

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DANI BARKI MINKOVICIUS

**A expressão do inefável:**  
duração, espaço e o problema da liberdade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*  
de Bergson

São Paulo  
2022



DANI BARKI MINKOVICIUS

**A expressão do inefável:**

duração, espaço e o problema da liberdade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*  
de Bergson

**Versão Corrigida**

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo para a obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e  
Silva

São Paulo  
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M663e Minkoviccius, Dani Barki  
A expressão do inefável: duração, espaço e o problema da liberdade no Ensaio sobre os dados imediatos da consciência de Bergson / Dani Barki Minkoviccius; orientador Franklin Leopoldo e Silva - São Paulo, 2021.  
456 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia contemporânea. 2. Tempo (Filosofia). 3. Espaço (Filosofia). 4. Liberdade. I. Leopoldo e Silva, Franklin, orient. II. Título.

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): \_Dani Barki Minkovicius\_\_\_\_\_

Data da defesa: \_28\_\_\_/\_01\_\_\_/\_2022\_\_\_

Nome do Prof. (a) orientador (a): \_Franklin Leopoldo e Silva\_\_\_\_\_

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, \_18\_\_\_/\_03\_\_\_/\_2022\_\_\_



\_\_\_\_\_  
*(Assinatura do (a) orientador (a))*

MINKOVICIUS, D. B. **A expressão do inefável: duração, espaço e o problema da liberdade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson.** 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

Aprovado em: 28/01/2022

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Presidente da Banca)  
Universidade de São Paulo

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Débora Cristina Morato Pinto  
Universidade Federal de São Carlos

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Adriana Camargo Cappello  
Universidade Federal do Paraná

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Caterina Zanfi  
Centre National de la Recherche Scientifique – Paris

*Às minhas amizades;  
as de agora, as de outrora...  
... as eternas.*

## ADVERTÊNCIA

Esta dissertação de mestrado foi escrita sob condições adversas que transcendem dificuldades impostas ao trabalho acadêmico em específico; condições que dizem respeito a toda a vida do país e, por conta da pandemia, do mundo. Não quero com essa advertência justificar as limitações materiais da pesquisa, realizada nos seus dois terços finais sem nenhum acesso presencial a bibliotecas e constantemente ameaçada, ao menos indiretamente, pelos sucessivos cortes nos programas de pesquisa e educação. O propósito fundamental dessa advertência é, antes, assumir a responsabilidade que nos cabe de registrar a situação em que nos encontramos, de não sermos indiferentes frente à destruição vital que nos acomete. De não sermos coniventes com o sepultamento de nossas perspectivas. De não sermos coniventes com as mortes que ocorreram, e ocorrem. De não sermos coniventes com as chances de esquecermos o momento em que vivemos, eventualmente repeti-lo ou, simplesmente, de perpetuá-lo. A responsabilidade de jamais esquecer, sempre lembrar.

Foi com esse espírito, insistente de uma esperança quase incompreensível por dias melhores e a liberdade de todos, que escrevi esta dissertação.

*Dani Barki Minkovicius,*  
São Paulo, primavera de 2021.



## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Franklin Leopoldo e Silva, agradeço, com todo respeito e admiração, não só pelos anos todos de orientação, pelas conversas, suas leituras, seus cursos, seus escritos, mas, por tudo isso, por sua generosidade, com a qual, sem mais, me ensinou a Filosofar.

À Prof.<sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto, pela presteza e pelo rigor com que me acolheu em momentos fundamentais e transformou meus estudos bergsonianos, fazendo-os alcançar uma profundidade outra, oferecendo uma leitura crítica e detalhada dos primeiros capítulos desta dissertação quando do exame de qualificação. À Prof.<sup>a</sup> Maria Adriana Camargo Cappello, que prontamente aceitou nosso convite para participar do exame de qualificação e abriu-nos caminhos até então despercebidos com uma leitura igualmente profunda, atenciosa, crítica e decisiva. À Prof.<sup>a</sup> Caterina Zanfi, absolutamente solícita, que, a despeito da pandemia que veio a frustrar nossos projetos de estágio em Paris, ainda assim nos amparou e nos permitiu que integrássemos na rede de trocas globais ensejada pela *Société des Amis de Bergson*, fundamental para a complexificação de nossas pesquisas.

Ao Prof. Luís César Oliva, a quem sou muito grato, por todos os ensinamentos e toda a disposição em me ajudar, desde os tempos de graduação. Ao Prof. Caetano Plastino, meu primeiro tutor nos tempos de PET, que me ajudou a me tornar pesquisador e realizar minha iniciação científica com o Prof. Franklin. Ao Prof. Maurício Cardoso Keinert, meu segundo tutor, sempre prestativo, que muito me aconselha e ensina. A todas e todos as professoras e os professores que tive o privilégio de encontrar no Departamento de Filosofia. Registro aqui, particularmente, aquelas e aqueles que me ajudaram, em algum momento e de alguma maneira, mais diretamente na realização deste mestrado: além do Prof. Luís César Oliva e do Prof. Maurício Cardoso Keinert, a Prof.<sup>a</sup> Tessa Moura Lacerda, o Prof. Roberto Bolzani, o Prof. Alex de Campos Moura, o Prof. Marcus Sacrini, o Prof. Victor Knoll (*in memoriam*) e a Prof.<sup>a</sup> Olga Matos. À Marie, a quem nem tenho palavras para expressar minha gratidão por toda sua ajuda, desde a época da Graduação. Ao Rúben, a quem também sou igualmente grato por toda ajuda e amizade também desde a Graduação. À Geni, à Luciana, à Susan, ao Lucas, à Lourdes, todos fundamentais nesse processo. E, também, às e aos demais funcionárias e funcionários da Faculdade de Filosofia. Aos colegas do Grupo de Estudos em Fenomenologia da USP (GEFen – USP), que expressam muito do que há de melhor na pesquisa acadêmica, e que, em especial com a deflagração da

pandemia, assumiram um protagonismo crucial na manutenção dos trabalhos nesses tempos sombrios.

Ao Cesar Keinert, que desde sempre me ensina o significado verdadeiro da amizade. À Nicole Vasconcelos e ao Ricardo Polidoro Mendes, com os quais a “amizade espinosana” aumenta meu *conatus*, me dá forças para seguir alegre. Àquelas e àqueles cuja presença mais ou menos constante ao longo desse tempo de produção da dissertação (e não apenas) me foi decisiva: Daniel Liberali, Stephanie Lima, Flora Pappalardo, Caio Lescher, José Terepins, Fabiana Velloso, Fernanda Boldrin, Malu Pellachin, Nina Auras, Felipe Seelaender, Israel Milhomem, Álvaro Nonaka, Gabriel Frizzarin, Júlia Bessada, Camila Santos, Vitor Pereira e Pedro Moises.

Ao Dante, por todas as conversas e o suporte imprescindível.

À Maria Silvia, por me ajudar a encontrar « *ma voix en français* ».

À Josy, por aperfeiçoar o resumo em inglês.

À Vilma, por todo o cuidado.

À Professora Luciana Sobral, que abriu ao menino de 12 ou 13 anos a Filosofia, desde então condenando-o a esse modo de ser.

Ao Nonito, minha maior inspiração.

Ao Fix, pela presença eterna.

À minha mãe e ao meu pai, genuínos sentidos da existência disso tudo.

À Capes e ao CNPq (processo nº 132570/2019-0).

À FAPESP, pelo apoio financeiro concedido por meio do processo nº 2019/10074-8, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

*“O que a gente procura muito e sempre não é isto nem aquilo. É outra coisa. [...]”*

*(Carlos Drummond de Andrade, “Procurar o quê”.*

*In: “Boitempo III: Esquecer para lembrar”.)*

## RESUMO

MINKOVICIUS, D. B. **A expressão do inefável: duração, espaço e o problema da liberdade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson.** 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

Este trabalho se propôs a estudar com profundidade aquilo que se chamou de o começo do bergsonismo, compreendendo, por tal nomeação, tanto o primeiro esforço filosófico empreendido por Bergson, e exposto especialmente em sua obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, quanto também, e como constitutivo desse esforço, o significado do fazer filosófico bergsoniano. Ou seja, pretendeu-se investigar o próprio sentido do bergsonismo, em sua inauguração e, então, em sua coerência geral enquanto uma filosofia; isto é, em sua singularidade como intuição filosófica, aliás convergindo-se àquilo que seria a intuição filosófica profunda da “Filosofia”. Nesse sentido, antes de se mergulhar, de fato, no estudo minucioso do *Ensaio*, assumiu-se imperativo descobrir qual seria o correto significado da atitude filosófica, segundo Bergson, no que, assim, implicou o desenvolvimento do que seria a filosofia e, no mais, o que seria a “intuição filosófica”. É desse modo que o movimento realizado se aprofundou, primeiramente, do preciso método filosófico, em seu imprescindível amálgama com a própria meditação, à sua boa colocação enquanto “expressão da duração”. Esse primordial mergulho revelou, enfim e desde já, o que – em toda a sua complexidade – se seguiria; não como antecipação, mas como necessário e irredutível devir, de tal modo que se foi levado a, agora efetivamente, (re)começar o estudo adentrando de fato no esforço filosófico específico que configurou o começo do bergsonismo. Assim, o trabalho seguiu o próprio filósofo para, junto a ele, realizar sua filosofia descrita no *Ensaio*. Entretanto, a partir do que se descobriu sobre o método intuitivo (aquele genuinamente preciso à filosofia), viu-se a complexidade e a amplitude de proceder tal tarefa abrangendo aquilo que se detalhou como um movimento “a um só tempo positivo e crítico”, significando a exigência do estudo puro positivo do real profundo e o estudo crítico-negativo do pensamento intelectual e pragmático, do senso comum, das ciências e da tradição filosófica – o que fez do estudo do *Ensaio* um mergulho imediato nos sentidos depurados da realidade como também um estudo prolongado dos saberes e das experiências que, em seu sentido superficial, não deixam de constituir a existência em sua pluralidade complexa e profunda. De modo explícito, isso quer dizer que o trabalho que se seguiu contou com os comentários atentos à letra do texto e ao que o institui também, enveredando para, particularmente, experiências empíricas ligadas às esferas afetivas e estéticas, experiências científicas voltadas à psicologia e, ainda mais especificamente, à psicofísica, e experiências filosóficas das mais relevantes à época, com o destaque à filosofia de Kant, mas, também, à de Aristóteles, dentre outros. Enfim, foi assim que o trabalho se desenvolveu, abarcando níveis distintos para, afinal, desvelar os distintos níveis do real, revelando, finalmente, o próprio real, naquilo que profundamente ele significa nas e pelas existências da duração, do espaço e da relação entre ambos, ensejando diferentes ritmos de uma mesma realidade profunda; abrindo o sentido da diferenciação e da imanência, das diversas experiências e da convergência de todas, da significação profunda da “expressão” e da vivência, ou não, da liberdade.

Palavras-chave: Bergson. Expressão. Duração. Espaço. Liberdade. Intuição.

## ABSTRACT

MINKOVICIUS, D. B. **The expression of the ineffable: duration, space, and the problem of freedom in Bergson's *Time and Free Will***. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

The objective of this work was to study what was called the beginning of Bergsonism, comprising, by such definition, both the first philosophical effort undertaken by Bergson, and notably presented in his work *Time and Free Will*, as well as, and as a constituent part of this effort, the meaning of the Bergsonian philosophical activity. In other words, the intention of the study was to investigate the very meaning of Bergsonism; its introduction and then its general coherence as a philosophy; that is, its uniqueness as a philosophical intuition, converging to what would be the deep philosophical intuition of “Philosophy”. In this sense, before delving into the in-depth study of *TFW*, it was imperative to discover the correct meaning of the philosophical attitude, according to Bergson, what, thus, led to the development of what would be philosophy and, moreover, what would be the “philosophical intuition”. That’s how the move made went further, from the precise philosophical method, in its essential amalgamation with meditation itself, to its right placement as an “expression of duration”. This primordial dive revealed, at last and from then on, what – in all its complexity – would follow; not as an anticipation, but as a necessary and irreducible becoming, in such a way that one was led, now effectively, to (re)start the study, actually entering into the specific philosophical effort that configured the beginnings of Bergsonism. Thus, the work followed the philosopher himself to, alongside him, carry out the philosophy described in *TFW*. However, based on what was discovered about the intuitive method (the one that is genuinely accurate to philosophy), the complexity and breadth of carrying out such a task was perceived, encompassing what was detailed as a movement "at once positive and critical", meaning the demand for the pure positive study of the profound reality and the critical-negative study of intellectual and pragmatic thought, common sense, science and philosophical tradition – which made the study of *TFW* an immediate plunge into the pure senses of reality as well as a prolonged study of knowledge and experiences that, in their superficial sense, still constitute existence in its complex and deep plurality. Therefore, this means that the work that followed included attentive comments attentive on the text wording as well as content, turning to, particularly, empirical experiences linked to the affective and aesthetic domains, scientific experiments focused on psychology and, even more specifically, to psychophysics, and philosophical experiences most relevant at the time, as the philosophy of Kant, but also that of Aristotle, among others. In short, this is how the work was developed, encompassing different levels to, eventually, unveil the different levels of the real, finally revealing the real itself, in what it deeply means within and through the existences of duration, space and the relationship between both, giving rise to different rhythms of the same profound reality; opening the sense of differentiation and immanence, of the different experiences and the convergence of all, of the profound meaning of “expression” and of the experience, or not, of freedom.

Keywords: Bergson. Expression. Duration. Space. Freedom. Intuition.

## RÉSUMÉ

MINKOVICIUS, D. B. **L'expression de l'ineffable: durée, espace et le problème de la liberté chez l'Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson.** 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

Ce travail se propose d'étudier ce qu'on a appelé le début du bergsonisme, comprenant, par là, aussi bien le premier effort philosophique entrepris par Bergson et exposé surtout dans son ouvrage *Essai sur les données immédiates de la conscience*, que, et comme constitutif de cet effort, le sens du philosophe bergsonien. Il s'agissait de rechercher le sens même du bergsonisme, dans son inauguration et, ensuite, dans sa cohérence générale en tant que philosophie; autrement dit, dans son unicité en tant qu'intuition philosophique, en convergeant vers ce qui serait l'intuition philosophique profonde de la « Philosophie ». En ce sens, avant d'essayer l'étude approfondie de l'*Essai*, il était impératif de découvrir le sens précis de l'attitude philosophique, selon Bergson, dans ce qu'impliquait, ainsi, le développement de ce qui serait la philosophie, et, en plus, ce qui serait « l'intuition philosophique ». C'était ainsi que le mouvement accompli a approfondi, d'abord, de la méthode philosophique, dans son essentiel amalgame avec la méditation, à sa bonne position comme « expression de la durée ». Cette plongée primordiale a révélé, enfin et dès lors, ce qui – dans toute sa complexité – allait suivre; non pas comme une anticipation, mais comme un devenir nécessaire et irréductible, de telle sorte que l'on était conduit, désormais effectivement, à (re)commencer l'étude, accédant en fait dans l'effort philosophique spécifique qui a configuré les débuts du bergsonisme. Ainsi, le travail a suivi le philosophe lui-même pour réaliser avec lui la philosophie décrite dans l'*Essai*. Cependant, sur la base de ce qui a été découvert au sujet de la méthode intuitive (celle qui est précise à la philosophie), on a vu la complexité et la portée de la réalisation d'une telle tâche qui comporte ce qui a été détaillé comme un mouvement « à la fois positif et critique », c'est-à-dire l'exigence de l'étude positive pure de la réalité profonde et l'étude critique-négative de la pensée intellectuelle et pragmatique, du sens commun, des sciences et de la tradition philosophique – ce qui a fait de l'étude d'*Essai* une plongée immédiate dans les sens purs de la réalité aussi comme une étude prolongée des connaissances et des expériences qui, dans leur sens superficiel, constituent encore l'existence dans sa pluralité complexe et profonde. De manière explicite, cela signifie que le travail qui a suivi a été fait des commentaires attentifs à la lettre du texte et à ce qui l'institue aussi, se tournant notamment vers des expériences empiriques liées aux domaines affectif et esthétique, des expériences scientifiques centrées sur la psychologie et, plus précisément encore, sur la psychophysique, et aux expériences philosophiques les plus présentes à l'époque, en particulier la philosophie de Kant, mais aussi celle d'Aristote, parmi d'autres. Bref, c'est ainsi que le travail s'est développé, embrassant différents niveaux pour, après tout, dévoiler les différents niveaux du réel, révélant enfin le réel lui-même, dans ce qu'il signifie profondément dans et par les existences de la durée, de l'espace et de leur rapport, soulevant des rythmes différents d'une même réalité profonde; en ouvrant le sens de la différenciation et de l'immanence, de différentes expériences et de leur convergence, du sens profond de « l'expression » et de l'expérience, ou non, de la liberté.

Mots-clés: Bergson. Expression. Durée. Espace. Liberté. Intuition.

## ABREVIACÕES UTILIZADAS PARA AS OBRAS DE HENRI BERGSON

- QA *Quid Aristoteles de loco senserit*  
E *Essai sur les données immédiates de la conscience*  
MM *Matière et mémoire*  
R *Le rire*  
EC *L'évolution créatrice*  
ES *L'énergie spirituelle*  
CV *La conscience et la vie*  
DSi *Durée et Simultanéité*  
DS *Les deux sources de la morale et de la religion*  
PM *La pensée et le mouvant*  
PM 1I *Introduction première partie*  
PM 2I *Introduction deuxième partie*  
PR *Le possible et le réel*  
IP *L'intuition philosophique*  
PC *La perception du changement*  
IM *Introduction à la métaphysique*  
M *Mélanges*  
C *Correspondances*

## CITAÇÕES DOS ESCRITOS DE HENRI BERGSON

As obras e os escritos de Henri Bergson serão citados conforme a tradução ao português discriminada nas referências bibliográficas, com a correspondência, em colchetes, à paginação das edições críticas da PUF, dirigidas por Frédéric Worms, com exceção a *Quid Aristoteles de loco senserit*, *Mélanges* e *Correspondances*, que não fazem parte dessas edições críticas; para essas duas últimas, aliás, as traduções são nossas, segundo indicação.

## SUMÁRIO

<b>Introdução:</b> Do método intuitivo à expressão da duração.....	16
<b>Capítulo 1:</b> Começando pelo começo: a origem do <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> e seu <i>Avant-propos</i> .....	66
<b>Capítulo 2:</b> Do lugar ao espaço: <i>Quid Aristoteles de loco senserit</i> como um marco inicial da filosofia de Bergson.....	95
<b>Capítulo 3:</b> O problema e o fato da <i>intensidade</i> : sobre o primeiro capítulo do <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> , o fundamento da psicofísica de Fechner e o começo da <i>Analítica dos princípios</i> de Kant.....	133
<b>Capítulo 4:</b> Espaço, duração e tempo homogêneo: sobre o segundo capítulo do <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> .....	225
<b>Capítulo 5:</b> O problema e o fato da <i>liberdade</i> : sobre o terceiro capítulo do <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> .....	289
<b>Capítulo 6:</b> Redescobertas: sobre a <i>Conclusion</i> do <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> e o estilo ensaístico do bergsonismo.....	351
<b>Conclusão:</b> Uma filosofia da expressão.....	372
<b>Referências bibliográficas</b> .....	463



## Introdução: Do método intuitivo à expressão da duração

Colocar-se diante de uma obra filosófica é uma atitude que, de imediato, não deve ser tomada despreziosamente. Há uma diversidade de maneiras de se relacionar com uma obra, uma filosofia e, mesmo, a vida, maneiras de especular e agir (reduzíveis, quando muito, a duas formas extremas), que atropelar o desenvolvimento do pensamento é dar-se ao risco de tropeçar num primeiro obstáculo de nosso, talvez, próprio anseio. Não se quer, com isso, que se paralise antes mesmo de iniciar a caminhada; ao contrário, quer-se que se a inicie junto ao filósofo – em se tratando da descoberta de uma filosofia –, que se mergulhe na experiência mesma da vida, atravessando-a em sua plenitude integral. Descobrir uma filosofia, ou a filosofia, ou, ainda, a vida (ao menos, em um primeiro momento, uma dimensão sua) é, essencialmente, simpatizar com ela: menos um movimento retrospectivo, de refazer aquilo que já nos é dado, e mais um movimento engendrador, no qual a surpresa da travessia também se faz nossa.

Reencontramos, assim, duas teses fundamentais que abrem a obra de Jankélévitch sobre a filosofia de Bergson: a de “começar pelo começo” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 1; tradução nossa<sup>1</sup>); e a de “que não há para ela método substancial e conscientemente distinto da meditação sobre as coisas, que o método é, antes, imanente a essa meditação, a qual ela desenha, em certo sentido, o aspecto geral” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 5; tradução nossa<sup>2</sup>). Ambas, tal como nós acima descrevemos, amalgamam-se e apresentam-se de imediato no que concerne à filosofia de Bergson, e não por mera arbitrariedade, por exterioridade, imposição sem motivo por parte do filósofo ou acaso fortuito, do qual tiramos proveito. Essas teses nos interpelam inequivocamente justamente por estarem intrinsecamente relacionadas ao bergsonismo. É o próprio bergsonismo, filosofia da duração, que nos demanda uma tal abordagem – e isso porque, no limite, assim demanda a experiência da realidade duracional. Enfim, há como que uma exigência, que não é senão a exigência da precisão. “O que mais faltou à filosofia foi a precisão” (PM II, p 3 [p. 1]): crítica que Bergson anuncia na frase inaugural da *Introdução* à sua última obra publicada; *Introdução* cujo intuito é o de resumir e esclarecer o percurso de toda uma filosofia, a sua própria. De tal modo que essa frase primeira não só se propõe a ser uma crítica da falta em alhures, mas também

---

<sup>1</sup> “[C]ommencer par le commencement” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 1).

<sup>2</sup> “[Q]u’il n’est pas pour elle de méthode substantiellement et consciemment distincte de la méditation sur les choses, que la méthode est bien plutôt immanente à cette méditation, dont elle dessine, en quelque sorte, l’allure générale” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 5).

uma descrição da completude em sua própria filosofia – no que se revela ser, como veremos, um mesmo movimento, complexo, duplamente direcionado. O bergsonismo é, se assim se pode dizer, uma filosofia precisa.

Mas, afinal, o que é a precisão? Como Bergson se propõe a dar precisão à filosofia? A intenção é posta logo de início, na sequência desta *Introdução* à qual nos referimos. Fazendo frente aos sistemas filosóficos que, na vastidão de seus conceitos abstratos, deixam escapar a realidade concreta, o satisfatório deve estar na explicação “que adere a seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício no qual uma outra explicação pudesse alojar-se com a mesma propriedade; ela convém apenas a ele, ele presta-se apenas a ela” (PM II, p. 3 [p. 1-2]). Ou seja, como bem aponta, por exemplo, Bento Prado Jr., a reflexão sobre a precisão se dá “sobre suas exigências próprias e sua oposição à exatidão” (PRADO JR., 1989, p. 27), duas faces, uma crítica e outra positiva; dois lados, sim, mas de uma mesma moeda: a filosofia de Bergson, naquilo que seu método – o da precisão – bem expressa, comporta um movimento duplo, se se quiser, mas cujas direções se refletem, ou mesmo se misturam, amalgamadas na singularidade mesma que conferem ao bergsonismo. Portanto, se ser preciso significa aderir à realidade mesma, reencontrar as articulações do real, no que é uma coincidência mesma com tal tecido qualitativo, tal procedimento não se dá senão perfazendo uma reversão do conhecimento impreciso, mas exato, da inteligência que percebe, concebe e compreende (citando as três funções da inteligência tal qual agrupadas em PR, p. 108 [p. 104]), que, assim, tem por propósito fundamental sua ação sobre a matéria, muito mais que a especulação sobre o espírito, e que, justamente por isso, comete delito ao transgredir seu domínio para se lançar indevidamente na realidade concreta (por isso mesmo, espiritual, verdadeira duração) e conquistar não essa realidade mesma, mas apenas “problemas”, no sentido próprio que Bergson lhes atribui. Uma filosofia que se volta “às nervuras do real” (PRADO JR., 1989, p. 29) dissolve o canto das sereias que é o problema mal colocado porque, no limite, ambos os movimentos, o crítico-negativo e o positivo, mutuamente se correspondem: é simpatizando com o real que as ilusões da inteligência se dissipam; é dissipando as ilusões que se simpatiza com o real. Se a intenção do método bergsoniano é voltar-se às diferenças qualitativas do real, partindo delas, sobre elas se espreitando, sempre em direção a elas se dirigindo, tudo isso, enfim, porque coincidindo com tal realidade, é porque ela encontra o caminho para tanto no esforço eminentemente contrário ao da inteligência: a intuição.

Não nos cabe, aqui, traçar um panorama exaustivo do que seja a intuição para Bergson – o que, aliás, talvez seja uma tarefa de fato inviável (cf., p. ex., PM 2I, p. 31-

32 [p. 29-30]). Limitemo-nos, pois, a esboçar seus aspectos mais significativos, a partir dos trabalhos reunidos em *La pensée et le mouvant*. O que justifica essa nossa escolha é o interesse que nos guia neste primeiro momento: uma descrição da maneira como se deve praticar a filosofia segundo Bergson; ou seja, o método recomendado, adequado, à filosofia. E, ora, é justamente esse o propósito da coletânea *La pensée et le mouvant*, externado pelas próprias palavras de Bergson: “Eles [artigos e conferências que compõem o livro] se referem principalmente ao método que cremos dever recomendar ao filósofo” (PM *Avant-Propos*, p. 1 [p. III]; tradução nossa). E, recuperando o fio da meada, a intuição é feita método filosófico (cf. PM 2I, p. 27 [p. 25]) – precisamente o método do bergsonismo.

Assim, temos anunciada diante de nós uma tarefa desde já peculiar: resolver a precisão em filosofia realizando um método intuitivo. A peculiaridade está exatamente na aparente contradição daquilo que cunhamos como “método intuitivo”. Afinal, se é verdade que ainda não descrevemos o que seja, para Bergson, “intuição”, ainda assim esbarramos nela afirmando-a como um certo (e a indeterminação aqui nos foi propositada) esforço contrário ao da inteligência. Como já indicamos e ainda demoraremos em melhor desenvolver, esse esforço é o da “*simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (IM, p. 187 [p. 181]), uma coincidência portanto direta, imediata, sem a necessidade da multiplicação incessante dos pontos de vista que remeteria a uma síntese sempre adiada: “a intuição, se ela é possível, é um ato simples” (IM, p. 187 [p. 181]). E, então, a aparente contradição de um “método intuitivo”, formulada por Deleuze como a “questão metodológica mais geral”: “como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações?” (DELEUZE, 2012, p. 10).

Diante de tal contradição ou “problema”, não vemos outro meio de resolvê-lo senão dissolvendo-o, voltando nossa atenção para os termos que o colocam. Dito de outro modo, um “conhecimento imediato” prescinde de “uma ou mais mediações”? “Mediações” sempre significam distanciamentos, ou podem designar etapas, momentos qualitativos? Se a intuição for um “ato simples”, mas a “simplicidade” abarcar, em si, uma pluralidade, o imediato pode ser de multiplicidade, e o problema, bem colocado, deixa de existir.

Grande parte de nosso trabalho talvez tenha como um de seus horizontes essa descrição do imediato como multiplicidade, a simplicidade como pluralidade – decerto

um tipo de simplicidade, assim como um tipo de multiplicidade. De tal modo que seria inclusive violando o método se não buscarmos essa resposta no próprio devir da investigação. Por isso, procuremos resolver a “questão metodológica mais geral” realizando o método mesmo. E assim, de novo, não se trata de deixar dominar um ímpeto trasimaquiano; muito pelo contrário: contra a insurgência exterior de uma definição já dada, de um artefato que se interponha entre a realidade e nós, mergulhemos, sem mais, na realidade, experienciando-a absolutamente.

A experiência da realidade mesma; é assim que resumiremos a intuição; é assim que a filosofia procurará cumprir seu ideal de precisão. É essa experiência que, em si, é crítica e positiva. Porque, em se tratando de uma atenção às articulações do real, é antes uma *mudança* de atenção às articulações do real.

Acompanhemos, por ora, o começo da primeira conferência sobre *La perception du changement*. Lá, Bergson se volta a essa atenção ao real no que concerne, no caso, à percepção direta da mudança, sendo, portanto, essa “percepção” aquilo que entendemos (ainda de maneira vaga) pela intuição, e a “mudança”, ao menos um aspecto do real. Seu ponto de partida, então, é sua justificativa para o tema de sua conferência, e que expressa muito do significado daquilo que alhures ele mesmo considerará como o método recomendado ao filósofo.

Escolhi-o [o problema da mudança] porque o tomo por capital e porque considero que, caso estivéssemos convencidos da realidade da mudança e nos esforçássemos para resgatá-la, tudo se simplificaria. Dificuldades filosóficas, que são julgadas intransponíveis, desapareceriam. Não apenas a filosofia ganharia com isso, mas nossa vida de todos os dias – quero dizer, a impressão que as coisas deixam em nós e a reação de nossa inteligência, de nossa sensibilidade e de nossa vontade sobre as coisas – talvez fossem com isso transformadas e mesmo transfiguradas. É que, normalmente, bem que olhamos a mudança, mas não pensamos nela. Dizemos que a mudança existe, que tudo muda, que a mudança é a própria lei das coisas: sim, dizemo-lo e repetimo-lo; mas temos aí apenas palavras, e raciocinamos e filosofamos como se a mudança não existisse. Para pensar a mudança e para vê-la, há todo um véu de prejuízos que cabe afastar, alguns artificiais, criados pela especulação filosófica, outros naturais ao senso comum. Acredito que acabaremos por nos pôr de acordo a esse respeito e que constituiremos então uma filosofia na qual todos colaborarão, acerca da qual todos conseguirão entender-se (PC, p. 150-151 [p. 144-145]).

Optamos por reproduzir tamanha citação pois nela, de modo resumido, encontramos vários dos sentidos da filosofia de Bergson, no que se refere ao seu método. Primeiramente, fica clara a intenção, ao voltar-se à mudança, ao real, de que uma alteração na percepção ordinária conferirá a dissolução de prejuízos, na medida mesma em que é superando tais prejuízos que uma alteração na percepção ocorre. E que, em segundo lugar, realizando essa operação de mão-dupla, não é mais a disputa

verborrágica e infundável das diferentes filosofias que predominará, mas sim uma única filosofia, agora precisa à realidade profunda, e que se fará, assim, colaborativamente, na temporalidade das experiências.

Mas, afinal, qual é a nossa relação ordinária para com a realidade – e que, inclusive, deixa de ser a realidade mesma, para tornar-se como que sua representação? Se há uma mudança de atenção, qual é, afinal, a atenção ordinária a que devemos dar as costas ou revirar – e que, inclusive, responde pelos prejuízos interpostos entre nós e o real? Como nossa citação já adianta, trata-se de consequências da “especulação filosófica” e mesmo do “senso comum”; porque, antes, tal especulação filosófica e tal senso comum compreendem um tipo de atenção à vida, ainda que por vezes procurem dela se distanciar – sem, porém, renunciar a seus preceitos (o que é eminentemente o motivo de seus equívocos, como veremos): uma atenção prática ou pragmática.

Mais uma vez, nossa descrição aqui será talvez por demasiado sobrevoado. Reteremos de nossa atenção prática, por ora, seu sentido primordial. Trata-se, pois, de um se colocar na vida que procura tirar dela aquilo que nos convém. Veremos ainda como o fundamental de tal atitude se encontra no “espaço” e como a inteligência é exatamente a faculdade que responde a esse chamado prático, estruturando-se espacialmente e desenvolvendo-se, em sua relação com a matéria, em ciência. Sem avançarmos imprudentemente, no entanto, procuremos entender ainda um pouco melhor o que significa essa atitude prática, ou, a inteligência.

Já dissemos que a inteligência percebe, concebe, compreende. Em seu sentido mais geral, ela é, nessas funções mesmas que a abarcam, “o prolongamento de nossos sentidos” (PM 2I, p. 36 [p. 34]). “Se os sentidos e a consciência tivessem um alcance ilimitado, se, na dupla direção da matéria e do espírito, a faculdade de perceber fosse indefinida, não precisaríamos conceber nem tampouco raciocinar” (PC, p. 151 [p. 145]). Ou seja, participar da vida é, antes de tudo, responder à sua exigência de participar dela, naquilo que permitirá uma continuação de seu impulso vital. Dito de outro modo, há um sentido pragmático de viver – sobreviver – que se impõe primordialmente, fazendo de nossa atitude primeira com a realidade ser a de tirar proveito do lado da vida que a isso convém – a matéria –, no que se resume naquilo que repetidamente aparece nos diferentes escritos de Bergson: “Antes de filosofar, é preciso viver” (PC, p. 157 [p. 152]). E viver é, aqui, agir sobre a realidade. A atenção ordinária, portanto, ou nosso conhecimento atual, é aquela interessada na ação, o que recolhe “tudo o que concerne [*intéresse*] à nossa ação sobre as coisas; negligenciamos o resto” (PC, p. 158 [p. 152]). Há, desse modo, um trabalho de recorte, que, na verdade, é exatamente aquele da

inteligência, ou, melhor dizendo, do cérebro: “O cérebro parece ter sido construído tendo em vista esse trabalho de seleção” (PC, p. 158 [p. 152]). Objeto de investigação de vários estudos de Bergson, o cérebro, então, não “armazena”, mas “atualiza”, como que completando a percepção atual com aquilo que virtualmente interessa para o presente, tornando-o o mais útil. Memória e percepção assim se relacionam.

Desde já, então, temos um filtro à realidade: ao menos sua totalidade, toda sua pluralidade, está interdita a nós. Atentar-se à vida é, nesse sentido, ignorar a vida – ao menos em seu sentido profundo. Novamente, não se trata de dizer que estamos, aqui, apartados da vida; muito pelo contrário, relacionamo-nos com ela como inclusive ela mesma nos exige. A questão, no entanto, é que a complexidade da vida é tamanha que se voltar a apenas um sentido seu é, aí sim, ignorar sua essência mesma. Nas palavras do filósofo, a inteligência “deixa escapar aquilo que é a essência mesma do real” (IM, p. 219 [p. 212]).

Mas como, mais exatamente, se dá essa perda? A seleção produz uma distância, um filtro; mas como melhor descrevê-lo? A que, enfim, ele corresponde? Ora, se não exclusivamente, ao menos por certo à linguagem. Outro tema fundamental em toda a obra de Bergson, a linguagem, que expressa um modo espacial de ser, precisa e ainda terá uma abordagem cuidadosa em nosso trabalho. Seu sentido mais elementar, porém, encontra-se de pronto nas palavras que tomamos emprestadas de Prado Jr. (1989, p. 50): “[a linguagem] tem como missão básica interromper o rio de Heráclito, e nele recortar figuras de perfil nítido, permitindo a ação em geral e o comércio inter-humano”. A importância dessa formulação está não só naquilo que ela retoma do que já dissemos, mas no que complementa: além do caráter social da linguagem, de fato associado, ainda, ao seu sentido prático, a ênfase nas “figuras de perfil nítido” que a linguagem recorta no real. A seleção do real, o tal filtro, é exatamente o recorte do determinado, i. e., é a determinação. A atenção prática é a determinação, no real que é mudança, que é duração, do que interessa à ação e, assim, à sobrevivência; é, repitamos, determinação, e, nesse sentido, a um só tempo afastamento e aproximação: ao determinar, nos afastamos do que é continuidade ininterrupta para nos aproximarmos e termos em mãos momentos definidos. A multiplicidade rica, irredutivelmente rica, dá lugar ao ponto de apoio necessário para se agir, se comunicar, se socializar. A duração se reduz à representação que dela fazemos.

Mais uma vez, enfim, nos permitimos dar a palavra ao próprio filósofo, ainda que a passagem venha a ser longa. Com ela, todavia, resumimos elegantemente o que

acima expomos, inclusive retomando, em seu desfecho, uma frase já citada – conferindo-lhe um sentido mais esclarecido, porque contextualizado:

Nosso espírito, que procura pontos de apoio firmes [*solides*], tem por função principal, no curso ordinário da vida, representar-se *estados* e *coisas*. Toma de longe em longe vistas quase instantâneas da mobilidade indivisa do real. Obtém assim sensações e ideias. Ao fazê-lo, substitui o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Essa substituição é necessária para o senso comum, para a linguagem, para a vida prática e mesmo, numa certa medida que procuraremos determinar, para a ciência positiva. *Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro.* Parte do imóvel e só concebe e exprime o movimento em função da imobilidade. Instala-se nos conceitos já prontos e esforça-se para neles pegar, como numa rede, algo da realidade que passa. Não, sem dúvida [*sans doute*], para obter um conhecimento interior e metafísico do real. Simplesmente para dele se servir, cada conceito (como aliás cada sensação) sendo uma questão prática que nossa atividade põe para a realidade e à qual a realidade responderá, como convém em negócios, por um sim ou por um não. Mas, desse modo, deixa escapar aquilo que é a essência mesma do real (IM, p. 219 [p. 211-212]).

Um dos sentidos da vida, para referirmo-nos à interpretação de Worms (2010) sobre a qual ainda nos deteremos, é, então, prático; decerto afastado do sentido talvez profundo – metafísico – da vida, mas, ainda assim, atento e imerso, se se quiser, à vida. Mas, e é isso que nos importa, imerso em sua superfície apenas. E, de novo, isso não seria problemático, afinal há uma necessidade por detrás dessa atitude, se, na verdade, essa atitude se limitasse ao seu domínio e seu método. Portanto, o “problema”, em sua acepção bergsoniana mesma, está em quando a inteligência, munida de seus conceitos e seu método analítico, marcha em direção a terras impróprias, isto é, quando não operamos uma conversão de nossa atenção mesmo quando nos voltamos a uma realidade, a um lado da realidade diverso do da matéria, do utilmente interessado. E, é preciso enfatizar, esse nosso erro não é mero azar; não é por inexplicável infortúnio que a inteligência “extrapola seus limites”, para falar de modo kantiano; não, antes, é uma decorrência como que também necessária, pois é ainda a necessidade pragmática que continua a imperar, de maneira tão totalizante, que inibe a atitude contrária (antes de filosofar, viver) a tal ponto de sobrepor-se a ela: o sentido de “necessidade” deve ser levado a sério. E, por isso, produzir essa conversão da atenção, então, é como que um ato violento que precisa, em seu movimento mesmo de conversão, rasgar os produtos equivocados da inteligência. Mais uma vez, o movimento intuitivo, em suas etapas, é, ao mesmo tempo, crítico e positivo; e seu aspecto crítico, enfim, diz respeito ao modo próprio de ser pragmático, a um sentido da vida. Ou seja, mais profundamente do que só criticar os conceitos e argumentos de uma lógica analítica, de um preconceito

linguístico, de um imperativo prático, trata-se de criticar a própria atitude intelectual e pragmática; mais do que só criticar os “conceitos”, trata-se de criticar o “pensar conceitual”, como bem coloca Theau:

Ora, a articulação negativa de sua doutrina não é nem a rejeição do materialismo e do determinismo, nem a recusa do cientificismo, menos ainda esse anti-intelectualismo fácil que por vezes se lhe atribuiu – por incompreensão. De uma ponta a outra de sua obra, o esperamos mostrar, é sua crítica ao pensamento por conceitos, a qual engendraria uma nova crítica da inteligência, de alguns aspectos mais radical, mas de um gênero totalmente outro, de uma amplitude totalmente outra, de um rigor totalmente outro e de uma profundidade totalmente outra que não se a reconheceu ordinariamente (THEAU, 1968, p. 15; tradução nossa<sup>3</sup>).

Theau, aliás, teve essa preocupação em enfatizar esse aspecto crítico do bergsonismo, procurando revelá-lo nesse nível mais profundo, e de tal modo a insistir que um esforço desse tipo é constitutivo do que dizemos ser o agora aspecto positivo do bergsonismo, na medida em que, segundo o comentador, a crítica do pensamento intelectual, conceitual, representacional descortina e, assim, dissipa o “a priori” (desapercebido) que inadvertidamente desde já coage nosso conhecimento a uma forma específica, e que é, afinal, equívoca se se quer na verdade buscar a genuinidade espiritual, da vida (profunda) (cf. THEAU, 1968, p. 21), como, inclusive para tanto, abre-nos para o sentido profundo dessa “forma específica”, do fundamento profundo do próprio pensar conceitual, e, mais geralmente, desse lado da vida; o que, aí sim, permite um voltar-se ao sentido agora profundo de uma atitude “positiva”, não mais conceitual:

como seu [Bergson] método consistia menos em destruir os conceitos examinados com um olhar crítico, do que fazer aparecer o conteúdo efetivo deles, despojado o conteúdo ilusório, ele era conduzido a esboçar o mesmo às teses positivas: para estabelecer que se deve se esforçar a conhecer fora de nossos conceitos habituais certos domínios de nossa experiência, ele era levado a indicar aquilo que era, segundo ele, o objeto natural de nosso intelecto (THEAU, 1968, p. 118; tradução nossa<sup>4</sup>).

Do mesmo modo, portanto, que nós ressaltamos que o movimento intuitivo é crítico e positivo a um só tempo, Theau assim também parece fazer, não sem, como nós, ponderar sobre a dificuldade de uma tal “correlação” ou “simbiose” (cf. THEAU, 1968,

---

<sup>3</sup> “Or l'articulation négative de sa doctrine, ce n'est ni le rejet du matérialisme et du déterminisme, ni le refus du scientisme, encore moins cet anti-intellectualisme facile qu'on lui a parfois — par incompréhension — attribué. D'un bout à l'autre de son œuvre, nous espérons le montrer, c'est sa critique de la pensée par concepts, laquelle engendrait une nouvelle critique de l'intelligence, très radicale par certains côtés, mais d'un tout autre genre, d'une tout autre ampleur, d'une tout autre rigueur et profondeur qu'on ne l'a d'ordinaire reconnu” (THEAU, 1968, p. 15).

<sup>4</sup> “[C]omme sa [Bergson] méthode consistait moins à détruire les concepts examinés d'un oeil critique qu'à faire apparaître leur contenu effectif, dépouillé de leur contenu illusoire, il était conduit à esquisser sur le même sujet des thèses positives: pour établir qu'on doit s'efforcer de connaître en dehors de nos concepts habituels certains domaines de notre expérience, il était amené à indiquer ce qui était, selon lui, l'objet naturel de notre intellect” (THEAU, 1968, p. 118).



p. 68); o que, ao que nos parece, se deixa ver em sua obra pelo modo mesmo como ela se desenvolve, por vezes descrevendo o movimento filosófico de Bergson de uma maneira tal que poderia levar a sugerir uma sucessão não mais tão “amalgamada”, mas numa sequência de etapas. Fazemos essa observação porque ela talvez possa nos ser sugerida também, como, no mais, pode ser sugerida ao próprio Bergson. Procuraremos mostrar como, a despeito da talvez quase contradição (a esse respeito) necessária pela imposição, no limite, espacial da exposição, a intuição verdadeiramente se dá nessa “correlação”; e, para ainda dialogarmos com Theau, este parece insistir também nessa direção, como explicitamente nos diz quando aponta (cf. THEAU, 1968, p. 147) as relações indissociáveis entre “análise” e “intuição”, “ciência” e “metafísica”, “reflexão crítica” e “estudo positivo dos fatos”, ou, ainda (cf. THEAU, 1968, p. 55 *et seq.* e p. 76), quando insiste, como retomaremos em nosso estudo sobre o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, no amálgama entre a crítica do “tempo homogêneo” e a elucidação da “duração”. Sem, todavia, adiantarmos o que não temos senão como descobrir no devir da investigação, deixemos, por ora, os comentários de Theau, apenas reforçando, por enquanto, o interesse que suas descrições têm a nós – não só por destacar o aspecto crítico, como também, ao seu modo, “correlacioná-lo” intensamente ao aspecto positivo, como, enfim, deixar entrever a dificuldade efetiva de levar a cabo uma tal empreitada.

\*\*\*

Enfim, insistamos, o movimento intuitivo é uma experiência crítica e positiva *a um só tempo*. Porque não se trata de atestar a imprudência da inteligência e, então ou paralelamente, buscar uma atenção outra à vida, a despeito de nossa atitude natural, nossa condição humana. Fazer isso implicaria em uma má compreensão do movimento intuitivo e da própria realidade. Enquanto busca pela adequação ao real, ao mesmo tempo que enquanto o real é a duração em que uma das tendências fundamentais é a de se desnaturalizar em espaço, a intuição é uma vivência na qual se as articulações do real são aprofundadas, procura-se tal coincidência atravessando as tendências, as diversidades. Simpatizar com uma realidade que é pura diversidade implica, para ser genuína, a atenção a essa pluralidade do real. O sentido de voltar-se à experiência mesma revela sua amplitude inegociável: a intuição, ato simples, não se dá “de uma vez”.

É assim que, retomando nosso itinerário, no artigo do qual retiramos nossa última longa citação, *Introduction à la métaphysique*, Bergson continua (cf. IM, p. 219 *et seq.* [p. 213]) a listar o percurso do método passando, do ponto em que deixamos, à extravagância errática da inteligência, que não só tenta compreender a realidade profunda e concreta com seus conceitos abstratos, levando ao dogmatismo, como também afirma que nenhum outro conhecimento existe senão esse que parte dos conceitos para a realidade, levando, além do dogmatismo, ao ceticismo antigo e ao criticismo moderno. Comentando, em um outro escrito, um problema específico dentre os vários “falsos problemas”, Bergson chega a uma síntese geral desse momento de sua crítica ao kantismo (porque, é verdade, a filosofia de Kant é uma das mais comentadas, e criticadas por Bergson, ao longo de toda a sua obra): “O mérito do kantismo foi o de desenvolver em todas as suas consequências, e apresentar sob sua forma mais sistemática, uma ilusão natural. Mas conservou-a; é mesmo sobre ela que o kantismo repousa” (PM 2I, p. 72-73 [p. 69]). Ou seja, se é verdade que a *Dialética Transcendental* acusa a razão – e sua “necessidade” em assim proceder – de extrapolar seus limites e nisso resultar em problemas insolúveis e, no limite, na inviabilidade da metafísica, toda a sua construção é, no entanto, erigida sobre pés de barro: a crença, dogmática, de que só há a inteligência ou, quando muito (e que não tem muita diferença), uma “intuição intelectual”.

Fundada numa experiência parcial, a inteligência, confirmada em suas expectativas, é levada a uma totalização que a induz ao universo do ilusório sistemático. Ela se quer *mathesis universalis* e, à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria (PRADO JR., 1989, p. 31-32).

Mas outra experiência existe. Ou melhor, a experiência mesma, a realidade concreta se dá para nós de imediato. E a intuição, que Kant, como outros, acreditou (cf., p. ex., IP, p. 147 [p. 141] ou PC, p. 160 *et seq.* [p. 154 *et seq.*]) que, para existir, deveria ser algo completamente apartado de nossas capacidades, nos é de direito, tanto quanto de fato – ainda que, é verdade, seja difícil. A intuição não volta as costas à experiência do mesmo modo que não nos transcende: a mudança de perspectiva, o esforço de coincidência, o ato simples e ainda assim complexo da intuição, contrariamente a um “voltar as costas”, é um verdadeiro mergulhar nos ritmos da imanência, operando, agora sim, um alargamento da percepção (cf. PC, p. 154-155 [p. 148-149]).

O papel da filosofia porventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção mais completa da realidade graças a um certo deslocamento de nossa atenção? Tratar-se-ia de afastar [*détourner*] essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de voltá-la [*retourner*] para aquilo

que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia (PC, p. 159 [p. 153]).

Assim, por um esforço de fato violento (cf. PC, p. 163 [p. 157]), alcançamos ou, melhor, realizamos a intuição, naquilo que é a maneira propriamente filosófica de proceder. Retomamos, pois, com isso, a temática da própria filosofia, ou da intuição enquanto método filosófico.

\*\*\*

Ao recomendar o método intuitivo, fazendo dele o método filosófico, nota-se que Bergson vai além da descrição daquele que seria o método de “sua” filosofia. Superando as disputas dos sistemas filosóficos que diferem entre si, a “filosofia colaborativa”, a “metafísica verdadeiramente intuitiva” (PM 2I, p. 28 [p. 26]) que Bergson apresenta passa a ser a única que verdadeiramente é precisa a seu objeto, e que, portanto, resolve a multiplicação equívoca tanto dos sistemas quanto dos problemas filosóficos ao dissipá-los. Quando, portanto, em sua conferência *L'intuition philosophique*, Bergson fala tanto na intuição filosófica de cada filosofia, quanto, de maneira mais ampla, “na” intuição filosófica, não se trata de duplicar o que eventualmente poderia gerar ruídos, mas, antes, de uma mesma tarefa: a busca pela simpatia com a realidade mesma.

Não se quer com isso equivaler toda tentativa filosófica ou fazer da filosofia o conjunto *a posteriori*, a síntese, de uma pluralidade de propostas. Se se quer, ainda, uma “*philosophia perennis*” (cf. PRADO JR., 1989, p. 29), é também por um esforço intuitivo. Precisemos melhor esse ponto.

Podem-se identificar alguns níveis, ou tendências descritas na conferência *L'intuition philosophique*. Há (I) aquilo que seria “a” filosofia, ou metafísica, ou, ainda, “o” pensamento filosófico; (II) “uma” filosofia; (III) sistema filosófico ou doutrina; e (IV) aquele que estuda a filosofia, o historiador da filosofia. Essas direções evidentemente se relacionam, e mesmo de modo implicado. Entre um sistema filosófico, uma filosofia e a filosofia, parece haver um aprofundamento; e, já o trabalho do historiador da filosofia parece se colocar ao lado do trabalho do próprio filósofo, quando este se torna alteridade em relação a si mesmo. E aquilo que genuinamente caracteriza a filosofia, o que há de essencial no pensamento filosófico e que, portanto, deve ser o apoio tanto quanto o horizonte daquele que estuda filosofia, é a intuição filosófica. Ou seja, sem perder de vista tudo o que já elucidamos acerca da intuição,

com o que ela busca coincidir, as articulações do real das quais ela parte e para as quais ela se dirige, esse movimento de coincidência configura o próprio intuito filosófico, na medida em que responde à intuição filosófica. E, ainda aqui, “intuição” não é um mero “sentimento” (em sua acepção vulgar): ainda estamos a falar de um ato simples, uma experiência, tal qual aquela que expressa o método. Por isso, insistimos, não há contradição entre essa conferência e outros escritos de Bergson; antes, há, digamos assim, uma “radicalização”: ora, se a intuição faz um método, e este se mostra o único (como ainda reiteraremos) capaz de dar precisão à filosofia, na verdade realizando com o maior rigor o que lhe cabe, se, desse modo, método e meditação são indissociáveis, dizer que o essencial do pensamento filosófico é a intuição filosófica nada mais é do que reforçar tudo isso, intensificando esse amálgama entre método e meditação, percurso e objeto, forma e conteúdo, reforçando, também, a complexidade dessa tarefa, cuja “simplicidade” do ato, cuja redução à “essência” talvez iluda.

A intuição filosófica, portanto, é *a um só tempo* a intuição profunda do pensamento genuinamente filosófico, e o método também mais verdadeiramente filosófico; porque essa intuição profunda é a busca pela simpatia absoluta com a realidade, do mesmo modo que o método intuitivo é essa mesma busca pela simpatia absoluta com o real. Consistem, ambas, em uma mesma experiência.

E, assim, tal qual vimos o esforço intuitivo, feito método, como um movimento tanto crítico quanto positivo, de coincidência, naquilo que exige a crítica da tendência contrária, intelectual, e a simpatia com o real, vemos o mesmo no filosofar: afinal, sempre se tratou dessa experiência peculiar, do filosofar. O problema, porém, está na aproximação maior ou menor com a realização dessa tarefa, na dificuldade de aprofundar esse esforço intuitivo o máximo possível. E, a depender dessa dinâmica, a pluralidade das doutrinas e a complicação dos argumentos e dos escritos tomam conta e obscurecem a simplicidade primordial. Ou seja, o que há de positivo – de mais positivo – nas filosofias é o que converge para “a” filosofia, a convergência mesma que encontramos quando acima descrevíamos o movimento de coincidência com a realidade; ao passo que a potência crítica, negativa, é o que leva aos mais diversos, complexos sistemas filosóficos. Não se deve, então, menosprezar essas diferenças e fazê-las supérfluas. No nível dos sistemas filosóficos, a diversidade entre eles é coisa séria: diferentes doutrinas não se equivalem no que dizem, nem em como dizem. Mas essa infinidade não deixa, por isso, de ser a complexidade talvez intrínseca da simplicidade. Notemos, rapidamente, uma passagem de *Introduction à la métaphysique*, para então retomar a nossa conferência de agora:

Se quero comunicar àquele que não sabe grego a impressão simples que me deixa um verso de Homero, darei a tradução do verso, depois comentarei minha tradução, depois desenvolverei meu comentário e, de explicação em explicação, aproximar-me-ei cada vez mais daquilo que quero expressar [*exprimer*]; mas nunca o conseguirei. Quando alguém levanta o braço, realiza um movimento do qual tem interiormente a percepção simples; mas exteriormente, para mim que o olho, o seu braço passa por um ponto, depois por outro e, entre esses dois pontos, haverá outros pontos ainda, de modo que, se começo a contar, a operação nunca terá fim. Visto de dentro, portanto, um absoluto é algo simples; mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminaremos de trocar em miúdos. Ora, o que se presta ao mesmo tempo a uma apreensão indivisível e a uma enumeração inesgotável é, por definição, um infinito (IM, p. 186-187 [p. 180]; tradução levemente modificada<sup>5</sup>).

A expressão da simplicidade, expressão essa que talvez complete tanto quanto dificulte a simplicidade (ou o absoluto), por isso mesmo, descreve a multiplicação das filosofias, ou mesmo de uma filosofia; afinal, o filósofo, ao tentar sempre expressar a intuição, vê-se inserido nesse trabalho infundável da filosofia – sua própria, no caso. O filósofo, também ele, torna-se, como nós, estudioso da filosofia: tanto o filósofo quanto o historiador da filosofia procuram a simpatia com o simples, com a intuição; a simpatia com o absoluto, a realidade profunda, espiritual, e com o trabalho engendrador de tal coincidência – afinal e de novo, ambas convergentes e, assim, indissociáveis. Simpatia que, como já descrevemos acima, não é sem complexidade: não só pelo movimento que não cansamos de repetir, tanto crítico quanto positivo, mas também, e ainda intrínseco a esse movimento, pelo esforço de exprimir, que como que completa o percurso ao voltar a nós próprios o que descobrimos, mas que o faz recolocando, ainda que em outro “nível”, as dificuldades espaciais. Tudo isso é um dos cerne de nosso trabalho, e, assim, só ao final, acreditamos, esclareceremos com mais exaustão. Desde já, no entanto, encontramos o problema: o da “expressão”. E que, em nosso tema de agora, em *L'intuition philosophique*, se traduz por exemplo da seguinte forma:

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

---

<sup>5</sup> No que ficará mais claro e justificado pelo final desta introdução e, mesmo mais, todo o nosso estudo, preferimos traduzir, nessa passagem, “*exprimer*” por “expressar”, e não “exprimir”.

Essa incomensurabilidade, porém, não é motivo de recusa, de abandono da tarefa filosófica ou da sua ineficácia. Para além dos meios de expressão de fato incompatíveis, conceituais e portanto intelectuais, a intuição parece melhor se expressar, se experienciar, de uma outra forma. Evidentemente, ainda será uma forma talvez problemática, e que precisaremos ver até que ponto superará tal incomensurabilidade. Todavia, há uma abertura visada por aquilo que Bergson chama de “*image médiatrice*” ou “*intermédiaire*”:

uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente que assombra, despercebida talvez, o espírito do filósofo, que o segue como se fosse sua sombra através de todas as voltas e reviravoltas de seu pensamento e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima bem mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para fornecer “explicações”. Olhemos bem essa sombra: adivinharemos a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos no sentido de imitar essa atitude, ou antes, de nela nos inserirmos, iremos rever, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu (IP, p. 125-126 [p. 119-120]).

Ou seja, ademais aos conceitos, temos as imagens: esses são os dois meios de expressão (cf. IP, p. 138 [p. 131]) e que seguem, cada um, uma direção diversa de expressão: os conceitos, subindo às generalizações, aos sistemas; as imagens, estreitando à intuição, à realidade. Os conceitos, assim, distanciam-se cada vez mais do real, vendo a precisão perder-se no horizonte; ao passo que as imagens procuram a precisão, mesmo que o trabalho infundável da filosofia nunca venha a satisfazer por definitivo a intuição – e nem teria como ser.

De qualquer modo, retomamos nosso início, reencontrando de modo mais complexificado a crítica aos sistemas filosóficos e a busca por uma filosofia verdadeiramente precisa. Os primeiros, feitos do “conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real” (PM II, p. 3 [p. 1]); enquanto a segunda, adequada ao real, adapta-se a ele no que não deixa de ser uma adaptação da imagem ao real: menos o encaixe exterior de uma imagem dada, de uma ideia preexistente à experiência, do que a criação, da experiência, de uma imagem a ela adaptada. Se a imagem é, então, um estreitamento em direção à realidade mesma, esse estreitamento não é a despeito da experiência, como se ignorando toda sua amplitude irreduzível, mas, ao contrário, um estreitamento da vastidão intelectual que um conceito ou uma ideia geral exprime.

Não adentraremos aqui nas análises que Bergson faz das “ideias gerais” na segunda *Introdução* a *La pensée et le mouvant*. Interessa-nos, antes, o significado de tais análises: “mostrar em que medida cabe reformar e por vezes afastar o pensamento

conceitual, se quisermos alcançar uma filosofia mais intuitiva” (PM 2I, p. 67 [p. 64]). Ou seja, coerentemente, a crítica às ideias gerais responde à potência crítica do esforço intuitivo em direção à filosofia precisa, denunciando, recusando e superando o problema advindo da confusão daquilo que mais adiante veremos se tratar de uma “tradução ilegítima” entre dois domínios da vida. Pois as ideias gerais, assim como os conceitos, porque todos eles aspectos da linguagem, surgem em um primeiro momento em razão dos anseios práticos nos quais a inteligência, em sua origem e estrutura, se situa. Todos, porém, extrapolam o domínio de atuação prática sobre a matéria para se aventurarem indevidamente no domínio especulativo do espiritual: uma aventura equivocada, sim, mas na qual nos vemos, de algum modo, condenados. Mas, agora e sempre, é preciso se atentar: “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência” (PM 2I, p. 53 [p. 50]). Tanto a resposta ao chamado da vida prática, na atuação sobre a matéria, quanto a especulação sobre o espiritual devem se dar em uma experiência: a primeira, uma experiência sobre a matéria; a segunda, uma experiência sobre o espírito. Não se trata, pois, de negligenciar um dos lados da vida, de afirmar que a inteligência é sempre exagerada e, assim, apartada do real e equívoca. Enquanto aderida à matéria, a serviço da prática, inclusive quando desenvolvida, nesse sentido, em ciência, a inteligência, a linguagem, os conceitos, exercem toda sua potencialidade.

O que é, de fato, a inteligência? A maneira humana de pensar. Foi-nos dada, como o instinto à abelha, para dirigir nossa conduta. A natureza tendo nos destinado a utilizar e a dominar a matéria, a inteligência só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado. Originalmente, tende à fabricação; manifesta-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência [...]. O desenvolvimento normal da inteligência efetua-se portanto na direção da ciência e da tecnicidade. [...] Ciência e arte [mecânica] introduzem-nos assim na intimidade de uma matéria que uma delas pensa e a outra manipula. Por esse lado, a inteligência acabaria, em princípio, por tocar um absoluto. Ela seria então completamente ela mesma. Vaga de início, uma vez que não era mais que um pressentimento da matéria, desenha-se a si mesma tanto mais nitidamente quanto mais precisamente conhece a matéria. Mas, precisa ou vaga, ela é a atenção que o espírito presta à matéria (PM 2I, p. 87-88 [p. 84-85]).

A inteligência, então, adequada ao seu domínio, pode mesmo vir a ser muito precisa – servindo até de modelo de precisão para a filosofia. Aliás, é desse modo que Bergson de fato formula esse ideal de precisão que tanto busca à filosofia, no que completaremos uma citação que já fizemos, no início:

A explicação que devemos considerar satisfatória é aquela que adere a seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício no qual uma outra explicação pudesse alojar-se com a mesma propriedade; ela convém apenas a ele, ele presta-se apenas a ela. Tal pode ser a explicação científica. Ela

comporta a precisão absoluta e uma evidência completa ou crescente. Acaso se poderia dizer o mesmo das teorias filosóficas? (PM 1I, p. 3-4 [p. 1-2]).

A precisão, pois, é uma mesma coisa, diferentemente expressa em cada um dos sentidos da vida: à prática, é a inteligência adequando-se à matéria; à metafísica, é o espírito “adequando-se” ao espírito, i. e., é a intuição.

É preciso, então, quebrar as amarras de certas servidões especulativas decorrentes, agora sim, da tal “confusão ilegítima”, para que o ideal de precisão possa, enfim, ser cumprido, ademais de na ciência, na filosofia. À realidade profunda, criativa e criadora, pura criação, para além da matéria, não a inteligência, mas a intuição; às articulações sempre moventes, imprevisíveis, irredutíveis, sempre novas, do real, aquilo que delas se engendra (cf. PM 2I, p. 69 [p. 66]). Coincidir, no limite, com o impulso vital, com ele (se) produzindo, atravessando (junto a) todos os ritmos da duração: aí está a significação última da precisão na filosofia, revelando, mais uma vez, a potência crítica e positiva que constitui tal experiência.

[A] precisão não podia ser obtida, a nosso ver, por nenhum outro método. Pois a imprecisão é normalmente [*d'ordinaire*] a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistiam. Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos [*se donne*] com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos expressar [*exprimer*] serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos que eles abarcam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando se quiser conhecê-los por sua vez (PM 1I, p. 25 [p. 23]; tradução levemente modificada<sup>6</sup>).

\*\*\*

Dar à filosofia precisão, adotar o método intuitivo, converter a atenção. Superar os conceitos já feitos e mergulhar na nervura do real, fazendo-se junto à duração. Restituir o espírito ao espírito, a duração à duração. Engendrar o genuíno, a existência, do próprio real. Aprofundar cada sentido da vida até o reencontro com o absoluto. Vivificar a filosofia. Vivificarmo-nos. Realizar aquilo que propõe o bergsonismo, “uma filosofia que mergulha o absoluto no empírico” (PRADO JR., 1989, p. 67), é, em outras palavras, experienciar a duração, genuinamente. Isto é, simpatizar com ela e, assim, participar profundamente dela, da vida, com a qual nossa relação não é unívoca. Estamos, em nossa condição mesma, implicados nos diferentes ritmos da duração, nas diferentes tensões da vida. Toda a existência é uma atualização mais ou menos presente

---

<sup>6</sup> No que ficará mais claro e justificado pelo final desta introdução e, mesmo mais, todo o nosso estudo, preferimos traduzir, no caso destacado, “*exprimer*” por “expressar”, e não “exprimir”.



de nossa determinação ou de nossa liberdade. Quanto mais profundos somos na experiência da duração, tanto mais livres somos.

O tema da liberdade nos é um dos temas fundamentais porque é talvez um dos mais fundamentais para o próprio Bergson, presente em todas as suas grandes obras, implícito, acreditamos, em todos os seus escritos. E por um motivo simples: filosofia da duração, o bergsonismo é, evidentemente à sua maneira, filosofia da liberdade; e não apenas na descrição do real, mas na abertura que tal descrição nos oferta. Afinal, se a vida habitual nos determina, inclusive à extrapolação de seu sentido, a metafísica nos reaproxima de nós mesmos e do mundo, enfim, da duração real, trazendo para o primeiro plano nossa própria potência criadora e criativa; tal qual Espinosa (ainda que, às vezes e de modo que precisaria ser mais bem compreendido, invertendo da eternidade à duração), a alegria está no aumento de nossa potência, e a liberdade, em nos reconhecermos como pura positividade (duração? eternidade?).<sup>7</sup>

Fim da travessia? Não: ela própria, em seu devir. A filosofia da duração deve ser, mais uma vez, bem apreendida em sua significação de *duração*. É nesse sentido que insistimos em qualificar o movimento intuitivo em, no limite, dois “momentos” que, qualitativamente complexos, não se separam: multiplicidade qualitativa, como veremos. A volta ao imediato, enfim, é uma experiência, que tem suas “etapas”, se se quiser. E, se assim estamos quase prontos para responder à “questão metodológica mais geral”, posta por Deleuze, ao invés de apresentá-la de pronto, dissolvemo-la, refazendo novamente o próprio método, a própria meditação.

Ora, reiteremos, trata-se de esclarecer o sentido da volta ao imediato, descoberta do imediato, de modo preciso.<sup>8</sup> Trata-se, pois, de reencontrar ou coincidir com o real, desinteressado em dele extrair o melhor para nossa ação sobre ele, porque interessado em com ele se fundir, de modo preciso e nada passivo, afinal, sendo a realidade duração, ela é um impulso, uma ação que só será coerentemente simpatizada pela ação. Esse interesse outro, puramente especulativo, é, portanto, um interesse contrário ao prático. Todavia, “interesse” é, em seu sentido normal, prático: “a direção normal do conhecimento [...] [é] um interesse capital em nos familiarizar com a técnica de nossa ação, isto é, em extrair das condições nas quais esta se exerce tudo o que pode nos fornecer receitas e regras gerais sobre as quais se apoiará nossa conduta” (PR, p. 107-108 [p. 103]). Ou seja, converter nosso interesse, nossa atenção, é um esforço

---

<sup>7</sup> As relações entre Bergson e Espinosa, como ainda veremos muito mais à frente, nos são extremamente relevantes, ao ponto mesmo de julgarmos prudente reservarmos a elas um estudo rigoroso e que, por isso mesmo, fica prometido para uma futura ocasião, que não agora.

<sup>8</sup> Acompanharemos agora mais de perto o começo do ensaio *Le possible et le réel*, ainda integrante de *La pensée et le mouvant*.

primordialmente de negação de um conhecimento prático que se volta ao metafísico, ao espiritual, sem, agora, qualquer interesse prático. Vemos, novamente, o nascimento das ilusões, dos problemas: “O erro começa quando a inteligência pretende pensar um dos aspectos como pensou o outro e aplicar-se a um uso para o qual não foi feita” (PR, p. 108 [p. 104]).

O erro, a ilusão, enfim, o “problema” advém de uma confusão entre duas tendências vitais distintas; de tal modo que o problema do problema, se assim pudermos nos expressar, está na sua formulação, na colocação de seus termos, mais do que nas soluções dadas a ele. É assim que Bergson apresenta os “grandes problemas metafísicos” como, em geral, “problemas malpostos”:

Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles frequentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula (PR, p. 109 [p. 104-105]).

Há, portanto, entre os “falsos problemas”, aqueles que são efetivamente malpostos, no sentido de que seus termos, quando retificados, resolvem o problema, e aqueles que são antes “pseudoproblemas”, “problemas inexistentes”, cujos termos são eles próprios ilusórios, pseudoideias, se se quiser. Ora, sendo um falso problema uma ilusão formulada em termos de ilusões, estas últimas podem sofrer a mesma intervenção crítica: como mostramos acima, uma ideia geral torna-se, por assim dizer, falsa na medida em que ela própria extrapola seu domínio. Ou seja, uma pseudoideia traduz já em si uma confusão ilegítima. É nesse sentido, então, que Bergson pode afirmar que o erro do “problema inexistente” já está implicado no do “problema malposto” (cf. PR, p. 105). De tal modo que, no limite, todo “falso problema” é um “problema malposto”, é, assim, um problema formulado por termos que antes expressam uma confusão, termos que se traduzem ilegitimamente. Há, pois, domínios distintos do real, ou tendências, direções divergentes da vida, que caminham cada qual para um sentido e que se expressam cada qual de um modo, por termos diversos. Confundi-los na formulação de uma questão, eis aí um “falso problema”.

A volta metódica, pela intuição, ao imediato, passa, portanto, antes de tudo pela crítica aos “falsos problemas”, como Deleuze sintetizou naquilo que chamou de primeira “regra” do método: “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas” (DELEUZE, 2012, p. 11); à qual acrescentou a “regra complementar”: “Os falsos problemas são de dois tipos: ‘problemas inexistentes’, que assim se definem

porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o ‘mais’ e o ‘menos’; ‘problemas mal colocados’, que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados” (DELEUZE, 2012, p. 12). É justamente porque a confusão nos “problemas inexistentes” é entre o “mais” e o “menos” que esses problemas, ou melhor, que essa confusão se reduz à confusão ilegítima que compõe o “problema malposto”. Pois, ao radicalizar a diferença entre “mais” e “menos”, chegando ao limite do “ser” e do “nada”, da “ordem” e da “desordem”, do “real” e do “possível”, vemos que tais “ideias limites”, digamos assim, são, em um de seus polos, antes “pseudoideias”, que em si confundem diferenças mais profundas, não “quantitativas”, mas “qualitativas”: há, na “pseudoideia”, uma confusão própria do pensamento, que, interessado, em geral praticamente interessado, suprime aquilo que, antes, substitui: o que desinteressa pelo que interessa.<sup>9</sup> Transposto a um nível especulativo ou afetivo, essa inversão denota uma decepção, que nos leva a negar, a afirmar o que não é como sendo, efetivamente, um nada existente. E, assim, acreditamos não só que “nada” é, que a “desordem” existe, que há o “possível”, como que a “concretização” de nossa expectativa é a conquista do “ser” sobre o “nada”, da “ordem” sobre a “desordem”, do “real” sobre o “possível”, chegando, finalmente, a afirmar que há mais no “ser” que no “nada” etc., por ser o “ser” como que o “nada” acrescida a existência. Quando, na verdade, é exatamente o oposto que se verifica:

Na realidade, há mais conteúdo intelectual nas ideias de desordem e de nada, quando estas representam algo, do que nas de ordem e de existência, uma vez que implicam várias ordens, várias existências e, além disso, um jogo do espírito que inconscientemente faz malabarismos com elas (PR, p. 113 [p. 109]).

Ou, ainda, que “o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que ele se produziu” (PR, p. 114 [p. 110]).

As análises se complexificam, mas, desde já, evidencia-se a nós como as ideias de “nada”, “desordem”, “possível”, são antes “pseudoideias”, falsas exatamente na medida em que confundem uma tendência, um interesse especulativo, com uma tendência, um interesse prático, sendo, elas mesmas, confusões ilegítimas. Retornando às palavras de Deleuze, temos que:

Em resumo, toda vez que se pensa em termos de mais ou de menos, já foram negligenciadas diferenças de natureza entre duas ordens ou entre os seres, os

---

<sup>9</sup> Não pretendemos analisar em minúcia toda essa problemática. Ao que se segue, cf. em especial PR, p. 110-113 [p. 106-109]. A 2I PM também merece atenção, bem como toda a obra de Bento Prado, particularmente o cerne de seu primeiro capítulo.

existentes. [...] E o engano mais geral do pensamento, o engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos, e de ver apenas diferenças de grau ou diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza (DELEUZE, 2012, p. 15).

O método intuitivo, assim, parte dessa primeira etapa, momento de crítica aos “falsos problemas”, que é, então, uma crítica da confusão ilegítima entre dois sentidos, duas tendências diferentes. Imediatamente, vê-se que tal momento crítico só se dá porque há o aprofundamento, para além das diferenças quantitativas, nas diferenças qualitativas. Ou seja, se há uma denúncia contra uma confusão, e, mesmo mais, a sua superação, é pela abertura à percepção dessa confusão, a descoberta das tendências contrárias que se misturam indevidamente. O que, então, só ocorre por uma tendência contrária à que formula a confusão. Esclarecemos novamente com as palavras de Deleuze:

Temos a tendência de pensar em termos de mais e de menos, isto é, de ver diferenças de grau ali onde há diferenças de natureza. Só podemos reagir contra essa tendência intelectual suscitando, ainda *na* inteligência, uma outra tendência, crítica. Mas de onde vem, precisamente, essa segunda tendência? Só a intuição pode suscitá-la e animá-la, porque ela reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e comunica à inteligência os critérios que permitem distinguir os verdadeiros problemas e os falsos. Bergson mostra bem que a inteligência é a faculdade que coloca os problemas em geral (o instinto seria sobretudo uma faculdade de encontrar soluções). Mas só a intuição decide acerca do verdadeiro e do falso nos problemas colocados, pronta para impelir a inteligência a voltar-se contra si mesma (DELEUZE, 2012, p. 16).

Criticar os “falsos problemas”, as confusões ilegítimas, é já se aprofundar intuitivamente – afinal é o método intuitivo já se efetuando – no real, descobrindo nele as verdadeiras tendências qualitativas. A “segunda regra” do método, a partir de Deleuze, apresenta-se: “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (DELEUZE, 2012, p. 16). Percebemos que “denunciar os falsos problemas” é já uma tarefa crítica de “lutar contra as ilusões”, e esta é aqui equiparada a “reencontrar as articulações do real”: se o método intuitivo pode ser qualificado em suas “etapas”, “regras”, como quer Deleuze, é modificando o que entendemos por “etapas”, que deixam de ser apartadas, ainda que de algum modo sucessivas. Novamente, estamos a um passo de responder à “questão metodológica mais geral”; ainda aqui, porém, permanecemos fiéis ao próprio método.

Vimos, pois, que as “articulações do real”, verdadeiras diferenças de natureza, estão para além das diferenças quantitativas; afinal, essas, de “mais” e de “menos”, antes expressam diferenças de natureza. Reencontrar tais articulações do real, portanto,

é reencontrar as tendências qualitativamente distintas que atravessam o real. E se trata, propriamente, de “tendências”:

Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (como a duração-contração e a matéria-distensão). A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com a análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real) (DELEUZE, 2012, p. 17-18).

Aqui, reencontramos aquele nosso lema da conversão da atenção: reencontrar as articulações do real é converter nossa atenção da experiência mundana, experiência habitual à qual os mistos mal analisados, por interesse intelectual, prático, governam, para as “condições da experiência”, que verdadeiramente “fazem” o misto, a experiência (superficial): suas tendências qualitativas – as articulações do real. Há, portanto, como enfatiza Deleuze (cf. 2012, p. 20-23), uma “viravolta”, que ultrapassa a experiência cotidiana e, assim, ultrapassa a condição humana – que, como vimos, é naturalmente dirigida à ação, à sobrevivência, no que, para tanto, busca pontos de apoio fixos:

Na viva mobilidade das coisas, o entendimento dedica-se a marcar estações reais ou virtuais, anota partidas e chegadas; é tudo que importa para o pensamento do homem quando este se exerce naturalmente. Mas a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana (IM, p. 225 [p. 218]).

Estamos, pois, diante daquilo que ultrapassa a experiência, a condição humana, não por estar “fora” da experiência, da vida, mas, pelo contrário, por constituí-la propriamente. As condições da experiência real, se se quiser, não são formas abstratas, conceitos vagos, condições transcendentais, mas articulações imanentes, que ultrapassam porque aprofundam. E, assim, reencontrar a nervura do real é reencontrar o estofado do real “se fazendo”, afinal o que se trata é, no limite, da duração.

As articulações do real, justamente por serem “articulações”, são diferenças qualitativas, ritmos da duração, já que por duração entendemos a mudança pura, as diferenças ininterruptas que, autodiferindo-se, resultam em todas as diferenças: fazem o real.

O que estamos seguindo agora, então, é um movimento que Deleuze chama de “reviravolta”, que vai “acima da viravolta decisiva”<sup>10</sup>:

Com efeito, quando seguimos cada uma das “linhas” para além da viravolta da experiência, é também preciso reencontrar o ponto em que elas se cortam, o ponto em que as direções se cruzam e onde as tendências que diferem por natureza se reatam para engendrar a coisa tal como nós a conhecemos. Dir-se-á que nada é mais fácil e que a própria experiência já nos dava esse ponto. A coisa não é tão simples. Após ter seguido linhas de divergência *para além da viravolta*, é preciso que estas se recortem não no ponto de que partimos, mas sobretudo em um ponto virtual, em uma imagem virtual do ponto de partida, ela própria situada para além da viravolta da experiência, e que nos propicia, enfim, a razão suficiente da coisa, a razão suficiente do misto, a razão suficiente do ponto de partida. Desse modo, a expressão “acima da viravolta decisiva” tem dois sentidos: primeiramente, ela designa o momento em que as linhas, partindo de um ponto comum confuso dado na experiência, divergem cada vez mais em conformidade com verdadeiras diferenças de natureza; em seguida, ela designa um outro momento, aquele em que essas

---

<sup>10</sup> Mesmo amparados por uma justificativa com a qual iniciamos nosso preâmbulo na discussão metodológica da filosofia de Bergson, aquela que concentrava o mergulho nosso nos escritos reunidos em *La pensée et le mouvant*, sabemos que a questão poderia ser desenvolvida a partir de outras perspectivas. A bem da verdade, como procuraremos mostrar, ainda que não tematizado, um “método intuitivo” já operava desde o *Essai sur les données immédiates de la conscience*; e a primeira vez que foi exposto de modo explícito foi em *Matière et mémoire* – em que, inclusive, Bergson afirma que tal método já havia sido usado em um trabalho anterior, o *Essai* (cf. MM, p. 213 [p. 203]; e o desenvolvimento de tal compreensão em MM p. 216-218 [p. 206-208]). Fazemos essa observação nesse momento pois, ainda que cientes de nossa posição, sabemos também que a maioria dos comentadores, ao descreverem o método do bergsonismo, não se furtam em mobilizar um conjunto mais amplo de escritos; e Deleuze se inspira claramente, entre outros textos, nessa exposição primeira que Bergson faz em *Matière et mémoire* (cf. MM, p. 213-219 [p. 203-209]). Essas aproximadamente seis páginas da segunda grande obra publicada de Bergson são, de fato, decisivas para essa questão metodológica, explicitando as “viradas da experiência”, a profundidade da “duração”, os sentidos do “imediató” e do “útil”, enfim, da “experiência” propriamente “humana”, e, no mais, é a primeira vez (mesmo que ainda sem toda a potência e o esclarecimento que viria a adquirir) que, a essas descrições, Bergson se vale de uma noção de “intuição” numa acepção um pouco mais própria (a “formação” da noção eminentemente bergsoniana da “intuição”, noção técnica do bergsonismo, enquanto o “método”, enquanto “noção rica e fluida, como o exige uma doutrina que insiste na fluidez do real, e que, por conseguinte, se ela é obrigada, para se exprimir, a traduzir-se em conceitos, que ao menos sejam conceitos suficientemente elásticos para se adaptarem a todas as formas do dado sem deixar escapar nenhuma; e, apesar disso, ou antes, para romper com os preconceitos, por causa disso mesmo, noção muito precisa” [HUSSON, 1947, p. 18; tradução nossa; “*notion riche et souple, comme l'exige une doctrine qui insiste sur la fluidité du réel, et qui par suite, si elle est obligée pour s'exprimer de se traduire en concepts, entend du moins que ce soit en concepts assez élastiques pour s'adapter à toutes les formes du donné sans en laisser échapper aucune; et malgré cela, ou plutôt, pour rompre avec les préjugés, à cause de cela même, notion très précise*”], enfim, é motivo do famoso trabalho de Husson [1947], para quem, justamente, tal “formação” segue um processo de elaboração desde o *Essai* e *Matière et mémoire*, mas ganha centralidade apenas em *Introduction à la métaphysique*, não obstante continuando seu aprofundamento de precisão nos escritos ainda subsequentes, em especial *L'évolution créatrice* [cf. HUSSON, 1947, p. 1, em que isso é apresentado de maneira introdutória; desenvolvendo esse primórdio até *Introduction à la métaphysique* em p. 1-18]. Não nos deteremos muito mais nessa obra importante de Husson, somente comentando que fez história ao claramente elucidar esse desenvolvimento da noção de “intuição”, mostrando tanto que ela tem seu princípio desde sempre no bergsonismo, quanto que sua concepção como “anti-intelectualista” não abrange senão um aspecto seu [e que, na verdade, se forjarmos de modo mais fluido e preciso, podemos abarcar ambas, intuição e inteligência, num sentido mais alargado de “intelectualismo” – essa seria a apologia de Husson], quanto, ainda e por isso mesmo, que a primordialidade do bergsonismo está antes na “duração” [cf., p. e.g., como resumo, HUSSON, 1947, p. 214-225]). Mas mantenhamo-nos fiéis ao que propomos e deixemos os comentários a esse texto (e eventuais outros, dos quais, em especial, destacamos – por ser um escrito que de fato está ausente nesses nossos comentários de aqui e agora – o terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*) para uma futura ocasião, apenas aproveitando o momento para contextualizarmos (nem que seja apenas por indicação) as expressões que agora Deleuze utiliza.

linhas convergem de novo para nos dar dessa vez a imagem virtual ou a razão distinta do ponto comum. Viravolta e reviravolta (DELEUZE, 2012, p. 23).

O movimento intuitivo, portanto, novamente se complexifica: não se trata tão somente de um movimento intrinsecamente crítico e positivo, mas também de um movimento de vai e vem; na verdade, o próprio movimento crítico e positivo é um movimento já de vai e vem. É um vai e vem espiralado: pois não se trata de “ir” e “voltar” para um mesmo ponto, mas de, propriamente, aprofundar-se. É nesse sentido que entendemos, sem contradição, um método que deve partir da experiência mesma em direção à experiência mesma para reencontrar a experiência mesma. Momentos sucessivos, mas de um mesmo ato simples porém complexo: a intuição. Uma vez mais, a “questão metodológica mais geral” está já em vias de se dissolver.

Afinal, e agora sim, o que temos diante de nós é uma situação na qual uma pluralidade de tendências, extremadas em duas tendências, reencontram o real naquilo mesmo em que convergem. Em outras palavras: “O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na reformação de um monismo. Eis por que, depois da ampliação, advém um derradeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação” (DELEUZE, 2012, p. 23). O que, enfim, se traduz pela “regra complementar” de que “o real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas é também o que se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual” (DELEUZE, 2012, p. 23-24). E notemos bem: não se trata de dizer que o real “não é” as articulações naturais que o diferenciam ininterruptamente; trata-se de tão somente especificar, complexificar tal afirmação, aprofundando-a ao ponto de simpatizar com a fonte mesma dessas articulações, com seu sentido mais primordial e que, finalmente, coincide com o sentido mais fundamental da própria intuição: “*penser en durée*” (PM 2I, p. 32 [p. 30]).

Pois, se as tendências diferem-se por natureza, no limite, de um lado, na tendência da matéria, da extensão, do espaço, e, de outro, do espírito, da duração, em se tratando de tendências de natureza distintas, i. e., diferenças de natureza, qualitativas propriamente, aquilo que traduz uma homogeneidade, como é o caso do espaço, onde de fato há diferenças, mas, aí sim, apenas quantitativas, no limite não há diferenças no sentido mais forte ou preciso: quando nos aprofundamos nessas diferenças quantitativas, descobrimos nelas, tal qual discutimos em relação ao “mais” e ao “menos” (verdadeiras variações quantitativas), diferenças qualitativas. A regressão ao infinito tem seu termo: a própria diferenciação qualitativa, que responde pelo nome de “duração”.

É assim que o monismo é restituído ao dualismo, ou que o dualismo se faz monismo outra vez (cf. JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 174); é assim que, na própria experiência real da duração e do espaço, encontramos, ainda uma vez mais, a duração. “Pensar em duração”, portanto, é partir da duração, mas reencontrá-la também – e isso é a intuição. “A intuição não é a própria duração. A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima e abaixo de nós” (DELEUZE, 2012, p. 26). Ao menos assim é a intuição quando feita método.

Se a terceira e última “regra” enumerada por Deleuze, a de “[c]olocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço” (DELEUZE, 2012, p. 25) como que completa a “regra complementar” anterior, assumindo com ela a “função particular [...] [de] mostrar como um problema, tendo sido bem colocado, tende por si a resolver-se” (DELEUZE, 2012, p. 24), afinal esse “bem colocar” é “colocar em função do tempo”, esclarecemos o sentido profundo de superar os “falsos problemas” dissolvendo-os ao dissolver a confusão intrínseca neles entre duração e espaço, ao dissolver esse dualismo limítrofe na própria duração.

Com isso, não pretendemos acabar com esse dualismo, tampouco pôr fim à formulação dos “problemas malpostos”. Como ainda insiste o próprio Deleuze (cf. 2012, p. 27-29), como nós ainda insistiremos muito, e, porque, como vimos, Bergson mesmo não se cansa de insistir, há uma necessidade nessas e dessas ilusões. Nosso intuito, então, é outro: finalmente vemos dissolver a “questão metodológica mais geral”. Pois, se ela colocava em questão o problema de um método que volta ao imediato – afinal como conciliar o imediato com mediações? –, vemos que suas mediações, qualitativamente distintas, compreendem um mesmo movimento intuitivo: bem colocando a intuição em termos da duração, “*penser en durée*”, o problema se dissolve.

\*\*\*

Enfim, cumprimos com isso a exigência da precisão, adotando o método intuitivo. Mas, ao assim fazer, encontramos a insuficiência dessa nossa conclusão. Pois, na filosofia da duração, na filosofia precisa, de método intuitivo, não é possível dar por acabada a tarefa. Se nossa incursão sobre o sentido do método e da meditação (necessariamente amalgamados) nos leva a alguma conclusão, ela deve ser esta: a de que a travessia precisa sempre recomeçar. Uma filosofia precisa, enfim, não se cumpre ao fim e ao cabo, mas exige “um esforço novo para cada novo problema” (PM 2I, p. 29



[p. 27]). Nenhuma resposta já dada lhe serve, qualquer conceito que não for precisamente forjado a partir do objeto mesmo com o qual simpatiza será, afinal, inadequado, problemático. A precisão, pois, exige a coincidência com a realidade mesma, o que nada mais é do que a própria criação dessa realidade, já que ela é pura criação, em sendo duração. A filosofia, quando precisa, muito mais do que buscar soluções extrínsecas aos problemas, ao procurar simpatizar com o objeto mesmo do problema, procura simpatizar com a criação do problema – no que, sendo verdadeiramente bem-posto, isto é, superando o que seria um “falso problema”, desde já encontra a solução: a luta contra as ilusões, viravolta e reviravolta, enfim, a colocação do problema, a tarefa filosófica empreendida em termos de duração – “*penser en durée*”. É assim, enfim, que se esclarece uma das passagens talvez mais célebres de Bergson:

Mas a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *pô-lo*, muito mais do que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo está resolvido assim que é bem-posto. Entendo com isso que a sua solução existe então imediatamente, ainda que possa permanecer escondida e, por assim dizer, encoberta: só falta, então, *descobri-la*. Mas pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta versa sobre aquilo que já existe, atual ou virtualmente; era portanto certo que haveria de surgir cedo ou tarde. A invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca. Já na matemática, com mais razão ainda na metafísica, o esforço de invenção consiste o mais das vezes em suscitar o problema, em criar os termos nos quais este será posto. Posição e solução do problema estão bem perto aqui de se equivaler: os verdadeiros grandes problemas só são postos quando estão resolvidos (PM 2I, p. 54-55 [p. 51-52]).

O imediato, entre a colocação e a solução de um verdadeiro problema, expressa o esforço filosófico, o esforço intuitivo de um método que, a despeito de tal imediatez, coincidência, exige muito do estudioso – aliás, exige talvez muito mais do que qualquer outro método. Afinal tamanha dificuldade vem do puro desamparo conceitual: “O trabalho é de uma extrema dificuldade, porque nenhuma das concepções já prontas das quais o pensamento se vale para suas operações cotidianas pode ser nele empregue [*ne peut plus servir*]” (IM, p. 203 [p. 196]). O mergulho no real deve ser, portanto, direto. No que, enfim, faz da filosofia precisa, da verdadeira metafísica, um verdadeiro empirismo, que não vai às coisas mesmas armado de conceitos que força no real, mas que cria as soluções do próprio real, de tal modo que a precisão é tamanha, que a coincidência é absoluta ao ponto mesmo de, se ainda se quiser falar em um “conceito” adequado, será necessariamente ressignificando o que seja “conceito” (melhor dizendo “imagem”, inclusive), que não serve a nada além daquilo sobre o qual foi forjado.

Mas um empirismo digno desse nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado a despende, para cada novo objeto que estuda, um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas a esse objeto, conceito do qual mal se pode ainda dizer que seja um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa. [...] Enfim, a filosofia assim definida não consiste em escolher entre conceitos e em tomar partido por uma escola, mas em ir buscar uma intuição única da qual descemos com igual propriedade para os diversos conceitos, por nos termos colocado acima das divisões de escolas (IM, p. 203-204 [p. 196-197]).

Mas, desamparado conceitualmente, o trabalho filosófico não é de todo solitário, inclusive, ele é inteiramente amparado: pela experiência. O aprofundar no real implica uma “camaradagem”, desde já, com o superficial (cf. IM, p. 234 [p. 226]), no que não significa uma recuperação indevida do armamento conceitual, mas, antes, a ênfase no sentido forte do “empirismo verdadeiro”. Pois essa “camaradagem”, esse estudo o mais completo possível dos saberes da época e da tradição, e a própria simpatia com as vivências, antes são o ponto de partida necessário – a própria experiência – para se chegar à própria experiência, mais uma vez, agora aprofundada, no entanto. Não se trata, assim, de uma “generalização da experiência”, mas da “experiência integral”, como enfim define Bergson (cf. IM, p. 234 [p. 227]).

O filósofo e o estudioso da filosofia em geral, o historiador da filosofia, só realizam a intuição filosófica, seja em seu sentido mais “restrito” como o impulso originário ou o mais “amplo” como o método (mas que, como vimos, são casos antes coincidentes, ato simples porém inteiramente complexo), quando implicados no trabalho crítico sobre os saberes, as experiências por assim dizer superficiais – isto é, cujo domínio é o da matéria, o do campo conceitual, o da análise intelectual. Há, assim, como que um pressuposto pedagógico e ético, o dever de tanto dedicar-se aos estudos (“[o método] exige que o filósofo esteja sempre pronto, seja lá qual for sua idade, a reinstalar-se como estudante”, PM 2I, p. 76 [p. 73]), quanto o de fazer a filosofia colaborativamente (“nenhum filósofo está obrigado a construir toda a filosofia”, PM 2I, p. 76 [p. 72]).

Há, enfim, um interesse e um sentido constitutivo dos saberes no fazer filosófico. Logo adiante, comentaremos esse aspecto no que concerne à história da filosofia; mas importa ressaltá-lo naquilo que configura um lugar decisivo da ciência para a filosofia. Pois não se trata de apenas dizer que cada qual, ciência e metafísica – o que de fato é o caso –, se desenvolve sobre um objeto e método próprios (cf. PM 2I, p. 43 *et seq.* [p. 40 *et seq.*]), mas que, como Riquier (cf. 2009, p. 253 *et seq.*) procura desenvolver, há uma “nova aliança” entre a ciência e a filosofia, pela qual, na verdade, ambas se beneficiariam mutuamente, e pelo desejo comum de precisão. Ao que nos

interessa mais de perto agora destacar, essa relação mutuamente propícia (cf. PM 2I, p. 46 *et seq.* [p. 43 *et seq.*]) significa que a metafísica procura a precisão que a ciência lhe oferta como modelo (cf., p. ex., RQUIER, 2009, p. 254), e a ciência se precisa por como que “superar” as imprecisões de fundamentos metafísicos (não precisos) tácitos, “inconscientes” (cf. RQUIER, 2009, p. 255-256). Ou seja, o aprofundamento intuitivo que, ao fazer filosofia, ocorre sobre as doutrinas filosóficas da tradição, por exemplo, também ocorre sobre as ciências. Esse aspecto ainda será por nós retomado, e, afinal, constitui, em um de seus “momentos”, o próprio aprofundamento intuitivo.

\*\*\*

Viravolta e reviravolta, processo ininterrupto de coincidência com uma realidade ininterrupta, sempre movente, enfim, o inacabável trabalho de completar, recomeçar, continuar. A duração de uma filosofia da duração não é um eterno retorno do mesmo, mas a pura significação, ou melhor, vivência, já temporal, da temporalidade.

O bergsonismo demanda de nós, para que bem o compreendamos, nossa participação na duração mesma dessa filosofia. Em outras palavras, que busquemos, para além dos escritos, a profundidade que os constitui, a intuição original que move a filosofia e que, no limite, é o reencontro com a própria vida. Intuição, duração e vida não se equivalem, ainda que se imbriquem. Pois se a intuição é verdadeiramente “*penser en durée*”, se a vida é redescoberta duração, se, enfim, a duração é a pura presença que a tudo responde, sem nada homogeneizar, afinal, ela é pura heterogeneidade, pura mudança, pura diferença e diferenciação, criação ininterrupta, ela própria impede o mero equacionamento, que antes seria signo ainda de uma lógica da verdade, ilusão intelectual à qual devemos sempre retroagir: a verdade, então, existe; mas sempre se faz.

Procuremos, pois, participar do bergsonismo, simpatizarmos com sua duração, adentrar no sistema, nos argumentos, nas descrições, perfurando-os todos, em busca de, procedendo intuitivamente, reencontrar a intuição original. Método, enfim, que não se resume ao bergsonismo: como vimos, recuperamos a noção de uma “*philosophia perennis*”, agora no seu sentido preciso de “filosofia colaborativa”, enxergando que se a precisão de fato for adotada pela filosofia, todas convergirão novamente para o real. Os sistemas filosóficos já feitos, a tradição filosófica, sendo o desenvolvimento de ilusões, não por isso é mero equívoco a ser desprezado. Justamente porque as ilusões são ilusões necessárias, elas guardam em si um “momento” indispensável do método intuitivo. E

não somente por serem objetos do “momento crítico”, por assim dizer: muito mais que isso, porque a necessidade da ilusão, o desenvolvimento da potência intelectual só se dá porque há um esforço contrário, intuitivo. É preciso bem compreender o que se diz ao falar que tanto a inteligência quanto a intuição, tanto a duração quanto o espaço são dois lados da vida: não se trata de apenas amalgamar a intuição à inteligência, revelando que a crítica aos “falsos problemas” é parte integrante do aprofundamento positivo às articulações do real; é também amalgamar a inteligência à sua direção contrária, mostrando que a tendência à prática, à matéria, é também uma tendência vital, que por isso mesmo não está apartada da vida e, muito ao contrário, a reencontra, ainda que de modo divergente ao sentido intuitivo, da pura especulação, da duração. Fundamentalmente, a coerência vital está tanto em afirmar as duas linhas divergentes quanto em convergi-las naquilo que há de mais genuinamente real. Se as regiões do real se diversificam em regiões diversas da experiência, em “linhas de fato” das quais devemos seguir em convergência (cf. CV, p. 4 [p. 4]), de tal modo que, como vimos com Deleuze, o dualismo se faz, em outro nível, monismo novamente, se mesmo a matéria, no limite, é espiritual e dura, talvez não seja de todo descabido afirmar que a inteligência, também ela, não deixa de ter seu fundo intuitivo, afinal, também ela é uma direção do *élan vital*.

E, assim, todo trabalho filosófico, mesmo o mais dogmático, mesmo o sistema mais analítico, possui uma intuição original à qual devemos procurar a simpatia com; e a ida à história da filosofia é, a um só tempo, a crítica das ilusões que lá se constroem e a busca por aquilo que há de original e profundo em cada tentativa complexificada em conceitos, argumentos e obras.

Há algo aqui que domina a diversidade dos sistemas, algo, insistimos, simples e nítido como uma sonda com relação à qual sentimos que foi tocar mais ou menos fundo o solo de um mesmo oceano, ainda que a cada vez traga para a superfície matérias bem diferentes (IM, p. 232 [p. 225]).

Há, finalmente, um interesse muito mais complexo nos saberes da época e da tradição, por parte do bergsonismo, do que se poderia supor em uma primeira visada. Bento Prado Jr. já muito bem esboçou as determinações desse interesse, coadunando, no que tem um pouco de aroma aristotélico, um pouco de aroma kantiano, o que resumiu na “tripla determinação”:

Ela é: *a*) referência inicial, propedêutica e crítica, da investigação em seu itinerário [no que haveria de “aristotélico”]; *b*) desvendamento das falsas soluções apresentadas pela tradição, como resultado de uma tendência insopitável do entendimento [agora sob a influência “kantiana”]; e *c*) genealogia dessa ilusão necessária a partir de uma confusão, também típica

da inteligência, entre parte e todo, experiência regional e matemática universal. Esta tríplice determinação da dialética nos revela agora o elo secreto que une, na empresa bergsoniana, os projetos de uma história da filosofia sistemática [diremos nós, de uma “filosofia colaborativa”] e de uma, também sistemática, crítica do entendimento (PRADO JR., 1989, p. 32).

Ousamos, se nos for permitido, dar o passo a mais, já implicado na descrição de Prado Jr., mas talvez sem a ênfase, nesse momento, que julgamos oportuna: a confusão é não só ilusória, mas, exatamente por ser necessária, em algum sentido benéfica – se, é claro, bem (leia-se, intuitivamente) apreendida. O problema, enfim, não está no “problema”, mas em ficar no “problema”. É preciso, para coincidir com o real, dissolver os “falsos problemas”; e, para tanto, a consideração deles se faz necessária, positivamente necessária. Enfim, mais uma vez convergimos o movimento “crítico” com o positivo, no ponto virtual que nos dá o real, inteiramente positivo.

A realização concreta da atividade filosófica se torna, assim, cada vez mais clara. A partir da experiência e em direção à experiência, o filósofo tem seu esforço intuitivo desenvolvido em método, com o qual se aprofunda na nervura do real, busca coincidir com a duração, tanto quanto expressar todo esse seu intuito, toda sua criação. Nesse momento, inseparável do anterior – pois, novamente momentos qualitativamente exemplares, mas de um mesmo movimento intuitivo, uma vez mais, multiplicidade qualitativa –, na sua experiência expressiva, no difícil, problemático e, nesse sentido, infundável esforço de fazer emergir o que desde sempre há de profundo, o filósofo não deixa de reiniciar o percurso intuitivo, de procurar como que simpatizar consigo mesmo, com aquilo que ele mesmo procura expressar de simples e original. Assim, o filósofo se faz, também, comentador, historiador da filosofia – de sua própria, mas na medida em que “sua” filosofia tem também algo de “a” filosofia, precisa e sempre se fazendo. E é a ela que devemos, todos nós, nos direcionar, na procura de bem colaborar com a (ou com o fazer da) metafísica.

Nesse sentido, pois, é que devemos transcender a letra do texto, mergulhando na imanência da duração: “Libertemo-nos dessa complicação, remontemos para a intuição simples ou pelo menos para a imagem que a traduz: ao fazê-lo, vemos a doutrina libertar-se das condições de tempo e de lugar das quais parecia depender” (IP, p. 127 [p. 121]). Insistamos, todavia: as condições do tempo e do lugar, as complicações dos conceitos, argumentos, sistemas, os conflitos e as contingências aí presentes não são meras superfluidades.

Para fazer compreender o novo, por força há que exprimi-lo em função do antigo; e os problemas já postos, as soluções que lhes haviam sido fornecidas, a filosofia e a ciência do tempo no qual ele viveu foram, para cada grande pensador, a matéria que ele era obrigado a utilizar para dar uma

forma concreta a seu pensamento. Sem contar que é tradicional, desde a antiguidade, apresentar toda filosofia como um sistema completo, que abarca tudo aquilo que se conhece. Mas seria enganar-se extraordinariamente [*étrangement*] tomar por um elemento constitutivo da doutrina o que fora apenas seu meio de expressão (IP, p. 127-128 [p. 121-122]).

E, se Bergson como que diminui a importância do simples “meio de expressão”, não nos enganemos de que o movimento intuitivo tem aí algo de imprescindível. E, apostamos nós, um imprescindível tanto em sua acepção negativa e problemática quanto em sua acepção positiva. A expressão se e quando bem apreendida, nunca deixa de conotar um aspecto sugestivo absolutamente fundamental à filosofia e, mesmo mais, à vida.

Afirmamos, com isso, duas coisas, das mais importantes: primeiro, o caráter constitutivo, na e para a vida, da “expressão”, e, nesse sentido mesmo, sua significação “em direção aos” e “a partir dos” dois sentidos da vida, ensejando a própria reviravolta à vida, sendo, portanto e no fundo, a própria significação do “monismo redescoberto”, sendo, também por isso, constitutiva do empirismo superior que é, no limite, a vivência da duração – tudo, em uma palavra: expressão como o sentido profundo da duração em toda a sua complexidade. E, em segundo lugar, reformulação do primeiro ponto, a “expressão da duração” como a intuição profunda do bergsonismo.

Mas a cautela bergsoniana nos interrompe aqui: é preciso avançar sem atropelos.

\*\*\*

Encaminhamo-nos, com isso, para considerações acerca do sentido profundo desse movimento todo que é o método e a meditação do bergsonismo, o sentido profundo da própria intuição. E, então, recolocamos, em outros termos – e, assim, resignificando –, a interpretação de Worms, ao mesmo tempo que nos aproximamos da interpretação – não sem também redirecioná-la – de Cherniavsky. Mas vamos por partes.

Em sua obra *Bergson ou les deux sens de la vie*, Worms apresenta uma interpretação sobre a filosofia de Bergson que já motivou, implicitamente, muito do que acima dissemos. Todavia, há, entre nossa proposta e a do comentador francês, diferenças que merecem agora maior atenção; diferenças por vezes de ênfase, mas que talvez modifiquem a perspectiva.

Logo de imediato, Worms coloca sua hipótese sobre os “dois sentidos da vida”. Trata-se de uma distinção, por certo, mas muito mais do que só isso. De fato, é uma “distinção original”, i. e., uma distinção de origem, e na origem do pensamento de

Bergson: entre a duração e o espaço. E, desse modo, é a essa distinção que devemos primordialmente nos atentar. “Toda a força, mas também toda a dificuldade do pensamento de Bergson residem, ao mesmo tempo, nessa ligação e nesse desvio entre uma distinção inicial e seu alcance filosófico” (WORMS, 2010, p. 11).

Força, pois é uma distinção que, mesmo sendo a extrema no âmbito teórico, tem, ademais, alcance prático, “ela intervém mesmo *em nossa vida*” (WORMS, 2010, p. 12); dificuldade, pois é uma distinção de uma mesma realidade, a saber, a vida, de tal modo que a dificuldade toda está em como compreender a dualidade, mas também a unidade, mais profunda, da própria vida. Essa dificuldade se coloca como um verdadeiro problema e se desenvolve em um movimento:

Para além de critérios conceituais que devem fundamentar a distinção entre a duração e o espaço, e conferir-lhe seu caráter definitivo, e de seu alcance prático que parece inscrever-se imediatamente em nossa vida de maneira não menos radical, ela põe, assim, um verdadeiro *problema* teórico, que engendra um *movimento*, talvez aquele de toda a obra (WORMS, 2010, p. 13).

Ou seja, a distinção entre duração e espaço é “fonte” desse movimento, o do próprio bergsonismo, ao mesmo tempo que responde ao que venha a ser a origem do bergsonismo. Momentos distintos, mas amalgamados, por certo; uma dupla direção, de uma mesma intuição originária, da qual a distinção é, enfim, efeito.

Qual é, então, a intuição originária do bergsonismo, segundo Worms? “De fato, se há uma intuição de Bergson, é precisamente esta: *a confusão do espaço com o tempo mascara-nos a realidade de nossa vida interior em nome de necessidades de nossa vida prática*” (WORMS, 2010, p. 14). Ao assim formular a intuição de Bergson, Worms consegue enfatizar tanto a “contradição lógica” que a “confusão” denota, entre a forma (espaço) inadequada ao conteúdo (duração), com todas as suas consequências problemáticas à especulação, quanto também, e sobretudo, a confusão “prática”: o espaço, mais do que “forma pura”, tem uma “função prática”, “a ponto de o *obstáculo* que ele representa, por sua vez, não ser somente teórico, no que concerne aos argumentos, mas também *prático*, no que concerne a um esforço e a uma escolha” (WORMS, 2010, p. 16); no que Worms, então, recupera as exigências de nossa vida pragmática; “função prática”, portanto, “esforço” que vai “mascarar” a duração que também é, agora, um “esforço”, um “ato”, extremamente rico e para cujas descrições ainda nos deteremos. Por ora, importa ressaltar a conclusão à qual Worms chega: “essa distinção entre o espaço e a duração remete *à vida* não apenas por um, mas por seus *dois* lados” (WORMS, 2010, p. 16), enfatizando, com isso, o alcance prático, e não só teórico, abrangendo tanto o lado pragmático quanto o lado metafísico da vida.

Vê-se, assim, como a “intuição-distinção” apresenta de imediato a dificuldade de, sendo dois sentidos, remeter ainda assim a uma vida, o problema que se faz movimento, de uma dualidade, mas também de uma unidade. Em outras palavras, o que está em questão é o sentido profundo da distinção, da dualidade: “Essa dualidade é a fonte de um verdadeiro dualismo? Ou pode-se assimilá-la na unidade?” (WORMS, 2010, p. 18).

Tudo se passa como se, *pelo fato de esta distinção ser uma intuição*, estivesse a princípio segura de seu alcance prático e metafísico, mas também como se, *pelo fato de esta intuição ser uma distinção*, abrisse o espaço de um problema, ou mesmo de uma série de problemas, devendo assegurar-se de seus critérios e de suas provas, tomando como parâmetro de medida a experiência e o saber. Tudo ocorre, pois, como se a origem desta obra fosse, a uma vez, um ponto de partida e um horizonte, um ponto de que não se cessará de ausentar-se, mas também não se cessará de aproximar-se, através de uma série de retomadas (WORMS, 2010, p. 18).

Há como que a urgência de coadunar a dualidade e a unidade; não fazer da dualidade um dualismo, mas tampouco perdê-la na unidade. É como se a unidade, a intuição, precisasse a todo instante ser atualizada, no que só se dá por meio da dualidade. É assim que entendemos a demanda sempre renovada de recomeçar a tarefa filosófica, no que é o “movimento” que Worms apontou decorrer da distinção original.

*A intuição última é tão inacessível quanto o sistema completo* e pelas mesmas razões: a intuição singular aparece menos como uma evidência simples ou um princípio geral, que como um desvio interno entre esta evidência e o que pode fazer dela um princípio, portanto, como uma surpresa *precisa* e um problema *determinado* (assim, na origem, aquele do desvio entre o espaço e o tempo, as matemáticas e o movimento) que conduz a *um outro problema*, não menos preciso e determinado, e assim consecutivamente. Há intuição singular, há visão de conjunto, a filosofia é um ato individual e um saber universal; mas ela não o é de uma só vez, ou de uma vez por todas, ela é antes impelida de um a outro, movimento entre-dois, a série de atos indivisíveis e no entanto finitos, absolutos e no entanto limitados, que encontram resistências e obstáculos, e que não podem se materializar senão nas obras ou, mais precisamente, nos *livros*, que delineiam a forma desses encontros (WORMS, 2010, p. 19).

Esse movimento, então, enquanto “movimento duplo”, é o próprio movimento do bergsonismo, que reencontramos em todas as suas obras, que as funda e as relaciona. De um lado, pois, um movimento de “alargamento”, de problema em problema, abrangendo cada vez mais amplamente a vida; de outro lado, um movimento de “estreitamento”, de um mesmo e único problema, qual seja, o da própria distinção entre a duração e o espaço. Há, portanto (no que se segue, cf. WORMS, 2010, p. 19-26), um movimento ao mesmo tempo empírico e intuitivo, feito de “problemas externos” e “problemas internos”, “resultados efetivos” de uma “intuição original”. E todo esse movimento



se encontra na própria *composição* dos livros de Bergson, de quem um traço marcante não cessará de se confirmar, a saber: a distância entre a ordem da pesquisa e aquela da exposição (entre a análise e a síntese, para falar como Descartes), ou ainda entre a intuição original, sempre transferida para o centro do livro, e seu resultado efetivo, que consiste em sua demonstração de conjunto (WORMS, 2010, p. 24).

Enfim, segundo Worms, tudo se passa como se o movimento (intuitivo) do bergsonismo, atualizado em cada obra em particular e no conjunto todo de sua filosofia em geral, fosse a efetivação de dois sentidos de uma mesma realidade, uma distinção de uma mesma vida; de uma realidade que se atualiza num mesmo movimento, mas duplo, de uma vida que tem suas tendências, que assim se constitui. Uma efetivação que, assim sendo, se dá através de problemas que se sucedem, de uma intuição que não cessa de se reencontrar. É o cruzamento mesmo entre o problema intuitivo, em toda a sua complexidade, e o problema empírico, em toda a sua complexidade, que faz o bergsonismo.

No fundo, todo esse movimento decorre da dificuldade engendrada naquilo que a intuição original do pensamento de Bergson expressa: a confusão do espaço com a duração, confusão essa que mascara, por necessidade de uma dimensão da vida, outra dimensão da vida. Isto é, o movimento, a dificuldade, vem daquilo que alhures dissemos ser a “confusão ou tradução ilegítima”. E é a ela que realmente agora nós nos voltamos na formulação do que nós vislumbramos como a intuição profunda do bergsonismo: a expressão da duração.

No que, então, nos aproximamos de Worms? Ora, justamente na compreensão, em toda sua dimensão vital, dos dois sentidos limites da vida, e na necessidade da presença de um movimento, por certo “difícil”, na concepção da intuição original do pensamento de Bergson; mesmo mais, um “movimento” que, de algum modo, é “relacional”, e que ele próprio responde ao que seja o ato simples da intuição.

No que, enfim, nos distanciamos? Menos de modo opositivo, mas mais de modo a aprofundar a formulação de Worms: ao falarmos em “expressão”, e não “confusão” ou “mascaramento”, procuramos não só mais fortemente amalgamar os dois sentidos da vida, como resignificar a própria duração – e, quanto mais, o próprio espaço. Se toda dificuldade de Deleuze estava em responder a sua “questão metodológica mais geral” de um imediato com mediações, de, no limite, diferenças e unidade, se o duplo movimento difícil para Worms tem sua dificuldade no relacionamento entre uma dualidade e uma unidade, toda essa “dificuldade” não deveria ser enfatizada tão só no que ela tem de problemático, ainda que todo problema dela decorra, do mesmo modo que os “problemas”, como intencionamos mostrar, não deveriam ser totalmente

descaracterizados de suas potências positivas, e não só problemáticas, ainda que um “problema” seja, eminentemente, “problemático”! Ou seja, ao falar em “expressão”, não queremos, primeiro, de modo algum diminuir a “confusão” e toda a “dificuldade”, todos os “problemas” nela presentes e dela decorrentes; falar em “expressão” bem coloca tudo isso. O passo além, cremos, está no que ela também reitera, ao menos quando bem engendrada: a potência positiva, i. e., de criação, atualização, de, mesmo, experiência da liberdade, nela contida, por ela expressa. O movimento intuitivo e portanto vital e sempre em devir se evidencia de modo mais integral ao falar em “expressão”, que “confusão que mascara”, e, novamente, menos pelo que “falta” na colocação de Worms, e mais no que agora se intensifica. A presença da duração e a relação que se experiencia entre os dois sentidos da vida se fazem sentir mais na descrição da “expressão”. Pois, se bem descoberta, revela-nos toda sua dimensão de verdadeiro problema. A dificuldade não se perde, pois é constitutiva e necessária, mas a solução se apresenta de imediato, pois, também ela, é constitutiva e necessária: o sentido também da própria duração como “expressão”. Temos, enfim, de bem colocar a “expressão”.

De certa maneira, esse é todo o nosso objetivo. Valorizamos o problema da expressão, a intuição enquanto expressão, pois assim cremos simpatizarmos o mais profundamente com o bergsonismo, com a filosofia e, mesmo mais, com a vida. Todo o nosso trabalho, então, se colocará nesses termos, e verá seus problemas se resolverem, se dissolverem, por esse caminho. Mas, por isso mesmo, novamente e sempre, não estamos no fim da travessia. Se bem colocamos o problema dos dois sentidos da vida como um problema de expressão, no que significa que a própria duração, a própria vida quando redescoberta em sua pureza profunda é expressão, tudo isso é tão somente para já nos vermos mergulhados no próprio movimento intuitivo, que precisa, sim, sempre se fazer e refazer, a cada novo problema concreto, a cada nova experiência direta. E assim não estamos senão apenas em mais um recomeço.

\*\*\*

Sabemos, enfim, como, por que, de onde e quando iniciar. O método intuitivo, ao que nos parece, está traçado – de modo não definitivo, mas no seu necessário movimento de sempre durar. O porquê de iniciar, então, se impõe: obrigação não externa, mas interna; e tanto mais interna, tanto mais autêntica, quanto mais genuína, e, assim, mais livre. Ainda insistiremos no que desde já reforçamos: a liberdade se encontra nessa experiência mesma; de tal modo que filosofar tem mais uma vez seu

sentido ético irrevogável. Mas sabemos também de onde e quando iniciar: a partir da experiência mesma, do empírico, da matéria da tradição, dos saberes científicos de hoje. É a partir daí que começamos, sem nos esquecermos de que esse começo (sempre recomeço num totalmente novo) é empírico, mas também intuitivo; porque o intuitivo é, ao seu modo talvez mais radical, empírico: começamos, também, pela intuição originária. É que, enfim, a intuição originária é o próprio movimento que traz intrinsecamente em si (e, assim, constitui) o empirismo superior. E tudo isso, finalmente repetimos, bem entendemos ao falarmos em “expressão”.

No entanto, é preciso evidentemente bem compreender a própria “expressão”. Seria preciso, pois, como que aplicar o próprio método à “expressão”? Estaríamos nós aplicando o método ao próprio método? De certa maneira, foi isso que fizemos até aqui, no que dissolve esse problema de “duplicação”. Ao coincidirmos a verdadeira metafísica com a vida, o bergsonismo com a filosofia, ao imbricarmos método e meditação, mostramos que uma meditação metódica do método ou um método meditativo são duas colocações necessárias: a filosofia intuitiva da duração nunca pode deixar de ser uma autorreflexão não fechada em si mesma. De tal modo que, retomando, já tendo esboçado o método, já temos esboçada a “expressão”. Novamente, fim da travessia? Não: apenas vemos revelada a necessidade de seu fim sempre postergado, de seu começo sempre renovado. De tal modo que mais algumas palavras sobre a “expressão”, mesmo antes de iniciarmos nossa trajetória específica, vem a nos beneficiar – ainda que com elas não pretendamos esclarecer por definitivo o que, a bem da verdade, cremos só poder ficar um pouco mais claro ao atingirmos nossa conclusão de todo esse nosso estudo, do qual não estamos senão na introdução.

De qualquer modo, chegamos a um ponto em que deixamos em aberto: nossa aproximação, mas também guinada, em relação à proposta de Cherniavsky.

Em seu livro *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, Cherniavsky também evidencia como fundamental a expressão da duração. Este fundamento, porém, é analisado pelo comentador em sua dimensão problemática: Bergson alcançaria a expressão da duração? Esse problema, então, guarda em si ao menos duas questões constitutivas: como seria essa expressão; e por que ela se daria – se é que se dá. E, enfim, o comentador efetivamente aplica o método intuitivo na dissolução do problema, o que o faz concluir que a linguagem, forma pela qual a expressão se dá, quando temporalizada, evidencia sua dimensão de autodiferenciação, de heterogeneidade (cf. CHERNIAVSKY, 2009, p. 88-89), como que, assim sendo, fosse constituída de tendências diversas em si mesma. Essas “tendências”, então, seriam como que

radicalizadas em dois polos ideais: “A linguagem, misto real, compõe-se da união entre dois polos ideais. Um depende do espaço, o outro, do tempo. A linguagem, como tudo, teria um lado espacial bem como um momento temporal” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 89; tradução nossa<sup>11</sup>). Esse “lado espacial” da linguagem e esse seu “momento temporal” seriam, na análise de Cherniavsky, a “língua” e a “voz” ou o “estilo”, respectivamente; e a linguagem, enquanto o “misto mal analisado” desses dois polos ideais, seria a “fala” propriamente (cf. CHERNIAVSKY, 2009, p. 89-97). Nesse ponto, o problema da expressão da duração começa já a se dissolver: bem colocando a expressão enquanto um misto de espaço e duração, o problema está antes em tomar por “expressão” seu mero lado espacial, ou seu mero lado temporal. Pois, antes, a realidade se dá pelo misto.

Se por “linguagem” se compreender “língua”, o problema é falso e não tem solução: a língua jamais poderá exprimir a duração, pois elas são de natureza antagônica. Ora, se por “linguagem” se compreender “fala”, o problema é verdadeiro e pode ser resolvido. A linguagem dispõe de um elemento espiritual, temporal, capaz de exprimir o espírito e a duração. Dir-nos-ão que, do mesmo modo, ela dispõe de um elemento espacial, a língua. Responderemos, então, que a duração concreta é tão misturada ao espaço, e que a duração ideal é tão abstrata quanto o polo ideal da linguagem que é a voz. Ao misto da duração concreta corresponde um misto linguístico concreto: a expressão; e à duração ideal ao nível ontológico corresponde um polo ideal ao nível linguístico: a voz. O problema se dissolve, então, graças a uma boa análise: *para expressar a duração, deve-se falar*. Tão simplesmente falar. Essa solução pode surpreender por sua evidência, é o que ocorre com os verdadeiros problemas. Não nos esqueçamos, de todo modo, do sentido técnico que agora tem para nós a palavra “falar”, que consiste em inserir a alma no corpo, em penetrar a língua pela voz. Para expressar a duração, deve-se falar. Diógenes resolve o problema do movimento caminhando; Bergson resolve o problema da expressão falando (CHERNIAVSKY, 2009, p. 97-98; tradução nossa<sup>12</sup>).

Tudo isso, enfim, permite Cherniavsky resolver (dissolver) o problema do “porquê”, afinal ele se coloca como um “falso problema” se tomamos a linguagem

---

<sup>11</sup> “Le langage, mixte réel, se compose de l’union de deux pôles idéaux. L’un dépend de l’espace, l’autre du temps. Le langage, comme tout, aurait un côté spatial tout comme un moment temporel” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 89).

<sup>12</sup> “Si par « langage » on entend « langue », le problème est faux et n’a pas de solution: la langue ne pourra jamais exprimer la durée parce elles sont de nature antagonique. Or, si par « langage » on entend « parole » le problème est vrai et peut être résolu. Le langage dispose d’un élément spirituel, temporel, capable d’exprimer l’esprit et la durée. On nous dira que de la même manière il dispose d’un élément spatial, la langue. Nous répondrons alors que la durée concrète est aussi mêlée à de l’espace et que la durée idéale est aussi abstraite que le pôle idéal du langage qu’est la voix. Au mixte de la durée concrète correspond un mixte linguistique concret: l’expression; et à la durée idéale au niveau ontologique correspond un pôle idéal au niveau linguistique: la voix. Le problème se dissout alors grâce à une bonne analyse: *pour exprimer la durée il faut parler*. Tout simplement parler. Cette solution peut surprendre par son évidence, c’est ce qui arrive avec les vrais problèmes. N’oublions pas, de toute façon, le sens technique qu’a pour nous maintenant le mot « parler » qui consiste à insérer l’âme dans le corps, à pénétrer la langue par la voix. Afin d’exprimer la durée, il faut parler. Diogène résout le problème du mouvement en marchant; Bergson résout celui de l’expression en parlant” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 97-98).

inteiramente como espacial – o que não é o caso, afinal há seu polo, sua, diremos nós, tendência temporal. E porque há esse polo é que a expressão da duração é alcançável, realiza-se efetivamente. Cabe, ainda, a questão do “como”: como se alcançaria a expressão da duração?

E a nova investida de Cherniavsky se faz trazendo para o primeiro plano o que já enfatizamos pelas “tendências” do real. Se desenvolvemos esse ponto a partir da interpretação de Worms (e Deleuze), é a partir de Jankélévitch que Cherniavsky partirá – sem, por isso, deixar de estar a falar o mesmo.

Para ir mais longe e ganhar em precisão, devemos apelar à metafísica que Jankélévitch [p. 174] evidencia com esta simples fórmula: monismo de substância e dualismo de tendência. O que é real é um e se encontra em movimento. O que é ideal é dual e puro. A duração e a matéria são as duas tendências de um mesmo movimento, duas direções de um mesmo elã. A palavra “duração” parece ter dois sentidos, um sentido amplo e um sentido estrito. A matéria é um caso-limite da duração em sentido amplo. A duração, em sentido estrito, é o outro caso-limite da duração em sentido amplo. O misto concreto e real é formado de dois polos, ideais e puros, sim, mas podemos agora adicionar, de duas tendências. É por isso que ele está em movimento (CHERNIAVSKY, 2009, p. 100-101; tradução nossa<sup>13</sup>).

A conclusão à qual Cherniavsky faz decorrer disso incide, evidentemente, sobre o problema da linguagem: ora, a linguagem oscila entre seus polos ideais, o que constitui os diferentes modos de expressão. E, assim, nem todo modo de expressão alcança a duração. Qual, enfim, sucede nessa empreitada? Aquele que o faz “poeticamente”, que fala “contra a língua”, afinal é assim que se dirige ao lado da “voz” da linguagem (cf. CHERNIAVSKY, 2009, p. 102-108). Cherniavsky, a partir de então, procura desenvolver os procedimentos, o significado desse “falar poeticamente”, e sobre o qual ainda retomaremos. A bem da verdade, esse percurso de Cherniavsky nos será ainda muito caro, ao longo de todo nosso trabalho, principalmente quando, perto do fim (e de modo mais concentrado em nossa conclusão), retomarmos mais explicitamente essa temática.

Por ora, retemos o cerne de toda sua argumentação, e que se faz ver, cremos nós, na análise de que a realidade é um misto concreto de dois polos ideais, que, sendo ideais, não se efetivam senão deixando de ser ideal. Ou seja, nas palavras do comentador: “Toda realidade é um misto de matéria e de espírito, de espaço e de

---

<sup>13</sup> “Pour aller plus loin et gagner en précision, nous devons avoir recours à la métaphysique que Jankélévitch [p. 174] met en évidence avec cette simple formule: monisme de substance et dualisme de tendance. Ce qui est réel est un et se trouve en mouvement. Ce qui est idéal est dual et pur. La durée et la matière sont les deux tendances d’un même mouvement, deux directions d’un même élan. Le mot « durée » semble avoir deux sens, un sens large et un sens strict. La matière est un cas limite de la durée au sens large. La durée, au sens stricte, est l’autre cas limite de la durée au sens large. Le mixte concret et réel est formé de deux pôles, idéaux et purs, oui, mais nous pouvons ajouter maintenant, de deux tendances. C’est pourquoi il est en mouvement” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 100-101).

duração, mais ou menos temporal ou espacial, mas nós jamais nos reencontraremos diante de uma alma desencarnada ou da duração toda pura, porque elas são, justamente, ideais” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 184; tradução nossa<sup>14</sup>). O que, ao problema da expressão da duração, o leva a concluir que

[a] duração que a fala de Bergson não chega a exprimir não existe, pois ela é ideal. A fala de Bergson pode exprimir aquela que é real. A duração real pode ser exprimida por uma expressão real, aquela de Bergson, e a duração pura, que não pode ser exprimida, não é tampouco real (CHERNIAVSKY, 2009, p. 184-185; tradução nossa<sup>15</sup>).

Ou seja, segundo o comentador, o “problema” da expressão está tanto na sua redução ao seu polo espacial, naquilo que enseja o “falso problema” do alcance da expressão da duração, de sua efetivação, quanto na idealização da duração. A duração real não é senão, afinal, “real”. É a partir daí que Cherniavsky consegue enfatizar o amálgama entre a intuição e a expressão, pois é o movimento, é a duração em sua acepção verdadeiramente movente que implica essa relação mútua, ainda que analiticamente distinguida em momentos. A inteligência e a intuição, assim, são “momentos”, mas que se reúnem novamente, do mesmo modo que a intuição e a linguagem.

Quando se diz que o pensamento precede a linguagem, significa que a intuição pode preceder cronologicamente sua expressão, mas em nenhum caso que ela precede logicamente a linguagem. A intuição é cronologicamente anterior à sua expressão, mas ela não é logicamente anterior à linguagem como faculdade (CHERNIAVSKY, 2009, p. 193; tradução nossa<sup>16</sup>).

E, assim, não só Cherniavsky conclui pela possibilidade da expressão da duração, como pelo seu efetivo alcance, como, também e finalmente, pelo fundamento que isso tudo traz para o bergsonismo e, mais longe ainda, para toda a filosofia – quem sabe, mesmo à vida. A última palavra do comentador (cf. CHERNIAVSKY, 2009, p. 202-203), sobre aquilo que chama de “estilo gracioso” da expressão de Bergson, não pode deixar de ser mencionada – mas, em sendo de uma relevância considerável para

---

<sup>14</sup> “Toute réalité est un mixte de matière et d’esprit, d’espace et de durée, plus ou moins temporelle ou spatiale, mais nous ne nous retrouverons jamais en face d’une âme décharnée ou de la durée toute pure parce qu’elles sont, justement, idéales” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 184).

<sup>15</sup> “La durée que la parole de Bergson n’arrive pas à exprimer, n’existe pas, parce qu’elle est idéale. La parole de Bergson peut exprimer celle qui est réelle. La durée réelle peut être exprimée par une expression réelle, celle de Bergson, et la durée pure, qui ne peut pas être exprimée, n’est pas non plus réelle” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 184-185).

<sup>16</sup> “Lorsque l’on dit que la pensée précède le langage, l’on signifie que l’intuition peut précéder chronologiquement son expression, mais en aucun cas qu’elle précède logiquement le langage. L’intuition est chronologiquement antérieure à son expression mais elle n’est pas logiquement antérieure au langage comme faculté” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 193).

nós, deixemos para tratar dela quando, oportunamente, estivermos a retomar a temática mais adiante.

Retomemos, pois, nosso interesse de agora. Em que nos aproximamos de Cherniavsky? Decerto na ênfase à questão da expressão da duração, e, nisso, sua relação intrínseca com a intuição. Aproximamo-nos, também, pela solução positiva, ou melhor, pela dissolução do “problema” que fazia da expressão necessariamente uma tentativa fracassada. Todavia, ainda precisaremos, por nossa vez, proceder a dissolução desse problema, e nesse sentido já visamos uma alteração de perspectiva em relação a Cherniavsky: se, com ele, concordamos em bem colocar a expressão como constitutiva, em si mesma, de tendências “especializantes” e “temporais”, assim concebemos por tais tendências serem, em si, “expressivas”, e, no mais, tencionamos a questão mais na direção de Worms e mesmo, como antecipamos, radicalizando talvez a interpretação de Worms, no sentido da vida. Isto é, nossa guinada em relação a Cherniavsky talvez, como no caso de Worms, seja menos no sentido de nos opormos a ele e mais em aprofundá-lo – no que talvez, de fato, mude a perspectiva. E dito mais claramente: pretendemos aprofundar mais o sentido da vida, da duração, mas também do espaço, no que tanto trará uma reconsideração sobre as tendências que Cherniavsky avistou na linguagem quanto radicalizará – no que compreendemos ser talvez aquilo que mais acabará por nos distanciar, mas, novamente, num sentido de aprofundamento – a própria expressão, alargando-a para além da linguagem, sem com isso, no entanto, desprezarmos a afirmação do próprio Bergson de que nos exprimimos necessariamente pela linguagem (cf. E, p. 16 [p. VII]) – do mesmo modo, talvez, que a intuição, mesmo sendo percepção alargada, também supera a própria percepção cotidiana. Em uma palavra, compreendemos a expressão da duração como significativa da experiência integral, e não só da dimensão da linguagem: expressão da duração diz respeito à vida, em sua profundidade entre seus dois sentidos extremos e como, por isso mesmo, o seu sentido o mais profundo de todos. Ou seja, pretendemos bem colocar o bergsonismo a partir de sua intuição da expressão da duração; intuição que é ato simples mas, ademais e justamente na medida em que se qualifica esse “ato simples”, é experiência e método complexo; expressão da duração que é, portanto, método e meditação, forma e conteúdo do bergsonismo, mas também, e por isso mesmo, da filosofia e sentido fundamental da própria vida. A expressão da duração talvez, enfim, genuinamente nos permita realizar o sonho da filosofia precisa, em toda sua complexidade. Ela é forma e conteúdo, problema e solução, nossa inquietação e nossa liberdade. Mas, acima de tudo, ela não é

tudo isso, senão o contínuo se fazer tudo isso: não cansemos de repetir... não estamos senão apenas a (re)começar.

\*\*\*

E, então, ainda antes de “começarmos pelo começo”, cumpre resumirmos a discussão, tornando talvez ainda mais evidente nossa posição; tudo isso não sem estabelecer, para tanto, mais um diálogo, a nós decisivo. Trata-se, agora, daquele com aspectos fundamentais da obra de Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*; aspectos esses que, em particular, dizem respeito à “intuição”. Pois, primeiramente, Riquier enfatiza algo que não explicitamos com detalhamento, mas que não se deve, de fato, perder de vista: a intuição, em Bergson, não é desde sempre e necessariamente método. Logo de início, dissemos que seria inviável uma definição do que seja a “intuição”, mas aproximativamente a compreendemos como um tipo de atenção, propriamente como conversão da atenção ao real em sua profundidade e originalidade (originariedade, afinal), enfim, ao espiritual, à duração pura, ao se fazendo da realidade, ao, diremos agora, “imediatamente dado”. Ao longo de nosso estudo, procuraremos mostrar que não se trata de um “sentimento”, apesar de a “essência” da emoção de algum modo coincidir com a experiência da intuição, ao menos colorindo-a. Não se trata de um “sentimento”, pois é uma existência mais complexa do que uma mera concepção superficial do “sentimento” poderia abarcar; mas, numa precisão à qual o próprio Bergson teve de se voltar, ela seria a procura pela descrição do que em inglês se coloca como “*feeling*” (cf. RQUIER, 2009, p. 156), e que designa justamente essa “intuição simples” do “imediatamente dado”. Ora, a intuição, portanto, é antes de tudo e simplesmente essa experiência, e que, como ainda muito descobriremos, é característica, de modo eminente, não só do filósofo, mas, inclusive mais evidentemente, por exemplo do artista, cujo ser serviria, aliás, como fato, portanto incontestável à existência da intuição:

Dirão que esse alargamento é impossível. Como pedir aos olhos do corpo ou aos do espírito que vejam mais do que aquilo que veem? A atenção pode tornar mais preciso, iluminar, intensificar: ela não faz surgir, no campo da percepção, aquilo que ali não se encontrava de início. Eis a objeção. – Ela é refutada, cremos nós, pela experiência. Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas (PC, p. 155 [p. 149]).

Não desenvolveremos agora o que fica a cargo de nosso estudo como um todo, e reiteremos que essa particularidade do artista não lhe é exclusiva, ainda que exemplar;



como já esboçamos, a própria “intuição originária” do filósofo também a isso responde, é claro que podendo ser em graus de profundidade distintos. Seja como for, ainda que de modo raro e como “feliz acaso”, a existência de seres humanos que assim se colocam diante da vida atesta, por suas experiências mesmas, uma existência que enfim se poderá buscar desenvolver em método (cf. RIQUEIER, 2009, p. 144). Mas assumamos ainda a cautela, e, por ora, reencontremos com essas observações a ponderação de Riquier para a interdição da restrição da intuição a um método:

Compreende-se por que não seria possível reduzir o emprego da palavra intuição ao seu sentido bergsoniano de método. É que sua realidade se constata primeiramente naquelas certas pessoas que a natureza terá privilegiado, aqui ou ali, “por um feliz acidente”, dispensando-as de qualquer método que seja para alcançá-la: Turner, Newton, Espinosa, Plotino, São João da Cruz etc. – e qualquer que seja o domínio, artístico, científico, filosófico, místico, no qual a intuição se desenvolve. Esta não podia se reduzir ao seu sentido apenas de método, já que é toda nua que Bergson primeiramente a descobre e a supõe nos outros – visão, contato imediato que atinge o absoluto. [...] Em outros termos, seu método não pode se confundir com a intuição, já que se tratará de obter com método o que outros, antes dele, conseguiram obter sem método (RIQUIER, 2009, p. 142-143; tradução nossa<sup>17</sup>).

Agora, na sequência de sua argumentação, Riquier (cf. 2009, p. 143-150) mostrará o outro lado da moeda, voltado ao método sem intuição, já que, afinal, a intuição não é nem se faz imediatamente método. Para si, ela não tem nenhuma evidência imediata, clara e distinta, da qual partiríamos para erigir estruturas sólidas; ela antes dá a profundidade da duração, em sua tenuidade, e não em sua – como nem poderia ser – rigidez do definido.

A intuição, porque não vê (quase) nada, imersa na duração, não tem, portanto, para esta nenhuma evidência imediata; ela vai mesmo dever se exercer contra tal evidência ao ponto de não mais crer naquilo que via ordinariamente. Longe de fixar um ponto arquimediano que serviria para mover o globo terrestre, torna-se antes a serviola que ajuda a erguer a âncora de nossas certezas e a nos lançar voluntariamente ao mar aberto. Usando sua fraqueza como uma força, Bergson pode reexaminar as ideias obscuras e confusas que a inteligência e a filosofia o mais frequentemente sempre abandonaram. Este é o significado a ser dado à “intuição filosófica”, que é para a especulação o que o *daïmon* socrático é para a prática: uma potência de negação. Não crendo o que não vê, ela deve se decidir a não mais crer o

---

<sup>17</sup> “On comprend pourquoi il n’était pas possible de réduire l’emploi du mot d’intuition à son sens bergsonien de méthode. C’est que sa réalité se constate en premier lieu chez certaines personnes que la nature aura privilégiées, ici ou là, « par un accident heureux », les dispensant d’aucune méthode pour y parvenir: Turner, Newton, Spinoza, Plotin, Saint Jean de la Croix, etc. – et quel que soit le domaine, artistique, scientifique, philosophique, mystique, où l’intuition se déploie. Celle-ci ne pouvait se réduire à son seul sens de méthode puisque c’est toute nue que Bergson la découvre d’abord et la suppose chez les autres – vision, contact immédiat qui atteint l’absolu. [...] En d’autres termes, sa méthode ne peut se confondre avec l’intuition puisqu’il va s’agir d’obtenir avec méthode ce que d’autres, avant lui, ont réussi à obtenir sans méthode” (RIQUIER, 2009, p. 142-143).

que vê quando, no entanto, tudo, a evidência em primeiro lugar, nos convida a fazê-lo (RIQUIER, 2009, p. 150; tradução nossa<sup>18</sup>).

Ou seja, ao seu modo, Riquier reencontra, na própria intuição, sua “potência negativa”. Se, então, insistimos ao longo dessa nossa introdução no amálgama mesmo de um movimento crítico-negativo e positivo, Riquier falará que essa incursão negativa contra as certezas determinadas, no que é a tomada de posição da “fraqueza” diante da “força” do fundamento certo, é “o ponto de partida intuitivo do método bergsoniano” (RIQUIER, 2009, p. 151; tradução nossa<sup>19</sup>), e o sentido da “superação da condição humana” que caracterizaria o esforço filosófico (cf. RIQUIER, 2009, p. 152), na medida em que supera a inteligência e seus produtos de certeza e soberba, e que, então, essa “potência negativa” significaria um esforço de intuição que, confuso contra a certeza, é ela própria uma “intuição confusa”, e, assim, distinta da “intuição clara e precisa” daqueles poucos afortunados, como os artistas (mas também aqueles poucos cientistas, filósofos, místicos). “Deve-se distinguir entre a intuição clara e precisa que o gênio concede por vezes a alguns, e a intuição confusa, que por sua obscuridade mesma acena àquilo que lhe falta – e que se tornou a intuição propriamente dita, « nossa intuição »” (RIQUIER, 2009, p. 154; tradução nossa<sup>20</sup>). Ou seja, há uma diferença entre a tal “intuição” que, num nível, nos inspiraria, nos serviria de “modelo”, e que, se pudermos assim dizer, tem a clareza da positividade que alcança, e a “intuição” que, confusa, indistingue aquilo ao qual mergulha, inclusive pela própria “indistinção” (ou seja, fluidez) disso que descobre, a duração, não sendo “capaz” de exprimir com nitidez o que, por isso, apenas consegue distinguir como não sendo aquilo que se apresenta de modo contrário; uma diferença, sim, mas talvez “intensiva”, i. e., que se resolve por um “esforço”, que se supera, enfim, por uma precisão, que se dá por um “método” (cf. RIQUIER, 2009, p. 154).

E, assim, podemos já apontar nossa aproximação com essa leitura, mas na medida em que não distinguimos rigorosamente as “duas intuições” e compreendemos

---

<sup>18</sup> “L’intuition, parce qu’elle ne voit (presque) rien, immergée dans la durée, n’a donc pour elle aucune évidence immédiate; elle va même devoir s’exercer contre celle-ci au point de ne plus croire ce qu’elle voyait d’ordinaire. Loin de fixer un point archédique qui lui servirait à déplacer le globe terrestre, elle devient plutôt le bossoir qui aide à lever l’ancre de nos certitudes et à nous rejeter volontairement en pleine mer. Usant de sa faiblesse comme d’une force, Bergson peut réexaminer les idées obscures et confuses que l’intelligence, et la philosophie le plus souvent, ont toujours délaissées. Tel est le sens qu’il faut accorder à l’« intuition philosophique », qui est à la spéculation ce que le *daïmon* socratique est à la pratique: une puissance de négation. Faute de croire ce qu’elle ne voit pas, elle doit se décider à ne plus croire ce qu’elle voit quand pourtant tout, l’évidence d’abord, nous y invite” (RIQUIER, 2009, p. 150).

<sup>19</sup> “[P]oint de départ intuitif de la méthode bergsonienne” (RIQUIER, 2009, p. 151).

<sup>20</sup> “Il faut distinguer entre l’intuition claire et précise que le génie accorde parfois à certains, et l’intuition confuse, qui par son obscurité même fait signe vers ce dont elle est le manque – et qui est devenue l’intuition proprement dite, « notre intuition »” (RIQUIER, 2009, p. 154).

que elas são, profundamente, o próprio amálgama do positivo, de coincidência (da “intuição precisa”), e do negativo (da “intuição confusa”); o que não quer dizer que desde sempre ela se expressa na clareza de suas tendências, nem mesmo na clareza de seu amálgama (como amálgama), nem mesmo, ainda, como um esforço de explicitar sua complexidade, e, quem sabe, tornar-se esforço aos homens em geral; isto é, não quer dizer que desde sempre compreendemos a “intuição” como “método”, mas que, se o método preconiza essa própria “passagem”, é porque, intuitivo, ele é, ao seu modo, esse amálgama. Ao seu modo, dizemos, pois ele terá suas especificidades *filosóficas*, como procuramos desenvolver e continuaremos a assim fazer ao longo de nosso estudo; especificidades filosóficas, leia-se, aquilo que especifica o método intuitivo à filosofia, que faz do esforço à duração aquele do mergulho ao espiritual pela complexidade de um ato simples que revira o sensível e os saberes, por um método que é desde já meditação, uma meditação que é desde já método e cujo sentido é aquele, quando profundo, da própria profundidade: tese forte na obra de Riquier, a filosofia de Bergson teria nos aberto ao esforço não de “fundar” fundamentos do real, “fundar” um sistema arquitetônico de certezas fixas, “fundar”, então, uma realidade assim determinada, mas, na verdade, “fundir-se” no real, mergulhar em sua profundidade; profundidade, enfim, que é uma “imagem”, como o tal “meio de expressão” mais preciso sobre o qual comentamos brevemente, e sobre o qual ainda muito nos debruçaremos, discutindo-o com mais atenção, entretanto, apenas em nossa conclusão. Por ora, apreendamos o movimento mesmo dessa, diremos nós, experiência expressiva que, para Riquier, configura o movimento filosófico em e para Bergson; um mergulhar-se na profundidade como uma atitude ativa de romper com os hábitos da inteligência em direção à profundeza da duração:

Essa profundeza desestabiliza nossos hábitos de representação. *Fundir-se* no todo da duração não vem de uma atitude passiva, que, à distância de si, deveria se excluir do tempo para vê-lo passar, « *comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler* ». Trata-se efetivamente de *se fundir* no profundo por um esforço da vontade – tensão e relaxamento –, nos recordando em permanência “o caráter essencialmente ativo da intuição metafísica”. Dito de outro modo, trata-se de *se fundir* por um esforço de imersão no “ser mesmo”, isto é “em suas profundezas”, para que, instalados nele, agarremos novamente em nós um absoluto que nos situa nele e nos convida a reunir-se a ele ultrapassando nossa condição humana por uma dilatação progressiva e coletiva (RIQUIER, 2009, p. ; tradução nossa<sup>21</sup>).

---

<sup>21</sup> “Cette profondeur déstabilise nos habitudes de représentation. Se *fondre* dans le tout de la durée ne relève pas d’une attitude passive, qui, à distance de soi, devrait s’exclure du temps pour le voir passer, « *comme un pâtre assoupi regarde l’eau couler* ». Il s’agit bien de *se fondre* dans le (pro)fond par un effort de la volonté – tension et détente – nous rappelant en permanence « le caractère essentiellement actif de l’intuition métaphysique ». Autrement dit, il s’agit de *se fondre* par un effort d’immersion dans l’« être même », c’est-à-dire « dans ses profondeurs » pour qu’installés en lui, nous ressaisissions en nous un

Ou, ainda:

A filosofia é um *esforço* para se fundir no todo. Tudo reside nesse *esforço* que nos deve fornecer e que, sozinho, dá sentido ao Todo ao qual transcendemos nossa inteligência. Nem mesmo perdemos, aí, nossa inteligência, já que ela se recolhe, pelo esforço que a ultrapassa, na vontade. E, como o resto de nossas faculdades, ela é reabsorvida pela vida que nos dá a ser e compreender o todo (RIQUIER, 2009, p. ; tradução nossa<sup>22</sup>).

A filosofia, portanto, segundo os comentários de Riquier, teria sua existência nesse esforço de se fundir, no mergulho nos ritmos da duração, num real aprofundamento. A intuição originária de Bergson, então, se expressaria, como “imagem mediadora”, nessa imagem líquida (cf. RIQUIER, 2009, p. 35 *et seq.*), na medida em que, como vimos, em sendo uma “sombra” que se precisa à realidade, assim a expressa na *nuance* que ela, realmente, possui ou, simplesmente, é. De novo, insistimos que a potência (aliás, *sugestiva*) das “imagens” na e para a filosofia de Bergson ainda será por nós muito detalhada, mas, desde já, e para acompanharmos a leitura de Riquier, vemos como para este, no limite, a “intuição originária” de Bergson de algum modo, como para nós, conflui método e meditação – ao menos, assim parece-nos lícito radicalizar a partir de seus apontamentos. Pois, ao descrever o bergsonismo segundo seu esforço de mergulho, de aprofundamento, das imagens líquidas, do se fundir, enfim, Riquier parece-nos muito bem revelar que é o próprio movimento de se fundir, de se aprofundar, de mergulhar que significa a “intuição filosófica”, ao mesmo tempo, e na medida mesma, em que só o é um “mergulho”, um “fundir-se” porque a realidade é movente e fluida, e, no mais, porque esse “se fundir” é um processo que vai de um estado a outro – do sólido ao líquido –, que o “mergulhar” é da superfície à profundidade, em seus graus cada vez mais profundos. Assim, reencontramos o que tanto insistimos, daquilo que chamamos do sentido tanto positivo quanto negativo do “aprofundamento”, do movimento filosófico, pois é porque eu coincido com, ao menos assim me esforço, o fundo do oceano que eu procedo o mergulho; é porque eu rompo com a superfície que eu mergulho. Ou, ainda, é porque eu derreto o sólido que eu me fundo; é porque eu me faço líquido que eu derreto o sólido. Riquier (cf. 2009, p. 27 *et seq.*) ainda nos apresenta com detalhe as imagens sólidas, agora signo da inteligência e

---

absolu qui nous situe en lui et nous invite à le rejoindre en dépassant notre condition humaine par une dilatation progressive et collective” (RIQUIER, 2009, p. ).

<sup>22</sup> “La philosophie est un *effort* pour se fondre dans le tout. Tout réside dans cet *effort* qu’il nous faut fournir et qui, seul, donne sens au Tout vers lequel nous transcendons notre intelligence. Nous n’y perdons pas même notre intelligence puisqu’elle se ramasse, par l’effort qui la dépasse, dans la volonté. Et comme le reste de nos facultés, elle est réabsorbée par la vie qui nous donne d’être et de comprendre le tout” (RIQUIER, 2009, p. ).

da espacialidade, que, afinal, no que nós descrevemos no seu procedimento, constitutivo, de determinação, é um procedimento de “solidificação”, que erige o fixo, o rígido, o fundamento, que, aliás, não busca “se fundir”, mas, agora sim, “fundar”, visando, ainda que nas pretensões especulativas a construção do “ser” e do “conhecimento”, elementarmente, a ação, a mais adequada, enfim, à sobrevivência; de tal modo, a propósito, que reencontramos o aspecto crítico com relação à confusão de um interesse pragmático com um interesse especulativo, no que, assim, a decifração (cf. RQUIER, 2009, p. 33) da imagem da terra como “imagem mediadora” de sistemas e doutrinas filosóficas às quais se deve criticar: a própria “imagem da terra”, então, “deve possuir, na economia da obra bergsoniana, um valor negativo e um papel crítico” (RQUIER, 2009, p. 33; tradução nossa<sup>23</sup>).

Mas, ao que nos interessa mais de perto agora destacar, atentemo-nos novamente e ainda com mais minúcia no que a imagem do “fundir-se” nos revela do que, insistimos nós, se trata da indistinção entre método e meditação. Pois, se a imagem líquida e do próprio movimento de mergulho melhor expressam, e assim precisam o bergsonismo e, mesmo mais, o sentido do filosofar, para não dizer, também, o próprio real, a que se descobre em sua pureza; se o “fundir-se” e suas imagens líquidas são as imagens da “intuição filosófica” de Bergson, e nós procuramos mostrar que a “intuição filosófica” de um filósofo reencontra-se com aquela “da Filosofia”, e, ademais, reencontra-se com o próprio real, profundo; se, enfim, tudo isso é o caso, essa precisão toda (das imagens líquidas, do fundir-se, da profundidade, do mergulho) não significa senão que ela responde pela própria “*precisão*”! Pois, lembremos bem, o correto, desejado fazer filosófico é aquele que se faz *precisamente*. O que não quer dizer que todo filosofar é ou foi preciso, mas que, Bergson tomando para si a tarefa da precisão que, na verdade, há muito se busca e buscou, sua “intuição profunda” não é senão esse próprio esforço.

É assim que nos coincidimos com a leitura que descobre o “mergulhar” como a sugestão da “intuição profunda” do bergsonismo na medida em que o “mergulhar” é, eminentemente, um esforço de precisão ao mesmo tempo que um esforço preciso; e que, como esforço filosófico, se realiza talvez não como “mera intuição”, mas nesta enquanto método, por um método que for intuitivo. A filosofia, portanto, é um “esforço” metódico, se se quiser, e isso significa, dentre outras coisas, que ela é uma atividade, uma tarefa. É preciso se empenhar, e assim assumir (e ser, portanto) a existência filosófica, experienciando-a ao experienciar o método intuitivo; ao

---

<sup>23</sup> “[D]oit posséder dans l’économie de l’oeuvre bergsonienne une valeur négative et un rôle critique” (RQUIER, 2009, p. 33).

experienciar, então, a “precisão”. Dito ainda de outro modo, se a filosofia, em sua correta realização, redescobre o real, que, em algum nível, engendra enquanto potência criativa e criadora, na coincidência mesma com a profundidade da realidade que é criação, duração, essa realização, essa coincidência, é aquela da “precisão”: filosofia, intuição e duração não se equivalem, mas se confluem pela “precisão”; a “precisão” é essa atitude, essa experiência que constitui a existência precisa, a existência livre, aquela, enfim, da confluência de nossa vida com a vida, de reencontro entre os ritmos de duração, que a intuição nos dá, que o método intuitivo realiza.

A experiência precisa constitui a existência precisa, repetimo-nos. Essa declaração parece-nos de delicada importância, pois ela nos revela que a “precisão” é tanto humana, e uma invenção humana (afinal uma “experiência”), quanto, não por isso, ou, até por isso, uma realidade de fato (uma “existência”). Esse ponto talvez mereça um desenvolvimento mais vagaroso, e acreditamos que Riquier ainda aqui foi decisivo, permitindo-nos nos valer de suas descrições para nós avançarmos.

Voltando-se particularmente ao até então inédito curso de Bergson, “*Histoire de l’idée de temps*”, Riquier apresenta o sentido da “precisão” como invenção dos gregos, que, de algum modo, levaram mais longe a tendência natural da inteligência humana de buscar se adequar, ser “exata” no seu rigor de apreensão das coisas (cf. RIQUEIER, 2009, p. 239). Vimos, ainda que *en passant*, a passagem de Bergson na qual este diz que o ideal de precisão, à filosofia, viria, por exemplo, daquele mesmo existente nas ciências: estas seriam “precisas” nesse sentido da “exatidão”. Mas, se por essas relações, quando devidamente esclarecidas, chegamos a realmente compreender a “nova aliança” existente, em Bergson e para Bergson, entre metafísica e ciência, esse trabalho de esclarecimentos e compreensão sendo afinal aquele visado por Riquier (cf. 2009, p. 234 *et seq.*), importa para nós voltarmos com mais atenção à “invenção” mesma da “precisão”, no que nos descortinará seu sentido talvez mais profundo.

Essa “invenção” foi aquela de uma busca, pelo “encontro de uma expressão exata”; nas palavras de Riquier (2009, p. 238; tradução nossa<sup>24</sup>): “Aversão pelo *quase* [*à peu près*], a exigência de precisão é um hábito contraído pelo espírito em todas as coisas sobre as quais ela se aplica a fim de lhes encontrar uma expressão exata”. O esforço de precisão, então, coloca-se como aquele de encontrar uma expressão; não se trata, notemos bem, apenas de “uma expressão”, como um “exprimir-se”, isto é, o esforço de precisão não é apenas aquele que se resume ao melhor meio de dizer algo; muito mais

---

<sup>24</sup> “Aversion pour l’*à peu près*, l’exigence de précision est une habitude contractée par l’esprit en toutes choses sur lesquelles elle s’applique afin de leur trouver une expression exacte” (RIQUIER, 2009, p. 238).

profundamente, é o do próprio movimento de buscar a expressão. Com isso, a “precisão” será não apenas a “expressão exata” como uma linguagem adequada ou a mais adequada, mas, antes, será a própria experiência e relativa realidade que se busca e se descobre como “expressão exata” ou, enfim, “precisa”. Riquier nos oferece uma citação do supracitado curso de Bergson, e a qual consideramos decisiva:

Lá onde se faz questão da precisão antes de tudo, se é levado necessariamente a considerar como inexistente o que não é exprimível com uma precisão perfeita, com ainda mais razão o que não é exprimível de jeito nenhum. E é natural nessas condições que tudo o que é progresso, tudo o que é devir, tudo o que implica geração, evolução, que tudo isso escapa, escaparia quase [*à peu près*] por completo ao espírito grego (BERGSON *apud* RIQUIER, 2009, p. 239-240; tradução nossa<sup>25</sup>).

Se, pois, isso significa, na metafísica antiga, eminentemente (segundo Bergson) aquela fundada pela Escola de Eleia, a inexistência do “movimento”, da “mudança”, do “durar” da “duração” e tudo o mais aí implicado, no que, ainda acompanhando o curso sobre “*Histoire de l'idée de temps*”, Riquier (cf. 2009, p. 240) nos mostra se tratar do sentido originário do *λοῦγος* como aquele de indicar aquilo que é real, que é existente como aquilo que é pensável, e aquilo que é pensável como aquilo que é “exprimível”, só aquilo que é exprimível e perfeitamente exprimível sendo o todo do pensamento (cf. BERGSON *apud* RIQUIER, 2009, p. 241), se, portanto, a “precisão” assim nos abre ao problema do “exprimir”, este antes nos aparece, afinal, como um problema existencial, se assim pudermos dizer, se assim pudermos nos aprofundar no sentido mesmo do que Bergson nos diz. Pois, ainda que se trate de fato de um problema “linguístico” e “epistemológico”, antes e eminentemente se trata, na verdade, de um problema “ontológico” – ou, simplesmente, a colocação do problema superando essa dicotomia clássica: a experiência faz a existência; a existência, como numa citação à qual fizemos alhures a Bergson, só se dá por uma experiência: aquela da expressão. Ou, melhor dizendo, a expressão é a experiência; a expressão é, dada pela experiência expressiva, a existência. O que não quer dizer que a realidade seja sempre “perfeitamente exprimível”, mas cuja irrealização não é signo da “inexpressabilidade”, mas antes da “inexprimibilidade”. Porque, enfim, a pluralidade irreduzível da realidade profunda não é senão a pluralidade da expressão, que assim se expressa nas variadas e diferenciadas tendências, das quais o “se exprimir” não é senão um modo. A dificuldade no francês se torna talvez mais aguda, pela ausência do verbo “expressar”, e, assim, a ordinária

---

<sup>25</sup> “Là où on tient à la précision avant tout, on est amené nécessairement à considérer comme inexistant ce qui n’est pas exprimable avec une précision parfaite, à plus forte raison ce qui n’est pas exprimable du tout. Et il est naturel dans ces conditions, que tout ce qui est progrès, tout ce qui est devenir, tout ce qui implique génération, évolution, que tout cela échappe, échapperait à peu près complètement à l’esprit grec” (BERGSON *apud* RIQUIER, 2009, p. 239-240).

redução da “expressão” ao “exprimir”. Mas, valendo-nos dessa riqueza maior dada pelo português, se nos atentarmos ao fato de que o “exprimir” é um modo não totalizante da “expressão”, o próprio “problema da expressão” começa a se dissolver.

O “exprimir-se” se restitui à “expressão”, mas esta se expressa de outras maneiras. No que, desse modo, não cremos entrar em contradição flagrante com o próprio Bergson nos vários momentos em que ele, explicitamente, reduz a “expressão” a um modo de existir, aquele do “se exprimir”, que não é senão aquele da linguagem em seu sentido usual, pragmático. Aliás, o mais comum é encontrar momentos desses, em que a oposição, verdadeiramente significativa, se coloca então entre a “expressão” e a “sugestão”, sendo a primeira, enfim, meramente reduzida ao “se exprimir”, i. e., ao uso das “palavras” como elas foram feitas a serem utilizadas. Não cremos entrar em contradição, pois se trata de aprofundarmo-nos no que seja essa redução operada, descobrindo-a como uma atenção voltada à “expressão” – exatamente aquela atenção ao “se exprimir” – sendo, portanto, um modo de se atentar, retirando um modo de existir.

Citando um trecho que Riquier evoca, justamente para reforçarmos que ainda mantemos nosso diálogo com o comentador, temos por exemplo e de modo evidente:

*Expressão [expression] e sugestão [suggestion] não são de jeito nenhum a mesma coisa. Exprimir [exprimer] é utilizar a palavra com o objetivo pelo qual ela foi feita (ela foi feita para dar ao pensamento um substituto cômodo, sobre o qual a atenção pode fixar sem inconveniente prático ao pensamento ele mesmo). Ao contrário, sugerir consiste em retornar a palavra *contra* o objetivo pelo qual ela tinha sido feita; é se servir da palavra, que é um símbolo, para levar o espírito a pensar indefinidamente sem símbolos. Para isso, toda uma arte é necessária, e essa arte é parte integrante da filosofia (C, p. 274; tradução nossa<sup>26</sup>).*

Já mais de uma vez, só nessa nossa introdução, deparamo-nos com a “sugestão”, como essa noção própria ao bergsonismo; descobrimo-la como o “meio de expressão” das “imagens”, que, agora por essa declaração de Bergson, significa, quando nos voltamos ao uso que ela faz, para existir, das palavras, um uso contrário, opositivo ao sentido habitual delas. De tal modo que “sugerir” é realizar essa volta, essa viravolta contra essa função habitual da linguagem, da expressão enquanto exprimir-se. Mas, vemos e insistimos, ela própria, a sugestão, configura, por exemplo, pelas “imagens”, um “meio de expressão”: “Só temos dois meios de expressão, o conceito e a imagem. É em conceitos que o sistema se desenvolve; é numa imagem que ele se contrai quando o

---

<sup>26</sup> “*Expression et suggestion ne sont pas du tout la même chose. Exprimer, c’est utiliser le mot dans le but pour lequel il est fait (il est fait pour donner à la pensée en substitut commode, sur lequel l’attention puisse fixer sans inconvénient pratique pour la pensée elle-même). Au contraire, suggérer consiste à retourner le mot *contre* le but pour lequel il a été fait; c’est se servir du mot, qui est un symbole, pour amener l’esprit à penser indéfiniment sans symboles. Pour cela, tout un art est nécessaire, et cet art fait partie intégrante de la philosophie” (C, p. 274).*



rebatemos na direção da intuição da qual ele desce” (IP, p. 138 [p. 131-132]). Dir-nos-ão que, aliás por essa passagem mesma, a “imagem” é que seria uma “expressão”, e não a “sugestão”. Mas, e este é um aspecto que muito retomaremos ao longo do porvir de nosso estudo, de fato descobrindo-o, a ipseidade da “imagem” (quando, diga-se, orquestrada numa organização particular com outras “imagens”), o que a especifica enquanto tal, diferenciando-se dos “conceitos”, é sua existência sugestiva. O problema das “imagens” se torna verdadeiro e se resolve em sua boa colocação, ao se colocar em termos de “sugestão”, que reencontra, assim, sua profundidade como a realização *precisa* da expressão. Pois, se a “sugestão”, contrariamente ao “se exprimir”, busca a coincidência com a “intuição profunda” e, por isso e no mais, com o real profundo, com a duração pura; se, portanto, a “sugestão” busca uma coincidência positiva com a profundidade, e, pelas “imagens” que inclusive, na experiência filosófica intuitiva, constituem experiências decisivas na relação peculiar que guardam com a intuição, assim faz na inversão, num sentido “crítico-negativo”, da direção ordinária e pragmática da atenção; enfim, se assim for, a experiência da “sugestão” não será senão a experiência da “precisão”, e a existência sugerida, a existência precisa.

Lembremos que a “precisão” busca, em sua inauguração, a existência que seja, no limite, “expressável” ou, melhor dizendo, a existência por ela ser “expressável”, e de fato encontra como “limite” aquilo que é “inexprimível”, “inefável”. Entretanto, há como que o “limite desse limite”, dado por (i) a própria tendência intelectual humana, desenvolvida em ciência e cuja complexidade moderna apresenta-nos, guiada pela certeza matemática, um ideal de precisão à expressão uma vez que atingiria seu objetivo de exatidão (cf. RIQUEIR, 2009, p. 249); (ii) a própria intuição enquanto tendência também humana (ainda quando não desenvolvida em “método”); e (iii), quanto mais e decididamente, a indiscutível experiência, empírica. Enfim, tudo isso nos reenvia antes ao próprio limite do limite, ou, à abertura do real: à própria “abertura”, e ao próprio “real”; a ambos, pelo amálgama entre eles, entre o aprofundamento e o profundo, o movimento e o movente. De tal modo, finalmente, que o “inefável” talvez não se supere enquanto “inefável”, mas que o “inexprimível” se supere enquanto “expressável”; ou, dito mais claramente, que a realidade precisa seja, de fato, real, portanto, expressável, ainda que inexprimível. Real porque “expressável”, pois, enfim, o real é expressão. O sonho da precisão, em uma palavra, talvez seja, de fato, realizável (e, aliás, não só como “promessa futura”), porque a “expressão da duração” é, de fato, existente. Mas tudo isso pouco significa, assim dito abstratamente.

A precisão, para resumirmos, coloca-se em termos de expressão, e esta se coloca em termos “existenciais”, “ontológicos”, e, por isso mesmo, também, mas não somente – definitivamente não somente –, “linguísticos” e “epistemológicos”: o problema da “expressão” é também um problema do “se exprimir”, mas na medida em que dissolve o problema do “se exprimir”, abrindo-nos ao problema da duração, que igualmente dissolve ao colocá-lo em termos da própria expressão. Como dissemos acima, ao final de nossos primeiros comentários às leituras de Worms e Cherniavsky, se vislumbramos a “intuição profunda” de Bergson na própria “expressão da duração”, ou, simplesmente, na “expressão”, é porque procuramos bem colocá-la na profundidade que ela é. E se a tudo isso, em algum nível, chegamos já pelo aprofundamento do próprio sentido do filosofar, do método intuitivo, da precisão, do amálgama entre método e meditação, entre experiência e existência, é preciso, entretanto, radicalizar-se na direção mesma do que nos demanda essas primordiais descobertas. Como já muito insistimos, é preciso, enfim, cumprir com a tarefa de, de fato e finalmente, não darmos por acabada a realização que não temos senão, afinal, de realizar, como um esforço particular a um problema particular, efetivando o movimento filosófico com o qual se busca a simpatia, que, com a simpatia, se busca efetivar: em uma palavra, é preciso iniciar de fato a travessia; no que não será senão, agora sim, começar pelo começo.

## Capítulo 1: Começando pelo começo:

### a origem do *Essai sur les données immédiates de la conscience* e seu *Avant-propos*

Nosso problema, que descobrimos como fundamental, encontra-se no cerne do que seria a “expressão da duração”, seu sentido, seu alcance, sua realização efetiva. E essa descoberta, aliás, não se deu gratuitamente: aprofundando-nos no método intuitivo, descobrimos, nele, a significação primordial da expressão da duração. Mas tal descoberta revelava também não o final de um percurso, mas o seu início sempre demandado. Assim, o problema da expressão da duração, como toda investigação filosófica, só pode, e deve, ser correta e coerentemente, enfim, verdadeiramente esclarecido e resolvido (dissolvido) quando o experienciamos verdadeiramente, quando procedemos a partir de um esforço novo sobre um problema particular, sobre uma experiência concreta.

Qual é, pois, nosso “problema empírico”, se se quiser? Na busca, ainda, por uma fidelidade com o que apresentamos anteriormente, nossa investida será naquilo que atende mais absolutamente a um desejo de simpatia com o bergsonismo. Ou seja, nosso mergulho se dará no ponto mesmo em que se começa o bergsonismo. Não nos esqueçamos de uma das teses que abriram nosso estudo, que tomamos emprestada de Jankélévitch, e não sem motivo: começar pelo começo. Não se pode pressupor nenhuma rede conceitual, nenhum sistema anterior ao vivenciar da própria vida, e, se se busca realizar o método intuitivo, no que já é meditar, enfim, filosofar (intuitivamente), é (re)começando pelo começo, sem ideias feitas, com o único, mas integral, amparo da experiência.

Temos, assim, de imediato, nosso objeto de estudo: o início da filosofia de Bergson. Trata-se do “início” em seu sentido de origem, duplamente significativo: busca pela intuição originária; mas também surgimento do bergsonismo, suas primeiras formulações. Ou seja, procuremos o “início” naquilo a que convergem esses seus dois sentidos de origem, pois, desse modo, mais radicalmente levamos a sério a tese de “começar pelo começo”, em tudo o que ela implica – de tal modo que devemos nos voltar ao início da filosofia de Bergson buscando nele avistar a complexidade que perfaz o bergsonismo.

E, novamente, nenhuma dessas escolhas são exteriores, aleatórias ou mesmo contingentes. Se nosso intuito se esclarece como aquele que procurará a profundidade da filosofia de Bergson, do bergsonismo, já desde seus primeiros escritos, mostrando

neles a já presença e ação da intuição originária que não mudará ao longo de toda sua filosofia, do, portanto, método intuitivo, ainda que não formulado tal qual nos escritos sobre os quais nos debruçamos, enfim, esse intuito é na verdade a nós demandado: é uma tarefa à qual devemos realizar justamente para realizarmos (nunca por definitivo) a simpatia com o bergsonismo enquanto uma filosofia da expressão da duração. Afinal, se a intuição filosófica é a originária, aquilo que existe de mais simples (no seu sentido inteiramente complexo), como aquilo que, como vimos, o filósofo passa a vida inteira procurando dizer – e, mesmo, passa mais que uma vida, no sentido da “filosofia colaborativa” –, ela há de estar presente, mais ou menos perceptível, desde sempre na filosofia de um filósofo que assim mereça o título, i. e., de um estudioso (e, mesmo mais, de um vivente) de um sentido da vida. E, se nosso intuito é proceder de modo bergsoniano, é aplicar o método intuitivo, não temos como não começar pelo começo, o que, enfim, implica começar pelo seu primeiro “momento filosófico”, bem como por aquilo que, de fato, se coloca nesse momento, pois nada em definitivo pressuporemos, nenhuma noção do próprio filósofo, nenhuma descrição já dada.<sup>27</sup> Nada pressuporemos, é verdade, mas de algo partiremos. Ou seja, “começar pelo começo”, mas, ainda aqui, tal como exige o método: a partir da experiência mesma.

Como também já vimos, ao falar em “partir da experiência” (para, enfim, chegar à experiência), Bergson não deixa de qualificar essa “experiência” em sua maior abrangência: isto é, deve-se ter como “matéria” para a intuição as experiências imediatas, sensíveis, e, também, a experiência intelectual, dos saberes da tradição e da época, naquilo que descrevemos corresponder tanto aos saberes científicos quanto à tradição filosófica, no que tanto responde à necessidade crítica do método, de dissolver os “falsos problemas” aí dispostos, quanto à necessidade positiva, de aprofundar no que há de verdadeiro nesses saberes. O trabalho intuitivo, ato simples, mas (ou, por isso) complexo, método, mas (ou, por isso) também meditação, imediato, mas (ou, por isso) qualitativo, é, então, fruto de um desenvolvimento que não pode jamais prescindir de

---

<sup>27</sup> Justificamos, com isso, uma posição – talvez arriscada – que tomamos ao longo de todo o nosso estudo, e que poderia causar estranheza ou decepção, como uma sensação de incompletude, mas que assumimos conscientemente: não recorreremos, em nosso estudo do começo do bergsonismo, a nada posterior a esse começo (exceção feita a momentos específicos e, particularmente, à nossa introdução – o que, sobre isso, comentamos imediatamente a seguir), em termos de escritos do próprio filósofo; fazer isso não implicaria necessariamente (ou seja, em um nível – aquele ao qual nos aproximamos na justificativa para nossa introdução) uma contradição à nossa maneira de ler sua filosofia, mas, não sendo imprescindível (e podendo ser contraditório), julgamos que a radicalidade fica maior assim não fazendo. Seja como for, o exercício de, posteriormente, realizar as comparações do que descobriremos com os escritos seguintes do autor fica, enfim, como sugestão, inclusive a nós mesmos – desde que, para tanto, esse estudo dos escritos seguintes se realize também, cada qual, de modo específico, como aqui procedemos com os escritos inaugurais.

um amplo estudo anterior: todo esse estudo *é já* o próprio “desenvolvimento” que, por sua vez, *é já* a própria realização do método e da meditação, enfim, da filosofia.

\*\*\*

Resumimos, pois, nosso percurso a seguir: acompanharemos o começo da filosofia de Bergson, no que significa acompanhar, simpatizar com e realizar junto ao próprio filósofo o surgimento de sua filosofia, a descoberta e o desenvolvimento de sua intuição. Afinal, a criação do bergsonismo é ela própria, ao mesmo tempo, irrupção de sua intuição e movimento intuitivo.

No que já afastamos um possível primeiro incômodo, que aliás poderia nos ser dirigido em resposta a toda nossa introdução: ora, não estaríamos a cometer um anacronismo, que tanto mais seria um “falso problema”, ao pressupor desde sempre na filosofia de Bergson procedimentos que o próprio filósofo só encontraria muito mais tardiamente? Ao que respondemos: não, pois o verdadeiro, intuitivo, trabalho filosófico está justamente na descoberta do que há de filosófico desde sempre e em toda filosofia. É claro que, como já dissemos, isso não significa fazer tábula rasa de todas as *nuances* até de uma mesma filosofia, como se não houvesse mudanças no desenvolvimento do pensamento. Ao contrário, essas mudanças, como também já salientamos, são efetivas e extremamente relevantes, signo da própria vitalidade do pensamento, constitutivas do próprio movimento intuitivo. Antes, o desafio está em mergulhar no sentido profundo dessas mudanças, e na essência imanente a todas elas, no que não torna a dispensá-las, mas esclarece-as sugestivamente.

Assim, ao mesmo tempo que conferimos junto a Riquier (cf. 2009, p. 109 *et seq.*) um movimento de aprofundamento ao longo do percurso filosófico de Bergson, de sua primeira à sua última obra, um aprofundamento que é da própria duração, “acessando progressivamente um estágio sempre mais profundo da realidade, graças à formulação de um problema singular junto do qual ele acha a impulsão necessária” (RIQUIER, 2009, p. 110; tradução nossa<sup>28</sup>), não julgamos, como o comentador, que esse movimento signifique uma proposta incompatível com um estudo detido a uma obra em particular, naquilo que seria “erros a se evitar”; no caso, dois: 1º “seria de parar no meio do caminho, em uma de suas etapas, quando Bergson nos dava uma direção, e tomar, segundo suas preferências, uma de suas grandes obras como centro sistemático

---

<sup>28</sup> “[A]ccédant progressivement à un étage toujours plus profond de la réalité, grâce à la formulation d’un problème singulier auprès duquel il trouve l’impulsion nécessaire” (RIQUIER, 2009, p. 110).

da obra toda, situando nesta uma obra o Ser” (RIQUIER, 2009, p. 112; tradução nossa<sup>29</sup>); 2º, razão do primeiro, “seria cavar as lacunas entre cada livro e apontar as dificuldades ou contradições que surgiam de uma etapa à seguinte” (RIQUIER, 2009, p. 112; tradução nossa<sup>30</sup>). Ou seja, segundo Riquier, se o movimento é de aprofundamento na medida em que o é da própria duração, revelada, enfim, em seus ritmos, sendo portanto o mergulho na pureza e no absoluto, mas que não são “princípios” aos quais se deve remontar, desse modo, não podendo servir de premissa a qualquer dedução ou algo do tipo (cf., p. ex., RIQUIER, 2009, p. 114 *et seq.*), a realidade precisa estar tanto no próprio movimento, e, assim, no progresso dos estudos, quanto, por isso mesmo, não poderá ser resolvida por ou em uma etapa isoladamente. O aprofundamento, sendo o sentido mesmo do reencontro com a duração, seus ritmos, remontará a uma unidade, da própria duração, mas apenas empiricamente e “depois”, e não *a priori* como princípio amorfo – e, por esse motivo, a inspiração arqueológica de Bergson não deixa de ser existente o sendo, contudo, intuitiva (cf. RIQUIER, 2009, p. 117).

Entretanto, por que não julgamos que esse movimento intuitivo seja contrário e incoerente com um estudo detalhado e isolado de uma obra em particular? Ora, evidentemente, como dissemos, não por essa obra conter toda a verdade antecipada ou retrospectivamente, não por ela resolver ou centralizar um “sistema” e situar um “princípio”, nem pelas mudanças efetivas e a nervura do aprofundamento serem supérfluas ou, em algum grau que seja, dispensáveis. Muito ao contrário, é porque o sentido profundo mesmo de tais mudanças assim como o sentido profundo mesmo do próprio “aprofundar-se” só se revelam precisamente se os bem descobrimos naquilo que eles são originariamente, i. e., a intuição originária que dá sentido a todos eles. Afinal, é preciso sempre lembrar que a “intuição filosófica” significa, em um nível, tanto ao filósofo quanto ao historiador da filosofia, a busca pela simpatia com a própria expressão da intuição, sempre presente, e, nisso, com a própria realidade; sendo, enfim, essa busca não outra que o mergulho no sentido profundo até mesmo da superficialidade que se coloca, de modo imprescindível ao fazer filosófico, mas prescindível à pureza do que se revira. Em suma, não consideramos sem efeitos as ponderações que Riquier aponta na forma dos dois erros, mas tampouco consideramos que o estudo detido de um momento de uma filosofia necessariamente leve-nos a tais erros, assim formulados: é que não necessariamente tais estudos impliquem a apreensão de um sistema fechado em

---

<sup>29</sup> “[É]tait de s’arrêter en chemin, à l’une de ses étapes, quand Bergson nous donnait une direction, et prendre, selon ses préférences, un de ses grands ouvrages comme centre systématique de l’oeuvre en y situant l’Être” (RIQUIER, 2009, p. 112).

<sup>30</sup> “[É]tait de creuser les écarts entre chaque livre et de pointer les difficultés ou contradictions qui surgissaient d’une étape à la suivante” (RIQUIER, 2009, p. 112).

si mesmo e, no mais, no orbitar ao redor de um “princípio” – um tal estudo também pode, e deve, ser um trabalho intuitivo, atento à realidade precisa que se mergulha na sua especificidade empírica.

E, assim, proceder bergsonianamente, se se quiser, desde o início de sua filosofia, abre-se como caminho que não só se justifica e, ainda mais, se demanda, como também se apresenta exigindo sua realização, isto é, a ser vivenciado: não se trata, repetimos já à exaustão, de tomar por feita uma tarefa que só se realiza em seu devir; de tal modo que “começar pelo começo” significa, de fato, um completo recomeçar; que, como vimos, desamparado conceitualmente, é inteiramente amparado pela experiência no seu sentido mais amplo.

No que reencontramos, enfim, o percurso que seguiremos, que, novamente, procuremos agora resumir: realizar o começo da filosofia de Bergson, procedendo conforme seu método, partindo da experiência para alcançar, profundamente, a experiência mesma, a realidade genuína, realizar a intuição para simpatizarmos com a intuição (isto é, simpatizarmos com a intuição realizando, assim, a intuição)<sup>31</sup>. Proceder, se se quiser, uma viravolta e uma reviravolta, sempre motivados por aquilo que não pressupomos, mas que redescobriremos incessantemente, e que Bergson descobre em uma primeira empreitada nesse seu início filosófico.

Pois é disso que se trata o início de sua filosofia: uma primeira empreitada. Não no sentido de um primeiro esboço, mas no sentido de um esforço novo a um problema específico – como demanda o método.

E qual é, afinal, esse primeiro e inteiramente novo esforço, diante de qual problema específico?

A resposta é dada por um comentador muito particular, o próprio filósofo, em sua primeira *Introdução a La pensée et le mouvant*, cujo tom autobiográfico apresenta seu percurso inicial marcado pela surpresa advinda do estudo da ideia de tempo matemático em oposição ao “tempo real” (cf. PM 1I, p. 4 [p. 2]). Aí estaria todo o impulso primordial de sua primeira grande obra, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e que Bergson não cansará de reiterar, por exemplo, em correspondências, a nós bastante reveladoras, como as que, agora, brevemente comentaremos.

---

<sup>31</sup> Já desde nossa introdução, caracterizamos a intuição como simpatia, sem nos determos muito numa eventual complexidade entre ambas, “intuição” e “simpatia”. Ao longo de todo o nosso estudo, essa questão ficará assim em suspenso, entretanto a ela nos voltaremos em um momento de nossa conclusão, quando retomaremos, sobre isso, as considerações fundamentais de Lapoujade.

A começar pela carta de 9 de maio de 1908, endereçada a William James, na qual a compreensão expressa na primeira *Introdução* se faz igualmente presente: desde sua saída da École Normale até a redação de seu doutorado, o *Essai*, o grande nome a influenciá-lo era Herbert Spencer, ao qual o jovem Bergson, aos olhos mais maduros, não se furtava em aderir, voltando-se à “filosofia da ciência” e procurando, nela, analisar “algumas noções científicas fundamentais” (M, p. 765-766; tradução nossa<sup>32</sup>). Onde, então, a surpresa:

Foi a análise da noção de tempo, tal como ela intervém na mecânica ou na física, que transtornou todas as minhas ideias. Eu me apercebi, para minha grande surpresa, que o tempo científico não *dura*, que nada mudaria de nosso conhecimento científico das coisas se a totalidade do real se desenvolvesse de repente no instantâneo, e que a ciência positiva consiste essencialmente na eliminação da duração (M, p. 766; tradução nossa<sup>33</sup>).

A experiência científica e a sua crítica, a partir do caso, do problema específico do “tempo” científico ou matemático foram, então, o ponto de partida do bergsonismo, pois de toda uma mudança filosófica e vital, realizada, efetivamente, no *Essai* e em todas as suas reflexões desde então – conforme atesta a sequência da carta (cf. M, p. 766). Ou seja, se Bergson reencontra a metafísica e a psicologia desde o começo de sua filosofia, não é por delas partir exclusivamente. É claro que os estudos metafísicos e psicológicos foram também matéria da experiência primeira de sua filosofia, como ainda desenvolveremos, mas a questão a se destacar, e que Bergson mesmo parece insistir em explicitar, é que foi da experiência da teoria da ciência como um todo, e de uma noção sua em particular, que o movimento do bergsonismo primeiro se deu. O primeiro problema específico, portanto, era delimitado: uma noção científica particular, o tempo – ou, melhor dizendo, a vivência do tempo; e, no desenvolvimento mesmo de sua investigação propriamente filosófica (intuitiva, ainda que não com esse nome), a conversão não só do tempo à duração, mas também da teoria da ciência à metafísica e à psicologia (em sua acepção menos científica e mais metafísica, filosófica, se se quiser). No que, enfim, significa que se o “movimento crítico” ensejou o bergsonismo, esse movimento só se deu porque, ao mesmo tempo, ele foi impulsionado, constituído (e vice-versa) de um “movimento positivo”, o da própria vivência do tempo efetivo (da duração, como muito ainda veremos).

---

<sup>32</sup> “[Q]uelques-unes des notions scientifiques fondamentales” (M, p. 765-766).

<sup>33</sup> “Ce fut l’analyse de la notion de temps, telle qu’elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. Je m’aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure* pas, qu’il n’y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d’un coup dans l’instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l’élimination de la durée” (M, p. 766).



Tudo isso apresentamos mais como antecipação, e precisaremos ainda justificar, conforme o andamento de nosso trabalho. No entanto, insistimos, é o que lemos desde já em uma outra carta de Bergson, de 21 de outubro de 1903, na qual este começa confirmando que “[n]a realidade, a metafísica me atraía muito menos que as pesquisas relativas à teoria das ciências, sobretudo à teoria das matemáticas” (M, p. 604; tradução nossa<sup>34</sup>), e que foi a partir da surpresa diante do “tempo” científico que não dura que sua atenção passou à “duração real, e aquilo que ela bem poderia ser, e por que nossa matemática não a apreende” (M, p. 604; tradução nossa<sup>35</sup>), o que o “[me] trouxe gradualmente do ponto de vista matemático e mecanicista no qual me colocava de início, ao ponto de vista psicológico” (M, p. 604; tradução nossa<sup>36</sup>). O *Essai*, enfim, é apresentado como resultado dessa conversão, e como sua tentativa de “praticar uma introspecção absolutamente direta e alcançar a duração pura” (M, p. 604; tradução nossa<sup>37</sup>).

Pelas próprias autoanálises do filósofo, vemos não só a força intuitiva conferida ao *Essai*, como também de que modo o método filosófico se dá nessa obra inaugural. Mas essas considerações, amparadas também na primeira *Introdução a La pensée et le mouvant* e aparentemente bastante coerentes com o que acima já descrevemos do método intuitivo, não deixam de causar certo ruído quando se volta de fato ao *Essai sur les données immédiates de la conscience*. De imediato, seu breve porém riquíssimo *Avant-propos* já nos interpela um recomeço agora de fato efetivo, afinal devemos “começar pelo começo”.

\*\*\*

“Toda a audácia e toda a dificuldade da filosofia de Bergson, com efeito, parecem já estar resumidas no admirável ‘Prefácio’ que introduz, em uma página, seu primeiro livro e, através deste, toda sua obra” (WORMS, 2010, p. 36). Não é pequena a ênfase dada por Worms ao *Avant-propos* do *Essai*. E a nós, tamanha ênfase parece justa. De fato, parece que todo o cerne metodológico e meditativo, a intuição profunda do bergsonismo, já está aí apresentado, de modo bastante sucinto e assertivo – inclusive,

---

<sup>34</sup> “En réalité, la métaphysique m’attirait beaucoup moins que les recherches relatives à la théorie des sciences, surtout à la théorie des mathématiques” (M, p. 604).

<sup>35</sup> “[D]urée réelle, et ce qu’elle pouvait bien être, et pourquoi notre mathématique n’a pas de prise sur elle” (M, p. 604).

<sup>36</sup> “[A]mené graduellement du point de vue mathématique et mécanistique où je m’étais placé tout d’abord, au point de vue psychologique” (M, p. 604).

<sup>37</sup> “[P]ratiquer une introspection absolument directe et de saisir la durée pure” (M, p. 604).

com o uso do tempo verbal indicativo e verbos imperativos. Ainda assim, o estilo seguro parece por vezes oscilar com advérbios mais cautelosos e especulações condicionais. O que nos leva, quando do olhar mais minucioso ao texto, a um cuidado que só se efetua por uma leitura que não pretende resolver todo o *Essai* ou mesmo toda a filosofia de Bergson apressadamente e antes mesmo de ela se desenvolver. Se o *Avant-propos* introduz de fato todo o bergsonismo, revelando toda a sua audácia e toda a sua dificuldade, grande parte desse mérito (para não dizer todo o seu mérito) está nessa abertura dever ser tomada como “abertura”, e não fechamento de nada em si mesmo. Inclusive, escrito já nos momentos finais da elaboração do *Essai*<sup>38</sup>, esse texto não pode ser tomado como substituto da reflexão como um todo – o que, aliás, resultaria em uma má colocação do problema. Não, o *Avant-propos* não deve ser lido como um resultado posto à frente da investigação, e se sua expressão é de tamanha força, tal força está antes naquilo que ele “sugere”. E, assim, reformulamos nossa própria constatação: o *Avant-propos* não apresenta a intuição profunda de Bergson, mas a sugere.

Não é de outro modo, aliás, que Worms<sup>39</sup> comenta esse texto breve porém fundamental, reivindicando que sua força está nas questões que ele suscita e cujas respostas não se encontrarão senão pela leitura mesma do livro (cf. WORMS, 2010, p. 39-40). O que, no entanto, não o priva de esmiuçar quais seriam tais questões.

E, para o comentador, elas estariam primordialmente relacionadas à distinção entre a duração e o espaço, que, todavia, não só “permite resolver os mais graves problemas”, como “deixa também subsistir ou subentender, com uma sutileza não menos impressionante, uma *nuance* que empenhará toda a sua interpretação, e que corre o risco de criar, por sua vez, um problema, em torno do qual girará talvez toda a sua obra” (WORMS, 2010, p. 36; tradução levemente modificada). Ou seja, conforme a preocupação de Worms em avistar nesse texto a força da intuição profunda do bergsonismo, tudo se passa pela radicalidade com que, desde já, Bergson distingue “*durée*” e “*espace*”, e o significado dessa distinção, cujo “problema”, próprio da intuição profunda tal qual descrita por Worms, estaria na “realidade” dessas ordens, *durée* e *espace*, naquilo que reenviaria ao problema da unidade, para além ou aquém da

---

<sup>38</sup> Como se atesta comparando a data assinada no próprio *Avant-propos*, “fevereiro de 1888”, e, por exemplo, as cartas de Bergson de 14 de maio de 1886, em que ele afirma: “Aproveitei para me isolar completamente, e trabalho em uma vasta obra filosófica, que apresentarei provavelmente como tese à Sorbonne” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 279; tradução nossa; [“*J’ai pris de m’isoler complètement, et je travaille à un vaste ouvrage philosophique que je présenterai sans doute comme thèse à la Sorbonne*”]); e de 25 de fevereiro de 1888, na qual afirma que o *Essai* estará pronto em “duas ou três semanas” (cf. C, p. 13).

<sup>39</sup> O próprio comentador afirma precisamente que a magistralidade do texto em questão está “pelo que declara e pelo que sugere” (WORMS, 2010, p. 38).

distinção; ou, em outros termos, para o problema metafísico e de “fundamento positivo”, para além ou aquém da dimensão crítica e conceitual (cf. WORMS, 2010, p. 36).

A bem da verdade, reportando-nos a outro escrito de Worms, em que ele também comenta o *Avant-propos* em detalhes, trata-se de descobrir, ainda que sugestivamente, não só uma dimensão “conceitual”, “crítica” ou “formal”, e uma dimensão “metafísica”, “real”, mas, mais detidamente, três dimensões, uma “metafísica”, outra “transcendental” e ainda outra “psicológica” (cf. WORMS, 1994, p. 89-91), que Worms credits ao *espace*, mas que ousamos estender à *durée* também. E, ainda seguindo o comentador, três dimensões que acompanham toda a filosofia de Bergson – afinal, diremos nós, trata-se daquilo que o comentador descreve compreender a intuição filosófica de Bergson. Ou seja, tudo se passa como se a questão última, pelos problemas “metafísicos”, “transcendentais”, “psicológicos”, estivesse na “realidade” tanto da *durée* quanto do *espace*, e na unidade vital subentendida, em seus “critérios conceituais” tanto quanto em suas “aplicações descritivas”, enfim, no significado da distinção entre *durée* e *espace*, tanto em seus sentidos próprios quanto em sua relação.

Não nos alonguemos na descrição da intuição originária de Bergson segundo Worms, até por já tê-la feito anteriormente. Recolocamo-la aqui de novo pela proximidade, mas também distância, em relação à nossa interpretação. Pois nós também compreendemos que o *Avant-propos* sugere-nos a intuição profunda do bergsonismo, mas que, agora, nos surge como expressão da duração; também compreendemos, pois, que, denotando a intuição profunda, abre todo o movimento metódico que a filosofia seguirá, sugerindo suas etapas tanto quanto seus fundamentos, mas que, agora, nuançamos em uma direção um pouco diversa. De tal modo, aliás, que o movimento de leitura mesmo do *Essai* se modificará para nós, em comparação com a proposta de Worms.

Mas, sem nos precipitarmos, mergulhemos no texto de Bergson, começando pelo começo, deixando nossa leitura comparar-se à de Worms, ao ponto de, ao final da leitura, os caminhos diversos se revelarem por si e como consequência, e não como causa indevidamente posta fora de seu lugar.

\*\*\*

Ao colocarmos-nos diante do *Avant-propos* do *Essai*, descobrimos em seu primeiro parágrafo três momentos sucessivos, separados ao menos pelo estilo

gramatical de suas frases. O primeiro, escrito no presente do indicativo, todo com frases afirmativas; o segundo, também afirmativo, mas no presente do condicional; e o terceiro, na forma interrogativa, ainda que um tanto quanto retórica. Esses momentos, então, poderiam se resumir em dois: o primeiro, afirmativo; ao passo que o segundo, composto pelo segundo e terceiro momentos acima distinguidos, especulativo. O primeiro se reporta a um sentido da vida, para falarmos como Worms; o segundo, à insuficiência de um sentido só, e, mesmo mais, ao problema de uma tal totalização de um lado só, bem como na conseqüente compreensão do que seria um “problema”. O primeiro, afirmativo, como que descreveria um aspecto da realidade, em sua inevitabilidade e neutralidade, como se fosse, de fato, uma mera descrição do funcionamento real. O segundo, uma eventualidade, uma maneira de proceder, talvez não mais necessária, tanto em seu aspecto problemático, quanto em sua, por contrapartida, solução. Será ainda preciso ler palavra por palavra de cada um desses “momentos”, para inclusive nuançar a “necessidade” do primeiro e a “contingência” do segundo, mas, desde já, atentemo-nos a essas diferenças que a própria escolha gramatical já nos sugere. Ela sutilmente nos encaminha à tensão mesma que está no cerne da intuição filosófica de Bergson, o movimento mesmo da filosofia e da vida, o movimento da expressão, entre a “exigência” e a “liberdade”; mas que se replica também na própria “exigência” e na própria “liberdade”. Mas é preciso, atentamente, seguir e refazer o movimento de leitura, começando pelo começo – que, aliás, já nos surpreende em sua primeiríssima frase: “Expressimo-nos [*nous exprimons*] necessariamente por palavras, e pensamos o mais frequentemente no espaço” (E, p. 16 [p. VII]; tradução levemente modificada<sup>40</sup>).

Todos os elementos dessa frase são significativos, ainda que, é verdade, tanto melhor compreensíveis quando relacionados às duas frases seguintes. Porém, mantemo-nos nessa primeira frase por ora, demorando-nos em cada palavra sua. E descobrimos, assim, a abertura delas ou, em outras palavras, aquilo que elas sugerem – e, nisso, expressam.

---

<sup>40</sup> A tradução recente do *Essai* apresenta-nos o seguinte: “Expressamo-nos necessariamente por palavras [...]” (E, p. 16 [p. VII]). Como procuraremos desenvolver como tese forte, a tradução do verbo “*exprimer*” é um ponto – se não o ponto – nevrálgico na nossa compreensão do bergsonismo, e intencionamos enfatizar o “*exprimir*”, como já indicamos em nossa introdução, como a expressão (que mais adiante esclareceremos como) espacial, linguística, simbólica, diferindo-se, em um nível que precisaremos caracterizar, do “*expressar*” como experiência expressiva no sentido mais amplo e, também, preciso e genuíno. Desse modo, a escolha por traduzir o verbo inaugural de toda obra publicada do bergsonismo por “*expressar*” é precisa, afinal todo “*exprimir*” é, no limite, um “*expressar*”; mas, como nem todo “*expressar*” é “*exprimir*” – na diferenciação que intencionamos –, respeitosamente preferimos, nesse caso, “*exprimir*”, uma vez, então, que a seqüência da frase nos indica que se trata, aqui, da expressão linguística, “*necessariamente por palavras*”.

A começar, então, pelo “*nous*”, o sujeito da frase. Worms já nos oferece um indispensável comentário quando aproxima essa palavra ao que chama de questão “psicológica”: “Trata-se de um sujeito puro do pensamento, obtido reflexivamente, ou de uma natureza humana, empírica e coletivamente assumida?” (WORMS, 1994, p. 90; tradução nossa<sup>41</sup>). Ou seja, a questão está na natureza desse “sujeito”: seria ele empiricamente determinado e contingente, seria ele um “eu transcendental”, seria ele o humano em sua abrangência coletiva, em seu sentido antropológico mais geral...? Pelo uso da primeira pessoa no plural, somos imediatamente levados a considerar o “sujeito” em sua abrangência, para além de um eu singular qualquer; uma descrição, assim, sobre o caráter psicológico, mas que diz respeito a todos os humanos. Ainda assim, se se trata de uma generalidade “transcendental” ou “empírica”, é algo que talvez permaneça, no instante, como dúvida.

E, então, passemos à expressão seguinte, “*nous exprimons*”. Para uma leitura do bergsonismo que intenciona a expressão da duração como intuição profunda dessa filosofia, o primeiro verbo de toda a obra publicada de Bergson ser “expressar” (“expressar”) revela um acontecimento da mais alta importância. A filosofia de Bergson começar pela “expressão” nos é um indicativo de que, no mínimo, a questão tem sua pertinência inegável; revela a força do problema da “expressão” na filosofia de Bergson. E nos demanda, afinal e desde sempre, a indagar: o que é “expressar” (“expressar”)? Como assim fazemos? Por quê? A sequência nos parece mostrar uma resposta às duas primeiras questões, assim como a continuação desse mesmo parágrafo que analisamos parece nos esclarecer a terceira questão.

Pois, logo após o verbo, Bergson nos oferece um definitivo “*nécessairement par des mots*”. Exprimimo-nos, assim, por “*mots*”. E se o “como” indagado acima parece respondido, a pergunta que nos surge agora é o que são “palavras”, para Bergson; uma pergunta talvez banal, mas cuja resposta é determinante, inclusive para a compreensão do advérbio aqui presente: “*nécessairement*”. O que liga o modo de se expressar com as palavras é uma “necessidade”, o que torna a primeira afirmação filosófica de Bergson uma determinação, aparentemente, absoluta. E uma resposta ao “o quê” acima posta: sendo necessariamente por palavras, “expressar” é, aparentemente, utilizar as palavras.

Entretanto, não nos limitemos a essa primeira impressão. E, ao menos, coloquemos a dúvida, que por ora deixaremos em aberto, sobre a natureza dessa “necessidade”: seria ela uma necessidade “transcendental”? “Ontológica”? Ou ainda de

---

<sup>41</sup> “S’agit-il d’un sujet pur de la pensée, atteint réflexivement, ou bien d’une nature humaine, empiriquement et collectivement assumée?” (WORMS, 1994, p. 90).

algum outro tipo? Não iremos nada pressupor, e, por isso mesmo, por enquanto, nada concluir.

Avançando em nossa frase, então, temos agora um paralelismo, mas todo cheio de *nuances*. Pois se se afirmou primeiramente que “nos exprimimos necessariamente por palavras”, agora a atenção se volta, do “*exprimons*”, ao “*pensions*”, do “*nécessairement*”, ao “*le plus souvent*”, e do “*par des mots*”, ao “*dans l’espace*”. E, se estamos a considerar certo paralelismo entre os casos, essa consideração vem da palavra que liga ambas as partes: “*et*”. Novamente, condensando nela toda a questão da relação entre os dois momentos da frase, Worms apresenta-nos uma interpretação para a qual nos voltamos, e que compreende nessa palavra a indagação “transcendental” do sentido do “espaço”. Não vamos, por ora, tão longe, permitindo-nos ficar com a dúvida ensejada por Worms sobre o significado da ligação que esse “*et*” estabeleceria: “É uma coincidência infeliz, ou uma relação de fundamento, que é assim designada?” (WORMS, 1994, p. 90; tradução nossa<sup>42</sup>). O “*et*” traduziria uma ligação necessária, assim como é necessário o se exprimir por palavras? Ou uma ligação frequente, assim como no mais das vezes pensamos no espaço? Seria um “*et*” que guarda um sentido de consequência, como, por nos exprimirmos por palavras, pensamos no espaço? Ou de causa, significando agora que nos exprimimos por palavras porque pensamos no espaço? Ou, ainda, nada disso, sendo apenas uma simples justaposição de duas afirmações? Talvez continuar a investigar os termos da frase nos indique uma melhor direção.

Ora, o que é “pensar”? Como “pensamos”? Por quê? De novo, tal qual para o “exprimir”, parece-nos que a sequência nos esclarece. Mas, diferentemente do caso anterior, o advérbio da vez é “*le plus souvent*”. Ou seja, se ainda podemos arriscar uma resposta, mesmo que provisória, para o que seja o “pensar” como, mesmo que imprecisamente, relacionado ao espaço, essa resposta não nos permite coincidirmos com a talvez natureza definitiva do “pensar”: é somente “*le plus souvent*” que pensamos no espaço. Se, então, há um aprisionamento, um determinismo de nosso exprimir por palavras, haveria uma abertura, uma liberdade de nosso pensar para além de “no espaço”? Se é o que a frase sugere, não ousemos ir além de tal sugestão, por ora.

E ainda precisemos nossa investigação: afinal, o que é pensar “*dans l’espace*”? Palavra filosoficamente carregada, “*espace*” é uma das noções mais fundamentais para Bergson, e que, no momento, pouco nos oferece como auxílio no desvelamento de seu

---

<sup>42</sup> “Est-ce une coïncidence malheureuse, ou une relation de fondement, qui est ainsi désignée?” (WORMS, 1994, p. 90).

sentido. A sequência de todo *Avant-propos* a isso será muito mais esclarecedora; todavia, desde já não dispensamos que há uma relação entre o pensar e o espaço, e, mesmo mais, entre o exprimir, as palavras, o pensar e o espaço, uma relação que, para retomarmos ainda as análises de Worms, se o “*nous*” já procurou interrogar, no sentido “psicológico” ou “antropológico”, e que o “*et*” aprofundou a questão, indagando então o sentido “transcendental”, o “*dans*” interroga ainda outra vez, agora sob a dimensão “metafísica” da questão do “espaço”:

Qual é o sentido dessa inclusão? Responder a essa primeira questão é responder à questão, que chamaremos junto a Bergson de “metafísica”, da “realidade” do espaço. O espaço é um quadro real para nossa ação, as coisas e os corpos, ou tem ele apenas a realidade de uma ideia, ou de uma forma ideal, forjada por nosso pensamento? Toda a obra de Bergson, veremos, procurará examinar o grau de realidade do espaço, ou, inversamente, o grau de espacialidade das coisas, e seu grau de idealidade, para além de uma alternativa radical ainda retomada por Kant, a quem, no entanto, a expressão “nós pensamos no espaço” se faz pensar [*songer*] imediatamente (WORMS, 1994, p. 89-90; tradução nossa<sup>43</sup>).

Novamente, então, não é agora que teremos as respostas. E, exatamente por isso, não podemos ler essa frase inaugural com uma desmedida convicção. Isto é, mesmo para o caso do “exprimimo-nos necessariamente por palavras”, ainda aqui, uma sutileza não pode nos fazer tropeçar, e que, a bem da verdade, se tropeçamos desde já, toda a sequência desse primeiro parágrafo e, mais forte ainda, do *Avant-propos* como um todo (para não dizer todo o *Essai* ou mesmo, quiçá, todo o bergsonismo), se obscurece de modo subreptício: exprimimo-nos necessariamente por palavras, mas toda expressão “se exprime”? Ou haveria um outro modo de expressão que não pelo “se exprimir”? Não pressuporemos que não, nem que sim: o benefício da dúvida, mais do que saudável, é por ora uma demanda.

E, então, continuemos a avançar pelo texto, no que descobrimos novos elementos esclarecedores. A começar, a frase seguinte permite uma melhor compreensão de alguns pontos acima levantados, incidindo sobre a natureza não só da relação entre o “exprimir” e o “pensar”, mas do próprio “exprimir” e do próprio “pensar”, bem como das “palavras” e, mesmo mais, do “espaço”. Analisemo-la: “Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas

---

<sup>43</sup> “Quel est le sens de cette inclusion? Répondre à cette première question, c’est répondre à la question, qu’on appellera avec Bergson « métaphysique », de la « réalité » de l’espace. L’espace est-il un cadre réel pour notre action, les choses et les corps, ou bien n’a-t-il que la réalité d’une idée, ou d’une forme idéale, forgée par notre pensée? Toute l’oeuvre de Bergson, on le verra, cherchera à examiner le degré de réalité de l’espace, ou inversement le degré de spatialité des choses, et son degré d’idéauté, au-delà d’une alternative radicale encore reprise par Kant, à qui pourtant l’expression « nous pensons dans l’espace » fait aussitôt songer” (WORMS, 1994, p. 89-90).

distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade estabelecida entre os objetos materiais” (E, p. 16 [p. VII]).

Ao introduzir a afirmação com o “*en d’autres termes*”, Bergson não deixa dúvidas de que a frase que se inicia procura melhor significar a anterior. E, então, a “*langage*” aparece de imediato como uma conceituação talvez mais rigorosa do “expressar-se por palavras” que acabamos de ver. Trata-se, pois, da linguagem. E se tal se exprimir se dá “necessariamente” por palavras, não parece ao acaso que a linguagem “exija” que estabeleçamos. Ou seja, o determinismo, antes expresso pelo “necessariamente”, aparece agora replicado pela “exigência”.

A continuação da frase, então, esclarece a relação entre a, agora, “linguagem” e o “pensar” não sem ser de modo enigmático. Pois se, ao que parece, a relação é intrínseca e como que de reduplicação, na medida em que a linguagem exige, incide portanto sobre nossas ideias, surge por isso mesmo uma questão sobre a origem e o sentido dessa exigência. E, então, a parte final da frase nos revela um começo de resposta, ainda enigmática. Pois, agora, a reduplicação recai sobre “*les objets matériels*”. Ou seja, é como se a linguagem exigisse que nós fizéssemos com nossas ideias algo a partir de algo (e deixemos vago) dos objetos materiais. E o enigma se espalha, agora por completo, afinal: haveria uma duplicidade do próprio sujeito, entre sua linguagem e outra dimensão sua, já que a linguagem exige dele mesmo? Em que dimensão estariam, então, nossas ideias, já que, aparentemente por certo, elas são independentes, ainda que determinadas, pela linguagem? Onde e o que seriam esses “objetos materiais”, aparentes modelos e, por isso, autônomos de nós, ou, ao menos, de alguma dimensão nossa? Como essas diferentes dimensões se relacionariam? E o que as uniria? As questões “metafísica”, “transcendental” e “psicológica” que Worms avistou continuam todas aqui implicadas.

E se, ainda, repetiremos que não temos como a tudo responder de uma vez, ao menos a última de nossas perguntas (a saber, o que uniriam as diferentes dimensões ou instâncias implicadas nessa segunda afirmação do *Avant-propos*) parece ter um início de resposta. Pois o que a linguagem exige de nossas ideias, que é o que se encontra nos, ou melhor, entre os objetos materiais, é “*les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité*”. É a “distinção” e a “descontinuidade” que amalgama, por assim dizer, linguagem, pensamento (ou, melhor, uma dimensão do pensamento, ao menos) e os objetos materiais (para não dizer “matéria”). Ou seja, é nesse modo de se mostrar, talvez de estar ou mesmo de ser, descontínuo, por distinções, que os objetos materiais se apresentam, e que a linguagem exige. E, se bem entendermos a relação entre as duas



frases inaugurais da obra de Bergson, entre suas partes mas também entre si, se a linguagem exige que o pensamento se dê desse modo, porque nem sempre, mas “*le plus souvent*” é que ele assim se dá, esse modo é, agora entendemos, aquele feito de “distinções nítidas e precisas”, de “descontinuidade”; e se esse modo que o pensamento no mais das vezes se dá é “no espaço”, reunimos agora essas “distinções nítidas e precisas”, essa “descontinuidade” com o “no espaço”. E assim, resumindo-nos, desde já podemos concluir que ser “no espaço” é ser feito de “distinções nítidas e precisas”, de “descontinuidade”. O que, enfim, nos leva, por ora, a afirmar que o “espaço” é, ao menos, uma maneira de ser, revelando, senão sua “realidade em si mesmo”, “metafísica”, no mínimo seu caráter “transcendental”, condição de possibilidade senão das coisas materiais em si, pelo menos da linguagem, tal qual replicada às nossas ideias.

Assim, o espaço é, num sentido que teremos de precisar, mas de qualquer modo fundamental, a condição de possibilidade, em Bergson, de múltiplos conhecimentos; não somente de ordem matemática ou lógica, mas também, e esse vínculo, apesar das sucessivas perturbações, nunca se desmentirá, de ordem linguística (WORMS, 1994, p. 90; tradução nossa<sup>44</sup>).

O “espaço”, portanto, ainda que longe de bem compreendido, em sua natureza, é ainda assim e desde já ao menos uma condição de possibilidade, se não sabemos ainda da realidade ou de um sentido da realidade, no mínimo do conhecimento, ou, melhor dizendo, de um conhecimento, por ora. E, assim, às perguntas acima postas, não só respondemos o que uniria diferentes “instâncias” como, nessa resposta mesma, avistamos a resposta para o “como” se daria tal relacionamento: pelo “espaço”.

Cabe ainda, então, insistir numa outra questão: por quê? Por que a linguagem nos exige um conhecimento espacial? Assim avançamos ainda na leitura do primeiro parágrafo do *Avant-propos*, alcançando, agora, sua terceira frase: “Tal assimilação é útil à vida prática e necessária à maior parte das ciências” (E, p. 16 [p. VII]).

Novamente, vamos por partes. A “*assimilation*” parece não deixar dúvidas sobre a que se refere: precisamente à operação de reduplicação, pela linguagem, do espaço às ideias. E, então, vem a indicação do “porquê” de tal procedimento: a “utilidade” na “vida prática”, e a “necessidade” na “maioria” das “ciências”. Ou seja, há um motivo pragmático que determina a “assimilação”, implicado tanto pela “vida prática”, que demanda aquilo que é “útil”, quanto pelas “ciências”, ou ao menos a “maioria” das ciências.

---

<sup>44</sup> “Ainsi l’espace est-il, en un sens que nous aurons à préciser, mais de façon en tout cas fondamentale, la condition de possibilité, chez Bergson, de multiples connaissances: non seulement d’ordre mathématique ou logique, mais aussi, et ce lien, malgré des bouleversements successifs, ne se démentira jamais, d’ordre linguistique” (WORMS, 1994, p. 90).

De novo, ainda não temos como avançar muito além disso; no entanto, não podemos também negligenciar mais um momento de oscilação curioso na descrição de uma “necessidade” de uma “maioria”. Isto é, a necessidade, totalizante, não é da totalidade das ciências. Como compreender isso? Ora, aparentemente não de outro modo: há ciências para as quais essa assimilação é necessária, mas não todas, o que conduz à conclusão de que há ciências ou modos de se fazer ciência em que outro procedimento pode ocorrer. O aspecto pragmático, portanto, se sempre presente no procedimento espacial, pode não ser sempre presente nas ciências (dito de outro modo, a ciência pode não ser pragmaticamente motivada), ou então o espaço pode nem sempre ter um motivo pragmático. Mais uma vez, não estamos talvez em condições de esgotar a questão, a qual, então, deixamos em aberto. Afinal, não sabemos ainda o que Bergson quer dizer por “ciências”, nem, a bem da verdade, por “espaço” ou mesmo “linguagem”, “objetos materiais” etc. ...

Nossa aposta, porém, na aproximação do “espaço” com um sentido “pragmático”, englobando todo esse primeiro momento do primeiro parágrafo do *Avant-propos* na descrição desse sentido, não é por simples imposição: não só a “utilidade na vida prática” e as “ciências” a isso nos induzem, como a comparação desse primeiro momento com o seguinte, que acima chamamos de “especulativo”.

Tal momento se inicia com uma indagação formulada de modo indeterminado, como uma questão que poderia ser colocada: “Mas poder-se-ia se perguntar se [...]” (E, p. 16 [p. VII]; tradução levemente modificada<sup>45</sup>). Essa mudança não é em nada aleatória: ela indica uma mudança de Bergson em direção à sua posição autoral, o que não significa que o que ele afirmou antes não seja já expressão de sua filosofia, mas que o que vem a seguir é como que aquilo que ele teria a dizer em se posicionando frente à tradição filosófica. Em outras palavras, é como se agora Bergson estivesse arriscando expressar sua intuição profunda – ou ao menos um aspecto de sua intuição profunda, precisamente naquilo que se contrapõe à (superficialidade da) tradição filosófica generalizada, pois a “indagação” apresentada é sobre a razão das “insuperáveis dificuldades levantadas por alguns problemas filosóficos” (E, p. 16 [p. VII]).

Antes de apresentar essa razão, não deixemos de notar que, desde já, há certo amálgama entre esse cerne da filosofia de Bergson e a crítica à tradição filosófica, já

---

<sup>45</sup> Na recente tradução do *Essai*: “Mas poderíamos nos perguntar se [...]” (E, p. 16 [p. VII]). No original: “Mais on pourrait se demander si [...]” (E, p. VII). Há uma mudança, nessa frase, do sujeito, sujeito indeterminado, com relação às frases anteriores, primeira pessoa do plural (no francês, a diferença se coloca entre o “*nous*”, que analisamos, e o, agora, “*on*”). Para enfatizar essa mudança, que poderia ser signo da mudança que enfatizamos na nossa interpretação desse momento do prefácio, optamos por marcá-la com o uso da partícula “se” como índice de indeterminação do sujeito.

que é indissociável em ambas, e como já vimos, a “dificuldade” de “problemas”. Estamos, pois, a um passo dos “falsos problemas” – é deles que aqui se trata. E, então, a razão de tais é apresentada: “do fato de se obstinar em justapor no espaço os fenômenos que não ocupam espaço” (E, p. 16 [p. VII]; tradução levemente modificada<sup>46</sup>). Ou seja, a dificuldade dos problemas está em operar, “justapor”, no espaço “*les phénomènes qui n’occupent point d’espace*”, o que nos confirma certas aberturas que anteriormente vislumbrávamos. Pois ao que parece, em existindo “fenômenos que não ocupam espaço”, atestamos que o espaço diz respeito a uma dimensão do real, mas não à realidade como um todo – ainda que, é verdade, estejamos longe de compreender o que seriam “fenômenos que não ocupam espaço”, quando muito podendo supor, negativamente, tratar-se de fenômenos que não se distinguem e que não estão descontínuos. Ademais, que se trata propriamente de uma operação a tal “assimilação”, agora chamada de “justaposição”.

Mas, aqui, uma indagação nos surge: “quem” realiza essa operação? Trata-se, ainda aqui, do mesmo “sujeito” de antes, o “*nous*” da primeira frase? A linguagem que nos exige seria a mesma que “se obstina” a justapor indevidamente? E, seguindo a deixa desse “indevido”, haveria de fato uma irreducibilidade entre “espaço” e “fenômenos que não ocupam espaço”? Aparentemente, sim, o que nos coloca diante de uma radical dualidade, mas à qual não nos precipitemos em dar por definitiva – afinal, por enquanto, rigorosamente nada nos induz a isso de modo absoluto.

O que temos por seguro, por ora, é que tal “justaposição” leva a dificuldades aliás “insuperáveis” de certos problemas filosóficos. “Insuperáveis”, portanto condenáveis a nunca se resolverem? Não exatamente, como continua Bergson, desenvolvendo sua afirmação, precisando sua compreensão, intuição profunda, se se quiser: “ao fazer abstração das imagens grosseiras em torno das quais se dá a disputa, não se acabaria por lhe dar termo” (E, p. 16 [p. VII]; tradução levemente modificada<sup>47</sup>). Se essa “justaposição” que chamamos de indevida agora nos é apresentada como “imagens grosseiras”, podendo o “grosseiro” aqui descrever essa inadequação, inadequação que aliás se intensifica pela metáfora do “combate”, já que tamanha inadequação é conflituosa, que faz da “dificuldade” mais do que mero empecilho, mas um conflito, enfim, a “superação” parece ser realizável por meio de uma “abstração”, que poria fim ao combate. Isto é, a solução estaria em transcender, se se quiser, do nível do combate, resolvê-lo não pela escolha de um lado, mas por uma terceira via, num

---

<sup>46</sup> Confira a nota de rodapé anterior.

<sup>47</sup> Confira as duas notas de rodapé anteriores.

outro nível. Como se, permanecendo no terreno do combate, a dificuldade permanecesse, aí sim, insuperável, porque, em sendo uma dificuldade na colocação mesma da questão, na justaposição dos termos, nenhuma solução, desse jeito colocada, i. e., por termos indevidamente assim justapostos, a essa dificuldade poderia escapar. Novamente, não estamos senão a formular a compreensão bergsoniana dos “falsos problemas”, ainda que prematuramente.

E assim encontramos, no encerramento do primeiro parágrafo do *Avant-propos*, tudo isso a que nos referimos sintetizado em construções que antes apresentam novos elementos indispensáveis: “Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio coração da questão colocada, é de admirar que a contradição se reencontre nas soluções que lhe são oferecidas [*qu'on en donne*]?” (E, p. 16 [p. VII]).

O movimento que acima descrevemos, o que mantém a dificuldade como “insuperável”, é aqui apresentado como a instalação da contradição “no coração mesmo da questão”, que faz manter, reenviar, reencontrar essa mesma contradição nas soluções dadas. A reapresentação da justaposição dita indevida por “tradução ilegítima” é, no entanto, uma novidade que merece atenção. Não só por confirmar que se trata de “indevido”, “inadequado”, afinal “ilegítimo” – termo inclusive mais forte, e com uma conotação “transcendental” –, como também por enaltecer esse procedimento de transposição de uma ordem para a outra, expresso pela “tradução”, e que de algum modo parece remeter ao “se exprimir” da frase inaugural. Mas, enquanto aquele “se exprimir” se dava necessariamente por palavras, como que adequadamente, legitimamente, essa “tradução”, em sendo “ilegítima”, mostra-se problemática. O “se exprimir” e a “linguagem” parecem ser, portanto, legitimamente e, talvez por isso, necessariamente, de acordo com o espaço; contrariamente a outros fenômenos que, traduzidos em espaço, geram “dificuldades insuperáveis”. E, no que são novos elementos ainda mais essenciais, esses outros fenômenos parecem agora mais bem descritos, não sabemos ainda se em suas essências, suas características ou suas consequências, assim como o espaço igualmente dá vez a outros termos, aos quais também ainda não sabemos o que exatamente são, em relação a ele. De qualquer modo, aquela “dualidade” antes apontada parece por certo reaparecer em novos pares, senão equivalentes, ao menos próximos: “*inétendu*” e “*étendu*”, e “*qualité*” e “*quantité*”.

Seja como for, o que se pode desde já afirmar é que esse primeiro parágrafo da obra publicada de Bergson termina concluindo por aquilo que faz, que constitui uma dificuldade insuperável como um problema filosófico. A bem da verdade, se já se

sugere por onde a superação pode vir a se dar, nada efetivamente é afirmado, senão aquele vago “fazer abstração”. Como já vimos na construção detida do método intuitivo, a coisa é muito mais complexa. Apesar disso, vemos desde o início da filosofia de Bergson um mesmo anseio pulsando, uma mesma maneira de filosofar, uma mesma intuição filosófica, ainda que mais sugerida que formulada inteiramente. Não exijamos, aliás, fórmulas definitivas antes do desenvolvimento da investigação, o que seria uma violação ao próprio método, à própria filosofia. É preciso realizá-la efetivamente, o que significa procedê-la, num esforço inteiramente novo, diante de um problema específico.

E é assim que Bergson prossegue em seu *Avant-propos*, iniciando agora seu segundo e último parágrafo: “Escolhemos entre os problemas aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade” (E, p. 16 [p. VII]). Ainda nos voltaremos ao motivo dessa escolha, de um problema comum à “metafísica” e à “psicologia”. Antes, concentremo-nos na escolha mesma, o problema da liberdade, e como ele será tratado: “Tentaremos [*essayons*] estabelecer que toda discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade” (E, p. 16 [p. VII]). Ou seja, especificando a conclusão geral do parágrafo anterior ao caso particular do problema da liberdade, Bergson faz daquele “combate” agora “toda discussão” que se reduz a uma “confusão prévia” entre aqueles dois polos da “dualidade”, reapresentados com ainda novos elementos: além de “*qualité*” e “*quantité*”, a “*durée*” agora oposta ao “*étendue*”, e a “*succession*” à “*simultanéité*”. Ainda, como antes, não nos parece seguro qualquer afirmação muito assertiva sobre o significado de cada um desses termos em particular, ou da relação que os une, e que também os opõe. Mas, pela sugestão do texto, ao menos nos parece adequado resumir essa dualidade nessas duas dimensões opostas: primeiro, o espaço, o distinto, o descontínuo, o extenso, a quantidade e a simultaneidade; depois, os fenômenos que não ocupam espaço, o inextenso, a qualidade, a duração e a sucessão. Mas, por ora, deixemos estar.

Ao problema da liberdade, pois, retomemos, sendo ele reduzido a essa “confusão prévia” entre essas duas dimensões, para falarmos o que por ora parece ser o mais precisamente possível. É sobre essa “confusão” que se deverá voltar, se se quiser solucionar o problema, já que a dificuldade insuperável se supera não na disputa entre os termos em combate, termos construídos pela “confusão prévia”, mas pelo aprofundamento em tal confusão mesma, ou, para falarmos como antes, na “abstração” para além das “imagens grosseiras”. E, assim, essa “abstração” se mostra a “dissipação”

dessa “confusão prévia”, no que dissolve a discussão, o combate, enfim, a dificuldade, o problema. Nas palavras de Bergson, seguindo na leitura do *Avant-propos*: “Uma vez dissipada essa confusão, veremos [on verrait] talvez se dissolverem as objeções levantadas contra a liberdade, suas definições e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade” (E, p. 16 [p. VII-VIII]). A cautela de Bergson (“on verrait peut-être”) talvez indique menos uma dúvida sobre sua proposta metodológica e meditativa, que sugira uma coerência mesma com tal método e meditação: é preciso realizar o filosofar para efetivá-lo e qualquer coisa concluir. Ainda assim, esse filosofar está aqui descrito, restando, enfim, procedê-lo.

E se talvez já nos seja razoável a descrição da dissolução das “objeções” e até mesmo do “problema”, surge aqui ademais a dissolução das “definições”. Ora, seriam elas também “traduções ilegítimas”? É o que parece aqui estar sendo sugerido.

A bem da verdade, pouco sabemos ainda sobre a “definição” da “liberdade” ou mesmo o “problema da liberdade”, ou, mesmo mais, a “liberdade”, assim como pouco sabemos ainda sobre o que seria o “espaço” ou a “duração”. Como vimos, muito é sugerido, expressões que muito sugerem, sugestões que muito expressam, mas que, por enquanto, muito mais parecem suscitar questões que respostas – ainda que, como vimos e não nos cansaremos de ver, as questões bem-postas já trazem em si suas soluções.

\*\*\*

O *Avant-propos*, então, apresenta aquele que é o problema elegido do primeiro estudo publicado de Bergson, bem como o modo pelo qual o problema será abordado. É claro que a descrição do procedimento não foi exaustivamente detalhada, o que nem teria como ocorrer. É preciso realizar o estudo para bem compreendê-lo. É preciso, pois, simpatizar com a filosofia em sua duração.

Mas, antes de adentrarmos no primeiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, resta-nos ainda a última frase do seu *Avant-propos*, e que nos conduzirá a toda uma consideração sobre o *Essai*, ainda antes de iniciá-lo em definitivo.

Pois, após expor que a dissipação da confusão prévia levará, enfim, à dissolução do problema da liberdade, Bergson conclui: “Essa demonstração é objeto da terceira parte de nosso trabalho. Os dois primeiros capítulos, nos quais estudamos as noções de intensidade e duração, foram escritos para servir de introdução ao terceiro” (E, p. 16 [p. VIII]). Há, aqui, como que uma consideração sobre a estrutura do *Essai*, indicando que

ele é composto de três partes, sendo cada uma interessada em uma noção, “*intensité*”, “*durée*” e “*liberté*”; mas também uma certa hierarquização entre as duas primeiras partes e a terceira: aquelas “serviriam de introdução” a esta.

Ora, se a “liberdade”, ou melhor, o “problema da liberdade” foi o escolhido, aparentemente nada haveria de estranho em tal “hierarquização”. Ademais, se a “duração” já apareceu, mesmo que *en passant*, como uma das dimensões da “confusão prévia”, parece ainda mais coerente que um estudo sobre ela apareça como introdução ao estudo sobre a “liberdade”. Mas, justamente em sendo uma das dimensões da “confusão prévia”, sobre a qual se deveria começar, por que, antes do estudo sobre a “duração”, há um estudo sobre a “intensidade”? Afinal, o que é a “intensidade” e qual é a relação dela com a “duração” ou a “liberdade”? No que a “intensidade” introduziria um estudo sobre a “liberdade”?

Tais questionamentos nos remetem de volta a um ponto que deixamos em suspenso, a saber, o comentário sobre a primeira frase do segundo parágrafo do *Avant-propos*, sobre a escolha do problema da liberdade, comum à “metafísica” e à “psicologia”. Pois a “intensidade” é uma importante questão da psicologia, de tal modo que, por meio tanto da escolha de um problema comum também à “psicologia” (i. e., o problema da liberdade), e o estudo, no primeiro capítulo, de uma noção da “psicologia”, não deixamos perder de vista que o *Essai* é, também, um estudo de “psicologia”.

Mas dizer apenas isso nos parece insuficiente. Ainda ficamos sem entender muito bem o porquê da escolha da “intensidade” como objeto de estudo do primeiro capítulo, o porquê de tal estudo se encontrar antes do da “duração”, e, nem mesmo, o porquê de estudar a “psicologia”, ou, mesmo, a metafísica. Afinal, por que escolher o problema da liberdade?

Bouaniche (cf. 2013, p. 200) apresenta um motivo como que extrínseco dessa escolha, aludindo à filosofia de Lachelier, cuja influência no cenário francês da década de 1880 era considerável. Lachelier teria tratado da liberdade, e como que comum à metafísica e à psicologia, em seu *Du fondement de l’induction*. E, é preciso sempre lembrar, o *Essai* foi produzido como a tese principal do doutoramento do então jovem Bergson. De tal modo que, de fato, a influência externa sobre temas, autores e até mesmo procedimentos é inegável.<sup>48</sup> Ainda voltaremos a esse ponto.

Todavia, não negando esse motivo “extrínseco”, não nos limitemos a ele; inclusive porque tal motivo “extrínseco” não pode ser considerado inteiramente como “extrínseco”. Afinal, como vimos, é intrínseco ao fazer filosófico o estudo dos saberes

---

<sup>48</sup> E lembremos que o *Essai* é dedicado a Lachelier.

da tradição e da época. Ou seja, ainda que a intuição filosófica seja originária e, assim, “independente” das contingências do momento e da história, o aprofundamento na experiência mesma só se dá a partir da experiência mesma, em seu sentido integral, o que abrange o estudo demorado dos saberes científicos e da tradição filosófica, como ainda lembra o trecho pelo qual passamos, da segunda *Introdução à La pensée et le mouvant* (cf. PM 2I, p. 76 [p. 72-73]).

Portanto, se o que existe de profundo, de mais genuíno em uma filosofia, o motor dela mesma e o desejo do filósofo, é uma intuição originária para a qual nem o filósofo nem o historiador da filosofia cansará de procurar simpatizar com e expressar, se é verdade que tal intuição é a origem, a criação de toda a filosofia, a solução dos problemas por bem colocá-los, o reencontro com o espírito e a experiência da liberdade, ainda assim, o movimento intuitivo, ato simples, é complexo na dimensão necessariamente também crítica desse aprofundamento em direção ao real. O que, em outras palavras, significa que a mudança de atenção, a viravolta e reviravolta, a expressão da duração implica em si um momento qualitativo de consideração, experiência e crítica da “matéria”, sendo os saberes consagrados também matérias de nossa experiência intelectual.

E assim esclarecemos, por um motivo mais eminentemente bergsoniano, e ainda que, por enquanto, de modo mais formal, por exemplo o trato de uma noção psicológica, bem como a estrutura mesma do *Essai*. Começar pelo estudo da psicologia é, enfim, partir da experiência: tanto a “intelectual”, dos saberes da tradição e da época, científicos e filosóficos (e por isso o interesse também pela metafísica, como ainda nos demoraremos), quanto a “empírica”, afinal voltar-se à psicologia também é um atentar-se às nossas experiências sensíveis. E, aliás, “experiências sensíveis” das mais significativas, afinal das mais diretas, já que se trata daquelas vivências dos nossos próprios sentimentos, sensações e mesmo pensamentos, enfim, estados de consciência. A um esforço filosófico cujo problema é o da “liberdade” do sujeito, podemos, não sem, talvez, certa imprudência, desde já afirmar que a escolha pela “experiência sensível”, psicológica, não é em nada aleatória.

Mas, evidentemente, não se pode perder de vista também a máxima de que para cada novo problema, um esforço novo, ou seja, para cada caso em específico, uma investigação específica. Portanto, não será sobre a totalidade do universo psicológico, mas se atentando a uma particularidade, a uma experiência psicológica que o estudo deverá se aprofundar.



Ao que nos deparamos novamente com a surpresa originária de Bergson, acima relatada, qual seja, aquela diante de uma particularidade, de uma noção específica, da noção científica e matemática do tempo. Ora, tratava-se, pois, de partir dessa noção, propriamente vivenciada, para a mudança de atenção, para o mergulho à verdadeira experiência de um tempo que efetivamente dura.

Mas, então, uma indagação ao menos surge: a noção específica da qual partirá o esforço novo da filosofia seria aquela da “intensidade” ou aquela do “tempo”? Entretanto, essa indagação, que parece acusar uma contradição, talvez se resolva, também ela, bem colocando seus termos: afinal, não poderia ser a “intensidade” uma noção constituída, de alguma forma, da noção científica do tempo? Pois, afinal, o que é a “intensidade”?

Não nos apressemos em concluir, por ora, nada sobre isso. Antes, retomemos que, seja como for, se trata aqui de “vivenciar” uma noção, se assim pudermos dizer; de experimentar uma contradição e uma verdade. Ou seja, toda a origem da filosofia de Bergson, muito de acordo com tal filosofia em sua plenitude, é já uma experiência, assim se movimenta, se constitui e se prolonga, sendo um estudo que se vivencia, afinal um aprofundamento na realidade mesma. Uma realização difícil, decerto, e cuja verdade e liberdade exige um esforço por vezes subestimado – até mesmo pelo próprio Bergson. É o que se constata a partir do seguinte trecho de suas confissões a Charles Du Bos: “Precisei de anos para me dar conta, depois para admitir, que todos não experienciam a mesma facilidade que eu em viver e se mergulhar de volta na duração pura” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 282; tradução nossa<sup>49</sup>).

Essa confissão refere-se à percepção que Bergson posteriormente teve da recepção de sua tese de doutorado, o *Essai*, por parte do júri avaliador, e revela a nós a maneira como a filosofia de Bergson se vê intrinsecamente relacionada a um modo de vida, como sua intuição não é mera intelecção ou sensação transcendente, mas experiência da mais empírica. E como, sendo isso mesmo, demanda uma conversão total da atitude tanto natural quanto dogmática quanto cética; ao mesmo tempo em que demanda um constante e incessante recomeço, tanto pela irreducibilidade da experiência sensível, quanto pela também irreducibilidade da intuição: a insuficiência de um sistema fechado, de uma resposta única, de um estudo filosófico que venha a se totalizar é a força mesma de uma realidade sempre criadora, de uma intuição que é a busca da simpatia por tal realidade.

---

<sup>49</sup> “Il m’a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n’éprouvent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 282).

A dificuldade filosófica de expressar a “fácil” (e não nos deixemos enganar por essa adjetivação) vivência da duração pura, que afinal Bergson constata na confissão acima citada, não é senão sua própria intuição profunda: a expressão da duração. Nada de mais “fácil” ao filósofo, porque nada de mais autêntico, genuíno; ao mesmo tempo que nada de mais complexo, pois exige-se uma conversão total da existência, de uma dimensão da vida, para outra. Esse movimento, que se procura viver e se procura dizer, em ambos os seus momentos, significam a expressão. Ela também, assim, é vital: todo esforço filosófico da filosofia que se diz intuitiva no sentido bergsoniano, filosofia da duração, é um esforço de expressão, de linguagem, mas, muito mais (e antes de tudo), de vivência. No qual, então, as tendências limites da realidade, reencontradas, quando aprofundadas, na imanência mesma do próprio real, i. e., da duração, se imiscuem como que querendo se separar. O esforço filosófico, a expressão, busca realizar a pureza do “monismo” da duração, sem, porém, poder talvez se transcender por definitivo da dimensão, mesmo vital, do espaço. Mais ou menos, realizamos a tarefa, expressamos a duração, vivenciamos o genuíno, de nosso ser e da vida em geral, coincidimos com o espírito, somos livres.

O esforço da expressão da duração não é o esforço de espacialização da duração, apesar de toda a sua dificuldade, todo o seu problema – que é o de todo “falso problema” –, estar aí resumido, mas justamente o de simpatizar com a duração, além e aquém do espaço, e que é, ela própria, expressão (quando bem compreendida). Mas, assim que se busque tal simpatia, se compreende a complexidade e a dificuldade que se quer superar. Ou seja, a facilidade e a dificuldade da intuição filosófica, do esforço filosófico, da expressão da duração, é a dificuldade mesma da realidade, em si expressiva.

Mas, sendo assim, teríamos sido levados à condenação ao “problema”, à irresolução da expressão? Em outras palavras, o esforço filosófico estaria condenado a nunca atingir seu propósito, ou, ao menos, sempre vê-lo insuficientemente atingido, ou adiado, ou preso em um ciclo de “problemas”? A liberdade seria mera ilusão? Ou, então, para não perdermos de vista nosso escopo e retornarmos a ele, o *Essai* teria fracassado? Afinal, recuperando a confissão do próprio Bergson, parece que ele, o *Essai*, não foi bem compreendido – ou, mais, “bem vivenciado”...

O que, na verdade, nos leva a uma questão talvez anterior: ora, qual seria o propósito do *Essai*? E que, ampliada, significaria algo do tipo: qual seria o propósito da filosofia de Bergson? Se a resposta for a “definitiva” expressão da duração, talvez o fracasso seja inevitável. Mas essa resposta talvez seja ela própria equivocada, e por um

equivoco em sua colocação mesma. Dito mais claramente: é, pois, preciso bem colocar a questão da expressão da duração, de modo a, desde já, solucioná-la.

No fundo, então, perguntar pelo sucesso ou fracasso da expressão da duração, nos termos em que fizemos, talvez seja um “falso problema”. Como, desse modo, superar esse equivoco? Ora, vimos que pela própria realização do esforço filosófico. Isto é, é preciso realizar o método intuitivo, realizar a própria expressão da duração. O que não significa uma petição de princípio, mas um amálgama necessário entre método e meditação, uma conversão (subversão) da lógica tradicional, um mergulho na experiência, partindo dela mesma, para ela mesma alcançar. Lembremos, pois, que a expressão da duração não seria senão a própria intuição profunda de Bergson; ao mesmo tempo que não nos esqueçamos que essa intuição profunda é ela mesma a própria intuição que faz o método intuitivo: experiência complexa.

Perguntar, enfim, pelo sucesso ou fracasso de uma filosofia, ou mesmo de uma obra filosófica, antes de se aventurar nela, é aprisionar-se em determinações alheias e, mesmo mais, falsas.

E, assim, não nos deixemos levar nem pela decepção do próprio Bergson, que acima registramos. Até porque, seria preciso contextualizá-la: tratava-se muito mais de uma decepção com o júri que com sua tese propriamente. Pois aquele não teria vislumbrado, quanto menos vivenciado, o que Bergson considera essencial nessa sua tese. É claro que ainda fica o incômodo de, se o júri não foi apto a simpatizar, se se quiser, com o que haveria de genuíno e profundo na obra, se esta foi feliz em sua realização. No entanto, também ainda caberia, sobre essa suposição, ajuntar a seguinte: por um grupo específico de leitores não ter sido assim capaz, tal deveria, ou mesmo poderia ser absolutamente generalizado, a todos os leitores? Mas, novamente, não nos enveredemos, agora, desmedidamente por esse caminho.

Coloquemo-nos, então, no correto caminho: comecemos pelo começo. E que, como vimos, não significa começar pela formulação explícita, na obra, da intuição profunda, mesmo ela sendo a motivação de tudo, se se quiser. Porque, a bem da verdade, o impulso primeiro traz em si seu lado negativo indispensável, em que um estudo prévio é demandado tanto quanto um exercício de crítica preciso. O essencial, enfim, talvez seja mesmo a intuição originária, mas a pureza, a positividade desta não se alcança sem passar pela conversão da atenção, conversão que é o próprio aprofundamento à realidade. No fundo, como já reiteramos, o grande mérito, mas talvez a grande dificuldade também do bergsonismo, está em vivenciar essa operação que é *ao mesmo tempo* crítica e positiva, o que significa que se o “positivo” se encontra “após” o

“crítico”, este só se dá porque já abarca “em si” o “positivo”, no que somos novamente reenviados a redescobrir “momentos” amalgamados, uma complexidade, no limite, indissociável.

De tal modo que, se o jovem Bergson, como atestamos pela mesma confissão de antes, a que agora comentamos outras passagens, decepciona-se pelo júri não se dedicar mais ao que ele, Bergson, considera essencial e que se encontra no segundo capítulo do *Essai* (cf. BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 280-281) – que, aliás, reiterando o que já vimos, seria essencial por suas considerações sobre a “*durée*”, que teriam partido de uma noção científica específica, “e não o todo da psicologia” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 281; tradução nossa<sup>50</sup>) –; se o jovem filósofo, a despeito de seu interesse maior, nesse segundo capítulo teve de, ainda assim, dedicar-se mais amplamente à psicologia, particularmente à psicofísica de Fechner e à noção de “intensidade”, em todo o seu primeiro capítulo e ainda reescrever os outros dois, em especial o terceiro, principalmente para incluir de modo mais significativo a filosofia de Kant, muito por Kant e Fechner estarem “à *l'ordre du jour*” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 281), isso tudo sendo, enfim, como que uma necessidade para a aprovação da tese, mas que acabou, exatamente aí, por atrair as atenções do júri, muito mais do que ao segundo capítulo, tudo isso, finalmente, não pode nos iludir quanto ao valor indispensável e intrínseco de todos esses estudos “adjacentes” presentes no *Essai*.

O estudo dos saberes da época e da tradição, da psicologia e da metafísica, de Fechner e de Kant, assim como de outros, não é mera exterioridade, ainda que, sim, contingentes. Parafraseando o próprio Bergson (cf. IP, p. 130-131 [p. 124]), se ele tivesse nascido antes de Kant, por exemplo, e tivesse filosofado e escrito, sua obra não teria referência a Kant, mas ainda seria bergsoniana; mas, tendo tido como horizonte, como fundo, como matéria de seu pensamento a filosofia de Kant, esta se torna indispensável na formulação do bergsonismo (cf. RQUIER, 2017, p. 220).

E assim, para ainda retomarmos aquilo que muito se discute nos comentários ao início do bergsonismo, e que retomará a discussão que já colocamos sobre as próprias declarações de Bergson, já maduro, sobre seus interesses iniciais, nossa proposta de respeitar a ordem mesma do *Essai*, de tomar a “psicologia” e, mais especificamente, a “intensidade” como ponto de partida, não significa uma desatenção àquele que seria ou teria sido o “projeto inicial” da tese, um projeto tal que teria como propósito de fato um estudo sobre aquela filosofia que mais (ou, talvez, até mesmo unicamente) interessava ao jovem Bergson, a filosofia da ciência de Spencer, e seria ademais a um mero estudo

---

<sup>50</sup> “[E]t non pas du tout de la psychologie” (BERGSON *apud* BOUANICHE, 2013, p. 281).

da filosofia spenceriana, uma correta fundação de suas noções mais fundamentais, como, enfim, aquela do “tempo”. Riquier (cf. 2009, p. 271-276) enfatiza esses pontos em seus comentários, com isso argumentando que o interesse inicial de Bergson estando todo aí, inclusive atestadamente desprezando a psicologia e a metafísica, o estudo do *Essai* deveria começar pelo que nele permaneceria desse projeto inicial – o que leva o comentador a corroborar em parte com a proposta de Worms de ler o *Essai* a partir do centro do segundo capítulo, como ainda veremos um pouco mais adiante. Mas haveria algo de peculiar na colocação da questão, assim desse modo. Pois, se houve, como de fato parece ter sido o caso, pelas próprias palavras de Bergson, um projeto inicial de “fundação” de uma ciência mecânica, nada nos parece legitimar que esse projeto inicial seja, de fato, aquele do bergsonismo – e sua própria não realização poderia antes significar o exato contrário. Riquier, ele mesmo, aliás, é extremamente preciso em suas considerações sobre o bergsonismo como uma filosofia da “fundição”, e não da “fundação”, como vimos. Não queremos com isso ignorar que a surpresa inicial da intuição filosófica de Bergson se encontre na (não) duração do tempo homogêneo; todavia, simplesmente queremos reforçar que se Bergson surge como filósofo constituindo um esforço filosófico que se aprofunda crítica e positivamente a partir da amplitude empírica, que se o bergsonismo começa e assim se efetiva realmente se realizando do modo como o fez, isso tudo não deveria ser restringido a uma mera contingência das pressões externas, como o fato de se tratar de uma tese de doutorado. Não queremos, ademais, enveredar por uma discussão sobre uma “possibilidade” irreal, sobre como teria sido, se é que teria havido, um bergsonismo que tivesse realizado e se desenvolvido cumprindo um projeto de fundação que nunca foi, de fato, levado a cabo. E nem queremos, por fim, dizer que Bergson se tornou bergsoniano *malgré lui-même*. Todo o esforço, enfim, talvez tenha de estar em coerentemente compreender como e por que o *Essai* é eminentemente bergsoniano apesar e por conta daquilo que talvez fosse contingente, compreendendo, afinal, como e por que a própria contingência, na intuição filosófica, é ao mesmo tempo prescindível e imprescindível.

Enfim, tudo isso para dizer que a origem do *Essai sur les données immédiates de la conscience* é sim, desde já, a intuição filosófica de Bergson, mas, justamente em sendo, que a origem de modo algum prescinde do estudo prévio, no caso tanto da metafísica quanto da psicologia: afinal, tal estudo (que é uma vivência dessas doutrinas e teorias e sistemas filosóficos) não é “prévio”, mas constitutivo do método intuitivo, e tanto em seu aspecto crítico quanto em seu aspecto positivo.

É fundamentalmente assim que compreendemos não só os vários momentos de diálogo intenso com outros pensadores ao longo da tese como também grande parte do primeiro capítulo do *Essai*, em seu estudo da psicologia, bem como a tese menor de doutoramento, o estudo em latim *Quid Aristoteles de loco senserit*, em que não só a filosofia antiga clássica é estudada, como também a moderna, com especial dedicação a Kant e Leibniz. Ou seja, redescobrimos um motivo indispensável na tese latina, que, se bem lida, nos revela já todo um estilo bergsoniano. Todos esses estudos, então, não são nem neutros, de um pensador que comenta desinteressadamente assuntos da ordem do dia e da tradição, nem, tampouco, apenas críticos: são já intrínsecos do método intuitivo, já guardam em si a intuição profunda, bergsoniana, que, é verdade, se evidencia de modo mais direto alhures.

\*\*\*

Enfim, apresentemos mais resumidamente o que aqui expomos, de modo a tornar mais claro o percurso que daqui pretendemos trilhar.

Aproximando-nos de modo, ao que nos parece, coerente com a filosofia de Bergson, descobrimos nela a necessidade de começar pelo começo: simpatizar com tal filosofia demanda-nos realizar, junto a ela, seu próprio método intuitivo, que descrevemos em nossa introdução e cujo movimento complexo abarca uma conversão da atenção que é um aprofundar na realidade mesma, que é, ele próprio, um movimento crítico e positivo, em que a experiência superficial, os saberes consagrados, a inteligência, é como que “revirada”, em direção à pureza originária do espírito, da duração. Nisso, é a própria duração que desde já “anima”, realiza o movimento, afinal, a duração é a pura mudança, e o espírito é que coincide com o próprio espírito. A intuição originária é a mesma intuição que faz do método intuitivo, intuitivo: ato simples, mas complexo. E, assim, nenhuma determinação anterior condiciona esse esforço filosófico senão a própria intuição profunda, mas que em nada se aproxima de uma “determinação”, sendo, antes, o impulso criativo e criador, que atravessa a própria vida e o próprio pensamento, constituindo-os e revertendo-os, convertendo-os, porque deles partindo, para neles se aprofundarem no que há de mais espiritual, essencial, neles mesmos.

Ou seja, finalmente, a origem não é senão a intuição profunda; esta, no entanto, não é senão um ato simples, mas complexo, e em cuja complexidade há uma diversidade imensa de experiências, de tal modo que a origem, intuitiva, é também

empírica, feita de experiências concretas, sensíveis, e também intelectuais, saberes científicos e metafísicos. O esforço filosófico, porém, na medida em que busca tal simpatia com a realidade mais genuína, com aquilo que há de mais único, preciso, não tem como cumprir esse ideal de precisão se não for específico em cada investida sua. Não se trata, pois, de abranger todas as experiências de uma vez, mas de estreitar-se precisamente no que é um aprofundar-se ao mais pleno da experiência genuína.

E, assim, procuremos adentrar e simpatizar com a filosofia de Bergson começando pelo começo, seu início, sua primeira grande obra, buscando sua intuição originária, realizando com o filósofo seu movimento intuitivo, de estreitamento, de dissolução dos falsos problemas, de boa colocação das questões, de reencontro com a realidade pura, de descoberta da liberdade, de expressão da duração, indo, portanto, da experiência à experiência, da dimensão superficial, intelectual e mundana, aprofundando-nos ao genuíno, ao espiritual, à duração. Iniciando, portanto, pelos estudos sobre filosofia antiga e moderna e sobre a psicofísica, e continuando pelos capítulos do *Essai*, em sua ordem mesma, da experiência da psicologia à explicitação da intuição profunda, e, desta, à dissolução do problema da liberdade.<sup>51</sup>

Pois, não percamos de vista: como Bergson afirma em seu *Avant-propos*, o problema eleito, dentre os vários, é o da liberdade. E, mais uma vez e sempre, não por acaso: reencontramos o motivo da escolha desse tema pelo fato do bergsonismo ser, à sua maneira, uma filosofia da liberdade, pois, conclusão à qual chegaremos, a expressão da duração guarda a chave do que seja a liberdade. O que significa que, no fundo de sua intuição profunda, Bergson encontra a liberdade; ou, mais diretamente, a intuição profunda do bergsonismo é, enquanto expressão da duração, busca ou, mesmo mais, atualização, realização da liberdade.

Não é, portanto, de modo aleatório, contingente ou absolutamente extrínseco que o problema da liberdade é aquele escolhido como o central da obra inaugural do bergsonismo.

Mas dizer tudo isso agora pouco significa, uma vez que não temos senão que começar pelo começo.

---

<sup>51</sup> Assim, como adiantamos, nossa proposta de leitura do *Essai* (mas também de todas as obras de Bergson) se distingue não só da de Riquier (cf. 2009, p. 271 *et seq.*) como também da de Worms (cf. p. ex. 2010, p. 44-46), que propõe, para a análise, a inversão da ordem do livro, colocando primeiro aquilo que formula mais diretamente (os “critérios conceituais”) a intuição originária, positiva, posta no centro da obra, para, então, adentrar seus outros domínios, as “aplicações descritivas” dessa intuição central, e que se encontram no primeiro capítulo, no último, mas também na parte final do segundo capítulo, aquele, enfim, de onde se deveria partir. Para nós, mesmo para a análise, é imprescindível seguir o percurso mesmo da obra, acompanhando-a do primeiro ao segundo, e deste ao terceiro capítulo, pois, para nós, os estudos “adjacentes” não são só “consequências” de uma intuição originária, significativos apenas “depois”: eles são constitutivos dessa intuição.

## Capítulo 2: Do lugar ao espaço:

### *Quid Aristoteles de loco senserit* como um marco inicial da filosofia de Bergson

Quando, na década de 1880, o então jovem Bergson se dedica ao seu doutoramento, duas teses são por ele produzidas: a tese principal, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e a tese latina, *Quid Aristoteles de loco senserit*. Se a primeira se propunha a ser uma apresentação autoral de diversos problemas da época e também da tradição, em especial relativos à psicologia e à metafísica, apresentando uma verdadeira filosofia, a segunda tese cumpria mais o papel de um comentário a uma questão clássica, sendo, assim, uma observação ordinária, um trabalho de história da filosofia. Os que se dedicam aos estudos da filosofia de Bergson, portanto, consideram o *Essai* como o marco inaugural da filosofia bergsoniana, deixando sua tese latina de lado – como, é bem verdade, o próprio Bergson assim o fez, como indica François<sup>52</sup>.

Contudo, como anunciamos e pretendemos defender, não sem seguir propostas interpretativas de, por exemplo Heidsieck (1957) e, mais recentemente, François (2012), há um motivo eminentemente filosófico em *Quid...* que faz dela já um trabalho filosófico, para além de um mero esforço de historiador da filosofia; ou, talvez melhor dizendo, um esforço de historiador da filosofia que já se coloca conforme as especificidades do bergsonismo. Sendo assim, pode-se procurar a contribuição filosófica de *Quid...* para o início da filosofia de Bergson, de tal modo que, ademais a e junto com o *Essai*, a tese latina configura-se como, ela também, um marco inicial da filosofia bergsoniana.

É claro que, ainda assim, não se pode negar que a obra cujo propósito evidente é introduzir a filosofia de Bergson é seu *Essai*, e que *Quid...* foi escrita como que a exigência de um trabalho menor a ser apresentado junto à tese principal, um trabalho em latim e com o intento de ser um comentário à tradição. E, desse modo, se se pode procurar em *Quid...* o filósofo Bergson, isso talvez se dê mais explicitamente conhecendo que filósofo é esse, junto ao *Essai* e a outros escritos posteriores. Ou seja,

---

<sup>52</sup> “Bergson somente mandou imprimir, de *Quid Aristoteles de loco senserit*, os exemplares exigidos pela Faculdade, e é a razão pela qual ela nunca figurou na lista de seus trabalhos” (FRANÇOIS, 2012, p. 338; tradução nossa; [“Bergson n’a fait imprimer, du *Quid Aristoteles de loco senserit*, que les exemplaires demandés par la Faculté, et c’est la raison pour laquelle il n’a jamais fait figurer dans la liste de ses travaux”]); e, também: “Acrescentemos que não se acha nenhuma menção à *Quid Aristoteles de loco senserit* no volume de correspondências de Bergson publicado por André Robinet” (FRANÇOIS, 2012, p. 338, n. 2; tradução nossa; “Ajoutons qu’on ne trouve aucune mention du *Quid Aristoteles de loco senserit* dans le volume de correspondance de Bergson publié par André Robinet”]).



investigar o caráter filosófico em *Quid...* será possível com mais evidência ao lê-lo principalmente com relação ao *Essai*. Essa relação, enfim, é o nosso interesse último; ou, é com vistas a essa relação que a tese latina de Bergson nos interessa, como já adiantamos: há todo um estudo imprescindível da tradição (e não só dela) na realização da proposta filosófica de Bergson. Há, enfim, um interesse de direito nessa tese latina, como formula François, ao afirmar que a contemporaneidade entre as duas teses, a maior e a latina, coloca um problema: “Tem-se o direito, com efeito, de se perguntar qual é a natureza da relação que une os dois trabalhos” (FRANÇOIS, 2012, p. 338; tradução nossa<sup>53</sup>). Mas, vamos além, um interesse de fato também: sem o estudo dos saberes, o método e, portanto, a própria meditação não se realiza por completo – no que, evidentemente, já é uma resposta ao interesse de direito.

Mas, ainda assim, em vez de fazer uma leitura comparativa entre ambas as obras, *Quid...* e *Essai*, nosso procedimento será outro. Atentar-nos-emos a *Quid Aristoteles de loco senserit* por ela mesma. É claro, porém, que nossa leitura da tese latina não será, por isso, despropositada, i. e., não será uma mera reconstituição do percurso argumentativo traçado pelo próprio jovem Bergson; antes, será, como já justificado, uma leitura enviesada àquilo que se mostrará relevante à filosofia bergsoniana, portanto ao Bergson do *Essai* e mesmo de mais alhures, ou, simplesmente, àquilo que já é bergsoniano na tese latina.

É nesse sentido, então, que procuraremos analisar os comentários de Bergson, em sua tese latina, às elaborações de Aristóteles acerca do “lugar” no quarto livro da *Física*: menos como simples descrições e mais como comentários críticos cujo interesse de fundo está, como o próprio autor nos apresenta desde o prefácio, na compreensão do que poderia ser o “espaço” para Aristóteles, ou, antes, por qual motivo Aristóteles evitou tratar do “espaço”, e, a despeito disso, ou, por conta disso mesmo, de que modo suas considerações sobre o “lugar” podem ser reveladoras sobre o “espaço”.

Agora, esse interesse carrega consigo outros propósitos de base, dos quais podemos agrupar, por assim dizer, em dois momentos: o primeiro, o de adentrar no pensamento “recôndito” de Aristóteles (cf. QA, p. 13), aproximar-se não do “julgamento exotérico de Aristóteles”, mas “de seu pensamento mais profundo” (cf. QA, p. 127); e o segundo, trazer a discussão da filosofia grega antiga à moderna e contemporânea, comparando, criticamente, a noção de “lugar” de Aristóteles com aquilo que Kant considerou sobre o “espaço”, bem como com aquilo que Leibniz

---

<sup>53</sup> “On est en droit, en effet, de se demander quelle est la nature du rapport qui unit les deux travaux” (FRANÇOIS, 2012, p. 338).

pensou sobre o “espaço”, em um exercício com vistas a uma eventual compreensão própria (i. e., bergsoniana) do “espaço”. Se o primeiro momento perpassa implicitamente toda a tese latina, ganhando maior clareza no oitavo capítulo (ainda que anunciado no prefácio e no início do sétimo capítulo, de qualquer modo sempre *en passant*), o segundo momento (também anunciado desde o início) é tema do nono e último capítulo.

É preciso, no entanto, compreender que esses dois “momentos” se amalgamam e se replicam, na medida em que tanto só será possível realizar o intento explicitado notadamente no final da tese uma vez assumido o tal “pensamento profundo” do Estagirita, quanto evidenciar esse interesse segundo é por nossa vez procurar o “pensamento profundo” – agora de Bergson – em sua tese latina. Ou seja, procedendo bergsonianamente, elucidaremos sua escolha do tema da tese e da maneira como a realizou.

Pois, afinal, por “bergsonianamente” queremos dizer intuitivamente, a partir do método intuitivo; que, como vimos, busca, no estudo de uma filosofia, a simpatia com a intuição profunda, originária, dessa filosofia, realizando-a. A aproximação entre essas indicações do próprio jovem Bergson em sua tese latina e as propostas presentes na sua conferência *L'intuition philosophique* seguem também o movimento interpretativo de François (cf. 2012, p. 341-342) em sua análise de *Quid...*

Percebemos, pois, que há um duplo movimento nisso que estamos a descrever: de um lado, em *Quid...*, é assim que Bergson parece proceder, realizando o que mais tarde resumirá como seu método filosófico; é assim, também, que nós procederemos. Justificados pela compreensão bergsoniana da intuição filosófica, procuremos o que Bergson considerou de profundo no pensamento de Aristóteles, e que o levou ao seu posicionamento quanto ao problema do *topos*, e o que eventualmente existe de profundo – e já filosófico, uma filosofia bergsoniana – no espírito de Bergson já presente em sua tese latina, e que, por sua vez, o levou a assumir as posições que vemos nesse seu trabalho inaugural.

Ou seja, não só procuramos compreender a tese latina como uma etapa do método intuitivo, como o estudo – e, ainda mais, a vivência disso que se estuda – imprescindível da tradição filosófica, como também um momento crítico do método que já implica em si o momento positivo, de criação e aprofundamento de uma intuição filosófica que é aquilo que há de mais originário no espírito de Bergson – afinal, como já mostramos, esses “dois momentos” não estão senão organicamente relacionados: fazem a experiência filosófica em seu sentido mais genuíno.

E assim descobrimos o interesse de Bergson em mostrar que *topos*, para Aristóteles, deve ser entendido diante e a partir de sua compreensão de mundo como ser animado e dotado de movimento; é isso que faz com que o filósofo grego rejeite o vácuo e o infinito, e encerre o “lugar” nos corpos. E, com tudo isso, distancie-se da concepção moderna (e contemporânea) de “espaço” – ou, simplesmente, “sepulte” (para usar o termo empregado pelo próprio Bergson, QA, p. 167) em geral a questão do “espaço”.

Mas procedamos por partes – ou, antes e simplesmente, procedamos mais de acordo com o método. Primeiro, acompanhemos o percurso de Bergson em seus comentários aos escritos de Aristóteles. Nessa etapa, passaremos pelas críticas ao vácuo e ao infinito, até a formulação da definição aristotélica de “lugar”. Em seguida, e ainda em conformidade com o movimento da tese latina, apresentaremos as dificuldades levantadas por Bergson à definição dada, bem como as soluções também fornecidas pelo então jovem filósofo francês. Com isso, revelaremos o tal “pensamento profundo” de Aristóteles, aos olhos de Bergson. Enfim, passaremos a uma etapa final, na qual, chegado o último capítulo da tese, os contrapontos a Kant e Leibniz ganham centralidade. Assim, ao fim e ao cabo, a nós será possível realizar nosso interesse mais profundo nessa investigação toda: do estudo crítico das noções aristotélica, leibniziana e kantiana de “espaço”, entrever uma gênese da própria noção bergsoniana de “espaço” (mas também, de algum modo, a noção de “duração”), presente agora no *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Em uma palavra: analisaremos a tese latina de Bergson procurando nela entender em que medida o “lugar” de Aristóteles interessa para compreender o “espaço”, e, este, de que modo pode ser comparado ao “espaço” de Kant e ao “espaço” de Leibniz, a fim de, finalmente, esboçar um panorama acerca de teses centrais para a elaboração de uma noção própria do “espaço”. Tudo isso, enfim, mais do que só responder a uma gênese de uma noção, revela a intuição profunda de uma filosofia: já é o método intuitivo, e, portanto, o próprio bergsonismo que reencontramos, desde já, na tese latina.

\*\*\*

Adentremos, então, na leitura de *Quid Aristoteles de loco senserit*. Mas, antes ainda de iniciar sua interpretação segundo a ordem esboçada no terceiro capítulo, Bergson, no parágrafo final do segundo capítulo, já indica aquilo que será decisivo na posição de Aristóteles acerca da questão:

Ora, se expressarmos o princípio de tudo, descobriremos que uma só conjectura subjaz a todas as discussões sobre o espaço: o lugar é algo separado, que existe por si mesmo. [...] Opor-se, por assim dizer, à emancipação do lugar e encerrar nos corpos o espaço que deles tinha saído de modo intempestivo, eis o propósito de Aristóteles; este, o fim de toda discussão (QA, p. 35).

Dado o propósito, o fim, Bergson procurará desenrolar seu sentido. Pois, como se verá, encerrar o “lugar” nos corpos não significará fazer do “lugar” o próprio corpo ou alguma qualidade sua. E, por seu turno, diferenciar o “lugar” do corpo não implica achá-lo em um vazio. Nem forma, nem matéria, nem intervalo vazio: será dito “lugar” outra coisa.

Por que nem forma nem matéria? Objeto do quarto capítulo da tese latina, essa indagação se resolve, segundo Bergson, por quatro argumentos de Aristóteles, que se confluem, abreviadamente, à conclusão de que:

o lugar não é nem matéria nem forma porque, ao que parece, matéria e forma são companheiras e participantes da fortuna do corpo, se assim se pode dizer, mas o lugar é uma testemunha imóvel da fortuna delas. Se, porém, descermos até os pensamentos mais profundos de Aristóteles, descobrimos como base de todos os argumentos um princípio muito sutil: a conexão e continuação da matéria e da forma entre si é tal que não podemos dizer onde começa a forma, onde termina a matéria. Ora, o lugar é algo certo e definido e não pode ser reduzido à forma sem que se misture imediatamente com a matéria e, portanto, com o próprio corpo (QA, p. 49).

Ou seja, enquanto forma e matéria mudam com o corpo, mudando-o de qualidade e mesmo de lugar, por exemplo, o “lugar” propriamente não sofre nem é causa da mudança – quando muito, é sua testemunha e resultado. Ademais, segundo Bergson, a distinção entre forma e matéria é, em Aristóteles, ao máximo tênue, ao ponto de, se se for verdadeiramente fiel, incompreensível. Já o “lugar” é certo, definido e, nesse sentido, distinto – escapando, portanto, à indistinção genuína, se assim se puder dizer, da forma e da matéria.

Por que, agora, diferente do intervalo vazio? O ponto de Aristóteles, aqui, é mais forte: não se trata apenas de negar o “lugar” como vazio, mas de negar o vazio. E, como enfatiza François ao longo de toda a sua argumentação, este é um ponto decisivo da interpretação de Bergson: “a análise de Aristóteles resulta, segundo Bergson, em distinguir entre o lugar e o espaço vazio, e em mostrar que este não existe” (FRANÇOIS, 2012, p. 340; tradução nossa<sup>54</sup>); ou ainda: “A refutação aristotélica aos

---

<sup>54</sup> “[L]’analyse d’Aristote aboutit, selon Bergson, à distinguer entre le lieu et l’espace vide, et à montrer que celui-ci n’existe pas” (FRANÇOIS, 2012, p. 340).

partidários do vácuo é, portanto, capital. Esse ponto pode ser concedido à interpretação de Bergson” (FRANÇOIS, 2012, p. 348; tradução nossa<sup>55</sup>).

É verdade que Bergson não é o único a revelar a importância da crítica ao vácuo na compreensão correta do “lugar” no interior do quarto livro da *Física* de Aristóteles, mesmo a análise do vácuo aparecendo nos capítulos que sucedem a discussão do *topos*. Hussey (cf., p. ex., 2006, p. xxvii-xxxvi), por exemplo, aponta na introdução à sua tradução do texto grego a continuidade temático-argumentativa das duas partes do tratado. Ainda assim, a ênfase dada por Bergson não pode ser menosprezada. Pelo contrário, é uma das portas de entrada – talvez a principal – para o contraponto que ele proporá entre Aristóteles e os filósofos modernos. Por essa razão, deixamos aqui indicado nosso distanciamento da crítica de Makowski à interpretação de Bergson, menos pela qualidade da análise que o comentador opera de Aristóteles e, nesse sentido, de seus comentadores (dentre eles, Bergson), e mais pela ausência desse elemento na reconstrução do ponto de vista de Bergson (cf., p. ex., MAKOWSKI, 1994, p. 79). Mas não aprofundemos esse desvio.

Por que Aristóteles nega o vácuo? Como ele procede? Segundo Hussey (cf. 2006, xxxiii-xxxv) e também, antes dele, o jovem Bergson, a crítica aristotélica ao vácuo é motivada pela concepção de universo, certa cosmologia, que Aristóteles tem em mente, e ataca, com essa motivação latente, teorias do espaço e os atomistas, nas palavras de Hussey (2006, p. xxxv) – mas que aparecem, em seus termos, na tese de Bergson também. Pois, ficando agora em *Quid...*, vemos, primeiro, que é rápida a passagem que Bergson faz do “intervalo vazio” ao “espaço inane”, e, segundo, quais os adversários que Aristóteles tem em mente nessa discussão: os pitagóricos, Demócrito e Leucipo, enfim, todos eles, cada qual ao seu modo, atomistas.

De novo aqui, conscientes de nossos interesses, passemos rapidamente pela sequência argumentativa de Aristóteles segundo Bergson, retendo os pilares do processo. Um primeiro, como que resultado da investigação de Aristóteles sobre o que disseram antes dele tanto os que defendiam quanto os que negavam o vácuo, é o que seria, afinal, o vácuo:

*Vazio*, portanto, chamam aquilo em que nada há. Como todas as coisas, quaisquer que sejam, parecem ser corpóreas, mas se diz *inane* o que carece de corpo, segue-se que nada haja lá onde nenhum corpo está contido. Perguntaremos talvez o que chamamos *corpo* ou *corpóreo*? Aristóteles responderá que se diz *corpo* aquilo que pode ser tocado e, por isso, tem peso ou leveza. Se, porém, quisermos perscrutar a causa pela qual Aristóteles julga

---

<sup>55</sup> “La réfutation aristotélicienne des partisans du vide est donc capitale. Ce point peut être concédé à l’interprétation de Bergson” (FRANÇOIS, 2012, p. 348).

também que tudo o que é tocado é também pesado ou leve, talvez venhamos a descobrir que ele atribuiu aos corpos certa força interior pela qual resistem a quem os toca e se movem para cima e para baixo: pois o princípio de uma e outra propriedade é o mesmo. Como quer que seja, disso resulta que o vazio é aquilo em que nada que seja pesado e nada que seja leve habita. Erraremos, entretanto, gravemente, se acreditarmos que essa definição cabe ao ponto. O vazio é necessariamente o lugar ou o intervalo em que pode ser contido corpo: ele tem, portanto, grandeza. [...] Para resumir o todo da questão, diríamos: o espaço inane, se existisse, deveria ser definido como de todo carente de corpo, mas aberto a um corpo que aí viesse habitar (QA, p. 59-61).

Retomaremos mais adiante alguns pontos que aí destacamos, como os relativos ao corpo e seu princípio e propriedades. Por ora, retemos o essencial quanto ao vazio: se existisse, seria um espaço inane, sem nenhum corpo, mas aberto a receber um corpo. Este seria, portanto, aquilo que resumiria em uma definição possível o que se pensa sobre o vácuo, segundo inventário de Aristóteles. Agora, por que seria, para os adeptos do vácuo, necessário advogar por sua existência? Ora, justamente pelo segundo segmento da definição: sua abertura a um corpo. Pois, acompanhando ainda a leitura do jovem Bergson, trata-se de uma existência necessária para a possibilidade – por sua vez, também ela necessária – do movimento: “O movimento, de maneira nenhuma, pode ser entendido sem intervalos vazios” (QA, p. 55).

O movimento, é preciso ressaltar, é talvez o cerne de toda a física aristotélica, toda a sua cosmologia e, quem sabe até, metafísica. Ficando apenas na física, não é por acaso que os livros 3 e 4, que constituem um conjunto temático e argumentativo, se iniciam voltados precisamente para a “mudança”: ela é a base para todo o estudo da natureza, e, por isso mesmo, a base para os temas que se seguem – e que completarão as investigações dos dois livros citados (trata-se do “infinito”, do “lugar”, do “vácuo” e do “tempo”). As palavras do próprio Estagirita, na abertura do livro terceiro da *Física*, resumem a questão:

Já que a natureza é um princípio de mudança e alteração, e nossa investigação é sobre a natureza, não deve nos escapar o que MUDANÇA seja: pois se esta não é conhecida, a natureza também não é conhecida. E após realizar a análise da mudança, devemos tentar investigar, do mesmo modo, os temas seguintes na ordem (200b12-200b16).

Voltaremos ainda à questão da *kinesis* ou da *metabole* – termos intercambiáveis sem muito problema nesses livros, segundo indicação de Hussey (cf. 2006, p. 55) – principalmente quando detectarmos, no percurso da tese latina, o “pensamento profundo” de Aristóteles, segundo Bergson. No momento, não percamos de vista o problema do vácuo. Sua definição foi dada, bem como, e exatamente a partir dela, o motivo de sua existência. Contra isso, então, Aristóteles terá de se voltar, ao atacar aqueles que defendem o espaço inane. Em outras palavras, o próximo passo será

argumentar que o movimento é possível sem que se precise do vácuo. E, assim, em um segundo passo, argumentar que o vácuo de fato não existe.

Resumindo a argumentação a suas proposições conclusivas, temos que, para Aristóteles, o movimento segundo a qualidade não implica de modo algum um intervalo vazio, pois é resultado de uma “mutação”, do mesmo modo, na verdade, que o movimento segundo o lugar (o deslocamento) pode ser explicado por um desencadeamento de alterações no espaço pleno, sem a necessidade de postular um vazio. Agora, avançando ao segundo passo, mais do que apenas refutar aqueles que falam a favor do vácuo, Aristóteles falará propriamente contra o vácuo: “Refutados os argumentos dos adversários, agora Aristóteles chega à sua própria teoria. Que o vazio para ele absolutamente não existe, confirma-o com outros argumentos e, principalmente, com o que diz respeito ao movimento natural” (QA, p. 65). Ou seja, será também pelo movimento que Aristóteles demonstrará que o vazio “absolutamente não existe” – focando, agora, no movimento natural.

Segundo essa concepção aristotélica do movimento natural, os elementos por natureza se movem ou para cima ou para baixo, ou então são movidos contra sua natureza, por um impulso alheio. Essa doutrina é crucial no desenvolvimento da própria definição de “lugar”, afinal levará à noção de “lugar próprio”, como se verá. Por enquanto, importa destacar que é por esse funcionamento do mundo que o vazio não pode ter vez, pois, vazio de tudo e, portanto, indistinto ao máximo, indiferenciado, o espaço inane não permitiria o movimento natural; não permitiria, nem mesmo, o repouso:

Como, por certas causas, os corpos se movem ou ficam em repouso, e o vazio não tem nenhuma qualidade ou diferença pela qual deste se diga que, nele, isto está acima, aquilo que está abaixo, não viremos a saber por que, posto no vácuo, um corpo mais seja levado para cá que para lá, ou por que prefira aquietar-se aqui mais que ali. No vazio, pois, os corpos não podem nem parar, nem mover-se (QA, p. 67).

Ou, em outra formulação de Bergson talvez ainda mais esclarecedora:

Não há, porém, no vazio nenhuma qualidade, no infinito, nenhum limite pelo qual uma região seja circunscrita ou definida. No vazio, portanto, os corpos nem se moveriam, por natureza, mais para lá que para cá, nem por natureza se manteriam mais aqui que ali. Como, porém, um único e mesmo corpo não pode, ao mesmo tempo, ser levado para qualquer direção ou manter-se em todos os lugares simultaneamente, nem há o que o faça escolher o movimento ou o repouso, segue-se necessariamente que no espaço inane os corpos não podem nem mover-se por um movimento natural nem fruir de um repouso natural (QA, p. 67-69).

Com isso, Aristóteles teria lançado mão de argumentos físicos contra a existência do vácuo. Haveria também, segundo Bergson, argumentos matemáticos, que demonstrariam a impossibilidade do vácuo a partir da velocidade dos corpos; e, por fim, também argumentos metafísicos, segundo os quais são como que unidos argumentos físicos e matemáticos, concluindo, pela densidade do corpo, a impossibilidade do movimento natural no vazio, bem como a impossibilidade de sua velocidade no vazio, dado que ela seria infinita. Não aprofundemos esses argumentos, haja vista nosso intuito. Apenas reproduzimos aqui a conclusão final a que chega Bergson, pois dela um elemento essencial se destaca:

Aristóteles pensa que o crescimento não se dá pela interposição de intervalos mais longos ou mais breves, mas por meio de uma intensificação [*intensionem*], por assim dizer, de todas as partes maiores e menores. Como os corpos ora parecem crescer, ora diminuir, aos filósofos pareceu bem separar da matéria esse poder de crescer e decrescer, como se ele existisse por si mesmo e a ele chamaram *vazio*. Esse poder deve ser reduzido ao âmago da matéria e misturado com o próprio corpo. O vazio, portanto, diremos que ou de maneira nenhuma existe, ou que, se existe, não é senão a própria matéria, na medida em que, em potência, contém o ralo e o denso, que são os princípios da leveza e do peso (QA, p. 87-89).

O elemento essencial que se destaca, então, é a “potência”: a mudança que se verifica no movimento segundo a qualidade, por exemplo (mas, como se verá, não só em relação a ele), se explica pela potência. A bem da verdade, no limite, toda mudança se explica pela dupla aristotélica ato-potência. “Havendo uma distinção, no que diz respeito a cada tipo [de ser], entre [ser] em ato e [ser] em potência, a atualidade daquilo que potencialmente é, *qua* tal, é mudança” (201a9-201a11). De tal modo, então, que o “lugar” também dessa dicotomia, ou, antes, dessa relação se valerá. Pois, enfim, se não forma, nem matéria, nem intervalo vazio, o que, afinal, é o “lugar” para Aristóteles?

Segundo Bergson, resta a Aristóteles, descartada a forma, a matéria e o intervalo vazio, a hipótese do “lugar” enquanto aquilo que envolve o corpo; i. e., o corpo que envolve o corpo incluso será o seu “lugar”. Mas o que desse corpo envolvente receberá adequadamente o nome de “lugar”? Será ele como um todo? Ou alguma parte dele? Se for ele como um todo, o “lugar” será não mais de igual tamanho que o corpo que nele está. “Ora, daquele lugar de que falamos habitualmente, que Aristóteles chama *primeiro* (isto é, próximo), não se pode dizer nem *maior* nem *menor* que o corpo que aí está contido. Disso resulta que o lugar é a superfície interior do continente” (QA, p. 95).

Se essa primeira definição afasta as dificuldades antes postas, novas surgem. A primeira e imediata: o que é o continente? Afinal, o que diferenciaria a relação corpo incluso/continente e corpo/suas partes, ou não haveria aí diferença? As relações entre



conter um corpo em outro e conter suas partes em si seriam, no limite, uma mesma relação? Ora, se assim fosse, o que impediria uma divisão ao infinito do corpo em suas partes? Pois se uma parte está contida no corpo como em um lugar, por que não dar a essa parte também o estatuto de lugar, agora de suas partes? O problema, nas palavras de François, é que “o lugar fugiria sob nosso olhar” (FRANÇOIS, 2012, p. 356; tradução nossa<sup>56</sup>), conotando, assim, uma impossibilidade ao “lugar”; e, de fundo, o que sustenta essa impossibilidade a Aristóteles é sua concepção de mundo finito, que não dá vez ao infinito.

De fato, o segundo ponto tratado no terceiro livro da *Física*, após a delimitação do que seja “mudança”, é o “infinito”, afinal, “[j]á que a ciência da natureza se preocupa com grandezas, mudança e tempo, cada um desses deve[ndo] ou ser infinito ou finito [...], será apropriado ao estudante da natureza considerar o infinito, [e perguntar] se ele é ou não é, e, caso seja, *o que* ele é” (202b30-202b36). Para não nos desviarmos por demasiado, também aqui fiquemos apenas mais com as conclusões de Aristóteles, a nós relevantes, acerca do “infinito”, que por toda a argumentação que ele empenha nos capítulos 4 a 8 do terceiro livro da *Física*, e nos amparemos no apontamento de Hussey, que indica que os argumentos dados aqui por Aristóteles “são mais bem discutidos em conexão com os argumentos contra a existência de um vácuo” (HUSSEY, 2006, p. xx; tradução nossa<sup>57</sup>). Pois – e isso já nos apareceu em uma das citações acima reproduzidas – o infinito, caso existisse, implicaria uma indefinição cujo resultado seria a impossibilidade do movimento natural. A compreensão aristotélica, então, será a de que o infinito *não é*. Isso, porém, é apenas parcialmente verdade: é verdadeiro no que se refere aos corpos e ao infinito enquanto número separado – não pode haver um corpo infinito nem um infinito, número separado (cf. 204a34 *et seq.*), do que se segue que não se pode haver nenhum elemento infinito, nenhuma quantidade infinita e nenhum lugar infinito. Mas não é verdade que, por isso, não haja infinito. Se a primeira verdade por nós alcançada nos revela que não há infinito em ato, e que o universo de Aristóteles é de fato finito, há, por outro lado, infinito em potência. Esse infinito é como que, de algum modo, próximo à matéria, no sentido de ela também ser em potência: indefinido, a se atualizar; e não presente fisicamente e atualmente.

---

<sup>56</sup> “[L]e lieu fuirait sous notre regard” (FRANÇOIS, 2012, p. 356).

<sup>57</sup> “[A]re best discussed in connection with the arguments against the existence of a void” (HUSSEY, 2006, p. xx).

Como, entretanto, o próprio Hussey (2006, p. ; tradução nossa<sup>58</sup>) aponta, “a discussão de Aristóteles do ‘infinito potencial’ é de modo algum tão clara e sistemática quanto poderia ser” nesses capítulos da *Física*; e a nós interessa, ao menos por ora, reter apenas a proposição do finitismo aristotélico e do sentido possível de infinito em potência, uma vez que, como se verá, esses pontos voltarão na interpretação de Bergson.

Pois a retomemos. Na procura pela definição mais bem acabada do “lugar”, paramos no ponto da indecisão acerca do que seja “continente”. Com o preâmbulo à noção de “infinito”, podemos agora reatar a questão, concluindo que, de fato, não é possível às partes estarem em um “lugar”, sendo o corpo esse lugar, pois com isso restabeleceríamos ao infinito um estatuto de existência em ato, pois a divisão ao infinito ganharia realidade atual, partes infinitas constituiriam atualmente todo o corpo. Do mesmo modo, e de novo pela mesma compreensão do infinito, não poderíamos negar a possibilidade de sua existência em potência. Assim, chegamos ao ponto de que se às partes não se pode dizer que ocupam “lugar” em ato, pode-se, ao contrário, conferir-lhes “lugar” em potência. A relação que se deve estabelecer, enfim, é a seguinte:

de dois modos, pode ocorrer que uma coisa ocupe um lugar: em ato e em potência. O próprio corpo ocupa um lugar *em ato* porque toca o continente. Está também em ato a parte contida no todo que tem um lugar, de tal forma que é contígua às outras partes mais que contínua [...]. Mas as partes propriamente ditas, as não contíguas entre si, mas contínuas, ocupam o lugar em *potência*, não em ato. Se, quebrado um corpo, separarmos as partes inclusas, cada parte ocupará imediatamente um lugar: pois estava já acomodada ao lugar e, desse modo, tinha o lugar em potência. Ora, por tanto tempo quanto as partes inclusas no corpo são contínuas e se mantêm juntas, elas habitam no corpo como uma parte no todo, não como algo posto num lugar: elas delegam ao corpo todo, por assim dizer, o poder de ocupar um lugar, poder que, uma vez liberadas, reivindicarão para si (QA, p. 99).

Mas, como imediatamente apresenta Bergson (cf. QA, p. 101), surge disso uma questão incontornável: como discernir por experiência o contíguo do contínuo, as partes do todo, aquilo que está unido daquilo que apenas se toca? E, também de imediato, a resposta é dada: a partir do movimento. “O único critério é o movimento. Se o corpo se move todo inteiro, suas partes permanecendo imóveis umas em relação às outras, então estamos lidando com um todo contínuo. Dois corpos são contíguos quando se movem um em relação ao outro” (FRANÇOIS, 2012, p. 357; tradução nossa<sup>59</sup>).

Assim, pelo movimento, a primeira definição do “lugar” deve ser revisitada. Pois, se se ficar apenas com “a superfície interior do continente”, não se estabelecerá a

---

<sup>58</sup> “Aristotle’s discussion of the ‘potential infinite’ is by no means as clear and systematic as it might be” (HUSSEY, 2006, p. ).

<sup>59</sup> “Le seul critère, c’est le mouvement. Si le corps se meut tout entier, ses parties restant immobiles les unes par rapport aux autres, alors nous avons affaire à un tout continu. Deux corps sont contigus lorsqu’ils se meuvent l’un par rapport à l’autre” (FRANÇOIS, 2012, p. 357).

diferença entre “estar contido em” como estando em um “lugar” e “estar contido em” como sendo a parte de um todo. É preciso garantir a diferença de movimento presente em cada caso: os corpos contíguos deverão ter independência de movimento, de tal modo que o corpo incluso poderá se mover sem que o continente se mova junto; em outras palavras, que o “lugar” não se mova junto com o corpo nele contido; ou, ainda, agora nos termos de Bergson, assumindo a posição de Aristóteles: “Nossa definição, portanto, deve ser corrigida, ou melhor, completada. Diremos que o lugar é a coisa que contém dentro de si o movimento de outras coisas, sem que ela mesma se mova” (QA, p. 105). O que, enfim, levará à definição do “lugar” como o primeiro limite imóvel do continente.

Algumas consequências decisivas advêm dessa nova definição. Uma primeira, atenta à parte do “imóvel” da definição, seria que, com ela, se consegue explicar o movimento das coisas, não só como já desenvolvido na distinção entre contíguo e contínuo, mas no que se refere, também, ao movimento natural:

Se o lugar se deslocasse junto ao corpo em movimento, não se poderia explicar, por exemplo, que o baixo é o termo do movimento do grave. O baixo, como lugar próprio do grave, não pode ser de uma vez o termo do movimento e acompanhar o grave ao longo de sua queda, ou, no caso extremo de um movimento violento (o jato de uma pedra ao alto), se elevar e, portanto, não ser mais o baixo (MAKOWSKI, 1994, p. 75; tradução nossa<sup>60</sup>).

Ou seja, o lugar próprio, ao qual tende naturalmente um elemento, se se movesse junto ao elemento, deixaria de ser determinado, determinação que, por assim dizer, determina o movimento natural (ou, talvez simplesmente, é o próprio movimento natural) do elemento. Agora, isso, no entanto, não deve significar que o lugar próprio é a causa do movimento natural: “cada corpo se move para seu próprio lugar, como que para o acabamento de sua forma, por certo apetite interior. [...] O lugar não tem força de ação, mas de acabamento, apenas” (QA, p. 111).

Uma segunda consequência decisiva da definição dada diz respeito agora ao termo “primeiro”. Após insistir na tradução de *proton* por “primeiro”, e não “imediate”, e justamente a fim de justificar essa posição, Makowski (cf. 1994, p. 76) enfatiza a importância do termo na definição aristotélica de “lugar”: sendo o “primeiro” limite imóvel, pode-se encontrar antes dele vários outros limites, antes do limite imóvel, e ao lado desse limite imóvel, outros limites móveis. Em outras palavras, chamar algo de

---

<sup>60</sup> “Si le lieu se déplaçait avec le corps en mouvement, on ne pourrait expliquer, par exemple, que le bas, i. e. le terme du mouvement du grave. Le bas, comme lieu propre du grave, ne peut pas être à la fois le terme du mouvement et accompagner le grave tout le long de sa chute, ou, dans le cas extrême d’un mouvement violent (le jet d’une pierre vers le haut), s’élever et n’être donc plus le bas” (MAKOWSKI, 1994, p. 75).

“lugar” não implicará negar a existência de limites que não imóveis, nem de outros limites imóveis. Mas, se assim for, um “lugar” poderá ser, afinal, muito maior que a coisa inclusa, podendo, inclusive, conter mais de uma coisa em si ainda como “lugar”. O exemplo que Makowski tem em mente nesse ponto da argumentação é o exemplo heraclítico do rio trabalhado agora por Aristóteles: ao fim e ao cabo, é o rio inteiro que é “lugar” – ele, inteiro, é que é o primeiro limite imóvel do barco. Mas esse exemplo ou essa argumentação vai além do rio: com ela, chega-se ao “lugar” não mais como o “lugar próprio”, mas como o “lugar comum” (cf. MAKOWSKI, 1994, p. 76).

Bergson, por seu turno, também segue a argumentação do “lugar próprio” ao “lugar comum”, porém, por um percurso outro, a partir de mais uma crítica ao vácuo: existindo apenas o pleno, sendo o mundo aristotélico um ser animado,

necessário se faz que cada partícula da matéria, nem atraída ou coagida, sem que lhe seja atribuído qualquer intervalo vácuo, mesmo assim, busque a vizinhança das partes e se ponha junto àquelas que desempenhem a mesma função sua e sejam, o mais possível, úteis a todo o corpo.

Se assim é, e como definimos o lugar natural pela conjunção de vizinhança pela qual os elementos se mantêm em todo o mundo e no animal, necessário é que, assim como o animal todo é lugar de suas partes, assim também verdadeira e propriamente o lugar seja aquilo que, com seu amplexo, contém e conserva a disposição e a ordem de todos os seus elementos: digo, o céu todo. Por essa razão, depois de dizer que cada limite imóvel é o primeiro lugar (com essa palavra diz próximo), Aristóteles acrescenta que o céu é lugar comum e o mais digno desse nome, ou melhor – para falarmos claramente –, o que no céu é imóvel ao máximo, de cá o meio, de lá a superfície (QA, p. 115).

Ou seja, do “lugar próprio” ao “lugar comum”, Bergson, então, chega àquilo que Makowski<sup>61</sup> chamará de “terceiro” lugar: o “lugar comum por si”, ou, simplesmente, o céu. Para justificar, então, que o céu seja o lugar comum “mais digno desse nome”, Bergson primeiro dirá que o céu, apesar de conter todas as coisas, não é contido por

---

<sup>61</sup> Cf. MAKOWSKI, 1994, p. 76-77. Makowski se coloca em discordância com Bergson em alguns pontos da interpretação da doutrina aristotélica, como já mencionamos. Um ponto importante parte justamente do que ele chama de “lugar comum por si”. Segundo o autor, este seria o objeto do “tratado sobre o lugar” de Aristóteles, o que implicaria uma leitura inversa da de Bergson (cf. MAKOWSKI, 1994, p. 77); ademais, esse “lugar comum por si” não seria o “lugar”, mas o “espaço” – não como o compreendemos inteiramente, via Newton, mas como “uma etapa na via da concepção do espaço newtoniano” (MAKOWSKI, 1994, p. 79; tradução nossa; [*une étape sur la voie de la conception de l'espace newtonien*]). Essa seria talvez sua crítica maior à análise de Bergson, afinal, como estamos a construir, o então jovem filósofo francês pretende justamente opor o “lugar” de Aristóteles ao “espaço” dos modernos, mostrando como ele tanto mais evitou a questão do “espaço” quanto mais, na verdade, assim procedendo, a “sepultou”. Não entraremos no mérito da argumentação de Makowski, mas deixamos aqui ao menos registrado, como já o fizemos, que aquilo que ele apreende da noção de “espaço” com a qual Bergson estaria operando na sua tese latina talvez falte com alguns elementos decisivos: primeiro, o vácuo, pois apesar de tratar do “intervalo”, Makowski parece não o interpretar como, de fato, vácuo (cf. MAKOWSKI, 1994, p. 80); e, depois, o infinito. De resto, não nos parece muito distante da interpretação de Bergson que o céu seja talvez o objeto mais relevante quando se discute o *topos*, haja vista, por exemplo, sua própria formulação, que veremos imediatamente a seguir, de que “a superfície extrema do céu [...] deve ser estimada a mais digna do nome *lugar*” (QA, p. 117).

nenhuma: ou seja, o céu, ele próprio não ocupa lugar. Já por esse primeiro motivo, “a superfície extrema do céu [...] deve ser estimada a mais digna do nome *lugar*” (QA, p. 117). Agora, ao afirmar que tudo está contido no céu, não só se afirma que o céu não está em nenhum lugar, como se afirma, igualmente, que não há nada para além do céu, “nem corpo, nem vácuo, nem mesmo espaço” (QA, p. 117). Ora, sobre a inexistência do vácuo, Bergson já argumentou; agora, o que impede de haver corpo, matéria, para além do céu é a crítica – que nós já antecipamos parcialmente – ao infinito. É a vez, então, de a tese latina apresentar as razões aristotélicas (voltadas à doutrina sobre o “lugar”) contra a progressão ao infinito. E, nesse sentido, Bergson primeiro recupera que “no mundo, se ele fosse infinito, a natureza não teria podido designar um lugar próprio a cada elemento” (QA, p. 119), porque não haveria distinções, não haveria acima ou abaixo. Não havendo lugar próprio, ao qual o elemento iria para seu acabamento, não haveria movimento natural – um absurdo ao mundo aristotélico. Ademais, não poderiam existir outros mundos para além do nosso, o que se confirma pelo seguinte:

Para que haja, em algum lugar, outro mundo além do nosso, constará ele necessariamente dos mesmos elementos, porque, pela terra, água, ar, fogo e éter, tudo o que de potência havia na matéria foi levado a ato. Ora, necessário é que se atribua aos mesmos elementos a mesma força, o mesmo modo de agir, porque se assim não fosse, seriam elementos de nome, não de fato (QA, p. 121).

Ora, isso significa que eles terão, então, o mesmo movimento natural, e buscarão o mesmo lugar próprio. A conclusão a que se deverá chegar, enfim, é que ou bem não é igual o lugar próprio fora do nosso mundo e no nosso mundo – um absurdo –, ou bem que se trata de um mesmo lugar, e, assim, na verdade, de um mesmo e único mundo. No limite, então, tem-se que “todos os lugares naturais dos elementos estão contidos, todos eles, no interior do céu” (QA, p. 123).

Percebe-se, enfim, que a argumentação contra o infinito se sustenta, fundamentalmente, na impossibilidade de o movimento existir ou ser concebido no infinito (cf. QA, p. 123).

\*\*\*

*Quid Aristoteles de loco senserit*, então, chega, com isso, à formulação da definição de Aristóteles para o que seria *topos*. Mas seu percurso não se encerra aí. Na verdade, com isso, cumprimos apenas a primeira etapa do prometido. Agora, caberá apresentar as dificuldades engendradas por essa definição, bem como as soluções que Bergson fornecerá. Esse é um momento, a nós, fundamental da tese latina. Pois é aqui

que aquilo que chamamos de “pensamento recôndito” ou “profundo” de Aristóteles, sua “intuição originária”, se revelará para Bergson; é aqui, portanto, que descobriremos também um primeiro interesse mais “recôndito” e “profundo” do próprio Bergson com a filosofia aristotélica. Talvez por esse motivo, inclusive, François indique que

Bergson atribui menos essas dificuldades à compreensão aristotélica do lugar, ela mesma, que à sua própria interpretação [...]. As dificuldades devem ser imputadas menos ao pensamento do autor ele mesmo que à aproximação, que sempre pode ser mais precisa, da interpretação (FRANÇOIS, 2012, p. 359; tradução nossa<sup>62</sup>).

Ou seja, se assim for, o que teria acontecido é que a interpretação dada obscureceu ou ignorou alguns aspectos que, em consequência, deformaram a doutrina aristotélica, tornando-a falha ou, ao menos, incompreensível em alguns pontos. As dificuldades, enfim, seriam três, que, como se verá, se referem todas a uma mesma dificuldade, cuja solução está em um mesmo artifício. E é esse aspecto, denominador comum, que esclarecerá o “pensamento profundo” da doutrina aristotélica e, quem sabe, o então interesse profundo de Bergson nessa doutrina, naquilo que converge para a “intuição filosófica”.

Resumamos as três dificuldades. A primeira diz respeito ao céu: “lugar” mais digno desse nome, o céu haveria de ser imóvel, afinal o “lugar” é, decisivamente, imóvel. Todavia, o céu não é imóvel: ao contrário, ele move-se eternamente. A segunda dificuldade já se refere aos elementos: qualquer elemento é o “lugar” (próprio) para um elemento inferior nele contido. Do mesmo modo, então, que o “lugar” é imóvel, o elemento, sendo “lugar” de outro elemento, deverá ser imóvel – tomaremos, enfim, os elementos como imóveis, o que é um absurdo, já que “os elementos se movem, sofrem mutações e não podem manter-se no mesmo lugar” (QA, p. 131). Chegamos à terceira dificuldade, agora relativa ao “lugar próximo”: como vimos, sua definição, enquanto primeiro limite imóvel da superfície interior do continente, nos levou a compreender o que seja continente e a relação de estar “contido em” do corpo incluso e do continente em oposição à da parte no todo, o que se traduziu pela oposição entre o contíguo e o contínuo. Nesse momento, asseveramos que a possibilidade de averiguar pela experiência essa distinção passava pelo movimento: a independência de movimento dos corpos constata sua relação de contiguidade, ao passo que a dependência do movimento das partes com o todo, sua relação de continuidade. Surge, assim, a dificuldade:

---

<sup>62</sup> “Bergson attribue moins ces difficultés à la compréhension aristotélicienne du lieu elle-même qu’à sa propre interprétation [...]. Les difficultés doivent être imputées moins à la pensée de l’auteur lui-même qu’à l’approximation, pouvant toujours être plus précise, de l’interprétation (FRANÇOIS, 2012, p. 359).

Enquanto, porém, a coisa inclusa permanece imóvel, não há por que dizer *separados* o que contém e o que é contido, pois pode acontecer que, dessas duas coisas, segundo parece, se forme um só corpo inteiro; e aquela coisa que dizemos *inclusa* – em sendo contínuas as que acreditávamos contíguas – não ocupa lugar em ato, mas só em potência. O lugar, como dissemos, ela o reivindicará para si em ato, quando se mover separada, pelo movimento; portanto, é pelo movimento que se desfaz a conjunção dos corpos e a nossa dúvida. Posto isso, eis que se dá algo admirável e quase incrível: o corpo ocupa um lugar sob a condição de que esteja afastado do lugar. A coisa inclusa, então, de preferência, usará a superfície tangente e continente como lugar, sobretudo no momento em que, com seu afastamento, desfizer a sociedade: nesse momento, porém, não será nem tocada, nem contida pela mesma superfície. É, portanto, preciso que digamos ou que o corpo ocupa seu lugar, quando se afasta de seu lugar, o que é um absurdo total, ou que acreditemos que é móvel o lugar que, limite do continente, segue o corpo (QA, p. 131-133).

O que também é um absurdo, pois, uma vez mais, lugar é o limite imóvel.

De modo geral, então, as três dificuldades se apresentam por uma discrepância entre a realidade movente e a necessidade de se afirmar a imobilidade ao “lugar”. O resumo que Bergson faz no final do capítulo em que discrimina essas dificuldades, antes de iniciar o oitavo capítulo – aquele que as solucionará e que, desse modo, revelará o tal “pensamento profundo” de Aristóteles –, é preciso, tanto em relação ao denominador comum das dificuldades quanto do que virá a ser o fundamento do “pensamento profundo” de Aristóteles, quanto, também, de como a questão muito mais diz respeito ao modo como a interpretação bergsoniana se deu, que a uma incongruência na própria doutrina aristotélica:

Eis, porém, que o céu se move, os elementos se movem, move-se a superfície de cada continente. Não alcançamos, portanto, todo o pensamento de Aristóteles. Muitas coisas que se moviam necessariamente, fizemos que parassem para serem examinadas com mais tempo. Agora, entretanto, depois de termos restituído ao mundo aristotélico o movimento interrompido, vale a pena buscar o que acontecerá com o lugar (QA, p. 133).

E essa busca se dará exatamente precisando o movimento interrompido que se restituiu ao mundo aristotélico.

Avançando ao oitavo capítulo, então, Bergson começa tratando da primeira dificuldade, cuja solução se encontra qualificando, afinal, qual é o movimento do céu. Sendo esférico, seu movimento, pela propriedade da esfera, é o de circunvolução. Esse movimento de circunvolução é o único no qual um corpo inicia e termina o movimento em um mesmo lugar. Disso resulta que, se as partes da esfera mudam de lugar, a esfera como um todo, no entanto, permanece num igual lugar. Agora, é preciso retomar, o céu não ocupa lugar. O que ocupa lugar, então, são suas partes. Por isso dizer que, no movimento circular, são as partes que mudam de lugar, e não o todo, e que se o céu se move eternamente em um movimento circular, ele antes é movido por suas partes – que

mudam de lugar – do que se move ele próprio de lugar, movendo suas partes. Portanto, é preciso compreender a fundo a diferença entre o movimento em linha reta, no qual as partes não se movem, mas são movidas pelo todo, e o movimento circular, no qual o todo é que agora é movido pelas partes (cf. QA, p. 139).

Passemos, então, à segunda dificuldade. Sua solução virá ao se compreender com maior retidão o que seriam os elementos em relação no mundo aristotélico; como, afinal, eles se movem. Pois, até aqui, apropriou-se da relação de contiguidade que há entre eles, que justamente leva a entender um elemento poder ser “lugar” de outro. Ora, restituir corretamente o movimento ininterrupto ao mundo aristotélico implicará tornar até aí ininterrupto o movimento: em outras palavras, fossem apenas contíguos entre si, os elementos teriam momentos de interrupção em seu movimento, não esclarecendo, no limite, a passagem de um ao outro – o que obscurece, enfim, a constituição mesma do mundo. Afinal, como a realidade se faz? Plena e finita, apenas com os elementos que, como vimos, já contêm em potência tudo o que virá a ser: “em cada elemento, já estão contidos, em potência, os demais elementos. Os elementos, portanto, nascem dos elementos” (QA, p. 143). E como esse “nascimento”, essa atualização, essa mutação, enfim, esse movimento se dá? Ora, “como que num círculo” (QA, p. 145).

[S]e nos for permitido falar assim, movam-se [os elementos] no interior de um círculo de qualidades que renascem de sua origem. De elementos contínuos e cognatos, como o ar e o fogo, vem a ser um todo cujas partes trocam de lugar entre si, enquanto o todo ocupa sempre o mesmo lugar. Por suas partes, portanto, mais que por si mesmos, os elementos se movem, à maneira do céu. E, assim como as estrelas, infixas no extremo do céu, mantêm entre si a mesma disposição no decurso de sua revolução, assim também se conserva a mesma ordem, a mesma sequência dos elementos dispostos a partir da terra até o céu, embora as partes de cada um deles, entre si, mudem de forma e lugar (QA, p. 145).

Assim, por uma imitação do céu e seu movimento circular, os elementos mudam. As causas dessa imitação estão na transmissão do movimento circular do céu do extremo até o meio (cf. QA, p. 147), o que também explica o porquê de os elementos serem também “lugares”, enquanto “lugar por si” é só o céu: é por uma delegação e imitação do céu, por parte dos elementos (cf. QA, p. 147).

Será também apelando a uma “imitação” que Bergson contornará a terceira dificuldade. Essa “imitação”, porém, será de outra natureza: não mais uma imitação de ordem cosmológica, se assim pudermos dizer, como foi no caso entre o céu e os elementos, mas uma “imitação” que é a operação argumentativa que Bergson lança mão. É o que, talvez, podemos apreender da ressalva do próprio jovem autor, que afirma que a essa última dificuldade “responderemos mais com uma conjectura que por



um certo argumento de Aristóteles” (QA, p. 147).<sup>63</sup> E tal “conjectura” está justamente em assumir que também o movimento circular responderá ao apelo pelo movimento ininterrupto que há no mundo aristotélico, agora no que diz respeito ao “lugar” primeiro ou próximo. Esse “terceiro” movimento circular aparecerá como um “turbilhão”: as coisas movendo-se em um mundo pleno fazem com que o movimento de uma impulsione outra, que, por sua vez, se movimenta igualmente impulsionando outra – no limite, o movimento gerado transmitir-se-á de um tal jeito que um corpo receberá

por detrás, devolvido, o movimento enviado à frente; ainda que ela mesma [uma partícula de um elemento] siga em linha reta, completará um orbe de corpos cristalizados segundo um anel móvel. Ora, como esse anel se move mais por suas partes que por si e, por isso, mantido dentro de limites imóveis, como um rio em seu leito, mantém o mesmo lugar no decurso de sua revolução. Se, portanto, estabelecermos como lugar *primeiro* a superfície no interior da qual gira o anel móvel, será possível não só que o primeiro lugar seja a superfície imóvel, mas também que se mova a coisa inclusa. Não é, entretanto, pela separação da coisa inclusa, mas, antes, pela presença do anel a girar dentro dos mesmos limites, que o lugar *primeiro* recebe as honras de lugar (QA, p. 149-151).

Enfim, seja no que concerne à primeira, à segunda ou à terceira dificuldade levantada por Bergson, a solução de algum modo se repõe: há, de fundo, em todo o mundo aristotélico, um movimento ininterrupto, circular, e, por isso, eterno. Descendo do céu aos elementos, tudo imita um mesmo movimento circular que coloca tudo em relação a tudo, sempre movendo-se, como um ser animado, pleno e finito. Mais ainda, trata-se, aos olhos interpretativos de Bergson, de fato, de um mundo como ser animado, pleno e finito, dotado de um movimento ininterrupto ensejado por uma força que é como que, senão propriamente, um desejo profundo.

Tudo isso, é claro, é fruto do olhar bergsoniano à filosofia aristotélica; o que, na verdade, é exatamente o que (nos) interessa. Esse é o intento (ou, ao menos, um deles possível) de Bergson; aí está o “pensamento profundo” que ele enxerga em Aristóteles e que, justamente, revela acima de tudo o próprio interesse “profundo” de Bergson – do,

---

<sup>63</sup> Seja como for, ainda antes de apresentar essa tal “conjectura”, já adiantamos que se trata, também aqui, de uma imitação, de tal modo que, como enfatiza François (cf. 2012, p. 364), todas as soluções se embasam em uma noção que será decisiva na análise que Bergson fará de Aristóteles muito mais tardiamente em sua obra, em *L'Évolution créatrice*. Não nos detemos nesse ponto; apenas tiramos dele a mesma conclusão que François (2012, p. 364-365; tradução nossa): “Por certo, não se deve crer que Bergson dispusesse, desde 1889, do conjunto de princípios que regerão sua interpretação de Aristóteles em 1907, mas é permitido pensar que ele tenha prestado atenção, desde o começo de sua carreira, em certos pontos de doutrina precisos que ele não deixará de aprofundar posteriormente, em razão dos interesses que eles lhe apresentavam”. [“*Certes, il ne faut pas croire que Bergson ait disposé, dès 1889, de l'ensemble des principes qui régiront son interprétation d'Aristote en 1907; mais il est permis de penser qu'il ait porté son attention, dès le début de sa carrière, sur certains points de doctrine précis qu'il n'a cessé d'approfondir par la suite, en raison de l'intérêt qu'ils présentaient pour lui*”].] O que, enfim, coaduna com nosso interesse de buscar um interesse “profundo” de Bergson em Aristóteles – mas enviesaremos em outra direção, focando no período mesmo das duas teses inaugurais de Bergson, i. e., no começo da filosofia bergsoniana.

já, filósofo Bergson: em buscando uma filosofia da duração, uma filosofia do movimento (ou, talvez melhor dizendo, da mobilidade), restituir ao mundo aristotélico o movimento ininterrupto para fazer, dele também, uma filosofia do movimento (cf. FRANÇOIS, 2012, p. 373-374). O que se poderia justificar por textos de toda a obra de Bergson, como faz François (cf. 2012, p. 371-372), apontando semelhanças presentes no *Essai sur les données immédiates de la conscience*, em *L'Évolution créatrice* e em *Matière et mémoire*. Dado nosso interesse em estabelecer essa relação especificamente no que concerne ao “espaço” e, em específico, à sua compreensão nessa década de 1880, no que isso contribui e mais ainda constitui a própria intuição originária da filosofia bergsoniana, apontemos apenas isso: o realismo do movimento, por assim dizer, é o que há de recôndito na cosmologia aristotélica, para Bergson; do mesmo modo que, na filosofia de Bergson, ainda antes de se chegar ao ápice em *L'Évolution créatrice*, já desde o *Essai* o “realismo” da duração se coloca – e, sendo esta pura mudança, também o realismo do movimento.

Ora, como atestar um realismo da duração – e, então, do movimento – na filosofia de Bergson desde seu *Essai*? O que, nele, é a duração? E, mesmo indo além, a intuição originária de Bergson está tão somente na duração? Contudo, parece-nos despropositada qualquer descrição, agora, do que venha a ser a “duração” apresentada no *Essai*. Oportunamente, demoraremos-nos nessa questão.

Por ora, importa salientar que se é verdade que alcançamos aquilo que supomos ser o interesse “profundo” de Bergson em Aristóteles, em sua tese latina, esse interesse só foi, efetivamente, parcialmente revelado. De fato, era necessário restituir o realismo do movimento, mas a questão ainda tem um desdobramento a mais, que só agora poderá ser bem compreendido, adentrado na profundidade do pensamento – de Aristóteles, e também de Bergson. Dito claramente: agora poder-se-á, ao que nos parece, bem compreender, afinal, a crítica de Bergson a Aristóteles no que concerne ao “espaço”, evidenciando, igualmente e nessa medida mesma, os contrapontos a Leibniz e Kant.

\*\*\*

De volta a *Quid Aristoteles de loco senserit*, estamos agora, enfim, em seu último capítulo. Sua estrutura basicamente se divide, se assim pudermos sugerir, em dois momentos e uma conclusão: em um primeiro momento, há um contraponto entre a doutrina de Aristóteles e a dos “filósofos de nosso tempo” ou, simplesmente, “nós” – que, na verdade, se trata da doutrina de inspiração kantiana –; em um segundo

momento, o contraponto já é entre Aristóteles e Leibniz; por fim, na conclusão que encerra a tese, um resumo das comparações entre o pensador grego e os filósofos modernos.

Começemos pelo segundo momento. À primeira vista, a aproximação da doutrina de Aristóteles sobre o “lugar” com a de Leibniz sobre o “espaço” parece antes revelar uma confluência que uma divergência: o “lugar”, para Aristóteles, nasce da ordem e da disposição dos corpos, do mesmo modo que o “espaço” para Leibniz. Porém, essa proximidade, na verdade, coloca luz sobre uma divergência enorme: então “por que Leibniz chegou a investigar o espaço, mas Aristóteles prendeu-se, por assim dizer, ao lugar” (QA, p. 161)?

Primeiramente, tanto um filósofo quanto o outro não aceitam o vácuo, o que, em Leibniz, aparece, por exemplo, a partir de vários argumentos levantados ao longo de sua correspondência com Clarke (cf., p. ex., II, 2; IV, 7; IV, 8; IV, 9; IV, anexo), que recaem, em grande parte, no contrassenso que a noção implica com o princípio de razão suficiente e a perfeição divina: “quanto mais matéria existir, mais Deus terá ocasião de exercer sua sabedoria e seu poder, razão pela qual, entre outras, não admito absolutamente vácuo” (II, 2); ou ainda, com uma maior ênfase:

afirmar o vácuo na natureza é atribuir a Deus uma produção muito imperfeita; é violar o grande princípio da necessidade de uma razão suficiente [...]. Sem falar de muitas outras razões contra o vácuo e os átomos, eis as que tiro da perfeição de Deus e da razão suficiente. Ponho como princípio que toda perfeição que Deus pode introduzir nas coisas, sem prejuízo das outras perfeições existentes nelas, foi causada. Ora, imaginemos um espaço inteiramente vazio. Deus podia pôr nele alguma matéria, sem derogar em nada a todas as outras coisas; portanto, ele o fez: logo, não existe espaço inteiramente vazio e, por conseguinte, o espaço todo está cheio. O mesmo raciocínio prova que não há corpúsculo que não seja subdividido. Eis ainda outro raciocínio tirado da necessidade de uma razão suficiente. Não é possível haver um princípio que determine a proporção da matéria, quer do pleno ao vazio, quer do vazio ao pleno. Dir-se-ia talvez que um deve ser igual ao outro; mas, como a matéria é mais perfeita que o vácuo, a razão exige que se observe a proporção geométrica, e que haja tanto mais pleno quanto mereça ser preferido. Mas, sendo assim, não haverá vácuo em absoluto, porque a perfeição da matéria está para a do vácuo como alguma coisa para nada. O mesmo se diga dos átomos (IV, anexo).

Ainda que por motivos irreduzíveis, a crítica ao vácuo em Leibniz também se replica à crítica ao átomo, como em Aristóteles; e, também como para o Estagirita, ambas as críticas constroem uma compreensão de espaço não vazio. Como ao pensador grego, enfim, o mundo leibniziano, portanto, é pleno.

Mas, e esse é o ponto de grande conflito com Aristóteles, a plenitude não se amalgama, aqui, com a finitude: em Leibniz, o infinito tem vez, no sentido não de um espaço infinito, mas de uma infinidade de elementos, se não mais corpóreos quando da

divisão do corpo em suas partes, ao menos incorpóreos – um segundo ponto divergente com a doutrina aristotélica, afinal nada há além dos elementos, para o Estagirita. Esses elementos incorpóreos justapostos viriam a constituir a extensão, do mesmo modo que os corpos justapostos, o espaço. “Daí resulta que cada um dos corpos, tomado em separado dos outros, não só carece de lugar, mas também de extensão, e que os filósofos devem tratar em primeiro lugar da extensão e do espaço” (QA, p. 161).

Por que, porém, a extensão, para Leibniz, viria a ser o resultado da justaposição dos elementos incorpóreos? Afinal, o que seria a extensão para Leibniz? A questão se coloca na medida em que responder a ela com maior precisão permitirá ainda mais claramente compreender a relação que Bergson enxerga nos modernos entre extensão e espaço. Mas, ao se aventurar na filosofia leibniziana, percebe-se a, na verdade, ausência de base textual para se responder com delonga. De fato, Leibniz antes parece desprezar a noção de “extensão”, diminuindo sua importância ontológica de qualidade primeira e essencial, enfim, como substância, como no caso cartesiano, para, agora, qualidade meramente imaginativa e perceptiva. O capítulo décimo segundo do *Discurso de metafísica* é exemplar a esse respeito:

XII. Que as noções que consistem na extensão contêm algo de imaginário e não poderiam constituir a substância dos corpos.  
[...] [Q]uem meditar sobre a natureza da substância, acima explicada, verificará não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo [...]. Pode-se até mesmo demonstrar que a noção da grandeza, da figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes, cuja existência verdadeira na natureza das coisas fora de nós se pode pôr em dúvida. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância (LEIBNIZ, 2004a, p. 23).

A extensão, desse modo, não é uma “coisa extensa”, não é, portanto, uma “coisa”. Para Leibniz, se se pode ainda falar em “extensão”, é esvaziando-a de toda essa importância substancial. Mas ele ainda fala em extensão, e, na leitura de Bergson, precisa falar em extensão; esta é necessária para se falar dos corpos, ainda que não seja um “corpo”. A questão que nos surge de direito, então, é por que motivo Leibniz fala da extensão? Por que ela é necessária para se falar dos corpos?

Talvez Leibniz tolere o uso da palavra “extensão” e da própria noção geométrica de extensão porque a matéria é percebida como extensão; isto é, a extensão seria o fenômeno que exprime a substância composta. Assim, o corpo é material, mas isso não quer dizer que seja efetivamente extenso, mas apenas que seja percebido como extenso (LACERDA, 2016, p. 162-163).

Retomando a formulação do *Discurso de metafísica*, trata-se de algo relativo à nossa percepção e que faz da extensão o fenômeno das coisas quando expressas fisicamente. Não entremos no mérito de o que seria a substância para Leibniz, ou a unidade real (e não fenomenal) das coisas, pois a nós basta, por ora, aproximarmo-nos deste ponto da doutrina leibniziana: a da extensão enquanto fenômeno que exprime fisicamente as coisas e que se dá à nossa percepção pela relação que se estabelecem – as coisas ou os elementos incorpóreos, subdivididos ao infinito – quando se organizam, se situam espacialmente. Em uma palavra, o espaço justifica a extensão.

Ou seja, há uma relação incontornável entre lugar e extensão, na medida em que é pelo lugar das partes que se tem a extensão, necessária, por sua vez, para a constituição das coisas físicas. De fundo, tem-se que, aqui, as partes ocupam lugar, e esse, enfim, é o ponto que Aristóteles não concede. Para ele, há uma distinção entre ato e potência que resolve a questão, como vimos, da seguinte maneira: os corpos ocupam lugar em ato, enquanto que apenas em potência as partes ocupam lugar. É como se Leibniz não assumisse essa diferença e fizesse com que as partes ocupassem lugar também em ato – ou, melhor e simplesmente, que elas ocupassem lugar. E, para Leibniz, essa concepção lhe surge como necessária, pois é assim que se tem a extensão, e ela, por sua vez, é o que garante os corpos e a relação entre eles (existência fenomenal). Inextensas, porém, as partes, em uma multidão de elementos incorpóreos, ainda assim encontrariam possibilidade de se relacionarem e se justaporem e se entre-expressarem, no limite, por uma harmonia preestabelecida. É assim que Leibniz assegura certa continuidade no mundo<sup>64</sup>. Aristóteles, por sua vez, precisa também assegurar uma continuidade no mundo, haja vista a ininterruptabilidade do movimento, o mundo enquanto um ser animado. A teoria leibniziana, ao Estagirita, quebraria essa continuidade e não poderia se restabelecer pela harmonia preestabelecida.

Ora, Aristóteles não concebeu um acordo desse gênero, e se o tivesse concebido, não o teria como necessário ou útil. Deteve-se, portanto, na superfície do corpo e atribuiu ao corpo todo um lugar em ato, e às partes, só em potência. Por meio dessa distinção, Aristóteles pôde preservar incólume a continuidade das partes corpóreas entre si e, desse modo, falar sobre o corpo de forma que nada parecesse dizer respeito à extensão. Nessa distinção, portanto, entre ato e potência, encontraremos o nó da teoria aristotélica, na medida em que ela separa da extensão o lugar (QA, p. 165).

A questão, portanto, resume-se em uma incompatibilidade entre uma teoria do “espaço” que se justifica pela divisão ao infinito e justifica a extensão, e uma teoria do “lugar” que não concede ao infinito e tampouco justifica a extensão – a bem da verdade,

---

<sup>64</sup> Sobre isso, nosso estudo do terceiro capítulo do *Essai* ainda se debruçará.

o “lugar”, para Aristóteles, não justifica nada, não é condição de nada. Justamente aí, inclusive, encontra-se uma interpretação crítica do filósofo grego às teorias que clamam pela existência do vácuo: ele seria necessário como aquilo entre corpos que permite receber corpos, sendo esse “entre” uma extensão entre corpos (cf. 214a20).

Ou seja, se ambos, Aristóteles e Leibniz, negam o vácuo, o segundo ainda assim parece conferir ao “espaço” aquilo mesmo que o primeiro recusa, recusando o vácuo: a condição da extensão. Ambos encerram, seja o “lugar”, seja o “espaço”, aos corpos, como resultado da ordem e disposição deles; mas para Aristóteles o “lugar” é esse resultado, tão somente: ele não é condição ideal para as relações, não é a ordem que torna situável a situação dos corpos. Ora, já em Leibniz, é justamente disso que se trata: “De fato, o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem junto, sem entrar em seu modo de existir. E quando se veem muitas coisas juntas, percebe-se essa ordem das coisas entre si” (III, 4). Ou mais claramente: “[O espaço] é essa ordem que faz com que os corpos sejam situáveis e pela qual eles têm uma situação entre si ao existirem juntos” (IV, 41). Não se trata, como Leibniz exaustivamente nega (cf., p. ex., III, 3; III, 5; IV, 10), de fazer dessa “ordem” um *ser real, absoluto*: o “espaço”, para ele, não é dessa natureza:

Não digo que o espaço é uma ordem ou uma situação que torna as coisas situáveis, isso seria falar coisas sem nexos. [...] [O] espírito chega a formar a ideia do espaço, sem que seja necessário haver um ser real e absoluto que lhe corresponda fora do espírito e fora das relações. Não digo, pois, que o espaço é uma ordem ou uma situação, mas uma ordem das situações, ou uma ordem segundo a qual as situações são ordenadas, e afirmo que o espaço abstrato é essa ordem das situações, concebidas como possíveis. Logo, é alguma coisa ideal (V, 104).

Enfim, o espaço para Leibniz é, no limite, ideal e a possibilidade mesma das situações serem ordenadas; a condição da extensão. Ainda assim, trata-se de um “espaço” encerrado aos corpos, encerrado à realidade plena e dinâmica das mônadas. E, desse modo, o contraponto que Bergson procurou traçar entre Aristóteles e Leibniz, no que se refere à discussão “lugar”/“espaço”, tem seus elementos dispostos: se é possível aproximar ambos nessa volta do *topos* às coisas, Leibniz destoa ao ligar a esse problema do “espaço” o problema da extensão – o que, na verdade, na observação de Bergson, é um dos propósitos dos filósofos modernos (cf. QA, p. 165).

Esse problema moderno da relação entre extensão e espaço – e que propriamente faz da questão uma questão sobre “espaço”, mais do que sobre “lugar” – também se coloca sob a perspectiva kantiana, segundo Bergson, pois a divisão do conhecimento nos seus dois elementos, matéria e forma, faz com que

pensamos que, por si mesmas, as qualidades das coisas carecem de espaço, e julgamos também que não só os corpos estão no espaço, mas também que há espaço no interior dos corpos. Assim, não é possível discutir a respeito do corpo todo sem discutir também a respeito do lugar das partes, e, por isso, parece que se deva discutir sobre a própria extensão. Separada, portanto, a extensão das qualidades físicas, foi necessário procurar não só para os corpos o lugar que ocupassem, mas também, para as qualidades, o lugar graças ao qual adquirissem extensão. Concluiu-se daí que, para nossos [filósofos], não se trata do lugar, mas do espaço (QA, p. 153-155).

Ou seja – e agora voltamos ao primeiro momento do capítulo final da tese latina –, a perspectiva moderna antes da crítica kantiana, via Leibniz, ou após a crítica, de qualquer modo, mais tratou do “espaço” que do “lugar”; e não só por conta da “extensão”. Concentrando-se em Kant, que, ao que indica Bergson, é o pensamento – sobre a questão – mais influente na contemporaneidade do século XIX<sup>65</sup>, é por poder entender o vazio e o infinito, é por ambos agora terem vez, que o “espaço” enquanto condição de possibilidade se coloca de modo mais definitivo, tendendo a questão do “lugar” ao “espaço”.

Agora, em que sentido afirmamos o vazio e o infinito (sob a perspectiva kantiana)? Não se trata propriamente de uma afirmação física, se assim pudermos dizer, mas transcendental. Bergson, em sua tese latina, não lança mão dessas terminologias; a bem da verdade, ele mais parece mobilizar um estilo kantiano que de fato apelar à letra do texto de Kant. Ao longo de toda a tese, não há uma citação ou referência ao texto de Kant, ainda que seu nome apareça explicitamente, assim como sua teoria claramente se sobreponha nesse primeiro momento do nono capítulo. Tudo isso, porém, fará com que nós busquemos, por nosso turno, as referências, em especial na *Estética transcendental*. E, assim como em nosso panorama pela doutrina leibniziana, preocupemo-nos mais com a maneira como Bergson parece se apropriar desses pensamentos que com a verdade (ou não) de sua leitura interpretativa frente à fortuna crítica.

---

<sup>65</sup> De fato, a filosofia, ou ao menos a filosofia na França da década na qual Bergson redige suas duas teses, é marcada por um intenso estudo do pensamento kantiano, como asseguram as descrições de Heidsieck no primeiro capítulo de sua obra (cf. HEIDSIECK, 2011, p. 19-27). Nesse capítulo, aliás, Heidsieck explicita quais, afinal, seriam os interlocutores de Bergson, tanto em sua tese latina quanto em sua tese principal, revelando que as questões e referências trabalhadas pelo jovem filósofo francês na verdade estão muito situadas; no que não deixamos de reencontrar a constituição do método intuitivo, nessa sua exigência do estudo dos saberes da época. Mas digamos ainda uma ou outra palavra sobre esse cenário francês do século XIX, ainda amparados em Heidsieck, na verdade com o interesse de antes salientar uma observação crítica ao nosso próprio trabalho de agora – observação que retomaremos oportunamente. É que se Heidsieck detalha, mesmo que de modo simplificado, correntes positivistas, idealistas e espiritualistas, insistamos que tais linhas de força complexificam a historiografia, e exigem que o trabalho sempre se complete com o maior aprofundamento nessas questões e referências. De todas elas, aliás, talvez se deva destacar as que compreendem o “espiritualismo francês”, por fazerem parte dessa designação ampla pensadores estritamente significativos a Bergson, como Lachelier e Boutroux. Muito mais adiante, comentaremos rapidamente Boutroux, estando nós cientes, todavia, que a confrontação com este pensador, com o próprio Lachelier e demais filósofos ditos “espiritualistas” fica, antes, como dívida a um estudo vindouro.

Mas retomemos. A possibilidade do vácuo e do infinito, cruciais, como ainda destacaremos, à noção moderna de “espaço”, aparece em Kant menos por tirar a plenitude e finitude das coisas em si do que pela maneira de conhecer do sujeito transcendental. Ou, agora nas palavras do então jovem Bergson, há, para “nossos filósofos”, dois modos de existência: o do composto matéria e forma, e o da só forma, “livre e independente”, de tal modo que “entendemos que é possível que cada composto de matéria e forma seja finito, mas que a forma esteja aberta ao infinito” (QA, p. 155). A possibilidade da existência do vácuo se coloca de modo parecido:

Aos que perguntam, portanto, como pode existir aquilo que, desprovido de qualidade e poder, nada absolutamente faça, responderemos que são dois os modos de existir: um que diremos *físico*, da coisa composta de matéria e forma, o outro, o modo matemático, não menos sólido, o da forma separada da matéria (QA, p. 155-157).

E, mais do que apenas a possibilidade do vácuo, confiamos sua necessidade, por ser ele, no limite, o garantidor da extensão. Longe de Aristóteles e de Leibniz, temos agora (ao que se segue, cf. QA, p. 155) que o espaço vácuo é aquilo que “recebe em si” e “sofre” a mudança de proporção, i. e., o movimento, que, por sua vez, tem sua existência real, bem como sua condição para ocorrer. Ou seja, a condição do movimento tem existência real – assim como a condição para a extensão também. E trata-se, aquilo pelo que se dá, a condição da extensão e do movimento, do espaço.

Agora, devendo o movimento sua condição de possibilidade ao espaço, isso significa que, diferentemente de como vimos em Aristóteles, o movimento será devedor da forma (espaço), e não mais do composto físico matéria e forma. Em outras palavras, o que em Aristóteles se dava devido à natureza física, qualitativa da coisa, agora tem uma razão matemática, geométrica. E, com isso, se o “lugar” em Aristóteles tem seu motivo de estudo e de ser por causa do movimento, como o movimento natural, que faz do “lugar próprio” seu acabamento e, por isso, ser o que é, agora ele não terá mais essas determinações qualitativas, “naturais”, mas será uma condição de possibilidade formal, indeterminada, um espaço indeterminado, vácuo, ilimitado, infinito. Reformulamos e sintetizamos nos termos de Bergson:

Nós, como concebemos o espaço infinito com nossa mente, totalmente isento de qualidade e diferença, julgamos que para os corpos, acomodados igualmente ao repouso e à mobilidade, tanto faz que sejam levados para cá ou para lá. O movimento, portanto, julgamos nós, não é algo coeso à natureza do corpo, mas algo estranho a ele acrescentado. Segue-se daí que, por assim dizer, para nós os vários gêneros de movimento parecem diferir entre si, não por uma cor física, mas, antes, por uma razão matemática. Associamos, portanto, o nosso espaço indefinido a certa noção geométrica de movimento: aos geômetras trazemos o movimento, para que o examinem matematicamente, como se fora uma figura. Como, porém, Aristóteles distinguiu os diversos gêneros de movimento, mais como físico que como



geômetra, e acreditava que uma coisa é a cor ou o apetite do movimento que tende para baixo, e outra, a do movimento que leva para o alto, por essa mesma causa, foi levado a rejeitar totalmente nosso espaço indefinido e a falar do lugar. Julga ele que o movimento forma um todo com o corpo, desenvolvendo-se a partir do fundo de sua natureza [...]. Assim, portanto, por qualidades diversas entre si, por um sopro diverso, são levados ao interior o movimento que revela a gravidade e o que é causado pela leveza. Se, portanto, pela qualidade, os movimentos naturais diferem entre si, pela qualidade também se distinguem os limites dos movimentos naturais, isto é, os lugares naturais. Não mais, porém, estaremos tratando daquele nosso espaço cujas partes eram notadas apenas por diferenças geométricas: ao invés do vácuo e do espaço indeterminado, agora teremos lugares, não só finitos quanto à grandeza, mas também definidos pela qualidade. O mundo todo, portanto, como um ser animado, constará de elementos certos que observam uma ordem certa. Ora, aquilo que mantém a ordem, isto é, o complexo do continente cujos elementos, o céu e, por isso, tudo em que está contido, chamaremos verdadeira e propriamente *lugar*. Daí concluímos que o lugar aristotélico não existe antes dos corpos, mas nasce da ordem e disposição dos corpos (QA, p. 159-161).

Enfim, é por opor-se à apenas realidade empírica, advogando pela idealidade transcendental, que Kant e “nossos filósofos” escapam do “lugar” aristotélico, e mesmo do “espaço” leibniziano. É por permanecer-se na ordem das coisas, mas impor a elas uma possibilidade também não mais ligada a uma potência própria, que Leibniz, também ele, escapa ao “lugar” aristotélico, alcançando o “espaço” – que, é verdade, ainda não é o kantiano; muito pelo contrário, como alegaria o próprio Kant. Afinal, como sabemos, muito daquilo que ele formula em sua *Estética transcendental* é para se confrontar com Leibniz, justamente por operar com distinções que faltam à teoria leibniziana<sup>66</sup>: coisa em si e fenômeno, realidade empírica e idealidade transcendental. Ou seja, mesmo se Leibniz tiver conferido certa “idealidade” ao “espaço”, e feito dele condição para a situação das coisas, e, nesse sentido, saído de um ponto de vista do espaço como ser absoluto, ainda assim, aos olhos de Kant, ele ainda não saiu de um ponto de vista absoluto. Faltou a ele a crítica transcendental e a revolução copernicana que guinará a perspectiva do absoluto ou do meramente empírico ao sujeito transcendental – e, no que diz respeito ao “espaço”, fazer dele uma intuição *a priori*, e não mais um ideal, algo imaginário e, em termos kantianos, *a posteriori*.

---

<sup>66</sup> Dentre os comentadores de Kant, há uma discussão muito mais profunda do lugar da crítica a Leibniz no interior do sistema kantiano, em especial na *Estética transcendental*. Lebrun (2001), por exemplo, com o olhar direcionado exatamente à questão do “espaço”, assevera que a crítica de Kant a Leibniz viria após a impossibilidade de conciliação, por parte do primeiro, entre a metafísica de Leibniz e a física de Newton, justamente pelo metafísico legislar sobre o absoluto e, fazendo do espaço algo “ideal” ou imaginativo, condenar a geometria euclidiana ao meramente empírico. Há, portanto, na visão de Lebrun, um interesse físico e matemático na crítica de Kant a Leibniz e na elaboração kantiana de sua noção de “espaço”. Já Allison (1983) parece compreender que a discussão sobre o “espaço” em Kant, na qual de fato uma crítica a Leibniz é fundamental, não se justifica necessariamente na geometria. E, portanto, apesar de atestarmos o horizonte físico e matemático na *Estética transcendental*, autorizamo-nos a tratar da questão sem entrar nesse mérito.

O ponto de partida para essa guinada, então, é a compreensão de duas fontes do conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Essa compreensão, no entanto, é a compreensão “transcendental”, i. e., menos uma fisiologia do conhecimento – como Kant critica Locke de ter feito (cf., p. ex., B 119) –, e mais como uma investigação da possibilidade do conhecimento. Ou seja, qual é a possibilidade de nosso conhecimento? Ora, sua possibilidade está a partir da sensibilidade e do entendimento, e da relação, vinculação e fundamentação de um pelo outro. Fiquemos, no entanto, por ora menos nessa fundamentação mesma e mais na possibilidade da sensibilidade, uma das fontes do conhecimento:

Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a *intuição*. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado; isso, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo. A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade* (B33).

O objeto, portanto, por nossa sensibilidade, é-nos dado. Sendo-nos dado, tem um efeito sobre nós: aquilo que chamamos de sensação (cf. B 34). Por outro lado, nada para além daquilo que nos pode ser dado à sensibilidade pode por nós ser conhecido. O objeto que conhecemos, então, é necessariamente um fenômeno. Agora, essa sensação, esse objeto que nos é dado, ainda não determinado pelo entendimento, é só aquilo que do fenômeno chamamos de matéria do fenômeno e que se opõe “àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações” (B 34), e que se denomina forma do fenômeno.

Como aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob uma certa forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos já tem de estar pronta *a priori* na mente, e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação (B 34).

Ou seja, evidenciamos, assim, pelas próprias palavras de Kant, o sentido da distinção apontada por Bergson entre matéria e forma e suas relações *a posteriori* e *a priori*. O espaço, então, será uma das formas *a priori* da intuição, como Kant formulará após recusá-lo enquanto “um conceito empírico que tenha sido derivado de experiências externas” (B 38), afinal é a representação do espaço que torna possível a experiência externa (cf. B 38), ela é “que serve de fundamento a todas as intuições externas”, sendo, assim, “uma representação necessária *a priori*” (B 38), de tal modo que, enfim, é “a condição de possibilidade dos fenômenos” (B 39). Assim, e uma vez mais, não será, o espaço, “um conceito discursivo ou, como se costuma dizer, um conceito universal das

relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura” (B 39), isto é, sem nada de sensação. Finalmente, portanto, sendo essa intuição *a priori*, o espaço é a condição de possibilidade dos fenômenos externos, é o que serve de fundamento a todos eles, o que quer dizer que ele contém em si “uma variedade infinita de representações” (B 40) possíveis. O que, de modo conclusivo, permite que Kant afirme: “O espaço é representado como uma grandeza [totalidade] infinita *dada*” (B 39).

E, assim, podemos novamente a nosso turno bem compreender em que medida Bergson, em sua tese latina, pode apresentar o “espaço” na perspectiva kantiana como infinito; e um infinito distinto daquela progressão ao infinito possivelmente compreendida por Leibniz. Pois, como vimos, o “espaço” para Kant diz respeito à constituição do conhecimento, é uma intuição *a priori*, é a maneira possível pela qual representamos os fenômenos externos. O ponto de vista, então, é do sujeito transcendental, e não se trata mais do absoluto, mas de fenômenos. Ou seja, não se trata, o espaço, de uma condição de possibilidade das coisas em si, mas apenas dos fenômenos (cf. B 43). O que, de modo definitivo, confere ao “espaço” mais do que só uma realidade empírica (realidade ou validade objetiva existente no que diz respeito a tudo o que pode nos apresentar externamente), mas também – e, talvez, principalmente – uma idealidade transcendental, “i. e., que ele nada é tão logo abandonemos a condição de possibilidade de toda experiência e o tomemos como algo que serve de fundamento às coisas em si mesmas” (B 44). Ao fim e ao cabo, portanto, a realidade empírica do espaço é resultado de sua idealidade transcendental; as sensações só nos são possíveis porque temos o espaço enquanto forma *a priori* de nossa intuição.

Enfim, o que poderia ser desenvolvido ainda mais longa e detidamente, deixamos para outra ocasião. Por ora, e em vistas do que nos interessa, esse ponto a que chegamos já nos é suficiente. Pois, com ele, compreendemos a distância enorme entre Kant e Aristóteles, bem como entre Kant e Leibniz, mesmo ambos os filósofos modernos tendo discutido o “espaço” e não o “lugar”, e apresentado certa noção de “ideal” ou de “idealidade”; é como se, não sendo crítico transcendental, Leibniz incorresse no erro de falar das coisas em si (erro no qual, sem dúvida, Aristóteles também teria incorrido). É por isso que, ao iniciarmos nosso preâmbulo pela filosofia kantiana, enfatizamos suas distinções entre coisa em si e fenômeno, bem como entre realidade empírica e idealidade transcendental (distinções que, notemos bem, não se replicam).

Se ambos, Leibniz e Kant, apresentam uma noção de “espaço” na qual o aspecto relacional, por assim dizer, é destacado, para o primeiro, é como se esse aspecto fosse

posterior e condicionado pelas coisas mesmas. Ainda que “ideal” ou “fenomenal”, ou, melhor ainda, justamente porque “ideal” e “fenomenal”, no sentido de meramente imaginativo ou perceptivo, o “espaço” é dependente das coisas – e, desse modo, *a posteriori*, na semântica kantiana – e não se coloca como condição de possibilidade dos fenômenos.

[...] [É] necessário mostrar tanto que não podemos remover espaço e tempo do pensamento de fenômenos, quanto que podemos representar a nós mesmos espaço e tempo independentemente desses fenômenos. Juntas, essas afirmações provam que as representações de espaço e de tempo são condições dos fenômenos e, portanto, *a priori*. Do mesmo modo, elas também provam que espaço e tempo em si mesmos não podem ser concebidos no sentido puramente relacional defendido por Leibniz. O ponto-chave aqui é que Leibniz pode aceitar a primeira, mas não a segunda dessas afirmações. Por certo, já vimos que há um sentido pelo qual ele concede que temos uma ideia de espaço como algo existindo independentemente das coisas e suas relações. Todo o impulso de sua análise, no entanto, é mostrar que a ideia contém nada mais que a ordem das coisas, confusamente representada como existindo independentemente delas. Consequentemente, espaço, assim concebido, é para Leibniz uma “mera coisa ideal”, uma *ens imaginarium* (ALLISON, 1983, p. 88; tradução nossa<sup>67</sup>).

Ou seja, se se pode alegar que o “espaço”, para Leibniz, pode ser algo independente das coisas, tal independência é redutível: as coisas dependem do “espaço”, mas, do mesmo modo, o “espaço” não poderia ser se não houvesse as coisas. Retomando o vocabulário com o qual Bergson maneja: trata-se do encerrar o espaço nos corpos.

É a isso, então, que Kant faz oposição ao falar agora do “espaço” enquanto *a priori* (no caminho que o levará à idealidade transcendental):

Kant insiste que as representações do espaço e do tempo têm um conteúdo que é logicamente independente das e, portanto, irreduzível às representações das coisas neles. Esse é o significado da afirmação de que podemos pensar o espaço e o tempo como vazios de objetos. Não se segue disso que podemos experimentar ou perceber espaço vazio ou tempo vazio. [...] Segue-se, contudo, que espaço e tempo permanecem acessíveis ao pensamento quando abstraímos de todo conteúdo empírico de nossa experiência, isto é, de tudo aquilo que pode ser atribuído à sensação (ALLISON, 1983, p. 88; tradução nossa<sup>68</sup>).

---

<sup>67</sup> “[...] [I]t is necessary to show both that we cannot remove space and time from the thought of appearances and that we can represent to ourselves space and time independently of these appearances. Together they prove that the representations of space and time are conditions of appearances and thus *a priori*. By the same token, they also prove that space and time themselves cannot be construed in the purely relational sense advocated by Leibniz. The key point here is that Leibniz can accept the first but not the second of these claims. To be sure, we have already seen that there is a sense in which he grants that we have an idea of space as something existing independently of things and their relations. The whole thrust of his analysis, however, is to show that the idea contains nothing more than the order of things, confusedly represented as existing independently of them. Consequently, space, so conceived, is for Leibniz a “mere ideal thing”, an *ens imaginarium*” (ALLISON, 1983, p. 88).

<sup>68</sup> “Kant insists that the representations of space and time have a content that is logically independent of, and thus irreducible to, the representations of the things in them. This is the meaning of the claim that we can think space and time as empty of objects. It does not follow from this that we can experience or perceive empty space or time. [...] It does follow, however, that space and time remain accessible to

Se aqui ainda não demos a Kant a palavra sobre o que seria propriamente o “espaço” – uma intuição *a priori* –, já conferimos seu caráter apriorístico, o que, segundo o comentador que acompanhamos neste momento, guarda muito da crítica a Leibniz. Afinal, e em resumo, se, em Leibniz, não se pode haver “espaço” sem as coisas e suas situações,

[t]udo na representação do espaço é, portanto, redutível (em princípio) à representação dessa ordem ou situação. Para Kant, no entanto, é somente em termos da prévia e independente representação do espaço que podemos representar a nós mesmos essa ordem ou situação das coisas (ALLISON, 1983, p. 89; tradução nossa<sup>69</sup>).

O “espaço”, enfim, não mais encerrado às coisas, torna-se condição de possibilidade delas enquanto fenômenos. Mas, como vimos, tal passagem só se realiza por completo quando, ao caráter apriorístico, se acrescentar o intuitivo. No entanto, a discussão acerca do “espaço” enquanto uma intuição pura nos excederia ainda mais no desvio que já estamos tomando por demasia. Por ora, basta-nos retomar a passagem do “espaço” enquanto um conceito para uma intuição por exemplo por vias do infinito, a nós relevante no embate entre Kant e Aristóteles e Leibniz: não se trata de uma infinidade de partes, ao estilo de uma progressão ao infinito, mas de uma infinidade de variedades possíveis de representações; a primeira maneira de compreender o infinito é abarcada por um “conceito”, que todavia não dá conta da segunda – exatamente aquela concernente à “intuição”. O caráter “dado” do “espaço” talvez advogue por ser ele intuitivo (e não conceitual), mas, de novo, não aprofundemos esse debate.

Sem perder de vista nosso intuito, concluamos recuperando a idealidade transcendental, ponto nevrálgico da questão, e encerremos com uma última observação da *Estética transcendental*, que, ao que parece, condensa bem essas nossas considerações finais:

tudo aquilo que em nosso conhecimento pertence à intuição [...] contém somente meras relações: dos lugares em uma intuição (extensão), das modificações dos lugares (movimento) e das leis pelas quais essa modificação é determinada (forças motrizes). Não é dado assim, contudo, aquilo que está presente no lugar, ou aquilo que atua nas próprias coisas fora da modificação de lugar. Agora, por meio de meras relações, uma coisa não é de fato conhecida em si mesma: é perfeitamente possível julgar, assim, que, se nada nos é dado por meio do sentido externo senão meras representações de relações, este só poderia conter também, em sua representação, a relação

---

thought when we abstract from the entire empirical content of our experience, that is, from everything that can be attributed to sensation” (ALLISON, 1983, p. 88).

<sup>69</sup> “Everything in the representation of space is, therefore, reducible (in principle) to the representation of this order or situation. For Kant, however, it is only in terms of the prior and independent representation of space that we can represent to ourselves this order or situation of things” (ALLISON, 1983, p. 89).

de um objeto ao sujeito e não o interno, aquilo que pertencesse ao objeto em si mesmo (B 66-67).

O “espaço”, enfim, é agora para Kant uma forma ou condição da experiência humana, da possibilidade das coisas a nós, enquanto fenômenos. Ele é, junto ao “tempo”, independente da coisa em si, e é isso, finalmente, o que a idealidade transcendental traduz: “espaço” (e “tempo”) é uma condição epistêmica (cf. ALISSON, 1983, p. 114) – ao sujeito transcendental.

\*\*\*

Enfim, retornando a *Quid Aristoteles de loco senserit*, a conclusão a que Bergson chega, no final da tese, é que o “espaço”, como questão aos modernos, tem como problema o seu vínculo com a extensão – atestado por exemplo por Leibniz – e com o infinito – atestado, por exemplo, por Kant. Esse problema, porém, Aristóteles mais afasta que resolve, ao desvincular o “lugar” tanto da extensão, pelo “lugar primeiro”, quanto do infinito, pelo “lugar comum” (cf. QA, p. 165). Ou seja, segundo Bergson (ao que se segue, cf. QA, p. 165-167), e retomando sua consideração inicial, do prefácio da tese latina, Aristóteles, ao tratar do “lugar” e não do “espaço”, antes afasta e sepulta os problemas relativos ao “espaço” que os ignora ou os resolve. E pelo seguinte motivo: o Estagirita julgou insuperáveis tais problemas ou dificuldades, pois o infinito e a extensão, dados ao mundo físico, implicam o vácuo que ele tanto refutou. De tal modo que não pode aceitar o “espaço”: suas dificuldades “ele pressentiu, ou melhor, julgou-as insuperáveis” (QA, p. 165). Como, então, superar essas dificuldades? Ora, segundo o jovem autor francês, apenas com a distinção kantiana “entre matéria e forma, na medida em que diz respeito mais à própria cognição que a coisas conhecidas” (QA, p. 165).

Assim, a conclusão final a que a tese latina chega é dar a última palavra a Kant? Uma tal leitura talvez seja demasiadamente apressada; com ela, ignoraríamos o modo mesmo como operamos a análise desse escrito inaugural de Bergson: procuramos compreender nele um interesse profundo, ou intuição filosófica, de Bergson, do mesmo modo que entendemos que Bergson procurou um interesse profundo, ou intuição filosófica, em Aristóteles. Ambos esses interesses, então, confluem-se naquilo que, agora, não podemos perder de vista: certo, se nos for permitido assim falar, realismo do movimento. Dar a última palavra a Kant, portanto, colocar-nos-á no risco de perder ou ao menos enfraquecer esse “dinamismo” fundante. É nesse sentido que recolocamos a interpretação de Heidsieck, para quem há como que um jogo operado por Bergson entre

os três filósofos, Aristóteles, Leibniz e Kant; um jogo no qual cada um intercambia de posição na aliança ou oposição a um ou a outro.

Se em um primeiro momento temos os dois filósofos modernos a tratar do “espaço”, em oposição ao grego que ficou com o “lugar”, logo vemos Leibniz se deslocar para próximo de Aristóteles, por, como o Estagirita, encerrar o “espaço” na ordem e disposição dos corpos; e, com isso, se aproximar também em mais um aspecto, este talvez o principal: encerrando-o na relação entre os corpos, preserva o “dinamismo”. A isso, Kant teria pecado ao elevar-se ao transcendental. O que, uma vez mais, é o motivo pelo qual Kant, mesmo “corrigindo” a doutrina aristotélica, com o brilhantismo de sua crítica transcendental, volta ao sujeito transcendental, enfim, distinção matéria e forma, ainda assim não tem a palavra final:

Se Leibniz é evocado, é para não deixar sozinho o velho Aristóteles frente ao moderno campeão da crítica. Kant não tem a palavra final. Aristóteles pode ser criticado de outra forma ainda que ele não o é por Kant e talvez pode ser restabelecido, para o essencial de seu pensamento, contra Kant. Leibniz aqui, não obstante a aparência, é mais o aliado de Aristóteles, e o inimigo de Kant, que poderia se acreditar de início. Aristóteles aplicou mal seu dinamismo, na doutrina do lugar. Kant o corrige pela doutrina do espaço forma *a priori*, mas ele deixa perder no caminho o dinamismo, que Leibniz soubera preservar (HEIDSIECK, 1957, p. 29-30; tradução nossa<sup>70</sup>).

Ora, como vimos, o “dinamismo” presente em Aristóteles se coloca na medida em que “a mudança é o estofa mesmo da natureza” (HEIDSIECK, 1957, p. 31; tradução nossa<sup>71</sup>), ou, nas palavras do próprio Aristóteles, “natureza é um princípio de mudança e alteração” (200b12). As coisas mudam, alteram-se, e, nessa dinâmica, o “lugar” não é mais que um momento dessa mudança: não sua causa, nem seu fim, mas como que seu efeito, ou, se não para tanto, uma fase sua: “uma fase qualitativamente determinada de sua alteração” (ROBIN *apud* HEIDSIECK, 1957, p. 31; tradução nossa<sup>72</sup>); fase essa, assim, que pode ser vista como no “caminho da realização do ser como a condição da passagem da potência ao ato” (HEIDSIECK, 1957, p. 32; tradução nossa<sup>73</sup>). Portanto, o “lugar” não tem um poder de ação, de causa, ainda que venha das coisas mesmas. O

---

<sup>70</sup> “Si Leibniz est invoqué, c’est pour ne pas laisser seul le vieil Aristote face au moderne champion de la critique. Kant n’a pas le dernier mot. Aristote peut être critiqué autrement encore qu’il ne l’est par Kant et sans doute peut être rétabli, pour l’essentiel de sa pensée, contre Kant. Leibniz ici, nonobstant l’apparence, est davantage l’allié d’Aristote, et l’ennemi de Kant, qu’on le croirait d’abord. Aristote a mal appliqué son dynamisme, dans la doctrine du lieu. Kant le corrige par la doctrine de l’espace forme a priori, mais il laisse perdre en chemin le dynamisme, que Leibniz avait su préserver” (HEIDSIECK, 1957, p. 29-30).

<sup>71</sup> “[L]e changement est l’étoffe même de la nature” (HEIDSIECK, 1957, p. 31).

<sup>72</sup> “[U]ne phase qualitativement déterminée de son altération” (ROBIN *apud* HEIDSIECK, 1957, p. 31).

<sup>73</sup> “[C]hemin de la réalisation de l’être comme la condition du passage de la puissance à l’acte” (HEIDSIECK, 1957, p. 32).

“dinamismo” é que está na base da concepção do “lugar”. E, na base do “dinamismo”, o par “potência”/“ato”, como já destacamos (cf. 201a9-201a11) e ainda destacaremos.

Também em Leibniz há um “dinamismo” na base de sua concepção de “espaço”: a realidade possível se organiza espacialmente, a dinâmica das mônadas, das coisas, dá-se no e pelo espaço. Este, porém, também para Leibniz, não é o motivo da existência, não é propriamente uma causa: antes, a causa está, como vimos, na necessidade expressa pelo princípio de razão suficiente e pela perfeição divina, além também, e como que conseqüentemente, pela harmonia preestabelecida.

Já em Kant, as dinâmicas relacionais, ou, simplesmente, as relações, os movimentos, são a nós representações dessas relações, representações dos movimentos: a relação, então, transpõe-se das coisas em si para as relações dos fenômenos com o sujeito. Nesse sentido, então, o dinamismo, se é que também existe na filosofia kantiana, “se rarefaz” em detrimento da revolução copernicana. De qualquer modo, aqui também o “espaço” surge então como condição de possibilidade dessa relação, embora agora do sujeito para com o objeto – como uma “condição epistêmica”. “O espaço é, portanto, segundo com relação ao em si, se ele é *a priori* com relação ao conteúdo empírico dado no fenômeno” (HEIDSIECK, 1957, p. 31; tradução nossa<sup>74</sup>).

Seja como for, se assim for possível de se aproximar dessas três doutrinas, se assim procedendo estaremos enfatizando o que possivelmente Bergson teria querido destacar de cada uma, na sua eleição de cada qual no embate que operou na sua tese latina, então teremos alcançado um cenário no qual o “lugar” ou o “espaço”, apesar das divergências existentes entre os três, possui uma “realidade ontológica”, forçando a tinta, muito baixa, senão nula, diante de um “realismo” sobre o qual o “lugar” ou o “espaço” atua; sobre o qual o “idealismo”, mesmo no caso de Aristóteles, se coloca. Veja, se nos for permitido de fato assim falar, é claro que será amenizando os termos, quase como que manejando noções como “realismo” e “idealismo” sem nos comprometermos com significações excessivas que elas podem e, atualmente, carregam. Descomplicando, simplificando os termos, como que os forjando novamente, a partir de uma nova experiência, numa atitude que não deixa, ela mesma, de ser de alguma maneira bergsoniana, podemos, talvez, assim dizer; e, com isso, junto a Heidsieck concluir:

Nas três doutrinas, o espaço não possui, portanto, uma atualidade plana, ele está implicado em um processo de atualização do qual é testemunha sem ser, ele próprio, o agente. Talvez [*sans doute*], esse agente Aristóteles não o

---

<sup>74</sup> “L’espace est donc second par rapport à l’en soi s’il est *a priori* par rapport au contenu empirique donné dans le phénomène” (HEIDSIECK, 1957, p. 31).



chama de duração – mas Deus, motor imóvel e fim supremo; para Leibniz, é a lei do máximo de existência; para Kant, é o sujeito transcendental. Mas, nos três autores que acabamos de citar, a idealidade do espaço não impede a realidade do ato e do agente, mas a expressa [*exprime*]. Vemos, então, o que Bergson, em sua tese latina, procurará: a partir de doutrinas clássicas sobre o espaço, que sublinha sua idealidade, um ponto de apoio para seu realismo e seu dinamismo (HEIDSIECK, 1957, p. 32-33; tradução nossa<sup>75</sup>).

Vemos, então, a filosofia bergsoniana desde já incipiente no seu estudo de sua tese latina: seu realismo da duração, e um idealismo do espaço. E, mesmo mais, um idealismo do espaço que não necessariamente impede, mas expressa (exprime) a realidade de ação, criação, duração. Uma duração e um espaço que se relacionam, numa relação constitutiva, mas que, a bem da verdade, ainda obscura, seja em sua necessidade, seja em sua atualização que não se dá ou que se dá de maneiras distintas. Independentemente de como for, encontramos na tese latina já uma dualidade que se relaciona, já um aprofundamento para uma realidade, a realidade, que assim se faz; enfim, em uma palavra, encontramos, na tese latina, a intuição filosófica, a intuição profunda de Bergson, talvez ainda pouco desenvolvida, mas já presente e operante; intuição profunda a que descrevemos como expressão da duração, e que ainda, é verdade, precisamos melhor (re)descobrir.

É evidente que tamanha conclusão só se esclarece à luz da explicitação da duração e do espaço que só vem a ocorrer na tese paralela a *Quid Aristoteles de loco senserit*, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ainda assim, ou justamente por isso, a tese latina não pode ser menosprezada como um simples, apartado, descompromissado, desinteressado comentário de um historiador da filosofia. Não só concordante na temática e no tratamento, é como se a tese latina, pelo estudo das doutrinas clássicas, pela vivência dessas doutrinas, fosse o laboratório mesmo que culminasse nas noções presentes no *Essai*; i. e., como um ponto de partida necessário do próprio método que se propõe a dar precisão à filosofia, afinal trata-se de experienciar, intuitivamente, a tradição filosófica como “matéria” sobre a qual o aprofundamento intuitivo, até a formulação precisa da intuição originária, pode se dar. Como propõe François, se o espaço aparece no *Essai* com as características que tem, e, mesmo mais, se a duração pode ser alcançada tal qual o é no *Essai*, ou mesmo ainda, diremos nós, se

---

<sup>75</sup> “Dans les trois doctrines l’espace ne possède donc pas une actualité plate, il est impliqué dans un processus d’actualisation dont il témoigne sans en être lui-même l’agent. Sans doute cet agent Aristote ne l’appelle pas la durée – mais Dieu, moteur immobile et fin suprême; pour Leibniz c’est la loi du maximum d’existence; pour Kant c’est le sujet transcendental. Mais chez les trois auteurs que nous venons de citer, l’idéalité de l’espace n’empêche pas la réalité de l’acte et de l’agent, mais l’exprime. On voit donc ce que Bergson dans sa thèse latine va chercher: c’est, à partir des doctrines classiques de l’espace, qui soulignent son idéalité, un point d’appui pour son réalisme et son dynamisme” (HEIDSIECK, 1957, p. 32-33).

a relação entre ambos, relação complexa, crítica, problemática, mas também positiva e “libertadora”, enfim, “expressão” em sua complexidade se evidencia no *Essai*, “para chegar a uma apreensão rigorosa da duração, como se propõe o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, importa ter previamente purificado o espaço de tudo o que se emprestava a ele, o que *Quid Aristoteles de loco senserit* efetua” (FRANÇOIS, 2012, p. 376; tradução nossa<sup>76</sup>).

Purificação, movimento duplamente direcionado, do método intuitivo, crítico e positivo, enfim, que se dá tanto a partir de Aristóteles e seu “dinamismo” feito da atualização do potencial diante de um Kant quanto de Kant e sua crítica transcendental diante de um Aristóteles. O interesse recôndito de Bergson – e não só no pensamento de Aristóteles, mas em sua tese latina como um todo –, portanto, agora se esclarece: “Ele procurou gastar, se pudermos assim dizer, Aristóteles contra Kant, e Kant contra Aristóteles, a fim de limpar o terreno para a solução apresentada no *Essai*” (HEIDSIECK, 1957, p. 33; tradução nossa<sup>77</sup>).

Kant contra Aristóteles, na medida em que a distinção kantiana entre matéria e forma vem a solucionar o que Aristóteles não poderia ter resolvido, e que, exatamente por não poder ter resolvido, afastou, em vez de lidar com. Aristóteles contra Kant, na medida em que a experiência do movimento, do dinamismo, do realismo da mudança é colocada diretamente.

Esta matéria qualitativa, acessível à experiência, eis precisamente o que a concepção kantiana não pode admitir, já que a coisa em si é irrepresentável, e que as qualidades são sempre submetidas à determinação espacial, já que não há qualidade dada sem uma quantidade.

E esta concepção de uma matéria qualitativa, o dinamismo aristotélico permite compreender, *contanto que se o extirpe do lugar* (que se torna, assim, o espaço ideal do matemático) e *que se o aplique* não apenas ao movimento, mas à *matéria*. De modo que, se soubermos operar essa transposição, a doutrina do lugar não será apenas uma doutrina ultrapassada e decididamente inaceitável, mas se revelará plena de ensinamentos: o dinamismo falsamente atribuído por Aristóteles ao lugar pode nos fazer compreender aquilo que é, na verdade, o dinamismo da matéria, e o leitor do *Essai* aí reconhecerá o dinamismo da duração, aquele que, na *Evolution créatrice*, é o dinamismo do *élan vital* (HEIDSIECK, 1957, p. 37; tradução nossa<sup>78</sup>).

---

<sup>76</sup> “[P]our parvenir à une saisie rigoureuse de la durée, comme se le propose l’*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il importe d’avoir préalablement purifié l’espace de tout ce qu’il lui empruntait, ce qu’effectue le *Quid Aristoteles de loco senserit*” (FRANÇOIS, 2012, p. 376).

<sup>77</sup> “Il a cherché à user, si l’on peut dire, Aristote contre Kant, et Kant contre Aristote, afin de débayer le terrain pour la solution présentée dans l’*Essai*” (HEIDSIECK, 1957, p. 33).

<sup>78</sup> “Cette matière qualitative, accessible à l’expérience, voilà précisément ce que la conception kantienne ne peut admettre, puisque la chose en soi est irreprésentable, et que les qualités sont toujours soumises à la détermination spatiale, puisqu’il n’y a pas de qualité donnée sans une quantité.

Não há, enfim, um filósofo que sai com a palavra final – senão o próprio Bergson. Trabalhando com as três teses, aristotélica, leibniziana, kantiana, jogando com elas, Bergson pretende, ao que parece, extrair de cada qual um elemento fundamental, um aspecto, ao menos, da intuição filosófica, de modo a concluir por sua própria filosofia, ou, em outras palavras, pretende simpatizar com a profundidade de cada uma delas, buscando a intuição filosófica de cada qual, convergente com sua intuição filosófica; convergência, afinal, que não seria senão a que nos dá “a” intuição filosófica, na qual um dinamismo, um realismo do movimento, enquanto, diga-se, atualização, é o estofa mesmo da vida, mas que o espaço enquanto, de alguma maneira, constitutivo da consciência – mas, talvez, não somente –, de seu funcionamento, o idealismo do espaço, ou ainda mais, a funcionalidade prática que ele enseja, vem a operar sobre. Ainda assim, o espaço não impede a afirmação do realismo da duração, nem mesmo impede que esse dado imediato nos seja, de alguma maneira, dado. Nas palavras já célebres de Mossé-Bastide (cf., p. ex., *apud* HEIDSIECK, 1957, p. 39; tradução nossa<sup>79</sup>), “o idealismo do espaço não impede o realismo da duração”. O que, porém, só se explicita no *Essai*, já é preparado em *Quid...*, onde, enfim,

Bergson combina de uma maneira original o dinamismo aristotélico, a doutrina da extensão de Leibniz e a distinção kantiana entre a forma do entendimento e sua matéria. Ele atribui ao entendimento a concepção de espaço que é bem, como querem Leibniz e Kant, indefinidamente divisível, e indefinidamente suscetível de aumento. Mas ele pretende que o dinamismo do movimento, que trabalha a matéria, possa nos ser *dado* (e não somente *pensado*, como pretende Kant) [...]. Se o dinamismo de Aristóteles, evacuado da noção de lugar, que a noção de um espaço conceitual substitui, deve poder ser concebido, é preciso que, fora da representação espacial, uma experiência imediata nos possa *dá-lo*. O *Essai* a nomeia duração (HEIDSIECK, 1957, p. 38-39; tradução nossa<sup>80</sup>).

---

Et cette conception d'une matière qualitative, le dynamisme aristotélicien permet de l'entendre, *pourvu qu'on l'extirpe du lieu* (qui devient alors l'espace idéal du mathématicien) *et qu'on l'applique* non pas seulement au mouvement, mais *à la matière*. Si bien que, si nous savons opérer cette transposition, la doctrine du lieu ne sera pas seulement une doctrine périmée et décidément inacceptable, mais se révélera pleine d'enseignements: le dynamisme faussement attribué par Aristote au lieu peut nous faire comprendre ce qu'est en vérité le dynamisme de la matière et le lecteur de l'*Essai* y reconnaîtra le dynamisme de la durée, celui de l'*Evolution créatrice* le dynamisme de l'élan vital” (HEIDSIECK, 1957, p. 37).

<sup>79</sup> “[L]’idéisme de l’espace n’empêche pas le réalisme de la durée” (MOSSÉ-BASTIDE, *apud* HEIDSIECK, 1957, p. 39).

<sup>80</sup> “Bergson combine d’une manière originale le dynamisme aristotélicien, la doctrine de l’extension de Leibniz et la distinction kantienne entre la forme de l’entendement et sa matière. Il attribue à l’entendement la conception de l’espace qui est bien, comme le veulent Leibniz et Kant, indéfiniment divisible, et indéfiniment susceptible d’accroissement. Mais il prétend que le dynamisme du mouvement, qui travaille la matière, puisse nous être *donné* (et non seulement *pensé*, comme Kant le prétend) [...]. Si le dynamisme d’Aristote, évacué de la notion du lieu, que la notion d’un espace conceptuel remplace, doit pouvoir être conçu, il faut bien qu’en dehors de la représentation spatiale, une expérience immédiate nous le puisse *donner*. L’*Essai* la nomme durée” (HEIDSIECK, 1957, p. 38-39).

Duração que é o dinamismo real, o espaço que é um ato do entendimento pelo qual pensamos, uma função a partir da qual, ademais, agimos; uma realidade que nos é dada, que, também, nos é pensada e por nós pode ser agida. Se a tese latina de fato tudo isso já prepara, só assim atestamos por conta do *Essai* e todo o devir da filosofia de Bergson. É, pois, com relação ao *Essai* que podemos verificar de modo explícito o pensamento profundo e já filosófico, enfim, a intuição profunda e filosófica de Bergson em sua tese latina. E esse é, como ressaltamos já diversas vezes, o nosso interesse final em nosso estudo de *Quid...*: responder ao problema da contemporaneidade entre as duas teses inaugurais de Bergson, conferindo naquela que por muito tempo foi deixada de lado, uma relevância não só de comentário a uma questão da história da filosofia, mas um estudo extremamente importante e necessário para aquele que pretende se voltar à filosofia bergsoniana do *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Porque já a *Quid...* é, ela própria, momento qualitativo indispensável para a empresa bergsoniana<sup>81</sup>; já ela é, numa palavra, bergsoniana.

---

<sup>81</sup> É preciso acrescentar uma ressalva, a nós, que talvez revele uma incompletude de nosso trabalho, que, se não torna fálho todo o nosso esforço de descobrimento do começo do bergsonismo, ao menos indica a amplitude e a complexidade ainda mais densa de um estudo desse tipo. É que, a bem da verdade, o jovem Bergson dos anos 1880 estudava com dedicação mais do que apenas aquilo expresso (explicitamente e como tema direto) em suas duas teses de doutorado. Como já apontamos, por exemplo, em nosso primeiro capítulo, havia desde muito cedo um interesse aprofundado pela “filosofia da ciência”, com especial atenção a Spencer. Ao longo de nosso trabalho, evidenciaremos ainda outras referências, compondo um cenário principalmente da França desse final do século XIX, com as influências de um neokantismo e de uma psicologia positivista nascente – sem, todavia, esgotar tal cenário, como já deixamos anotado ao destacarmos certa ausência em nosso estudo de agora de uma confrontação de fôlego entre esse começo do bergsonismo e o dito “espiritualismo francês” (exceção feita, talvez, aos comentários que teceremos muito mais adiante a certos aspectos pontuais de Boutroux). Mas ainda outros temas e autores rondavam a vida do então jovem pesquisador, e que, se não culminaram necessariamente em escritos publicados naquele momento, foram decisivos para a formulação de questões em ambas as teses de doutorado e, mesmo mais, nas suas seguintes várias obras, e que se deixam entrever por exemplo pelos anais dos cursos que Bergson proferiu em Clermont-Ferrand: destacamos, do ano de 1885-1886, as aulas de quarta-feira sobre, dentre outros, “I. *A matéria*. Constituição da matéria segundo a física moderna. Átomos e centros de força. As teorias mecânicas e as objeções levantadas contra elas. Crítica dessas hipóteses no duplo ponto de vista da ciência e da metafísica. 2. *O espírito*. O animismo e o vitalismo. Busca de uma definição precisa do materialismo. Crítica dessa doutrina” (M, p. 332; tradução nossa; [“I. La matière. Constitution de la matière d’après la physique moderne. Atomes et centres de force. Les théories mécaniques et les objections élevées contre elles. Critique de ces hypothèses au double point de vue de la science et de la métaphysique. 2. L’esprit. L’animisme et le vitalisme. Recherche d’une définition précise du matérialisme. Critique de cette doctrine”]), e as aulas de quinta-feira sobre “I. *Aristóteles*. Expor-se-á a doutrina de Aristóteles insistindo particularmente na física e na metafísica. Influência exercida por Aristóteles sobre o desenvolvimento das ciências. 2. *A filosofia de Malebranche*. 3. *A filosofia de Espinosa*. Estudo aprofundado da *Ética*” (M, p. 332; tradução nossa; [“I. Aristote. On exposera la doctrine d’Aristote en insistant particulièrement sur la physique et la métaphysique. Influence exercée par Aristote sur le développement des sciences. 2. La philosophie de Malebranche. 3. La philosophie de Spinoza. Etude approfondie de l’Éthique”]); do ano de 1886-1887, as aulas de quarta-feira sobre, dentre outros, “I. *Introdução ao estudo da psicologia*. Do método dedutivo e dos resultados que ele deu com Descartes, Espinosa etc. Do método de observação interna e dos resultados que ele é convocado a fornecer. Do método objetivo. Exame da psicologia fisiológica” (M, p. 342; tradução nossa; [“I. Introduction à l’étude de la psychologie. De la méthode déductive et des résultats qu’elle a donnés avec Descartes, Spinoza, etc. De la méthode d’observation interne et des résultats qu’elle est appelée à fournir. De la méthode objective. Examen de la psychologie

Com tudo isso, enfim, pretendemos advogar um lugar verdadeiramente filosófico a *Quid Aristoteles de loco senserit*, e fazer dessa tese “menor” também ela um marco inicial da filosofia de Bergson, imprescindível junto ao *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

O que nos resta, porém, é justificar nossa posição com aquilo que completará necessariamente nosso estudo da tese latina: o comentário da tese principal.

---

*physiologique*”]), e as aulas de quinta-feira sobre, dentre outros, “4. *A filosofia francesa no século XIX*” (M, p. 342; tradução nossa; [“4. La philosophie française au XIXe siècle”]); e do ano de 1887 – 1888, as aulas de quarta-feira sobre “1. *A sensação*. Estudo crítico da psicofísica de Fechner. 2. *O hábito*. 3. *A liberdade e o determinismo*. 4. *Teoria de métodos*” (M, p. 343; tradução nossa; [“1. La sensation. Etude critique de la psychophysique de Fechner. 2. L’habitude. 3. La liberté et le déterminisme. 4. Théorie des méthodes”]), e as aulas de quinta-feira sobre “1. *Bacon*. 2. *Malebranche*. 3. *Leibnitz*” (M, p. 343). Destacamos esses temas em particular pois, cada qual ao seu modo, mais ou menos explicitamente, permearam e permearão nossos desenvolvimentos junto às duas teses de doutoramento de Bergson. Entretanto, como dissemos acima, não bastaria meramente citá-los, até porque interessa o modo mesmo como eles são abordados pelo filósofo. Todavia, por limitação material e de escopo de nosso trabalho, cientes do que se espera daquilo que aqui ofertamos, reduzimos nossos comentários a esses apontamentos, com eles revelando, cremos nós, a profundidade de um trabalho que, enfim, contribuímos com o que nos foi permitido no momento.

**Capítulo 3:** O problema e o fato da *intensidade*:  
sobre o primeiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, o fundamento da psicofísica de Fechner e o começo da  
*Análítica dos princípios* de Kant

Enfim, retomemos a leitura da grande obra inaugural do bergsonismo, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Como já acima justificamos, nosso comentário à obra deverá se organizar conforme a ordem mesma apresentada pelo próprio Bergson, i. e., percorrendo os capítulos como estruturados, começando pelo primeiro e avançando então ao segundo e ao terceiro, até alcançar a conclusão. Não recuperaremos toda a nossa justificativa, contentando-nos, agora, em desenvolver um aspecto seu fundamental: o indispensável sentido metodológico e, portanto, desde já, meditativo do primeiro capítulo do *Essai* – afinal é dele que devemos iniciar; e é sobre ele, assim, que nos ocupamos agora.

O primeiro capítulo, intitulado *De l'intensité des états psychologiques*, dedica-se essencialmente à noção de “intensidade”. Como vimos na ocasião da leitura do *Avant-propos*, a escolha pelo estudo dessa noção da psicologia, quanto mais um estudo sobre a psicologia, não é uma escolha absolutamente despropositada. Muito ao contrário, um ensaio que pretende se voltar ao imediato da consciência e dissolver o problema da liberdade, bem compreendendo-o, e em cujo método, ainda que implícito, há o imperativo de se partir da experiência, o mergulho de pronto na experiência psicológica mais fundamental mostra-se tarefa elementar. E no mais fundamental da psicologia é que se encontra a noção de “intensidade”, um dos motivos pelos quais tal noção é, de imediato, estudada. A isso, pretendemos ainda bem explicitar.

Todavia, mesmo que de maneira preliminar, importa relembrar que quando lemos o *Avant-propos*, vimos que, lá, o estudo da “intensidade” era posto como introdução, junto ao estudo da “duração”, ao capítulo final sobre a “liberdade”; e, em nossas análises, sugerimos a conexão entre o estudo da “intensidade” e a crítica ao tempo científico, matemático, que não dura. A escolha pelo estudo da noção de “intensidade”, então, foi-nos mais uma vez revelada como necessária agora pelas intenções do filósofo, mais do que pela relevância, independentemente do trabalho do filósofo em questão, à psicologia em geral.

Esses dois motivos, por assim dizer, devem, no entanto, ser entendidos na sua convergência, no que apenas reforça a operacionalidade da proposta intuitiva da

filosofia de Bergson – no sentido que tanto procuramos ressaltar –, desde sempre no *Essai*: o movimento crítico sobre a experiência psicológica, em seus saberes consagrados tanto quanto no senso comum, é concomitante ao movimento positivo, de aprofundamento na realidade mesma, duracional; concomitância expressa pelo rompimento que esse aprofundamento significa, descobrindo e dissolvendo as confusões ilegítimas que tecem a malha da experiência mundana, superficial, da inteligência.

A noção de “intensidade”, assim, é caso privilegiado por ser esse ponto de partida fundamental da psicologia, científica e “de senso comum”, tanto quanto, em si mesma, ou, melhor, sob um aspecto, confusão ilegítima que merece, ou mesmo mais, deve ser revirada na direção de seu sentido mais profundo e, desse modo, imediato.

Mas não ousemos avançar imprudentemente, quer dizer, sem simpatizarmos com a realização mesma do esforço filosófico do próprio Bergson. A bem da verdade, já antecipamos muito mais do que, rigorosamente, deveríamos. É preciso, então, redescobrir os propósitos e as riquezas, enfim, o sentido indispensável, porque profundo, de todo o primeiro capítulo do *Essai* colocando-nos diante da obra, abrindo-a e, finalmente, debruçando-nos sobre a fala do filósofo.

\*\*\*

O primeiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience* começa do “ordinário”, que diz respeito ao senso comum, mas também à ciência e à tradição filosófica da época – totalmente conforme o método intuitivo que tanto esboçamos. Trata-se desse ponto de vista ordinário sobre os estados de consciência, que compreende que “os estados de consciência – sensações, sentimentos, paixões, esforços – podem aumentar e diminuir” (E, p. 17 [p. 1]). Essa crença, porém, não se resume apenas naquela do aumento e da diminuição do estado psicológico; ela vai ainda mais longe, assumindo que esse aumento ou essa diminuição podem ser rigorosamente comparados em termos quantitativos exatos, i. e., não só “maior” ou “menor”, mas um número de vezes “maior” ou “menor”; e, ainda mais longe, que essa variação quantitativa é exatamente a variação de intensidade, ou, simplesmente, a “intensidade”. Assim, há como que um consenso em “falar de uma sensação mais intensa do que outra, de um esforço maior do que outro, e em assim estabelecer diferenças de quantidade entre estados puramente internos” (E, p. 17 [p. 1]).

Ora, ao final dessa descrição, feita no primeiro parágrafo do capítulo, Bergson já começa a evidenciar o movimento filosófico de crítica e aprofundamento, de dissolução dos falsos problemas e colocação dos verdadeiros. Pois, se a última frase desse parágrafo assevera que, apesar desse “consenso”, há aí “algo de bastante obscuro, e um problema muito mais grave do que se costuma imaginar” (E, p. 17 [p. 1]), essa advertência ganha maior densidade ao se ajuntar a ela a afirmação imediatamente anterior, em que Bergson como que provocativamente joga luz sobre a colocação dos termos da descrição, chamando a variação quantitativa de “distinção entre o mais e o menos” e os estados puramente internos da, agora, “região dos fatos subjetivos e das coisas *inextensas*” (E, p. 17 [p. 1], grifo nosso). Ou seja, o “problema” é “grave” porque malposto; malposto porque seus termos são de naturezas distintas, indevidamente relacionados: de um lado, a diferença quantitativa entre o “mais” e o “menos”, de outro, as coisas “inextensas”.

Em uma leitura vagarosa, há de se perguntar por que esses termos diferem de natureza e, portanto, são apenas ilegitimamente relacionados, ensejando problemas graves. É preciso, pois, bem compreender, de um lado, o que é a distinção entre o “mais” e o “menos”, e, de outro lado, o que são, afinal, os estados de consciência, ditos “inextensos”.

É como que respondendo à primeira das duas questões que Bergson inicia o parágrafo seguinte exemplificando o sentido da distinção entre o “mais” e o “menos” com dois casos, o do número e o do corpo. Falar em “mais” e “menos”, ou “maior” e “menor”, nesses dois casos não significa outra coisa senão comparar “*espaces inégaux*”: “costumamos chamar [*on appelle*] de espaço maior aquele que contém o outro” (E, p. 17 [p. 1]). O fundamento da distinção entre o “mais” e o “menos”, portanto, parece estar na relação espacial de continente e conteúdo – como o próprio Bergson explicita na sequência (cf. E, p. 17-18 [p. 2]). E se ainda estamos longe de poder afirmar se essa noção de relação “continente-conteúdo” é de algum modo aquela que Bergson tem do “espaço”, importa de qualquer modo ressaltar que é sobre essa relação que nossa apreciação quantitativa se erige.

E, então, não se trata também de acusar essa distinção entre o “mais” e o “menos” de, no limite, uma distinção equivocadamente posta, “diferença de graus” feita de, ao modo das análises de Deleuze que acima discutimos, “pseudoideias” e cuja reviravolta descobre, enfim, diferenças qualitativas. E não porque não se trata disso, mas porque não se trata só disso. Como vimos acrescentando as análises de Worms, se as diferenças qualitativas, se a duração é o estofamento mesmo de tudo, é o tal “monismo



redescoberto” de que busca Deleuze, o espaço, mesmo talvez não sendo o “real” no sentido “ontológico” mais profundo, não perde por isso sentido vital. Apenas, trata-se antes de bem vivenciar a relação entre ambos os lados. Ou seja, e retomando nossa questão de agora, a distinção entre o “mais” e o “menos”, reduzida à relação entre “continente” e “conteúdo” encontra seu sentido já nessa redução; e sentido que pode se resumir na relação de “*partes extra partes*” e, assim, em uma palavra, na “extensão”.

De tal modo que a natureza da relação quantitativa do “mais” e do “menos”, relação de “continente” e “conteúdo”, é extensiva, pouco importando, por ora, se essa natureza extensiva é “ontológica”, a “realidade mais profunda”. O que importa, agora, é a operacionalidade que a “idealidade” ou a “transcendentalidade”, ou seja lá o que significa – e que ainda descobriremos – a “extensão”, efetivamente, tem. Ou seja, há uma maneira, um sentido de se relacionar com a realidade, de entender as coisas, de expressar o real que é “extensivo”.

Esse sentido, assim, dispõe as coisas, como “*partes extra partes*”, uma ao lado da outra, em uma sequência, em que a sucessão pode diminuir ou aumentar, pela sobreposição ou inclusão que a justaposição pode vir a produzir. Para avançar do “menos” ao “mais”, do “menor” ao “maior”, passamos do “menos” ou do “menor” para o “mais” ou o “maior”; acrescentamos ou diminuimos “partes”, justapondo-as. E, assim, finalmente podemos avaliar quantitativamente, ou, em uma palavra, “contar” e “medir”: a realidade, desse modo extensiva, torna-se mensurável, adquire, à nossa avaliação, “grandeza”.

E assim toda a questão, nesse início da obra de Bergson, primeiros parágrafos do *Essai*, apresenta-se como a seguinte:

de que modo uma sensação mais intensa poderia conter uma de menor intensidade? Diremos [*dira-t-on*] que a primeira implica a segunda, que atingimos a sensação de intensidade superior sob a condição de termos passado primeiramente pelas intensidades inferiores da mesma sensação, e que em certo sentido há, aqui também, relação entre conteúdo e continente? [...] Trata-se, então, de saber como conseguiríamos formar uma série desse tipo com intensidades, que não podem ser sobrepostas, e por qual signo reconhecemos que os termos dessa série aumentam, por exemplo, ao invés de diminuir; trata-se, enfim, de se perguntar por que uma intensidade é assimilável a uma grandeza (E, p. 17-18 [p. 1-2]).

A intensidade das sensações, dos estados de consciência, ainda deve ser considerada sob a relação da sobreposição, da justaposição, da relação entre continente e conteúdo, enfim, na forma extensiva? Como Bergson desde já anuncia, não. Não seria possível, então, nenhuma avaliação quantitativa da intensidade? Afinal, essa avaliação quantitativa, ou, simplesmente, mensurar, ter grandeza, parece fazer sentido apenas sob

essas condições. Mas, se respondermos que tal avaliação quantitativa da intensidade não é possível, não estaríamos a negar a própria experiência, já que admitimos, ordinariamente, que um estado de consciência é mais intenso que outro? Donde a derradeira pergunta que Bergson coloca na citação que acima reproduzimos: “pourquoi une intensité est assimilable à une grandeur”? O que, dito de outro modo, é a indagação sobre a confusão ilegítima entre, de um lado, a “grandeza”, o “extenso”, a “justaposição”, e, de outro, os estados de consciência, a “intensidade”, o “inextenso”. Uma confusão à qual não seria suficiente meramente seu descarte como um todo, i. e., afirmar que se trata apenas de não proceder desse modo e acusar qualquer tentativa nesse sentido; assim fazer é não alcançar a dimensão efetivamente problemática da questão, pois o problema está no fato de que essa confusão tem vez; está, portanto, no porquê dessa confusão: de que modo ela se dá e o motivo para ela ocorrer.

E aprofundar, portanto, nessa confusão, na operação que a engendra, é, novamente, voltar-se aos termos que a constituem. Em quais termos colocamos o problema? Ora, naqueles que relacionam a intensidade com a mensuração, o intensivo com o extensivo, o inextenso com o extenso; que concebemos – porque, de novo, trata-se de mergulhar naquilo que de fato concebemos, naquilo que de fato ordinariamente se admite – sob a fórmula “grandeza intensiva”. Como não cansaremos de analisar, essa concepção de “grandeza intensiva” é introduzida por Bergson em um claro diálogo com Kant, tal qual este coloca a “grandeza intensiva” em um momento central da *Crítica da razão pura*.

Mas antes de adentrarmos nesse terreno, importa continuar a acompanhar por ainda mais um pouco esse instante primordial do capítulo primeiro da obra de Bergson. Porque desde o primeiro momento em que essa confusão é posta nos termos de “grandeza intensiva”, seu sentido problemático é levantado, ressaltando o “verdadeiro círculo vicioso” (E, p. 17 [p. 2]) que tal proposta acomete, e o quanto ela mais implica em se esquivar da dificuldade (cf. E, p. 18 [p. 2]) que, propriamente, em dissolvê-la, pois anunciar duas espécies de grandeza como Kant o faz, a “grandeza extensiva” e a “grandeza intensiva”, é meramente recolocar o problema, afinal reforça, primeiramente, o sentido extensivo da grandeza, e, por isso mesmo, obscurece, problematiza ainda mais a diferença de natureza que se procura superar entre a “grandeza” e o “intensivo”. Essa superação, portanto, na verdade só virá compreendendo de outra maneira ou a “grandeza” (ou então o “intensivo”), a fim de adivinhar um sentido não mais extensivo da “grandeza”; ou, então, a própria passagem ilegítima do intensivo ao extensivo – no que nos recolocamos novamente na tal confusão ilegítima.

Há, então, uma possibilidade não extensiva de “grandeza”? Ou há uma passagem legítima do intensivo ao extensivo, do inextenso ao extenso? Esse é o campo de questões do terceiro parágrafo do primeiro capítulo do *Essai*, no qual, para responder a elas, Bergson retroage sobre os pontos que já discutira, de modo a explicitar ainda mais uma vez a dificuldade. E, assim, da grandeza à quantidade, e desta à relação entre continente e conteúdo, relação de justaposição e sobreposição, Bergson (cf. E, p. 18-19 [p. 2-3]) mostra que a distinção entre o “menor” e o “maior” passa pela divisibilidade que, enfim, implica a extensão: “assim, não há contradição flagrante em falar de quantidade inextensa?” (E, p. 18 [p. 3]). Ou seja, retroagindo novamente sobre os termos, Bergson não faz uma simples recapitulação, mas sim um verdadeiro aprofundamento, reencontrando um sentido mais esclarecido de “grandeza” e, *mutatis mutandis*, de “grandeza intensiva”. Como afirma Prado Jr. (1989, p. 77): “A depuração da noção de grandeza retroage, todavia, sobre a noção de grandeza intensiva. A sua clareza faz com que a segunda noção nos apareça em sua maior obscuridade e serve assim de ponto de referência para o acesso às suas dificuldades internas”.

E, então, se a grandeza há de ser extensiva, talvez a passagem não se dê do extensivo ao intensivo, por meio da noção mesma de “grandeza”, mas do intensivo ao extensivo: seria então possível falar de “grandeza intensiva” ao fazer desse “intensivo” “extensivo”. E, de fato, é assim que procedemos:

o senso comum concorda com os filósofos ao erigir uma intensidade pura em grandeza, assim como uma extensão. Mas não usamos apenas o mesmo termo, pois, quer pensemos numa intensidade maior, quer se trate de uma maior extensão, experimentamos, nos dois casos, uma impressão análoga. Os termos “maior” e “menor” evocam, nos dois casos, uma mesma ideia. E se então nos perguntamos em que consiste essa ideia, é ainda a imagem de um continente e de um conteúdo que a consciência nos oferece. Representamos uma maior intensidade de esforço, por exemplo, como um maior comprimento de fio enrolado, como uma mola que, ao se distensionar, ocupará mais espaço. Na ideia de intensidade, mesmo na palavra que a traduz, encontraremos a imagem de uma contração presente e, conseqüentemente, de uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual e, se assim podemos dizer, de um espaço comprimido. Daí parece se seguir [*il faut donc croire*] que traduzimos o intensivo em extensivo e que a comparação entre duas intensidades se faz, ou ao menos se expressa [*s'exprime*<sup>82</sup>], pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões (E, p. 18-19 [p. 3]).

Toda essa longa citação, que reproduzimos integralmente pela densidade ao mesmo tempo que clareza da exposição, revela-nos o cerne de nossa compreensão objetiva de nossos próprios estados de consciência; isto é, como “representamos a nós”

---

<sup>82</sup> Em uma nota de rodapé em nosso primeiro capítulo, chamamos a atenção para a tradução do verbo “*exprimer*”; seguindo ainda aquelas considerações, aqui também nos inclinamos pela tradução por “*exprimir*”, não compreendendo, todavia, como inadequada a tradução por “*expressão*” – motivo pelo qual não modificamos a tradução, mas, ainda assim, julgamos mister fazer esta ressalva.

– e a escolha do verbo não é em nada desprezível, como veremos alhures – nossos estados de consciência como extensivos, e, isso, exatamente por meio da noção de “intensidade”: essa noção guardaria a imagem da extensão e, de algum modo, do espaço. E se ainda estamos aquém de avançar sobre esse último ponto, desde já nos é permitido concluir que, nessa passagem do intensivo ao extensivo, na noção mesma de “intensidade”, não é só a imagem de extensão que nos é revelada, mas a própria confusão entre intensivo e extensivo. Ao que nos cabe, afinal, perguntar: em que consiste essa passagem do intensivo ao extensivo? Isto é, não só “por que” assim procedemos, mas “como” assim procedemos. No que, enfim, retomamos o problema da confusão ilegítima, agora posta como “grandeza intensiva”.

Como operar a tradução do intensivo em extensivo? De imediato, como nos diz Bergson, uma solução nos aparece: a intensidade de um estado de consciência se define pela quantidade de sua causa (cf. E, p. 19 [p. 3]). Afinal, sendo a causa objetiva, “material”, extensiva, ela o é mensurável, e é essa apreciação que reportamos ao efeito, no caso o estado de consciência.

Mas, como ainda contra-argumenta o próprio Bergson (cf. E, p. 19-20 [p. 4-5]), como ficam as situações nas quais não conhecemos a causa e, ainda assim – pois não há como ser diferente –, sentimos a intensidade da sensação ou do esforço? E não adiantaria muito argumentar que o conhecimento atual da causa pode até nos escapar, mas em algum momento passado ele nos foi presente, pois ainda nos escapariam ao menos aqueles casos dos “fatos psicológicos profundos que emanam de nós e não de causas exteriores” (E, p. 19 [p. 4]) – e novamente a escolha do verbo deve ser notada com atenção –, os ditos “sentimentos profundos”, por exemplo, e que são, na verdade, os que mais pronunciamos sua intensidade. Não adiantaria, igualmente, argumentar que talvez o conhecimento atual, “consciente”, da causa nos escape de fato porque essa causa, a que os estados de consciência corresponderiam, seria “certa agitação das moléculas e dos átomos da substância cerebral” (E, p. 20 [p. 5]), i. e., seria, propriamente, “inconsciente”; isso não adiantaria porque, agora, desviaríamos da questão sem atingi-la efetivamente: mesmo que o fato psicológico corresponda a um trabalho físico de alguma natureza, não é esse trabalho fisiológico que nos é dado à consciência, e, ainda mais, é pela intensidade do fato psicológico que julgamos a quantidade desse trabalho fisiológico (e não o contrário), de tal modo que, finalmente, “a intensidade permanece, ao menos aparentemente, uma propriedade da sensação” (E, p. 20 [p. 5]).

E, assim, essa parte introdutória desse capítulo primeiro termina com a questão sendo novamente recolocada: por que avaliamos quantitativamente uma intensidade? “Por que pensamos numa maior quantidade ou num espaço maior?” (E, p. 20 [p. 5]). Mas se engana quem achar que daí Bergson começará a desenvolver a resposta ao “motivo” da confusão ilegítima. Pois ainda não se consolidou qualquer posição acerca do “como”. E, diremos nós, porque o movimento filosófico, se iniciado, não foi ainda propriamente desenvolvido. Isto é, não basta, segundo o método que descrevemos alhures, fazer uma argumentação desamparada da amplitude das experiências. É preciso partir das experiências sensíveis e intelectuais, criticá-las e aprofundar-se no real. Se o procedimento começou, ao se iniciar pelo ponto de vista “ordinário”, aprofundemo-nos nele, no senso comum, na ciência e na filosofia, redescobrimo o que há de positivo para além da crítica, compreendendo o “como” e, assim procedendo, junto a ele, o “porquê”, e, nessas descobertas mesmas, o que há de genuíno, na profundidade da experiência do real.

\*\*\*

Assim, Bergson (re)inicia sua aventura filosófica simpatizando com e, desse modo, partindo da experiência sensível imediata. Esta, a bem da verdade, já havia sido evocada desde o começo, inclusive como limite irrevogável de certas proposições especulativas. Agora, contudo, trata-se de se voltar a essa experiência empírica por ela mesma, ao máximo desamparada de qualquer intervenção intelectual, permitindo-a se fazer em sua facticidade.

E, então, acerca do problema da intensidade, da passagem confusa à avaliação quantitativa da intensidade dos estados de consciência, a primeira coisa que a experiência sensível nos mostra é que, afinal, os estados de consciência são, de fato, diversos entre si; ao ponto mesmo de, talvez, serem diversos em natureza – o que implicaria, talvez, numa diversidade de “intensidades”, de naturezas várias. Ou seja: “Talvez a dificuldade do problema se deva principalmente ao fato de chamarmos pelo mesmo nome e representarmos da mesma forma intensidades de naturezas muito diferentes” (E, p. 20 [p. 5]). O caráter “problemático do problema”, então, estaria na má colocação do problema, em termos que seriam de naturezas distintas. Novamente e sempre, o método intuitivo desde já em operação.

E, assim, aquilo que na pequena “introdução” (cf. E, p. 19 [p. 4]) desse primeiro capítulo do *Essai* foi apresentado quase como *en passant*, revela, agora, na verdade sua

importância fundamental: ora, há estados de consciência que “emanam” de nós e não de uma causa exterior, fatos psicológicos profundos, ou, como agora nos apresenta Bergson, “sentimentos profundos”. E o que há de decisivo neles é que, ao não estarem vinculados a uma causa exterior, eles ensejam em nós a necessidade de descobrir um outro sentido, mais profundo, da intensidade, para além da mera transferência do exterior ao interior. Pois, ao que a experiência nos mostra, esses fatos psicológicos profundos parecem “bastar a si mesmos” (E, p. 20 [p. 6]). Se alcançarmos o sentido profundo da intensidade por si mesma, i. e., pura, sem relação com o exterior, não só revelaremos esse sentido puro, descobrindo se, afinal, ele em si é desde sempre a mistura entre qualidade e quantidade, como estaremos, talvez, mais próximos de compreender como, se o sentido de intensidade pura for absolutamente qualitativo, deturpamos esse sentido, passando à avaliação quantitativa dos estados de consciência.

De imediato, o que experienciamos, por sentimentos puros e, nisso, totalmente independentes da exterioridade, é que, nessa absoluta independência ou subjetividade, esses sentimentos puros são livres de toda “extensão”, já que, absolutos em si mesmos, esses estados de consciência são como que “essenciais” e aliás, nesse sentido, “simples”. Se a “extensão” depende de uma relação de “*partes extra partes*”, esta não se verifica em um sentimento que, ao que parece (ao que sentimos), é “simples”, uma “totalidade sem partes”. E, inclusive, por essa “simplicidade”, esses fatos psicológicos parecem ser os mais propícios para se definir o que seja, em sua essência, a “intensidade”, pois esta seria, nesses casos simples, “nos quais não parece intervir nenhum elemento extenso” (E, p. 20 [p. 6]), “pura”.

Agora, justamente por sua “pureza”, a “intensidade” não poderá ser outra coisa senão uma “qualidade” ou, na noção fundamental do *Essai* à qual ainda nos demoraremos, uma “*nuance*”. Entretanto, dizer isso pouco significa, pois seria quase como que uma dedução lógica (não sendo em nada extensiva, é, em absoluto, intensiva), e quase que uma afirmação tautológica (a intensidade é intensiva), e que, enfim, extrapolaria o campo da experiência sensível do qual devemos partir. Ou seja, essa “qualidade” ou “*nuance*” deve ser, ela própria, qualificada; e tal qualificação deverá vir da experiência. No que, agora sim, temos que a intensidade “se reduz, nesse caso, a certa qualidade ou *nuance* com a qual se colore uma massa mais ou menos considerável de estados psíquicos, ou, se preferimos, a um maior ou menor número de estados simples na emoção fundamental” (E, p. 20 [p. 6]).

Essa descrição, efetivamente, decorre da experiência sensível: Bergson apresenta o caso empírico da mudança qualitativa, do aprofundamento do fato

psicológico em seu devir sentimento profundo, do “*obscur désir*” à “*passion profonde*”, seja em seus termos fundamentais, seja em casos mais específicos de alguns sentimentos profundos mais particulares, como a esperança, a alegria e a tristeza, chegando, então, a descrições mais detalhadas e alongadas dos sentimentos profundos mais exemplares, o “sentimento estético”, passando pelo mais simples dentre eles, o “sentimento da graça”, e, depois, o “sentimento do belo”, e, por fim, os “sentimentos morais”. Acompanhemos, então, esse movimento.

Nessa primeira descrição fundamental (cf. E, p. 21 [p. 6-7]), então, importa ressaltar que de imediato Bergson revela a “*passion profonde*” como uma transformação por meio de uma passagem, cujo sentido está precisamente na “penetração” cada vez maior de elementos psicológicos, que, sendo “penetrados”, são, assim, “mudados”: a “penetração” não é senão a “mudança”, propriamente qualitativa, que significa a transformação mesma, em seu devir, cuja realização, novamente em seu devir, é o próprio sentimento profundo (ou, no caso, a paixão profunda). De tal modo, enfim, que a intensidade do sentimento muda tal qual o próprio sentimento: enquanto estado psicológico simples e isolado, é um sentimento dito menos intenso; ao passo que quanto mais ele penetra nossa vida interior, mais intenso ele se torna. O quanto o sentimento como que mobiliza de nossa vida interior, que não é senão o quanto ele transforma propriamente toda nossa vida subjetiva, é o quão intenso esse sentimento profundo é; e essa mudança interior não é senão a maior mudança da qualidade ou *nuance* dos fatos psicológicos, mudança essa que, por sua vez, não é senão a penetração, neles, do sentimento fundamental, que assim “se intensifica”.

No entanto, se assim for, de alguma maneira, ainda não estaríamos presos a certa noção, ainda que irrefletida, de relação “continente-conteúdo”? Essa suposição, todavia, não é exatamente fornecida pela experiência completamente reduzida. Esta revela-nos o que sentimos; agora, é verdade, esse sentimento e sua intensidade *descrevemos* nessa relação – relação que, no fundo, ainda não sabemos precisamente se pode ser dita de “continente-conteúdo”, pois, se ela nos apresenta a intensidade por uma multiplicidade de penetração (se assim pudermos adiantar), essa multiplicidade, porque essa “penetração”, ainda nos é, especulativamente, obscura demais para ser imediatamente dita “extensiva”. Aliás, essa “obscuridade” parece ser tamanha que a dificuldade de fato em *dizer* essa “penetração”, essa “multiplicidade de penetração”, de pronto nos reenvia à concepção via “extensão”, relação de “continente-conteúdo”. Ou seja, nosso julgamento apressado (a suposição acima levantada), não era de todo sem sentido, ainda que, talvez no limite, não encontre respaldo na experiência verdadeira, do real em sua

dimensão “ontológica” profunda. Fundamentalmente, reencontramos de novo a confusão ilegítima entre “qualidade pura” e “extensão”: ela nos atropela, como se fosse incontornável, como se fosse intrínseca, talvez não da própria “qualidade pura”, mas da própria tentativa filosófica ou mesmo do senso comum ou mesmo da ciência de simpatizar com essa realidade qualitativa pura, ou, antes, de dizer essa realidade qualitativa pura. Se assim de fato é, ainda precisaremos descobrir; todavia que assim a coisa se dá, mesmo na descrição da experiência sensível, é algo a que parece devermos ceder – e, novamente, talvez menos por conta do próprio “experienciar” que do “descrever”.

Com isso, então, chegamos a um ponto crucial que realmente vislumbramos um pouco acima: dissemos que essa busca pelo sentido profundo da “intensidade pura”, pelo “sentimento profundo”, sem relação com o exterior, revelar-nos-ia não só esse sentido puro como também, mesmo que de modo incipiente, os motivos para a deturpação desse sentido, da qualidade à extensão. Pois descobrimos, agora, que a dificuldade do problema está talvez em nossa capacidade de atingir (discursivamente) a profundidade, mais do que na profundidade em si. Ainda estamos longe de sabermos de que modo e mesmo por que nossa “consciência reflexiva” comporta-se como se comporta, mesmo com todas as indicações que Bergson já deu, desde o prefácio do *Essai* – e que, lembremos, não se trata de indicações “indevidamente” antecipadas, já que elas mesmas, em um sentido “ingênuo”, são experienciadas imediatamente –; o que, no entanto, não nos impede de, criticamente (i. e., procedendo conforme o imperativo crítico do método intuitivo), afirmarmos o problema bem como o “fato” da intensidade dos sentimentos profundos (problema e fato cujo sentido profundo não deixa de ser, como ainda tanto enfatizaremos, o da própria expressão da duração) na longa, porém filosoficamente densa e precisa, descrição de Bergson:

Ocorre que, quanto mais descemos nas profundezas da consciência, menos temos o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando dizemos que um objeto ocupa um espaço na alma, ou mesmo a alma inteira, devemos entender que sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças e que ela as penetra, sem, no entanto, nelas se deixar ver. Mas essa representação totalmente dinâmica repugna à consciência reflexiva, porque ela gosta das distinções estritas, que se expressam [*s'expriment*<sup>83</sup>] facilmente por palavras, e das coisas com contornos bem definidos, como aquelas que percebemos no espaço. Ela vai supor, então, uma vez que tudo mais permanece idêntico, que determinado desejo passou por grandezas sucessivas, como se ainda pudssemos falar de grandeza ali onde não há nem multiplicidade nem espaço! E, do mesmo modo que a veremos concentrar, em determinado ponto do organismo, as contrações musculares cada vez mais numerosas que se efetuam na superfície

---

<sup>83</sup> Ainda aqui, conforme as indicações de notas anteriores, preferimos a tradução do verbo “*exprimer*” por “*exprimir*”.



do corpo, para delas fazer um único esforço de intensidade crescente, ela cristalizará em separado, sob a forma de um desejo que cresce, as progressivas modificações que ocorrem na massa confusa dos fatos psíquicos coexistentes. Mas se trata aqui de uma mudança de qualidade, e não de grandeza (E, p. 21 [p. 6-7]).

E, assim, no caldo dessa profundidade dos fatos psíquicos, Bergson descreve brevemente a “esperança” como um prazer intenso (cf. E, p. 21 [p. 7]), e, então, volta-se à “*joie*” e à “*tristesse*”. O que, ao desatento leitor do *Essai* que o lê por uma segunda vez, pode parecer, no mínimo, curioso. Pois não seriam a “alegria” e a “tristeza” “emoções”, e as “emoções”, enquanto “*émotions violentes*”, não teriam sua descrição reservada mais adiante e que, até justificando isso, distinguir-se-iam dos “sentimentos profundos”? Mas, justamente na distinção entre “emoções” e “emoções violentas”, essa aparente inquietação se dissipa de imediato. Como ainda veremos, a “emoção violenta” é um “estado intermediário”, pois é um estado de consciência que se constitui, em si, de um fato psíquico e de agitações físicas. Não aprofundaremos isso que ainda detalharemos mais adiante. Por ora, basta atentarmos-nos a essa realidade “intermediária” das “emoções violentas” para afastarmos delas as “emoções” – que, agora, poderemos chamar de “emoções fundamentais”. Não por acaso, aliás, o próprio Bergson, antes de tratar desses dois afetos nesse princípio do *Essai*, coloca, para essa descrição, a ressalva: alegria ou tristeza “nos casos excepcionais em que nenhum sintoma físico intervém” (E, p. 22 [p. 7]) – o que, afinal, é a condição para se ter “*sentiments profonds*”.

E, inclusive, as “emoções fundamentais” têm até mesmo lugar privilegiado na descrição desses “sentimentos profundos”, na medida em que, se assim pudermos dizer, elas constituem o cerne qualitativo dos “sentimentos profundos” e, nisso, da própria “intensidade pura”: como vimos, a “multiplicidade de penetração” é uma progressão qualitativa que não é senão a dispersão de uma “emoção fundamental” ou a participação cada vez maior de sensações nessa “emoção fundamental”, sensações que são penetradas pela “emoção fundamental”, transformando toda a vida psíquica. É desse preciso modo, então, que Bergson descreve a “alegria” ou a “tristeza” como a transformação cada vez mais intensa de toda a nossa subjetividade pela mudança de nossas percepções e lembranças, que, quando afetadas pela “emoção”, “adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão original [*nouvelle*] que, em certos momentos, voltando-nos a nós mesmos, experimentamos uma espécie de espanto por existir [*nous éprouvons comme un étonnement d’être*]” (E, p. 22 [p. 8]). As etapas sucessivas de aprofundamento, de intensificação da “emoção fundamental”, então, correspondem exatamente “a mudanças qualitativas da massa de nossos estados

psicológicos” (E, p. 22 [p. 8]). E, no caso da “alegria”, é essa modificação de uma orientação ao futuro que se intensifica e, assim, se transforma, transformando toda a vida interior nessa abertura ao futuro, uma abertura no sentido existencial forte, como de um aumento de potência de perseveração pela abertura ao “ser”; ao passo que a “tristeza” é essa modificação de uma orientação ao passado que se intensifica e, assim, se transforma, transformando toda a vida interior nessa volta e permanência no passado e, nisso, fechamento do futuro, um fechamento no sentido existencial forte, como de uma diminuição de potência de perseveração pelo fechamento ao “nada” (cf. E, p. 22 [p. 8]).

Ainda retomaremos o caso da “emoção fundamental”, aliás, para esclarecer melhor seu significado intrínseco com os sentidos temporais. Por ora, importa salientar sua relevância como “sentimento profundo”, naquilo, inclusive, que há de “fundamental” nos “sentimentos profundos”: suas descrições sempre retomam a “emoção fundamental” que se espalha e penetra progressivamente a consciência. A “emoção fundamental”, portanto, é um elemento decisivo, um elemento eminentemente qualitativo; como que a “pureza” do próprio “sentimento profundo”: em si, a “emoção fundamental” é a tal “*nuance*” primordial da descrição dos estados de consciência e de sua intensidade.

Agora, aqueles “sentimentos profundos” que oferecem à experiência sensível e imediata “exemplos ainda mais flagrantes dessa intervenção progressiva de novos elementos visíveis na emoção fundamental, que parecem aumentar em grandeza ainda que se limitem a modificar sua natureza” (E, p. 22 [p. 9]) são os ditos “*sentiments ésthetiques*”. Dentre estes, aquele sentimento mais simples, e nesse sentido talvez o mais fundamental, i. e., o que há de sentimento fundamental em todos os sentimentos estéticos, é o “*sentiment de la grâce*”.

Toda a famosa descrição que Bergson faz do “sentimento da graça” (cf. E, p. 22-23 [p. 9-10]) foi já muito bem comentada, por exemplo, por Prado Jr., para quem essa descrição, sendo um voltar-se ao fenômeno da graça por ela mesma, pode ser definida como uma “fenomenologia da graça” (cf. PRADO JR., 1989, p. 81-87). Esta, então, teria seus três momentos: no primeiro, descobrimos o “sentimento da graça” como “[o] sentimento [*perception*] de certa desenvoltura, de certa facilidade nos movimentos exteriores” (E, p. 22 [p. 9]). Ou seja, antes de tudo, o sentimento da graça é um sentimento, a percepção particular do mundo exterior, mas no qual este não é mais percebido (e, assim, sentido) como “difícil”, como exigindo de nós algo – e, nessa demanda, tornando-se uma dificuldade a nós. Essa “exigência” do mundo exterior para

conosco é colocada por Prado Jr. como a relação de “trabalho” entre nós e o ambiente, uma relação, aliás, “normal”, já que o imperativo pragmático, como vimos em nossa introdução e ainda muito veremos, domina-nos, enquanto seres determinados à propagação evolutiva da vida.

O sentimento da graça está ligado, portanto, num primeiro momento, à ruptura das expectativas da percepção: o movimento não mais parece estabelecer a relação normal de trabalho com o seu ambiente. [...] A noção de trabalho, por sua vez, está ligada à noção de resistência. O movimento “normal” é “difícil”, já que a realização de seu fim supõe uma vitória sobre um sistema de resistências. É o finalismo da *práxis* que metamorfoseia o mundo material – em si indiferente – em contrafinalidade a ser vencida. [...] O sentimento da graça é, neste contexto, inicialmente, a interrupção da relação laboriosa com o mundo, suspensão imaginária do reino da necessidade e da inércia (PRADO JR., 1989, p. 81-82).

Assim, o primeiro momento do “sentimento da graça” é uma mudança da percepção; o que desde já deve nos saltar aos olhos: é uma mudança da percepção tal qual o é a própria filosofia intuitiva de Bergson. Ambas, porque talvez coincidentes, são a mudança da percepção ordinária, das exigências superficiais, à dimensão profunda e fundamental da vida – de modo que fica ainda mais evidente que o “sentimento da graça” seja o fundamental dos “sentimentos profundos”, eles próprios já fundamentais em alguma medida. Esse sentimento da graça, portanto, é o sentimento mesmo dessa mudança de percepção: ele, reencontrando a duração fundamental que o constitui, bem expressa o próprio movimento intuitivo da filosofia de Bergson. E por isso a “fenomenologia da graça” que Prado Jr. desenvolve em poucas páginas é tão notória quanto decisiva, chegando a ser até uma maneira de compreender a própria filosofia de Bergson. A isso, ainda voltaremos na conclusão de nosso trabalho, no momento em que convergiremos essa interpretação com, por exemplo, aquela de Cherniavsky, no ponto em que a deixamos em nossa introdução.

Entretanto, assim como o método intuitivo é imediato, mas qualitativamente apresentado em seus “momentos”, assim também o é a “mudança de percepção” que faz o “sentimento da graça”. Ou seja, após descrever essa percepção de facilidade nos movimentos exteriores, Bergson precisamente qualifica o que seria essa “facilidade” percebida, naquilo que seria o segundo momento da “fenomenologia da graça”:

movimentos fáceis são aqueles que preparam uns aos outros, [de tal modo que] acabamos por encontrar uma facilidade superior nos movimentos que se deixam prever, nas atitudes presentes em que são indicadas e como pré-formadas as atitudes futuras. [...] Assim, a percepção de uma facilidade em se mover vem aqui se fundir com o prazer de interromper de alguma forma a marcha do tempo e de conter o futuro no presente (E, p. 22-23 [p. 9]).

Essa nova percepção do movimento que é o sentimento da graça, portanto, é a percepção do próprio devir que é, em sua essência, o movimento; é, em uma palavra, como que a percepção da essência mesma do movimento: a mobilidade (o que reforça nossa leitura de que o sentimento da graça é a própria realização do aprofundamento que também se propõe pela filosofia bergsoniana). E essa essência, sendo um devir, é a temporalidade mesma do movimento. Ao perceber essa temporalidade, ao senti-la, não estamos senão simpatizando com ela, o que significa que estamos a realizar, junto ao movimento, o próprio movimento: atualizamo-lo, na continuidade mesma que é o movimento em sua mobilidade, em sua ipseidade temporal – a duração.

E, assim, a experiência da graça passa a ser definida como uma experiência peculiar da temporalidade. O gesto gracioso se dá num tempo essencialmente anticartesiano, à medida que o instante traz em si mesmo a garantia da sua continuidade, sem a exigência de um poder sintético transcendente. E esta continuidade, esta previsibilidade, nada mais é do que a manifestação de que o gesto gracioso desdobra no tempo sua secreta unidade. Cada gesto novo é uma re-interpretação do anterior, ou, se se quiser, uma atualização de sua margem potencial. A margem potencial é indicada no gesto atual como seu complemento essencial. E é porque o gesto gracioso é este contínuo transcender-se em direção de sua margem potencial que os movimentos bruscos são a negação do gracioso. O gesto brusco isola-se dentro do instante; os gestos bruscos jamais compõem, propriamente, uma série; somam-se apenas no modo da exterioridade e da indiferença recíproca (PRADO JR., 1989, p. 82).

Essa atualização, então, é esse simpatizar com a temporalidade do movimento, e, no limite, com o próprio movimento, de modo fundamental; no que descobrimos desde já o devir do movimento como não só seu acontecimento exterior, mas, também e profundamente, sua constituição duracional. Essa “dissolução” do termo do “movimento” em suas tendências constitutivas e, nisso, sua essência temporal, são algo que ainda destacaremos e comentaremos com minúcia, uma vez que essa descoberta é decisiva.

Por ora, importa seguir essa simpatia com tal essência do movimento, avançando para a constatação de que ela, na verdade, se realiza porque, nova qualificação do movimento gracioso, este tem um “ritmo”. É o “ritmo”, propriamente, que permite a tal simpatia, uma vez que o “ritmo se tornou todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade” (E, p. 23 [p. 9-10]). Ou seja, é porque o movimento gracioso tem um ritmo que podemos participar e, assim, coincidir com esse movimento, já que é pelo ritmo que sentimos a temporalidade ou, em outras palavras, fazemos coincidir nossa temporalidade, a de nossa consciência (a nossa duração), com a temporalidade (duração) alheia (ou imanente). Essa comunicação entre os ritmos é a simpatia mesma entre as diferentes temporalidades, as diferentes durações; o que significa que essa

“comunicação” não é mera “sobreposição”, mas efetivamente uma “coincidência”, uma “interpenetração”, que, enquanto “simpatia móvel”, é o que esclarece a possibilidade de antecipação do gesto gracioso, sua atualização como realização de sua própria duração, e, assim, esclarece o próprio ritmo, enquanto novamente essa “simpatia móvel”, como “a própria essência da graça superior” (E, p. 23 [p. 10]). Assim, ao “coincidir” aquele que experiencia o movimento gracioso com o próprio movimento gracioso, o ritmo se torna o deslaço da própria graça, não mais do “movimento exterior”, mas do sujeito da experiência: o próprio sujeito se torna como que gracioso, e o “sentimento da graça” se torna como que um retorno a si, à sua temporalidade, à sua duração, ao seu ritmo, enfim, à sua “essência”. O sujeito passa a viver a si mesmo, a coincidir com seu ser profundo e, numa palavra, a ser livre.

Pois o ritmo, ao escandir o movimento, torna cúmplices o espetáculo e o espectador. Não apenas o objeto percebido se dá como constituindo em torno de si um universo imaginário, liberto das peias da temporalidade e da materialidade. O ritmo permite que o espectador se beneficie dessa libertação, passando a viver sua relação com o objeto (e não apenas o objeto), seu próprio ser, como dotados das mesmas propriedades (PRADO JR., 1989, p. 83-84).

Desde já, portanto, o “sentimento da graça” é um sentimento de liberdade, não só do outro, mas, pela relação do eu com o outro, de si mesmo. Enfim, a vivência do ritmo de nossa duração não é senão nossa liberdade. No que descobrimos, desde já, o fato da liberdade, o qual não cansaremos de reencontrar; e redescobrimos, então, o sentido decisivo da “fenomenologia da graça”, já que, novamente, tal qual o método intuitivo que alhures descrevemos, ela também, em sua realização, engendra a liberdade. E, ainda mais, igualmente como o método intuitivo (afinal, coincidentes), ambos não só se realizam como que alcançando a dimensão duracional, como, na verdade, a própria constituição de ambos se revela duracional. O aprofundamento do imediato por seus momentos qualitativos não significa senão isso. Não significa, portanto, senão que os diferentes “momentos” descritos, enquanto qualitativamente distintos, não perfazem uma mera sucessão de simultaneidades extrínsecas umas às outras; antes, da facilidade à experiência da temporalidade e desta ao ritmo, há propriamente uma transformação do sentimento, em direção à essência: enfim, aprofundamento da intensidade do sentimento, e que, de novo, se mostra, a intensidade, não como uma variação quantitativa, mas uma mudança qualitativa radical, isto é, a própria transformação do sentimento. “Assim as intensidades crescentes do sentimento estético se resolvem aqui em inúmeros sentimentos diversos – cada um dos quais, já

anunciado no precedente, nele se torna visível, para, em seguida, eclipsá-lo definitivamente” (E, p. 23 [p. 10]). Ou seja, como muito bem coloca Prado Jr.,

[a] duração da descrição das formas sucessivas é a duração da própria manifestação da essência da graça. Ela não é um contornar o objeto que o deixa inalterável em seu repouso numênico. Em outras palavras, o objeto não é “temporalizado” pela descrição: é a descrição que repete a temporalização através da qual o objeto vem ao ser. É a duração da própria essência da graça (a contínua passagem de uma a outra figura) que exige que a descrição se faça segundo um certo tempo do conhecimento. A figura final da graça reinterioriza a série de que é o resultado e dá a lei interna da passagem: o pensar que tem a graça como objeto é o pensar a lei interna que gera a produção das várias figuras do gracioso e as unifica (PRADO JR., 1989, p. 85-86).

E, assim, Prado Jr. (cf. 1989, p. 86-87) reencontra, como nós acima também o fizemos, o sentido fundamental, tanto da “fenomenologia da graça”, quanto da intuição: “*penser en durée*”.

Enfim, o “sentimento da graça” dura, progride qualitativamente, e nisso está sua intensidade. Enquanto estofo de todo “sentimento estético”, então, temos que todo “sentimento estético” é feito dessa (ou, mais precisamente, é essa) “progressão qualitativa”, tem, portanto, seus “graus” – mas que não são “graus” quantitativos, mas, propriamente, diferenças qualitativas: intensidade.<sup>84</sup>

De tal modo que há de ser possível uma análise desses diferentes “graus” (qualitativos, de natureza – ou, simplesmente, a “intensidade pura”) em todos os “sentimentos estéticos”, por exemplo, em todo “sentimento do belo”. Esse é, enfim, o sentido da “minuciosa análise” que Bergson faz, na sequência do *Essai*, do “*sentiment du beau*” (cf. E, p. 24 [p. 10]).

Tal análise, então, começa pelo belo nas obras de arte, já que o “belo” nestas teria sido produzido por um esforço consciente – e, portanto, seria talvez facilmente (imediatamente) reconhecível e, assim, analisável – para, daí, “descer por transições suaves [*insensibles*] da arte à natureza, que é artista à sua maneira” (E, p. 24 [p. 11]).

---

<sup>84</sup> “E não sejamos enganados pela palavra grau, interpretemo-la como ela deve ser interpretada em uma filosofia do movimento e da mudança. Não se trata do grau-signo, que sempre remonta, no fim das contas, a uma identidade. Trata-se de um grau que é a realidade mesma, um grau cujas mudanças não podem nem mesmo serem ditas mudanças em uma realidade – mas são ‘mudanças reais’, de realidades nas quais não há nada além de sua mudança mesma. Para imaginar uma realidade tão contrária aos nossos hábitos de espírito, devemos fazer um esforço novo, passar para este novo sinônimo da mudança e da qualidade, que se chama a tensão” (THIBAUDET, 1923, p. 61; tradução nossa; [*Et ne soyons pas dupes du mot degré, interprétons-le comme il doit être interprété dans une philosophie du mouvement et du changement. Il ne s’agit pas du degré-signe, qui se ramène toujours en fin de compte à une identité. Il s’agit d’un degré qui est la réalité même, un degré dont les changements ne peuvent même pas être dits changements dans une réalité, – mais sont des ‘changements réels’, de réalités où il n’y a rien de plus que leur changement même. Pour imaginer une réalité si contraire à nos habitudes d’esprit il nous faut faire un nouvel effort, passer à ce nouveau synonyme du changement et de la qualité, qui s’appelle la tension*]). Se a plenitude dessa citação talvez só se abra no decorrer de nosso estudo, não nos furtamos em desde já a dispor, por aquilo que ela aqui já nos ajuda a desvendar.

Ora, e o que seria o belo na arte? Se ele é aquilo que evidentemente é buscado pelo artista, i. e., se é aquilo que se procura “animar” e, nisso, ser de fato o próprio objeto da arte, seja em qual expressão artística diversa for, então a pergunta não será outra senão pelo objeto mesmo da arte, no sentido próximo ao do “objetivo” da arte, seu significado profundo. Ao qual, enfim, Bergson apresenta: “o objeto da arte é adormecer as potências ativas ou, sobretudo, resistentes de nossa personalidade e de nos levar a um estado de docilidade perfeita no qual realizamos a ideia que nos é sugerida, no qual simpatizamos com o sentimento expresso” (E, p. 24 [p. 11]).

Essa descrição é fundamental e merece toda a nossa atenção. Antes de tudo, ela se completa com a frase imediatamente posterior, na qual Bergson aproxima os procedimentos da arte com aqueles com os quais se obtém ordinariamente “o estado de hipnose” (E, p. 24 [p. 11]). Ou seja, a arte, tal qual a hipnose, coloca-nos em uma situação muito particular, que não é senão aquela mesma expressa pelo “sentimento da graça” – e nada de surpreendente aí, uma vez que o “sentimento da graça” é o fundamental de todo “sentimento estético”. Essa situação, então, é aquela na qual operamos a tal “mudança de percepção” que já tanto descrevemos. Todavia, o fundamental da definição acima dada do “objeto da arte” está naquilo que ela nos apresenta de novidade – e que, inclusive, é o que confere a aproximação com a hipnose. Trata-se, pois, do fato de essa “mudança” ser, na verdade, a nós “sugerida”; ela, assim, “nos leva” a um estado que realizamos por termos sido “sugeridos” a tanto, estado o qual atingimos por “simpatia”.

Ou seja, se nossas descrições anteriores a isso já sugeriam exatamente pela “simpatia” envolvida no, fundamentalmente, sentimento da graça, agora fica mais evidente que essa “simpatia” significa uma relação muito particular, que não é da ordem da causalidade em que o objeto é ativo e nós passivos (o objeto nos causa), nem da ordem causal inversa em que nós somos o lado ativo (causamos a nós mesmos), nem de nenhuma causalidade em geral, ao menos não em uma acepção “tradicional”, “física” (como ainda veremos em nossos comentários ao terceiro capítulo do *Essai*): a “simpatia” implica uma relação de “coincidência”, de “participação”, de “realização conjunta” pela “interpenetração” das durações. Tudo isso, então, acontece no momento em que invertemos a direção “normal”, pragmática da vida e, a ela, opomos o sentido da duração, um sentido que não pretende atravessar as “dificuldades” da matéria, suas “resistências”, aceitando-as enquanto tais, mas confluir junto às outras coisas e a si. É assim que o estado de resistência dá vez a um “estado de docilidade perfeita”, como o estado de convergência dos ritmos. Se, como vimos, no sentimento da graça o ritmo

descreve o fundamental momento em que passamos a, nós mesmos, sermos graciosos, agora descrevemos esse momento como, em sendo a própria “simpatia”, aquele em que suspendemos nosso ser em direção à ação pragmática e tornamo-nos seres artísticos, afinal somos nós que realizamos o próprio sentimento expresso pelo artista, expressão que nos é sugerida, sentimento, portanto, a nós sugerido e que nos leva a realizar o sentimento estético do próprio artista – tornando-nos, enfim, como que coartistas.<sup>85</sup>

Toda essa discussão acerca da arte e do “sentimento sugerido” será ainda muito mais bem detalhada por nós, afinal, como é possível desde já concluir, por essa “sugestão” somos livres. E, então, deixemos também as descrições das diferentes artes em suspenso, por ora concentrando-nos no essencial dessa experiência estética: “[a] arte visa, assim, muito mais imprimir sentimentos em nós do que exprimi-los; ela os sugere” (E, p. 25 [p. 12]). E a natureza, naquilo que ela nos sugere também o belo, distingue-se da arte apenas – o que não é pouco – por não dispor do “ritmo” (cf. E, p. 25 [p. 12]); o que, aliás, pode fazer com que ela, a natureza, em muitos casos nem tenha essa força sugestiva, limitando-se a outro tipo de expressão, que não implica o sentimento do belo, ou, então, ao menos significa precisamente sua diferença com a obra de arte.<sup>86</sup> Seja como for, é preciso ressaltar que a ausência do “ritmo” na natureza não a condena a nunca nos sugerir um estado de docilidade perfeita: se de fato a natureza ainda assim sugere, a simpatia agora deverá se verificar pela “espécie de harmonia” que se encontra “particularmente quando a natureza nos apresenta seres com proporções normais, de modo que nossa atenção se divida igualmente entre todas as partes da figura sem se fixar em nenhuma delas” (E, p. 25 [p. 12]). É, portanto, superando as resistências que nos fazem fixar nossa atenção que, enfim, convertemos nossa atenção: mudamos nossa percepção, simpatizamos com o real.

Assim, a descoberta decisiva que temos pelo aprofundamento da experiência estética é que, tal qual o “sentimento da graça”, enquanto pureza dos “sentimentos estéticos”, realiza o próprio reencontro com a dimensão duracional, o “sentimento do belo”, enquanto “sentimento estético”, também tem em si a característica de retorno ao imediato *qua* duração, de tal modo que “o sentimento do belo não é especial [*un sentiment spécial*], mas que todo sentimento experimentado por nós revestirá um caráter

---

<sup>85</sup> Ainda alcançaremos essa profundidade de modo mais detido, mas, desde já, descobrimos o que Lapoujade muito bem coloca nos seguintes termos: “Ao nível dos dados imediatos, somos todos romancistas, músicos ou pintores” (LAPOUJADE, 2017, p. 50) – citação que ainda retomaremos muito mais adiante. Ademais, enfatizamos, toda a discussão desse nosso parágrafo (sobre “simpatia”, “sugestão” e as “artes”) será desenvolvida de modo decisivo em nossa conclusão.

<sup>86</sup> Cf., p. ex.: “Se os sons musicais agem de modo mais poderoso sobre nós do que os da natureza, é porque a natureza se limita a expressar [*exprimer*] sentimentos, enquanto a música os sugere” (E, p. 24 [p. 11]).



estético, desde que seja sugerido e não seja causado” (E, p. 25 [p. 12]). Ou seja, o que há de fundamental no “sentimento do belo” é aquilo mesmo que faz dele um “sentimento estético” – e que, agora, podemos colocar nos termos de um “sentimento sugerido” (cf. E, p. 25 [p. 13]). Em resumo, temos, portanto, que o “sentimento estético” é, em sua essência, um “sentimento sugerido”, do mesmo modo que é, igualmente em sua essência, um “sentimento da graça”: o movimento gracioso nos sugere a própria graça: é assim que o “sentimos”, é assim que simpatizamos com ele; é assim que realizamos, junto a ele, nossa duração.

Com tudo isso, temos que o “sentimento do belo”, ou todo “sentimento estético”, tal qual todo “sentimento profundo”, é experienciado como esse processo mesmo de simpatia. Nisso, ele é em si um progresso – o “progresso qualitativo” que significa a “mudança qualitativa” que, enfim, não é senão o que alhures identificamos como a “intensidade pura”. E, desse modo, não nos deve espantar o complemento da descrição do “sentimento estético” que Bergson nos oferece, no qual, agora, “a emoção estética parece admitir graus de intensidade e de elevação [*et aussi degrés d’élévation*]” (E, p. 25 [p. 12-13]). Pois aqui não devemos nos enganar por essa diferenciação entre os “graus de intensidade” e os “graus de elevação”: ao que sugerimos, o segundo diz respeito à progressão qualitativa que é a intensidade dita pura, ao passo que o primeiro não é senão a consideração quantitativa dessa progressão puramente qualitativa; não é senão, portanto, a passagem da qualidade à quantidade. Essa passagem, ou a avaliação dos diferentes graus quantitativos da mudança puramente qualitativa, de fato acontece, de modo que não se trata de excluí-la pela consideração da “pureza” da intensidade, se assim se puder dizer. Ou seja, mesmo que descubramos a intensidade enquanto “mudança qualitativa”, ainda assim se admitem os “graus de intensidade”, aos modos da “grandeza intensiva” que até mesmo o senso comum não hesita em formular, como as primeiras páginas do *Essai* nos certificaram.

No que, então, aproveitamos para relembrar o mérito tanto quanto a dificuldade da proposta filosófica de Bergson em geral: não se trata de recusar problemas, mas de dissolvê-los pelo aprofundamento de seus termos em direção ao sentido fundamental da relação entre eles e, nisso, daquilo que os constitui todos – os termos e a própria relação. O que, no problema específico de agora, significa não recusar a noção de “intensidade” como malposta enquanto “grandeza intensiva” e, nisso, recusar toda consideração quantitativa da qualidade: antes, trata-se de revelar como e por que isso se dá, mostrando tanto que efetivamente admitimos “graus de intensidade” quanto que, num nível aprofundado, temos “graus de elevação” quanto, ainda mais, que os “graus de

intensidade” podem e devem se reduzir a “graus de elevação” – reencontrando, assim, a essência mesma da “intensidade”. O fato da intensidade, portanto, está no seu “grau de elevação ou profundidade”, isto é, na riqueza do sentimento ou da emoção fundamental, que penetra, que colore e assim muda os estados de consciência do vivente – o progresso dessa mudança é, assim, a riqueza do sentimento; que tanto mais rico é quanto mais “elevado” é em nós, quanto mais “se aprofunda” em nós, o que significa quanto mais “totaliza”, “absolutiza” nossa consciência ou nossa “alma inteira” (cf. E, p. 25 [p. 13]).

Novamente, retornando ao “sentimento estético”, reservemos para outro momento a continuação do desenvolvimento do papel da arte nesse processo intuitivo. Por ora, sobre a “intensidade”, que é nosso problema específico, motivo de nossa investigação específica de agora, concluamos reencontrando a pureza mesma da “intensidade” – afinal, é disso que se trata nossa investigação intuitiva: aprofundarmos na pureza, revirando os níveis de realidade. E, assim, pela experiência sensível do “sentimento do belo”, vivenciamos aquilo que o “sentimento da graça” (enquanto “sentimento estético”, ou melhor, enquanto essência de todo “sentimento estético”) já havia nos revelado: “As intensidades sucessivas do sentimento estético correspondem, portanto, a mudanças de estados produzidas em nós, e os graus de profundidade, ao maior ou menor número de fatos psíquicos elementares que distinguimos de maneira confusa na emoção fundamental” (E, p. 26 [p. 14]).

Enfim, fundamentalmente, os “sentimentos profundos” se revelam a nós como essa própria “mudança qualitativa”, e, mesmo mais, sua “intensidade” enquanto esse “progresso qualitativo”. O que, em uma palavra, significa que a “intensidade pura” como que coincide com o próprio “sentimento”, e não por acaso: o próprio “sentimento profundo” é, em sua essência, uma “mudança qualitativa”, assim como, em sua essência, a “intensidade” também o é. Em outras palavras, aprofundando-nos em direção à verdade da realidade psicológica, encontramos o fato psíquico como “mudança qualitativa”, sendo a “intensidade”, assim, nada mais além da descrição dessa “mudança qualitativa”. O privilégio dela, então, talvez esteja justamente naquilo que ela revela da relação constitutiva dessa dimensão profunda, bem como a relação dessa profundidade com a exteriorização quantitativa – o que, enfim, é o motivo pelo qual fazemos da “intensidade”, “grandeza intensiva”; motivo talvez “ontologicamente” ilegítimo, mas, de algum modo, justificável. E se já vislumbramos a justificativa no relacionamento entre as exigências pragmáticas sobre o sentido profundo da vida, ainda precisamos avançar mais nessas descrições.

Por ora, contudo, mantenhamo-nos no sentido profundo do “sentimento profundo” e de sua “intensidade”, pura. E finalizemos, então, com um último tipo de “sentimento profundo”, o “sentimento moral”, no qual não nos demoraremos – já que o próprio Bergson aqui não se detém muito. Simplesmente afirmemos, sob o exemplo do sentimento da “*pitié*”, que este segue exatamente tudo aquilo que já descobrimos de substancial em todo sentimento profundo. De tal modo, enfim, que: “A crescente intensidade da piedade consiste, portanto, num progresso qualitativo, na passagem da aversão ao medo, do medo à simpatia e da simpatia à humildade” (E, p. 26-27 [p. 14-15]).

\*\*\*

Enfim, seguindo a experiência sensível, o primeiro “tipo” de estado de consciência ao qual nos deparamos, aquele que mais sentimos a intensidade, para recuperarmos as descrições do começo do *Essai*, é o “sentimento profundo”: este é, por isso, aquele estado de consciência ao qual imediatamente prestamos atenção quando queremos dizer a intensidade. Mas, igualmente de modo imediato, a consciência também vivencia a raridade desses estados de consciência assim “profundos”, já que quase sempre os experencia junto a alguma manifestação exterior, seja enquanto um sintoma físico, como causa ou efeito do estado psíquico, seja enquanto um acontecimento exterior que nos afeta, como causa, para além de nosso corpo. De tal modo que não só os “sentimentos” factualmente parecem ao menos ser acompanhados de sintomas físicos, como, por conta disso, apreciamos a intensidade dos sentimentos através da consideração desses sintomas (cf. E, p. 27 [p. 15]); como, ademais, há aqueles estados de consciência que definimos exatamente por serem estados de consciência “[*manifestement*] ligadas a suas causas exteriores” (E, p. 27 [p. 15]). Eles são, em termos amplos, as “sensações”.

As “sensações”, portanto, são aqueles estados de consciência que, à experiência sensível, vivenciamos pela relação mesma com uma condição exterior: seja qual for a natureza, seja “superficial” seja “profunda”, dessa “relação”, ela não pode ser desprezada – o que acaba por valer à sua “intensidade”. Ou seja, “ainda que a intensidade da sensação não possa ser definida pela grandeza de sua causa, há, sem dúvida [*sans doute*], uma relação entre esses dois termos” (E, p. 27 [p. 15]), a “sensação” e a dita “causa exterior”.

E por onde, então, começar a desenvolver essa “relação”? Ora, pelo caso em que ela mais se evidencia: naquelas “sensações” em que a relação parece o mais indispensável – ao ponto mesmo de ela nos aparecer como um amálgama, uma confusão indiscernível, do fato psíquico e do fato físico: o primeiro chega até a nos aparecer, imediatamente, como não só “através” do segundo, mas, de algum modo, “como” o segundo: “um fenômeno que, sem contestação, parece se apresentar imediatamente à consciência sob a forma da quantidade ou ao menos da grandeza” (E, p. 27 [p. 15]); o caso, portanto, em que “a consciência até parece chegar a se expandir para fora, como se a intensidade se desenvolvesse em extensão” (E, p. 27 [p. 15]). Trata-se, pois, do “*effort musculaire*”.

O “esforço muscular”, portanto, é esse caso particular que, ao proporcionar essa concepção “indiscernível” entre o psíquico e o físico, o inextenso e o extenso, o qualitativo e o quantitativo, em muito acaba por subsidiar “nossa crença nas grandezas intensivas” (E, p. 27 [p. 16]), afinal, a “grandeza intensiva” traduz em si esse amálgama mesmo entre o qualitativo e o quantitativo.

A ciência da época se dedicou bastante a compreender esse fenômeno do “esforço muscular”, justamente naquilo que liga de modo intrínseco o psíquico e o físico. Esse seria, na verdade, “um problema que marca na época uma verdadeira ‘crise’ da psicologia” (BOUANICHE, 2013, p. 209; tradução nossa<sup>87</sup>), na medida em que divide os cientistas entre duas hipóteses acerca da sensação do esforço muscular: seria ele “um movimento *centrífugo* (aquele de uma força que se exterioriza), ou *centrípeto* (vinculado às sensações periféricas)” (BOUANICHE, 2013, p. 209; tradução nossa<sup>88</sup>)? Como ainda detalha Bouaniche (cf. 2013, p. 209), essa “querela do sentido muscular” estava tão na ordem do dia dos debates psicológicos da época, que animava os congressos e dividia a comunidade científica. Bergson, por sua vez, não se furta em evidenciar tal querela – inclusive, ele, fiel ao método que talvez ainda não tivesse inteiramente explícito a si, não poderia deixar de mergulhar nesse debate; pois é atravessando a experiência científica, junto à experiência sensível, ao senso comum e à experiência filosófica, que o aprofundamento crítico-positivo em direção ao real se dá. Todavia, é justamente “atravessando” as experiências e os saberes consagrados: por isso, ainda que atento e partindo dessa discussão, Bergson não se detém em sua superfície. Ele mostra todo o seu conhecimento, todo o estudo aliás necessário para se

---

<sup>87</sup> “[U]n problème qui marque à l’époque une véritable ‘crise’ de la psychologie” (BOUANICHE, 2013, p. 209).

<sup>88</sup> “[U]n mouvement *centrifuge* (celui d’une force qui s’extériorise), ou *centripète* (lié à des sensations périphériques)” (BOUANICHE, 2013, p. 209).

fazer filosofia, segundo sua proposta metodológica, comentando hipóteses e exemplos de diversos autores dos mais relevantes no período: Bain, Wundt, William James, Vulpián, Ferrier (cf. E, p. 27-29 [p. 16-17]). Entretanto, em vez de ficar apenas no campo de batalha comparativo entre essas hipóteses e seus exemplos, ele procura o sentido profundo dessa relação entre o inextenso e o extenso que a sensação do esforço muscular é ocasião à consciência. E, então, entre as teorias “centrí fugas” e as teorias “centrí petas”, Bergson prefere se preocupar com aquilo em que “consiste especificamente nossa percepção de sua [o sentimento do esforço] intensidade” (E, p. 29 [p. 18]). Ou seja, afinal, o que experienciamos quando nos voltamos à intensidade do esforço muscular.

Curiosamente, a resposta que Bergson dá não deixa de tomar certa posição no debate com o qual ele mesmo disse não se preocupar muito, já que, segundo ele, ao voltarmos atentamente a nós mesmos, chegamos a uma conclusão muito próxima àquela de W. James – partidário de uma noção “centrí petas”, i. e., de uma noção na qual a sensação do esforço muscular não é senão aquela da dispersão da “emoção fundamental” (se assim pudermos falar), espalhando-se sobre as sensações e as partes do corpo cada vez mais periféricas a essa “emoção fundamental”:

Acreditamos que, quanto mais um esforço nos parece crescer, mais aumenta o número de músculos que se contraem simpaticamente e que a aparente consciência de uma maior intensidade de esforço em determinado ponto do organismo se reduz, na verdade, à percepção de uma maior superfície do corpo envolvida na operação (E, p. 29 [p. 18]).

De fato, então, a relação entre o psíquico e o físico, no “esforço muscular”, é sentida imediatamente: a sensação do esforço muscular não é outra coisa senão do maior ou menor número de músculos participantes da sensação. Agora, a dispersão mesma que significa esse “aumento da superfície do corpo interessada na operação”, na medida em que é a “progressão” da sensação, naquilo que ela “atinge” e “tinge”, “colore” as demais sensações periféricas, tornando-as participantes de si, isto é, mudando-as efetivamente, essa operação que é esse progresso que é, enfim, o significado íntimo desse “aumento”, i. e., dessa “intensidade”, tudo isso, portanto, responde pela mesma situação experienciada quando dos “sentimentos profundos”. No caso da sensação do esforço, chegamos a essa conclusão pelo exame de diversos exemplos, aos quais Bergson descreve com precisão (cf. E, p. 29-30 [p. 18-19]): o punho que progressivamente fechamos mais e mais; as mandíbulas que pressionamos cada vez mais fortemente; o levantamento de pesos cada vez mais pesados. Em todos esses casos, o aumento da intensidade da sensação de esforço, quando prestamos

atenção cuidadosa, não é senão a dispersão da sensação, antes concentrada num ponto específico do corpo, pelas partes sucessivas cada vez mais periféricas, o que acarreta numa progressão da sensação, mas não só no sentido de sua mera dispersão, como se se dispersar implicasse apenas um prolongamento; mas no sentido de sua dispersão em que a dispersão mesma, a progressão é qualitativa: ao dispersar-se, porque se dispersa, a sensação muda de qualidade – e é essa própria mudança que sentimos como o aumento de intensidade. Efetivamente, há um aumento da quantidade da superfície do corpo interessada, e a dispersão é um aumento quantitativo; porém, a sensação primordial, a “emoção fundamental”, não aumenta, ela, de quantidade: ela permanece sendo uma sensação, um estado de consciência, assim inextenso. A confusão, portanto, do inextenso e do extenso, está, aqui, na confusão entre a intensidade da sensação como mudança qualitativa pura e o aumento da superfície participante, um aumento que é, aqui, sim, extensivo. Sentimos esse aumento, mas a “intensidade” de uma sensação permanece sendo a experiência de uma mudança puramente qualitativa.

E, assim, desses casos exemplares, experiências sensíveis das quais devemos partir para delas atentamente discernirmos a profundidade da experiência mesma,

acreditamos poder retirar a seguinte conclusão: nossa consciência de um crescimento do esforço muscular se reduz à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa produzida em algumas delas (E, p. 30 [p. 19]).

O que, enfim, significa que, *sobre a intensidade*, nossa conclusão, quando do aprofundamento na experiência do esforço muscular, é a mesma a que chegamos nos casos dos “sentimentos profundos”: “Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente confusamente percebida” (E, p. 30 [p. 19]).

Mas, do mesmo modo que vimos que alcançar essa dimensão qualitativa pura da intensidade, nos casos dos “sentimentos profundos”, implicava ultrapassar, superar uma formulação habitual da intensidade como “grandeza intensiva”, o mesmo se verifica nos casos da “sensação do esforço”, e, inclusive, como também vimos, de modo talvez até mais marcante, pois aqui esse hábito se intensifica pelo fato do esforço muscular, em si, depender, sim, do corpo – e, portanto, de nossa dimensão física, feita extensiva. De tal modo, então, que se torna ainda mais significativa a operação (intuitiva) sobre a sensação do esforço na busca pelo sentido profundo da intensidade – e, no limite, na busca pelo sentido profundo do próprio estado de consciência, do próprio fato psíquico que é, no caso de agora, a sensação do esforço. Pois, aqui e agora, essa operação (intuitiva) se evidencia ainda mais claramente como um aprofundamento sobre uma realidade que se faz pela relação entre o inextenso e o extenso, mas cujo sentido

profundo está no reencontro, para além das diferenças de graus e das diferenças de natureza entre o inextenso e o extenso, na própria diferença de natureza essencial que não poderá ser outra coisa senão a própria “diferenciação”, i. e., a própria diferença de natureza: a mudança qualitativa em seu sentido mais radical, i. e., puro – a duração.

Enfim, desde já vemos, novamente, o que Bergson apresentou sucintamente em seu prefácio ao *Essai*, e cujo desenvolvimento de sua filosofia, ao longo dos anos e escritos, só vieram a explicitar ainda mais, como procuramos ressaltar em nossa introdução. A intuição profunda do bergsonismo, diremos uma vez mais, está não só na descoberta dessa relação entre o inextenso e o extenso, a duração e o espaço, naquilo que os confunde ilegitimamente tanto quanto naquilo que constitui essa relação, como também está naquilo que, portanto, há de profundo nessa relação: não só a duração, mas, por isso, o próprio movimento intuitivo de reencontro com a duração, no qual se engendra a duração, tanto quanto, nesse movimento mesmo, de “exteriorização” da duração: na complexidade desse movimento intuitivo, seu sentido crítico e positivo enquanto “expressão”.

O que, enfim, ao nosso problema específico de agora da intensidade dos estados de consciência, significa que a descoberta de seu sentido profundo, isto é, do sentido profundo da intensidade, está tanto nela enquanto o que chamamos de “intensidade pura”, ou seja, enquanto o progresso qualitativo, quanto no como e no porquê da sua tradução “ontologicamente” ilegítima em “grandeza intensiva”:

a consciência, acostumada a pensar no espaço e a relatar [*se parler*] a si mesma o que pensa, designará o sentimento com uma única palavra e localizará o esforço no ponto específico em que surge um resultado útil; ela perceberá um esforço sempre semelhante a si mesmo, que aumenta no lugar por ela indicado, e um sentimento que, ao não mudar de nome, cresce sem mudar de natureza (E, p. 30 [p. 19-20]).

A consciência, orientada pela utilidade, está habituada a “pensar no espaço” (expressão que está, à sua maneira, na frase inaugural do prefácio do *Essai*, como vimos), procedimento imediatamente associado, de algum modo, à linguagem, à redução à “palavra” e à “definição” em um “ponto exato”. De alguma maneira, o “como” e o “porquê” da confusão ilegítima estão aqui apresentados – e não como antecipação especulativa, mas como realidade vivida: vivemos essa confusão, vivemos esse hábito da consciência, vivemos a linguagem e todo o sentido utilitário da vida. É claro que seu discernimento ainda poderá ser melhor descoberto, e assim o será ao longo do desenvolvimento do *Essai*. Seu sentido, no entanto, é desde já experienciado, quando do esforço filosófico devidamente realizado.

Assim, se não mais que o “sentimento profundo”, ao menos igualmente, a análise da “sensação do esforço” nos é decisiva na descoberta do problema e do fato da “intensidade”. E, notemos, a “sensação do esforço”, seja ele o “esforço muscular”, seja o “esforço intelectual”, ou seja, ainda, o “esforço emocional” ou a “emoção violenta”, no que alcançamos, agora, esse sentido de “emoção” distinto daquele “fundamental”. Se antes, então, tínhamos a “emoção fundamental” como “pura *nuance*”, “pura qualidade”, agora, temos a “emoção” como um “esforço” e, desse modo, como “tensão da alma” – assim como o “esforço intelectual” é uma “tensão intelectual” ou, apenas, “atenção”.

Mas o que nos autoriza a afirmar tudo isso, a lidar com a “atenção” e com a “emoção violenta” como “sensações de esforços”? Evidente, uma investigação filosófica orientada pelo particular “empirismo” que constitui o bergsonismo não poderá simplesmente deduzir isso; e, assim, o passo seguinte será mergulhar na experiência sensível desses próximos estados de consciência, que Bergson chama de “estados intermediários entre os esforços superficiais e os sentimentos profundos” (E, p. 30 [p. 20]), uma vez que são “esforços”, mas não mais da “superfície” (da superfície do corpo, dos “músculos”), mas coordenados por um fato psíquico; ou têm em sua essência um fato psíquico irreduzível, mas não mais “profundo”, à medida em que ele se expressa, intrinsecamente, no corpo.

Seja como for, enquanto estados de consciência, fundamentalmente são fatos psíquicos *qua* progressão qualitativa pura, i. e., inextensos, e, então, são intensos como a intensidade pura o é, uma mudança qualitativa; ao mesmo tempo em que, enquanto estados de consciência ordinariamente vividos, são, em si, a confusão (intuitivamente discernível) entre o psíquico e o físico, o inextenso e o extenso.

E aqui também Bergson, então, descreve esses “estados intermediários” tanto por aquilo que a experiência imediata nos ensina quanto por aquilo que nos ensinam igualmente os saberes da época e da tradição, em seus estudos principalmente da psicologia.

De modo que, a começar pela “atenção”, esta é, tanto pelo senso comum, pela experiência ordinária, quanto pela ciência, apresentada exatamente nessas características que fazem dela um “estado intermediário”: “A atenção não é um fenômeno puramente fisiológico, mas não podemos negar que seja acompanhada por movimentos. Esses movimentos não são nem a causa nem o resultado do fenômeno; fazem parte dele, expressam-no [*l’expriment*] em extensão” (E, p. 30 [p. 20]). Ou seja,



como acima discorremos, a natureza desses “estados intermediários” é expressiva, e o sentido profundo dessa “expressão” é tanto aquele da confusão entre o inextenso e o extenso quanto, ao mesmo tempo, o da própria intensidade enquanto pura mudança qualitativa – já que é vivenciando essa mudança qualitativa que a realizamos, e só a vivenciamos enquanto somos seres expressivos (cuja “expressão” pode e adquire uma diversidade de naturezas, como ainda (re)descobriremos). Assim, pela experiência sensível e seu prolongamento nos estudos, por exemplo, de Ribot e Fechner, como os cita Bergson (cf. E, p. 30-31 [p. 20-21]), temos a “atenção” como “um sistema de contrações musculares coordenado por uma ideia [...] mais ou menos refletida de conhecer” (E, p. 31 [p. 21]).

Certamente, um fator [*purement*] psíquico sempre fará parte da atenção voluntária, ainda que seja apenas a exclusão, pela vontade, de todas as ideias estranhas àquela com a qual desejamos nos ocupar. Mas, uma vez feita essa exclusão, nos parece que ainda percebemos uma tensão crescente na alma, um esforço imaterial que aumenta. Analise essa impressão e não encontrará nada além do sentimento de uma contração muscular que ganha superfície ou muda de natureza, uma tensão que se torna pressão, fadiga, dor (E, p. 31 [p. 21]).

Do mesmo modo, então, o “esforço de tensão da alma, desejo agudo, cólera desenfreada, amor passional, ódio violento” (E, p. 31 [p. 21]), ou, simplesmente, a “*émotion (violente)*”, será “um sistema de contrações musculares coordenado por uma ideia [...] irrefletida de agir” (E, p. 31 [p. 21]). Ou seja, a “*émotion*”, ou ao menos sua existência mais “violenta”, que mais se exterioriza em nosso corpo, assim como a “*attention*”, enquanto “estado intermediário”, não pode prescindir de dois aspectos: uma tensão muscular e um fato psíquico, uma ideia – que, no caso, é uma ideia irrefletida de agir. Por essa dupla característica, assumimos, aqui, a intensidade desse estado de consciência como a avaliação dessa tensão muscular que acompanha – e nisso constitui também – a “emoção”. De tal modo que não é equivocada a seguinte afirmação: “a intensidade dessas emoções violentas não deve ser outra coisa senão a tensão muscular que as acompanha” (E, p. 31 [p. 21]). No nível do senso comum e da ciência, a contundência dessa afirmação é descrita e, nisso, até mesmo justificada: é o que Bergson apresenta, na sequência, ao comentar estudos de Darwin, James e Spencer (cf. E, p. 31-33 [p. 21-23]). Todavia, essa consideração da “intensidade” como a tensão mesma dos músculos, para ser efetiva, não pode extrapolar aquilo que, de fato, ela significa: a “grandeza intensiva”, a avaliação quantitativa da “emoção”. É isso que Bergson distingue em seu aprofundamento na experiência da emoção; ele em nenhum momento reduz a “emoção” a essa tensão muscular, já que nela sempre haverá o

elemento psíquico irreduzível (cf. E, p. 32 [p. 22]), mas, ainda assim, em nenhum momento desconsiderará que a tensão muscular e toda a agitação do organismo que faz parte da “emoção” é a sua “intensidade”, já que tal agitação é a “agitação que a consciência mede sem dificuldade pelo número e pela extensão das superfícies implicadas” (E, p. 32 [p. 22]). Ou seja, na “emoção”, não é sua “ideia irrefletida de agir” que confere a ela intensidade; se a “emoção” fosse apenas essa “ideia irrefletida de agir”, ela nem “emoção” seria (cf. E, p. 32 [p. 22]). Do exato mesmo modo que a “atenção”, se fosse apenas uma ideia mais ou menos refletida de conhecer, não seria um “esforço intelectual” (uma “atenção”, propriamente), reduzindo-se tão só a essa ideia.

Agora, tudo isso não nos pode iludir quanto ao sentido profundo da “intensidade”, mesmo nesses estados de consciência ditos “intermediários”. Pois se é verdade que a intensidade ou a “acuidade” dessas “emoções”, por exemplo, é avaliada pela superfície, ainda que o esforço que é essa “emoção violenta” não seja exatamente um esforço da superfície (lembrando que por “superfície” se entende aqui o fisiológico, o corpo), ainda aqui, como no caso do “esforço muscular”, o que se avalia precisamente não é a própria agitação muscular, mas a sensação da agitação, ou, simplesmente, a sensação do esforço. De tal modo que, ainda com relação às “emoções violentas” (assim como com a “atenção”), temos a mesma situação anterior, verificada pela “sensação do esforço muscular”: “Avaliamos a acuidade dessas emoções pelo número e pela natureza das sensações periféricas que as acompanham” (E, p. 32 [p. 23]). E, assim, não só os “estados intermediários” convergem para a mesma descrição dos “estados mais exteriores” (os “esforços musculares”, bem entendidos, reforçamos sempre, como “sensações dos esforços musculares”), como também convergem para a mesma descrição dos “sentimentos profundos”.

Novamente e sempre, não se trata de fazer tábula rasa da diversidade dos estados de consciência, inclusive a despeito da experiência sensível que nos apresenta toda a pluralidade vivida; antes, trata-se de realizar o método intuitivo: simpatizamos com a realidade mesma, aprofundamo-nos nela revirando suas diferenças para reencontrar, no nível profundo do real, aquilo que o constitui efetivamente, sua pureza, enquanto sua própria realização. E, assim, nesse reencontro aprofundado com o real, redescobrimos não a indiferenciação entre os estados psíquicos, mas sua essência qualitativa – a pura diferenciação. Esta é que se revela a nós como o fundamental sentido profundo ao qual convergimos novamente na dimensão espiritual do real. É assim que podemos, a partir de todos os estados de consciência, reencontrar, como “pureza”, um mesmo sentido primordial. Mas todo esse exercício filosófico só será possível quando do esforço

intuitivo de aprofundamento. Por isso esse “sentido profundo” da “emoção”, totalizante na “emoção fundamental”, ainda opera na “emoção violenta” – todavia, ele se revela na medida mesma em que a “emoção violenta” se transforma em “emoção fundamental”, i. e., em que ela vai perdendo sua “violência”. Ou seja, a “violência” da “emoção” não é senão a descrição que damos à exteriorização da “emoção”, ao quanto ela se expressa em nosso corpo; enquanto “violenta”, a “emoção” efetivamente é outra com relação à “emoção fundamental”, já que é um “estado intermediário” na medida mesma em que se constitui do aspecto físico além do psíquico. Mas, em termos fundamentais, o que faz da “emoção violenta” ainda assim ser uma “emoção” é aquilo mesmo que existe nela, que a constitui, a despeito das manifestações superficiais ou, até, significando de modo mais preciso essa “manifestação superficial” como, ela própria, um processo expressivo. Enfim, não se trata, novamente, de tão somente revelar a existência ambígua das “sensações de esforços”, mas de, intuitivamente (i. e., pelo método intuitivo), revelar sua realidade espiritual profunda, seja nessa sua constituição ambígua e, nisso, expressiva, seja enquanto “intensidade pura” – e, nisso também, de algum modo expressiva.

Pouco a pouco, à medida que o estado emocional perde sua violência para ganhar profundidade, as sensações periféricas cederão lugar a elementos internos; não serão mais nossos movimentos exteriores, mas nossas ideias, nossas recordações, nossos estados de consciência em geral que se orientarão, em maior ou menor número, em determinada direção. Não há, portanto, do ponto de vista da intensidade, diferença essencial entre os sentimentos profundos dos quais falamos no início deste estudo e as emoções agudas ou violentas que acabamos de passar em revista. Dizer que o amor, a raiva e o desejo ganham violência é o mesmo que dizer que eles se projetam para fora, que se irradiam pela superfície, que os elementos internos são substituídos pelas sensações periféricas. Superficiais ou profundos, violentos ou refletidos, a intensidade desses sentimentos consiste sempre na multiplicidade de estados simples que a consciência neles distingue de modo confuso (E, p. 32-33 [p. 23]).

“Do ponto de vista da intensidade”, então, não é senão “do ponto de vista do sentido profundo da intensidade, enquanto pura”, e que, enfim, é de novo aqui caracterizada como “a multiplicidade de estados simples que a consciência distingue confusamente nos sentimentos” dos quais estamos a considerar sua intensidade. Aqui, portanto, retomamos igualmente, ademais ao sentido profundo da “intensidade pura”, o sentido, também à sua maneira profundo, da própria confusão intrínseca à intensidade: a consciência parece de novo, enquanto consciência reflexiva, proceder procurando “distinguir”, ainda que “confusamente”; e essa operação parece de novo constituir a própria realidade da intensidade, talvez não mais, é verdade, como sua dimensão pura, mas como sua existência, de qualquer modo, efetiva. Novamente, o método intuitivo enquanto “expressão” da duração procura não somente superar confusões ilegítimas,

mas simpatizar com a realização dessas “confusões”, dessas “relações”, seja enquanto “problema”, seja enquanto “existência”.

E, por isso, a simpatia com a “sensação” é tão decisiva no estudo de Bergson: por aquilo que as “sensações” se constituem intrinsecamente com o corpo assim como por aquilo que elas possuem de essencial enquanto fato psíquico, as “sensações” nos revelam, pela realização da filosofia precisa, os sentidos verdadeiros da intensidade, i. e., como ainda veremos melhor, seu aspecto “puro”, como a multiplicidade dos fatos psíquicos simples, e seu aspecto decorrente da avaliação quantitativa pela relação do efeito com a causa, relação do psíquico com o físico ou o fisiológico, bem como, enfim, o significado profundo da constituição da “intensidade” como feita desse duplo aspecto, o “problema” dessa constituição assim feita, e, além de tudo, aquele que seria o sentido fundamental desses sentidos todos.

E, assim, como que se aprofundando no estudo desse estado de consciência decisivo, Bergson avança para a consideração da “sensação” agora como “estado simples” (cf. E, p. 33 [p. 23]). De fato, as “sensações dos esforços”, sejam eles musculares, intelectuais ou emocionais, já eram, todos, “sensações” – na verdade, essa foi uma das grandes reviravoltas do estudo de Bergson: reencontrar a “sensação” como o estado de consciência efetivamente operante nos “esforços”, que, enfim, são bem colocados, agora, como “sensações dos esforços”. No entanto, nesses casos, assim como nos casos dos “sentimentos profundos”, temos diante de nós “estados complexos cuja intensidade não depende de uma causa exterior” (E, p. 33 [p. 23]). Realmente, vimos que tanto os “esforços” (as “sensações dos esforços”) quanto os “sentimentos profundos” eram essencialmente “mudanças qualitativas”, compreendidas como a progressão de uma “emoção fundamental”, sua dispersão naquilo que é a penetração dela nas sensações cada vez mais periféricas, colorindo com sua *nuance* a vida interior, desse modo mudando-a, propriamente – e, enfim, que essa própria progressão é que respondia pelo nome de “intensidade” (em seu sentido “essencial”, “puro”). Mas, e agora, como bem compreender a “intensidade” dessas próprias “sensações”, por exemplo as (acima ditas “periféricas”) que são penetradas na progressão qualitativa que constitui um “estado complexo”, ou as que são imediatamente sentidas como efeitos de uma causa exterior? Nesses casos, a “intensidade” dessas “sensações” parece enfim variar “como a causa exterior das quais passam por ser o equivalente consciente” (E, p. 33 [p. 24]). E, então, se assim de fato for, “como explicar a invasão da quantidade num efeito inextenso e, portanto, indivisível?” (E, p. 33 [p. 24]). Ora, a resposta não virá

senão pelo aprofundamento intuitivo: simpatizemos com a “sensação”, partindo do que a experiência sensível imediatamente nos mostra.

E, primeira coisa a surgir para nós, a “sensação”, mesmo considerada em sua “simplicidade”, pode ser “afetiva” ou “representativa” (cf. E, p. 33 [p. 24]). Ou seja, a “sensação” pode ser um afeto de “prazer” ou “dor”, ou pode ser a representação do efeito em um dos sentidos perceptivos, dos quais Bergson lida especificamente com a audição, o tato e a visão. Desde já, Bergson não nega que a maioria das “sensações representativas” tem um caráter ou elemento “afetivo”, mas isso não impede de se estudar, separadamente, primeiro as “sensações afetivas” e depois as “sensações representativas” (cf. E, p. 33 [p. 24]). Com isso, na verdade, tanto melhor se compreenderá a especificidade do “afetivo”, quanto do “representativo”, revelando o o quê e o porquê de as “sensações” (em geral) serem todas “afetivas”, mas nem todas “representativas” – e o que ser “representativo” significa no desenvolvimento intuitivo da “intensidade”, ou mesmo do estado de consciência, em seus sentidos diversos.

Então, a começar pela “sensação afetiva”. O procedimento de Bergson, aqui, será exemplarmente conforme sua proposta filosófica. Ou seja, como é de se esperar, a partir do retorno à experiência mesma da realidade “afetiva”, o filósofo procurará aprofundar-se em seu sentido fundamental, tanto quanto e na medida mesma em que for revirando criticamente o sentido ordinário, do senso comum e da ciência (e mesmo da tradição filosófica). Assim, Bergson formula aquela que seria, em geral, a hipótese ordinária sobre a intensidade da “sensação afetiva”: o estado afetivo seria “expressão consciente de um abalo orgânico ou a repercussão interna de uma causa exterior” (E, p. 33 [p. 24]). Ou seja, essa hipótese predica uma distinção assim como uma proporcionalidade entre, de um lado, a “sensação afetiva” e, de outro, as agitações orgânicas ou a causa exterior. Estas seriam a causa daquela, de tal modo, inclusive, “que a um maior abalo nervoso muitas vezes [*généralement*] corresponde uma sensação mais intensa” (E, p. 33 [p. 24]); estas seriam extensivas, seja como partes fisiológicas do corpo, seja como partes do mundo exterior, enquanto aquela seria, como fato psíquico, intensiva – e esse “fato psíquico” se explicaria exatamente porque ele se distingue totalmente (i. e., uma distinção de natureza) da sua causa extensiva, pois ele não seria senão a expressão em termos “psíquicos”, e, portanto, intensivos, do que é extensivo. Seria assim que “tomamos consciência” do que é extensivo, i. e., que a causa extensiva se torna “consciente”; o que, então, significa que, por si, o extensivo é “inconsciente”: a agitação molecular, ela mesma, é, para nós, “inconsciente”.

Em resumo, a “hipótese ordinária” postula que (1) há uma causa extensiva e um efeito intensivo; (2) o efeito intensivo não é senão a “expressão consciente” ou a “tradução do extensivo em intensivo”; (3) em sendo essa “tradução”, essa relação é causal e direta, um é diretamente proporcional ao outro, como resultado do outro; e, (4) enfim, desse modo o fato psíquico intensivo, sendo resultado da causa extensiva, é posterior a ela. E, assim, a “intensidade” se explicaria, por essa hipótese, como exatamente a transmissão da grandeza da causa ao efeito: a quantidade do extensivo seria feita quantidade do intensivo, donde, inclusive, seria possível falar em “grandeza intensiva”.

Mas, se nos voltamos aos próprios termos em que essa hipótese é fundamentada, encontramos um ponto de obscuridade enorme; ponto, na verdade, sobre o qual toda a hipótese se sustenta: ora, a distinção de natureza entre a causa, extensiva, e o efeito, intensivo. Afinal, segundo essa hipótese, a “razão de ser” do efeito estaria de fato na passagem do extensivo ao intensivo, naquilo que seria o “tornar consciente”. Mas, enquanto absolutamente “inconsciente”, como a causa poderia transmitir “à sensação algo da própria grandeza” (E, p. 33 [p. 24])? Se a causa extensiva contivesse em si o que transmite, ela deveria ser, desde já, afetiva; mas, como ela é absolutamente “inconsciente” na medida mesma em que a passagem à consciência é a *raison d'être* da “sensação afetiva”, ela não pode, em si, ser afetiva. Por outro lado, se a “sensação afetiva” fosse sob algum aspecto, em si, extensiva, de tal modo a poder conter partes maiores ou menores (“sensações” maiores ou menores, i. e., de maior ou menor “intensidade”, como “grandeza intensiva”), então a “sensação afetiva” deixaria de ser a mera “passagem”, “tradução” da causa à sua consciência, para ser a própria “conservação”, em alguma medida, da agitação física à qual corresponde, i. e., a própria agitação física seria, novamente, não mais “inconsciente” em si. Mas, nesse caso, retornamos à impossibilidade anterior, de tal modo, enfim, que a “hipótese ordinária” se sustenta, antes de tudo, num círculo vicioso: porque a agitação física ou o “movimento molecular” é “inconsciente”, a “sensação afetiva” nos aparece, como “tradução” disso que é extensivo em intensivo; mas para essa tradução acontecer, i. e., para ela se realizar efetivamente, é preciso transpor a diferença de natureza entre o extensivo e o intensivo; mas, se se supera essa diferença de natureza, se a transpomos, deixa de fazer sentido a própria existência da “sensação afetiva”, pois deixa de fazer sentido a própria “tradução”, já que, no fundo, não haveria diferença de natureza a ser superada, já que para ser superada ela precisaria desde sempre já ter sido superada, e a agitação

molecular se torna, de novo, de algum modo “consciente”, novamente infundando a própria existência da “sensação afetiva” (cf. E, p. 33 [p. 24]).

Essa “hipótese ordinária”, assim, parece não se sustentar, por uma má colocação de seus termos, que não só devem significar outra coisa, como, por isso mesmo, devem se relacionar, se expressar, de outro modo. E isso, então, não é só o resultado de um mero exercício analítico, mas o que a própria experiência sensível nos revela: qual é a nossa experiência do estado afetivo, propriamente?

Experienciamos esse estado como “iminência”, ou seja, se prestarmos atenção às nossas “sensações afetivas”, aos “prazeres” e às “dores”, perceberemos que as sentimos sempre como “disposição”, “inclinação” em direção a uma situação – como ainda veremos, a “inclinação” descreve (quando a descrição é bem-posta) a própria “intensidade” dessas “sensações”. Evidente que essa “inclinação” parte de alguma coisa, i. e., de alguma outra situação que a ocasiona, e que, ainda aqui, podemos entender como a “agitação molecular”, a realidade física, seja corporal, seja do mundo exterior, que é por nós codificada como a causa mesma da “sensação”. Mas, contrariamente à “hipótese ordinária”, temos agora essa “sensação afetiva” não mais como “tradução” dessa causa extensiva e inconsciente, portanto de algo que acabou de se passar ou que se passa agora, mas como “inclinação” ou “índice” do que se vai produzir, do que vai se passar. Ou seja: fazemos “do estado consciente presente um indício [*índice*] da reação futura mais do que uma tradução psíquica da excitação passada” (E, p. 34 [p. 26]).

Assim, a “sensação afetiva” deixa de ser um mero efeito consciente de uma causa extensiva inconsciente, no sentido de uma “expressão, consciente, do passado imediato”. A “sensação afetiva” é agora o próprio índice consciente que desde já existe nos movimentos orgânicos; o que, então, significa, primeiro, que esse “índice consciente” tem, por si, um sentido futuro muito mais que passado, e, segundo, que esses próprios movimentos orgânicos não são “inconscientes”, ainda que possam, e sejam, “automáticos”. Talvez, enfim, essa seja a confusão que a crença ordinária não soube discernir com precisão: a diferença entre “inconsciente” e “automático”. Porque, de fato, os movimentos orgânicos são, em geral, “em si”, “automáticos” e, enquanto tais, podem permanecer mais ou menos “conscientes”: essa “consciência” do movimento automático é a própria “sensação afetiva”, e sua “intensidade” é precisamente “a consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que se iniciam, que se esboçam de algum modo nesses estados e que teriam seguido seu livre

curso se a natureza nos tivesse feito autômatos, e não seres conscientes” (E, p. 35 [p. 26]).

O aprofundamento na experiência da “sensação afetiva”, com isso, revela-nos de pronto uma outra coisa ainda: ser consciente está relacionado precisamente a ter consciência do movimento automático, justamente no que interrompe esse automatismo – em uma palavra, ser consciente é a abertura às potências futuras, ao devir, é a abertura a ser livre. Assim, revela-se não só um sentido (um começo) da liberdade, como um sentido da própria natureza, afinal evidencia-se a vantagem natural do ser consciente, na sua orientação ao futuro, à propagação na existência, à ação interessada, e no seu desbravamento desse futuro, abrindo-o diante de si ao abrir caminhos diversos outros que os determinados, justamente buscando sempre a melhor realização (e, portanto, ação) do devir da (ou que é a própria) vida. Ou seja, aqui, de novo, um tal sentido “utilitário” da vida – que, curiosamente, nesse caso, parece se coadunar com um sentido, um começo de liberdade. “De fato, parece bem pouco plausível que a natureza, tão profundamente utilitária, tenha nesse caso dado à consciência a tarefa inteiramente especulativa [*scientifique*] de nos ensinar sobre o passado ou o presente, que não mais dependem de nós” (E, p. 34 [p. 25]). Evidentemente, precisaremos de qualquer modo melhor entender o sentido desse “começo de liberdade”, e, nisso, sua relação curiosa com o sentido pragmático da vida.

Seja como for, a “sensação afetiva” é o próprio índice, o que corresponde ao “entre” o movimento automático e a abertura futura, aquilo que aponta para esse futuro, e, nisso, justamente aquilo que faz essa “abertura”, aquilo que, ao tornar o movimento automático tanto mais “consciente”, o torna tanto mais “livre” (como “começo de liberdade”):

nos elevamos imperceptivelmente dos movimentos automáticos aos movimentos livres, os quais diferem dos anteriores sobretudo por nos apresentarem – entre a ação exterior que é sua ocasião e a reação desejada que então se segue – uma sensação afetiva intercalada. É fácil imaginar que todas as nossas ações poderiam ser automáticas. De resto, conhecemos uma infinita variedade de seres organizados nos quais uma excitação exterior engendra uma reação determinada sem passar pela intermediação da consciência. Se o prazer e a dor se produzem em alguns privilegiados, provavelmente é para habilitá-los a resistir à reação automática que se produziria – ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade. Mas como ela nos permitiria resistir à reação que se prepara se não nos desse a conhecer sua natureza por algum sinal preciso? Qual poderia ser esse sinal senão o esboço e a pré-formação dos movimentos automáticos futuros no interior mesmo da sensação experimentada? O estado afetivo não deve, portanto, corresponder somente a abalos, movimentos ou fenômenos físicos que já aconteceram, mas também [*et surtout*] àqueles que se preparam, àqueles que gostariam de acontecer (E, p. 34 [p. 25]).



E, assim, finalmente conseguimos bem compreender a “intensidade” da “sensação afetiva” como a maior ou menor consciência não “refletida”, mas “imediate”, que tomamos de um movimento automático, transformando-o em movimento livre. Evidentemente, essa “maior ou menor” consciência (imediate) não será o maior ou menor número de partes extensivas envolvidas, mas o “maior ou menor” envolvimento de toda a vida interior, a dispersão da própria “sensação”, que é, assim, em si uma multiplicidade afetiva. No que, então, retomamos aquela noção das “sensações periféricas”, “estados simples” que eram, afinal, aqueles com os quais todo esse esforço intuitivo procurou simpatizar. Essas “sensações periféricas” não são senão “sensações”, fundamentalmente “afetivas”: elas não são, como se poderia alhures achar, “coisas” estáticas que viriam a ser atingidas e penetradas por uma “emoção fundamental” que se espalha pela vida interior; elas mesmas, em si, são multiplicidades qualitativas, i. e., progressões qualitativas, como vimos antes, e que, como vemos agora, em se tratando de “sensações afetivas”, são expressões intensivas, conscientes, qualitativas e, nisso, inclinações ao futuro, muito mais que discursos sobre o passado.

Mais uma vez, com tudo isso, redescobrimos não apenas a “intensidade pura”, mas, igualmente, o sentido da avaliação da “intensidade”: pois, sendo a força da “inclinação” ocasionada por uma causa exterior, a “intensidade” é avaliada pela consideração, maior ou menor, do organismo, nos seus movimentos que fazem a situação.

No interior da sensação característica, que dá às outras seu tom, a consciência distinguirá um número mais ou menos considerável de sensações que emanam de diferentes pontos da periferia, como contrações musculares e movimentos orgânicos de todos os gêneros – o concerto desses estados psíquicos elementares expressa [*exprime*] as novas exigências do organismo em presença da nova situação que se lhe apresenta. Em outros termos, avaliamos a intensidade de uma dor pela implicação nela de uma maior ou menor parte do organismo (E, p. 35 [p. 26-27]; tradução levemente modificada<sup>89</sup>).

O que, enfim, não quer dizer que se reintroduz aqui aquele ponto obscuro da junção mesma entre o psíquico e o físico: toda a descrição de Bergson, no aprofundamento intuitivo que ela significa, revela que essa relação entre o “psíquico” e o “físico” é, em si, uma relação de expressão, que, bem entendida como, no limite, “expressão da duração”, configura a existência mesma da vida, como ação e (eventualmente) liberdade. Em si, os movimentos orgânicos são conscientes, ainda que essa “consciência” seja imediata e, assim, decididamente psíquica, intensiva, enquanto o movimento tenha, não por isso, seu lado extensivo. Vale aqui, então, retomar um ponto

---

<sup>89</sup> Conforme indicações já feitas alhures, aqui achamos preferível a tradução de “*exprimer*” por “expressar”, para assim marcar o sentido mais amplo e genuíno da “expressão”.

que Bergson não cansará de enfatizar, e que já atingimos quando de nosso mergulho no “sentimento da graça”: é preciso bem compreender o “movimento”, que pode ser um “problema”, quando da confusão de duas tendências que o constituem: uma extensiva e uma intensiva. Mas deixemos esse ponto para desenvolvermos melhor quando de nosso comentário ao segundo capítulo do *Essai*.

Seja como for, importa ressaltar que aquilo que a experiência nos revela é o mesmo fundo intuitivo presente nas próprias descrições científicas, quando bem reviradas em direção ao que há de intuição profunda também em suas análises. De tal modo que, também a partir das descrições de Ribot e, mais uma vez, Darwin, Bergson (cf. E, p. 35-36 [p. 27-28]) reencontra a mesma conclusão: “definir a intensidade da dor justamente pelo número e pela extensão das partes do corpo que com ela simpatizam e reagem à luz da consciência” (E, p. 35 [p. 27]); e não porque enigmaticamente a “sensação afetiva” é um momento posterior e que se sobrepõe ao corpo, numa dimensão de outra natureza, mas porque a “sensação” é justamente a “expressão” da agitação orgânica, “expressão” que efetivamente constitui essa agitação, de tal modo que a “sensação geral” não é senão constituída da totalidade mesma das “sensações elementares”, e que o aumento da “intensidade” dessa “sensação geral” só pode ser, enfim, o “número sempre crescente de sensações que vêm se acrescentar às já percebidas” (E, p. 36 [p. 27]) – o que significa a mudança da consciência, i. e., as sensações se transformando, evidenciando-se à consciência. E por isso uma “sensação”, um prazer ou uma dor cada vez mais “intensa”, não é senão vivida por nós como uma totalização cada vez mais presente em toda a nossa existência atual. Essa “totalização”, essa “presença”, será por nós, ou melhor, por nossa consciência reflexiva, associada às reações fisiológicas, e assim interpretada quantitativamente; ainda assim, “[s]em essas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grandeza” (E, p. 36 [p. 28]). Ou seja, isso que chamamos de “presença” é, essencialmente, a “coloração” de nossa vida interior, uma mudança qualitativa sua; o que nos permite, mais uma vez, retomar as descrições dos estados de consciência e sua intensidade (pura) que tanto já enfatizamos: como vimos, agora essa “mudança qualitativa”, essa “progressão” é qualificada como uma “inclinação”, um “movimento” (ao menos em seu sentido intensivo e, assim, inextensivo):

O que é um prazer maior senão um prazer preferido? E o que pode ser nossa preferência senão certa disposição de nossos órgãos que faz com que, quando dois prazeres se apresentam simultaneamente ao nosso espírito, nosso corpo se incline para um deles? Considere essa inclinação em si mesma e nela você encontrará mil pequenos movimentos que se iniciam, que se esboçam nos órgãos implicados e no restante do corpo, como se o organismo fosse ao encontro do prazer representado. Quando definimos a inclinação como um

movimento, não estamos utilizando uma metáfora. Na presença de vários prazeres concebidos pela inteligência, nosso corpo se inclina para um deles espontaneamente, como se fosse por meio de uma ação reflexa. Depende de nós detê-lo, ainda que a atração do prazer nada mais seja do que esse movimento iniciado, e a própria acuidade do prazer, enquanto o experimentamos, apenas a inércia do organismo que nele se afunda, recusando qualquer outra sensação. Sem essa força de inércia, da qual tomamos consciência pela resistência que opomos àquilo que dela poderia nos distrair, o prazer ainda seria um estado, mas não mais uma grandeza (E, p. 36-37 [p. 28-29]).

E, antes de avançarmos às “sensações representativas”, importa atentarmos que essa “sensação afetiva” é o começo de movimento, assim como é o começo de liberdade: se o movimento, toda a mudança qualitativa da consciência, sua transformação, inicia-se porque “depende”, i. e., faz-se pelo sentido fundamental da “sensação” como qualidade, assim como ser livre é, de algum modo, ser “emocionado”, a completude da mudança qualitativa da vida interior implica a transformação de toda a vida interior, assim como a liberdade é a expressão de todo esse eu interior, o mais profundo e genuíno que há. A descoberta da realidade profunda da “sensação afetiva” é, portanto, decisiva não só para o esclarecimento da verdade (e do “problema”) de todos os estados de consciência, como, igualmente e nessa medida mesma, da verdade (e do “problema”) da liberdade. Esse caráter decisivo, no entanto, só o é quando situado, bem colocado por um exercício filosófico que não cessará de (re)qualificar o real.

\*\*\*

Quando Bergson passa da “sensação afetiva” à “sensação representativa”, o primeiro momento dessa passagem é a descrição do que o filósofo antes já havia constatado: que várias das “sensações representativas” têm um “caráter afetivo”. Por conta disso, i. e., desse “caráter afetivo”, muitas das “sensações representativas” são experienciadas por nós tal qual a “sensação afetiva”: essas “sensações representativas” “provoca[m, assim,] em nós uma reação da qual nos damos conta quando dimensionamos [*dans l’appréciation*] sua intensidade” (E, p. 37 [p. 29]). Ou seja, as “sensações representativas” constituídas de um “caráter afetivo” não só têm (ou, são) uma multiplicidade qualitativa (a “sensação afetiva” sendo, ainda ela, uma “mudança qualitativa”) como têm sua “intensidade” avaliada, tal qual a “sensação afetiva” e por conta disso mesmo, a partir da relação entre o estímulo (agora decididamente exterior) e a reação orgânica, os movimentos moleculares de nosso corpo:

Entre os sabores mais ou menos amargos, dificilmente se poderia distinguir algo mais do que diferenças qualitativas; são como nuances de uma mesma cor. Mas essas diferenças de qualidade são imediatamente interpretadas como

diferenças de quantidade, graças ao [*à cause de*] seu caráter afetivo e aos movimentos mais ou menos pronunciados de reação, de prazer ou de aversão que suscitam [*suggèrent*]. Além disso, mesmo quando a sensação permanece puramente representativa, sua causa exterior não pode ultrapassar certo grau de força ou de fraqueza sem provocar em nós movimentos, com os quais acabamos [*qui nous servent*] por medi-la (E, p. 37 [p. 29]).

Assim, não haveria, nesses casos, diferença muito grande entre as descrições dessas “sensações representativas” e suas “intensidades”, e aquelas descrições das “sensações dos esforços” – inclusive, é como “esforço de apercepção” que Bergson descreve casos específicos dessas “sensações representativas” (cf. E, p. 37-38 [p. 29-30]); assim como a consciência de suas “intensidades” como consciência dos movimentos mais ou menos automáticos, da potência maior ou menor de convertê-los em movimentos “livres” (cf. E, p. 37-38 [p. 30]).

Contudo, se isso tudo vale para as “sensações representativas” “fracas” ou “extremas”, o mesmo parece não se verificar com as ditas “sensações medianas”. Estas, pois, não parecem produzir – e, portanto, ser, ao menos na dimensão intensiva – movimentos de nosso organismo. E de pouco adiantaria recorrer aos experimentos, por exemplo de Féré, que revelaram que “toda sensação é acompanhada de um aumento de força muscular” (E, p. 38 [p. 31]), inclusive mensurável; e não porque não haja de fato essa reação muscular, mas porque, e esse ponto é o decisivo, “[e]sse aumento, no entanto, dificilmente atinge [*ne frappe guère*] a consciência” (E, p. 38 [p. 31]). Ou seja, esses movimentos seriam, assim, “inconscientes”. Mas, se for esse o caso, como falar em “intensidade” dessas “sensações medianas”, sem, aqui, cairmos no “círculo vicioso” acima denunciado? E não se trata de fugir desse “círculo” contestando que o movimento não é realmente inconsciente (como acima fizemos), pois a experiência sensível nos interdita a tanto: talvez essa solução valha às sensações “fracas” ou “extremas”, mas são exatamente as que escapam a esses estágios mais radicais as com que estamos a lidar agora – ou seja, a solução de alhures não deixa de valer, mas não nos serve agora. E, ainda assim, é preciso descobrir como e por que, mesmo nesse caso das “sensações medianas”, atribuímos a elas “intensidades” distintas.

E, então, será ainda recorrendo, partindo da experiência sensível, que um começo de resposta nos surgirá. Porque, na verdade, é a própria experiência sensível que nos mostra que ainda nos casos das “sensações medianas” afirmamos uma “intensidade”; de tal modo que nada mais justo do que interrogá-la como e por que ela assim procede – interrogação que não virá senão pela simpatia com a experiência dessas sensações em particular. No que dois casos, a sensação do tique-taque de um relógio à noite, quando não há nenhum outro estímulo sensorial, e a conversa entre estrangeiros,

em uma língua da qual não temos absolutamente nenhum conhecimento, revelam-nos um começo de resposta: em ambos os casos, vivenciamos os sons (do relógio e da conversa) como mais intensos do que quando o mesmo relógio badala de dia, ou pessoas conversam na mesma altura de som, mas em alguma língua conhecida, e não porque sentimos em nós agitações maiores no primeiro caso que no segundo, até porque a altura do som é a mesma, mas porque nós “quase sempre a dimensionamos [*apprécions souvent l'importance*] [da sensação representativa], comparando-a com outra que a suplanta, ou a considerar a persistência com a qual ela retorna” (E, p. 37-38 [p. 30]).

Nesses estados de consciência, então, “[a] intensidade deve ter uma nova significação” (E, p. 38 [p. 30]); ou, ao menos sua apreciação, a avaliação da “intensidade” não poderá ter a mesma significação que demos até agora, seja para os sentimentos profundos, seja para as sensações dos esforços, seja, ainda, para as sensações afetivas. Nossa apercepção das sensações o mais “puramente” representativas acontece graças a um “novo elemento de apreciação” (E, p. 38 [p. 31]): não mais nossa própria fisiologia, mas, como desde já nos revelam as experiências sensíveis, nosso exercício reflexivo de “comparação”: comparamos as próprias sensações representativas, seja entre si, ou entre a constância de sua presença a nós.

Mas, então, aqui novamente, a mesma dificuldade nos surge: ora, se é dos estímulos sensoriais, ou, antes, das representações desses estímulos que, por comparação entre eles, apreciamos a “intensidade” da nossa sensação deles (uma sensação, assim, eminentemente “representativa”), como se dá e por que acontece a obscura passagem de uma dimensão extensiva do real, o estímulo sensorial, a excitação feita causa, a uma dimensão intensiva do real, a própria sensação? Se já avançamos, através da própria experiência sensível, no esclarecimento dos termos da questão, não mais do mero “estímulo”, mas para a sua “representação”, e não mais da mera “apreciação da intensidade”, mas para essa apreciação por meio de uma “comparação”, assim o fizemos de tal modo que nosso problema parece se aprofundar da relação entre a “*nuance* da sensação” e o “valor determinado, portanto quantitativo, da excitação”, para essa relação que se produz a partir da “comparação” das “representações”. Portanto, nossa preocupação agora não é mais com essa relação enquanto a relação expressiva imediata (e, por isso, bem colocada como não dualista, em última instância) entre o psíquico e fisiológico, mas enquanto uma relação (também, de algum modo, expressiva) mediata, “intelectual”, o procedimento mesmo da inteligência, de nosso entendimento, enfim, de nossa capacidade, que desde o início do *Essai* atravessa as

descrições de Bergson, ainda que até aqui pouco especificada nos sentidos de sua operação, no “como” ela realiza aquilo que realiza, e que, no limite, é toda essa nossa potência de avaliar, comparar, representar, determinar, enfim, falar sobre e utilizar.

Novamente, importa ressaltar que Bergson não está desconsiderando, em nenhum momento, essa relação já bem descrita entre o psíquico e o fisiológico, e o sentido tanto da “intensidade” quanto de sua avaliação por meio dessa relação expressiva profunda e imediata, intuitivamente descoberta; e que, portanto, mesmo na maioria das “sensações representativas”, em que há um “caráter afetivo”, essas descrições todas continuam a valer. A bem da verdade, portanto, o elemento irreduzível, i. e., “puro” das “sensações”, enquanto “afeto” ou “emoção” “fundamental”, já foi revelado. Agora, a preocupação do filósofo é com esse caso muito particular em que a “sensação representativa” é quase “neutra” e, assim, quase como um fato psíquico “ideal”, i. e., feito “ideia”, “representação”, e que, no entanto, ainda assim não deixa de ser um “fato psíquico”, e portanto um estado intensivo – mas que é de qualquer modo avaliado quantitativamente, pura qualidade feita quantidade, grandeza, ou, mesmo mais, é a própria ocasião de se avaliar quantitativamente.

Ou seja, alcançamos aqui um momento de descrição filosófica da mais alta importância. Até aqui, descobrimos a “intensidade” em um duplo aspecto: primeiro, como aquilo que chamamos de “intensidade pura”, a mudança qualitativa, pura progressão qualitativa que, no fundo, coincidimos com a própria “sensação”, com a própria “emoção fundamental”, de tal modo, inclusive, a reencontrar um sentido profundo convergente entre todos os estados de consciência, em sua dimensão primordial, pura, duracional, que, em si, é já um dinamismo irreduzível. Ou seja, enquanto uma multiplicidade qualitativa, o estado de consciência tem em sua “intensidade pura” não só uma caracterização privilegiada, mas uma descrição precisa, tão precisa quanto coincidente. Ademais, descobrimos também um segundo aspecto da “intensidade”: pois descobrimos o sentido fundamental da relação entre o psíquico e o fisiológico, uma relação expressiva, intrínseca e (intuitivamente) imediata, e portanto também constitutiva da “intensidade”, contudo não mais da “intensidade” em sua pureza e dimensão duracional (pura), mas da “intensidade” enquanto a própria consciência (intuitivamente) imediata da intensidade. E, então, descobrimos ainda mais, um outro sentido da “intensidade”, aquela consciência sua que não é mais “imediata”, mas “mediata”, enquanto a formação de nossa percepção, adquirida, do mundo exterior e de nós mesmos. Nesse último aspecto, então, descobrimos a formulação da “intensidade” enquanto quantidade, a formulação da “grandeza intensiva”. Enfim, até

aqui, descobrimos, por um aprofundamento pela experiência sensível, que criticou os termos nos quais colocamos nossas descrições, ao mesmo tempo em que aprofundando positivamente nos fundamentos desses termos, ou, da experiência mesma, não só a “intensidade” nesse seu duplo aspecto “existencial”, como também o “problema” da constituição assim expressiva da “intensidade”, seja o sentido “genuíno” e, em si, expressivo da “intensidade” enquanto pura qualidade, seja o sentido “verdadeiro” e, em si, expressivo da “intensidade” enquanto avaliação “imediate” do “movimento”, seja, ainda, o sentido “problemático” e, em si, ainda aqui expressivo da “intensidade” enquanto mal considerada, em si, “grandeza intensiva”.

Tudo isso, então, foi o que descobrimos até aqui. Agora – e é em razão disso que chamamos a atenção para a importância decisiva do momento –, o aprofundamento intuitivo precisa avançar em direção aos próprios sentidos fundamentais que acima descobrimos. Dito mais claramente, é preciso bem colocar o que seja essa “multiplicidade qualitativa” que é a própria “intensidade pura”, o próprio sentido fundamental dos estados de consciência; assim como bem colocar o que seja essa “avaliação quantitativa”, a maneira verdadeira, mas também a maneira problemática, em que essa avaliação opera; também bem colocando o que seja, enfim, a “grandeza intensiva”.

O esforço filosófico, partindo da experiência sensível, começará o aprofundamento pelo sentido da “avaliação quantitativa” e, por ele, redescobrirá o sentido de “grandeza intensiva” e, mesmo mais, abrirá o caminho para o sentido da “multiplicidade qualitativa”. É assim, portanto, que não só o primeiro capítulo do *Essai* termina, como se inicia o segundo capítulo, como, ainda mais, se torna evidente a passagem mesma do primeiro ao segundo capítulo.

Então, retomemos a “avaliação quantitativa”. A partir da simpatia com os movimentos orgânicos, descobrimo-la enquanto a relação expressiva entre o psíquico e o fisiológico: o próprio “movimento” é constituído, em si, por essa relação expressiva, de tal modo que a realização inclusive de uma “avaliação quantitativa” da “intensidade”, ou sua consciência refletida, não é absurda, totalmente sem cabimento ou inexplicável. Agora, é preciso bem colocá-la, bem colocando seus próprios termos; no que, enfim, o esclarecimento do “movimento” como, em si, uma relação expressiva entre o intensivo e o extensivo vem a solucionar o problema. Sem isso, recaímos na crença ordinária de que o movimento é meramente extensivo, ou de que a “sensação”, ainda que meramente intensiva, é obscuramente feita extensiva, por uma misteriosa transposição da causa ao efeito. No fundo, não há “transposição” de nada da “causa” ao

“efeito”, porque, de fato, não há, profundamente, nenhuma relação “causal” em questão: ainda que assim nossa consciência refletida considere, com seus motivos coerentes para tanto, a realidade é uma relação intrínseca e expressiva. Determinada a determinar, essa nossa consciência refletida, nosso entendimento, nossa inteligência, separa as tendências do real, os sentidos da vida, que, assim, de direito são divisíveis, mas, de fato em sua profundidade, reencontram-se como ritmos de uma duração, sempre movente, sempre duração. O que, então, quer dizer que o sentido extensivo, quando apreciado pela nossa consciência não mais imediata, revela a dinâmica expressiva entre o psíquico e o fisiológico *como* a percepção refletida da intensidade, feita, por isso, grandeza (intensiva). O movimento orgânico, para finalizarmos, não é exterior à vida interior e à “intensidade pura”, da qual ele se torna o signo aos anseios da consciência refletida; *mas é justamente enquanto a realização mesma dessa reflexão* que o movimento se exterioriza totalmente em relação à vida interior para, bruscamente, voltar a se associar a ela, determinando, assim, nossa avaliação dessa vida interior, da intensidade de seus estados. E, assim, porque esse movimento exteriorizado, expurgado de todo sentido intensivo, qualitativo, se torna, por isso, completamente extensivo, i. e., as próprias partes do corpo, tanto passamos a considerá-lo como um “movimento homogêneo num espaço homogêneo” (E, p. 42 [p. 36]) como passamos, pelo processo de avaliação, a considerar aquilo que é absolutamente qualitativo, intensivo, como também extensivo – e, por isso, a “avaliação quantitativa”.

Essa consideração da “avaliação quantitativa” vale também, em seus fundamentos, às “sensações” que têm por “causa” não só a própria vida subjetiva por si, mas algo exterior, do mundo exterior ao sujeito. Pois, aqui também, o objeto exterior está em uma relação expressiva com o próprio sujeito: a relação do objeto com o sujeito não é “causal” (ainda que assim possa ser considerada pela “consciência refletida”), a mudança em nossa existência que sentimos, vivenciamos, ao vivenciar qualquer coisa do mundo exterior, é, em sua essência, desde já algum tipo de “simpatia” com essa coisa: é claro que essa “simpatia”, essa “vivência imediata” pode e, em geral, é, também de pronto, transformada pela reflexão; todavia, a experiência primordial, essencial, é uma experiência expressiva imediata, da convergência rítmica.

As “sensações representativas”, assim, esclarecem-se mais uma vez: a “sensação do calor”, por exemplo, não é propriamente uma “sensação do calor”, mas uma “sensação calorosa”; a “sensação do peso”, igualmente, não é a “sensação do peso”, mas uma “sensação pesada” – as “sensações musculares” do levantamento de um peso são as “sensações dos movimentos orgânicos” envolvidos nesse levantamento, e estes



não são distintos do próprio “peso” que é levantado: o que “une” movimentos e peso é o que constitui a relação expressiva entre eles: a qualidade de ambos é, na verdade, simpaticamente convergida: não temos a “sensação do movimento envolvido em um peso que é sentido”, mas “a sensação de um movimento do pesado”, que, ainda mais, é na verdade “a sensação de um movimento pesado”, e que, enfim, como vimos, é apenas “um movimento pesado”, sendo o “movimento”, em si, ao menos em uma dimensão sua, intensivo.

[M]ovimento e peso são distinções da consciência reflexiva; a consciência imediata tem a sensação de um movimento de algum modo pesado, e essa mesma sensação é resolvida, pela análise, numa série de sensações musculares – cada uma das quais representa, por suas nuances, o lugar em que foi produzida e, por sua coloração, a grandeza do peso que levantamos (E, p. 42-43 [p. 37]).

A “representação” da qual a “sensação”, quando “sensação representativa”, vivenciamos emocionalmente é, portanto, realmente assim vivenciada, assim sentida porque essa “representação” é, também, apesar de extensiva (fruto de nossa consciência reflexiva), de algum modo “qualitativa”: é a própria “qualidade”, “*nuance*” da realidade exterior que vivenciamos; ou, antes, é uma própria relação expressiva que vivenciamos.

Enfim, a consciência de uma “intensidade” tem um sentido real muito preciso: enquanto imediata, filosoficamente revelada apenas intuitivamente, trata-se de vivenciar a qualidade, experienciar a progressão qualitativa, em nós, da *nuance* ou qualidade das coisas e até de nós mesmos; e, assim, trata-se de igualmente vivenciar, imediatamente, o sentido expressivo dessa realidade dinâmica, como “movimento”. Essa consciência de uma “intensidade”, ainda, pode inclusive ser “quantitativa”, dita “maior” ou “menor” pela consideração da parte extensiva do movimento orgânico envolvido na operação, agora subindo à superfície do sentido intelectual e pragmático da existência.

Todavia, e assim retomamos nosso ponto, se ainda é preciso melhor esclarecer o que seja esse sentido puro da “intensidade”, como pura progressão qualitativa, mudança qualitativa pura ou multiplicidade qualitativa, é igualmente preciso melhor esclarecer como “subimos” a um sentido outro, i. e., o procedimento mesmo pelo qual “representamos” nós mesmos, nosso corpo ou realidade fisiológica, e o mundo exterior, como apreciamos o extensivo, se assim pudermos dizer, como o apreendemos e, nisso, o erigimos, de algum modo.

Responder a essa última questão, inclusive, acaba por esclarecer a construção da formulação e da crença na “grandeza intensiva”. Pois, esclarecendo o sentido da compreensão extensiva, tornamos clara a determinação “*partes extra partes*”, o isolamento de partes que, assim, permitem o manuseio delas: passamos a avaliar uma

intensidade não mais apenas considerando a diferença qualitativa entre elas, nem, tampouco, apenas a quantitativa no sentido indeterminado de “maior” ou “menor”, mas, agora, no sentido quantitativo exato do quanto maior ou menor, do número mesmo ao qual a “intensidade” corresponde e, na verdade, pela radicalização desse sentido, mais do que “corresponde”, o número que a “intensidade” “é” – a crença, enfim, na “grandeza intensiva”.

Com isso, avançamos para um terreno totalmente abstrato em relação à qualidade: estamos a lidar, agora, com meras “partes extensivas”, meros “números”, que, mesmo que de “intensidades”, são agora, estas, consideradas como que unicamente em sua “grandeza”. E, assim, retomamos a questão que deixamos acima em aberto: o caso em que uma “sensação representativa”, enquanto uma “sensação dita mediana”, é avaliada não mais pela relação expressiva entre o psíquico e o fisiológico, mas pela “comparação” entre “representações”, fatos psíquicos como que “esvaziados”, “neutralizados” de suas qualidades – o que, afinal, não é senão também a própria indagação por esse procedimento mesmo de “neutralização” da qualidade: se é que ele é possível, como ele se dá e por que motivo ele se dá. Novamente, retornamos ao sentido de nosso entendimento, de nossa inteligência, de nossa consciência refletida. E, se a filosofia de Bergson, enquanto filosofia precisa, não se realizaria por uma investigação genérica sobre um problema igualmente amplo, reencontremos a experiência para dela, de novo, começarmos – afinal, foi de um aprofundamento dela própria que chegamos a esse momento nevrálgico de agora.

Mas, como aqui avançamos da “consciência imediata” para a “consciência refletida”, a experiência na qual mergulharemos deverá ser a própria experiência intelectual ou, melhor dizendo, a experiência sensível intelectualizada, considerada por meio da experiência intelectual. No que, no entanto, não deixará de ser uma experiência ordinária; porém, o será do entendimento ordinário, seja ele, como o início do *Essai* bem colocou, o do senso comum, o da ciência ou mesmo o da filosofia. Afinal, aprofundando-os em seus procedimentos, reencontramos um mesmo fundamento profundo.

\*\*\*

Como vimos na abertura desse primeiro capítulo do *Essai*, o senso comum não hesita em avaliar quantitativamente fatos psicológicos, no que encontra respaldo, primeiro, na ciência, em especial a psicologia e sua vertente psicofísica, que chega ao

ponto de mensurar com rigor matemático essa avaliação, e, segundo, na própria filosofia, que, por sua vez, demonstra aquilo que formula como “grandeza intensiva”. Ou seja, o entendimento em geral parece unânime quanto à definição de intensidades e à sua comparação; chegando mesmo a erigir a própria psicologia como ciência sobre esse alicerce, e a possibilidade da experiência sobre esse princípio *a priori*.

Cabe à filosofia precisa aventurar-se no que há de profundo nesse entendimento, criticando-o e redescobrando nele seus próprios fundamentos. E, então, surge-nos como questão de ordem:

Onde encontrar o fio condutor dessa crítica do entendimento? É no acervo de conhecimentos constituídos pela ciência – fruto do entendimento em ação – que poderemos partir regressivamente para a redescoberta das estruturas fundantes do conhecimento. O recurso à ciência não implica a suposição de que o discurso científico define a única possibilidade de aproximação da realidade. Ele dá uma âncora para o pensamento filosófico e ao mesmo tempo lhe permite – sem desviar-se para o domínio das “ideias gerais” – esboçar uma teoria geral da inteligência, de seu alcance e de seus limites (PRADO JR., 1989, p. 73-74).

Como radicalização da inteligência, a ciência é a porta de entrada dessa aventura. Como saber constituído, a experiência científica deve ser criticada colocando-se a pergunta sobre os fundamentos que a balizam. É preciso, como sempre, voltar-se aos termos do problema e, nesse sentido, aprofundar-se nos fundamentos, de tal modo que é tanto a experiência científica enquanto realização experimental quanto os pressupostos científicos, experiência agora intelectual, que governarão essa primeira empreitada crítico-positiva. Afinal, o que a ciência nos ensina e o que existe de fundamento, explícito ou implícito, em seu modo de ser?

Não nos esquecendo do sentido preciso da investigação filosófica que seguimos, tomemos não a “ciência” em uma acepção geral, mas uma experiência científica em particular, aquela que precisamente nos diz respeito nessa volta aos dados imediatos da consciência: a psicologia.

De fato, não é senão em meados do século XIX que a psicologia se consolida como “ciência” (positiva), a partir do momento em que suas investigações adquirem substancialidade experimental e matemática. Dupéron credits à psicofísica (especificamente, à “psicofísica externa”) de Fechner esse marco fundador da psicologia enquanto ciência positiva, e por esses motivos mesmos:

Parece-nos que o aporte científico dos *Elemente* de Fechner foi a ideia de que, de um lado, a psicologia pode formular leis matematicamente quantificadas, a exemplo da física, e, de outro lado, que essas leis são suscetíveis de serem validadas por um procedimento de experimentação

repetível, igualmente a exemplo da física (DUPÉRON, 2000, p. 61; tradução nossa<sup>90</sup>).

Ainda nos concentraremos na psicofísica de Fechner em específico; e se a afirmação de Dupéron nos parece razoável, cabe, porém, indagar sobre o sentido mais amplo dessa constatação, para além da doutrina de Fechner, naquilo que há de igualmente presente nas outras propostas de psicologia do período; ou, quanto mais, no significado profundo dessa constatação – isto é, o significado profundo da matematização e experimentação no domínio do psíquico.

Porque, se Fechner talvez de fato se destaque, no caldo de seu tempo, por dar o passo além ao se apoiar nas matemáticas e na física (cf. RIBOT, 1879, p. XXXIII), as propostas experimentais, com métodos positivos e que tencionam as relações entre o psíquico e o fisiológico, não são exclusividade da dita psicofísica, mas marcam a “psicologia fisiológica” (cf. RIBOT, 1879, p. XIX *et seq.*), e, mesmo mais, marcam a própria “nova psicologia”, i. e., a psicologia, seja “fisiológica”, dos autores alemães, seja “descritiva”, dos autores ingleses, que, a partir do século XIX, revolucionam a psicologia tornando-a, propriamente, científica. O que acima dizíamos: a psicologia se consolida como ciência quando, em primeiro lugar, se torna, ao menos, experimental.

Ainda seguindo as explicações de Ribot – e que seguimos pois foram aquelas lidas pelo jovem Bergson quando da sua elaboração do *Essai* –, temos, então, que: “Uma verdade incontestável à psicologia antiga, resultante de sua natureza mesma, é que ela devia permanecer uma ciência de pura observação. A psicologia nova, ao contrário, recorre, em uma certa medida, à experimentação” (RIBOT, 1879, p. XIII; tradução nossa<sup>91</sup>). E, continua o autor, tal experimentação procede na medida em que “o fenômeno interno, ao invés de ser tomado como a manifestação de uma substância desconhecida, é considerado em sua ligação natural com um fenômeno físico” (RIBOT, 1879, p. XIII; tradução nossa<sup>92</sup>). Ou seja, para tornar a psicologia experimental, antes de tudo, é necessária uma consideração acerca da natureza do “fenômeno interno” ou psíquico. Esta, a bem da verdade, sempre foi uma das grandes dificuldades, e a consolidação da cientificidade da psicologia parece ter sido alcançada no momento mesmo em que tal dificuldade foi contornada (pois, ao que nos parece, é disso que se

---

<sup>90</sup> “Il nous semble que l’apport spécifique des *Elemente* de Fechner, a été l’idée que, d’une part, la psychologie peut formuler des lois mathématiquement quantifiées à l’exemple de la physique, et que d’autre part ces lois sont susceptibles d’être validées par une procédure d’expérimentation répétable, également à l’exemple de la physique” (DUPÉRON, 2000, p. 61).

<sup>91</sup> “Une vérité incontestable pour l’ancienne psychologie, résultant de sa nature même, c’est qu’elle devait rester une science de pure observation. La psychologie nouvelle au contraire a recours, en une certaine mesure, à l’expérimentation” (RIBOT, 1879, p. XIII).

<sup>92</sup> “[L]e phénomène interne, au lieu d’être pris pour la manifestation d’une substance inconnue, est considéré dans sa liaison naturelle avec un phénomène physique” (RIBOT, 1879, p. XIII).

trata, de “contorná-la”), abrindo o horizonte à experimentação e, mais ainda, à matematização. Quando a natureza do psíquico, dos fatos psíquicos, foi determinada, a psicologia se tornou possivelmente (e, então, efetivamente) ciência – e, à luz de nossas breves considerações acerca da ciência, em nossa introdução, nada de mais coerente: a ciência, tendência radicalizada da inteligência, trabalha com o determinado, para dizer o mínimo.

Afinal, necessária ao ponto de apoio do desenvolvimento pragmático, a determinação, e, no caso, a determinação do objeto de estudo e de ação da psicologia, o psíquico, sempre se mostrou esforço difícil por sua natureza essencialmente indistinta ou, nas palavras manejadas por Bergson no começo do *Essai*, inextensa. Falta a ela, portanto, a objetividade que, assim, a torna de fato “objeto”. A natureza do fato psíquico precisa, então, ser não só redeterminada, mas, antes de tudo, determinada.

Um dos maiores obstáculos ao progresso da psicologia, há muito relatado, é a natureza mesma dos fatos de consciência, tão vagos, tão fugidios, tão difíceis a fixar. Enquanto os fenômenos objetivos se distinguem uns dos outros por suas qualidades específicas, suas relações no tempo e sobretudo sua forma, sua figura, sua posição e todas as suas determinações quanto ao espaço; os estados psíquicos, tomados em si mesmos, e conhecidos pela consciência sozinha, são reduzidos a diferenças de qualidade e de relação no tempo. Também a psicologia nova teve de, antes de tudo, se empenhar a aumentar sua determinação ou, o que vem a ser o mesmo, a soma de suas relações (RIBOT, 1879, p. VIII; tradução nossa<sup>93</sup>).

O leitor do *Essai* não se surpreenderá com essas descrições feitas por Ribot, e que, como já dissemos, foram estudadas por Bergson. Evidencia-se, desde já, como as críticas de Bergson incidem no âmago daquilo que está sendo fundado, i. e., vai, como desejado, no fundo da questão. Porque, como aponta Ribot, a determinação dos fatos de consciência vem do aumento das relações estabelecidas pelos fatos psíquicos, como que transcendendo para a redução às “diferenças de qualidade e de relação com o tempo”. Ora, de onde, então, virá o aumento da determinação, compreendido como aumento das relações, para além das meras diferenças qualitativas? Exatamente estabelecendo as relações do fato psíquico com o fato físico, ou fisiológico; o que, na verdade, só pode vir a acontecer a partir das descobertas da fisiologia propriamente:

---

<sup>93</sup> “L’un des plus grands obstacles aux progrès de la psychologie, depuis longtemps signalé, c’est la nature même des faits de conscience, si vagues, si fuyants, si difficiles à fixer. Tandis que les phénomènes objectifs se distinguent les uns des autres par leurs qualités spécifiques, leurs rapports dans le temps et surtout leur forme, leur figure, leur position et toutes leurs déterminations quant à l’espace; les états psychiques, pris en eux-mêmes et connus par la conscience seule, en sont réduits à des différences de qualité et de rapport dans le temps. Aussi la psychologie nouvelle a-t-elle dû tout d’abord s’efforcer d’augmenter leur détermination ou, ce qui revient au même, la somme de leurs rapports” (RIBOT, 1879, p. VIII).

Esta, após ter estabelecido que as ações psíquicas, de uma maneira geral, estão vinculadas ao sistema cérebro-espinhal, mostrou mais recentemente, por observações e experiências repetidas, que *todo estado psíquico é invariavelmente associado a um estado nervoso* do qual o ato reflexo é o tipo mais simples. Esse princípio é incontestável para a maioria dos casos, verossímil ao mais alto grau para os outros (RIBOT, 1879, p. IX; tradução nossa<sup>94</sup>).

Assim, a natureza do fenômeno psíquico se determina de tal modo que ele se torna, agora, um fenômeno não apenas “relacionado” ao fenômeno fisiológico, mas, num sentido mais forte, um “fenômeno à dupla face” (RIBOT, 1879, p. XI; tradução nossa<sup>95</sup>), i. e., “fenômenos nervosos acompanhados de consciência” (RIBOT, 1879, p. XI; tradução nossa<sup>96</sup>). É assim, enfim, que a psicologia se firma enquanto ciência positiva. “Um grande resultado é, assim, obtido: o estado de consciência deixa de ser uma abstração flutuante no vácuo. Ele se fixa. Preso ao seu concomitante físico, ele entra com ele e por ele nas condições do determinismo, sem o qual não há ciência” (RIBOT, 1879, p. XII; tradução nossa<sup>97</sup>).

A fundação da psicologia como ciência, desse modo, implica a transformação, pela determinação da natureza do psíquico, do indefinido em determinismo; um determinismo instituído pelas relações, feitas intrínsecas, entre o psíquico e o fisiológico; ou, em uma palavra, pela relação causal firmada entre o psíquico e o fisiológico. Na base da psicologia enquanto ciência, portanto, temos uma causalidade, que justamente garante a possibilidade metodológica da experimentação. A prática – científica – da psicologia, assim, desenvolve-se como “determinar os efeitos por suas causas (por exemplo, a sensação pela excitação); determinar as causas pelos efeitos (os estados internos pelos atos que os traduzem)” (RIBOT, 1879, p. XIX; tradução nossa<sup>98</sup>). E essa “determinação” só se torna possível quando um dos termos é “colocado fora de nós, fora da consciência; seja um evento físico, e, como tal, acessível à experimentação.

---

<sup>94</sup> “Celle-ci, après avoir établi que les actions psychiques, d’une manière générale, sont liées au système cérébro-spinal, a montré plus récemment par des observations et des expériences répétées que *tout état psychique est invariablement associé à un état nerveux* dont l’acte réflexe est le type le plus simple. Ce principe est incontestable pour la plupart des cas, vraisemblable au plus haut degré pour les autres” (RIBOT, 1879, p. IX).

<sup>95</sup> “[P]hénomène à double face” (RIBOT, 1879, p. XI).

<sup>96</sup> “[P]hénomènes nerveux accompagnés de conscience” (RIBOT, 1879, p. XI).

<sup>97</sup> “Un grand résultat est ainsi obtenu: l’état de conscience cesse d’être une abstraction flottant dans le vide. Il se fixe. Rivé à son concomitant physique, il rentre avec lui et par lui dans les conditions du déterminisme, sans lequel il n’y a pas de science” (RIBOT, 1879, p. XII).

<sup>98</sup> “[D]éterminer les effets par leurs causes (par exemple la sensation par l’excitation); déterminer les causes par les effets (les états internes par les actes qui les traduisent)” (RIBOT, 1879, p. XIX).

Sem essa condição, o emprego do método experimental é impossível” (RIBOT, 1879, p. XX; tradução nossa<sup>99</sup>).

E se se argumentar que há ainda estados de consciência demasiadamente profundos, cujo amálgama com o fisiológico é por vezes até inacessível, e que, como consequência, a possibilidade da experimentação fica interdita, comprometendo a cientificidade mesma da psicologia, a solução que se coloca, por parte da psicologia alemã, é assegurar a determinação a partir da elaboração hipotética a se confirmar futuramente; uma “hipótese” agora formulada e sempre posta à prova com a realidade e a experimentação; uma “hipótese”, então, rigorosamente desenvolvida, i. e., uma “hipótese” matemática. O método matemático é assim incorporado, dando não só mais rigor à metodologia experimental, mas também completando-a com deduções sempre confrontadas com a realidade, tiradas de induções verossímeis (cf. RIBOT, 1879, p. XX-XXI). Se nos for permitido, ousaremos dizer que, nesse sentido, a complementação do método matemático vem a radicalizar a proposta científica, experimental, da psicologia, uma vez que a matematização aparece como a radicalização da determinação: definido, o objeto se torna não só identificável como manejável, abstraído das diferenças irreduzíveis e, assim, tornado igual, passível de mensuração, por exemplo.

O determinismo exigido vê-se estabelecido pela causalidade psicofisiológica experimentalmente verificada, e consolidado pelo rigor matemático. Seja como for, na base de toda essa elaboração, importa ressaltar novamente a determinação da natureza do psíquico, como, exatamente, tal relação causal. É essa determinação que fundamenta toda a psicologia enquanto ciência positiva, pois permite a experimentação e a matematização. Criticar a psicologia, no sentido de procurar aprofundar-se e revelar seu fundamento profundo, significa, descobrimos agora, voltar-se àquilo que faz seu objeto primordial: a relação, determinada e, assim, causal, entre o psíquico e o físico; a tradução de um pelo outro; a crença ou talvez percepção dessa relação; o princípio que antecipamos de que um fenômeno determina-se pelo outro, de que é possível não só relacioná-los, mas também descobrir um pelo outro, como também, ainda mais, mensurá-los a partir dessas determinações mesmas.<sup>100</sup> Por uma última vez mais: o fundamento da psicologia enquanto ciência positiva está no estabelecimento de seu objeto de estudo, o que quer dizer fazer do fato psíquico um fenômeno psicofisiológico,

---

<sup>99</sup> “[P]lacé hors de nous, hors de la conscience; soit un événement physique, et comme tel accessible à l’expérimentation. Sans cette condition, l’emploi de la méthode expérimentale est impossible” (RIBOT, 1879, p. XX).

<sup>100</sup> Ainda nos voltaremos a esse campo de questões ao discutirmos, muito mais à frente, determinismos e causalidades.

relação causal que se determina pelo princípio de um amálgama, filosoficamente formulado, por exemplo, como “grandeza intensiva”. Finalmente, nas palavras de Prado Jr.,

[a] reflexão sobre os fundamentos da psicologia deve começar por um exame do conceito básico que lhe permite o tratamento positivo dos seus “fatos”. Aparentemente – tal é a convicção dos filósofos e dos próprios cientistas, quando interrogados a respeito desta questão “filosófica” – a possibilidade da constituição da psicologia como ciência está fundada na categoria de grandeza intensiva (PRADO JR., 1989, p. 74).

E, assim, finalmente estamos em condição de bem compreender aquilo que mais acima afirmamos ao colocar a “intensidade” como uma noção fundamental da psicologia, como fundamento mesmo da psicologia. Enquanto expoente da tradução do intensivo ao extensivo, enquanto marca da avaliação quantitativa dos estados de consciência, a “intensidade”, feita “grandeza intensiva”, está na base da psicologia como ciência. Retroagindo, de modo crítico (mas também, como procuraremos ainda evidenciar, de modo positivo) no que há de profundo, fundamental, redescobrimos novamente essa noção de “grandeza intensiva”.

No entanto, verdadeiramente “descobrir” essa noção é simpatizar com seu próprio surgimento, e, no caso de agora, a partir da experiência científica da psicologia, e, em particular, daquela psicologia que a isso mais se volta, especificamente: a psicofísica. Pois, se vimos que ela se funda ao determinar o fato psíquico, como uma relação causal entre o psíquico e o fisiológico, como um fato psicofísico e, assim, radicalmente determinado, definido, isolado enquanto um objeto de apreciação; que, portanto, a psicofísica se fundamenta nessa experiência intelectual primordial de determinação, de “neutralização” da inapreensibilidade qualitativa em prol da consolidação extensiva; resta ainda aprofundarmo-nos no sentido originário, realizador dessa experiência intelectual primordial. Como acima colocamos: resta prosseguirmos agora em direção ao sentido profundo de nossa consciência refletida, mas bem investigada a partir de uma experiência científica particular; afinal, é o problema da consciência refletida, mas em uma realização particular sua: a constituição da experiência do fato psíquico como extensivo, como “grandeza intensiva”.

\*\*\*

Será a partir do estudo crítico das experiências do psicofísico Delboeuf sobre a “sensação luminosa” que Bergson iniciará sua reconstituição do exercício psicofísico,



culminando na reconstrução do princípio da psicofísica, a de Delboeuf, mas também, por ser a mesma, a de Fechner.

No percurso pelas “sensações representativas”, nosso filósofo alcança, por último, as “sensações da luz”, às quais ele descobre (cf. E, p. 43 *et seq.* [p. 37 *et seq.*]), revirando os hábitos ordinários, da linguagem, da percepção e das lembranças, e atentando-se à experiência fundamental dessa “sensação”, não só a diferença entre a própria “sensação luminosa” e a “fonte de luz”, como a realidade qualitativa profunda dessa “sensação luminosa”. Essa diferenciação permite, então, esclarecer o sentido das “*expériences photométriques*”, na medida em que se constata que elas antes dizem respeito às “fontes de luz”, e não efetivamente às “sensações luminosas”: o físico usa as “sensações de luz” como meio para comparar as “fontes de luz” e, assim, antes determina estas e não aquelas – as “sensações”, inclusive, “desaparecem” na conclusão do cientista, assumindo, assim, “o papel dessas incógnitas que os matemáticos introduzem nos cálculos e que desaparecem do resultado final” (E, p. 45 [p. 41]).

Mas, se a física de fato termina por não lidar com a “sensação luminosa” por ela mesma, os experimentos e as análises da psicofísica parecem ir exatamente em uma direção outra: naquela da “sensação luminosa por ela mesma”. Ou seja, a psicofísica elege como seu objeto de estudo a própria sensação, no caso, luminosa, determinando-a como um fato definido e mensurável. No que, finalmente, nos reenvia diretamente à questão a qual sondamos há um tempo já: como, especificamente, a psicofísica assim procede?

Entremos, então, nas descrições críticas que Bergson faz das experiências de Delboeuf, que se referem mais especificamente às “sensações luminosas”. De modo inteiramente resumido, essas experiências procuravam produzir, a partir de três anéis concêntricos de luminosidade variável, tonalidades de cinza para, daí, construir uma escala de intensidades luminosas e poder medir as sensações de luminosidade: simultaneamente, teríamos duas tonalidades de cinza produzidas por dois anéis, respectivamente. Essas tonalidades seriam, então, deixadas invariáveis, como A e B. O terceiro anel, em seguida, variaria a luminosidade até que, ao observador, alcançasse uma tonalidade de cinza dita C que faria com que B estivesse equidistante de A e C; o que, enfim, significaria que o contraste AB seria igual ao contraste BC. Desse experimento, Delboeuf conclui que, na medida em que a variação entre as sensações é igual, é possível, ainda que para sensações não idênticas entre si, afinal produzidas diversamente, afirmar a igualdade entre elas, de tal modo que não só as sensações serão

ditas iguais (mesmo sem serem idênticas), como também, a partir dessa igualdade mesma, será possível mensurá-las umas pelas outras (cf. E, p. 46 [p. 41-42]).

Agora, é precisamente sobre essas conclusões que Bergson operará sua crítica, seu aprofundamento em direção ao fundamento da psicofísica – não só a de Delboeuf, mas toda a psicofísica, retroagindo àquela primordial, a de Fechner, pois o fundamento todo está exatamente em considerar que “duas sensações podem ser iguais sem serem idênticas” (E, p. 46 [p. 42]). Esta, de fato, é a base da conclusão que Delboeuf tira de seu experimento – e que, segundo Bergson, é, no limite, inverificável, não passando, portanto, de uma

interpretação cômoda, pois, ainda que o número de nuances intermediárias seja igual dos dois lados e passemos de uma a outra por saltos bruscos, não sabemos se esses saltos são grandezas nem se são grandezas iguais. Seria preciso, sobretudo, que nos mostrassem que os intermediários que serviram de medida se reencontram, de algum modo, no interior do objeto medido. Caso contrário, apenas metaforicamente poderemos dizer que uma sensação se encontra a igual distância de duas outras (E, p. 47 [p. 43]).

Associamos, por nossa “imaginação, auxiliada por nossa memória” (E, p. 47 [p. 44]), a fonte de luz com a sensação, a intensidade de luz com as cores (cf. E, p. 47 [p. 43]), e julgamos que as tonalidades luminosas são tais quais as cores que temos idealmente, i. e., são sucessivas; e, como a variação das tonalidades luminosas está associada à fonte de luz, forçosamente fazemos da variação, em si qualitativa, das tonalidades, das intensidades de luz, a variação de cores, efeito da quantidade do estímulo da fonte de luz. E, assim, a variação não só se torna sucessiva, mas uma sucessão quantitativa. De tal modo, inclusive, que a sucessão, sendo de quantidades definidas, o é de sensações manejáveis enquanto quantidades e, enquanto tais, homogêneas: uma quantidade é igual a outra quantidade, independentemente de ser idêntica a ela em suas qualidades (até porque a “qualidade pura, genuína”, a “intensidade pura” já havia dado lugar à representação de uma cor, se assim pudermos dizer).

Que as sensações variam, isso é incontestável; agora, que essa variação é uma sucessão de quantidades, no que as sensações são “coisas” que podem ser ditas rigorosamente o quanto maiores ou menores são que outras, esse passo não é senão um exercício especulativo, e nada além disso. De tal modo, enfim, que a psicofísica se apoia não na realidade vivida, mas em um postulado teórico. É isso que explica a consideração “coisificante” dos estados de consciência, suas “representações”, completamente “neutralizadas” das *nuances* que efetivamente as constituem, e, finalmente, da “comparação”, da “avaliação quantitativa” da vida interior, com a

exatidão matemática que sacia as pretensões matemático-científicas, enfim, da inteligência e suas necessidades pragmáticas, mas que nos balança e quase sempre nos derruba no abismo dos problemas milenares quando se totaliza como a verdadeira natureza do real.

Ou seja, que haja uma relação entre estímulos e sensações, que haja uma variação entre as sensações conforme suas relações com tais estímulos, que as intensidades das sensações sejam essas mesmas variações, e, enfim, que as próprias sensações sejam essas variações mesmas, tudo isso nos surge como verdade – evidentemente que em diferentes níveis de “verdade” (e colocada retrospectivamente). Todavia, que passemos, por meio da avaliação da intensidade, da reflexão, conscientização mediata, refletida, da intensidade, à desnaturalização da intensidade e da própria sensação como, agora, sendo exatamente essa consideração especulativa acerca dela mesma, aí está o problema a ser dissolvido (como não atenção ao movimento retrógrado da “verdade”).

A psicofísica, então, nasce justamente dessa passagem. Como vimos alhures, a psicofísica surge como proposta científica, consolidando a própria psicologia enquanto ciência positiva, na medida em que se apoia “sobre a experimentação, o cálculo e a medida” (RIBOT, 1879, p. 157; tradução nossa<sup>101</sup>), do mesmo modo em que obtém seu objeto de estudo como o psíquico atrelado ao fisiológico, em uma verdadeira relação psicofisiológica. Agora, vemos que esse fundamento experimental e matemático se aplica à determinação do objeto de estudo no momento exato em que se realiza a passagem, a partir da relação, ainda que intrínseca, entre o psíquico e a excitação ou mesmo o fisiológico, da determinação experimental e matemática da dimensão física (como a excitação), para a determinação experimental e matemática da própria dimensão psíquica por si. Com isso, o propósito da psicofísica é, antes de mais nada, estabelecer com exatidão seu objeto de estudo; uma vez que se trata da própria relação entre o psíquico e o físico, esse estabelecimento virá quando da determinação exata dessa relação, o que só poderá vir da correlação quantitativa entre as dimensões em questão, que as vincula de um tal modo que o que se tem são “*rappports de dépendance fonctionnelle*”. De fato, é assim que o próprio Fechner resume a psicofísica, que ele mesmo inaugura: “A psicofísica deve aqui ser compreendida como uma ciência exata das relações de dependência funcional existentes entre o corpo e a alma ou, de maneira mais geral, entre os modos material e mental, físico e psicológico” (FECHNER *apud*

---

<sup>101</sup> “[S]ur l’expérimentation, le calcul et la mesure” (RIBOT, 1879, p. 157).

DUPÉRON, 2000, p. 46; tradução nossa<sup>102</sup>). E, acrescenta ainda o autor, essa dependência é unilateralmente definida: trata-se de uma dependência do lado espiritual com o lado material – o que significa que se deve partir da dimensão material; é dela que se determinará, inclusive com exatidão matemática, a dimensão mental.

A psicofísica prefere adotar a abordagem que leva em consideração a dependência do espírito com relação ao corpo, mais do que a abordagem inversa: pois é somente o físico que é imediatamente acessível à medida, ao passo que a medida do psíquico pode ser obtida somente enquanto dependente do físico (FECHNER *apud* DUPÉRON, 2000, p. 47; tradução nossa<sup>103</sup>).

Assim, retomamos a passagem que deu origem à psicofísica, compreendendo ainda melhor que é uma passagem da avaliação quantitativa à determinação da natureza quantitativa das “sensações” que se dá a partir do lado mais “material” dessa avaliação: ou seja, da excitação exterior. Isso, porém, não pode ser aceito sem ruídos que geram ao projeto mesmo da psicofísica. Afinal, sendo uma ciência preocupada com as relações entre alma e corpo (ainda mais adiante nos deteremos sobre esse fundamento, no limite, metafísico da psicofísica), não deveria ela se ocupar, mais profundamente do que apenas com a relação entre a “excitação” ou o “estímulo” exterior e o “psíquico”, mas a relação entre os “processos fisiológicos internos”, quando muito os “processos cerebrais”, e o “psíquico”? Se de fato o acesso à determinação fica restrito, ao menos em sua facilidade escancarada, ou ao menos de modo direto, em termos experimentais, aos estímulos exteriores, ficaria, por isso mesmo, restrita, a psicofísica, a apenas parte de suas intenções? Efetivamente, a psicofísica, como o próprio Fechner a apresenta, tem suas duas partes, a “externa” e a “interna”; sendo as relações entre a alma e o corpo “imediatas” no segundo caso, e “mediatas” no primeiro (cf. FECHNER *apud* DUPÉRON, 2000, p. 51). Apenas a primeira, “psicofísica externa”, seria, então, realizável? Fechner não cede – como não poderia ceder – nesse ponto, antes resolvendo a questão com uma curiosa inversão: as relações “mediatas” entre a alma e o corpo são as diretamente determináveis a nós, e, por elas, indiretamente determinamos as relações “imediatas” entre a alma e o corpo (cf. FECHNER *apud* DUPÉRON, 2000, p. 51). Se, portanto, a realização última, interesse profundo da psicofísica, está na determinação compreendida pela “psicofísica interna”, o começo da psicofísica, e, nesse sentido seu

---

<sup>102</sup> “La psychophysique doit être comprise ici comme une science exacte des rapports de dépendance fonctionnelle existant entre le corps et l’âme ou, plus généralement, entre les modes matériel et mental, physique et psychologique” (FECHNER *apud* DUPÉRON, 2000, p. 46).

<sup>103</sup> La psychophysique préfère adopter l’approche qui prend en compte la dépendance de l’esprit vis-à-vis du corps, plutôt que l’approche inverse: car c’est seulement le physique qui est immédiatement accessible à la mesure, alors que la mesure du psychique peut être obtenue seulement en tant que dépendante du physique (FECHNER *apud* DUPÉRON, 2000, p. 47).

fundamento experimental e, assim, científico está, na verdade, na realização da “psicofísica externa”.

Os únicos dados experimentais suscetíveis de apoiar a psicofísica tomada em sua totalidade são, de fato, aqueles que apoiam a psicofísica externa: somente esta pode resultar de um teste empírico *direto* – que terá por efeito submeter *indiretamente* ao mesmo tempo a psicofísica interna ao tribunal da experiência. A psicofísica externa constitui, assim, o começo e a base empírica da disciplina psicofísica, e a psicofísica interna permitirá atingir seu resultado e realizar seu objetivo último ao qual ela tende por inteira: alcançar a compreensão quantitativa das relações psicocerebrais (DUPÉRON, 2000, p. 51; tradução nossa<sup>104</sup>).

Ou seja, ainda que o objetivo último da psicofísica seja a dita “psicofísica interna”, o fundamento dela há de ser a “psicofísica externa”, e não por uma necessidade metafísica, mas por uma, ao que parece, necessidade metodológica e, nesse sentido, científica: é enquanto ciência que a psicofísica parece precisar ir do “externo” ao “interno”; e é, assim, nesse sentido que o fundamento da psicofísica parece ser o fundamento da própria “psicofísica externa”, porque, afinal, a psicofísica se inaugura quando se estabelece como ciência. No fundo, e em uma palavra, procurar o fundamento da psicofísica torna-se procurar o próprio fundamento da experiência científica na psicofísica. Ainda que pensada sobre uma concepção metafísica mais geral, uma visão paralelística e pan-psiquista de mundo (cf. DUPÉRON, 2000, p. 7), a psicofísica fundada por Fechner é, propriamente, fundada quando do ato científico inaugural, um ato de experimentação e matematização, da generalização a partir do empírico. Nesse sentido, o fundamento da psicofísica estaria muito mais na determinação da maneira científica de estudar os fenômenos psicofísicos que na determinação da maneira metafísica de apreender a natureza última desses fenômenos:

em suma, estudamos o que é físico, como o fazem a física e a química; estudamos o que é psíquico, como o faz a psicologia experimental, sem buscar, sob os fenômenos, a essência da alma e do corpo, como o faz a metafísica (FECHNER *apud* RIBOT, 1879, p. 158; tradução nossa<sup>105</sup>).

Como veremos, no entanto, mesmo, enquanto ciência, desinteressada na “essência” do psíquico e do físico, a fundação da própria ciência psicofísica não poderá

---

<sup>104</sup> “Les seules données expérimentales susceptibles d’appuyer la psychophysique prise dans sa totalité sont en fait celles qui appuient la psychophysique externe: seule celle-ci peut donner lieu à un test empirique *direct* – qui aura pour effet de soumettre *indirectement* en même temps la psychophysique interne au tribunal de l’expérience. La psychophysique externe constitue ainsi le commencement et le socle empirique de la discipline psychophysique, et la psychophysique interne permettra d’atteindre son aboutissement et de réaliser le but ultime auquel elle tend tout entière: parvenir à la compréhension quantitative des rapports psycho-cérébraux” (DUPÉRON, 2000, p. 51).

<sup>105</sup> “[B]ref, nous étudions ce qui est physique, comme le font la physique et la chimie; nous étudions ce qui est psychique, comme le fait la psychologie expérimentale, sans rechercher, sous les phénomènes, l’essence de l’âme et du corps, comme le fait la métaphysique” (FECHNER *apud* RIBOT, 1879, p. 158).

se dar de outra maneira senão afirmando, seja como corolário, seja como premissa, a natureza mesma desses fenômenos, ainda que de modo ingênuo ou pouco desenvolvido – o que não o torna irrelevante. Ou seja, ainda que Fechner afirme não se preocupar com a “essência” do psíquico, ele assevera sem dificuldades que há uma dimensão quantitativa do psíquico – sem dificuldades, mas, também, sem justificativas (cf. DUPÉRON, 2000, p. 48). Essa é, portanto, como que a condição necessária para daí operar aquilo ao qual mais precisamente a psicofísica se propõe: mensurar essa quantidade do psíquico. Resumidamente, é aceitando implicitamente que a “sensação” em si é quantitativa, ao menos em alguma dimensão sua, que se pode avançar à determinação da quantidade dessa dimensão quantitativa. Em termos que ainda veremos quando de nosso novo mergulho na filosofia de Kant, o que temos aqui é a pretensão de determinação da “*quantitas*” de um “*quantum*”. E, seja como for, esse propósito científico da psicofísica, por isso mesmo, não é depurado de todo fundamento, no fundo, filosófico. No que, enfim, retomamos o sentido da filosofia intuitiva de Bergson, em seu aprofundamento crítico-positivo nas experiências sensíveis e nos saberes intelectuais – como, no caso específico de agora, na constituição mesma da experiência da psicofísica. Nosso interesse e nosso procedimento são a descoberta do fundamento da ciência psicofísica, naquilo, inclusive, que nos esclarecerá acerca da realidade de nosso entendimento em termos mais gerais, como descoberta do “fundamento desse fundamento” mesmo da experiência científica.

Finalmente, podemos agora resumir o que aprofundamos até aqui do seguinte modo: a psicofísica surge quando, como toda ciência positiva, pela experimentação e matematização, determina seu objeto de estudo não só em termos quantitativos, mas pela mensuração mesma dessa sua dimensão quantitativa. Essa inauguração, então, ocorre pela determinação exata do “número da sensação” e, para tanto, parte da situação em que a experimentação para isso é tanto mais quanto a única diretamente evidente – aquela que vai do exterior, como causa, ao interior, como efeito. Em uma palavra, a psicofísica nasce como “psicofísica externa”, nesta se apoia, o que significa que seu nascimento vem da passagem da quantidade da excitação ou estímulo exterior para a quantidade da sensação em si; ao mesmo tempo que, como condição a essa passagem, nasce, apoia-se, mesmo que esta seja uma premissa oculta, na consideração de que a sensação, em si, é quantificada, para ser quantificável, i. e., que a sensação, em si, não só tem quantidade, mas é quantidade, ela é um número de vezes de uma unidade

fundamental sua<sup>106</sup>. De tal modo, enfim, que a própria passagem da excitação à sensação, da quantidade específica da primeira à quantidade específica da segunda, depende dessa “premissa”, desse “postulado fundamental”. A descoberta do sentido profundo da psicofísica estaria todo aí. É a isso, portanto, que Bergson se volta em seu próprio aprofundamento na psicofísica. A ele, então, retornemos.

\*\*\*

Em um dos momentos finais do primeiro capítulo do *Essai*, Bergson então mostra que o postulado da psicofísica de Delboeuf não é senão o postulado fundamental da psicofísica de Fechner. Como vimos, esse postulado da psicofísica de Delboeuf foi descoberto como a afirmação de que as “sensações”, mesmo quando não idênticas, poderiam ser ditas “iguais”, de tal modo que as diferenças de intensidade são sucessivas e construídas a partir de quantidades “iguais” e, portanto, que as intensidades e, assim, as próprias sensações são resultantes da soma das diferenças, sendo, enfim, elas próprias (isto é, as sensações) quantidades, reduzidas à própria soma que as constitui, da “sensação nula” às demais intensidades maiores (cf. E, p. 48 [p. 45]). Há, portanto, uma “unidade” da sensação, sua redução à igualdade significando aquele ponto elementar em que a sensação passa a ser uma mera variável, uma quantidade no sentido de um “*quantum*”. E é assim que Bergson redescobre, nesse postulado fundamental, o próprio postulado fundamental da psicofísica de Fechner. Pois, para este, admite-se a diferença entre sensações sucessivas, a quantidade dessa diferença e tais sensações sucessivas como a soma resultante dessas diferenças – no que, enfim, retroage para a diferença infinitesimalmente pequena, a menor diferença perceptível como a sensação limite, a tal “unidade” da intensidade, a “igualdade”, determinada pelo “valor-limite” do estímulo dessa sensação (cf. RIBOT, 1879, p. 179-180; DUPÉRON, 2000, p. 49, 57). No que, então, esclarecemos os motivos fundamentais por detrás da “lei logarítmica de Fechner”.

Ora, a “lei logarítmica de Fechner” é justamente a formulação matemática da relação entre a quantidade do estímulo ou da excitação e a quantidade da sensação; o que quer dizer que é a matematização da própria passagem da mensuração da excitação

---

<sup>106</sup> “Uma medida real suporia que se pudesse dizer que tal sensação é duas vezes, três vezes..., mais forte que tal outra. Poder-se-ia, então, definir uma unidade de intensidade, e nela relacionar as diversas sensações como antes tantas vezes a intensidade-unidade” (DUPÉRON, 2000, p. 49; tradução nossa; [“*Une mesure réelle supposerait que l’on puisse dire que telle sensation est deux fois, trois fois..., plus forte que telle autre. On pourrait alors définir une unité d’intensité, et y rapporter les diverses sensations comme ayant tant et tant de fois l’intensité-unité*”]).

para a mensuração da sensação. Como dissemos, a psicofísica surge dessa passagem, a passagem de uma relação entre excitação e sensação à determinação quantitativa da segunda, e que implica, assim, a passagem da determinação de uma relação, e mesmo da determinação tão somente da excitação, para a determinação da própria sensação – e não como um estado de consciência *qua* progressão qualitativa, mas como um “*quantum*”, se assim pudermos dizer, determinado e determinável, por “*quantitas*”. Essa passagem, assim, é toda a intenção de Fechner; ela é, para Bergson, todo o problema da psicofísica. É preciso, pois, aprofundarmo-nos nos termos desse problema, revelando seus sentidos profundos e, nisso, revelando a constituição problemática da questão, bem como a verdade da realidade última dessa questão.

Donde temos que essa passagem ou que a formulação da “lei logarítmica de Fechner” é deduzida da lei descoberta por Weber, cuja fórmula determina a relação entre excitação e sensação em termos quantitativos:  $\Delta E / E = \text{const.}$ ; “designando por E a excitação que corresponde à sensação S e por  $\Delta E$  a quantidade de excitação de mesma natureza que será preciso acrescentar à primeira para que uma sensação de diferença se produza” (E, p. 48 [p. 45]). A formulação de Weber, portanto, estabelece uma relação entre excitação e sensação, e determina a quantidade de excitação, e não de sensação. Esses dois pontos, como vimos, não apresentam dificuldades para Bergson. Mas a psicofísica, em seu surgimento, vai além. Toda sua proposta, aliás, fundamenta-se nesse ir além: na passagem “de uma relação entre a excitação e seu crescimento mínimo a uma equação que relacione a ‘quantidade da sensação’ à excitação correspondente” (E, p. 49 [p. 46]). E, assim, Fechner, a partir da mera determinação da excitação e sua relação com a sensação, marchará para sua própria descoberta.

Três procedimentos, três métodos propriamente, são apresentados por Fechner para operar essa passagem (cf. RIBOT, 1879, p. 168). Acompanhemos o primeiro deles, que é o que o próprio Bergson acompanha de perto no *Essai*. Seria o método das “menores diferenças perceptíveis”. Mas deixemos de lado as demonstrações propriamente matemáticas. Concentremo-nos no sentido das formulações, e que se revelam no seguinte: a sensação S, a que interessa mensurar, é avaliada como crescente ou decrescente conforme o aumento ou a diminuição da excitação E; é esse aumento ou essa diminuição que a consciência sente como a sensação S, de tal modo que o aumento ou o decréscimo da sensação S é  $\Delta S$ . Essa  $\Delta S$ , então, tem sua realidade mínima como a menor variação de aumento ou decréscimo que se consegue perceber da variação de uma excitação. Então, no que se introduz sub-repticiamente uma premissa inverificável, considera-se que “todas as sensações  $\Delta S$ , correspondentes ao menor crescimento



perceptível de uma excitação, são iguais entre si” (E, p. 49 [p. 46]). Com isso, as sensações passam a ser quantidades; e, como essas quantidades são “iguais” e correspondentes a excitações que variam constantemente (conforme a lei de Weber), então tem-se  $\Delta S = C [\Delta E / f (E)]$ , em que C é uma quantidade constante (cf. E, p. 49 [p. 46]). E, como  $\Delta S$  e  $\Delta E$  são diferenças mínimas, a equação deve adquirir a formulação diferencial, já que se deve substituir as “menores diferenças perceptíveis”,  $\Delta S$  e  $\Delta E$ , pelas diferenças infinitamente pequenas  $dS$  e  $dE$ . A equalização diferencial, a integração e a formulação em termos logarítmicos deixemos aos matemáticos. Ao filósofo e ao historiador da filosofia interessa o sentido profundo dessas formulações.

Notemos, pois, que a passagem operada se firma ao assumir que a sensação S é uma quantidade a partir da consideração de que  $\Delta S$  se reduz, quando da menor diferença perceptível de uma excitação, a um valor “igual” entre as sensações. Ou seja, dito de outro modo, ao conseguir definir, a partir do “mínimo”, o “igual” para a  $\Delta S$ , Fechner consegue fazer da sensação S, ela própria, uma construção, uma soma dessas diferenças “mínimas”, desses “iguais”, no que, enfim, significa que a sensação S é uma quantidade, uma soma de iguais. E se, daí, “os matemáticos poderão protestar contra a passagem da diferença à diferencial; os psicólogos se perguntarão se a quantidade  $\Delta S$  seria constante ou se variaria [*au lieu d’être constante, ne varierait pas*] como a própria sensação S” (E, p. 50-51 [p. 48]), enfim, se se pode, daí, discutir, “uma vez estabelecida, [...] o verdadeiro sentido da lei psicofísica” (E, p. 51 [p. 48]), o filósofo já encontra o “postulado fundamental de toda a operação” (E, p. 51 [p. 48]): considerar “ $\Delta S$  uma quantidade e S uma soma” (E, p. 51 [p. 48]).

E aí está todo o problema mal colocado pela psicofísica. Na medida em que os termos das “sensações” e da “diferença entre as sensações” são colocados como quantidades, aquela lei de Weber que apenas indicava a relação entre excitação e sensação e a determinação da excitação, que era uma lei verificável, passa para uma lei inverificável, a lei psicofísica que dá a medida da sensação (cf. E, p. 49 [p. 46]). Inverificável, pois, aprofundando-nos no termo da “sensação” como quantidade, descobrimos sua dependência na “diferença de sensações” como quantidade; e se nos aprofundarmos, agora, nessa “diferença de sensações”, veremos que, para ela ser uma quantidade, ela, a “diferença de sensações”, precisa, antes de tudo, “ser algo”, i. e., ter uma “realidade”, de tal modo que sintamos e avaliemos essa “realidade”. Mas, o que sentimos, a única coisa que sentimos, é a própria sensação! “Ora, não apenas você não poderia explicar em que sentido essa passagem é uma quantidade, mas, refletindo

melhor, você perceberia que não se trata nem mesmo de algo real – de real, há somente os estados S e S' pelos quais passamos” (E, p. 51 [p. 49]).

Agora, se assim for, se o real for as “sensações” e não a “diferença de sensações” apreendida como intervalo e diferença, aliás, aritmética, como e por que, a despeito disso, sub-repticiamente introduzimos essa confusão? Que se trata, por isso, exatamente de uma introdução sub-reptícia, é a descoberta a que devemos nos aprofundar: é “um ato do seu pensamento, que assimila arbitrariamente, e em benefício [pour le besoin] da causa, uma sucessão de dois estados a uma diferenciação de duas grandezas” (E, p. 51 [p. 49]).

Assim, descobrimos não só o problema do postulado fundamental da psicofísica, mas, precisamente na mesma medida, a verdade constitutiva para além do problema: descobrimos não só como e por que o fundamento da psicofísica é problemático, mas também, e por isso mesmo, o que há de real, que os estados de consciência são em si a pura plenitude, e a passagem entre eles é, verdadeiramente, uma passagem, e não um intervalo ou uma diferença aritmética, uma “coisa” determinada e determinável. A compreensão, desse último modo, não é senão a maneira, o ato pelo qual nosso pensamento reflexivo se apropria do real. Nosso mergulho pelo fundamento da psicofísica, pois, redescobre os sentidos da vida, de nossa vida, seja aquele imediato, profundo, seja aquele refletido, pragmaticamente interessado, já que, aqui e agora, nas diferentes perspectivas e tendências sobre os estados de consciência, reencontramos a radicalização nesses dois casos exemplares:

Ou você se atém àquilo que a consciência lhe dá [vous donne], ou usa um modo de representação convencional. No primeiro caso, encontrará entre S e S' uma diferença análoga às nuances entre as cores do arco-íris, e não um intervalo de grandeza. No segundo, você pode introduzir, se quiser, o símbolo  $\Delta S$ , mas será por convenção que se falará aqui de diferença aritmética, por convenção também se assimilará uma dada [donnée] sensação a uma soma (E, p. 51 [p. 49-50]; tradução levemente modificada<sup>107</sup>).

E o que poderia ser só uma convenção, uma representação inofensiva, torna-se problemática quando dela erigimos uma ciência desatenta a essa descrição e que, por isso, em vez de se limitar ao seu domínio intelectual e meramente representacional e pragmático, inadvertidamente postula o real; e, ainda mais, enquanto ciência e sobre o psíquico, precisa partir do empírico, mas, em vez disso, parte dessa representação

---

<sup>107</sup> Preferimos manter uma maior literalidade para os casos, que destacamos na passagem, do verbo “donner” e do adjetivo “donnée”, para assim enfatizar o sentido do “dado” como “dado imediato”. Na tradução que usamos, optou-se por traduzir “conscience vous donne” e “sensation donnée” por, respectivamente, “consciência oferece” e “sensação determinada”. Acreditamos que “determinada” poderia também sugerir uma “determinação” (quantitativa) que talvez não seja, aqui, intencionada pelo autor.

extrínseca do empírico, do real. Conseqüentemente, não só essa ciência fomenta, e nisso prolonga um equívoco, como se torna, ela mesma, viciosa:

Em resumo, toda a psicofísica está condenada, por sua própria origem, a girar num círculo vicioso, porque o postulado teórico no qual repousa a condena a uma verificação experimental e ela não pode ser verificada de modo experimental, a não ser que já tenhamos admitido seu postulado. O que ocorre é que não há ponto de contato entre o inextenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade. Podemos interpretar uma em função da outra, instituir que uma é o equivalente da outra. Mas, cedo ou tarde, no começo ou no fim, será preciso admitir o caráter convencional dessa assimilação (E, p. 53 [p. 52]).

Enfim, o mergulho no fundamento da psicofísica nos serviu para reencontrar o sentido profundo de nossa própria faculdade intelectual, esclarecendo seu procedimento de interpretar, representar, comparar, mensurar. Descobrimos a origem dessas operações, no caso da avaliação quantitativa dos fatos psíquicos, na desnaturalização da “passagem” em “intervalo, diferença aritmética”. Cabe, ainda, aprofundarmo-nos no sentido dessa desnaturalização, do mesmo modo que ainda cabe o aprofundamento no sentido da natureza de fato, i. e., no sentido dessa passagem *qua* passagem, da sensação e sua intensidade pura *qua* progressão qualitativa. Ou seja, ainda nos resta um aprofundamento, de um lado, no sentido da multiplicidade quantitativa, e, de outro, no sentido da multiplicidade qualitativa.

Sobre a primeira, ainda nos é permitido desde já descobrir, senão seu “como” profundo, seu porquê: o interesse, ou, quanto mais, a necessidade ordinária de sobrevivência. Pois somos determinados a agir, a nos mantermos a salvo, bem-adaptados ao nosso meio, dele tirando proveito. O sentido pragmático, portanto, desde já se impõe, de modo imediato e irrecusável. Não se trata, portanto, de nesse momento teorizar sua relevância, e, por isso, ela desde sempre deve ser considerada. Ordinariamente, temos ou mesmo somos essa tendência pragmática, de tal modo que mais uma vez elucidamos a própria ciência positiva como apenas uma radicalização do senso comum. O que significa, enfim, que esses procedimentos todos que melhor enxergamos quando mergulhamos na ciência, especificamente na psicofísica, operam desde sempre em nosso senso comum: de novo, retomamos o começo mesmo do *Essai*. Agora, porém, estamos em um outro nível da nervura do real, o que, finalmente, nos permite um detalhamento outro dos motivos e do *modus operandi* do senso comum e da ciência positiva:

Como falamos mais do que pensamos; como, além disso, os objetos exteriores, que são de domínio comum, têm mais importância para nós do que os estados subjetivos pelos quais passamos, temos todo o interesse em objetivar esses estados, neles introduzindo, tanto quanto possível, a

representação de sua causa exterior. Quanto mais nossos conhecimentos se incrementam, mais percebemos o extensivo por trás do intensivo e a quantidade por trás da qualidade; mais tendemos a colocar o primeiro termo no segundo e a tratar nossas sensações como grandezas (E, p. 53 [p. 52]).

Novamente, precisamos nos aprofundar ainda mais nos meandros dessa realização mesma de desnaturalização, que não é senão o aprofundamento no surgimento dessa compreensão extensiva, quantitativa do real, e que, enfim, não é senão, de algum modo, a efetivação de nossa capacidade de conhecer, enquanto sujeitos representacionais.

É assim que a experiência ordinária, tanto do senso comum quanto da psicofísica, se reencontra com uma experiência filosófica da mais alta importância, que, no seu detalhamento do fundamento de nosso conhecimento, chegou mesmo a erigir, desenvolver em explicação filosófica, como uma experiência radical do pensamento intelectual, essa tendência ordinária na consideração específica da intensidade dos estados de consciência, formulando como princípio *a priori* e em todas as suas condições fundamentais de surgimento e efetivação a “grandeza intensiva”.

Ou seja, se o senso comum parece encontrar confirmação na experiência científica, ambas, agora, parecem se confirmar na experiência filosófica. Não se trata de colocar uma categoria filosófica como anterior à experiência, mas ver na experiência filosófica o que dela é decisivo às outras tendências intelectuais e mesmo perceptivas, ao mesmo tempo que o que nela há de profundo, fundamental, em suas formulações mesmas. Seguindo com rigor o imperativo da precisão, abrangendo do modo mais amplo a experiência sobre a qual se deve partir, aprofundemo-nos, agora, naquela experiência intelectual que constitui em grande medida o que há de consagrado no campo dos saberes tradicionais e da época na qual o *Essai* foi produzido, e, em particular, em uma experiência intelectual sua em específico. Em uma palavra, mergulhemos, uma vez mais, na filosofia crítica de Kant, agora atentando-nos particularmente àquele momento descrito na *Crítica da razão pura* como a *Análítica dos princípios* e, ainda mais especificamente, no fundamental do começo dessa parte.

\*\*\*

Como sempre, advertimos desde já que nosso estudo por mais alguns aspectos da doutrina crítica de Kant seguirá aquilo que nos interessa para nossa compreensão da filosofia de Bergson, e, nesse sentido, preocupar-se-á menos com possíveis querelas interpretativas acerca das exposições kantianas – sem, por isso, abrir mão do rigor para

com a letra e o espírito do texto. Pois, a nós, interessa, afinal, descobrir o sentido profundo das formulações kantianas; e, no momento específico, o sentido profundo daquilo que Kant, na *Crítica da razão pura*, apresenta-nos como um princípio *a priori*, a saber, aquele segundo o qual “*em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade [Größe] intensiva, i. e., um grau*” (B 207).

Esse seria o princípio das “antecipações da percepção”, o princípio *a priori* – e, nesse sentido, um princípio que não é fundado em nenhum conhecimento mais elevado ou geral e que contém “em si os fundamentos de outros juízos” (B 188) – segundo a categoria da qualidade – ou seja, aquele princípio do entendimento puro que fundamenta os juízos sintéticos *a priori* que se originam dos conceitos puros do entendimento sob a condição sensível do esquema da qualidade. É, portanto, um fundamento *a priori* de toda qualidade, i. e., de todo real dos fenômenos, aquilo, e que é *somente* aquilo que se pode conhecer *a priori* de toda qualidade; e que não é outra coisa senão sua “quantidade intensiva” (cf. B 218). Dito, enfim, ainda de outro modo: é aquilo, e aquilo apenas, que se pode “antecipar” de toda e qualquer percepção: que a qualidade, isto é, o real, isto é, o objeto da sensação, tem um grau.

Como bem expõe Longuenesse, “Kant não é de modo algum o primeiro a declarar que as qualidades, *qua* qualidades, têm seu tipo próprio de grandeza, definida como *grau* ou *grandeza intensiva*. Essa noção é familiar à *Schulphilosophie* alemã” (LONGUENESSE, 2000, p. 312; tradução nossa<sup>108</sup>). Wolff, por exemplo, em sua *Philosophia prima*, §§ 746, 747, 749, 753-755, já discutira essa concepção (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 312). Entretanto, se antes já parecia estabelecido que a qualidade tem um grau, este era determinado em relação a uma quantidade extensiva, a qual a quantidade intensiva (o grau) fundava, de tal modo que a própria concepção da quantidade intensiva, na dependência dessa relação, era posta como cognoscivelmente determinada, “imaginária”, como, na expressão de Wolff, *magnitudo imaginaria* (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 312). E, assim, a inovação de Kant: considerar a quantidade intensiva não mais uma afirmação *formal* acerca do fenômeno, ou, quanto mais, uma “ficção conveniente da imaginação”, mas um princípio *a priori* acerca da *matéria* do fenômeno, i. e., acerca do real do fenômeno (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 313).

Ao leitor um pouco familiarizado com o projeto crítico-transcendental de Kant, essa proposta pode, a princípio, causar certo espanto. Afinal, a “matéria”, sendo aquilo que nos é dado, como sensação, é exatamente aquilo que diz respeito ao empírico, e não

---

<sup>108</sup> “Kant is by no means the first to state that qualities, *qua* qualities, have their own kind of magnitude, defined as *degree* or *intensive magnitude*. This notion is a familiar one in German *Schulphilosophie*” (LONGUENESSE, 2000, p. 312).

ao *a priori*: como, então, conhecer *a priori*, antecipar algo que é, propriamente, empírico? O próprio Kant coloca tal questão:

Todo conhecimento através do qual eu posso determinar e conhecer *a priori* aquilo que pertence ao conhecimento empírico pode ser denominado uma antecipação [...]. Como, no entanto, há algo nos fenômenos que não pode jamais ser conhecido *a priori*, e que por isso constitui também a verdadeira diferença do conhecimento empírico em relação ao *a priori*, qual seja, a sensação (como matéria da percepção), segue-se que esta é o que de fato não pode, de modo algum, ser antecipado (B 208-209).

Ora, mas não seria isso mesmo que Kant estaria a fazer? Não precisamente. A sutileza da diferença está naquilo que efetivamente é antecipado: não se trata de antecipar aquele algo nos fenômenos que constitui o empírico, que nos é dado, ou seja, não se trata de antecipar a sensação; antes, trata-se de antecipar algo da sensação, e “algo” fundamental, ou seja, *a priori*, que diz respeito não a sensações em particular, mas à sensação em geral.

Supondo-se, porém, que houvesse algo passível de ser conhecido *a priori* em toda sensação, enquanto sensação em geral (sem que possa ser dada uma sensação em particular), isso mereceria ser denominado antecipação em um sentido extraordinário, pois soa estranho antecipar a experiência naquilo que diz respeito à sua matéria e que só pode ser dela extraído. E, de fato, é assim que as coisas se passam aqui (B 209).

Ou seja, o que temos é, de fato, a possibilidade de antecipar algo *a priori* da sensação tomada em geral; tomada, assim, como que “formalmente”. Mas esse “algo *a priori*” diria respeito propriamente à “forma” da “matéria”? Afinal, esse “algo *a priori*” é o grau, a quantidade intensiva; mas e a “sensação em geral”, o que seria ela? Ora, ela seria aquilo sobre o qual a quantidade intensiva diz respeito: a qualidade – ou o real, “que é um objeto da sensação”. Temos, pois, que o real possui um grau; e, se a “sensação” possui um grau, parece ser na medida mesma em que o real da sensação possui um grau – mas a isso ainda nos voltaremos. Por enquanto, por certo, e retomando o próprio princípio formulado na segunda edição da *Crítica da razão pura*, “em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade [Größe] intensiva, i. e., um grau” (B 207, grifos nossos).

O que é, enfim, o real da sensação? Essa é a primeira questão à qual devemos nos voltar para bem entender o princípio da antecipação da percepção. E, não por acaso, é o primeiro momento na construção da prova que Kant apresenta desse princípio.

A percepção é a consciência empírica, i. e., uma tal em que há ao mesmo tempo sensação. Os fenômenos, como objetos da percepção, não são intuições puras (meramente formais) como o espaço e o tempo (pois não podem de modo algum ser percebidos em si mesmos). Além da intuição, portanto, eles contêm ainda as matérias para qualquer objeto em geral (por

meio das quais é representado algo existente no espaço ou no tempo), i. e., o real da sensação como representação meramente subjetiva em que só se pode ter consciência de que o sujeito é afetado, e à qual é referido um objeto em geral (B 207).

Essa apresentação é essencial para a compreensão do princípio, pois aqui a definição do real da sensação “como representação meramente subjetiva” esclarece não só o sentido desse “real da sensação”, mas, a partir de tal esclarecimento, o sentido do próprio princípio da antecipação da percepção como um princípio *a priori*. Pois aqui Kant claramente nos reporta não a distinção “forma” e “matéria” do início da *Crítica da razão pura*, mas a própria *Analítica dos princípios*, o *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, e, em especial, o esquema da qualidade, e, enfim, aquilo que relaciona, ou mesmo amalgama, os esquemas puros e os princípios *a priori*. Expliquemo-nos, por partes.

Ao tratar do real da sensação “como representação meramente subjetiva”, Kant não está a tratar da sensação como a matéria do fenômeno, tal qual vimos no começo da *Estética transcendental* (cf. B 34), como um mero “efeito”, algo que nos é dado, *a posteriori*. Notemos bem: aqui, Kant está a tratar já de uma “representação”; de algum modo, não mais uma mera matéria, mas algo já sintetizado. Ao mesmo tempo, notemos ainda, que é uma tal representação “meramente subjetiva”, ou seja, ainda não objetiva.

A objetividade (cf., ao que se segue, B 194-195), de fato, só existe quando há “conhecimento” – ou, melhor dizendo, o contrário: o “conhecimento” só o é quando há “realidade objetiva”. Esta, por sua vez, depende da referência a um objeto, que só ocorre quando este nos é “dado”. Agora, um objeto nos sendo “dado” é condição necessária, mas insuficiente, para o “conhecimento”: não só é preciso a relação com uma experiência (real ou possível), como também o que se relaciona com a experiência não é o “objeto em si”, mas uma “representação” sua. De tal modo que a realidade objetiva só tem vez pela “possibilidade da experiência”, e esta dá-se por uma síntese dos objetos, não como “coisas em si”, mas como “fenômenos”, e, mais, como “representações” – ou seja, a experiência “baseia-se na unidade sintética dos fenômenos” (B 195); e que, por sua vez, tem por fundamento “princípios *a priori* relativos à sua forma, quais sejam, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos que, enquanto condições necessárias, podem ter sua realidade objetiva mostrada a todo o tempo na experiência, ou mesmo na possibilidade desta” (B 196). Enfim, a possibilidade da experiência baseia-se em condições necessárias da unidade sintética das representações – e esta, por sua vez, baseia-se na unidade da apercepção (cf. B 194). Assim, a possibilidade da experiência está fundada na possibilidade daquilo

mesmo que constitui a experiência, real ou possível: os objetos da experiência; e que, enquanto tais, são possíveis sob as condições que conferem a eles “objetividade”, propriamente. Ou seja, retomemos, é preciso que o “objeto” o seja *qua* “objeto”, que esteja, portanto, sob as condições de possibilidade da relação entre, no limite, forma e matéria, passando por todos os fundamentos de nossas capacidades, das condições formais de nossa intuição e de nosso entendimento puro, enfim, as condições efetivamente transcendentais, primordialmente, do vínculo entre sensibilidade e entendimento e da aplicação, enfim, dos conceitos puros aos fenômenos em geral. Lembremos, “dar um objeto não é outra coisa senão relacionar a sua representação à experiência (seja esta real ou possível)” (B 195). O que, enfim, pode agora ser colocado nos seguintes termos: “todo objeto está subordinado às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição em uma experiência possível” (B 197).

Esta última formulação não é senão aquilo que Kant chama de “o princípio supremo de todos os juízos sintéticos *a priori*” (B 197). Vimos que um “princípio *a priori*” contém em si o fundamento de outros juízos, sendo, assim, um “juízo supremo”; já um “juízo” é “o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo” (B 93), ao passo que em um “juízo sintético” esse conhecimento mediato vem de uma síntese entre conceitos diversos: ou seja, sobre o conceito ao qual se produz conhecimento, a mediação vem da comparação sintética desse conceito com algo diverso dele (cf. B 194). Agora, para realizar essa comparação sintética entre dois diversos, “é necessário um terceiro sem o qual não poderia engendrar-se a síntese de dois conceitos” (B 194). E, à pergunta de o que seria esse “terceiro”, Kant, então, logo responde: “Ele é apenas o conjunto completo em que estão contidas todas as nossas representações, a saber, o sentido interno e a forma *a priori* do mesmo, o tempo” (B 194). Ou seja, a forma *a priori* do tempo, enquanto forma pura de nossa intuição, é condição necessária do juízo sintético *a priori*. E, assim, o “princípio supremo de todos os juízos sintéticos *a priori*” conter em sua formulação as “condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição” parece se esclarecer.

Mas, ainda uma vez mais, é preciso bem compreender que se trata não só da “forma *a priori* do tempo”, nem só dessa “condição necessária”, mas trata-se dessa condição necessária “em uma experiência possível”, e não só da “forma *a priori* do tempo”, mas da “unidade sintética”. Ou seja, trata-se já da condição da determinação transcendental: seja “em uma experiência possível”, seja em uma “unidade sintética”, já se está operando no nível da constituição da objetividade, do conhecimento, da relação entre forma e matéria, do diverso já sintetizado, enfim, da possibilidade da aplicação



dos conceitos puros aos fenômenos em geral. No limite, então, é assim que o juízo sintético *a priori* é possível; é assim, igualmente, e por esse motivo mesmo, que uma experiência tem sua possibilidade assegurada, pois a tem sob tais condições que as são da própria possibilidade dos objetos da experiência; que, portanto e fechando o círculo, baseiam-se no juízo sintético *a priori* – em toda a sua constituição possível pelas condições transcendentais. De tal modo que, finalmente, como que resumindo tudo isso, Kant pode assim finalizar a seção que trata do “princípio supremo de todos os juízos sintéticos”:

Os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, desse modo, se relacionamos a um possível conhecimento empírico em geral as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a unidade necessária desta última em uma apercepção transcendental, e dizemos: “as condições de possibilidade *da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade *dos objetos da experiência* e, por isso, têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*” (B 197).

Enfim, com tudo isso, bem compreendemos, aprofundando-nos nas condições de possibilidade da experiência em geral, o fundamento dos juízos sintéticos *a priori*, seu princípio último e, nisso, o que faz de um princípio *a priori*, propriamente, um princípio *a priori*. Pois, sob os princípios, há as condições, que na verdade são, no limite, as condições da aplicação dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos, as únicas condições transcendentais, as precauções críticas trazidas à luz: os juízos sintéticos *a priori* não são senão “os juízos que, sob tais precauções críticas, o entendimento efetivamente produz *a priori*” (B 187), e, os princípios do entendimento puro, os “juízos sintéticos que, sob tais condições, originam-se *a priori* dos conceitos puros do entendimento e constituem o fundamento *a priori* de todos os demais conhecimentos” (B 175).

A questão que se coloca, então, é de quais seriam tais “condições”, tais “precauções críticas”: quais são as condições transcendentais que nos dão a “unidade sintética do diverso da intuição em uma experiência possível”, essa unidade sintética que se baseia em uma unidade transcendental da apercepção, que, portanto, diz respeito ao sentido interno, à forma *a priori* da intuição que é o tempo, mas, de algum modo, determinado transcendentemente. No fundo, portanto, trata-se de se perguntar pelas condições da possibilidade da aplicação dos conceitos puros aos fenômenos em geral, na medida em que tal “unidade sintética”, tal “determinação transcendental” é a condição mesma da possibilidade dessa aplicação.

De novo, o leitor um pouco familiarizado com o projeto crítico de Kant talvez nos indague, aqui, se nossa investigação está a regredir à *Dedução transcendental*, na

qual a dedução das categorias era feita de tal modo a mostrar a vinculação mesma entre sensibilidade e entendimento, entre as categorias e os fenômenos, o que revelaria a própria constituição do “fenômeno” enquanto tal, bem como a legitimidade do conhecimento. Ora, nosso ponto de imersão não está justamente nessa dedução transcendental, ainda que a ela precisemos recorrer eventualmente; antes, estamos a avançar sobre o *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, primeiro capítulo da *Analítica dos princípios*, parte da *Crítica da razão pura* imediatamente posterior à *Analítica dos conceitos* (na qual se encontra a *Dedução transcendental*). Nessa parte da *Crítica*, i. e., no *Esquematismo*, a questão, então, é sobre a condição da aplicação das categorias aos fenômenos. E assim, recoloquemos a questão: tal não teria sido já resolvido na *Dedução transcendental*?

A resposta, evidentemente, há de ser negativa: se a *Dedução transcendental* apresenta-nos a legitimidade das categorias, no que expõe sua vinculação aos fenômenos e, nisso, a própria constituição dos fenômenos *qua* “fenômeno”, o *Esquematismo* vai além ao apresentar a condição sensível da aplicação das categorias aos fenômenos – no que, por certo, ressignifica a *Dedução transcendental*, tal qual, por exemplo, a *Dedução transcendental* havia, por sua vez, ressignificado a *Estética transcendental* (como veremos). A condição sensível da aplicação, portanto, é o que permite não só atestar a vinculação, mas resolver, efetivar tal vinculação (ou, simplesmente, aplicar, subsumir) como de fato ela se dá; i. e., descobrir sob quais determinações (transcendentais) a aplicação dos conceitos puros aos fenômenos se faz possível. Adiantando um pouco termos que ainda exporemos, podemos expressar a diferença que procuramos tecer, e cuja relevância está no que ela nos esclarece acerca do que seja o esquematismo e aquilo sobre o qual ele trata, isto é, a tal “condição sensível”, tomando emprestadas as palavras de Allison:

A questão que o Esquematismo aborda não é *se* as categorias se aplicam aos fenômenos (essa questão é tratada na Dedução), mas sob quais *condições* (sensíveis) elas assim o fazem. Ademais, essa questão é tanto perfeitamente coerente quanto amplamente não abordada pela Dedução. Conhecer que o conceito de quantidade é aplicável aos fenômenos não é ainda conhecer que os objetos aos quais ele se aplica são grandezas extensivas e que todos os fenômenos são tais grandezas. Esta última conclusão requer o conhecimento adicional de como esse conceito se expressa em termos sensíveis, isto é, como ele é esquematizado. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, às outras categorias (ALLISON, 1983, p. 203; tradução nossa<sup>109</sup>).

---

<sup>109</sup> “The question the Schematism addresses is not *whether* the categories apply to appearances (that question is dealt with in the Deduction) but under what (sensible) *conditions* they do so. Moreover, that question is both perfectly coherent and largely unaddressed by the Deduction. To know that the concept of quantity is applicable to appearances is not yet to know that the objects to which it applies are extensive magnitudes and that all appearances are such magnitudes. The latter conclusion requires the additional

Rigorosamente, o que se tem é a passagem, na investigação transcendental do entendimento em geral, dos elementos puros do entendimento, i. e., os conceitos puros ou as categorias, para a faculdade de julgar, aquela que, por meio dos juízos, aplica as categorias aos fenômenos, passando, portanto, dos “conceitos” aos “princípios”. E, se evidentemente a faculdade de julgar pressupõe as condições anteriormente apresentadas, a filosofia crítica transcendental avança exatamente na descrição crítico-transcendental na medida em “que ela possa, independentemente da regra (ou melhor, da condição universal para as regras) que é dada no conceito puro do entendimento, indicar *a priori* também o caso a que ela deve aplicar-se” (B 174-175); ou seja, na medida em que se revela o fundamento dos verdadeiros princípios do entendimento, i. e., o que fundamenta a possibilidade *a priori* da aplicação. Pois “o caso”, a possibilidade da aplicação depende de condições, e, no limite, a condição da subsunção dos fenômenos sob as categorias. “Esta tão natural e importante questão é, de fato, a razão pela qual se faz necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar, no sentido de mostrar a possibilidade de *conceitos puros do entendimento* serem aplicados a fenômenos em geral” (B 177). Razão pela qual, enfim, não só a *Analítica dos princípios* é de fato e de direito distinta e posterior à *Analítica dos conceitos*, como também que a *Analítica dos princípios* deve começar pelas condições de possibilidade para essa aplicação, antes de lidar com as próprias aplicações (i. e., com os próprios princípios *a priori* por si) – começar, portanto, por essas “condições sensíveis” às quais estamos às voltas com já há certo tempo.

Pois, afinal, é disso que se trata: aprofundando-nos no que há de fundamental na *Analítica dos princípios*, aquilo que fundamenta propriamente os princípios, descobrimos que o fundamento da possibilidade dos princípios se encontra em uma condição necessária – aquela que torna possível a subsunção de um objeto sob um conceito, a utilização dos conceitos puros do entendimento, enfim, a aplicação das categorias aos fenômenos por tornar homogêneos entre si os dois termos da relação.

Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea com o último, i. e., o conceito tem de conter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido, pois é justamente isto que significa a expressão: “um objeto está contido sob um conceito” (B 176).

Em outras palavras, a aplicação dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos em geral depende de um vínculo, se assim se puder dizer, entre os termos da

---

knowledge of how this concept is expressed in sensible terms, that is, how it is schematized. The same holds, *mutatis mutandis*, for the other categories” (ALLISON, 1983, p. 203).

relação; um tal vínculo em que as representações sejam sintetizadas: há de haver uma unidade sintética, em si determinada – uma determinação transcendental. A “condição” que fundamenta a aplicação, portanto, é, como já dissemos, essa “determinação transcendental”; ela é aquilo que permite e responde pela “unidade sintética” entre representações que devem ser, por meio dela, feitas homogêneas. Afinal, “os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição” (B 176), como toda a distinção entre sensibilidade e entendimento vem a mostrar. É preciso, pois, de um “terceiro elemento”, uma “representação mediadora”, que não seja apenas um elemento “a mais”, uma terceira outra representação ainda heterogênea com relação às outras duas: ela deve ser não só homogênea com uma, mas com as duas, tornando, por isso mesmo, ambas homogêneas entre si. Para tanto, essa “representação mediadora” precisa ser uma determinação propriamente, e uma determinação transcendental, ao lidar com a efetivação do conhecimento por meio de suas duas fontes; ela deve ser, nesse sentido, pura. Aquilo que ela deve ser, então, é resumido por Kant:

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado *intelectual*, por outro *sensível*. Tal representação é o *esquema transcendental* (B 177).

Enfim, essa “determinação transcendental”, essa “condição”, essa “representação mediadora” não é senão o “esquema transcendental”. Mas, evidentemente, cabe agora perguntar, para além do que deve ser o “esquema transcendental”, o que ele de fato é. E a resposta é: a determinação transcendental do tempo. O que só se esclarece, efetivamente, pela retomada de parte da *Dedução transcendental*, especificamente aquela parte na qual, por meio da “síntese figurativa”, os conceitos puros contêm em si, *a priori*, como uma de suas condições puras, “além da função do entendimento na categoria, também as condições formais da sensibilidade (em particular do sentido interno), as quais contêm as únicas condições universais sob as quais a categoria pode aplicar-se a um objeto qualquer” (B 179). Ou seja, trata-se do § 24 da *Dedução transcendental*, cujo título não é senão *Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral*.

Nesse parágrafo, Kant avança (cf. B 150-151), na formulação da possibilidade do conhecimento, da mera síntese enquanto forma lógica do juízo, uma síntese intelectual, à síntese em um sentido transcendental mais profundo, i. e., que realiza em

si o vínculo (a síntese, propriamente) entre forma e matéria, entre entendimento e sensibilidade. Ou seja, no parágrafo em questão, Kant avança de uma síntese intelectual que diz respeito tão somente à intuição em geral, à síntese que se volta a uma intuição sensível: a “síntese figurativa”. Esta, então, é apresentada como “síntese transcendental da imaginação” (B 151), na medida em que a “imaginação” é a faculdade que traz a sensibilidade ao entendimento justamente por pertencer tanto à sensibilidade quanto ao entendimento: ela é tanto receptividade, do conteúdo sensível, quanto espontaneidade, já que sintetiza, determina o sensível e, nesse sentido, produz conhecimento; e é, assim, uma “imaginação produtiva” (cf. B 151-152). E que “produz” conhecimento, realiza sua síntese, enquanto síntese figurativa, exatamente “figurando”.

A imaginação produtiva, assim, responde pela aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral na medida em que determina o que é determinável: a intuição sensível. E o faz “figurando” os objetos dos sentidos em geral, que, em termos universais, “estão no tempo e se inscrevem de modo necessário em relações do tempo” (B 51). Ou seja, a determinação da intuição dada ao sentido interno, cuja forma é o tempo, só acontece por meio da imaginação, em sua síntese transcendental.

A apercepção e sua unidade sintética, portanto, certamente não são idênticas ao sentido interno na medida em que aquela, como fonte de toda ligação e sob o nome de categorias, aplica-se ao diverso das *intuições em geral* antes de qualquer intuição sensível aplicar-se aos objetos em geral; o sentido interno, pelo contrário, contém a mera *forma* da intuição sem ligação do diverso na mesma e, portanto, não contém nenhuma intuição determinada – a qual só é possível por meio da consciência da determinação do mesmo pela ação transcendental da imaginação (a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), à qual denominei síntese figurativa (B 154).

E, novamente, tal determinação ocorre por meio da “figuração”, o que significa que a ligação do diverso não é “encontrada” no sentido interno, mas “produzida” na medida mesma em que o entendimento afeta o sentido interno (cf. B 155): e essa “produção” é a produção de uma “figura”, é uma “figuração”: produção de uma representação, produção de uma imagem. Com isso, no limite, temos que o próprio conhecimento do tempo, e do espaço, o próprio conhecimento de nós mesmos só é possível enquanto representamos o tempo e o espaço, enquanto conhecemos a nós mesmos como fenômenos, e não “segundo o que ele é em si mesmo” (B 156).

É assim, portanto, que a *Dedução transcendental*, nesse parágrafo e nos seguintes, chegando, em especial, ao § 26, pode ser concebida como um momento decisivo do projeto crítico em que a *Estética transcendental* pode, e mesmo deve, ser ressignificada. Pois, agora, com o que foi exposto, temos que o espaço e o tempo “são representados *a priori* não apenas como *formas* da intuição sensível, mas como

*intuições* mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da *unidade* desse diverso neles” (B 160). Há, então, a “forma da intuição” e a “intuição formal”: a primeira forneceria apenas o diverso, ao passo que a segunda forneceria a unidade da representação (cf. B 161n). Mas, nessa aparente novidade da *Dedução transcendental* em relação à *Estética transcendental*, a pergunta que surge é: qual seria a diferença entre ambas, “forma da intuição” e “intuição formal”?

Não nos aventuremos por toda a fortuna interpretativa que há sobre esse ponto, crucial tanto quanto polêmico. Procurando descobrir os significados pelo próprio texto de Kant, se por um lado, mais apressado, distinguimos a “intuição formal” da “forma da intuição” pela primeira ser como que uma etapa transcendental a mais que a “mera forma da intuição”, em que a síntese transcendental da imaginação já opera no estabelecimento do vínculo imprescindível do entendimento com a sensibilidade, enquanto que a “mera forma da intuição” seria a completa “indeterminação”, reduzida à forma, parece ao menos estranho que, na força da radicalidade do projeto crítico-transcendental, caiba ainda falar em “indeterminação” absoluta. Não se quer com isso indistinguir as duas fontes do conhecimento, e diminuir a especificidade da intuição tanto quanto da forma enquanto, de fato, “indeterminada”; mas, se Kant de algum modo reivindica a releitura da *Estética transcendental*, reivindica a possibilidade legítima da vinculação, talvez seja o caso de abandonar essa distinção, nesses termos, para tentar, no lugar, compreender uma re colocação: na verdade, aquilo de que Kant trata na *Estética transcendental* é já “intuição formal”, e se ainda é possível falar em “forma da intuição” e, quanto mais, “opô-la” à “intuição formal”, como Kant faz no § 26, parece ser por, agora no § 26, considerar “forma da intuição” como um momento descritivo, de uma condição necessária, mas não propriamente uma possibilidade “em si” no sentido de “em separado” e “atualizado”, ao mesmo tempo. O que, enfim, significa que reler a *Estética transcendental* é descobrir que, nela, ao falar das formas da intuição, do espaço e do tempo, não se estava a falar delas nesse sentido de “em si”: antes, implicitamente, já se tinha a operacionalidade de uma síntese transcendental; uma síntese não só intelectual, mas também sensível, i. e., efetivamente transcendental; e uma síntese pura, motivo pelo qual não estamos a apagar o caráter puro *a priori* das formas da intuição. Toda essa nossa leitura, assim, encontra certa proximidade com aquela proposta por Longuenesse, que desenvolve sua argumentação de modo muito mais aprofundado e completo que nós, para além dessa citação que aqui reproduzimos:

Espaço e tempo como apresentados na *Estética Transcendental* são produtos de uma síntese figurativa. Mas para que uma tal produção seja possível, sua

potencialidade deve estar contida na própria receptividade. Esta, que “dá o diverso”, deve ser constituída de um tal modo que esse diverso (de sensações, *perceptiones*, mas não intuições, de acordo com o *Stufenleiter* mais cedo mencionado) *potencialmente* “permite ser ordenado” no espaço e no tempo. A receptividade representacional, a capacidade de processar afetos em sensações (representações conscientes), também deve ser capaz de apresentar essas sensações em uma intuição do espaço e uma intuição do tempo. Isso ocorre quando o afeto *de fora* é a ocasião para o afeto *de dentro* – a *síntese figurativa*. A forma da faculdade receptiva é, portanto, uma *forma meramente potencial*, uma forma que só se atualiza por meio da síntese figurativa. Quando Kant fala da “forma da intuição” na seção 26, acho que ele tem em mente essa forma potencial. Ele raramente utiliza o termo “forma” em um tal sentido elementar. Geralmente, o contexto ou mesmo sua declaração explícita indica, como é o caso na Estética Transcendental, que a forma da sensibilidade não é essa forma meramente potencial, mas uma forma atualizada, uma forma sintetizada pela intervenção da espontaneidade: uma *intuição formal* (LONGUENESSE, 2000, p. 221; tradução nossa<sup>110</sup>).

Tudo isso, enfim, permite-nos retornar ao *Esquematismo* e ao problema da “condição” da aplicação (ou, simplesmente, do esquema transcendental). Afinal, agora, melhor entendemos o que Kant está mobilizando quando fala em “determinação transcendental do tempo”. Pois entendemos em que medida essa “determinação transcendental do tempo” é tanto uma “condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restrito em seu uso” (B 179), quanto “a cada vez um mero produto da imaginação” (B 179): ora, trata-se da determinação advinda da síntese transcendental da imaginação, de tal modo que

o esquematismo do entendimento, através da síntese transcendental da imaginação, não diz respeito a nada senão à unidade do diverso da intuição no sentido interno e, portanto, indiretamente, à unidade da aprecepção como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade) (B 185).

Ou seja, o esquema transcendental não é senão a determinação transcendental do sentido interno, do tempo, da qual a *Dedução transcendental* já havia jogado luz sobre ao falar em “intuição formal”. Mas, se lá ainda não haviam sido expostas essas determinações de fato e em sentido puro, isto é, não havia procedido a aplicação nem mesmo a exposição de sua condição em suas determinações específicas, restringindo-se

---

<sup>110</sup> “Space and time as presented in the Transcendental Aesthetic are products of a figurative synthesis. But for such a production to be possible, its potentiality must be contained in receptivity itself. The latter, which “gives the manifold”, must be constituted in such a way that this manifold (of sensations, *perceptiones* but not intuitions, according to the *Stufenleiter* mentioned earlier) *potentially* ‘allows of being ordered’ in space and time. Representational receptivity, the capacity to process affections into sensations (conscious representations), must also be able to present these sensations in an intuition of space and an intuition of time. This occurs when the affection *from outside* is the occasion for the affection *from inside* — the *figurative synthesis*. The form of the receptive capacity is thus a *merely potential form*, a form that is actualized only by means of the figurative synthesis. When Kant speaks of the ‘form of intuition’ in section 26, I think he has in mind this potential form. He rarely uses the term ‘form’ in such an elementary sense. Generally, the context or even his explicit statement indicates, as is the case in the Transcendental Aesthetic, that the form of sensibility is not this merely potential form, but an actualized form, a form synthesized by the intervention of spontaneity: a *formal intuition*” (LONGUENESSE, 2000, p. 221).

à possibilidade do vínculo; agora, na *Analítica dos princípios*, essas determinações são apresentadas, de tal modo a justamente ressignificar a *Dedução transcendental* em explicitando que tais determinações dizem respeito ao entendimento em geral considerado em sua faculdade de julgar, e não mais sob conceitos, apenas (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 224), e são representações “de um procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem” (B 180). Ou seja, e nisso está uma necessidade de releitura da *Dedução transcendental* a partir da *Analítica dos princípios*, a determinação transcendental do tempo que poderia ser lida como uma especificação da intuição formal do tempo não é uma “figuração imagética” do tempo; a síntese transcendental da imaginação que está em questão aqui não é a produção de uma “imagem”, mas, como sua condição de possibilidade, produção de um “esquema”,

um produto e como que um monograma da imaginação pura *a priori*, por meio da qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito somente por meio do esquema que designam, não sendo nunca, em si mesmas, inteiramente congruentes com ele. O esquema de um conceito puro do entendimento, pelo contrário, é algo que não pode ser trazido a uma imagem; ele é apenas a síntese pura, de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (no tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser concatenadas *a priori* em um conceito de acordo com a unidade da apercepção (B 181).

Assim, nossa leitura da *Crítica da razão pura* aproxima-se, nesse ponto, novamente com a de Longuenesse, da qual retiramos mais uma longa citação, com a qual encerramos nossa demasiada imersão:

o Esquematismo e os Princípios fazem mais do que meramente colher os benefícios da prova de Kant na Dedução Transcendental, articulando suas consequências em uma doutrina do juízo transcendental como a “aplicação” das categorias. Eles esclarecem, por sua vez, o significado da própria Dedução Transcendental: a *synthesis speciosa* é especificada nos diferentes esquemas dos conceitos do entendimento puro, e a conformidade *a priori* dos fenômenos às categorias é explicada no Sistema de Princípios. [...] Desse modo, o Esquematismo e os Princípios dão conteúdo específico à relação entre a *synthesis intellectualis* (alcançada por funções lógicas do juízo, segundo suas formas lógicas) e a *synthesis speciosa* (sínteses produtivas da imaginação), a qual foi enunciada de maneira a mais geral na seção 24 da Dedução Transcendental. Pois os esquemas enumerados no Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento nada mais são do que os resultados específicos da *synthesis speciosa*, isto é, os resultados da “determinação do sentido interior pelo entendimento” que visa refletir o sensível dado sob conceitos combinados de acordo com as formas lógicas do juízo. Na Dedução Transcendental, Kant não discute os aspectos específicos da *synthesis speciosa*, mas apenas lhes dá uma descrição geral. A discussão também não ocorre no capítulo do Esquematismo, pois aqui Kant já foi além da descrição da *synthesis speciosa*. Ele lista os esquemas dos conceitos puros do entendimento apenas como uma introdução aos Princípios do Entendimento Puro, isto é, aos juízos transcendentais que expressam a subsunção de objetos (como fenômenos) sob as categorias. No entanto, se a



relação entre *synthesis intellectualis* e *synthesis speciosa* afirmada na Dedução Transcendental faz algum sentido que seja, deve ser possível preencher as etapas intermediárias no argumento de Kant, entre a explicação geral da *synthesis speciosa* (seção 24) e a lista dos esquemas (capítulo do Esquematismo) e fornecer uma explicação caso a caso das sínteses produtivas da imaginação enquanto elas se referem às formas lógico-discursivas para as quais são produzidas, assim gerando os esquemas dos conceitos puros do entendimento (LONGUENESSE, 2000, p. 244-245; tradução nossa<sup>111</sup>).

Enquanto, enfim, “resultados específicos” da síntese transcendental da imaginação, os esquemas serão determinações *a priori* do tempo segundo as regras que valem às categorias – motivo pelo qual Kant, então, apresenta o esquema de cada categoria. Ou seja, cada esquema “contém, e torna representável” (B 184) o próprio tempo, segundo cada categoria, sendo, assim, a condição formal e pura da própria aplicação de cada categoria aos fenômenos em geral. É só assim que o juízo sintético *a priori* é possível, i. e., é só sob essa condição sensível, sob a determinação transcendental do tempo em cada categoria, que verdadeira e fundamentalmente produzimos conhecimento – que, portanto, temos princípios *a priori*; que, por uma última vez, podemos aplicar os conceitos puros aos fenômenos, utilizar os primeiros, subsumir os últimos aos primeiros. Nossos juízos sintéticos *a priori*, enfim, são sobre a unidade sintética que está sob essa determinação transcendental: o que não é senão a retomada da afirmação de que os juízos sintéticos *a priori* o são na medida em que são “os juízos que, sob tais precauções críticas [leia-se, cada determinação transcendental do tempo de acordo com cada categoria], o entendimento efetivamente produz *a priori*” (B 187).

---

<sup>111</sup> “[T]he Schematism and Principles do more than merely reap the benefits of Kant's proof in the Transcendental Deduction articulating its consequences in a doctrine of transcendental judgment as the ‘application’ of the categories. They clarify, in turn, the meaning of the Transcendental Deduction itself: the *synthesis speciosa* is specified in the different schemata of the concepts of the pure understanding, and the *a priori* conformity of appearances to the categories is explained in the System of Principles. [...] Thus the Schematism and Principles give specific content to the relation between *synthesis intellectualis* (achieved by logical functions of judgment, according to its logical forms) and *synthesis speciosa* (productive syntheses of imagination), which has been stated in the most general manner in section 24 of the Transcendental Deduction. For the schemata enumerated in the Schematism of the Pure Concepts of the Understanding are nothing other than the specific results of the *synthesis speciosa*, that is, the results of the ‘determination of inner sense by the understanding’ that aims at reflecting the sensible given under concepts combined according to the logical forms of judgment. In the Transcendental Deduction, Kant does not discuss the specific aspects of the *synthesis speciosa*, but merely gives a general description of it. The discussion does not occur in the Schematism chapter either, for here Kant has already moved beyond the description of *synthesis speciosa*. He lists the schemata of the pure concepts of the understanding only as an introduction to the Principles of the Pure Understanding, that is, to the transcendental judgments expressing the subsumption of objects (as appearances) under the categories. Yet, if the relation between *synthesis intellectualis* and *synthesis speciosa* stated in the Transcendental Deduction makes any sense at all, it must be possible to fill in the intermediate steps in Kant's argument, between the general explanation of *synthesis speciosa* (section 24) and the list of schemata (Schematism chapter) and provide a case-by-case explanation of the productive syntheses of imagination as they relate to the logicodiscursive forms for which they are produced, thus generating the schemata of pure concepts of the understanding” (LONGUENESSE, 2000, p. 244-245).

E, assim, sem mais delongas, retomemos aquele princípio *a priori* sobre o qual toda a nossa digressão partiu: o princípio das antecipações da percepção.

Em nossa primeira leitura do princípio, descobrimos já que este diz respeito não à sensação meramente, mas ao real da sensação. Naquela ocasião, procuramos compreender o que seria esse “real da sensação”, averiguando, pela própria prova do princípio, que se trata de uma “representação meramente subjetiva”. O sentido desta expressão, que antes havia ficado em suspenso numa quase contradição entre “representação” e “meramente subjetiva”, parece poder agora se esclarecer, pois não se trata nem de um “objeto em si”, nem de um “conhecimento empírico”, nem de um “objeto sensível”: antes, trata-se de uma “condição formal e pura da sensibilidade” – de um, enfim, esquema transcendental. E, precisamente, o esquema das categorias da qualidade.

Ora, o esquema da qualidade é a determinação transcendental do tempo segundo as categorias da qualidade, o que significa que é a determinação transcendental do “conteúdo do tempo” (B 185). Ou seja, é o esquema que “contém, e torna representável [...] a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo” (B 184). Afinal, as categorias da qualidade, enquanto “realidade”, seriam o “conceito de um objeto em geral, por meio do qual a intuição desse objeto é considerada como determinada *em relação à função lógica da afirmação em um juízo*” (LONGUENESSE, 2000, p. 293-294; tradução nossa<sup>112</sup>); enquanto “negação”, seriam o “conceito de um objeto em geral, por meio do qual a intuição desse objeto é considerada como determinada *em relação à função lógica da negação em um juízo*” (LONGUENESSE, 2000, p. 294; tradução nossa<sup>113</sup>); e, enquanto “limitação”, o “conceito de um objeto em geral na medida em que a intuição desse objeto é considerada como determinada em relação à função lógica do juízo *infinito*” (LONGUENESSE, 2000, p. 297; tradução nossa<sup>114</sup>). Ou seja, as categorias da qualidade, enquanto categorias, nos apresentam o aspecto lógico-transcendental da constituição do conhecimento naquilo que diz respeito à realidade, à negação e à limitação, na medida em que cada uma delas decorre do mero juízo afirmativo, negativo e infinito, respectivamente. O juízo, assim, determina a intuição dada afirmativamente,

---

<sup>112</sup> “[C]oncept of an object in general, by means of which the intuition of this object is regarded as determined *in respect of the logical function of affirmation in a judgment*” (LONGUENESSE, 2000, p. 293- 294).

<sup>113</sup> “[C]oncept of an object in general, by means of which the intuition of this object is regarded as determined *in respect of the logical function of negation in a judgment*” (LONGUENESSE, 2000, p. 294).

<sup>114</sup> “[C]oncept of an object in general insofar as the intuition of this object is considered as determined with respect to the logical function of *infinite judgment*” (LONGUENESSE, 2000, p. 297).

negativamente ou infinitamente; e, como se trata de uma unidade sintética, já que há a síntese entre o juízo lógico e a intuição (quer dizer, o diverso dado nela), a categoria determina de tal modo esse “diverso” que este já é considerado como objeto, segundo cada juízo, como “realidade”, “negação” ou “limitação”.

Agora, o sentido profundo dessa determinação não é senão possível por meio da síntese transcendental da imaginação, que traz a determinação transcendental do sentido interno. Pois, na verdade, a síntese transcendental da imaginação vem a completar a dedução das categorias – motivo pelo qual tal síntese aparece justamente no final da *Dedução transcendental*. Ou seja, reforçando o que já dissemos, o esquematismo de algum modo (re)esclarece a dedução das categorias, precisamente porque os esquemas “realizam” as categorias, ao mesmo tempo e exatamente na mesma medida em que eles as “restringem”, já que “as limitam a condições que estão fora do entendimento (a saber, na sensibilidade)” (B 186). E, assim, o esquema das categorias da qualidade nada mais faz senão apresentar a determinação do diverso dado sintetizado pelo juízo qualitativo: a sensação, enquanto efeito daquilo que nos é dado, determinada pelos juízos qualitativos, como “realidade”, “negação” ou “limitação”, sintetizada com a representação do tempo – de tal modo, assim, que é o próprio tempo que se vê, agora, determinado transcendentalmente, em seu conteúdo, como preenchido de ser no tempo, ou “vazio”, como não ser no tempo. Pois a sensação determinada pelo juízo afirmativo significa a realidade, i. e., “a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral, aquilo, portanto, cujo conceito apresenta em si mesmo um ser (no tempo)” (B 182), ao passo que a sensação determinada pelo juízo negativo significa a negação, i. e., “a negação é aquilo cujo conceito representa um não ser (no tempo)” (B 182). E, assim, temos que: “A oposição de ambos ocorre, portanto, na diferença do mesmo tempo, como um tempo pleno ou vazio” (B 182).

Desse modo, já não é mais tão obscura uma formulação que diz “o real da sensação”: trata-se, pois, da “realidade”, da representação da própria sensação enquanto fenômeno, e não exatamente da “sensação” (como “coisa em si”).

A sensação *em si* não é o que se reflete como *realidade*. O que se reflete como realidade é aquilo no fenômeno que “corresponde” à sensação, e a representação dessa “correspondência” resulta da (é possibilitada pela) síntese da imaginação que primeiro concede à nossa consciência da sensação uma determinação temporal (LONGUENESSE, 2000, p. 299; tradução nossa<sup>115</sup>).

---

<sup>115</sup> “Sensation *itself* is not what is reflected as *reality*. What is reflected as reality is that in the appearance which ‘corresponds’ to sensation, and the representation of this ‘correspondence’ results from (is made possible by) the synthesis of imagination that first bestows on our awareness of sensation a temporal determination” (LONGUENESSE, 2000, p. 299).

Do mesmo modo, enfim, que não é a “sensação em si mesma” que é refletida como “negação”, até porque a “negação” é a “ausência” da determinação, o “não ser (no tempo)”; é, portanto, algo que “não é”, algo que corresponde, agora, à falta de sensação – não podendo, portanto, corresponder à sensação nem “em si mesma”, nem, no limite, “percebida” (cf. B 214).

Em uma primeira olhada apressada, então, talvez se conclua que a “negação”, em assim sendo, é, de algum modo, posterior à “realidade”, já que “conhecer uma *negação* depende de conhecer a correspondente *realidade*. Ou seja, iríamos [...], em geral, formar nenhum conceito da *ausência* do que ‘corresponde à sensação’ sem algum conceito da *presença* oposta” (LONGUENESSE, 2000, p. 303; tradução nossa<sup>116</sup>). Agora, isso, porém, deve ser como que nuançado, uma vez que não se deve, com isso, colocar a própria “realidade”, ontologicamente falando, como anterior à “negação”: pois a “realidade”, sendo ainda uma categoria, é produto de toda uma construção transcendental, dependente do entendimento e da sensibilidade. Ou seja, ainda “anterior” – transcendentalmente – à “realidade”, há, ao menos, as formas da intuição, espaço e tempo. Estas, enquanto puras e, desse modo, como que “indeterminadas”, “não são”, não possuem, literalmente, “realidade”, embora não possam, por isso, ser consideradas “nada”: ao menos, são as condições ideais sobre as quais o entendimento (rigorosamente passando pela imaginação) opera, e assim, como vimos, desde já são “intuições formais”, produtos da síntese transcendental da imaginação.

O espaço e o tempo são “reais” somente na medida em que são conhecidos como relações de coisas, cuja *realidade* é “o que corresponde à sensação”. Afora essa função de ordenar sensações, espaço e tempo são nada: são puramente ideais. Ainda assim, não são um mero *nihil privativum*, porque são ainda seres *para a imaginação*, produtos da *synthesis speciosa* e enquanto tal, *entia imaginaria* (LONGUENESSE, 2000, p. 305; tradução nossa<sup>117</sup>).

Ou seja, enquanto condições transcendentais, que, efetivamente, só ganham essa conotação quando da determinação de fato por parte da síntese transcendental da imaginação, as formas da intuição, e, enquanto sentido em geral, o tempo em específico é a condição, a determinação necessária da qualidade (e não só da qualidade) de todos

---

<sup>116</sup> “[C]ognizing a *negation* depends on cognizing the corresponding *reality*. That is, we would [...] in general form no concept of the *absence* of what ‘corresponds to sensation’ without some concept of opposed *presence*” (LONGUENESSE, 2000, p. 303).

<sup>117</sup> “Space and time are ‘real’ only insofar as they are cognized as relations of things, whose *reality* is ‘what corresponds to sensation’. Outside this function of ordering sensations, space and time are nothing: they are purely ideal. Yet they are not a mere *nihil privativum*, because they are still beings *for imagination*, products of *synthesis speciosa* and as such, *entia imaginaria*” (LONGUENESSE, 2000, p. 305).

os fenômenos: o sentido e, mais ainda, a realização mesma das categorias da qualidade. Em uma palavra, reencontramos novamente o esquema das categorias da qualidade como fundamento.

E, assim, não só a “realidade” se coloca sob a determinação transcendental do tempo, como, igualmente, a “negação” e, mesmo mais, a “limitação” – que, se não aparece na descrição do esquema das categorias da qualidade em B 182, ao lado das outras duas, deve poder revelar seu sentido a nós de modo rigoroso.<sup>118</sup> Até porque, inclusive, é a categoria da “limitação” que está no fundamento mesmo das outras duas categorias da qualidade; pois, ao “determinar” o objeto pelo juízo infinito, i. e., determiná-lo como indeterminado salvo pela determinação do que não é, ou seja, limitado às possibilidades de determinação afora aquela esfera determinada sobre a qual se nega a participação do objeto, a categoria da “limitação” coloca uma “limitação” que é tanto “discursiva” (i. e., referente ao juízo), quanto “intuitiva”, já que a determinação pela intuição formal é irrevogável mesmo na “indeterminação” na qual o objeto se encontra quando excluído da determinação do que não é. E, aliás, essa limitação “intuitiva” é condição de possibilidade da limitação “discursiva”, na medida mesma em que a forma da intuição é condição de possibilidade do conhecimento e que essa forma da intuição é já determinada pela síntese transcendental da imaginação, sendo, portanto, a condição formal e pura, a determinação transcendental do tempo que responde pelo nome, enfim, de esquema transcendental.

Ou seja, é na verdade pela categoria da “limitação” que chegamos ao esquema das categorias da qualidade, pois ele é a determinação transcendental do tempo segundo a limitação “intuitiva” de todo fenômeno: todo fenômeno o é enquanto, *a priori*, limitado no espaço e no tempo (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 310). E, o quão “limitado” ele é, i. e., o quanto a mera forma da intuição é determinada transcendentalmente, corresponde ao quanto de “realidade” há; corresponde, portanto, ao “real”, ou, em sua absoluta ausência, à “negação”: é assim que a imaginação determina o tempo em seu conteúdo, preenchendo-o mais ou menos; e o tempo, assim determinado, é a condição formal e pura da sensibilidade que realiza e restringe os conceitos do entendimento, determina *a priori* a própria intuição formal, o próprio diverso da intuição, a própria sensação – no que podemos, agora, retomar o que alhures dissemos que a determinação, sendo “do real da sensação”, também o é da própria “sensação”, que, é claro, é agora bem entendida em sua significação não como “coisa

---

<sup>118</sup> De algum modo, em todo esse nosso parágrafo, ainda seguimos de perto a interpretação de Longuenesse (cf. 2000, p. 305 *et seq.*).

em si”, mas como já submetida à idealidade transcendental. De fato, com isso há como que uma “soberania” da “forma” sobre a “matéria”, mas não pela negligência da “matéria”, mas pela radicalidade do idealismo transcendental. Isso já mencionamos, não só no início dessa nossa incursão de agora pela filosofia de Kant, mas ainda em nosso capítulo anterior; e isso ainda retomaremos com mais atenção – pois, aqui, temos um dos fundamentos profundos do kantismo.

Seja como for, o “real da sensação” ou mesmo a “sensação”, sob essa significação precisa, em sua qualidade, é determinado de modo “quantitativo”: tendo mais ou menos “realidade” na medida em que isso quer dizer preenchendo mais ou menos o tempo. E essa produção da quantidade da realidade, pela variação do grau da sensação, no tempo, é a própria determinação transcendental do conteúdo do tempo, o próprio, enfim, esquema transcendental das categorias da qualidade.

[C]ada sensação tem um grau ou quantidade pelo qual ela pode, em relação à mesma representação de um objeto, preencher mais ou menos o mesmo tempo, i. e., o sentido interno, até chegar ao nada (= 0 = *negatio*). Por conseguinte, há uma relação e uma interconexão, ou antes uma passagem da realidade à negação, que torna cada realidade representável como um *quantum*; e o esquema de uma realidade, como a quantidade de algo, na medida em que preenche o tempo, é justamente essa produção contínua e estável da mesma no tempo, à medida que se desça, no tempo, da sensação que tem um certo grau até o desaparecimento da mesma, ou que se ascenda, gradativamente, da negação a uma quantidade da mesma (B 182-183).

Finalmente, enquanto esquema das categorias da qualidade, este é a condição sob a qual o princípio *a priori* da qualidade está submetido. Isto é, o princípio segundo o qual “*em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade [Größe] intensiva, i. e., um grau*” (B 207) fundamenta-se, exatamente, no esquema que nos dá que a sensação tem um grau; é o princípio que, desse esquema, coloca de modo *a priori* que o real da sensação tem uma “grandeza intensiva”. Esse é o juízo sintético supremo, o fundamento de todos os juízos sintéticos *a priori* acerca da qualidade: toda qualidade tem uma quantidade, que é específica só sua, que é, assim, intensiva. Esse não é senão o fundamental, o único conhecimento *a priori* acerca da qualidade (cf. B 218), o juízo sintético *a priori* fundamental (o princípio) que temos sobre a única condição formal e pura da sensibilidade no preenchimento do tempo.

E por isso, na prova desse princípio *a priori*, não só Kant se refere, ao falar do real da sensação, ao esquema transcendental que tanto discutimos acima, como, em seguida, a completa efetivamente “realizando discursivamente” o que tal esquema nos determina:

Da consciência empírica à pura, portanto, é possível uma modificação gradativa, em que o real da mesma acaba por desaparecer inteiramente e permanece uma consciência meramente formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo: também, portanto, uma síntese da produção de quantidades em uma sensação, desde o seu princípio, a intuição pura = 0, até uma quantidade qualquer da mesma. Como, no entanto, a sensação não é em si uma representação objetiva, e nela não se encontram nem a intuição do espaço nem a do tempo, ela não tem de fato uma quantidade extensiva, mas tem uma quantidade (e, de fato, por meio da apreensão da mesma, em que a consciência empírica pode subir em um certo tempo do nada = 0 até a sua grandeza dada), portanto uma *quantidade intensiva*, de acordo com a qual tem de ser atribuída a todos os objetos da percepção, na medida em que esta contém sensação, uma *quantidade intensiva*, i. e., um grau de influência sobre o sentido (B 208).

A “quantidade intensiva”, portanto, é uma quantidade [*Größe*] específica da sensação, que tem de ter uma quantidade, mas que não pode ser “extensiva”. A “quantidade extensiva”, segundo a definição que Kant dá no princípio *a priori* dos “axiomas da intuição” – que é o princípio da quantidade –, é a quantidade “em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, antecede necessariamente a esta)” (B 203). Ou seja, a quantidade extensiva diz respeito à quantidade constituída de “*partes extra partes*”, apreendida por meio de uma síntese sucessiva. Esta, aliás, é a maneira pela qual os fenômenos são de fato apreendidos, já que eles o são enquanto “contêm uma intuição no espaço e no tempo que lhes serve *a priori* de fundamento” (B 202). O que significa que a apreensão dos fenômenos, ou sua representação, ou, simplesmente, os fenômenos enquanto tais, depende da intuição formal que, determinada transcendentalmente pela imaginação, já é sintetizada, de modo inclusive a tornar possível a apreensão: o diverso da intuição, a própria intuição, e a consciência desse diverso e dessa unidade sintética devem ser compostos, e, para isso, tornados homogêneos entre si – no que, então, é preciso justamente a tal determinação transcendental, agora da sequência do tempo.

Retroagimos, assim, do princípio da quantidade para o esquema transcendental das categorias da quantidade, que, na determinação da sequência do tempo, “é o *número*, uma representação que reúne a adição sucessiva de um a um (homogêneo). O número não é senão, pois, a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição” (B 182).

Apesar, portanto, das três categorias da quantidade, “unidade”, “pluralidade” e “totalidade”, há apenas um esquema dessas categorias, o “número”. Segundo Longuenesse,

a razão pela qual Kant apresenta apenas um esquema para a quantidade é que, independentemente da quantidade lógica considerada, ela pressupõe que

uma multiplicidade de unidades (homogêneas) foi posta na intuição através de uma síntese sucessiva. A *categoria* da quantidade é o conceito que reflete essa síntese sucessiva de unidades homogêneas *como um todo* (LONGUENESSE, 2000, p. 255; tradução nossa<sup>119</sup>).

O “número”, enquanto esquema transcendental, é, então, a condição formal e pura para a aplicação das categorias da quantidade aos fenômenos, o que quer dizer que é a condição de possibilidade sensível para os juízos sintéticos *a priori* acerca da quantidade dos fenômenos: estes são quantidades extensivas porque a multiplicidade de unidades homogêneas é intuída por meio de uma síntese sucessiva, que, para tanto, faz da própria intuição, enquanto intuição formal pela determinação transcendental da sequência do tempo, da própria “forma” do tempo enquanto intuição formal, uma produção sucessiva, uma multiplicidade de unidades homogêneas, enfim, uma “quantidade extensiva”. Ou seja, o espaço e o tempo, determinados transcendentalmente como quantidades extensivas, fundamentam os próprios fenômenos, enquanto intuições no espaço ou no tempo, como “quantidades extensivas”.

Esta última afirmação, em sendo já um juízo, é, na verdade, o fundamento de todos os juízos sintéticos *a priori* acerca da quantidade dos fenômenos; i. e., é já o princípio *a priori* – exatamente o princípio *a priori* da quantidade: “*todas as intuições são quantidades extensivas*” (B 202).

E sua prova, portanto, está exatamente na consideração da aplicação das categorias da quantidade aos fenômenos na medida em que tais categorias se submetem ao esquema transcendental que é o “número”, i. e., à determinação transcendental do tempo em que a sequência do tempo é determinada como a adição sucessiva de unidades homogêneas, como, assim, uma multiplicidade de homogêneos. É desse modo (como a multiplicidade de homogêneos) que se sintetiza o diverso na intuição, pois é assim que as próprias formas da intuição, enquanto suas representações, espaço e tempo, são produzidas. Como é assim que elas são produzidas, e os fenômenos têm como uma de suas condições de possibilidade tais formas da intuição desse modo determinadas, os próprios fenômenos só podem ser representados desse modo: através da determinação transcendental do tempo, em sua sequência, como uma multiplicidade de homogêneos. E, como essa “determinação transcendental do tempo, em sua sequência, como uma multiplicidade de homogêneos” não é senão “a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio

---

<sup>119</sup> “[T]he reason Kant presents only one schema for quantity is that regardless of the logical quantity considered, it presupposes that a multiplicity of (homogeneous) unities has been posited in intuition through a successive synthesis. The *category* of quantity is the concept reflecting this successive synthesis of homogeneous unities *as a whole*” (LONGUENESSE, 2000, p. 255).



tempo na apreensão da intuição” (B 182), isto é, não é senão o esquema do “número”, a “quantidade extensiva” não é senão o único e, nesse sentido, o fundamental (o fundamento) conhecimento *a priori* dos fenômenos segundo as categorias da quantidade sob o esquema do “número”.

A “quantidade extensiva”, portanto, parece ser o princípio *a priori* relativo à condição formal e pura dada pelo esquema do “número”, i. e., pela multiplicidade de homogêneos; que, enquanto unidades (homogêneas) adicionadas uma a uma, ou seja, numa síntese sucessiva, é uma representação “*partes extra partes*”. Ser “extensiva”, conseqüentemente, é a denominação específica dessa representação, dessa quantidade.

Agora, a questão que surge, e que colocamos mesmo sabendo a resposta, é se isso significa que toda “quantidade” é “extensiva”. De fato, vimos que há a “quantidade intensiva”, de tal modo que a verdadeira questão que devemos colocar é por que e como nem toda “quantidade” é extensiva? O que, afinal, deve ser uma questão posta aos termos da pergunta: o que é, afinal, “quantidade”, que pode ser “extensiva”, mas pode ser, também, “intensiva”?

Muitas das dificuldades talvez residam numa confusão que é preciso dissolver, do próprio termo “quantidade”. Como destacamos, “quantidade”, no alemão usado por Kant, é *Größe*, e serve, na *Crítica da razão pura*, para referir-se a duas noções não equivalentes de “quantidade” ou “grandeza”:

Kant utiliza o termo alemão *Größe* (grandeza) para traduzir o latino *quantum* assim como o latino *quantitas*. No primeiro caso, “grandeza” (= *Größe* como *quantum*) refere-se a um objeto imediatamente dado na intuição, que é chamado de um *quantum* porque reconhecemos a possibilidade de determinar seu *quantitas*. No segundo caso, “grandeza” (*Größe* como *quantitas*) é um predicado, referindo-se a uma determinação quantitativa do *quantum* (LONGUENESSE, 2000, p. 266; tradução nossa<sup>120</sup>).

Para melhor compreender o sentido tanto de *quantum* quanto de *quantitas*, quanto, assim, da relação entre ambos, vale recuperar as definições dadas pelo próprio Kant para os dois termos, assim como para “multiplicidade”:

Quantidade [*quantitas*]: determinação de um ser, quantas vezes ele é posto.  
Quantum: é uma coisa, na qual há quantidade.  
Algo idêntico posto diversas vezes é chamado de uma multiplicidade.  
Em todo *quantum* há uma multiplicidade, pois aquilo que é inteiramente simples não pode ser chamado de um *quantum*. Onde não há homogeneidade, tampouco pode haver um *quantum*, pois se desejamos pensar um composto

---

<sup>120</sup> “Kant uses the German term *Größe* (magnitude) to translate the Latin *quantum* as well as the Latin *quantitas*. In the first case, ‘magnitude’ (= *Größe* as *quantum*) refers to an object immediately given in intuition, which is called a *quantum* because we recognize the possibility of determining its *quantitas*. In the second case, ‘magnitude’ (*Größe* as *quantitas*) is a predicate, referring to a quantitative determination of the *quantum*” (LONGUENESSE, 2000, p. 266).

heterogêneo como um *quantum*, devemos nos permitir a uma certa homogeneidade.

(KANT *apud* LONGUENESSE, 2000, p. 264; tradução nossa<sup>121</sup>).

Ou seja, algo (*quantum*), feito, determinado de quantidade (*quantitas*), significa um algo posto de uma multiplicidade, que tem de ser feita, por sua vez, de homogêneos, condição para que se haja composição (cf. B 202n). O *quantum*, assim, é algo dado, que pode ser determinado pela quantidade, *quantitas*, determinada como multiplicidade de homogêneos. Ao falar em “quantidade extensiva”, então, parece que a “quantidade” a que Kant se refere pelo termo *Größe* é *quantitas*, mas tão só na medida em que esta *quantitas* determina o *quantum* (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 266). O que, enfim, pelo sentido mesmo de “determinar”, significa que já há a síntese transcendental operando sobre a intuição – o que, na verdade, em nada surpreende, uma vez que há de fundamental a condição sensível, o esquema transcendental. Agora, o que é determinável, por sua vez, o é por ser tomado como uma multiplicidade de homogêneos – de novo, é a radicalidade do idealismo transcendental, da determinação transcendental do tempo, que torna homogêneos os dois termos da relação, vinculando-os na aplicabilidade empírica que enseja o conhecimento *a priori*. E é assim que, enfim, a intuição é *quantum*, determinada como *quantitas*; ela é quantidade e determinada como quantidade extensiva.

O fundamento, se assim se puder dizer, do *quantum*, então, é, em sendo determinável quantitativamente (*quantitas*), uma quantidade contínua, i. e., indeterminada em suas partes, mas cuja “indeterminação” deve antes ser lida como a “possibilidade de determinação”. A redutibilidade das partes é dada pela determinação da *quantitas*; e, nessa determinação, a quantidade contínua é como que feita discreta. Ao passo que a continuidade é a propriedade mesma da quantidade, ainda submetida à condição de possibilidade dada pela síntese da unidade do diverso, afinal é assim que nos voltamos à nossa própria intuição formal, e que temos os fenômenos; propriedade, pois, fundamental, mas ainda, ou melhor, e por isso mesmo, transcendental.

De tal modo que, enfim, a própria produção da intuição formal (como da sequência do tempo), por meio da determinação quantitativa, implica uma síntese sucessiva, mas que, tendo como fundamento o espaço e o tempo como continuidades,

---

<sup>121</sup> “Quantity [*quantitas*]: determination of a being, how many times it is posited.

Quantum: it is one thing, in which there is quantity.

Something identical posited several times is called a multiplicity.

In every *quantum* there is a multiplicity, for that which is entirely simple cannot be called a *quantum*. Where there is no homogeneity there cannot be a *quantum* either, for if we wish to think a heterogenous composite as a *quantum*, we must allow for a certain homogeneity.”

(KANT *apud* LONGUENESSE, 2000, p. 264).

gera o espaço e o tempo como quantidades extensivas como, em sua base, “fluidas”, e não propriamente discretas. Isto é, o espaço e o tempo são quantidades extensivas enquanto quantidades fluidas, porque quantidades contínuas, e não fundamentalmente discretas – ainda que seja possível uma determinação discreta de pontos e instantes. O que, portanto, quer dizer que a continuidade permite falar em quantidade contínua, mas também em quantidade fluida.

A propriedade das quantidades pela qual nenhuma de suas partes é a menor possível (nenhuma parte simples) se denomina a continuidade das mesmas. O espaço e o tempo são *quanta continua*, pois nenhuma parte deles pode ser dada a não ser circunscrevendo-a entre limites (pontos e instantes), portanto de tal modo que esta parte seja novamente um espaço ou um tempo. O espaço, portanto, constitui-se apenas de espaços, e o tempo, de tempos. Pontos e instantes são apenas limites, i. e., meras posições que efetuam a limitação; posições, porém, pressupõem sempre aquelas intuições que elas devem limitar ou determinar, e nem o espaço nem o tempo podem ser constituídos a partir de meras posições como componentes que pudessem ser dados ainda antes do espaço ou do tempo. Semelhantes quantidades também podem ser denominadas *fluidas*, pois a síntese (da imaginação produtiva) em sua produção é uma progressão no tempo cuja continuidade costuma ser descrita especialmente com a expressão do *fluir* (transcorrer) (B 211-212).

Assim, o fundamento de toda a quantidade é a continuidade: de fato, é a única qualidade das quantidades em geral que podemos conhecer *a priori* (cf. B 218).

Agora, dizer que toda quantidade é contínua implica dizer que toda quantidade é sucessiva (de “partes”)? Dito de outro modo, novamente, toda quantidade, por ser contínua, implica numa apreensão que se constitui por uma síntese sucessiva? Ora, se assim for, estaríamos a reduzir a quantidade à quantidade extensiva. Vimos, porém, que esse não pode ser o caso. Como, então, bem compreender uma quantidade que não é extensiva?

Primeiro, ela, enquanto quantidade, tem de ser uma continuidade, porque o tempo, condição formal e pura, é uma quantidade contínua, e, enquanto determinado transcendentalmente em seu conteúdo, é mais ou menos preenchido de “realidade”. Esse preenchimento do tempo, portanto, na medida em que por ser mais ou menos preenchido significa ter mais ou menos realidade, com relação à negação, faz com que haja uma “passagem da realidade à negação, que torna cada realidade representável como um *quantum*” (B 183), para retomarmos a descrição do esquema transcendental das categorias da qualidade. Ou seja, é porque o tempo é quantidade contínua que ele torna possível a passagem do real da sensação (ou, simplesmente, da sensação, se bem compreendida) da realidade = 1 à negação = 0, e é essa passagem, essa continuidade, do próprio tempo, que torna representável a quantidade, i. e., o real da sensação (ou, a sensação) como quantidade. Uma quantidade, sim, mas que, no entanto, não sendo fruto

de uma apreensão sucessiva, que não percorre partes, instantes, não é extensiva: é, enfim, intensiva.

A apreensão pela mera sensação preenche apenas um instante (se, com efeito, não tenho em vista a sucessão de diversas sensações). Como algo no fenômeno cuja apreensão não constitui uma síntese sucessiva, que vai das partes para a representação inteira, ela não tem, portanto, uma quantidade extensiva: a ausência de sensação no mesmo instante representaria este como vazio, logo = 0. Aquilo, pois, que na intuição empírica corresponde à sensação, é a realidade (*realitas phaenomenon*); aquilo que corresponde à falta de sensação é a negação = 0. Agora, toda sensação é passível de uma redução, de tal modo que ela pode decrescer e gradativamente desaparecer. Entre a realidade no fenômeno e a negação, portanto, há uma concatenação contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, em que a diferença de umas em relação às outras é sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação completa. Ou seja: o real no fenômeno tem sempre uma quantidade que, no entanto, não é encontrada na apreensão, já que esta ocorre através da mera sensação em um instante e não por meio da síntese sucessiva de muitas sensações, portanto não vai das partes para o todo. Ele tem uma quantidade, portanto, mas ela não é extensiva.

Agora, eu denomino *quantidade intensiva* à quantidade que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade só pode ser representada através da aproximação à negação = 0 (B 209-210).

Todavia, enfim, mais um estranhamento aparece-nos: seria a quantidade intensiva apenas “possível”? Mesmo que assegurada em sua possibilidade, ela se restringiria a tal possibilidade, a “ser possível”? Não parece ser isso que o princípio *a priori* nos ensina, pois, explicitamente, ele afirma que o real da sensação tem quantidade intensiva – e não apenas que o real da sensação “pode ter” quantidade intensiva. Entretanto, a passagem acima citada nos fala em uma redução “passível”, em uma concatenação “possível”. Ademais, se de fato o próprio real da sensação ou a sensação deve ser, em si, quantidade intensiva, e não tão somente “possível”, esse princípio *a priori* não estaria, como ressaltamos alhures, antecipando algo sobre a “matéria”, que não pode senão nos ser dada, i. e., que, exatamente oposto ao *a priori*, é empírica?

Vimos, ao levantarmos esse problema, que ele era malposto: pois é o “real da sensação” (e a sensação assim considerada) que é antecipado, e não a “sensação” como mero efeito em nós; ou seja, é já o tempo determinado como condição sensível, e não a simples “matéria”. Ora, o que essa retomada nos esclarece acerca do ser “possível” ou ser “de fato”? Tudo: pois, enquanto condição formal e pura, ela determina uma possibilidade *a posteriori*, mas uma necessidade *a priori*, que não é da sensação enquanto sensação particular que nos é sempre dada *a posteriori*, mas enquanto sensação em geral, enquanto uma síntese já. É o sujeito transcendental que procede aqui, mais uma vez, determinando as condições de possibilidade, apresentando-nos o que “é” devido ao que “deve ser”, e o que “deve ser”, como o que “é”, de direito e,

enfim, de fato. Se o entendimento, então, pode antecipar algo da sensação, é porque esta só pode vir a ser determinada, em geral, pelas condições de nossas faculdades; de tal modo que o entendimento antecipar não significa o entendimento atingir a zona interdita da “coisa em si”, porém, ainda aqui, falar sinteticamente, mas *a priori*. E sobre a sensação, sua qualidade, podemos assim proceder: desde que nos atentemos que é sobre o “real da sensação” (e, assim, da sensação desse modo compreendida) que estamos a falar.

A *qualidade* da sensação é sempre meramente empírica e não pode ser representada *a priori* (por exemplo, as cores, o gosto etc.). O real, contudo, que corresponde às sensações em geral por oposição à negação = 0, representa apenas algo cujo conceito contém em si um ser, e não significa senão a síntese em uma consciência empírica em geral. [...] Pode-se, portanto, fazer total abstração da quantidade extensiva do fenômeno e, no entanto, representar-se ao mesmo tempo, na mera sensação em um momento, uma síntese da elevação uniforme desde o zero até a consciência empírica dada. Embora, portanto, todas as sensações enquanto tais somente sejam dadas de fato *a posteriori*, a sua característica de possuir um grau pode ser conhecida *a priori* (B 217-218).

\*\*\*

E assim, finalmente, podemos melhor entender o que Kant quis dizer com seu princípio *a priori* da “quantidade intensiva” ou “grandeza intensiva” (afinal *Größe*); princípio esse que está na base do que a psicologia, desde seu nascimento enquanto ciência positiva, e mesmo o senso comum assumem ao tratarem da “intensidade” dos estados de consciência. O fundamento dessa noção, portanto, está, em termos kantianos, na determinação transcendental do conteúdo do tempo; afinal, está no esquema das categorias da qualidade.

Essa descoberta, importa ressaltar, não é senão o desenvolvimento do próprio método intuitivo da filosofia de Bergson diante da doutrina kantiana: dissolvemos as confusões engendradas pela formulação da “quantidade intensiva” voltando-nos aos termos do problema e revelando, num nível aprofundado da existência, aquilo que constitui tal pensamento. E, de fato, o que constitui não deixa de ser, ao seu modo, um problema de “expressão da duração”. Efetivamente, ainda precisamos melhor esclarecer isso; contudo, desde já, atentemo-nos para o fundamento da confusão: está, do lado da “sensação”, ou melhor, do “real da sensação”, na determinação transcendental do conteúdo do tempo, na qual, se puder assim dizer, há a “confusão” (ou, ao menos, a “relação”) entre a determinação e o tempo (em sua essência, se é que algum kantiano a isso nos conceda), e, do lado da “quantidade”/“grandeza”, da confusão mesma entre quantidade contínua e quantidade discreta, e, na continuidade, entre, novamente, a

determinação e o tempo. Ou seja, a “intuição profunda” se reencontra, na confusão de cada direção, na “expressão da duração” – a “determinação” como uma expressão existente, um “modo” de expressar; o “tempo” como, profundamente, duração (ainda que um kantiano talvez não aceite tal profundidade como um bergsoniano o faria).

O problema, então, da “intensidade” está, talvez, muito mais naquilo que ela é quando mal colocada como “grandeza intensiva”. São as determinações (transcendentais) que a colocação da “grandeza intensiva” confere à “intensidade” que obscurecem a própria “intensidade”. Como vimos, Bergson não nega a “intensidade”; ao contrário, seu procedimento filosófico é descobrir seu sentido profundo, aquém e além das confusões manipuladas pela inteligência, em todas as suas ramificações. Como a existência da “intensidade”, sua realidade, no nível profundo, duracional da existência. Como fundamento da confusão, como constituição da verdade do problema, a formulação kantiana de “quantidade (*Größe*) intensiva”, em toda sua radicalidade transcendental, bem como os motivos pragmáticos desse proceder. Como aspecto problemático desse problema, a confusão indevida entre esse sentido transcendental e pragmático, e o sentido genuíno profundo, ontológico, se se quiser, do real.

Enfim, na simpatia absoluta com a “intensidade”, partindo da experiência para sempre reencontrá-la, em sua completude das direções sensíveis e intelectuais, na profundidade de níveis cada vez mais puros, descobrimos as tendências constitutivas dessa experiência, no caso, da “intensidade”, revelando a verdade dessas tendências, bem como o problema por elas engendrado, ou, melhor dizendo, por nós engendrado a partir de nossa relação com tais tendências. Pois, ademais às tendências mesmas do real, do fato da “intensidade”, “pura”, descobrimos a diversidade de relações que se estabelecem entre essas tendências, relações que se estabelecem por nós, por nossas próprias tendências, e que, assim, no ato mesmo de descoberta delas por nós, na coincidência mesma de nossas tendências com suas tendências, por essa simpatia, constitui-as propriamente; do mesmo modo e imediatamente que elas nos constituem também: essas relações são, em si, constitutivas; a simpatia realiza, e o descobrimento é criativo e criador, e não mero acontecimento que vem a se ajuntar a qualquer coisa já feita. No fundo, descobrimo-nos e descobrimos toda a realidade não como já dada ou indiferente, mas como a ininterrupta criação, pluralmente ramificada, profundamente reencontrada, tudo, como “duração” – este é o “dado imediato”, o mais profundo e puro.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> “Sem dúvidas, para Bergson, a duração e as propriedades da duração são do dado. Mas, no vocabulário bergsoniano, ‘dado’ não tem em nada a mesma significação que no vocabulário sartriano, e não é

Assim, e para concluir junto a Bergson, o mergulho intuitivo na “intensidade” dos estados de consciência precisou essa dimensão do real em suas tendências por vezes indistintas à consciência reflexiva, por vezes, quanto mais, indevidamente misturadas pela consciência reflexiva, mas que, ainda assim, são imediatamente presentes a nós, no que, todavia, só se releva pelo correto exercício de uma filosofia precisa.

Como existência profunda, realidade fundamental da “intensidade”, a temos enquanto “pura”, enquanto uma “progressão qualitativa”, uma “pura mudança qualitativa”. A essa dimensão ou “tendência”, alcançamos, simpatizamos com imediatamente, i. e., pela consciência imediata, mas que deve ser bem compreendida como uma consciência “intuitiva”. Como “problema verdadeiro”, como realidade, se não profunda, ao menos superficial, i. e., transcendental e pragmática, temos a “intensidade” enquanto a própria “avaliação quantitativa”, bem compreendida como exercício da consciência refletida, da inteligência, do entendimento; como, desse modo, a consideração amalgamada entre a “sensação” e o “movimento exterior”. Essa segunda dimensão é real e verdadeira porque é efetiva e, inclusive, desejada, em um nível da existência; é problemática porque não é a dimensão “ontologicamente verdadeira do real”, e, justamente, tem seu caráter “problemático” quando se confunde essa existência real, mas superficial, transcendental, enfim, espacial, com a realidade profunda e pura, passando a assumir como realidade última o que não passa de uma verdade parcial (ou superficial), e que, portanto, significa um absoluto desnaturalizar. No que, enfim, recuperamos essa outra descoberta nossa, o do “problema do problema” da “intensidade”, quando esta passa a ser considerada, em si, como a “avaliação quantitativa” que especulamos sobre ela, i. e., quando a “intensidade” adquire como “natureza” “grandeza intensiva”.

Na verdade, na medida em que procedemos junto a Bergson, conforme o método intuitivo, essa última descoberta não foi senão a experiência ordinária da qual partimos criticamente. Evidentemente que as direções críticas e positivas do método são indissociáveis inclusive porque interdependentes, de tal modo que não se trata de eleger

---

sinônimo de um ‘*datum inerte*’, daquilo que Sartre chama ‘o em si’. O dado, no sentido bergsoniano, é o que existe anteriormente à representação que dele nos formamos, e por consequência o termo designa tão bem a consciência quanto a matéria, o ‘para si’ tão bem quanto o ‘em si’, o ato se realizando tão bem quanto os resultados realizados, o movimento tanto quanto e mesmo mais que o repouso” (THEAU, 1968, p. 63; tradução nossa; [“*Certes, pour Bergson, la durée et les propriétés de la durée sont du donné. Mais dans le vocabulaire bergsonien « donné » n'a nullement la même signification que dans le vocabulaire sartrien, et n'est pas synonyme de « datum inerte », de ce que Sartre appelle « l'en soi ». Le donné, au sens bergsonien, est ce qui existe antérieurement à la représentation que nous nous en formons, et par conséquent le terme désigne aussi bien la conscience que la matière, le « pour soi » aussi bien que « l'en soi », l'acte s'accomplissant aussi bien que les résultats accomplis, le mouvement autant et même plus que le repos*”]).

a etapa analítica primeira; mas, justamente intencionando esclarecer esse ponto, vale ressaltar que essa “descoberta” não foi “última” no desenvolvimento intuitivo.

Seja como for, o aprofundamento que operamos alcançou um nível tal do real em que conseguimos tanto coincidir com a constituição genuína da “intensidade” como a “progressão qualitativa”, quanto a constituição, igualmente verdadeira ainda que imprecisa da “avaliação quantitativa” da “intensidade”, quanto, ainda mais, dissolver o problema do ímpeto impreciso dessa compreensão intelectual da “intensidade”, que a faz extrapolar seu sentido para asseverar sobre a verdade absolutamente profunda do real.

E, assim, abre-se diante de nós a constituição do real bem como a constituição de nossa compreensão do real – e, esta última, tanto como a experiência imediata, quanto a experiência refletida, quanto, finalmente, a experiência eminentemente problemática. Todas essas tendências tecem a realidade; a própria “intensidade”, em si, abarca essas tendências constitutivas do real, significando que a diferença entre as “intensidades”, bem como entre os sentidos da “intensidade”, é radical e absoluta, tanto quanto a “diferenciação radical e absoluta” é o sentido profundo da realidade. A “intensidade”, portanto, é uma noção ou, melhor, uma imagem decisiva da própria realidade em todas as suas dimensões, entre os sentidos da vida e, profundamente, como o próprio sentido fundamental enquanto “intensidade pura”. O que, enfim, revela toda a importância filosófica de todo o estudo realizado no primeiro capítulo do *Essai*: a “intensidade” é a primeira experiência intuitiva, no sentido rigorosamente bergsoniano, que revela e, nisso, abre e realiza o real em sua intuição profunda, como, em uma palavra, “expressão da duração”.

Mas, se tudo isso ainda não é cristalino, é porque o movimento filosófico, sobre a “intensidade”, sobre os “dados imediatos da consciência”, ainda não se aprofundou absolutamente. O primeiro capítulo do *Essai* termina<sup>123</sup> alcançando o discernimento, ao máximo possível, das tendências presentes na experiência da “intensidade”, o tal sentido profundo e puro, bem como o significado intelectual, da “intensidade” feita “ideia” ou “noção”, como, ainda, a confusão proveniente do não discernimento dessas tendências, em que a “intensidade” é considerada em sua natureza como a impura mistura entre o transcendental e o real, ou, em termos mais propriamente bergsonianos, entre o espaço e a duração. Resta, pois, aprofundarmos-nos nesses sentidos mesmos: o da “intensidade pura” *qua* “progressão qualitativa” ou “mudança qualitativa”, o de nossa “avaliação

---

<sup>123</sup> Daqui até o final deste nosso capítulo, acompanhamos aproximadamente a primeira metade inteira do último parágrafo do primeiro capítulo do *Essai* (cf. E, p. 54-55 [p. 54]).



quantitativa” como a consideração a partir da extensão ou da “multiplicidade de homogêneos” e, enfim, a mistura indevida entre ambas, gerando essa concepção de “grandeza intensiva” como a significação mesma da “natureza real” da “intensidade”. Dito de outro modo, resta avançarmos em direção ao sentido profundo da “mudança qualitativa” ou “multiplicidade interna” ou “multiplicidade qualitativa”, ao sentido profundo da “multiplicidade de homogêneos” ou “multiplicidade quantitativa”, e ao sentido profundo, no que dissolverá o problema, da relação entre ambas as “multiplicidades”. Tudo isso, aliás, permitirá enfim explicitar em que sentido – bergsoniano – as formulações kantianas que tanto trabalhamos são problemáticas.

A passagem, então, da “intensidade” dos estados de consciência, e, portanto, de cada “estado de consciência”, à “multiplicidade” que constitui a “intensidade” e sua avaliação, e que, assim, é a passagem dos estados de consciência tomados isoladamente à “multiplicidade concreta” deles, não é senão o próprio aprofundamento intuitivo sendo ainda exercitado sobre a vida interior: como a “intensidade” é descoberta “multiplicidade”, os estados de consciência são, concretamente, i. e., efetivamente, descobertos “multiplicidade”. E, assim, a passagem do primeiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sobre a “intensidade dos estados psicológicos”, ao segundo capítulo, sobre “a multiplicidade dos estados de consciência”, não é senão ainda o método intuitivo operando, de modo sempre mais radical.

#### Capítulo 4: Espaço, duração e tempo homogêneo:

sobre o segundo capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*

O segundo capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, intitulado *De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée*, quando lido conforme o desenvolvimento que seguimos até aqui, em nada nos espantará ao, “de repente”, iniciar-se com a conhecida análise sobre o “número”. Como vimos, as conclusões as quais Bergson alcançou e resumiu no encerramento de seu capítulo anterior não demandavam senão a continuação do aprofundamento filosófico, agora sobre níveis mais precisos da realidade. Pois, da “intensidade” aos seus diversos sentidos, bem compreendemos, agora, a vida psicológica como “multiplicidade”; no entanto uma tal “multiplicidade” ainda pouco esclarecida, numa obscuridade de suas diferentes manifestações, como “qualitativa”, “quantitativa”, ou mesmo a confusão entre ambas. Ou seja, a passagem da “intensidade”, ou melhor, de todas as dimensões (expressões) da “intensidade” para a “multiplicidade”, também melhor expressa como “multiplicidades”, exige do filósofo o afinal aprofundamento nessas “multiplicidades”: o que são; se são ou não redutíveis; como e por que se relacionariam ou se distinguiriam. E, como sempre, esse aprofundamento não virá de um mero equacionamento lógico, mas de uma simpatia com a experiência mesma e integral, sensível e intelectual. Em uma palavra, se o problema que guia esse estudo primordial de Bergson não se perde de vista, mas se radicaliza, essa radicalização impõe uma maior especificação do problema, resultando em um novo passo, uma nova investida, igualmente específica. Pois, enfim, a questão de agora não é senão sobre o sentido da “multiplicidade” – sobre o qual primeiramente devemos interrogar nossa postura ordinária.

E, assim, somos remetidos à “definição que geralmente se dá” (cf. E, p. 56 [p. 56]) ao “*nombre*”, já que esta diz “uma coleção de unidades ou, para ser mais preciso, [...] a síntese do uno [*un*] e do múltiplo” (E, p. 56 [p. 56]). Ordinariamente, portanto, pensamos o “número” como composto de um “múltiplo”, ou, mesmo mais, de uma, enfim, “multiplicidade”: “Assim, todo número é uno [*un*], na medida em que o representamos [*puisque'on se le représente*] por uma intuição simples do espírito e lhe damos [*on lui donne*] um nome. Mas essa unidade é a unidade de uma soma; ela abarca uma multiplicidade de partes que podemos [*on peut*] considerar isoladamente” (E, p. 56

[p. 56]). A “multiplicidade”, portanto, parece-nos como elemento de composição do “número”, e, ela mesma, por sua vez, composta de “partes”.

Mas seria isso mesmo o que experienciamos? Ou, o que isso de fato significaria? Se a investigação, assim, parece já avançar do problema do “número” aos seus termos, é preciso uma cautela nesse avanço, pois é preciso ainda demorarmos um pouco mais sobre o próprio “número”, “em si mesmo”, a fim de averiguar o que ele efetivamente, por si, significa – inclusive para melhor significar, agora, os próprios termos que o constituem. Pois, então, retornemos e partamos, novamente, da definição em geral do “número”.

“Não basta dizer que o número é uma coleção de unidades; é preciso acrescentar que essas unidades são idênticas entre si ou, ao menos, que as supomos [*on les suppose*] idênticas quando as contamos [*dès qu'on les comptes*]” (E, p. 56 [p. 57]). A “coleção” que forma um “número” é, como visto logo acima, uma “soma”, o que permite que se “conte”; essa construção, então, só ocorrerá quando seus elementos, as “unidades”, não se ajuntarem tão somente, o que permitiria apenas uma “enumeração” (cf. E, p. 57 [p. 57]), mas se justaponham. E, para tanto, é preciso que essas “unidades” sejam consideradas abstratamente como idênticas, reduzidas apenas à quantidade, a ser “unidade”.

No que reencontramos a definição que alhures vimos Kant dar para a “multiplicidade”: algo idêntico posto diversas vezes; uma definição que, como vimos, assume a homogeneidade como condição para a “multiplicidade”, que, assim, não será senão uma “multiplicidade de homogêneos”. Ainda nessa ocasião, compreendemos como, para Kant, é assim que entendemos a “quantidade extensiva”, feita de “multiplicidade de homogêneos”, e mesmo a “quantidade intensiva”, como a possibilidade *a posteriori*, mas necessidade *a priori*, de uma “multiplicidade”, também “de homogêneos”. A “homogeneidade”, então, para Kant, de fato surge atrelada à “quantidade extensiva” que, não percamos de vista, é um princípio *a priori* da quantidade, o que, novamente, nos reconduz ao esquema transcendental das categorias da quantidade – que, enfim, vimos não ser outra coisa senão o “número”: na determinação da sequência do tempo, “é o número, uma representação que reúne a adição sucessiva de um a um (homogêneo). O número não é senão, pois, a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição” (B 182).

Realmente não recuperaremos toda a nossa análise sobre esse ponto da *Crítica da razão pura*. Amparados nela, de qualquer modo, elucidemos o diálogo implícito de

Bergson com Kant nesse começo do segundo capítulo do *Essai*, de algum modo tomando para nós a proposta lançada por Prado Jr., para quem “é preciso ler, em filigrana, o texto de Kant no texto de Bergson que a ele se opõe, mas que ganha sentido em sua referência a ele” (PRADO JR., 1989, p. 89). Afinal, antes de tudo, a definição do “número” que Bergson apresenta como a do “senso comum”, a decididamente aceita pela filosofia da época (sem dúvidas de inspiração kantiana) e pelas ciências, não é senão a kantiana; e, então, aquilo que ele chama de “coleção” não é senão, no vocabulário de Kant, a “representação”. É, pois, sobre a idealidade transcendental, o sentido das sínteses que compreendem nossos conhecimentos, significando nossas fontes sensíveis e intelectuais e os vínculos entre elas, que Bergson ataca ao se aprofundar no sentido do “número” “por ele mesmo”, interrogando, afinal, como essa “representação” opera. No que, então, Bergson descobre, por sua vez, “que a ideia de número implica a intuição simples de uma multiplicidade de partes, ou de unidades, absolutamente semelhantes umas às outras” (E, p. 57 [p. 57]). Ora, trata-se, nas explicações de Kant, dessa sua exposição da determinação da “multiplicidade de homogêneos”, de os fenômenos, no que diz respeito à sua quantidade, serem “quantidades extensivas”, “*partes extra partes*”, uma sucessão de homogêneos que fazem um *quantum*. Mas, para Kant, vamos além, pois a determinação dos fenômenos antes decorre da determinação transcendental da forma da intuição: os esquemas transcendentais, lembremos bem, não são senão a determinação transcendental do tempo. De tal modo que o “número” determina transcendentalmente a sequência do tempo: esta é dita uma sucessão de homogêneos, enfim, uma “multiplicidade de homogêneos”.

Ou seja, de fundo à “representação”, encontramos como uma condição transcendental, *a priori*, a determinação transcendental da sequência do tempo, pelo “número”, como uma sucessão de homogêneos. Repetimos isso talvez exageradamente para, agora, contrapor a Bergson. Para este, se há de fundo à operação também qualquer tipo de determinação, esta não será “transcendental do tempo”, ou, ao menos, se ela ainda o for, deverá ser bem compreendida, vagarosamente. Pois é disto que se trata: não se precipitar sobre uma discussão imprudentemente abstrata. Que “determinação”, então, pressupõe-se no “número”? Ora, exatamente aquela que “determina” o idêntico. E não só na homogeneização desse procedimento, mas na distinção que ele igualmente impõe. Porque se se tratasse apenas de tornar “igual”, não haveria “unidades”, no plural, mas uma mesma coisa, uma única coisa, uma “unidade” só. Nas palavras de Bergson, “[é] preciso [...] que elas se distingam por alguma coisa [*endroit*], já que não se

confundem numa só” (E, p. 57 [p. 57]). É preciso, assim, de uma condição de determinação que seja tanto de homogeneização quanto de distinção quanto, ainda, de coleção, afinal é preciso que haja não uma enumeração, mas uma soma. Essas três características, inclusive, devem ser presentes de uma só vez nesse princípio de determinação, se assim pudermos dizer. É preciso, pois, que haja um procedimento (e deixemos impreciso por ora) pelo qual possamos contar, e efetivamente contamos, concebamos uma soma, reunamos, como uma unidade, diversas unidades. Enfim, é preciso que haja “justaposição”: como vimos alhures, não só uma sucessão, mas uma sucessão em que as imagens se retêm, na medida mesma em que se sucedem.

E, de um modo aparentemente abrupto, Bergson imediatamente conclui: “É no espaço que uma tal justaposição se opera, e não na pura duração” (E, p. 57 [p. 57-58]), acrescentando, na sequência, que essa operação de contar implica a representação simultânea dos objetos, o que significa que a justaposição depende da simultaneidade, e, ainda na sequência, que essa simultaneidade quer dizer ser colocado/deixado [*laisse*] no espaço (cf. E, p. 57 [p. 58]), e, ainda e finalmente, que esse “espaço”, nós o intuímos. Donde todos os nossos incômodos: qual é essa relação entre a justaposição e/ou a simultaneidade e o espaço? O que é esse “espaço”, que sem mais surge, na descrição de Bergson, como um fundo último de uma operação? Seria ele próprio uma operação nossa ou uma realidade apenas para nós ou em nós, ou uma realidade em si?

Para avançarmos com prudência, devemos nos atentar aos sentidos de nossas indagações. Vemos, nelas, duas grandes questões: a função e a natureza do “espaço”. Nesse momento do exercício filosófico, parece que Bergson, sem menosprezar a segunda questão, antes se dedica à primeira. Expliquemo-nos. Do “número”, Bergson aprofundou-se à “justaposição”; desta, agora, ele discerniu ainda mais seu significado: ora, a retenção necessária na justaposição implica uma permanência, mas também uma distinção, que, ambas, por sua vez, só ocorrem tendo um “suporte”. Seja o que for esse “suporte”, sua função é clara: “suportar”, permitir a permanência, mas também a distinção, a justaposição, essa imagem extensa, porque continuidade quantitativa, porque multiplicidade de homogêneos. E, assim, Bergson não está a falar necessariamente de um “espaço físico”, nem de um “espaço ideal”, e não por não se tratar de um ou de outro, mas porque aquilo ao qual ele se importa por ora é com a função desse “espaço”: seja para os objetos físicos, seja para as representações das mais abstratas, quando contamos, formamos o “número” justapondo, retendo as imagens sucessivas, o que, enfim, ocorre tão somente pelo suporte desse algo que chamaremos de “espaço”.

No entanto, como advertimos, essa atenção à função não significa uma ignorância completa à natureza. Desde o início, como citamos, Bergson enaltece que se trata do “espaço” e não da “*durée pure*”. Ou seja, desde já, Bergson não se furta em distinguir “espaço” e “duração pura”. Essa distinção, porém, nesse momento, também se enfatiza mais pela função de cada um: enquanto no “espaço” temos uma justaposição, contamos, “[é] possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, quer dizer, uma sucessão que chegue a uma soma” (E, p. 57 [p. 58-59]). Se, enfim, isso significa que a diferença de natureza decorre de uma diferença de função, é algo ao qual não devemos nos preocupar por agora. No limite, pressupor o que algo seja de modo adiantado ao descobrimento mesmo desse algo, no aprofundamento intuitivo, é justamente o que nos condenará a problemas inoportunos. Contra a ansiedade desmedida de um leitor talvez entorpecidamente analítico, Bergson ressalta aqui aquilo que de fato seu estudo sobre o “número” em si mesmo lhe mostra como conclusão: “toda ideia clara de número implica uma visão no espaço” (E, p. 58 [p. 59]); conclusão, enfim, que quer dizer que o “número” em si mesmo, essa “coleção” ou “representação” não é outra coisa senão a construção, dependente do “espaço”, de uma “multiplicidade de justaposição” ou “multiplicidade de homogêneos” – “unidades” – ou “multiplicidade distinta” (cf. E, p. 58 [p. 59]): a “coleção” ou “representação”, assim, sendo essa própria construção, sendo, enfim, essa própria “multiplicidade” desse modo descrita, e que só nos é permitida, i. e., só é efetivamente construída a partir da intuição do “espaço”. Em suma, o “número”, na medida mesma em que é “uma” coleção, é, na verdade, uma “multiplicidade”; e essa “multiplicidade” é “uma” na medida mesma em que é a “síntese das unidades que o compõem” (E, p. 58 [p. 59]). Sem mais, “[q]uando afirmamos que o número é uno [*un*], entendemos com isso que o representamos em sua totalidade por uma intuição simples e indivisível do espírito. Essa unidade abarca, portanto, uma multiplicidade, uma vez que é a unidade de um todo” (E, p. 58-59 [p. 59-60]; tradução levemente modificada<sup>124</sup>).

Todavia, essa conclusão não encerra a questão; antes, ela envolve-nos em mais um aprofundamento, agora sobre essa operação mesma que constitui a “multiplicidade numérica” tanto quanto implica uma intuição do “espaço”. Afinal, o que significa essa “justaposição” de “unidades”? Dissemos já que ela exige a constituição mesma dessas “unidades” *qua* “unidades”, i. e., homogêneas, mas distintas. Nossa investigação,

---

<sup>124</sup> Na tradução que utilizamos, a adjetivação “simples e indivisível” caracteriza o “espírito”, ao passo que no original temos: “*intuition simple et indivisible de l'esprit*”.

portanto, agora deverá se debruçar sobre esses próprios termos do problema, os elementos mesmos do “número”, da “multiplicidade de homogêneos”: os “homogêneos” ou as “unidades”.

Ora, é preciso, então, criticar e revirar, pelo aprofundamento positivo de nossa própria experiência, o sentido dessas “unidades” que compõem o “número”. Pois, em um primeiro nível superficial, parece-nos que essas “unidades”, diferentemente da “unidade” que é o “número” – que é uma “unidade” tão somente enquanto “coleção”, “soma”, “representação”, “síntese”, enfim, “multiplicidade” –, são “unidades” em si mesmas “puras e simples, irreduzíveis” (E, p. 59 [p. 60]). Ou seja, seria como se houvesse uma “unidade” em sentido definitivo e uma “unidade” provisória que só o é por conta de uma “síntese”, um “ato simples pelo qual a inteligência o percebe” (E, p. 59 [p. 60]). E, então, é agora sobre essa dita “unidade definitiva” que devemos nos voltar. No que, um mero interrogar a nós mesmos, descobrimos que esse “definitivo” se dissolve sem dificuldades: pois a experiência aritmética atesta, por exemplo, a indefinida divisibilidade (cf. E, p. 59 [p. 60]). O que significa que, ao atentarmos às “unidades” que constituem um “número”, diante de nós as vemos pulverizarem-se, descortinando sua rigidez para revelá-las enfim “provisoriedade”.

Assim, temos não só uma retomada da conclusão anterior, de que a própria “unidade” que compõe o “número” é ela também fruto de um “ato do espírito” e, nisso, uma justaposição no espaço, e que, enfim, “toda adição implica uma multiplicidade de partes percebidas simultaneamente” (E, p. 61 [p. 63]), mas, também, que nem por isso vivenciamos sempre essa “provisoriedade”, e que, se falamos e manejamos “unidades”, é porque, em algum momento que seja, assim as tomamos como definitivas – e, nisso, “extensas”, afinal “*partes extra partes*” (cf. E, p. 60 [p. 61]). Cumpre nunca esquecer: a investigação filosófica não deve descartar como “inexistente” aquilo que, profundamente, talvez venha a se dissolver. Antes, importa compreender o sentido de cada experiência.

Primeiro, é a experiência mesma da inteligência, do raciocínio matemático, lógico, que responde a essa concepção da “unidade definitiva”, que é “definitiva” enquanto “provisoriamente indecomponível”: é para podermos contar, operar matematicamente, logicamente, analiticamente, que assumimos como definitivo o que não o é, como objetivo o que é, no fundo, redutível (cf. E, p. 60 [p. 61]).

Em segundo, no entanto, é preciso enfatizar que a experiência do “provisório” não é da “multiplicidade” em sua indefinida justaposição, mas da “unidade” mesma, apenas agora assumida como profundamente “provisória”. Em outras palavras, não nos

iludamos: a “unidade” que é o “número”, enquanto “multiplicidade de justaposição” é ainda uma experiência distante do fundo mais originário, pois é ainda uma experiência da “unidade”.

Ou seja, se bem entendemos toda a descrição que Bergson nos oferece sobre o “número”, seu propósito e suas descobertas estão menos na revelação de uma oposição entre um “provisório” que seria “ontologicamente verdadeiro” (ou algo do tipo) e um “definitivo” que, mal colocado em si, dá lugar à verdade do “provisório”. Não, ou, antes, se eles estão na revelação dessa oposição, é tão somente na medida em que tal oposição na verdade nos abre para a formação e o constituído de nossas experiências aritméticas, como que discernindo as tendências reais que perfazem nossas concepções lógicas. Em outras palavras, o momento mais aprofundado desse estudo sobre o “número” está no que ele nos ensina sobre as operações envolvidas no e pelo “número”. Pois, em sua formação, as “unidades” que o compõem são assumidas como “definitivas”, mas “provisoriamente indecomponíveis”, ao passo que, em seu produto, o “número” é em si “unidade”, mas como “provisória”, “indefinidamente divisível”, embora, ainda assim, definido em si, “objetivo”, enquanto tal, isto é, enquanto a “unidade” que representa. Ou seja, “definitiva” e “provisória”, essas duas espécies de “unidade” não significam uma diferença de natureza, já que, como vimos, uma se reduz à outra: entretanto, e esse é o ponto crucial, diferentemente do que uma primeira leitura poderia nos sugerir, não apenas porque todo “definitivo” se dissolve em “provisório” (como, todavia, é de fato o caso), mas porque todo o “provisório”, enquanto tal, é “definitivo”: a “unidade”, enquanto “unidade”, é “unidade”. Ora, o que, então, significa realmente uma diferença de natureza está no processo de formação, entre a constituição e o constituído; uma diferença cujo discernimento exige tamanho aprofundamento intuitivo que não trará senão dificuldade e raridade. Porque não estamos mais no nível da “unidade”, mas, agora sim, da “multiplicidade”.

Explicitemos nosso aprofundamento: da “unidade” à sua formação, e dessa passagem à própria formação; ou: do constituído à relação entre a formação e o constituído, e, dessa relação, à formação em sua essência, se assim pudermos dizer. Ou, ainda: da “unidade” à sua relação com a “multiplicidade”, e, agora, ao sentido em si da “multiplicidade”. “Em si” leia-se: em seu devir.

Se esse aprofundamento é a passagem, ainda inspirada em qualquer coisa de Kant, da experiência às condições de possibilidade, é preciso nuançar essa perspectiva: pois, contrariamente a Kant, não se tratará de um retorno a condições formais, desamparadas do radical empirismo que constitui a filosofia bergsoniana; antes, essas



condições deverão decorrer da experiência real, e não “possível”, e serem, assim, os fatos engendradores de cada caso específico. Nesse sentido, aproximamo-nos de Lapoujade, quando este nos diz:

Não se trata aqui de partir do fato em direção às suas condições de possibilidade, à maneira de Kant. Trata-se, de acordo com uma inspiração neo-leibniziana, de determinar os elementos genéticos que explicam *tal* fato específico no interior da experiência imediata (LAPOUJADE, 2017, p. 37).

Deixemos em suspenso, por ora, essa “inspiração neoleibniziana”; importa-nos, antes, esse valor “genético” do aprofundamento intuitivo da filosofia de Bergson. É ele que nos esclarece por que esse desenvolvimento se dá para terrenos cada vez menos palpáveis, mas, nem por isso, mais abstratos. Muito pelo contrário, cada vez mais nos aproximamos da realidade mais concreta – mas, ponto de torção do bergsonismo, essa concretude não é senão do espiritual. Dito de outro modo, o mais absoluto é o espiritual e, nesse sentido, subjetivo, e, por isso, o mais completo a que podemos conhecer; enquanto o mais superficial é o mais “inacabado” e, nesse sentido, disperso, discernível e divisível – mas uma incompletude, que, por ser sua “essência” mesma, não significa uma falta nesse nível: o superficial ou objetivo se caracteriza por ser, atualmente, feito de discerníveis; de tal modo que a “incompletude” ou “descontinuidade” é a própria atualidade, com a qual nos relacionamos.

Observemos que chamamos de subjetivo o que aparece inteira e adequadamente conhecido e de objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multiplicidade sempre crescente de novas impressões pode substituir a ideia que dele temos atualmente (E, p. 60-61 [p. 62]).

Essa conhecida e já bastante comentada passagem de Bergson merece de fato uma especial atenção. Quando a ela juntamos sua sequência, na qual o filósofo chega à formulação de que a “apercepção atual, e não apenas virtual, de subdivisões no indiviso é o que chamamos de objetividade” (E, p. 61 [p. 63]), não só descobrimos a distinção fundamental entre “atual” e “virtual” que Deleuze (cf. 2012, p. 34-37) tanto enaltece, distinção que encobre uma outra, a entre “diferenças de grau” que perfazem o “atual”, o objetivo, e “diferenças de natureza” que perfazem o “virtual”, o subjetivo, enfim, não só isso, como também – reformulação dessas diferenças que Deleuze tão bem intenta – discernimos as tais diferenças de natureza entre a formação e o constituído, agora reveladas como “subjetivo” e “objetivo”, ou, como ainda muito veremos (continuando a seguir a leitura de Deleuze), de um lado “virtualidade” que é “atualização” e de outro lado “atualidade”. E, de novo e sempre, essa descoberta não se dá de modo alheio à

investigação específica de agora: ela desembaraça precisamente as partes “[d]o subjetivo e [d]o objetivo na ideia de número” (E, p. 61 [p. 63]):

O que pertence propriamente ao espírito é o processo indivisível pelo qual ele fixa sua atenção sucessivamente nas diversas partes de determinado [*donné*] espaço. Mas as partes assim isoladas se conservam para se juntar a outras, e, uma vez adicionadas entre si, se prestam a uma decomposição qualquer (E, p. 61 [p. 63]).

O subjetivo ou espiritual, portanto, responde pelo “processo indivisível”, a “sucessão” (pura), o processo de formação do “número”, um processo que é imediato e, por isso, indecomponível tanto quanto adequadamente conhecido, mas cujo sentido de “imediato” não deve, aqui também, nos iludir quanto à sua complexidade, a maior de todas, qualitativamente. Por outro lado, o objetivo atende por aquilo que se conquista nesse processo, i. e., pela visada solidificada, aquilo que formamos, como “parte isolada”, como “objeto”, e que, em sendo indefinidamente a justaposição de partes assim isoladas, não será exatamente “uma” parte sem relações com nenhuma outra: antes, será uma verdadeira “multiplicidade” – mas, enfim, de partes isoladas, justapostas. E que, portanto, se realizará pelo “espaço” – como partes do “espaço” – e no “espaço” – este sendo, assim, “a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio no qual o espírito o coloca” (E, p. 61 [p. 63]).

Novamente, desembarcamos (a) no nível da formação, processo indivisível que não é senão o espiritual, (b) no nível superficial do objetivo, “*partes extra partes*”, e (c) no nível fundante desse objetivo, nível “genético” em que o objetivo se revela não mais um “definitivo”, mas uma “multiplicidade”, que, não sendo indecomponível, o é “de justaposição”. Precisamos, então, agora avançar sobre esses resultados, naquilo que ainda há a se aprofundar neles: o sentido da formação, seja, agora, desse “processo indivisível”, e que clama pela significação de “espiritual”, seja dessa “multiplicidade de justaposição”, naquela função a ela imprescindível, o “espaço”.

E, assim, o estudo específico sobre o “número” deságua, tal qual aquele sobre a “intensidade”, em uma pluralidade de tendências agora discerníveis, em níveis distintos, mas amalgamados em ritmos de aprofundamento na realidade. Tanto lá quanto cá discernimos o sentido em seu devir, um sentido fundante, constitutivo, e o sentido apreendido, um sentido constituído; como, também, o sentido entrelaçado, vivenciado, do próprio misto. No caso da “intensidade”, revelamos igualmente os “problemas” das confusões engendradas pelo não reconhecimento das tendências diversas em suas naturezas. Aqui, no caso do “número”, não avançamos nessa direção. De qualquer modo, como já alhures indicou Heidsieck (cf. 1961, p. 95-99), há um sentido muito

próximo entre esses dois estudos. Ambos, enfim, nos lançam do feito ao fazer, do fato à sua gênese, da experiência superficial à experiência profunda, em suas condições de realização. Ou ainda, em uma palavra, do constituído à formação. No que, mais uma vez, reencontramos as explicações de Prado Jr.:

O sentido da noção de número não se encontrará, como é habitual para os contemporâneos filósofos da ciência, no interior de um sistema simbólico fechado axiomáticamente, e para o qual é indiferente o testemunho da consciência, mesmo porque ultrapassa de longe a esfera da própria consciência. O sentido será procurado nos atos da consciência que constituem o número (PRADO JR., 1989, p. 93-94).

O que, finalmente, significa que nosso aprofundamento intuitivo agora nos revela não mais o “número”, mas a “multiplicidade numérica” – a tal “multiplicidade de homogêneos” ou “multiplicidade de justaposição” – e o “processo indivisível” que a forma, bem como o “espaço” do qual ela depende. E, assim, não percamos também de vista o ponto de partida mesmo de toda essa investigação: da conclusão do estudo sobre “intensidade”, retroagimos para um mergulho direto sobre a “multiplicidade”. Enfim, já avançamos, agora, para a “multiplicidade numérica”. Resta, portanto, bem compreendê-la por si, simpatizando com suas condições de realização.

\*\*\*

O sentido do estudo sobre o “número”, que abre o segundo capítulo do *Essai*, enfim se esclarece em definitivo. Ao voltarmos-nos àquilo que experienciamos, intelectualmente, quando pensamos o “número”, reencontramos de fato a “multiplicidade”, mas agora bem colocada como “multiplicidade numérica”. Notemos que esse aprofundamento não significa mera renomeação: do “número” à “multiplicidade numérica”, desvelamos a realidade com uma precisão originária, que criamos junto ao real, enfim (re)descoberto. O retorno, portanto, ao nível das “multiplicidades” é efetivamente um mergulho às condições de realização da experiência, como tanto já esmiuçaram diversos comentadores. Prado Jr., por exemplo, não se furta em dizer que esse momento do *Essai* corresponde, inclusive, a certo retorno ao “transcendental”, em suas formas condicionantes tais quais uma “estética transcendental” – mas que só merecem essas alcunhas quando precisadas à filosofia bergsoniana:

no nível dos princípios, será necessário remontar até as formas originárias que estruturam a apresentação desses fatos. Podemos dizer, utilizando uma linguagem que não é bergsoniana, mas que aqui se justifica, que esta é uma

passagem do empírico ao transcendental, do conteúdo da experiência à sua forma. Tal é o sentido da análise das duas formas de multiplicidade. Dentro do plano geral da crítica do entendimento indispensável à descoberta da duração, a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética kantiana (PRADO JR., 1989, p. 89).

Uma reformulação da estética kantiana que não será senão a crítica aos excessos críticos, isto é, intelectuais, do criticismo, já que pretende corrigir a largura desmedida de especulações gerais e abstratas, recuperando o imprescindível vínculo com o real. De tal modo que essa “crítica ao criticismo” ganha certo retorno ao “pré-kantiano”, cujo expoente emblemático seria Leibniz (cf. PRADO JR., 1989, p. 89-90) – no que, então, reencontramos a inspiração neoleibniziana de que fala Lapoujade, e que, para este último, adquire ainda na filosofia de Bergson certa revalorização de Maimon (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 38-40). Mas fiquemos, apenas, nas relações com Leibniz. Para Prado Jr., estas estariam justamente na ressignificação da “estética”, naquilo que seria uma intensificação da sensibilidade ao ponto mesmo de transcendê-la aos domínios que Kant delegou ao entendimento.

Ao remodelar a estética transcendental, Bergson faz da intuição do espaço não apenas o campo das essências geométricas, mas a transforma, de alguma maneira, na raiz do sistema dos princípios da experiência possível, sendo também o fundamento dos juízos *a priori* da física (PRADO JR., 1989, p. 90-91).

O significado mais completo, em suas consequências também, dessa afirmação reservemos para daqui a pouco. Importa ressaltar que desde já ela joga luz sobre aquilo que a verdadeira investigação sobre o “número” revelou: sua existência como “multiplicidade” que tem sua fundação em um “espaço”. Ou seja, há toda uma existência numérica que, por isso, está condicionada ao “espaço”, como sua matéria e seu meio, seu “suporte”, como nos é lícito por ora afirmar. E, então, nisso a inspiração leibniziana, já que uma tal concepção de “número”

não implica apenas que o número seja concebido numa relação essencial com a extensão medida por ele, como em Descartes; ela implica também que ele só possa ser construído com a condição de situar num espaço as unidades que o compõem, como em Leibniz. De fato, em Leibniz, cada unidade é comparável a um *situs* na sua relação de coexistência com outros *situs*: o número leibniziano não é apenas o produto de uma síntese, mas de uma síntese especificamente espacial como coexistência de unidades distintas idealmente situadas (LAPOUJADE, 2017, p. 43).

No que, de fato, somos reenviados à “multiplicidade de justaposição”, tanto fruto do espiritual como um processo indivisível, como dependente do “espaço”. Mas, então, vemo-nos na ocasião de desde já atentarmos para o sentido incipiente, se se

quiser, desse “espaço”: seria ele o leibniziano, que vimos quando em nosso estudo sobre a tese latina de Bergson?

Naquela oportunidade, aprendemos que Leibniz concebe o “espaço” idealmente, como condição da situação, de coexistência, dos elementos mais simples, nisso sendo, enfim, condição da extensão. Ou seja, de modo muito similar à caracterização de Lapoujade, da “coexistência de unidades distintas idealmente situadas”. E, se ainda quisermos acompanhar a caracterização do comentador, para quem essa “coexistência” é uma “síntese especificamente espacial”, lembremos porém que para Leibniz o “espaço”, ao estilo aristotélico, é “encerrado nos corpos”, de tal modo que essa “síntese”, se ainda assim quisermos falar, deve ser entendida muito menos num sentido “kantiano” (ou algo do tipo) e muito mais como uma ordem das coisas, encerrada, enfim, nos corpos; de tal modo, aliás, que talvez seja excessivo e arriscado dizer “síntese” para o “espaço” leibniziano.

Agora, não queremos ainda asseverar que a noção de “espaço” efetivamente bergsoniana, presente no *Essai*, seja uma coisa (uma “síntese”) ou outra (“encerrada nos corpos”), ou, quem sabe, uma ressignificação de ambas ou de nenhuma. Por ora, apenas conseguimos vislumbrar sua função de “matéria” e “meio” à “multiplicidade numérica”, sendo, portanto, esse o alicerce para retomarmos nosso percurso. Pois, como vimos, estamos a avançar da “multiplicidade numérica” às suas condições de realização, das quais o “espaço” aparece como distintiva. Afinal, como igualmente vimos, o “espaço” aparece-nos, ao menos, como a condição para a “justaposição”, a retenção dos sucessivos.

É preciso, então, atentar-se a essa “retenção dos sucessivos”. De uma só vez, ela permite que homogêneos se configurem e configurem, juntos, uma multiplicidade. Ela, assim, é a própria divisibilidade e identificação, além da permanência. A um só tempo, portanto, o “espaço” deve abarcar essas realizações, se é que, ademais, ele não seja essa própria realização. Se o “número” ou a “multiplicidade numérica” tem em si seu lado subjetivo e seu lado objetivo, a própria “retenção dos sucessivos”, o próprio “espaço” deve a isso se tornar, também, coerente, como, na verdade, já bem o vimos: o lado subjetivo, enquanto “processo indivisível”, o é como atenção ao “espaço”; ao passo que o lado objetivo é o próprio resultado dessa atenção, enquanto as partes do “espaço” assim discernidas (cf. E, p. 61 [p. 63], no trecho que acima já comentamos). O “espaço”, enfim, deverá ser condição *para a* ação subjetiva tanto quanto *do* resultado objetivo. Condição, assim, para o processo de formação da “multiplicidade numérica” e, desse modo mesmo, consolidação dessa “multiplicidade numérica”. Em suma, a

“retenção dos sucessivos”, em uma única expressão, abarca essa duplicidade que constitui a “multiplicidade numérica”, configurando a “passagem da unidade do ato intuitivo à unidade-coisa, da unidade unificante à unidade unificada do número uma vez constituído” (PRADO JR., 1989, p. 94). A dificuldade toda dessas descrições está, talvez, no nível em que elas operam: transposta a experiência habitual, intelectual, habitamos agora o terreno obscuro do devir, em nada abstrato (definitivamente o contrário), mas em nada manejável. Inclusive, no esforço de dizer, exageramos nas distinções, do subjetivo e do objetivo, da formação e do constituído. Ainda que também discernindo dois polos estruturados, mas explicitamente filiados à ordem analítica, cremos que a apresentação de Prado Jr. intensifica a difícil relação (expressiva) que, no fundo, é uma experiência plenamente vivida em seu amálgama:

A exploração analítica dessa totalidade – a intuição da multiplicidade – discerne, desde o início, dois pólos que a estruturam. De um lado, temos o *ato* intuitivo que solidariza as unidades, metamorfoseando-as em elementos de uma série. O ato intuitivo “esvazia” o ente de sua contextura qualitativa e o transforma em algo de intercambiável com todos os demais entes. [...] É apenas no interior do campo constituído pelo ato intuitivo que a unidade ganha estatuto de elemento de uma multiplicidade. De outro lado, encontramos a própria multiplicidade enquanto *correlato* da intuição e apenas enquanto tal. A *soma* é, nesse sentido, uma totalidade, que só não se desagrega, tornando à indiferença recíproca de suas partes, enquanto a unidade do raio intuitivo mantém e assegura a sua fugidia unidade (PRADO JR., 1989, p. 94).

A “multiplicidade numérica”, sendo assim, aprofunda-se em sua realização tanto quanto, em si, é vivida enquanto tal. É por isso que em nenhum momento deixamos o terreno do experienciar: a “multiplicidade numérica” é uma experiência; de tal modo, finalmente, que suas condições de realização são, essencialmente, condições de uma experiência particular. “Numerar” ou “contar” ou “coleccionar” (“o número é uma coleção de unidades”) ou, enfim, “representar” (na aproximação que fizemos com Kant) não é senão uma experiência nossa do mundo e, quem sabe, de nós mesmos também. Mobilizando sua perspectiva interpretativa, é o que Worms nos deixa entrever ao afirmar, desde já, que “[s]e o número remete ao espaço, ou ainda se o ato de numeração implica a representação do espaço como seu fundamento, é, segundo Bergson, porque implica certo ponto de vista de nosso espírito sobre as coisas” (WORMS, 2010, p. 47).

Ao menos de um modo, compreendemos a realidade de maneira “numérica”, isto é, discernindo, homogeneizando (“esvaziando da contextura qualitativa”, para falarmos como Prado Jr.), solidificando, isolando, retendo os sucessivos, objetivando, manejando objetos, enfim, espacializando. Esse modo de representar é tanto a nossa percepção habitual, pragmática, da qual os sentidos do tato e da visão se empenham

ordinariamente, quanto a própria “representação” como percepção intelectual que assim procede para responder às tais exigências habituais e pragmáticas, como que ajustando à vida interior os percebidos exteriores, vistos e tocados (e que só o são assim “percebidos” por serem-no desse modo). Ou seja, de pronto distinguimos, por essa experiência mesma da “multiplicidade numérica” ou, agora, da “espacialização”, essa realidade imediatamente feita “multiplicidade numérica”, feita “número”, e uma outra realidade que, ainda que por ora talvez enigmática, de algum modo permite a representação como, também, “multiplicidade numérica”. Há, pois, se nos for lícito assim dizer, como que duas experiências: aquela cuja vivência é por ela mesma representacional e aquela cuja vivência pode vir a ser representacional a partir da representação que sobre ela se operar.

Entretanto, é-nos permitido afirmar, a despeito do que acabamos de dizer, que estamos a descrever domínios da realidade, duas naturezas distintas? Ou, por enquanto, pelo vagar de nossa investigação, somos obrigados a nos corrigirmos e a mantermo-nos em duas experiências distintas, apenas? As “duas espécies de multiplicidade”, que assim revelam-se, por ora apenas devem significar dois modos de se relacionar com a vida? Mas e o que isso significaria?

Ora, esses dois modos de se relacionar com a vida, essas duas experiências, insistamos, realizam-se conforme condições efetivas e concretas, “genéticas”. E, então, encontram domínios de realidade aparentemente distintos como tais condições de sua realização: de um lado, a realidade material; de outro, a realidade subjetiva.

Quando falamos de objetos materiais, fazemos alusão à possibilidade de vê-los e tocá-los – nós os localizamos no espaço. Assim, nenhum esforço inventivo ou de representação simbólica é necessário para contá-los; basta que comecemos a pensá-los separadamente e, em seguida, simultaneamente, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação. O mesmo não ocorre se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou mesmo as outras representações que não as da visão e do tato. Aqui, uma vez que os termos não mais nos são dados no espaço, *a priori* parece que só poderemos contá-los por algum processo de figuração simbólica (E, p. 61-62 [p. 63-64]).

Todavia, uma atenção maior às formulações nos evitará um mal-entendido. Pois, de fato, Bergson ainda não está a dividir e determinar com precisão “domínios da realidade”, como regiões ontológicas incomunicáveis. Notemos: sobre os “objetos materiais”, sua instância ainda está condicionada ao modo como deles “falamos”, como, nós, “aludimos”, todo esse nosso *modus operandi* condicionado ao “localizar no espaço”: “nous n’avons qu’à les penser séparément d’abord, simultanément ensuite, dans le milieu même où ils se présentent à notre observation”. *Mutatis mutandis*, sobre os “estados puramente afetivos da alma”, trata-se não propriamente deles “em si”, mas

de nossa “consideração” sobre eles ou sobre outras “representações”, notemos bem. Novamente, não queremos invalidar qualquer questionamento acerca da natureza do real; nossa advertência está antes para aquilo que parece ser uma “suspensão de juízo” ou simples “cautela” que Bergson por ora adota sobre tal questão, pelo rigor de seu método e sua meditação. Seria atropelar a filosofia precisa colocar questões desse tipo, neste momento.

E, assim, fiquemos com esses dois modos de nos relacionarmos com a vida: seja formando uma ideia de número imediatamente, concebendo imediatamente o “espaço”; seja formando uma ideia de número necessariamente através da intervenção do “espaço”, que virá como condição de uma “representação simbólica” que deverá ser um verdadeiro intermediário entre a vida (da qual nos incluímos) e nós (cf. E, p. 62-63 [p. 65]). São, então, esses dois modos que serão aqueles, respectivamente, dos “objetos materiais” e dos “fatos de consciência”. Se a “matéria” é, em si, “multiplicidade numérica”, se a “consciência” é, em si, “multiplicidade não numérica”, é algo que não negaremos, mas tampouco poderemos afirmar, por ora.<sup>125</sup>

O que, isso sim, (re)descobrimos, é o “espaço” como condição de realização da apreensão e representação imediata “do material” e da representação mediata “do espiritual”. De tal modo, enfim, que não é senão isso o que descobrimos ao coincidirmos com a experiência da “multiplicidade”: que se trata, de fato, de uma “experiência”, mas não “uma”; e que sua realização como “numérica” só se dá através do “espaço”, e como “não numérica”, como, indiretamente e só “em potência” ou “virtualmente”, também através do “espaço”.

Ou seja, no vagar de nossa meditação, coincidimos por enquanto com duas experiências: a eminentemente espacial, que temos dos “objetos materiais”; e a que se deixa representar, de modo mais obscuro, mais indireto, como que mais inautêntico, configurando uma experiência, também espacial, mas agora dos “fatos de consciência”.

As qualidades essenciais de cada um desses “domínios”, então, parecem, por ora, apenas se revelarem a partir de nossa relação para com elas. Mas se engana quem achar que estamos às voltas com certo tipo de idealismo transcendental: novamente e sempre, trata-se apenas de uma cautela bergsoniana, que não se deixa avançar imprudentemente. O que quer dizer que a qualidade do “material” ou a qualidade do “espiritual” ainda nos são conhecidas tão somente como características que nós experienciamos da realidade – mas sem que isso signifique, necessariamente, que a “realidade em si” seja, necessariamente, interdita.

---

<sup>125</sup> Ainda retomaremos a discussão sobre o lugar da “matéria” no interior do *Essai*.



É desse modo, finalmente, que o excuro pelo tema clássico da “impenetrabilidade da matéria” pede licença nesse momento do desenvolvimento filosófico de Bergson (cf. E, p. 63 *et seq.* [p. 65 *et seq.*]). Toda a simpatia com essa experiência (intelectual) da “impenetrabilidade da matéria” antes revela a inexistência de uma tal experiência sensível: numa palavra, que dois corpos não possam ocupar ao mesmo tempo um mesmo lugar não é uma afirmação sobre a qualidade da matéria, mas uma proposição lógica, um hábito nosso que impregnamos na matéria, alegando ser sua uma tal necessidade. Ou seja, temos, de fato, uma crença nessa qualificação, como já Descartes observou. Mas o sentido das ressalvas de Bergson, sentido esse que justifica seu excuro, está para além da mera observação dessa “crença ingênua”, que, se se limitasse tão somente a isso, serviria apenas para atestar a tal “cautela bergsoniana”. Não; na verdade, o sentido está em, para além do que Descartes já havia feito, agora “propor uma *gênese* dessa crença” (BOUANICHE, 2013, p. 223; tradução nossa<sup>126</sup>). Dito de outro modo: por que temos esse hábito tão incisivo quanto, à atitude ingênua e mesmo científica, inviolável que, por isso mesmo, se traduz em uma necessidade imposta à própria matéria? Pergunta que, de fato, significa duas inquietações: qual é o motivo formal, se se quiser; e qual é o motivo vital, seja ele pragmático ou intuitivo ou o que quer que seja. E, no bojo do exercício filosófico, a resposta, por ora, revelar-se-á à primeira inquietação: ora, o motivo “formal”, a condição, efetiva, não é senão o “espaço”.

Todavia, é preciso melhor desenvolver tal resposta. De fato, o “espaço” confere à realidade uma experiência numérica, da justaposição, da exterioridade recíproca de unidades que se sucedem. Mas, se ficássemos no nível dessa experiência da “multiplicidade numérica” em sua formação, ainda aqui descobriríamos a provisoriedade dessas unidades, i. e., a provisoriedade e, portanto, a dependência efetivamente de nossa experiência para com as coisas, das coisas – de tal modo que ainda não teríamos (e, inclusive, nos advertiríamos no sentido contrário) uma exterioridade recíproca, uma impenetrabilidade das coisas. Esta, enfim, só de fato nos surge a partir do momento, efetivo, em que *confundimos* o provisório com o definitivo, a formação com o constituído, esquecendo o “espaço” como condição e limitando-nos ao “número” como produto desde sempre já feito. É o que Bergson sucintamente nos apresenta: “Se a impenetrabilidade muitas vezes se passa por uma propriedade [*qualité*] da matéria, é porque consideramos [*on considère*] a ideia de número independente da ideia de espaço” (E, p. 63 [p. 66]). No limite, dizer a “impenetrabilidade da matéria”

---

<sup>126</sup> “[P]roposer une *gênese* de cette croyance” (BOUANICHE, 2013, p. 223).

não é outra coisa que afirmar que contamos a matéria, que a experienciamos numericamente. Se, em suma, a experiência da “impenetrabilidade da matéria” é uma experiência negativa e, por isso, inexistente, a experiência espacial é efetiva e confunde-nos acerca desse negativo, como condição de realização dele. O que, não deixemos de evidenciar, nos reenvia às nossas observações de alhures sobre o “negativo”, a reviravolta da experiência e, mesmo, o protagonismo do “espaço” (ainda obscuro) em todo esse exercício filosófico.

\*\*\*

Recuperemos, uma vez mais, nosso itinerário: o problema motivador era sobre o sentido da “multiplicidade”; descobrimos, nela, uma experiência espacial, cujo resultado é uma representação, cuja estrutura é a do “espaço”. Mas nosso problema motivador era sobre a “multiplicidade” que descobrimos na “intensidade”, em nossos fatos de consciência; e, sobre eles, descobrimos antes que essa experiência espacial não é senão “segunda”, de algum modo “acrescida”, mediata, inadequada, se se quiser. O que, no entanto, poderia, por isso, parecer uma conclusão meramente desviante – pois sobre aquilo que “não é” –, é inteiramente significativa, na verdade, desse sentido profundo que buscamos. Efetivamente, ainda não estamos em condições de delineá-lo com fineza, mas, ao alcançarmos seu ponto negativo, temos a experiência para a qual perfurar e revirar, em direção, agora sim, da positividade da experiência com a qual ansiamos simpatizar. É por esse motivo mesmo, aliás, que as advertências kantianas a favor da idealidade transcendental, com todos os interditos a uma “coisa em si”, não têm propriamente vez na filosofia de Bergson: não paramos na experiência espacial, na “multiplicidade numérica”. E, isso, por uma insurgência imediata da própria experiência: vivenciamos ao menos nossos fatos psicológicos como uma “multiplicidade não numérica”, ou, pelo menos por ora, “apenas mediatamente numérica” e, portanto, “inadequadamente numérica”. Afinal, Bergson não ignora que contamos nossos fatos psicológicos, mas ressalva que apenas sob a representação simbólica no espaço, “sob a condição de representá-las por unidades homogêneas, que ocupam diferentes lugares no espaço” (E, p. 64 [p. 66-67]). Mas toda a revelação está aí: “Se, para contar os fatos de consciência, devemos representá-los simbolicamente no espaço, não é de esperar que essa representação simbólica modifique as condições normais da percepção interna?” (E, p. 64 [p. 67]). E novamente se enganará quem achar que essa é uma questão meramente lógica: pois a percepção interna nos é imediatamente

(ainda que de maneira absolutamente complexa e talvez obscura) vivenciada, de tal modo que não é por uma argumentação analítica que retroagimos da “multiplicidade numérica” a uma *outra* “multiplicidade”, nem que descobrimos uma discrepância entre suas condições. Em nenhum momento descolamo-nos da experiência efetiva, ainda que sua confusão possa enovelar nossa precisão.

Dissipemos o emaranhado, pois, com o retorno à experiência que nunca devemos perder de vista. E, assim, recuperemos, como Bergson o faz, as conclusões do primeiro capítulo do *Essai*.

Lembremos do que falávamos há pouco sobre a intensidade de certos estados psíquicos. A sensação representativa, pensada em si mesma, é pura qualidade. Mas, vista através da extensão, essa qualidade, em certo sentido, se transforma em quantidade – chamamo-la de intensidade. Assim, a projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço, para deles formar uma multiplicidade distinta, deve ter influência sobre esses mesmos estados e lhes dar, na consciência reflexiva, uma forma nova, que a aprecepção imediata não lhes atribuía (E, p. 64 [p. 67]).

A experiência da “intensidade” enquanto uma “grandeza intensiva” responde, afinal, a uma “multiplicidade numérica”, porém a tal “intensidade pura” que acima tanto muito evidenciamos é a experiência de uma qualidade pura, de uma progressão qualitativa que muito mais se aproxima (isso se não coincidir, propriamente) com o absoluto “lado subjetivo” da formação do “número”, e não com este como “multiplicidade numérica”. Imediatamente (em sua acepção complexa, mas genuína), pois, ou em suas condições “adequadas”, vivenciamos nossa interioridade de um modo outro que o espacial. De tal modo, enfim, que a “multiplicidade” da “intensidade”, dos fatos psicológicos em sua pureza, não é a “multiplicidade numérica”, sendo, então, uma “multiplicidade não numérica” ou, ainda mais, uma “multiplicidade qualitativa”.

É preciso, no entanto, atentar-se: “Trata-se menos, para ele [Bergson], de reduzir a multiplicidade não numérica à vida psicológica, que de mostrar, ao contrário, em que medida a vida psicológica é *exemplar e positivamente* estruturada e descritível como multiplicidade não numérica” (WORMS, 2010, p. 51). Ou seja, de novo alertamos, agora pelas palavras de Worms, que se trata menos de elevar a “multiplicidade não numérica” a um estatuto que seja de realidade ontologicamente bem definida, inclusive restrito a esse domínio do psíquico, e mais de procurar simpatizar com a experiência psicológica, revelada, agora, como “multiplicidade não numérica”, em sua essência.

Mas, novamente, uma experiência positiva de um negativo (o “não numérico”) é algo tão contraditório quanto inexistente, de tal modo que devemos agora revirar essa experiência “negativa” a partir da crítica de face positiva, i. e., a experiência numérica

ou espacial, em direção à, enfim, experiência positiva da própria vida psicológica, em sua pureza – numa palavra, a “intensidade pura” ou progressão qualitativa.

No que, sem mais, temos diante de nós o caminho a seguir: insistir na filosofia intuitiva, “[*demandar*] à consciência que se isole do mundo exterior e que, por um vigoroso esforço de abstração, volte a ser ela mesma” (E, p. 64 [p. 67]), revirando a experiência superficial para se chegar à experiência profunda: descobrindo o sentido íntimo da experiência espacial para desvelar a experiência não espacial – não só em sua oposição, mas em sua positividade, por si, como, enfim, “multiplicidade qualitativa”.

De alguma maneira, recolocamos as conclusões do primeiro capítulo do *Essai*, todavia agora de modo mais aprofundado, mais preciso. Pois, se antes tínhamos alcançado a “intensidade” como avaliada quantitativamente (como, se se quiser, uma “intensidade número em potência”), também a “intensidade” problemáticamente como “grandeza intensiva”, e ainda a “intensidade pura”, agora temos a “multiplicidade numérica” (que, se assumirmos de pronto à vida psicológica, será de modo eminentemente problemático), a “multiplicidade não numérica” (como “número em potência”) e a “multiplicidade qualitativa”.

Ora, teríamos então não mais “duas espécies” de “multiplicidade”, mas “três”?! Em lugar algum Bergson afirma isso. Porque, talvez, não se trata, de fato, de “três multiplicidades”, e se uma delas é dita – a “multiplicidade não numérica” –, será não como uma descrição de uma “espécie”, mas, antes, como a descrição da mistura mesma entre as duas outras espécies. Afinal, a “multiplicidade não numérica” é a descrição da “multiplicidade qualitativa” que se faz numérica pela representação simbólica. Ou seja, é a “multiplicidade qualitativa” “potencialmente” (“virtualmente” – veremos) desnaturalizada pela intervenção do “espaço”, numa experiência mediata que, intuitivamente, revela-nos portanto uma confusão. Apostamos que essa é a confusão que devemos superar e que só assim alcançaremos o sentido positivo e profundo da “multiplicidade qualitativa”, tanto quanto, a bem da verdade, da “multiplicidade numérica”: discernindo, intuitivamente, da “multiplicidade não numérica”, aquilo que ela tem de “espacial” e aquilo que ela tem de verdadeiramente “duracional”.

De tal modo que, se efetivamente devemos proceder com a investigação intuitiva, revirar a experiência superficial em direção à experiência profunda, isso tudo não significará propriamente partir da experiência espacial em sua “pureza”, i. e., como se a “experiência espacial” fosse a “experiência do espaço puro” e, assim, uma “experiência pura”, mas sim partir da experiência mesma do “misto”, e que, a bem da

verdade, é a “experiência espacial”! A descoberta da experiência espacial, “imediatamente numérica”, revela-nos a “mistura” desse “misto”.

Ao aprofundarmo-nos do “número” à “multiplicidade numérica”, revelando suas dimensões subjetiva e objetiva, já discernimos esse “misto”, descobrindo seu aspecto “genético” na formação por um “ato do espírito”, bem como sua condição em um “espaço”. Retroagindo, portanto, da experiência à sua condição de realização, descobrimos o “espaço” como matéria e meio, e um “ato de espírito”, que responde pela sucessão envolvida na justaposição. É preciso, então, agora esmiuçar esses sentidos mais profundos constitutivos da “experiência espacial”, sem, para isso, deixarmos de interrogar essa própria experiência.

\*\*\*

A experiência espacial é, como vimos, uma experiência fundada no “espaço”. Até aqui, o “espaço” nos foi revelado apenas enquanto uma “função”, a tal matéria e meio, o “suporte” (*lato sensu*) dessa experiência. Mas, desde já, não poderia haver aí uma ambiguidade entre uma “função” e um “suporte”? A primeira adjetivação poderia nos remeter a certa “idealidade”, o “espaço” como “forma” de nossa consciência (para não falarmos exatamente como Kant); ao passo que a segunda poderia nos sugerir uma “realidade”, o “espaço” como existência material, exterior a nós e por nós sensorialmente percebida. Todavia, tal incômodo, intelectualmente justificável, extrapola o ritmo de nossa filosofia. Rigorosos com a precisão, voltemos ao ponto de partida, tão somente interrogando a nós mesmos: o que a experiência nos mostra?

Ora, “nossos sentidos percebem as qualidades dos corpos e o espaço em relação a [avec] elas” (E, p. 65 [p. 68]). Ou seja, percebemos uma “realidade exterior” absolutamente plena de qualidades sensoriais (cores, sons, texturas...), e que imediatamente percebemos como situadas, espacialmente – na verdade, perceber não é senão isso, de algum modo. Mas, então, “a grande dificuldade parece ter sido distinguir se a extensão é um aspecto dessas qualidades físicas – uma qualidade da qualidade – ou se essas são inextensas por essência, vindo o espaço a elas se acrescentar, ainda que bastando a si mesmo e subsistindo sem elas” (E, p. 65 [p. 68]). Detalhemos. Percebemos qualidades e “espaço”; este último, vimos ser a condição de realização da espacialidade, no sentido de que ele permite que exteriorizemos, homogeneizemos e justaponhamos – o que, em uma palavra, significa que o “espaço” evidencia a nós “*partes extra partes*”, extensão. Agora, e este é o questionamento intuitivo expresso por

Bergson logo acima, essa percepção extensiva, que aparentemente decorre do “espaço”, é um aspecto mesmo das qualidades que percebemos, de tal modo que o “espaço” ele mesmo é constitutivo, e não só constituinte, das qualidades, “uma qualidade da qualidade”, ou essa percepção extensiva é independente e posteriormente (seja temporalmente, seja apenas logicamente) acrescida às qualidades, que, por isso, seriam, em si, “inextensivas”?

Ora, pela primeira hipótese, o sentido do “espaço” em nada se esclareceria para nós, sendo antes apenas incessantemente recolocado: afinal, que qualidade peculiar seria essa, mera “abstração” ou “extrato” (cf. E, p. 65 [p. 68])? Pois seria um contrassenso com a própria experiência, por exemplo, da “intensidade pura”, alegar que toda qualidade fosse, em si, espacial, extensiva; e, portanto, o como e o porquê do “espaço” em nada se dissolveriam.

Entretanto, pela segunda hipótese, o sentido do “espaço” também continuaria obscurecido. Pois, agora, o “espaço” “seria uma realidade tão sólida quanto as próprias sensações, ainda que de outra ordem” (E, p. 65 [p. 69]); donde, agora, a questão: como e por que, então, o “espaço” se ajuntaria às qualidades inextensivas – questão que retroage ao próprio como e o porquê do “espaço”.

É por essa dupla insuficiência, de ambas as hipóteses, que Bergson, antes de tudo, nos havia advertido: “Erramos ao atribuir [*on aurait tort d’attribuer*] grande importância à questão da realidade absoluta do espaço” (E, p. 65 [p. 68]). E, de novo, talvez menos por se tratar de uma questão definitivamente inoportuna, mas, antes, por ser uma questão indevidamente antecipada – seja por uma tradição filosófica consagrada, saberes científicos elaborados ou mesmo um senso comum pouco autoexaminado. Curiosamente, o desenvolvimento teórico ao qual Bergson se refere, aqui, como aquele que melhor formula a segunda das hipóteses acima, é o de Kant, na *Estética transcendental*, já que esta consistiria em “dotar o espaço de uma existência independente de seu conteúdo, em declarar isolável por direito o que cada um de nós separa de fato e a não ver na extensão uma abstração como outras” (E, p. 65 [p. 69]); numa concepção que, assim, difere-se menos do que se imagina da crença popular e nem foi, desde então, seriamente questionada, seja por “nativistas”, seja por “empiristas” (cf. E, p. 65 [p. 69])<sup>127</sup>. “[*Bien*] [a]ntes de abalar nossa fé na realidade do

---

<sup>127</sup> Não entraremos no mérito das análises e dos comentários críticos sobre a concepção de “espaço” dos ditos “nativistas” e “empiristas”, uma discussão muito presente nos estudos de psicologia da época. Ao que parece, Bergson se apoia aqui também na clássica obra de Ribot sobre a psicologia alemã contemporânea, que, de fato, possui a essa questão um capítulo inteiro dedicado exclusivamente: “*Chapitre V: L’origine de la notion d’espace – Débat des nativistes et empiriques*” (cf. RIBOT, 1879, p.

espaço, Kant determinou seu sentido preciso e nos trouxe sua justificação” (E, p. 65 [p. 69]). E a “curiosidade”, afinal, emerge daí: Kant, ainda que determinando a “realidade do espaço”, torna-a relativa ao sujeito transcendental, e não mais uma “realidade absoluta”, independente e em si. Lembremos, pois, sem refazer nossas reconstruções em nossos comentários à tese latina de Bergson, que o “espaço” para Kant é uma forma *a priori* da intuição, condição de possibilidade da fenomenalidade e, assim, do conhecimento (condição necessária, mas insuficiente, decerto). Enquanto tal, portanto, o “espaço” só ganha “realidade empírica” por conta, antes, de sua “idealidade transcendental”. Ou seja, de fato distinto da “coisa em si”, o “espaço” nem ao menos “coisa” é, e sua função e existência só dizem respeito à transcendentalidade do sujeito de conhecimento.

Curiosamente, então, Bergson como que intenciona um “limite” da radicalidade dessa proposta, como que alegando que assim conceber o “espaço” é ainda não resolver problema algum, e antes colocar novas dificuldades, já que o “espaço”, assim destacado das qualidades sensíveis e inextensivas, agora precisa reencontrar seu vínculo com elas: como e por que esse vínculo opera.

E essa curiosidade, repitamos, enfim está nisso: querer que a *Estética transcendental* resolva algo que, na verdade, cabe à *Analítica transcendental*: o tal “vínculo”. Como igualmente já vimos, não só a *Dedução transcendental*, mas, efetivamente, o *Esquematismo* é o momento em que se esclarece o vínculo entre sensibilidade e entendimento. Esse vínculo, no entanto, resolve-se, nesse desenvolvimento crítico, por uma determinação transcendental do tempo, que ocorre graças a uma síntese da imaginação.

É assim, finalmente, que aquela “curiosidade” revela seu aspecto mais essencial: na verdade, Bergson talvez estivesse menos a criticar impiedosamente Kant, descartando como um todo suas propostas, que as ressignificando de modo mais preciso: deve-se, de fato, reformular toda a *Estética transcendental*, mas a partir do *Esquematismo* – o que, à sua maneira, o próprio velho Kant já havia feito; ou, melhor dizendo, esse é o sentido profundo, como vimos, do próprio *Esquematismo* e, mesmo mais, da *Dedução transcendental*. Pois, já o vimos, o *Esquematismo* lança luz sobre a determinação transcendental da imaginação sobre a intuição, fazendo-a, desde já, “intuição formal”, desde já sintetizada, determinada; ou seja, essa determinação pela imaginação, essa síntese figurativa, portanto, ao figurar, determinar, ressignifica as

---

103-153). Como nosso interesse efetivamente se reduz ao fundamento dessas propostas, ficamos, pois, com o tal postulado “kantiano”.

formas da intuição, que, para nós, desde sempre são determinadas como “intuições formais” – o que, enfim, confere um vínculo extremo entre sensibilidade e entendimento.

Mas essa determinação transcendental da qual fala o *Esquematismo*, a síntese figurativa da qual fala a *Dedução transcendental* são antes do “tempo”, forma *a priori* do sentido interno, e não do “espaço”. Entretanto, justamente por isso, por ser condição formal do sentido interno, o “tempo”, para Kant, será

a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, como forma pura de toda intuição externa, está limitado apenas, como condição *a priori*, aos fenômenos externos. Como todas as representações, por outro lado, quer elas tenham coisas externas como objetos ou não, pertencem elas mesmas ao estado interno como determinações da mente, e este estado interno, por seu turno, pertence às condições formais da intuição interna, portanto ao tempo, então o tempo é uma condição *a priori* de todos os fenômenos em geral e, de fato, a condição imediata dos fenômenos internos (nossa alma) e, por isso mesmo, a condição mediata também dos externos (B 50-51).

De tal modo que, ao determinar transcendentalmente o tempo, a síntese imaginativa assim também serve de condição não ao espaço, mas à sua realização transcendental – o que, talvez, dê no mesmo.

E aí, finalmente, as grandes ressalvas de Bergson em relação a Kant: não só quanto a essa “redução” do “espaço” ao “tempo” quanto também a esse sentido ressignificado das formas da sensibilidade como determinadas (transcendentalmente) pela imaginação transcendental. Pois, se esse segundo ponto é talvez o verdadeiro trunfo do kantismo, aquele momento em que de fato o projeto crítico sobre o fundamento do conhecimento sintético *a priori*, pelo vínculo mesmo entre sensibilidade e entendimento, se realiza enfim, compreendendo inclusive, como já antecipamos, a talvez “intuição profunda do kantismo” (ao que ainda retornaremos), exemplarmente revelando a originariedade do idealismo transcendental, já que nada escapará à fenomenalidade advinda, no limite, desse vínculo operado pela imaginação transcendental sobre a intuição formal, tudo isso, finalmente, aos olhos de Bergson, não será senão um desenvolvimento distante da realidade: enquanto Kant a interdita, Bergson se solidariza com a experiência que lhe impõe a crítica ao criticismo: afinal, temos uma experiência outra que tão somente essa experiência imaginativa (na acepção kantiana). É como se Bergson premiasse Kant por toda a sua construção, mas lhe mostrasse a exuberância do que existe para além dessa construção. A inteligência, na descrição de sua operacionalidade, nunca havia ido tão longe quanto na *Crítica da razão pura*. Mas a experiência não é só intelectual, representativa.



E, assim, todas as análises de Kant que pretendiam chegar à pureza, ao expulsar aquilo que nomeia de “coisa em si”, sem valorizá-la como a experiência imediatamente lhe urge, desmoronam ainda na superficialidade de um nível “misto”. O que significa que a experiência imaginativa de que fala a *Análítica transcendental*, eminentemente uma experiência representativa ainda, é, em suma, uma experiência, em linguagem bergsoniana, espacial: uma experiência ainda mista, do “ato espiritual” e do “espaço”. O que, na verdade, um kantiano talvez não visse de modo problemático: afinal a determinação imaginativa não é senão uma síntese (imaginativa) de uma intuição formal. No que, para fazer sentido nesse paralelo com Bergson, demandaria que o tal “ato espiritual” fosse, de algum modo, uma síntese (imaginativa?), e o “espaço” de que fala Bergson, o “tempo” de que fala Kant. Donde, enfim, reencontramos aquele primeiro ponto de ressalva de Bergson em relação a Kant: a confusão indevida entre “tempo” e “espaço”. Mas que, tal ponto decisivo, só poderá por nós ser bem compreendido após a verdadeira descoberta do que, afinal, seja “espaço” – e “tempo” – para Bergson. Temos que dar, pois, um passo atrás; voltemos à compreensão precisa da “experiência imaginativa” que avistamos no *Esquematismo*, que seria, ao que parece, a “experiência espacial”, a da “multiplicidade numérica”, de que fala Bergson.

Ora, cumpre então retomarmos: de fato, a “multiplicidade numérica” para Bergson é a significação precisa do “número”, e o “número”, para Kant, é um esquema transcendental! O que, portanto, significa primeiro e como já vimos tanto via Kant quanto via Bergson que

o número é, de início, para Bergson como para Kant, o resultado de um ato de nosso espírito, não uma propriedade interna das coisas. Mais ainda, para Bergson, como para Kant, o número impõe certa estrutura às coisas, que permite sobre elas certas operações de conhecimento (WORMS, 2010, p. 48-49).

Ademais, se todo esse nosso exercício fizer sentido, o “ato espiritual”, o processo indivisível que Bergson discerne como o lado subjetivo do “número”, em sua formação, de fato se reencontrará naquilo que Kant chama de síntese transcendental da imaginação; de tal modo que a “espacialização”, como processo de formação numérica, em Bergson, se confluirá com a “imaginação” kantiana: ambas, de fato, respondem pela “síntese”, “justaposição” em processo de formação, em devir, da “representação”, “coleção” como resultado objetivo desse processo – o “número” como “coleção de unidades” em Bergson, a “representação” como “figuração” em Kant. Seja como for, em ambos, a “representação” é o modo *par excellence* da inteligência (no que de novo vemos a radicalidade do criticismo, nesse sentido elogiado por Bergson); mas,

exatamente por isso, prisioneira de um nível superficial, e eventualmente confuso, porque “mal analisado”, “misto”, da vida. Enfim, a “multiplicidade numérica”, a “representação” é sim uma experiência real, vivida inclusive de modo habitual e, nisso, em muito totalizante; mas essa experiência não deixa de ser uma experiência do “misto”, em que por ora ao menos vislumbramos em duas instâncias, dois lados desse “misto”: entre a formação e o constituído, o subjetivo e o objetivo; e, do lado subjetivo, entre o “ato espiritual” e o “espaço”. Kant, ao que parece, não se atenta a essas complexidades, o que, segundo Worms, seria o motivo tanto da confusão que Kant comete entre “espaço” e “duração” quanto da sua dificuldade em compreender aquilo que ele mesmo chama de “imaginação” (cf. WORMS, p. 42-43). Mas, no fundo, a “imaginação” não é outra coisa senão a “espacialização”, se, agora, entendermos “espacialização” como essa relação entre “ato espiritual” e “espaço” – e, nesse sentido, como ainda (enquanto “espacialização”, enquanto “experiência espacial”, “multiplicidade numérica” em devir) uma experiência “superficial”, do “misto”.

Mais geralmente, a “mistura” de que falamos aqui é essencialmente e por princípio *espacialização*, isto é, *imaginação*, em sentido estrito. Nós nos representamos sob forma de imagens em um espaço de coisas que são mais ou menos suscetíveis, forjando assim mistos que têm algo de *imaginário* (WORMS, 2010, p. 56).

“Espacialização”, “imaginação”, seja como for, voltemos, pois, à sua condição de realização: o “ato espiritual” e o “espaço”. O primeiro, já o vimos alhures, significa de algum modo a “sucessão”, o “processo indivisível”. Já o segundo, um “suporte”, e que, no desenvolvimento kantiano, era o “tempo”, indeterminado em sua sequência (lembramos que o “número” é o esquema transcendental da categoria da quantidade).

Adiantamos por vezes que haveria uma incompatibilidade entre as noções bergsonianas e kantianas de “tempo” e “espaço”, mas que se confrontariam talvez menos por diferirem-se de modo absoluto e mais por confusões imprecisas. Ora, o que seria um “tempo indeterminado” (em sua sequência, mas não apenas – já que a determinação transcendental vale para as outras categorias também, completando o esquematismo de modo sempre análogo)? Ele há de ser puro e formal, conferindo-lhe a tal “indeterminação”, mas também seu estatuto de “condição” – enfim sua “idealidade transcendental”. O “tempo” kantiano, portanto, como condição formal *a priori* do sentido interno e, como vimos, assim de todos os fenômenos em geral, tem sua “realidade empírica” na medida em que esta deriva da “idealidade transcendental”: na medida em que “o próprio objeto é compreendido apenas como fenômeno” (B 53). O “tempo” “só tem validade objetiva com relação aos fenômenos porque estes já são

coisas que nós assumimos como *objetos de nossos sentidos*” (B 51). Inteiramente condição subjetiva *a priori*, o “tempo”, enfim, é absolutamente vazio de conteúdo, mera forma.

Sem conteúdo algum, sem qualidade alguma, o “tempo”, desse modo, há de ser um “vazio homogêneo”.

Ora, é *quase* exatamente a isso que Bergson, a seu turno, chama de “espaço”. Vejamos.

Para nosso filósofo, o “espaço” é a condição de realização da justaposição, da extensão, da homogeneização. Ele é, portanto, radicalmente diferente da pura heterogeneidade, da mera sucessão, da indistinção. Quanto mais, ele é o sentido mesmo dessa diferença radical: é a condição para tal. Se, pois, dissemos que o “espaço” antes surge-nos por sua “função” mais do que por sua “natureza”, vemos que tal “função” implica ou determina sua própria “natureza”: princípio de homogeneização, o “espaço”, ele próprio, é o homogêneo, ao menos, por ora, em uma acepção “ideal”. Quer dizer, o “espaço” é o que significa a existência homogênea, extensiva e justaposta das coisas, conferindo, aliás, objetividade; ele é, no sentido kantiano, a “forma” das coisas como elas assim nos aparecem, objetivamente. Esse sentido “formal” é que é, também para Bergson, como para Kant, a “idealidade” do “espaço” (cf. HEIDSIECK, 1961, p. 44-45). Uma “idealidade”, talvez, mas que, para Bergson, como para Kant, não deixa de significar uma “realidade”, novamente não “absoluta”, mas “empírica”: é assim talvez que o “espaço”, também para Bergson, possa ter sua “realidade”, sua “natureza” determinada, aliás, a partir de sua função. Enfim, o “espaço” será a realidade homogênea, que homogeneiza tudo.

Por isso, então, o “espaço” não será propriamente “um” “homogêneo”: ele será “o” “homogêneo”, na medida em que for o “homogeneizar” – para ainda falar como Kant, será uma “realidade empírica” por conta de uma “idealidade transcendental”.

Mas, se podemos falar como Kant, é exatamente na resignificação possível à *Estética transcendental* pela *Analítica transcendental*: a forma da intuição deverá, desde já, ser fruto de uma “síntese”. O “espaço”, para Bergson, em sendo o “homogêneo” por ser o “homogeneizar”, deverá, portanto, ser um “ato”, mas um “ato” muito peculiar, *sui generis*, uma “ação” que é “concepção” ou “intuição”, no sentido de ser esse princípio pelo qual criamos a realidade objetiva diante da realidade qualitativa – no que, enfim, marca uma ruptura com Kant, pois o “espaço”, mais do que só um “produto” de uma síntese (como poderia ser o caso da “intuição formal”), é, “em si”, uma “síntese”, se se quiser.

Assim, as sensações inextensas continuarão a ser o que são, sensações inextensas, se nada lhes for acrescentado. Para que o espaço nasça de sua coexistência, é preciso um ato do espírito que as abarque todas de uma só vez e que as justaponha – esse ato *sui generis* se assemelha bastante ao que Kant chamou de uma forma *a priori* da sensibilidade.

Se então se procurar caracterizar esse ato, ver-se-á que ele consiste essencialmente na intuição ou, sobretudo, na concepção de um meio vazio homogêneo. Pois não há outra definição possível do espaço: é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas: é, portanto, um princípio de diferenciação distinto daquele da diferenciação qualitativa e, conseqüentemente, é uma realidade sem qualidade (E, p. 66 [p. 70-71]; tradução levemente modificada<sup>128</sup>).

Enfim, o “espaço” se esclarece como condição de realização que, por isso mesmo, vemos ser uma condição de realidade – da realidade objetiva, homogênea, extensiva, quantitativa, numérica. O “espaço” é um princípio nosso, mas determina uma realidade – porque, no limite, uma realidade “nossa”, se se quiser. De qualquer modo, dissolve-se as ambigüidades entre interpretações epistemológicas e ontológicas (distinções talvez excessivamente analíticas e, nisso, artificiais), convergidas nessa descoberta do “espaço” como “concepção ou intuição de um meio vazio homogêneo”. Pois, ainda que conferindo ao “espaço” sentido “ideal”, não por isso ele deixa de determinar “realmente”: a realidade qualitativa, das diferenças absolutas, pura heterogeneidade, de impressões inextensas, vê-se contraposta a uma outra realidade, completamente outra, de diferenças agora homogêneas, de grau, em que as coisas, agora *de fato* feitas “coisas”, se justapõem:

Mas é justamente porque em seguida interpretamos essa diferença de qualidade como uma diferença de situação que se faz obrigatória a ideia clara de um meio homogêneo, quer dizer, de uma simultaneidade de termos que, idênticos em qualidade, se distinguem, no entanto, uns dos outros. Quanto mais insistirmos [*on insistera*] na diferença das impressões feitas em nossa retina por dois pontos de uma superfície homogênea, mais [*seulement*] daremos [*on fera*] lugar à atividade do espírito que percebe, sob a forma da homogeneidade extensa, o que lhe é dado como heterogeneidade qualitativa (E, p. 67 [p. 71]).

---

<sup>128</sup> A passagem, emblemática, evidentemente guarda uma dificuldade interpretativa e que poderia ser resultado de sutilezas do texto. Assim, por mais que a tradução da edição que usamos apresente uma versão muito próxima àquela literal, preferimos insistir ainda um pouco mais nessa literalidade, especificamente – ponto onde fundamentalmente modificamos a tradução – na pontuação e no encadeamento das frases. Rigorosamente, a tradução original e a modificada não se distanciam muito; talvez, apenas, na ênfase que cada leitura possa sugerir. Deixamos aqui a parte da tradução original que modificamos e, na sequência, o original em francês, para que se possa fazer as comparações. “Se então procurarmos caracterizar esse ato, veremos que ele consiste essencialmente na intuição ou, sobretudo, na concepção de um meio vazio homogêneo, pois não há outra definição possível de espaço. É isso que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas. Trata-se, portanto, de um princípio de diferenciação distinto daquele da diferenciação qualitativa e, conseqüentemente, de uma realidade sem qualidade”. “Que si maintenant on cherchait à caractériser cet acte, on verrait qu’il consiste essentiellement dans l’intuition ou plutôt dans la conception d’un milieu vide homogène. Car il n’y a guère d’autre définition possible de l’espace: c’est ce qui nous permet de distinguer l’une de l’autre plusieurs sensations identiques et simultanées: c’est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité”.

Mas é preciso ir com cautela por entre essas descrições. Se vivenciamos de fato como que uma realidade homogênea por “sobre” uma realidade heterogênea, ainda há de se compreender por que isso assim ocorre: não só o motivo para “especializarmos”, mas também o motivo pelo qual as coisas ganham os contornos, os lugares, enfim, situam-se onde se situam, quando justapostas. Pois se se tratasse de indiferente aleatoriedade, a ordem mesma que a justaposição significa se tornaria tão obscura quanto inexistente. O mundo plenamente qualitativo, ainda que quantitativamente indiferente, é pura diferenciação heterogênea, e, nisso, o completo avesso à “indiferença”. E essa qualidade das coisas – mesmo antes de serem “coisas” em separado, i. e., de serem “coisas” – é, ao seu modo, um princípio de diferenciação, como aliás vimos numa passagem acima citada. Assim, ademais à concepção do “espaço”, não deixamos de ter uma sensação da qualidade. O entrecruzamento de ambos constitui a vivência “habitual”, de tal modo que o discernimento (intuitivo) é, novamente, tão difícil quanto raro. Ainda assim, num nível aprofundado, essas tendências nos são reveladas, revelando agora para nós o sentido eminentemente “nosso” do “espaço”: sem ele, tanto mais só perceberíamos qualidades indistintas quanto ao “lugar” e somente distintas quanto à *nuance* mesma de si.

Acreditamos ser nesse sentido as formulações que Bergson nos fornece em seguida:

Acreditamos, de resto [*d'ailleurs*], que, se a representação de um espaço homogêneo se deve a um esforço da inteligência, de maneira inversa, deve haver nas próprias qualidades pelas quais duas sensações se diferenciam uma razão em virtude da qual elas ocupam no espaço esta ou aquela posição determinada. Será preciso, portanto, distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço. Certamente [*sans doute*] elas estão implicadas uma na outra; no entanto, quanto mais se ascende na série dos seres inteligentes, mais se identifica com nitidez a ideia independente de um espaço homogêneo (E, p. 67 [p. 71]).

No entanto há ainda uma dificuldade aparente nessa citação. Distinta da “concepção do espaço”, teríamos, como uma vivência mais imediata da realidade qualitativa pura, uma “percepção da extensão”. Ora, estaria Bergson com isso sugerindo que a “extensão” pudesse de algum modo ser a qualidade da realidade qualitativa? Não havíamos já discernido a “extensão” como, na verdade, resultado do próprio “espaço”, inclusive indicando que as sensações puras seriam, antes, “inextensas”?

É preciso, ainda aqui, irmos cautelosamente. A bem da verdade, ainda não mergulhamos de modo aprofundado no que seria essa “realidade qualitativa por si e em si”, mesmo que dela nunca nos separamos absolutamente, desde sempre a

experienciando de algum modo. Entretanto, seja como for, continua confusa sua existência. O que, na verdade, é efetivamente nosso ponto de apoio: novamente insistamos que nossa vivência efetiva não é senão a “experiência do misto”, para falarmos como Deleuze (cf. 2012, p. ex., p. 31-32); ou seja, a “percepção”, enquanto tal, será, no limite de onde podemos admitir, “extensiva”, “objetivante”. De tal modo que, ao que parece ser legítimo afirmar nesse momento do *Essai* e da filosofia de Bergson, ao formular uma expressão como “percepção da extensão”, o filósofo talvez esteja em vias de descrever uma “experiência pura” outra que a “espacial” (que é “mista”), mas como que enquadrado nas condições de realização dessa descrição; no que, inclusive, acaba por ser uma distinção – essa entre a “percepção da extensão” e a “concepção do espaço” – menos reveladora da “realidade qualitativa” ou mesmo de nossa experiência dessa realidade, do que sobre a própria “concepção do espaço”, ainda; novamente enfatizada como particularmente “nossa”, “humana”, dos “seres inteligentes”, como princípio engendrador de uma experiência e de uma realidade (uma realidade que não é senão experienciada, como não poderia deixar de ser, em todo caso), mas como também, enfim, a relação intrínseca dessa experiência (e, nisso, por que não, dessa realidade) com aquela a que ela se opõe. Em uma palavra, distinta da experiência sensível das qualidades puras, a experiência espacial, mesmo que intelectual por excelência, ainda assim será “sensível”. Worms fornece-nos um comentário preciso sobre essa passagem acerca da distinção entre “percepção da extensão” e “concepção do espaço”:

trata-se aqui menos, para ele [Bergson], de “esforçar-se” na extensão sensível na qual mergulham nossos sentidos, do que dela separar a ideia de espaço, para melhor opô-las, juntas, ao domínio da consciência e da duração. Por certo, uma vez aceita junto a Kant, e contra os psicólogos contemporâneos nenhum deles comodamente com razão um em relação ao outro, a singularidade do espaço relativamente às qualidades sensíveis, como princípio puro de ordem não qualitativa, Bergson pode mostrar como nossa percepção do “espaço” mistura, de fato, os dois registros de realidade. “Em suma, nossos sentidos percebem as qualidades dos corpos, e o espaço com elas”. É nas relações qualificadas de distância, de direção, de situação, que o espaço se apresenta a nós. Inversamente, essas relações espacializam e objetivam, portanto, o sensível enquanto tal, e toda sensação é assim susceptível a graus diversos, como testemunha, segundo Bergson, [...] a orientação relativa dos animais no espaço. Mesmo que a concepção da “ideia independente do espaço homogêneo” caracterize o ser humano, e sua “inteligência”, a experiência que dele se tem permanece sensível, e misturada de determinações qualitativas (WORMS, 1994, p. 96-97; tradução nossa<sup>129</sup>).

---

<sup>129</sup> “il s’agit moins pour lui [Bergson], ici, de « s’efforcer » dans l’étendue sensible où nous plongeant nos sens, que d’en séparer l’idée d’espace, pour mieux les opposer ensemble au domaine de la conscience et de la durée.

Certes, une fois acceptée avec Kant, et contre les psychologues contemporains commodément renvoyés dos à dos, la singularité de l’espace par rapport aux qualités sensibles, comme pur principe d’ordre non qualitatif, Bergson peut montrer comment notre perception de « l’espace » mêle en fait les deux registres

Assim, essa difícil passagem talvez possa significar profundamente isso: temos a experiência espacial, que é uma experiência extensiva, que é, enfim, uma experiência ainda “mista”; e que, decomposta, revela-nos uma “concepção do espaço”, “idealmente” isolada, e uma “realidade qualitativa”, ainda intuitivamente pouco clara. A oposição entre “percepção da extensão” e “concepção do espaço” é, antes, uma distinção entre uma experiência mista e uma condição de realização dessa experiência; uma condição que não deixa de ser uma experiência, todavia muito mais profunda.

Mas, justamente por revelar a dimensão complexa de uma experiência mista à qual se opõe, essa descrição mergulha-nos na imediatez do que, além do “espaço”, constitui essa experiência mista. Dito mais claramente: compreendemos a, de fato, heterogeneidade pura sobre a qual o homogêneo vem a atuar.

Na verdade, as diferenças qualitativas estão em toda [*sont partout dans*] a natureza, e não vemos [*on ne voit pas*] por que duas direções concretas não seriam tão marcadas na apreensão imediata quanto duas cores. Mas a concepção de um meio vazio homogêneo é notável em sentido contrário, parecendo exigir uma espécie de reação contra essa heterogeneidade que constitui o fundo de nossa experiência (E, p. 68 [p. 72]).

Toda a vivência habitual, finalmente, se resolve no que nosso aprofundamento intuitivo agora nos revela. Simpatizando com a experiência, descobrimo-la como mista, mas efetiva, feita de oposição, mas relação intrínseca (expressiva, de algum modo, como ainda veremos) entre, na verdade, duas realidades de ordens distintas: “uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, e outra homogênea, que é o espaço” (E, p. 68 [p. 73]).

É assim que o “espaço”, no desenvolvimento filosófico do *Essai*, é tão fundamental, criticamente e positivamente. Adiantando algumas descobertas, fazemos, desse modo, nossa a conclusão de Worms:

Finalmente, o pensamento bergsoniano sobre o espaço se diz capaz de dar conta, de uma vez, do espaço puro do conhecimento, da extensão misturada de nossa experiência e de nossa ação, e da duração não espacial na qual se funde[a]m [*où se fondent*] nossa vida e nossa liberdade (WORMS, 1994, p. 116; tradução nossa<sup>131</sup>).

---

de réalité. « En somme nos sens perçoivent les qualités des corps, et l’espace avec elles ». C’est dans des relations qualifiées de distance de direction, de situation, que l’espace se présente à nous. Inversement, ces relations spatialisent et objectivent donc le sensible en tant que tel, et toute sensation en est susceptible à des degrés divers, comme en témoigne selon Bergson [...] l’orientation relative des animaux dans l’espace. Même si la conception de « l’idée indépendante de l’espace homogène » caractérise l’être *humain*, et son « intelligence », l’expérience qu’il en prend reste sensible, et mêlée de déterminations qualitatives” (WORMS, 1994, p. 96-97).

<sup>131</sup> “A son terme, la pensée bergsonienne de l’espace se dit capable de rendre compte à la fois de l’espace pur de la connaissance, de l’étendue mêlée de notre expérience et de notre action, et de la durée non spatiale où se fondent notre vie et notre liberté” (WORMS, 1994, p. 116).

Mantenhamo-nos, contudo, no ritmo da precisão. Demoremo-nos ainda sobre o homogêneo. Enquanto princípio de diferenciação, outro que a diferenciação qualitativa, ele é um princípio de exteriorização: isola e, nisso, solidifica, esvaziando as qualidades de toda diferença irreduzível, reduzindo-as, propriamente, a unidades distintas e iguais. O homogêneo, portanto, é tanto condição da abstração, já que esta supõe, logicamente, “distinções nitidamente marcadas e uma espécie de exterioridade entre os conceitos ou entre seus símbolos uns em relação aos outros” (E, p. 68 [p. 72]), o que, por sua vez, já implica “a intuição de um meio homogêneo” (E, p. 68 [p. 73]), quanto, antes e por igual motivo, condição de toda operação de “distinções nítidas, de contar, de abstrair e talvez até [*aussi*] de falar” (E, p. 68 [p. 73]), quanto, ademais, realidade mesma – realidade homogênea que não o é *malgré* a “idealidade”, mas *en raison* de tal “idealidade”; uma realidade que, nem por isso, é só “ideal”, mas, concebida ou intuída, efetivamente real, operante e experienciada. É por isso que, quando Bergson fala em “duas realidades diferentes”, em que uma delas é o homogêneo, não se trata de apenas uma maneira de se exprimir, mas uma verdade intuitivamente descoberta.

Mas a descoberta advinda da simpatia com esse homogêneo não é apenas que se trata de uma “realidade” tal qual especificada; descobrimos, ao mesmo tempo, que essa realidade, ou o homogêneo, é o “espaço”, afinal; conclusão, todavia, que nos reenvia, de imediato, a uma outra, cuja expressão não é mera inversão lógica:

Ora, se o espaço deve ser definido como homogêneo, parece que, inversamente, todo meio homogêneo e indefinido será espaço, pois, uma vez que a homogeneidade consiste na ausência de qualquer qualidade, não vemos [*on ne voit pas*] como duas formas de homogêneo se distinguiriam uma da outra (E, p. 68 [p. 73]).

Agora evidente, por todo o percurso filosófico seguido até aqui, essa descoberta impõe uma crítica contundente a várias tradições filosóficas, considerações científicas e mesmo o senso comum – configurando um ataque decisivo, em especial, à *Estética transcendental* de Kant. Pois inviabilizamos aquela posição que assume o “tempo” como também ele um “meio homogêneo e indefinido”, mas outro com relação ao “espaço”, como se este fosse um “meio homogêneo de coexistência dos estados”, ao passo que aquele, um “meio homogêneo de sucessão dos estados” (cf. E, p. 68 [p. 73]).

Tais suposições, todavia, devem ser confrontadas com o real, para além das suspeitas que já devemos considerar a partir da própria descoberta do “espaço” como o



homogêneo. Isto é, o que experienciamos quando dizemos que o “tempo” é um “homogêneo”? De fato, temos, aí, uma experiência temporal profunda, ou antes apenas uma formulação confusa, que diz respeito a uma, talvez, experiência mista, sendo portanto o “tempo homogêneo” um “conceito bastardo, graças à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura” (E, p. 68 [p. 73])? Evidentemente, não será senão nos aprofundando na experiência desse dito “tempo homogêneo” que descobriremos, por sua crítica tanto quanto, ao mesmo tempo, sua vivência positiva, o seu, enfim, sentido.

O ponto de partida, experiência ordinária a ser revirada, que Bergson elege nesse momento é aquele consolidado filosófica e cientificamente pela “escola inglesa”, e que basicamente consiste em “reduzir as relações de extensão a relações mais ou menos complexas de sucessão na duração” (E, p. 69 [p. 74]). Procurando apenas aquilo que haveria de essencial nessa proposta, veremos que ela pretende fazer do tempo uma sucessão de momentos, assim distintos e ordenados. Essa “ordem temporal”, então, na medida em que é traçada em uma direção, possibilitaria sua reversibilidade. Essa concepção do tempo, desse modo, não significaria outra coisa senão a disposição do tempo como relações situadas no meio homogêneo. Se, enfim, ainda nos for lícito aqui falar em “sucessão”, será apenas na medida em que se tratar de uma “sucessão de simultaneidades”. Ora, não reencontramos, aqui, a experiência espacial, da justaposição?

Descobrimos que essa “experiência espacial” se constituía, por certo, do “espaço”, agora já bem precisado, mas também de um “ato espiritual”: de fato, não se tratava de “um” simultâneo, mas da justaposição; não de um objeto consolidado, mas, de maneira aprofundada, de, ademais, um “processo indivisível”, de “sucessão”. Assim, se a “experiência espacial” implica, de algum modo, uma “sucessão de simultaneidades”, e o “tempo homogêneo” é essa “sucessão de simultaneidades”, não temos senão a descoberta, agora, de que a “experiência espacial”, a “multiplicidade numérica”, não é senão a experiência do “tempo homogêneo”, de uma “sucessão” amalgamada a um “meio homogêneo”, ao “espaço”.

Contudo nossa descoberta não é apenas sobre o sentido da “experiência do tempo homogêneo”: imediatamente, ela o é também sobre sua condição de realização, não só o “espaço”, mas, agora e finalmente, a “sucessão”, esse “ato espiritual”, o tal lado subjetivo que tanto demoramos para desvelar. Agora, por simpatia, alcançamos sua dimensão, das mais profundas do real. Trata-se, sem mais, da “*durée*”.

A dificuldade, pela profundidade, dessa realidade está, talvez acima de tudo, por ela ser completamente avessa ao “espaço”; nesse sentido, ela não se presta a nenhuma definição, já que “definir” não é outra coisa que exteriorizar, solidificar, i. e., interromper o durar. Nossa percepção e nossa inteligência são fundamentalmente espacializantes. Todavia, a inefabilidade da “duração” não pode e, de fato, não é significativa de sua inexistência ou interdição à nossa experiência: de algum modo, vivemos a “duração”. É sobre essa certeza empírica inviolável que procuraremos compreender tanto o que é a “duração”, quanto como e mesmo por que a expressamos. Desde já, no entanto, atentamo-nos para a sua indefinição, sendo, as descrições a seguir, “sugestões” – no sentido mais preciso que o “sugerir” possa adquirir.<sup>132</sup>

Pois, pura “sucessão”, abre-se diante de nós uma realidade profunda irredutível, que, “ato espiritual”, é afinal nossa própria realidade espiritual profunda e pura:

A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Para tanto, não é preciso que ele se absorva por completo na sensação ou na ideia que passa, pois nesse caso, ao contrário, deixaria de durar. Também não é preciso esquecer os estados anteriores. Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e sim os organize com ele, como ocorre quando lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia (E, p. 69 [p. 74-75]).

A “duração pura”, então, é uma realidade que experienciamos quando da genuinidade de nossa vida interior, no que reencontramos de imediato a vivência da “intensidade pura”, uma “progressão qualitativa”, em que nossos fatos de consciência, efetivamente ainda longe de serem “fatos em separado”, mudam absolutamente, ao mudarem qualitativamente. A “progressão” ou “mudança” qualitativa, portanto, é a sucessão pura: “sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima dos elementos, cada um dos quais, representativo do todo, dele só se distingue e dele só se isola por meio de um pensamento capaz de abstrair” (E, p. 70 [p. 75]).

Como uma “melodia”, cuja organização rítmica constitui o todo como “ser vivo”, agente, autoral, potente, uma sucessão de interpenetração, cujo “sentido” eminentemente próprio só existe por conta de sua organização, de seu ritmo, e não uma existência de exterioridade recíproca entre as notas (cf. E, p. 69-70 [p. 75]), do mesmo modo nossa subjetividade revela-se, profundamente, como um fluxo ininterrupto, ritmado, em que as emoções fundamentais, os sentimentos profundos se penetram

---

<sup>132</sup> Essa problemática toda da “expressão”, e sua realização como “sugestão”, como já indicamos, serão temas mais especificamente abordados em nossa conclusão.

intimamente, mutuamente, como uma “multiplicidade”, mas sem qualquer intervenção do “espaço”: uma “multiplicidade qualitativa”, portanto.

O sentido de “multiplicidade qualitativa” nos interpela já há muito. Não se trata, aqui, de uma justaposição, o que nos reenviaria, antes, para a “multiplicidade numérica”. Não há elementos dissociados na “multiplicidade qualitativa”; ela não é, portanto, um “múltiplo”, nem a “unidade” de “múltiplos”. Deleuze (cf. 2012, p. 37 *et seq.*), nesse ponto, foi preciso: contra a dialética demasiadamente abstrata e geral do “uno” e do “múltiplo” – como o é qualquer “dialética” –, a “multiplicidade” é uma atenção precisa à realidade concreta, seja atual (quando da “multiplicidade numérica”), seja virtual (quando da “multiplicidade qualitativa”). A “intensidade pura” que descobrimos no primeiro capítulo do *Essai* revelou-se para nós como uma mudança contínua, mas cujo sentido de “mudança” era radical: mudança de natureza; uma mudança, então, qualitativa, que não era senão da multiplicidade interna nossa; de tal modo que a própria “intensidade”, pura, nunca foi outra coisa senão a multiplicidade interna que se realiza como “multiplicidade qualitativa”.

O segundo capítulo do *Essai* partiu desse nível aprofundado da realidade, procurando aprofundar-se ainda mais no que seria, afinal, tal “multiplicidade qualitativa”. No que descobrimos, antes, a “multiplicidade” que constitui o “número”, sendo o “número” ele próprio uma “multiplicidade numérica”. Contudo descobrimos que tal “multiplicidade numérica” purifica-se em tendências subjetivas e objetivas, e, em sua formação (subjetiva), em “ato espiritual” e “espaço”. A “multiplicidade qualitativa”, pois, viu-se descolada da “multiplicidade numérica”, sendo, de algum modo, necessariamente uma experiência a ela oposta. Mas, “multiplicidade não numérica”, essa experiência negativa antes revelava-nos a dimensão mais intrínseca entre tendências que ainda buscávamos depurar. Mesmo sendo aquilo que potencialmente exterioriza-se, que é “número em potência”, a “multiplicidade qualitativa”, em si, é coisa absolutamente simples, irreduzível a outra experiência, espacial. Simplicidade completamente complexa, mas, nessa complexidade mesma, imediatamente vivida, como toda nossa vida interior. A “intensidade pura”, os “dados imediatos da consciência”, a “multiplicidade qualitativa”, enfim, é sim uma “multiplicidade não numérica”, em potência espacializável; mas, em si, é algo outro, é algo simples: uma organização rítmica, uma potência criativa e criadora, uma sucessão plena, a “duração pura”.

Em resumo, a pura duração poderia não ser nada mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos

precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizar umas em relação às outras, sem qualquer parentesco com o número – seria a pura heterogeneidade (E, p. 71 [p. 77]).

Entretanto, toda a dificuldade está aí, já dada: se vivemos imediatamente nossa “duração”, também “imediatamente” não a vivemos de modo imediato. A ambiguidade dessa descrição se encontra, evidentemente, no sentido da “imediatez”, que, complexa, confunde o raciocínio simplório, inclusive doravante ensejando uma imprecisão do que seja “imediato”. Imediatamente, leia-se, profundamente, quando somos genuinamente nós mesmos – o que, em certo grau qualitativo nunca deixamos de ser –, vivenciamos a “duração pura”. “Imediatamente”, leia-se, superficialmente, quando somos pragmaticamente, habitualmente, socialmente nós mesmos – o que quase sempre é o caso –, vivenciamos a desnaturalização da “duração”, vivenciamos a espacialização; no que, é muito verdade, já não se trata mais de uma vivência “imediate”, mas, precisamente, daquela vivência mesma que significa o “mediato”.<sup>133</sup>

Mas, familiarizados com essa ideia [de espaço], obcecados por ela, inconscientemente a introduzimos na nossa representação da sucessão pura; justapomos nossos estados de consciência de modo a percebê-los simultaneamente, não mais um dentro do outro, mas um ao lado do outro; em resumo, projetamos o tempo no espaço, expressamos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma contínua de uma corrente [*d'un ligne continue ou d'une chaîne*] cujas partes se tocam sem se penetrar (E, p. 70 [p. 75]).

Toda a grande questão, enfim, que creditamos como a grande questão, aliás, de toda a filosofia de Bergson, é esta: não só a do “espaço”, não só a da “duração”, nem, só, confusamente, a da relação entre ambas as realidades, seja como “problema”, seja como relação “determinada”, triunfante na espacialização; não: antes, no aprofundamento intuitivo dessa relação e dessas realidades, na descoberta daquilo que seria a relação constitutiva de todas elas, qualitativamente diferente em cada nível de

---

<sup>133</sup> A questão sobre o “imediato”, que desde o início ressaltamos como decisiva em nosso estudo, na verdade não é só decisiva para a filosofia de Bergson, mas questão de ordem nas discussões filosóficas da transição do século XIX ao século XX – como fica claro se nos voltarmos ao dicionário crítico de filosofia de Lalande (cf. 1993, p. 525 *et seq.*). Essa referência, aliás, interessa bastante destacar, uma vez que nela encontramos um comentário precioso sobre o “imediato” para o bergsonismo: aquele feito pelo próprio Bergson, quando da resposta a críticas a essa noção ou imagem. Se nos for lícito resumir esse longo comentário ao que mais de perto nos interessa agora, diremos que, primeiro, Bergson (cf. *apud* LALANDE, 1993, p. 527) descreve por que o “imediato” é verdadeiro e o ponto de partida de toda filosofia, marcando o sentido empírico e intuitivo de uma genuína filosofia, não sendo (o “imediato”), portanto, um “conceito”, e, então, que o “imediato” não é o meramente subjetivo, significando um dado individual: “Dizer que o conhecimento vem do sujeito e que impede o dado imediato de ser objetivo é negar *a priori* a possibilidade de duas espécies muito diferentes de conhecimento, uma estática, por conceitos, onde existe, com efeito, separação entre o que conhece e o que é conhecido, a outra dinâmica, por intuição imediata, onde o ato de conhecimento coincide com o ato gerador da realidade” (BERGSON *apud* LALANDE, 1993, p. 529). É verdade que Bergson, para construir seu ponto, refere-se a *Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice*; todavia, não seria uma conclusão já presente no *Essai sur les données immédiates de la conscience* (mesmo que talvez mais como “sugestão”), na medida em que, por exemplo, se descobre o “subjetivo” e o “objetivo” (cf. E, p. 60-61 [p. 62])?

realização, organicamente reenviada em um sentido complexo revelado: *expressão*, e que, enfim, não é senão, absolutamente, *expressão da duração*.

Ainda reencontraremos, em suas *nuanças*, a pluralidade de realizações da “expressão”. Cumpre ressaltar que tais experiências desde sempre estiveram presentes em nosso aprofundamento filosófico, por vezes mais ou menos claras. As primeiras linhas do prefácio do *Essai* já nos abriam para isso; e ao longo de todo o percurso até aqui, deparamo-nos com as relações complexas de expressão, por exemplo da “intensidade pura” em “grandeza intensiva”, ou “multiplicidade numérica” em “multiplicidade não numérica”. Mas uma grande ressalva se faz, aqui, necessária. Se a “mudança qualitativa” e inextensiva feita “quantidade extensiva”, ou a pura heterogeneidade feita homogeneidade revela-se, profundamente, e como ainda precisaremos melhor descobrir, uma relação de expressão; se essa relação de expressão é tanto uma experiência, inclusive das mais comuns, quanto prenhe de “problemas”, aliás o significado mesmo de “problema”; se, finalmente, o próprio processo espacializante, se o próprio “espaço”, como realidade homogênea sobre uma realidade outra, é, de algum modo, um processo expressivo; enfim, apesar disso tudo, não se deve parar por aqui e, quanto mais, deve-se precisar ainda melhor o que tudo isso significa, procurando, agora, a simpatia com a experiência mais originária de todas, aquela que, pura criação, responde pela constituição mesma da realidade em todas as suas dimensões. Não perguntaremos antecipadamente se ela, a “*durée pure*”, é, de algum modo *em si*, relação expressiva – tamanha a incongruência com a filosofia bergsoniana que tal questionamento, feito assim, incorreria. Pois, se a positividade e imediatez (na acepção intuitiva, se se quiser) desde sempre nos revela, no íntimo, qualquer realidade secreta nesse sentido, filosoficamente devemos revirar as experiências para, só assim, descobrirmos o que quer que seja. E desse modo, sem mais, mergulhemos novamente nisso que agora ousamos chamar de “*durée*”.

\*\*\*

O que experienciamos quando vivenciamos a “duração”? No desenvolvimento crítico com relação ao que purificamos como o “espaço”, chegamos à “duração” como a pura sucessão, sendo, isto, uma “heterogeneidade pura”, ou seja, qualidades absolutamente indistintas quantitativamente, sem exterioridades, uma totalidade que só o é enquanto “multiplicidade”, uma “multiplicidade” que só o é enquanto organização

de interpenetração, sucessão que é ritmo, ritmo que é mudança, mudança que é, em si e por si, qualitativa.

E tal descoberta, na verdade, não corresponde a apenas uma depuração crítica com relação ao “homogêneo”, ao “espaço”. Mergulhados na profundidade de nossa vida interior, já havíamos presenciado tudo isso, como a “emoção fundamental”, o “sentimento profundo” que, gracioso, é essa organização rítmica, essa progressão qualitativa, pura mudança.

Mas não encerremos nossa simpatia aí. Agora esclarecidos sobre o sentido mais profundo dessa experiência da “duração”, procuremos compreender, afinal, o que ela significa em nossas experiências as mais diversas, e não só a mais interiorizada e genuína que há. Interroguem, pois, nossas vivências superficiais, já que de pronto elas nos oferecem qualquer coisa que venha a ser uma “sucessão”, e assim nos obrigam a ressignificar o que seria essa “experiência da sucessão” que temos ordinariamente ou intelectualmente. Ou seja, devemos, após esclarecer a tendência duracional em sua pureza, averiguar sua constituição na experiência superficial, verificando, inclusive, se ela aí se encontra. Pois, enfim e novamente, não se trata de “aplicarmos” antecipadamente a “duração”, mas, pela experiência mundana, (re)encontrá-la.

E, então, a experiência mais mundana, acerca da sucessão ou do tempo, não será outra que esta: a da sua medição. Afinal, parece-nos inevitável, ao pensarmos na sucessão, perguntar sobre seus momentos, os instantes do tempo, contando-os como por exemplo sessenta oscilações de um minuto (cf. E, p. 71 *et seq.* [p. 78 *et seq.*]). Todavia, quando assim procedo, o que de fato faço?

Ora, se eu representasse as sessenta oscilações de uma vez, como dispostas de pronto em uma linha ou qualquer meio homogêneo, efetivamente não representaria uma “sucessão”, já que as oscilações não se sucederiam umas às outras, estariam todas estáticas e, assim, já dadas. Do mesmo modo, se eu representasse cada oscilação de uma vez, distintamente, ainda em um espaço como suporte de seu aparecimento e desaparecimento, novamente deixaria de realizar uma sucessão, permanecendo sempre no presente de uma oscilação, sem a conservação progressiva advinda de qualquer lembrança do passado. Entretanto, se houvesse a lembrança do estado anterior, a conservação do passado acrescida ao presente, então, nesse caso, ou bem essas imagens se justaporiam umas às outras, novamente reencontrando aquela hipótese na qual as imagens permaneceriam, se somando não mais como sucessão pura, mas como sucessão de simultaneidades, dispostas num meio homogêneo que as conservaria e, assim, as tornaria estáticas a nós; ou bem, finalmente, “as perceberei uma na outra, penetrando-se

e organizando-se entre si como as notas de uma melodia, de modo a formar o que chamo de multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número” (E, p. 72 [p. 78]). Ou seja, reencontraremos a experiência da “duração”, inclusive, agora, numa situação da mais ordinária. Mas, a um só golpe, interditaremos aquilo mesmo que procurávamos compreender, a medição da duração, pois “[a]ssim, obterei a imagem da duração pura, mas também terei me livrado por completo da ideia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável” (E, p. 72 [p. 78]). Como, todavia, a experiência mesma impede-nos de descartar então essa medição, a descoberta nossa de agora não poderá ser outra: ao medir a duração, medimos, na verdade, outra coisa. E a resposta do que seja tal “coisa” já nos foi revelada pela própria experiência: nossa representação, pelo espaço, no espaço, de “momentos”, dispostos simultaneamente. Efetivamente diversas à duração, o que medimos são “simultaneidades” (cf. E, p. 73 [p. 80]).

O que são, porém, as “simultaneidades”? Que não se trata da sucessão pura, já nos parece evidente. Seriam meras “porções” de “espaço”? O que isso significaria? Ora, o “espaço” sendo a concepção de um meio vazio homogêneo, a atenção a partes dele decorrentes supõe o sujeito dessa ação atenta, sendo ele, afinal, o mesmo daquele que, de fato, concebe o espaço, mas atuando diferentemente: lembremos, na experiência superficial, destacamos sua formação pelo “espaço” e pelo “ato espiritual” que opera a sucessão. Ou seja, se manejamos “momentos” do espaço – como de fato o lado objetivo da experiência superficial já nos havia mostrado –, isso se dá *não só* pelo “espaço”, *mas também* pela sucessão, “ato espiritual” que é, em si, a própria sucessão. O “espaço”, por si, não nos dá senão o homogêneo, inclusive como realidade empírica, que percebemos fora de nós, constituindo toda “formalidade exterior”, se se quiser; sendo assim preciso, para a experiência efetiva das “coisas-em-relação”, numa palavra, da “simultaneidade”, também nossa subjetividade, nossa “duração”. Em suma, a “simultaneidade” não é senão a constituição do “espaço” e da “duração” intrinsecamente relacionados; estes sendo as tendências reais, as realidades distintas que realizam a experiência numérica.

Mas não estaríamos, com tudo isso, recaindo num kantismo quase ortodoxo? Pois, não estaríamos como que reestruturando duas formas *a priori*, espaço e duração, condições de possibilidade daquilo que seria uma fenomenalidade, representada como “simultâneos”? E, inclusive, interditando qualquer conhecimento em si para além da nossa subjetividade enquanto ato espiritual que é nossa duração, e nossa concepção de um meio vazio homogêneo, o espaço? Na verdade, estamos muito distantes dessa doutrina toda, que aliás é a mais criticada por tudo o que descobrimos até aqui. Pois,

ponto fundamental, a “duração” sob hipótese alguma é uma “forma *a priori* de nossa sensibilidade”: ela é uma *realidade*, a mais profunda de todas. Sua oposição, então, com o “espaço” é radical, ainda que ambos se encontrem, profundamente, na criação: o “espaço” é também uma realidade, mas a do homogêneo, a que vem a se sobrepor, a se opor à realidade puramente heterogênea, justamente a da “duração”. O que, então, significa que não há nada como algo misteriosamente presente, mas desconhecido em absoluto, uma “coisa em si”: o enigmático e amorfo “diverso” do kantismo é a imediatamente experienciada heterogeneidade do bergsonismo, que, intelectualmente confusa, é intuitivamente simples. Nisso, enfim, a diferença radical entre as “realidades”, da “duração” e do “espaço”, revelam-se naquilo mesmo que nos esclarece a originariedade ainda mais profunda, ou melhor, absoluta, da realidade da “duração”, como a “realidade” reencontrada, pura “presença”, “imanência”, enfim, o real o mais puro e profundo. Mas, sobre isso, ainda melhor esclareceremos.

Pois se ainda insistir-se em acusar certo kantismo no necessário desconhecimento do “mundo exterior”, ou ao menos do “mundo material” (seja lá o que esse “mundo exterior” ou “material” significaria), que “seria” apenas enquanto codificado pelo “espaço” e espetáculo à nossa consciência duracional, responderemos com o máximo que podemos afirmar com as descobertas de até agora: que nossa experiência depende dessas condições de realização, e que tais “condições” são, igualmente, experienciadas como as realidades distintas que, de fato, são; e que, em uma palavra, o “material”, a “matéria” se a isso efetivamente se reduz ou outra coisa significa, é algo que, enfim, nos escapa ao exercício filosófico de agora – que, lembremos, é sobre “os dados imediatos da consciência” –, e não necessariamente escapa a nós ou escapará sempre à filosofia. Resposta excessivamente desviante e, portanto, decepcionante? Apenas à ansiedade analítica. Pois, com essa nossa resposta, não descartamos a relevância da questão nem assumimos sua impossibilidade de dissolução. E ainda mais, de qualquer modo, por exigência da experiência mesma, que se coloca como numa relação “interno” e “externo”, nem por isso esses questionamentos deixaram de, talvez virtualmente, rondar as descrições bergsonianas de agora. Essa ambiguidade ou cautela do próprio método é o que, finalmente, faz a dificuldade de compreensão de certas passagens do *Essai*, em que Bergson não se furta em afirmar a exterioridade, mas sempre, quando bem nos detemos em tais afirmações, condicionadas ao menos e primordialmente ao “espaço”, ao mesmo tempo em que não se preocupa, por ora, em precisar em definitivo sua existência. O exemplo, que já analisamos, da “impenetrabilidade da matéria” é, como bem observa Worms (cf. 2010,



p. 110-111), emblemático a esse respeito: trata-se de uma propriedade lógica, e não empírica ou da própria matéria. Mas, um pouco reticentes com a leitura de Worms, não iremos tão longe ao ponto de, como faz o comentador, reencontrar, sobre o “mundo exterior” as precauções kantianas valendo plenamente (cf. WORMS, 2010, p. 110); ou como Heidsieck (cf. 1961, p. 54-55), que afirma a fidelidade bergsoniana, no *Essai*, com a interdição kantiana acerca do conhecimento da “matéria em si”. Novamente e como conclusão, se um certo “kantismo” aqui parece valer, é pelo movimento da investigação filosófica de Bergson, que o impede de avançar a um outro problema específico sem ser por uma investigação a isso específica<sup>134</sup>, e que só assim poderá lhe

---

<sup>134</sup> O que, de fato, vem a ocorrer, por exemplo, já no livro seguinte de Bergson, *Matière et mémoire*. Vale notar, portanto, que se nos distanciamos, por cautela, dos comentários de Worms e Heidsieck, aproximamo-nos da leitura, a esse respeito, ensejada por François (2017), ainda que, talvez, mesmo com relação a ela, adotando uma cautela. É que François, em seu artigo cujo intento é justamente averiguar o lugar da “matéria” no *Essai*, antes de tudo questionando se afinal haveria um tal lugar preciso, muito bem delimitado e, principalmente, resolvido, se volta à análise de trechos que aliás nós mesmos aqui, nessa sequência argumentativa, analisamos, além de outros acerca da “causalidade”, presentes, então, no terceiro capítulo do *Essai* (no qual só mais adiante nos deteremos; cumpre dizer que, para bem compreender essas passagens, François [cf. 2017, p. 59 *et seq.*] lança mão da interpretação de outras fontes bergsonianas, e em particular o curso dado em Henri IV em 1892-1893, um curso, aliás, sobre a “matéria”; observamos isso agora para apenas reforçarmos, desde já, que quando nós analisarmos essas passagens em nosso capítulo seguinte, não abordaremos tal curso, uma vez que nos manteremos fiéis à posição que adotamos e já justificamos de permanecermos no início mesmo do bergsonismo), e conclui que Bergson, nessa obra inaugural, realmente não propõe nada próximo de uma verdadeira teoria da “matéria”, pelo problema específico da obra em questão; e, todavia, ainda pelo problema específico da obra em questão, não pode deixar de reencontrar a “matéria”. Esta, enfim, talvez não deixe de ser descoberta no *Essai*; mas na medida em que tal não é aprofundado por uma investigação a esse problema em particular – o que, afinal, se delega à obra seguinte –, esse problema permanece, portanto, como “problema” – aquele mesmo da obra seguinte.

“É preciso se lembrar que Bergson visava, em cada uma de suas obras, resolver um problema singular. Ora, no *Essai*, o problema posto é aquele da liberdade. Esse problema não pode ser resolvido a não ser que se faça intervir a nova noção de duração qualitativa. Ora, essa noção não pode ser apresentada em sua pureza a não ser que se a distinga radicalmente da noção de espaço. Por conseguinte, não há nada de surpreendente em a noção de matéria passar um pouco ao segundo plano. Para dizer melhor, não há, no *Essai*, uma problemática da matéria. Donde, por vezes, a impressão de que ela seria confundida, por Bergson, com o espaço; donde, por outro lado, o modo no qual as dificuldades ligadas à existência própria da matéria reaparecem, de maneira todavia discreta, nas diferentes partes da obra. Donde, enfim, o fato de Bergson chegar a um problema sobre isso, e não a uma solução pronta.

É, portanto, o problema da existência intermediária da matéria, entre a duração pura e o espaço, que é legado a *Matière et mémoire*” (FRANÇOIS, 2017, p. 64-65; tradução nossa; [*“Il faut se souvenir que Bergson visait, dans chacun de ses ouvrages, à résoudre un problème singulier. Or, dans l’Essai, le problème posé est celui de la liberté. Ce problème ne peut être résolu que si l’on fait intervenir la notion nouvelle de durée qualitative. Or, cette notion ne peut être présentée dans sa pureté que si on la distingue radicalement de la notion d’espace. Dès lors, il n’y a rien d’étonnant à ce que la notion de matière passe quelque peu au second plan. Pour mieux dire, il n’y a pas, dans l’Essai, de problématique de la matière. D’où, parfois, l’impression qu’elle serait confondue, par Bergson, avec l’espace; d’où, d’autre part, la façon dont les difficultés liées à l’existence propre de la matière réapparaissent, de manière toutefois discrète, dans les différentes parties de l’ouvrage. D’où, enfin, le fait que Bergson en arrive à un problème, et non à une solution toute faite. C’est donc le problème de l’existence intermédiaire de la matière, entre la durée pure et l’espace, qui est légué à Matière et mémoire”*]).

Enfim, François, a partir da análise dos trechos do *Essai*, coloca o “problema da matéria” no desenrolar da problemática das relações entre “duração” e “espaço”, a “matéria” sendo, assim, ela própria não identificada à extensão ou ao espaço, mas como nesse “entre” a “duração” e o “espaço”. Uma “existência intermediária”, em suma, que, no *Essai*, não poderá senão ser mantida enquanto problema – irresoluto. Ora, é apenas sobre esse último ponto que adotamos certa cautela, pois, ainda que sendo verdade que a

revelar a essência profunda (ou o desconhecimento absoluto de tal “essência”) da “matéria” – mais do que isso, o benefício da dúvida.

É desse modo, enfim, que compreendemos as seguintes duas grandes porém decisivas passagens desse momento do segundo capítulo do *Essai*, em que se resumem as descobertas de até agora, abusando da afirmação forte acerca das realidades “interna” e “externa”, sem tropeçar de volta no que já se dissolveu nem se precipitar ainda no que não se enfrentou (como procuramos enfatizar).

Fora de mim, no espaço, há apenas uma única posição do ponteiro e do pêndulo, uma vez que nada resta das posições passadas. Em mim, segue-se um processo de organização ou de penetração mútua de fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração. É porque duro dessa maneira que me represento o que chamo de oscilações passadas do pêndulo do relógio ao mesmo tempo que percebo a oscilação atual. Suprimamos por um instante o eu que pensa essas oscilações ditas sucessivas e haverá apenas uma oscilação do pêndulo, uma só posição do ponteiro, conseqüentemente, nenhuma duração. Suprimamos, por outro lado, o pêndulo e suas oscilações; só haverá a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem qualquer relação com o número. É assim que, em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca. Fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão – exterioridade recíproca porque a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que não existe mais, mas ausência de sucessão porque a sucessão só existe para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou seus símbolos num espaço auxiliar. – Ora, entre essa sucessão sem exterioridade e essa exterioridade sem sucessão se produz um tipo de troca, muito análoga àquela que os físicos chamam de um fenômeno de endosse (E, p. 73-74 [p. 80-81]).

Nessa primeira grande passagem, vemos então resumidas as duas realidades, a do heterogêneo, sucessão pura que é a “duração”, o lado “subjeto” da experiência e que decorre de nosso ato espiritual na medida em que tal ato é a duração, “nossa” sucessão pura; e a do homogêneo, a da exterioridade recíproca, realidade assim descoberta por sua condição de realização cujo nome é “espaço”, que, realização do homogêneo, é a própria realidade homogênea que descobrimos fora de nós. E, da relação entre ambas as realidades, a constituição da realidade objetiva, como, enfim, o

---

“solução” desse problema em específico fique a cargo de uma investigação posterior, não por isso a problemática dessa existência intermediária, das relações “entre” duração e espaço não encontra, desde já, i. e., desde o *Essai*, sua dissolução – talvez, é verdade, mais sugerida, permanecendo como a “abertura” cuja realização é tão presente quanto inesperada, virtual. Mas a explicitação disso, bem-posto em termos de *expressão*, deixemos à construção vagarosa de nosso estudo por inteiro. Concluimos, apenas: de fato não “solucionaremos” o problema da matéria, decifrando explicitamente sua realidade, por nossos comentários ao *Essai*, manteremos o “benefício da dúvida”; no entanto, não fazemos dessa “suspensão de juízo” uma aporia, mas apenas uma “suspensão de juízo”, e que, por isso, “virtualmente” se esclarece. E é por isso que nossa posição frente à de François não é de afastamento, mas de simples cautela: pois acreditamos que sua leitura nos sugere essa nossa conclusão, se apenas a lermos pelos termos da *expressão* – i. e., se o “problema” for entendido a partir do “método intuitivo” e, este, como “expressão da duração”, de tal modo que, no caso em específico da “matéria”, seu problema seja desde sempre bem-posto, ainda que demande, para sua dissolução, um aprofundamento próprio. Entretanto, novamente, não nos demoremos sobre o que já dissemos e ainda diremos.

produto dessa relação, produto tão amalgamado, de uma relação tão intrínseca quanto um fenômeno de “endosse”. Ou seja, das experiências de duas realidades distintas, temos, ainda, uma experiência outra, “imaginária”, naquela acepção próxima à “especialização” – mas que, advertimos, não deixa de ser efetiva, “vital”, e, nisso, real, ainda que na superficialidade, se se quiser. Donde, enfim, a segunda grande citação:

Agora, se tentarmos distinguir com exatidão, nesse processo bastante complexo, o real do imaginário, eis o que encontraríamos. Há uma duração real, com momentos heterogêneos que se penetram. Cada um desses momentos pode, no entanto, se aproximar de um estado do mundo exterior que lhe é contemporâneo e se separar dos outros momentos pelo próprio efeito de tal aproximação. Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço (E, p. 74-75 [p. 82]).

Enfim, a “simultaneidade” surge-nos como a experiência da intersecção entre o “espaço real” e a “duração real”, como, assim, uma realidade “mista”, com a qual experienciamos tanto nossa vida consciente como “duração interna homogênea”, em que os estados da consciência se sucedem, mas sem se penetrarem, i. e., se sucedem como estados exteriores uns aos outros, simultaneamente (cf. E, p. 74 [p. 81]), quanto nossa percepção exterior, que ganha o movimento da justaposição pela sucessão de nossa duração, organização rítmica entre passado e presente, tudo em devir, e se torna, desse modo, uma realidade condicionada à sucessão de simultaneidades, “uma quarta dimensão do espaço, que chamamos de tempo homogêneo” (E, p. 74 [p. 81]).

No que podemos resumir que a experiência ordinária, a experiência superficial, a experiência, enfim, espacial, não é a experiência do “espaço real”, ainda que profundamente a seja, do mesmo modo que não é a experiência profunda da sucessão pura, da “duração real”, ainda que dela também dependa: sem o discernimento intuitivo, com a reflexão intelectual, a vida, interior e exterior, é-nos a heterogeneidade feita homogeneidade, é esse processo mesmo e, nisso, seu resultado. No que, enfim, é tanto a descoberta do sentido preciso da experiência superficial quanto, por isso mesmo, sua diferença radical com as experiências profundas que a constituem, sendo, na originalidade mais fundante, a heterogeneidade sobre a qual a própria homogeneidade se imiscui, a experiência irreduzível da “duração”, como a criação imprescindível que confere vitalidade à vida, que, melhor dizendo, é o sentido profundo da vida.

\*\*\*

Nossa existência, diversamente experienciada, desnuda-se agora diante de nós os sentidos preciosos dessas suas diversidades. Como realidades distintas, vivenciamos cada qual ao seu modo, sem, por isso, deixarmos de intuitivamente decifrar a genuinidade irreduzível das tendências constitutivas que nos fazem reencontrar a profundidade da vida. E se a aventura filosófica continuará a perseguir essa profundidade, será ainda no desenlaço crítico-positivo das experiências, redescobertas precisamente, mas, sem contradição, ainda superficiais. Ou seja, tudo o que concluímos até aqui nos permite revelar os significados íntimos de nossa experiência superficial; devemos, pois, refazer nossa simpatia com tal experiência, todavia agora precisada; o que, em suma, quer dizer que, se antes procurávamos os fatos, as verdades e os problemas que o senso comum, os preceitos científicos e as doutrinas filosóficas nos ofertavam, agora retornemos a essa busca, mas esclarecidos, nós, da precisão que alhures faltava a todos nós. Pela positividade irrecusável das próprias experiências, não nos espantaremos em antes redescobrir novamente; contudo esse retorno não será ao mesmo, pois, agora, compreenderemos profundamente o sentido dessas descobertas, mergulhando ainda mais no real.

E assim, explicitamente, desembarcamos, junto a Bergson, na análise do conceito de “movimento”. Expliquemos.

Quando simpatizamos com nossa vida interior, descobrindo profundamente sua essência intensiva como progressão qualitativa, mudança pura, em que os estados de consciência, como emoções fundamentais que mudavam se disseminando, disseminavam-se mudando, e, nisso, não só nos revelavam a pureza da “intensidade”, como, enquanto tal sentido, a pureza da própria consciência, como o fluxo heterogêneo, como, em uma palavra, duração, ritmo, gracioso, movimento gracioso. Descobrimos, já alhures, portanto, na simpatia com nossa vivência subjetiva, o “movimento” como profundidade de nossa interioridade. Ao mesmo tempo, descobrimos o “movimento”, novamente, como decisivo na experiência da relação entre o psíquico e o físico, obscura quando mal compreendido o aspecto também intensivo do “movimento”. Mas, seja enquanto “movimento gracioso”, seja enquanto constitutivo de tendências extensivas e intensivas, mesmo que a precisão da experiência do “movimento” já tenha, nesses desvelamentos, sido de algum modo alcançada, sua descrição ainda mais cristalina pode agora ser, enfim, evidenciada.

Inadvertidamente, a experiência do movimento é uma experiência mista, pela realidade mista que o “movimento” efetivamente tem. “Em si”, esse estatuto não deveria ser desde sempre escandalizado como um “problema”; todavia, se assumido

como simplicidade e não, de fato, “mistura” ou “relação de endosse”, uma complexidade dará lugar a uma confusão, coração de “problemas”. E na medida em que o discernimento das tendências, das realidades que verdadeiramente significam o “movimento”, não nos é dado pela nossa postura ordinária, intelectual e pragmática, o comum é mal compreendermos e defendermos essa incompreensão como certeza clara e distinta acerca do “movimento”. E essa confusão se traduz, exatamente, na redução do “movimento” a uma realidade que o constitui. “Costumamos dizer [*on dit le plus souvent*] que um movimento se dá *no* espaço, e, quando declaramos [*on déclare*] o movimento como homogêneo e divisível, é no espaço percorrido que pensamos [*on pense*], como se pudéssemos [*on pouvait*] confundi-lo com o próprio movimento” (E, p. 75 [p. 82]).

Há, pois, o “espaço percorrido” e o “movimento ele mesmo”, e que deve ser menos entendido como o “único aspecto do movimento” e mais como o sentido mais profundo de todos do movimento, como ele em sua formação, mas que impescinde, apesar disso, de uma realidade outra, para se constituir enquanto “movimento” à nossa experiência superficial. Ou seja, do exato mesmo modo que o “espaço”, como homogêneo, distingue-se da “duração”, como heterogênea, mas, ainda assim, de algum modo se revela “segundo” em relação a ela, na medida em que o homogêneo se coloca sobre o heterogêneo, sem por isso, contudo, tornar-se desprezível na experiência que ele mesmo também funda, enfim, desse exato mesmo modo, o “movimento” revela-se como dois “elementos”:

Refletindo melhor sobre isso, veremos [*on verra*], no entanto, que as sucessivas posições de um móvel efetivamente ocupam o espaço, mas que a operação pela qual ele passa de uma posição a outra, operação que ocupa a duração e que só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao espaço (E, p. 75 [p. 82]).

A grande dificuldade, como sempre, está em discernir esses aspectos, revelando as realidades profundas, mas não perder de vista que a experiência, mesmo revelada, continua a ser, no nível superficial, uma experiência mista, e que, inclusive, isso pode não ser problemático e ter suas vantagens. Dito de outro modo, não cremos que as descrições de Bergson aqui, como em geral em seus escritos, seja uma apologia sobre o definitivo fim de um jeito de viver nossa vida ordinária, como se, no caso de agora, desprezasse o sentido de “espaço percorrido” que, de fato, constitui o “movimento”. A questão, porém, está em não prolongar essa crença ordinária para domínios sobre os quais tal confusão implica má compreensão, enfim, “problemas”. O que descobrimos efetivamente acontecer na filosofia, por exemplo, nos sofismas dos eleatas, na física e

na matemática, em suas ilusões de falarem do “tempo”, como em cálculos sobre velocidade e aceleração, e na psicologia, como quando pretende quantificar ou mesmo ao menos coisificar a vida interior.

Em todos esses casos, um mesmo procedimento, intelectual, totaliza-nos: tomamos como realidade absoluta uma das tendências que constituem uma realidade mista: no “movimento”, assumimos não só que este é feito pelas “posições percorridas no espaço”, como fazemos da constituição mesma do “movimento” essas “posições”, desatentando-nos para o fato de que o “percorrer” implica o “ato espiritual”, a “sucessão pura”, a “duração”, como a *mobilidade* mesma do “movimento”, seu lado subjetivo, “ativo”. O que seria, ainda em outras palavras, confundir o “simultâneo”, realidade mista, com a simplicidade (complexa) de cada uma das realidades que o constituem, ignorando que se trata realmente de um “misto”: a “duração” deixa de ser o puro durar para ser, em si, indistintamente, “tempo homogêneo”.

E assim Zenão pode intercambiar os passos de Aquiles com aqueles da tartaruga, esvaziados de toda a qualidade heterogênea de ato simples, para darem lugar a meras simultaneidades, quantidades, posições estáticas e homogêneas (cf. E, p. 76-77 [p. 84-85]), “confundindo, assim, espaço e movimento” (E, p. 76 [p. 84]). Assim, também, o matemático e o físico podem comparar “velocidades”, como quem compara não movimentos em toda a sua complexidade fundante, mas “simultaneidades” (cf. E, p. 77-80 [p. 86-89]). “Medir a velocidade de um movimento [...] é apenas constatar uma simultaneidade, enquanto introduzir essa velocidade nos cálculos é utilizar um meio cômodo para prever uma simultaneidade” (E, p. 77 [p. 85]).<sup>135</sup> E, igualmente, assim o psicólogo assume a “intensidade” dos estados de consciência como “grandeza intensiva”, tomando a irreduzibilidade da progressão qualitativa como uma extensão percorrida, os estados feitos “coisas”, a nossa duração, um meio homogêneo. Mas, sobre esse último ponto crítico, a psicologia, deixemos ainda por melhor especificar.

Antes, de modo mais geral, concluamos apenas o sentido profundo da postura intelectual, pragmática e mesmo ordinária para com a vida: desvelamos seu modo de ser na confusão que, agora, precisamos como aquela entre não só a “duração” e o “espaço”, mas o “espaço” e a “simultaneidade”: a confusão, portanto, do “espaço” com o próprio misto (mas que inoportunamente já é feito “confusão”) “duração-espaço”. Resta, no entanto, ainda melhor precisar como a inteligência assim procede, sendo esse “como” tanto a operacionalidade da experiência quanto o motivo dela. Nisso, revelaremos não só o “problema” que ela engendra, quando totaliza essa sua experiência, como também

---

<sup>135</sup> Retomaremos mais detidamente isso em nosso próximo capítulo.

em que medida essa experiência não é, “em si”, necessariamente problemática, como, ainda mais, a positividade da experiência que vem a ser subjugada.

Pois, ao que parece, o que temos, efetivamente, são três realidades, diversificadas cada qual em si: a realidade mista da simultaneidade, do movimento ou do “tempo homogêneo”; a realidade do “espaço (se se quiser) puro”; e a realidade da “duração pura”. A complexidade da vida, porém, está nas relações das mais variadas que há entre essas realidades e que, no limite, advogam também por uma certa “imanência” comum entre elas, de tal modo, inclusive, que algumas dessas realidades se fundam umas nas outras – ou, ao menos, uma delas em outras; ou, quem sabe, uma delas em outras das quais mais uma se origina de uma outra. No que, talvez, melhor se expressa como realidades que são *relações* que, assim, se fazem como relações, originando-se, no limite, de uma relação simples (leia-se: absolutamente complexa), que se complexifica, pura “atualização”, em todas essas diversas e irreduzíveis realidades – num contrassenso que só o é para uma análise intelectual, mas que se revela como imediatamente presente e, nisso, inegável, a uma correta simpatia, que não é senão o aprofundamento intuitivo na experiência mesma, descobrindo, como fundo originário, a própria “diferenciação” ou “duração”.

\*\*\*

Como experiência ordinária, reencontrada na filosofia e nas ciências, temos a experiência que hora ou outra também chamamos de “superficial” ou mesmo “numérica” e “espacial”: trata-se não da experiência do “espaço puro”, mas sim a experiência do “misto”, da “simultaneidade”: uma experiência que lá atrás mostramos se constituir pelo lado subjetivo e pelo lado objetivo, que objetivamente resulta no “simultâneo”, mas que é constituída de “ato espiritual” e “espaço”. Vimos, agora, que essa relação “de endosse” que amalgama “duração” e “espaço”, aparecendo-nos como “tempo homogêneo”, justifica o aspecto “misto” do “simultâneo”, esclarecendo como a “sucessão de simultaneidades”, a justaposição não é só o “espaço”, mas também o progresso que não virá senão de uma “síntese mental” peculiar: a “duração”. Ou seja, a “duração” não é apenas mero resultado de um ato, mas o próprio ato – do mesmo modo que o “espaço” também não é apenas o mero resultado de um ato, mas também um próprio ato, diverso do da duração pura, por certo, mas, ainda assim, função nossa. De qualquer modo, enfim, a realidade mista depende, como condições efetivas de sua

realização, tanto do “espaço” quanto da “duração”, constituindo sua existência homogênea graças ao primeiro e sua existência movente, da sucessão, graças à segunda.

Por esse motivo, a redução do “movimento”, realidade mista, ao puro homogêneo, ao mero “espaço percorrido”, ignorando o percorrer que, junto, lhe dá o sentido, é abstrair do “movimento” a própria mobilidade, i. e., a “sucessão pura”. Enquanto as posições do espaço percorrido, o “movimento” é uma “quantidade homogênea”; “[o] movimento, como passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, conseqüentemente, inextenso” (E, p. 75 [p. 82]). Esse último aspecto do “movimento”, na medida em que responde pelo lado formativo do processo, o progresso do processo ou, ainda, o “processo do processo”, pode ganhar a alcunha de “movimento em si mesmo”, como já o vimos; e, reiteramos, não é senão a “duração” mesma do “movimento”.

Mas de que modo ela realiza uma síntese desse tipo? Não pode ser por um novo desdobramento dessas mesmas posições num meio homogêneo, pois uma nova síntese seria necessária para religar as posições entre si, e assim por diante, indefinidamente. Somos forçados a admitir que há aqui uma síntese, por assim dizer, qualitativa, uma organização gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras, uma unidade análoga à de uma frase melódica. Essa é precisamente a ideia que fazemos do movimento quando pensamos somente nele, quando de algum modo extraímos desse movimento sua mobilidade (E, p. 75 [p. 83]).

Mas o “movimento” é a “mobilidade”? Sim e não: não, enquanto realidade “mista”; sim, enquanto, profundamente, “duração”. E vivenciamos essa diferença tanto quanto vivenciamos a indistinção dessa resposta. Seja como for, insistamos: não há, nisso, qualquer contradição, senão, antes, uma precisão de diferentes tendências, tensões, níveis, ritmos da, se se quiser, vida. De tal forma que as duas passagens que citamos a seguir, como que cada qual em favor de um nível de resposta acima dada, são inteiramente verdadeiras em si e não contraditórias entre si.

A primeira:

Em resumo, há dois elementos a serem distinguidos no movimento: o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos; as posições sucessivas e a síntese dessas posições. O primeiro desses elementos é uma quantidade homogênea. O segundo só tem realidade em nossa consciência, trata-se, como quisermos [*on voudra*], de qualidade ou de intensidade. Mas aqui também se produz um fenômeno de endosse, uma mistura entre a sensação puramente intensiva de mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido (E, p. 75-76 [p. 83]).

E a segunda:

É que a duração e o movimento são sínteses mentais, e não coisas; é que, se o móvel ocupa um depois do outro os pontos de uma reta, o movimento nada tem a ver com essa reta. Enfim, se as posições ocupadas pelo móvel variam



com os diferentes momentos da duração, se ele chega mesmo a criar momentos distintos simplesmente por ocupar posições diferentes, a duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea em si mesma, indistinta, sem qualquer analogia com o número (E, p. 80 [p. 89]).

De certo modo, então, é na harmonia entre ambas essas perspectivas que dissolvemos o tal “enigma” da passagem “do *espetáculo* do movimento à sua *produção*”, para falarmos como Worms (2010, p. 76); “enigma” que, segundo ainda o comentador, o é da “realidade” do “movimento”, de sua existência não só na consciência do espectador, como “ato espiritual”, “síntese mental”, mas também “no mundo” – “enigma”, aliás, que diz respeito, ao concernir à “realidade” de tal “ato” que não é senão, no limite, a “duração”, à “realidade” da “duração”; sendo, nisso, para Bergson, a questão metafísica por excelência: “*A questão da realidade do movimento é, de algum modo, para ele, a questão metafísica por excelência, aquela que obriga a passar da dedução teórica da duração à questão de sua existência real, em nós e nas coisas*” (WORMS, 2010, p. 77).<sup>136</sup>

Na atenção a essa “realidade do movimento”, compreendendo que, mesmo ela enquanto “espetáculo” ou endosse entre a “síntese mental” e o “espaço percorrido”, ela é já “realidade” como “realidade do ato”, da “síntese mental”, da “duração”, o “enigma” da passagem deixa de ser um “problema” pela volta aos termos e descobrimento das diferenças de realidades de uma, no fundo, mesma existência: o que se revela, agora, não é só a “realidade empírica” condicionada, tal qual acima descrito, ao “espaço”, mas também a realidade, efetiva e profunda, da “duração”! Se já muito dissemos que a heterogeneidade pura, que não é senão a “duração”, é uma realidade, a realidade profunda sobre a qual a homogeneidade atua, desde já, portanto, avistando na “duração” uma “realidade” absoluta, ainda que, por ora, “misteriosa”, se se quiser; se, no desenvolvimento filosófico, descobrimos que essa “duração” é um “ato”; o esforço de simpatia com esse “ato” nos revelará agora, como de fato vemos nos revelar, que, tal qual a “idealidade” do “espaço” não o é de uma mera “forma da sensibilidade”, mas de uma existência igualmente “real”, “fora de nós”, a “duração” não é só um mero

---

<sup>136</sup> Worms, em suas considerações sobre o “movimento”, está eminentemente interessado na relação do “eu” com o “mundo”, e, nisso, na “existência” do “mundo” – “material” (cf. WORMS, 2010, p. 86-87). Ou seja, como poderiam nos objetar, estaríamos a ler mal o comentador, enfatizando de outro modo suas preocupações. Mas, nesse ponto, retomamos uma distância que já colocamos em relação à sua leitura, e que, cremos, autoriza a maneira como agora lemos suas descrições: diferentemente do que Worms afirma, temos uma cautela maior com aquilo que Bergson suporia ou deixaria de supor acerca do “mundo exterior” no *Essai*, mantendo-nos o mais próximos ao que o filósofo, simplesmente, de fato diz: sobre o “mundo exterior”, temos o “espaço”, ou melhor, o “simultâneo” – sem, para além disso, concluir por ora muito mais coisa que seja, sobre a existência e/ou o conhecimento de sua essência, ou a interdição dessa “exterioridade”.

“*cogito*”, mas a criação espiritual que é igualmente a própria criação contínua do “real”, absoluto – no que esclarece o reencontro com o estofo profundo da realidade na caracterização da “duração” agora como heterogeneidade pura. Em resumo, o “ato” que constitui a realidade não é simplesmente o “ato” observador de um espectador apartado do espetáculo: a “constituição” deve ser levada a sério, em toda a sua radicalidade: o “ato” cria a realidade, o que significa que a “realidade” é a própria criação ademais que apenas o “resultado” criado: reencontramos as brilhantes descrições acerca do “sentimento” ou “movimento gracioso”, nas quais, recuperando as formulações de Prado Jr., espetáculo e espectador se tornam cúmplices, ou, diremos nós, se coincidem, naquela coincidência criativa e criadora que não é senão a mesma ensejada pelo artista, pela simpatia do filósofo intuitivo (bergsoniano), pelo ser livre.

Os “incômodos” que um “enigma” poderia causar assim se dissipam, como os problemas se dissipam quando da boa colocação de seus termos, desenrolados, por exemplo, da confusão entre o “produto” e o “produzir” – a questão metafísica por excelência de que fala Worms, portanto, talvez seja um “problema” metafísico por excelência quando da confusão entre a dedução teórica e a existência real da “duração”, mas que se dissolve como a questão metafísica por excelência agora enquanto o significado profundo da filosofia (lembrando que para Bergson a filosofia, precisa, é a correta *metafísica*) como, apenas, a simpatia com a “duração”, em toda a complexidade de seu sentido o mais profundo de todos: como, tal qual ainda explicitaremos melhor, *expressão*.

É assim, bem significando os termos, precisando-os a partir de um problema específico (como não poderia ser diferente, à filosofia bergsoniana), no que nos reenvia novamente ao caso do “movimento”, que podemos enfim concluir junto a Worms:

é que o ato deduzido pelo filósofo para explicar a percepção mesma do movimento não é somente um ato “mental”, no sentido de uma condição teórica e subjetiva de possibilidade, mas sim no sentido de *um ato empírico ou real*, que tem seu homólogo imediato no ato de produção do próprio movimento. Não há verdadeira diferença de natureza entre o ato necessário para *perceber* o movimento no espaço (que mostra já, apenas por si mesmo, que o movimento não pode se reduzir ao espaço), e o ato necessário ao próprio movimento para *franquear* esse mesmo espaço. Bem longe, pois, de somente *idealizar ou espiritualizar* o movimento, Bergson confere ao movimento o valor de um teste para provar *a realidade e a atividade da consciência* no mundo: sem examinar, entretanto, por si mesma a *causalidade* que liga Aquiles a seu movimento, uma *relação* irreduzível se estabelece entre eles, que se reencontrará no coração da doutrina do ato livre (WORMS, 2010, p. 77-78).

E se, na direção dessa “relação” *sui generis* que talvez dissolva vários outros problemas, ademais a estes mesmos, reencontramos a “liberdade”, importa ainda

efetivamente simpatizarmos com e, assim, revelarmos essa “relação” (de *expressão*) em sua própria realização – o que significa, mais uma vez, o aprofundamento na experiência mais precisa do “espaço” e, principalmente, da “duração”, abrindo-nos, agora sim, às experiências de suas “relações” – em si e entre si.

\*\*\*

Com isso retornamos, antes de tudo e por mais uma vez, à experiência espacial, que já vimos se tratar de uma “multiplicidade numérica” ou “de justaposição” ou, ainda, “multiplicidade distinta”. Vimos, já, que tal “multiplicidade” tem como condição de realização o “espaço”, o puro homogêneo, obtendo-se, assim, “por um desdobramento no espaço” (E, p. 80 [p. 89]); mas que a obtenção desse “*déroulement*”, enquanto um processo sucessivo, já não podia se reduzir a um puro homogêneo, de tal modo que essa “multiplicidade distinta” só ganha, efetivamente, sua realidade de “sucessão de simultaneidades” por também haver “uma consciência capaz de primeiro conservá-los e, em seguida, justapô-los, exteriorizando-os uns em relação aos outros” (E, p. 80 [p. 90]); ou seja, por haver tanto a concepção de um meio vazio homogêneo quanto um “ato espiritual” de “pura sucessão”:

Se ela os conserva, é porque esses diversos estados do mundo exterior dão lugar a estados de consciência [*faits de conscience*] que se penetram, organizam-se insensivelmente em conjunto e unem o passado ao presente por efeito dessa mesma solidariedade. Se os exterioriza uns em relação aos outros, é porque, pensando em seguida em sua distinção radical – um deixando de ser quando o outro aparece –, ela os percebe na forma de multiplicidade distinta, o que significa alinhá-los em conjunto no espaço no qual cada um deles existia separadamente (E, p. 80 [p. 90]).

O que significa, como na verdade já havíamos concluído alhures, que a experiência superficial ou espacial não é a do “puro espaço”, mas da endosse de este com a “duração”: “O espaço assim empregado é justamente [*précisément*] o que chamamos [*on appelle*] de tempo homogêneo” (E, p. 80 [p. 90]). Ou seja, a experiência mais ordinária ao ser pragmático que somos não é senão, desde sempre, uma experiência mista, da “relação” entre “espaço” e “duração”; “relação” cujo nome é o da “endosse” “tempo homogêneo”. “Relação”, enfim, que na verdade “desnaturaliza” a “pura duração” pela realização do “espaço”, que, também ele, só parece ser vivenciado em sua “desnaturalização” pela intervenção da sucessão. Assim apreendemos e explicamos o mundo, feito de “coisas” distintas, mas em relação, associadas, por

causalidade, em um meio que não é só espaço, em relações que não são pura penetração.

Mas estaríamos, então, irresolutamente condenados a essa experiência mista, longe da pureza – tanto do “espaço” quanto da “duração”? Quanto a isso, já vimos também que não: não só o discernimento intuitivo dessas realidades puras contra isso nos acalma, como também a própria vivência, nisso inegável, desloca-nos do engessamento precipitado. Sobre o “espaço puro”, a própria experiência espacial, ainda que mista, radicaliza-se para sua vivência, no exercício sempre mais elevado da inteligência (em nossa diferenciação com relação aos animais), para a qual a matemática – descoberta, aliás, como fundamentalmente geométrica – se torna expressão mais bem acabada. Sobre a “duração pura”, a vivência imediata de sua existência criativa e criadora, em toda mudança qualitativa que perfaz, seja a própria experiência espacial (mas que deverá deixar de sê-la, para abrir-se como experiência graciosa, se se quiser), seja, mais evidentemente, nossa vida mais genuína, nossa subjetividade cuja originalidade, criativa e criadora, revela-se e revela-nos nossa consciência como progressão qualitativa ou “multiplicidade qualitativa”.

Ainda na retomada do que já vimos, a “multiplicidade qualitativa” é a pura heterogeneidade, a pura duração, aquela experiência que, positivamente, se opõe à “multiplicidade numérica”, sendo “não numérica”, mas que, em si, não é vivenciada radicalmente como uma experiência negativa, mas como a plenitude mais vivaz da qualidade irreduzível: “a multiplicidade dos estados de consciência, considerada segundo sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número. Haveria aqui, dizíamos, uma multiplicidade qualitativa” (E, p. 80 [p. 90]): enfim, a pura diversidade, porque qualitativa; a pura diferenciação, em que nada se equivale, tudo, ainda assim, absolutizando-se na organização rítmica que, efetivamente, a constitui.

Mas para além de todas essas recuperações do que já descobrimos, cumpre aprofundá-las. Pois, se é verdade que essa “multiplicidade qualitativa” difere radicalmente da “multiplicidade numérica”, mas que a “multiplicidade numérica” como que guarda em si, como estofa profundo a ser transformado, a heterogeneidade pura ou “multiplicidade qualitativa”, e que, também, a própria “multiplicidade qualitativa” potencialmente se exterioriza como “multiplicidade numérica”, como que “contendo o número em potência”, *à la* Aristóteles (cf. E, p. 81 [p. 90]), e sendo, assim, uma “multiplicidade não numérica”, é preciso não se iludir nessas descrições, como que aceitando o canto das sereias da perspectiva intelectual, que, urgindo condenar-nos à

experiência numérica, suplica a existência espacial como a única não só comunicável, como também vivenciável; como se a própria distinção entre as duas espécies de multiplicidade estivesse comprometida em nunca se revelar em toda a sua radicalidade, tanto quanto, ainda mais, como se a experiência radicalmente positiva da “multiplicidade qualitativa”, da “duração”, fosse impraticável. E se os motivos para tamanha intervenção desse modo intelectual de existir ainda podem nos parecer pouco definidos, experienciamos desde já essa dificuldade toda, com a decepção de quem, todavia, sabe intimamente que ela não é tão absoluta quanto pretende ser: “Infelizmente, estamos tão habituados a tomar um dos sentidos dessa palavra pelo outro, até a percebê-los um no outro, que experimentamos uma incrível dificuldade em distingui-los ou, ao menos, expressar [*exprimer*] essa distinção pela linguagem” (E, p. 81 [p. 90-91]). No que, enfim, significa um amálgama muito intenso entre as duas espécies de multiplicidade, e, mesmo mais, entre “espaço” e “duração”, “quantidade” e “qualidade”, como Bergson brilhantemente vem a explicitar na sequência de seu texto, evidenciando tanto a intervenção subreptícia da “quantidade” na “qualidade”, quanto da “qualidade” na “quantidade” (cf. E, p. 81-82 [p. 91-92]).<sup>137</sup>

E o que poderia, finalmente, de novo nos interpelar como o triunfo da “relação de endosse”, inevitavelmente lhe serve de escudo: se discernimos, mesmo que com toda a extraordinária dificuldade “anti-intelectualista”, uma “qualidade pura” (assim como uma “pura quantidade”), é porque, de algum modo que seja, experienciamos sua realidade em si e por si.

Torna-se então evidente que, fora de toda representação simbólica, o tempo nunca assumirá para a nossa consciência o aspecto de um meio homogêneo, no qual os termos de uma sucessão se exteriorizam uns em relação aos outros. No entanto, chegamos naturalmente a essa representação simbólica pelo simples fato de, numa série de termos idênticos, cada um deles assumir para a nossa consciência um duplo aspecto: um sempre idêntico a si mesmo, uma vez que pensamos na identidade do objeto exterior, e o outro específico, porque a adição desse termo provoca uma nova organização do conjunto. Vem daí a possibilidade de desdobrar no espaço, na forma de multiplicidade numérica, o que chamamos de multiplicidade qualitativa, bem como de considerar uma equivalente da outra (E, p. 82 [p. 92]).

Nosso aprofundamento filosófico, pois, deve agora melhor precisar essa experiência e realidade da “multiplicidade qualitativa”, no seu desvínculo com a “multiplicidade numérica”, sendo uma “multiplicidade não numérica”, mas, principalmente, em sua vivência imediata como “duração pura” – na simpatia que supera as dificuldades que tanto reforçamos e ainda tanto mais reforçaremos.

---

<sup>137</sup> Retomaremos e complexificaremos esse ponto em um momento de nossa conclusão.

Todavia, antes de prosseguirmos, julgamos oportuno o momento para dizer uma ou outra palavra acerca da leitura de Lapoujade sobre esse ponto da reflexão do *Essai*, na medida em que essa leitura parece, se talvez a mal interpretarmos, radicalizar-se contrariamente a uma ressalva que aqui propomos. Pois, segundo o comentador, a “duração”, enquanto “multiplicidade não numérica”, revela-nos um “número obscuro”, um “número confuso”, que, assim, significa profundamente a “duração”.

As multiplicidades qualitativas não são, portanto, totalmente desprovidas de parentesco com o número, elas demonstram uma outra concepção, uma outra ideia do número: elas são a sua ideia obscura. Profundidade, em Bergson, quer dizer: número confuso ou número obscuro (LAPOUJADE, 2017, p. 45).

O que, assim, significaria, para o comentador, que haveria nas descrições de Bergson duas concepções de “número”: aquela “ideia clara” do “número”, decorrente diretamente do “espaço” – ou seja, aquela da “multiplicidade numérica” –, e aquela “ideia confusa ou obscura”, a que existe na “multiplicidade qualitativa” apenas “em potência”, para recuperarmos a referência de Bergson, nesse ponto, a Aristóteles (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 43-44). Enquanto “número em potência”, a “multiplicidade não numérica” seria, antes, “multiplicidade potencialmente numérica” ou, ainda, “multiplicidade numericamente obscura”, se se quiser.

Ora, tal leitura, em uma primeira visada, talvez nos pareça próxima à proposta por Deleuze, quando este acusa a “duração” de ser o “virtual”, enquanto tudo seria “atual” na “multiplicidade numérica”. Mas as sutilezas não devem ser menosprezadas. Retomando e completando ainda mais uma citação de Deleuze à qual já fizemos referência, temos que

a duração divide-se e não para de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”. Há *outro* sem que haja *vários*; número somente em potência. Em outros termos, o subjetivo, ou a duração, é o *virtual*. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza. Tudo é atual em uma multiplicidade numérica: nesta, nem tudo está “realizado”, mas tudo nela é atual, comportando ela relações apenas entre atuais e tão somente diferenças de grau (DELEUZE, 2012, p. 36).

Tal qual o “virtual” seria na verdade o “em vias de atualizar-se”, o “número obscuro” seria um modo de “se atualizar” (no que já nuançamos a aproximação de Lapoujade com Deleuze, desde já, também, sugerindo nossas ressalvas com aquele), como diria Leibniz, “resolvido até ao infinito” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 46), significando, com isso, que o “número obscuro” seria um uso “metafísico” da

diferencial, enquanto seu uso científico ou geométrico seria aquele segundo à “ideia clara de número” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 46).

Mas haveria algum problema em assim dizer? De fato, Bergson fala, como vimos, em “número em potência”, em “multiplicidade não numérica”. Todavia, como igualmente vimos, essa maneira de expressar a “duração” parece não ultrapassar sua dimensão ainda superficial. Sim, a “duração” é virtualmente “número”, mas esta não é nem sua única maneira de ser, de “atualizar-se” e, nisso, sua virtualidade não se resume a esse modo de existir, quanto, tampouco, esse modo de “se atualizar” é na verdade um aquém da profundidade mesma da “duração”. É porque a profundidade é radicalmente outra coisa que o “número”, que uma de suas manifestações – já mais superficial – poderá ser “número obscuro”, mas que, do mesmo modo, outras relações de expressão são existentes – o que só se revelarão pela precisa simpatia.

É por isso que insistimos, ainda muito acima, na radicalidade em falar “multiplicidade qualitativa”, e não “multiplicidade não numérica”. E por isso que agora, na sequência de nosso movimento filosófico junto ao *Essai*, reforçamos os sentidos da descoberta da “duração pura”, seja em seu aprofundamento crítico à “multiplicidade numérica”, seja em seu aprofundamento positivo de coincidência com sua experiência mesma, pura e irredutivelmente qualitativa. É claro que ambos os movimentos são concomitantes, como muito já enfatizamos; mas, ao que parece, sua dimensão positiva, apenas analiticamente distinguida, poderia se revelar menos nas descrições de Lapoujade. No fundo, então, não nos contrapomos a Lapoujade por desconsiderarmos sua interpretação, mas, muito ao estilo de nossos comentários às leituras, por exemplo, de Worms e Cherniavsky em nossa introdução, intencionamos apenas como que “radicalizar” também a leitura deste comentador de agora – atualizando-a, talvez, diversamente. Curiosamente, contudo, ainda cumpre salientar que, a despeito dessa nossa reticência com as ênfases de Lapoujade, este parece contorná-las na imediata sequência de seu escrito, como que alcançando a plena positividade da “duração” em sua descoberta da “emoção fundamental” como o elemento peculiar da “liberdade” – o que, enfim, exigiria de nós uma atenção mais rigorosa a tais descrições; o que, de fato, nos comprometemos a fazer, mais adiante.

\*\*\*

Pois, agora, prossigamos por nosso turno o esforço em direção à “multiplicidade qualitativa”, contra a “multiplicidade numérica” e a favor da experiência imediata da

“duração pura”, naquilo que, mais uma vez, implicará a descoberta tanto da diferença entre ambas quanto da relação entre ambas quanto, ainda mais, da “pureza” da realidade a mais profunda de todas.

E assim mergulhemos novamente na experiência exemplar do “movimento”, já decifrada em suas tendências, revelando-as tanto quanto revelando a transformação que elas engendram do real em imaginário, nos sentidos que ressaltamos, constituindo o “tempo homogêneo”. Mas essa experiência do “movimento” descobrimos como, fundamentalmente, experiência espacial e superficial, experiência intelectual e ordinária, sendo nossa relação “habitual” com o exterior e, introjetada, até mesmo com o interior, uma relação igualmente “espacializante”, seguindo o mesmo modo de representação: o que significa tanto que há um fundo de pura heterogeneidade, progressão qualitativa e dinâmica ininterrupta em toda experiência mesmo superficial, quanto que esse estofo profundo do real nos é ordinariamente, na experiência superficial, sempre interdito.

Assim, quando escutamos uma série de golpes de martelo, os sons, como puras sensações, formam uma melodia indivisível, dando lugar aqui também ao que chamamos de progresso dinâmico. Sabendo, todavia, que a mesma causa objetiva age, decomposmos o progresso em fases que consideramos idênticas, e, visto que essa multiplicidade de termos idênticos só pode ser concebida por desdobramento no espaço, chegaremos necessariamente à ideia de um tempo homogêneo, imagem simbólica da duração real. Numa palavra, nosso eu toca o mundo exterior por sua superfície e nossas sensações sucessivas, ainda que fundidas umas nas outras, retêm algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas, motivo pelo qual nossa vida psicológica superficial se desenvolve num meio homogêneo sem que esse modo de representação nos custe grande esforço (E, p. 82-83 [p. 93]).

Mas se nossa vida interior superficial é necessariamente uma realidade simbolizada, esta não é absoluta, na medida mesma em que a “realidade superficial” é, tão somente, “superficial” – uma constatação decididamente não lógica, mas empírica: vivenciamos, na extrema dificuldade e raridade da simpatia mais fundamental com nós mesmos, nossa profundidade como realidade mais verdadeiramente autêntica:

O caráter simbólico dessa representação, contudo, se torna cada vez mais flagrante quanto mais penetramos as profundezas da consciência. O eu interior, aquele que sente e que se apaixona, aquele que delibera e se decide, é uma força cujos estados e cujas modificações se penetram intimamente e sofrem uma alteração profunda, desde que os separemos uns dos outros para desdobrá-los no espaço (E, p. 83 [p. 93]).

As duas espécies de multiplicidade, com isso, traduzem-se agora precisamente em duas realidades *de nosso próprio ser*: não se trata, pois, apenas de dois modos de “conhecer”, mas, muito mais fundamentalmente, dois modos de ser; quanto mais, não se trata, tampouco, de dois modos de ser na separação “exterior” e “interior”, mas duas



existências que “refletem-se no interior da própria experiência interna” (PRADO JR., 1989, p. 101). Nossa própria interioridade, portanto, vê-se constituída por realidades distintas, sendo, por isso, diversamente experienciada; o que significa a “distinção” entre o “eu superficial” e o “eu profundo”, como, de maneira também fundamental, a “relação” entre ambas as instâncias do “eu” – a passagem e transformação de um no outro, como, inclusive, reveladora da continuidade entre ambas; afinal, trata-se de um único e mesmo “eu”:

Mas, como esse eu profundo é uma e a mesma pessoa que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo. Como a representação constante de um fenômeno objetivo idêntico, que se repete, recorta nossa vida psíquica superficial em partes exteriores umas às outras, os momentos assim determinados determinam, por sua vez, segmentos distintos no progresso dinâmico e indiviso de nossos estados de consciência mais pessoais. Assim se repercute, assim se propaga até as profundezas da consciência essa exterioridade recíproca que sua justaposição no espaço homogêneo assegura aos objetos materiais. Pouco a pouco, nossas sensações se separam umas das outras como as causas externas que lhes deram origem, o mesmo ocorrendo com os sentimentos ou as ideias que são contemporâneos às sensações (E, p. 83 [p. 93-94]).

Não nos furtamos em aqui, mais uma vez, comentar a citação fazendo nossas as palavras de Prado Jr.:

As duas formas dividem a experiência interna, à medida que há a “endosse” entre a experiência interna e a experiência externa. Isto porque a experiência interna é a experiência de uma consciência que se encontra desde sempre como já inserida e situada em um universo natural. Pode-se dizer que a consciência de si é de fato a consciência do objeto, e que essa associação fática repercute no interior da própria consciência de si (PRADO JR., 1989, p. 101).

Mas então isso significaria que estamos de fato condenados a transformar nossa profundidade mais genuína e qualitativamente diversa e irreduzível em uma “sucessão de simultaneidades”, justaposição de “estados”, “coisas”, descoloridas e tornadas homogêneas, associadas por causalidade – enfim, nisso, desnaturar, no limite, a nossa “duração” em “tempo homogêneo”? Se esse fosse o caso, como, ainda assim, falaríamos em “eu profundo”? Ou melhor, muito mais do que “falar” dessa “consciência pura”, como efetivamente a experienciaríamos? – incontornável e real motivo pelo qual tal “condenação” nos soa tão estranha quanto falsa.

E assim por mais uma vez vemo-nos diante do esforço de coincidência com essa experiência, da mais fundamental de todas, do “eu profundo”, de nossa “multiplicidade qualitativa” ou, em uma palavra, de nossa “duração pura”. Um esforço de coincidência que, filosoficamente descrito, é o movimento crítico-positivo, de revirar a experiência

ordinária – no caso, o “eu superficial” –, ao mesmo tempo em que simpatiza o mais positivamente, i. e., imediatamente, com a experiência direta da “duração”.

Ora, e sem mais, vivenciamos essa realidade desde sempre, naquela nossa experiência íntima e de fato do “sonho”:

O sonho nos coloca justamente [*précisément*] nessas condições, pois o sono, ao amenizar o jogo das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. Não mais medimos a duração, e sim [*la*] sentimos – de quantidade ela volta ao estado de qualidade. Não mais se faz a apreciação matemática do tempo transcorrido; antes, esta cede lugar a um instinto confuso, capaz, como todos os instintos, de cometer erros grosseiros e também, por vezes, de proceder com segurança extraordinária (E, p. 83 [p. 94]).

O privilégio do estado adormecido, portanto, está no “relaxamento” das amarras espacializantes – do mesmo modo que, como já o vimos, a “arte” nos sugere um estado de docilidade que nos reenvia a nós mesmos, tal qual, igualmente, a “hipnose”. Se todos esses casos se convergem, é porque todos eles operam e nos revelam um mesmo modo de “relação”, entre nós e nós mesmos, isto é, entre os diversos ritmos de nossa própria e mesma “duração”, enfim evidenciando um outro modo de expressão que não aquele espacializante.

E se o aprofundamento nessas relações de expressão cuja força de sugestão as qualifica, o desenvolvimento ainda mais detalhado do caso da “arte”, do “sonho” e da “hipnose”, reservemos para logo mais, antes, cumpre ainda indagar se a experiência da “duração pura” estaria necessariamente restrita a esses momentos excepcionais. Por que, se fosse esse o caso, insistiríamos então que a “duração pura” é sempre a imanência profunda e atuante de todo o real, que toda experiência superficial se constitui na medida mesma em que o homogêneo atua sobre o heterogêneo, fundamentalmente, portanto, sempre presente?

Porque de fato descobrimos, na experiência ordinária do “movimento”, na experiência da repetição dos fenômenos exteriores, como na experiência das oscilações do relógio, o fundo “subjetivo” que as constitui, a “sucessão pura”, sem a qual não haveria, propriamente, experiência ordinária alguma! É claro que a mínima atenção intelectual nos enclausurará na compreensão superficial, mas a “desatenção” imediata não será, finalmente, senão a verdadeira “atenção” imediata: aos dados da consciência enquanto pura progressão qualitativa; à realidade, mesmo exterior, como o próprio “ato” que a constitui, na convergência que nos reenvia à absoluta realidade criadora em que o eu e o outro antes se redescobrem imanentes à própria duração.

Mesmo no estado de vigília, assim concluímos (cf. E, p, 83-84 [p. 94-95]), há, portanto, a experiência virtual mais imediata da profundidade criativa e criadora; mesmo ordinariamente, vivenciamos virtualmente a pura qualidade do mundo, seja interior, seja exterior – na verdade, embaraçados na formação de ambos, como de fato ocorre. Entretanto, essa conclusão só é precisa se bem compreendida a ressalva da “virtualidade”, que revela a sempre presença, como “atualização”, mas a nem sempre existência como “atualidade”; e, no mais, que, nos casos ordinários de nossa vigília, exatamente por serem casos ordinários da vigília, essa vivência imediata da qualidade pura é necessariamente “despercebida” – afinal, à inteligência e à percepção, é uma “desatenção” à vida –, o que significa que essa “vivência imediata” se atualiza se desnaturalizando. E, notemos bem, não é de outro modo com a própria experiência do “espaço puro”, como já o dissemos.

E assim desembarcamos no sentido ainda mais preciso de nossas experiências superficiais e profundas: não apenas e não mais como experiências irreduzíveis, mas também e muito mais como experiências relacionadas e, primordialmente, relacionadas com a “vida”: não só dois modos de “conhecer”, nem só dois modos de “ser”, mas, muito mais profundamente, dois modos de ser que, de algum modo, não deixam de, e, apesar disso, de fato deixam de, convergirem a uma realidade e experiência ainda mais profunda, a mais profunda de todas.

É desse modo que Bergson realiza a passagem do segundo ao terceiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sendo, portanto, uma passagem, tal qual do primeiro ao segundo capítulo, e tal qual todas as passagens descritivas no livro, que é um contínuo e sempre aprofundamento intuitivo, em significações cada vez mais precisas do real a partir, ainda, de um mesmo problema específico.

Mas, antes de enfim aventurarmo-nos em níveis ainda mais complexificados, Bergson antes encerra seu segundo capítulo do *Essai* com um resumo do ponto em que aqui estamos, que de tal modo adensa em aproximadamente dez páginas tantas descobertas, que, a bem da verdade, mereceria comentários muito mais detalhados do que o que elaboraremos a seguir, condensados ao apaziguamento do desassossego das retomadas – que, sejamos honestos, nunca são do mesmo meramente repetido à exaustiva deflação de sentido; mas, ao contrário, aprofundado nas descobertas inteiramente inovadoras.

No que, enfim, Bergson retoma a distinção entre as duas espécies de multiplicidade, descobertas como dois aspectos de nossa vida consciente, duas apreciações diferentes da duração, recolocando precisamente os termos dessas espécies

distintas (cf. E, p. 84 [p. 95]); mas, no que notamos bem, acrescentando não só aquilo que já dissemos, sobre a preferência comum e, assim, a mais frequente, do “eu superficial”, como o motivo – e não só resposta ao “como”, mas ao “por que” – dessa preferência:

A consciência, atormentada por um insaciável desejo de distinguir, substitui a realidade pelo símbolo, ou só percebe a realidade por meio do símbolo. Uma vez que o eu assim refratado, por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social [*en général*] e, em particular, às da linguagem, ela o prefere e, pouco a pouco, perde de vista o eu fundamental (E, p. 84 [p. 95-96]).

Conceber o “espaço” e espacializar, homogeneizar, representar, imaginar, enfim, transformar a pura qualidade em extensão responde, portanto, às “exigências da vida social em geral e da linguagem em particular”: vimos que o “espaço” é a maneira de nossa inteligência, de nós enquanto seres inteligentes, seres humanos, colocarmos e assim produzirmos a realidade tal qual melhor nos convém; e, isso, agora volta de modo mais especificado como as exigências da vida social e da linguagem, sendo esta, em particular, como que característica elementar daquela, já que a linguagem, ao imobilizar um fluxo qualitativo, um processo puramente sucessivo, um devir, em um “algo”, uma “palavra” determinada, torna o inescapável contínuo e heterogêneo em domínio comum e, assim, manejável, permitindo o intercâmbio claro e distinto de coisas e ideias, tornando-nos, a todos, comuns uns aos outros. Evidentemente, não será suficiente apenas esses poucos e breves comentários acerca da linguagem; se, desde já, constatamos junto a Bergson que “a linguagem não saberia aprendê-lo sem fixar sua mobilidade nem adaptá-lo à sua forma banal sem fazê-lo recair no domínio comum” (E, p. 85 [p. 96]), como, desde nossa introdução, já havíamos descoberto a linguagem como essa função básica e imperiosa, antes notemos, ademais, seu motivo decisivo ao humano, cuja necessidade biológica de sobrevivência o impele à vida social, constitutivamente linguística, inclusive significando, no humano, seu aspecto distintivo em relação aos animais – o vimos, a “concepção do espaço”, cada vez mais puro, difere da mera “percepção da extensão”, ensejando aquilo que não terá outro nome senão este: inteligência. Ou seja, o “espaço”, em todos os seus significados de homogeneização e determinação, como a “linguagem”, especifica, para falarmos como Worms (cf. 2010, p. 107), a própria espécie humana, naquilo que ela tem de próprio em sua inserção na vida como tendência que procura, acima de tudo, viver, sobreviver. Nosso pragmatismo é primordial; ele exige-nos, e, para tanto, exige de nós uma atitude para com a vida que melhor dela tira proveito, que é aquela com a qual de fato usufruímos da vida, tirando dela aquilo que conseguimos tirar por ser “retirável”: “coisas”, e não “puro progresso”.

E assim a exterioridade, assumida espacialmente, vivida socialmente, expressa, enfim, linguisticamente, responde melhor às exigências práticas, do mesmo modo que nós melhor assim nos adaptamos ao adequarmo-nos a tais exigências da vida social e da linguagem. Enfim, “nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem mais importância prática para nós do que nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar nossas impressões para expressá-las [*exprimer*] pela linguagem” (E, p. 85 [p. 97]).<sup>138</sup>

Ou seja, reencontramos nosso ponto decisivo: o da relação entre duas realidades, uma da “pura heterogeneidade”, “multiplicidade qualitativa”, “pura duração”, a de nossos sentimentos os mais profundos, e uma da “multiplicidade numérica”, nítida e impessoal. Vemos, agora, que se trata de realidades distintas até mesmo em sua realização expressiva: só a segunda seria “exprimível”, aparentemente; e a primeira, só o seria a despeito de si mesma, na medida em que deixa de sê-la para se transformar na mistura espacializante que é a primeira, enfim “exprimível”. O que nos reenvia à tal “relação” entre ambas como a relação de determinação, i. e., modificação completa, desnaturalização mesma, do inapreensível e pessoal, em imobilidade e comum.

[P]or isso confundimos o próprio sentimento, que está em perpétuo devir, com seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objeto. Da mesma forma que a duração fugidia de nosso eu se fixa por sua projeção no espaço homogêneo, também nossas impressões incessantemente cambiantes, enrolando-se em volta do objeto exterior que é sua causa, adotam seus contornos precisos e sua imobilidade (E, p. 85 [p. 97]).

O processo que alhures vimos, do sentimento mais profundo e genuíno, da “intensidade pura” que dá lugar a “estados” compartimentados e “quantidades intensivas”, que averiguamos responder a um chamado pragmático, ainda que nessa jurisprudência, não deixa de ganhar uma radical dramaticidade: esse processo o é de uma “*desnaturalização*”, em que, para conquistarmos um sentido da vida, perdemos um outro, perdemos a nós mesmos e ao sentido mais profundo e originário de tudo. Nossa própria duração, a autenticidade perfeita de nossa interioridade, esvanecer-se-á – e não só na sua “mera” comunicação, mas na medida mesma em que essa “comunicação”, sua

---

<sup>138</sup> A discussão sobre a “linguagem” na filosofia de Bergson é tão fundamental quanto ampla, surgindo em diversas ocasiões. Apresentamo-la brevemente em nossa introdução, a partir de alguns escritos de *La pensée et le mouvant*, e ao longo de nosso estudo, como nesse parágrafo de agora, a partir do *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Em nossa conclusão, retomaremos essa discussão, contudo, também lá, limitando o alcance de nossa investigação – afinal, para trabalharmos-la de modo o mais profundo, talvez a nós coubesse um estudo dela em específico. Ainda assim, novamente ressaltamos a retomada que faremos em nossa conclusão particularmente para referirmo-nos a uma nota lá presente, na qual, ainda fiéis a essa ressalva, desenvolvemos os comentários clássicos de Pariente sobre a “linguagem” – especificamente como aparece no *Essai*.

“expressão”, é a própria maneira de realização e então de existência sua, como também e mesmo primordialmente na sua realidade.

A linguagem não só nos faz acreditar na invariabilidade de nossas sensações, como também por vezes chega a nos enganar sobre a própria característica da sensação experimentada. [...] Em suma, a palavra de contornos bem-definidos, a palavra brutal, que guarda o que há de estável, de comum e, conseqüentemente, de impessoal das impressões da humanidade aniquila ou pelo menos recobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual (E, p. 86 [p. 98]).

Mas então novamente somos lançados a questões angustiantes: estaria para sempre interdita a realidade profunda? E, mesmo se, por qualquer motivo que ainda precisaríamos bem desenvolver, não, estaria ainda assim interdita qualquer possibilidade de *expressão* dessa profundidade? Pois,

[p]ara lutar com as mesmas armas, estas deveriam ser expressas [*s'exprimer*] por palavras precisas. Mas tais palavras, tão logo formadas, se voltariam contra a sensação que lhes dera origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, imporiam a ela sua própria estabilidade (E, p. 86 [p. 98]).

E, interdita a “expressão”, não se retornaria, afinal, à interdição quanto à realidade mesma da profundidade? Novamente, como então ainda assim viveríamos, mesmo que raramente, nosso “eu profundo”? Deveríamos, para tanto, simplesmente renunciar à vida social e à linguagem?

Não exatamente, [*sans doute*,] porque conservaríamos a ideia de um espaço homogêneo, no qual os objetos se distinguem nitidamente uns dos outros, e porque é muito cômodo alinhar em tal meio, para resolvê-los em termos mais simples, os estados de algum modo nebulosos que à primeira vista atingem a consciência. Notemos ainda que a intuição de um espaço homogêneo já é um encaminhamento para a vida social (E, p. 89 [p. 102-103]).

Ou seja, e como vimos, adaptamo-nos à vida realizando-nos enquanto seres sociais; e essa realização se dá através, no limite, do “espaço”; mas, tal qual a “especialização” não é uma “abstração”, mas, ao contrário, a “abstração” é “especialização”, também aqui “especialização” não é a “vida social” e a “linguagem”, mas, ao contrário, estas são “especializações”. O “espaço”, em uma palavra, é uma realidade mais profunda, sendo a profundidade delas – tanto da “abstração” quanto da “linguagem” quanto, ainda, da “vida social”.

Mas, então, recolocamos a questão: como ainda assim viveríamos a profundidade em sua pureza a mais original? Esse foi, ao longo de grande parte de nossa investigação filosófica, o ponto fundamental, e também o de talvez mais dificuldades, aquele com o qual nos encontramos na urgência de uma resposta mais de

uma vez, desde o começo – e que, afinal, de fato adentramos, finalmente, em mais de uma oportunidade.

Mas agora, nesse momento final do segundo capítulo do *Essai*, três passagens sugerem-nos, em toda a complexidade de uma realização que de fato está talvez na iminência de deixar de ser, a abertura existente em uma diversidade mais plena de experiências agora talvez mais precisamente abordadas. Ou seja, se de fato as três passagens na verdade antes referem-se a situações já desveladas no decorrer das páginas passadas, desde, aliás, o princípio do *Essai*, agora, todavia, elas ressurgem com um significado totalmente potencializado pela precisão dos termos que, afinal, colocam o problema com o qual estamos, desde o *Avant-propos*, às voltas. Se elas se convergem para um mesmo princípio, se elas se resolvem por si, se elas são antes apenas lampejos ainda a serem purificados, enfim, é algo a que a sequência do movimento filosófico deverá perseguir – esse é efetivamente o sentido da continuação desse movimento filosófico, invadindo o terceiro capítulo da obra.

Citemos, pois, tais passagens.

A primeira: “Para encontrar esse eu fundamental, tal como o perceberia uma consciência inalterada, é necessário um vigoroso esforço de análise” (E, p. 84 [p. 96]).

A segunda, mais longa, porém, a nós, decisiva em toda a sua extensão:

Se, então, algum romancista ousado, rasgando a colcha habilmente tecida de nosso eu convencional, nos mostra sob essa lógica aparente um absurdo fundamental e sob essa justaposição de estados simples uma penetração infinita de mil impressões diversas – que já deixaram de existir no momento em que as nomeamos –, nós o elogiamos por nos conhecer melhor do que nós mesmos. Não é disso que se trata, porém, e, justamente por desdobrar nosso sentimento num tempo homogêneo e exprimir [*exprime*] seus elementos em palavras, ele só apresenta uma sombra de nós; mas dispôs essa sombra de modo a nos fazer suspeitar da natureza extraordinária e ilógica do objeto que a projeta, convidando-nos à reflexão ao colocar na expressão [*expression*] exterior algo dessa contradição, dessa penetração mútua que constitui a essência dos elementos expressos [*exprimés*]. Encorajados por ele, teremos descartado, por um instante, o véu que interpúnhamos entre nós e nossa consciência. Ele nos colocou em presença de nós mesmos (E, p. 87 [p. 99-100]).

E a terceira:

Os sonhos mais bizarros, nos quais duas imagens se recobrem e ao mesmo tempo apresentam duas pessoas que, no entanto, formariam apenas uma, nos darão uma vaga ideia da interpenetração de nossos conceitos no estado de vigília. A imaginação do sonhador, isolada do mundo externo, reproduz baseada em simples imagens e parodia a seu modo o trabalho que incessantemente se realiza sobre as ideias nas regiões mais profundas da vida intelectual (E, p. 89 [p. 102]).

Ora, pela primeira, não reencontramos o próprio sentido da *filosofia* de Bergson?  
O aprofundamento intuitivo, esforço imediato, mas, nisso mesmo, extremamente

complexo, movimento crítico-positivo em que reviramos as experiências em direção a elas mesmas, profundamente; uma realização que, agora, colocamos nos termos de um “esforço vigoroso de análise” (em que a “análise” é antes “intuitiva”, e não propriamente “analítica”, numa quase contradição que a precisão pelo decorrer da produção filosófica de Bergson virá a dissipar) cujo processo crítico-positivo se dá por experiências de natureza diferentes, sentidos da vida diversos, agora finalmente bem-postos como, em sua mistura, “tempo homogêneo”, e, em sua pureza, “espaço” e “duração”.

E, pela segunda, não reencontramos agora o sentido o mais fundamental de todos da *arte*, em seu poder “expressivo” e “sugestivo” que as precisas descrições sobre os “sentimentos estéticos” e uma dita “fenomenologia da graça” já nos haviam demonstrado? A expressão artística como “sugestão”, sugerindo, aliás, por imagens que são como “sombras” – tal qual vimos em *L'intuition philosophique* e retomaremos em nossa conclusão –, a nossa própria realização, expressão mais genuína? Mas, aqui também, essa significação profunda é agora esclarecida de modo mais radical como, também no limite, um embate profundo entre “espaço” e “duração”.

E, ainda, pela terceira, não reencontramos então a revelação do “sonho”, a experiência do “sonhador” e, também, da própria verdade da experiência em vigília, mas também aqui ressignificadas no mais profundo como a dissipação das interferências indevidas, em níveis originários, nos termos, enfim fundamentais, da relação entre “espaço” e “duração”?

É assim que constatamos, nesses casos, aquilo que muito acima dissemos sobre o fazer filosófico como uma “espiral que se aprofunda”: a imediatez à qual a intuição nos dispõe, o movimento ao mesmo tempo crítico e positivo, o verdadeiro empirismo pleno, enfim, uma filosofia precisa surpreendentemente sempre nos revelará as soluções já existentes nos termos dos problemas – quando, é claro, bem colocados.

E desse modo alcançamos a dimensão profunda das questões filosóficas, dos problemas específicos de agora, sobre os dados imediatos da consciência, nos seguintes termos: as *relações* entre “*espace*” e “*durée*”, bem como a constituição mesma de cada uma dessas purezas.

No primor de um “*ensaio*” que responde, por isso, à coerência da filosofia (como ainda veremos), novamente à imagem do desenvolvimento intuitivo como uma “espiral em profundidade”, o final do segundo capítulo do *Essai* reencontra as conclusões do primeiro capítulo, agora numa dimensão mais profunda, mais precisa, em que as relações que perfazem a “intensidade pura”, assim como as que perfazem sua



avaliação quantitativa e a “grandeza intensiva”, como, ainda, as relações entre tais tendências, são recolocadas como as relações todas envolvidas nas “multiplicidades”, “qualitativa”, “não numérica”, “numérica”, enfim, e que, em suma, se aprofundam ainda mais na originariedade e originalidade do “espaço” e da “duração”, cuja realização em nós se expressa como as experiências mistas e puras, da superficialidade e da profundidade, do “tempo homogêneo” e do próprio “espaço puro” e da própria “duração pura”. Os problemas, assim, para se resolverem, não deixam de ser, a toda hora, retomados, naquilo que não é senão a recolocação deles em termos mais precisos, naquilo que, enfim, não se dá senão pela dissolução dos próprios termos antes mal colocados. No que descobrimos tanto as realidades profundas quanto os sentidos adequados das relações fundamentais quanto, no mais, os problemas que essas relações podem vir a acarretar.

A passagem do segundo capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience* ao terceiro, portanto, como sucessão, configurará o aprofundamento a essas instâncias de “relações”, não podendo ser outra coisa, então, senão uma crítica e um mergulho imediato a tais “relações”, a precisá-las, descobrindo, por fim, as experiências e realidades “espaciais”, “duracionais” e “mistas” como “relacionais”, em si e entre si, qualitativamente distintas – de determinismos à liberdade.

**Capítulo 5: O problema e o fato da *liberdade*:**  
sobre o terceiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la*  
*conscience*

No ponto já avançado em que nos encontramos, já não deverá nos causar espanto nem dificuldades o procedimento que inicia o terceiro e último capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Anunciando o problema específico a ser agora investigado no apagar das luzes do capítulo anterior, os “problemas da causalidade, da liberdade, numa palavra, da personalidade” (E, p. 90 [p. 104]), e cujas especificidades e novidades não decorrem senão do preciso aprofundamento das descobertas de até aqui, Bergson abre o capítulo *De l’organisation des états de conscience. La liberté* de pronto na discussão clássica posta pelos filósofos ao menos desde a primeira modernidade, nisso insistindo, enfim, no movimento filosófico eminentemente bergsoniano, por nós já muito enfatizado. Trata-se, pois, da discussão, ampla, que opõe dois sistemas da natureza: o mecanicismo e o dinamismo (cf. E, p. 91 [p. 105]).

No que, então, eles fundamentalmente se opõem? Ora, na maneira como sistematizam a natureza, naquilo que, assim, significa o modo não só como a natureza se deixa conhecer, como, por isso mesmo, sua “realidade”, se se quiser. Em outras palavras, ao conceber a natureza a partir de perspectivas distintas, é a própria natureza que se revela distintamente: no limite, o que ganha realidade, muda.

E assim (cf. E, p. 91 [p. 105]), ao partir da ideia de “atividade voluntária”, o dinamismo como que aos poucos esvazia tal ideia até chegar à representação da “inércia”, conseqüentemente concebendo não apenas duas dimensões separadas, uma “força livre” e uma “matéria governada por leis”, como, ademais, uma primazia do “fato” com relação às “leis”: sendo estas decorrentes daquele, como o fato da “força livre”, este é absoluto e verdadeiramente real, sendo, portanto, a lei “expressão mais ou menos simbólica dessa realidade” (E, p. 91 [p. 105]).

Inversamente (cf. E, p. 91 [p. 105]), o mecanicismo parte da necessidade das leis que regem a matéria, de tal modo que, independentemente do desenvolvimento que seja, a natureza sempre estará em última instância determinada à necessidade. Conseqüentemente, a “realidade fundamental”, ao mecanicismo, se torna a “lei” (cf. E, p. 91 [p. 106]).

Desde já, percebe-se que a disputa entre dinamismo e mecanicismo se ancora naquilo que cada qual compreende ser “primeiro”, o mais “fundamental”, e que, por

consequência, aponta ao que seria derivado. O pomo de ouro, pois, está na verdade desse “fundamento”, como aquele “incondicionado” com o qual Kant joga em sua *Dialética transcendental*. Para Bergson, esse “incondicionado” ou “fundamento” é, portanto, a “simplicidade”, a mais depurada de todas, a única que realmente merece propriamente o nome de “simplicidade”, em sendo a mais elementar de todas, a única irreduzível, enfim, “simples”. Se mecanicismo e dinamismo voltam-se ao mesmo “objeto”, mas concluem de modo completamente opositivo, é por, cada qual, tomar a palavra “*simplicité*” em um sentido diferente: ao mecanicismo, é “simples” “todo princípio cujos efeitos são previsíveis e calculáveis. A noção de inércia se torna assim, por definição, mais simples do que a de liberdade; o homogêneo, mais simples que o heterogêneo; o abstrato, mais simples que o concreto” (E, p. 91 [p. 106]); ao passo que ao dinamismo, mais do que procurar estabelecer a “ordem mais cômoda”, importa “*retrouver la filiation réelle*”, no que ele acusa a origem derivada da pretensa noção de “simplicidade” que o mecanicismo na verdade obtém ao fazer uma fusão e, nisso, uma neutralização de noções mais ricas (cf. E, p. 91-92 [p. 106]):

Sob esse novo ponto de vista, a ideia de espontaneidade é incontestavelmente mais simples do que a de inércia, já que a segunda só poderá ser compreendida e definida pela primeira, enquanto a primeira se basta a si mesma. De fato, cada um de nós tem o sentimento imediato, real ou ilusório, de sua livre espontaneidade, sem que a ideia de inércia entre de algum modo nessa representação. Mas, para definir a inércia da matéria, diremos que ela não pode se mover por si mesma nem por si mesma parar de se mover, que todos os corpos perseveram no repouso ou no movimento enquanto nenhuma força intervier. Nos dois casos, é à ideia de atividade que necessariamente nos referimos (E, p. 92 [p. 106]).

A discórdia entre os dois sistemas, assim, é *a priori*, determinando *a priori* “duas concepções opostas da atividade humana, segundo o modo pelo qual entendemos a relação entre o conceito e o abstrato, entre o simples e o complexo, entre os fatos e as leis” (E, p. 92 [p. 106]). Ou seja, a racionalidade filosófica e científica, adotando por vezes um ou outro sistema, pela concepção mesma que cada qual tem como fundamento, simplicidade, desenrola todo um fio teórico e prático que amarra o humano e, quanto mais, toda a natureza, em relações de inércia, homogeneidade, enfim, necessidade pela lei, pelo abstrato, ou em relações de atividade livre, heterogeneidade, espontaneidade. O próprio humano (e a própria natureza), enfim, torna-se uma realidade ou outra, cada uma distinta, a depender da primazia descoberta: como determinismo ou como liberdade.

Mas essa exposição *a priori* do problema não será suficiente à investigação bergsoniana. Como já devemos agora estar bem cientes, é preciso revirar as

experiências que efetivamente se colocam, seja como fatos, seja como problemas. É preciso dar um passo atrás e retornar às instâncias mais ordinárias, em que nos deparamos com a questão de nossa atividade de modo factual, experienciado. Tais experiências, acontecimentos vividos, remontarão, talvez e no limite, a concepções radicalizadas nas propostas mecanicistas e dinamistas. Mas, inclusive para bem entendê-las, é preciso seguir com rigor um método que parte e revira o imediato – seja ele o intelectualmente posto, seja ele o intuitivamente revelado. Seja, enfim, como for, é no sentido dessa volta que Bergson como que recomeça o capítulo agora atestando que “[f]atos precisos – alguns físicos, outros psicológicos – [...] se evocam *a posteriori* contra a liberdade” (E, p. 92 [p. 107]). No que, enfim, teríamos “duas espécies de determinismo, duas demonstrações empíricas, aparentemente diferentes, da necessidade universal” (E, p. 92 [p. 107]). Doravante cabe adentrar em cada um desses dois determinismos por si, o físico e o psicológico, procurando alcançar sua dimensão a mais profunda, expondo, com isso, o que implicam e no que se reduzem.

\*\*\*

A máxima do “determinismo físico” é aquela que alega a incompatibilidade da “liberdade” “com as propriedades fundamentais da matéria, em particular com o princípio da conservação da força” (E, p. 92 [p. 107]); ou seja, basicamente, é a alegação de que há propriedades fundamentais da matéria que, como princípios inalienáveis, condicionam todas as atividades, aí inclusa a dita “liberdade” – e que, no mais, o princípio supremo é aquele da conservação de força ou energia (na nomenclatura mais atual à época do *Essai*). Mas como isso se coloca, factualmente, como teorias aceitas?

Cumprindo, assim, as exigências de sua própria filosofia, é desse modo que Bergson mais uma vez retorna à ciência de sua época, agora intencionando um diálogo crítico com a mecânica cinética. Pois as teorias desta muito claramente assumem (cf. E, p. 92-93 [p. 107-108]) o universo como elementos, dos mais ínfimos que seja, em movimento: dito de outro modo, a natureza é toda ela feita do movimento de moléculas e átomos. Ora, se nós, “*corps organisés*”, não fugimos à regra de sermos compostos de matéria tal qual todo o resto do universo, não só nós mesmos seremos feitos desses elementos, moléculas e átomos, como, na verdade, de seus movimentos, como igualmente e finalmente, estaremos, em toda a nossa constituição, determinados a tais movimentos – inclusive nosso cérebro e todo o nosso sistema nervoso. Não importa,

pois, se observamos nossa existência psíquica a partir da influência do “mundo exterior” ou o inverso, fundamentalmente tudo estará sempre submetido a esse modo de ser.

Todavia, e este é o momento crucial, a especulação cinética não para aí. Afinal, a bem da verdade, a própria existência do “átomo”, por exemplo, é tão digna de questionamento quanto, efetivamente, teoria rigorosamente questionada. Bergson, aliás, não se furta em elencar algumas das considerações (muito bem amparadas em experimentos) que desde já se faziam contra teorias atômicas, mostrando que elas de fato permanecem no estado de “hipóteses” e implicam, de resto, mais dificuldades que benefícios às explicações cinéticas (cf. E, p. 93-94 [p. 108-109]), pois, no limite, implicariam como que a insistência não em algo “real”, mas no “resíduo materializado de explicações mecânicas” (E, p. 94 [p. 109]). Ou seja, se há algo de profundo e que efetivamente fundamenta a concepção determinista da cinética, esse algo não está propriamente nessa “realidade” elementar, mas em sua existência, enfim, cinética: no movimento. E, ainda mais primordialmente, no princípio último que comanda esse sistema: o princípio da conservação de energia. Ou seja,

é preciso observar que a determinação necessária de fatos fisiológicos por seus antecedentes se impõe para além de qualquer hipótese sobre a natureza dos elementos últimos da matéria, por estendermos a todos os corpos vivos o teorema da conservação da energia (E, p. 94 [p. 109]).

É, enfim, a lei da conservação da energia que justifica a “determinação necessária” dos fatos, sejam eles os físicos fora de nós, sejam eles os fisiológicos: todo o universo material se vê fechado em um sistema que relaciona os estados presentes, passados e futuros como posições relativa e rigorosamente determinadas, de tal modo, por fim, a se prestarem ao cálculo dessas posições e, nisso, de suas realidades (cf. E, p. 93-94 [p. 108-109]).

Ora, que assim a cinética de fato procede, que a ciência consiga, em várias de suas aplicações, realizar experimentos, previsões, descobertas e tudo o mais, nada disso é propriamente interrogado por Bergson: ao contrário, assim parece de fato ser o caso. Entretanto, ao que interessa ao filósofo, se a cinética, expressão a mais recente do determinismo físico, justifica-se na lei da conservação da energia, restam agora os questionamentos: o que, afinal, tal lei significa; em que ela se justifica? No fundo, assumimos muito rapidamente essa lei, sua universalidade e implicação na “determinação necessária” de todo o universo material. Mas todo o universo, de fato, está constringido a tal lei? E, independentemente dessa resposta, aquilo que (e mesmo que seja aparentemente apenas) estiver constringido a tal lei, de onde vem tamanha imperiosidade?

Mantenhamo-nos no correto caminho do movimento filosófico, e, no aprofundamento que se segue, interroguemos afinal a realidade concreta: a experiência empírica e a experiência intelectual revelam-nos todos os domínios determinados ao estilo da lei da conservação da energia? Há tal prova? E, se a enumeração talvez irreduzível de casos atordoe tanto quanto inviabilize a empreitada, esta pode na verdade se reduzir a um caso em específico, que, afinal, não deixou de ser o caso específico de todo o *Essai*: a vida psicológica. Ou seja, em uma palavra: a nossa vida psicológica, ainda que compreendida por meio do sistema nervoso, oferece-nos a prova de sua determinação necessária a que a lei da conservação de energia nos obriga? Há a prova ou demonstração inequívoca da relação rigorosamente determinada entre as duas séries fisiológicas e psicológicas?

Por certo, sabemos, porque, mesmo aquém da requisição de qualquer experimento, experienciamos um exato paralelismo entre essas duas séries, como quando “certa vibração do tímpano, certa excitação do nervo auditivo resultam [*donnent*] em certa nota da escala musical” (E, p. 95 [p. 110]); e que, por isso mesmo, “ninguém jamais sustentou que estaríamos livres, dadas determinadas condições, para ouvir a nota ou perceber a cor que quiséssemos” (E, p. 95 [p. 110]). Essas constatações, então, parecem bastar para concluir pelo rigor do paralelismo e, enfim, da determinação necessária que tão bem satisfará o determinista.

Mas, na insistência pela precisão, é imprescindível não se precipitar na generalidade totalizante da conclusão acima. Pois, a bem da verdade, as constatações nas quais o paralelismo parece existir dizem respeito tão somente aos casos em que, afinal, “as duas séries apresentam elementos paralelos” (E, p. 95 [p. 110]). Essa advertência, por mais banal que possa ser, é definitiva, na medida mesma em que fissura a universalidade: a afirmação do paralelismo encontra-se, agora, devidamente restringida aos casos em que, de fato, o constatamos; significando que “estender esse paralelismo às próprias séries em sua totalidade é resolver *a priori* o problema da liberdade” (E, p. 95 [p. 110]). Seria preciso, pois, para realmente concluir pela universalidade do paralelismo e, conseqüentemente, pela determinação necessária das duas séries e de todo o universo, eleger como *a priori* o próprio paralelismo. Ora, é justamente isso que fizeram os “maiores pensadores” (cf. E, p. 95 [p. 111]), como Espinosa e Leibniz: o primeiro só pode estabelecer o paralelismo entre os modos dos diferentes atributos ao fazê-los, todos, de uma mesma substância (ou, como diz

Bergson, “eterna verdade”)<sup>139</sup>; enquanto o segundo só pode garantir todo o sistema atribuindo uma “harmonia preestabelecida”<sup>140</sup>. Por ora, contentamo-nos em aperceber o que, de ambos os grandes pensadores, há de comum, segundo Bergson, naquilo que garante o rigor de seus sistemas, que permite postular, *a priori*, o dito paralelismo: ora, uma razão última que não é “física”, mas, se se quiser, “metafísica”: “verdade eterna” ou substância, de um lado, “harmonia preestabelecida”, de outro. Insistimos que o aprofundamento desses sistemas metafísicos ainda nos surgirá, em futura ocasião; mas que, agora, o apontamento que fazemos já nos indica a crítica que Bergson fará ao determinismo físico, e à qual precisamente retomaremos, quando dissermos mais algumas palavras sobre alguns aspectos da filosofia de cada um desses pensadores: no limite, suas razões não são físicas.

Mas talvez um leitor já distante do grande racionalismo, mas ainda muito bem formado pelo senso comum e pelo espírito científico, desconfie de uma conclusão que agora englobe o determinismo físico em uma metafísica e, com isso, reduza todo o efetivo poderio do determinismo físico a fundamentos metafísicos. Ademais, Bergson de fato está longe de encerrar, assim, a discussão. Se falta o rigor geométrico que brilha aparentemente apenas em sistemas metafísicos como os supracitados, se, com isso, o

---

<sup>139</sup> A existência ou não de um “paralelismo” no sistema espinosano é algo que durante grande parte do tempo foi assumido sem grandes problemas, desde Leibniz. Em geral, para tanto, recorre-se à proposição *II7* da *Ética* de Espinosa, que enuncia “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”, e tem como demonstração apenas a referência ao Ax. *I4* (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”), e da qual sucede o corolário: “Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão”; e, então, o escólio, em que o “paralelismo” parece mais emergir, juntamente ao citado corolário, de modo explícito. Esse dito “paralelismo” ainda seria lido na famosa proposição *III3*, cujo objeto é agora o Corpo humano, como “objeto da ideia que constitui a Mente humana”. Mas não nos aprofundemos, agora, sobre tudo isso. Pois, se a *Ética* de Espinosa, mesmo por essas proposições e outras, realmente afirma um “paralelismo”, ou se antes tudo verdadeira e profundamente se resolve de outro modo, por, talvez, um genuíno entendimento da “imanência”, em particular redescoberta na *Ética V*, tudo isso, a nós tão caro, talvez extrapole o que Bergson pretendia ao recuperar a filosofia espinosana nesse comentário breve; embora, no fundo, tudo isso incida decisivamente sobre a leitura que *quase* sempre Bergson fará da filosofia de Espinosa. A bem da verdade, as relações que Bergson intenciona com Espinosa, principalmente em algumas cartas e nos cursos mais tardios dados no Collège de France, parecem indicar um caminho outro, aliás, na direção da ressalva que apresentamos. Enfim, as relações entre Bergson e Espinosa, como, diga-se, ainda enfatizaremos, são tão complexas quanto decisivas. E, por isso mesmo, reservamo-nos o futuro para, sobre isso, mergulharmos com a devida dedicação.

<sup>140</sup> Dentre outros escritos, cf. p. ex. *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, 3: “[...] E como tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo. Na Mônada, as percepções nascem umas de outras segundo as leis dos Apetites ou das *causas finais do bem e do mal*, que consistem nas percepções notáveis, reguladas ou desreguladas, assim como as mudanças dos corpos e os fenômenos externos nascem uns de outros segundo as leis das *causas eficientes*, isto é, dos movimentos. Assim, há uma *harmonia* perfeita entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, preestabelecida de antemão entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais, e nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um deles possa mudar as leis do outro” (LEIBNIZ, 2004b, p. 154).

totalitarismo do paralelismo desde já se vê inviabilizado, é preciso ainda compreender como e por que, a despeito disso tudo, ainda assim o determinismo físico parece comandar a inteligência. Sim, o paralelismo só realmente é constatado “*a posteriori*”, pela experiência, e nisso se resume, ou deve se resumir, a esses casos em particular:

Não demonstramos, nunca demonstraremos, que o fato psicológico é necessariamente determinado pelo movimento molecular, pois num movimento encontraremos a razão de outro movimento, mas não a de um estado de consciência. Somente a experiência poderá estabelecer que um acompanha o outro [*que ce dernier accompagne l'autre*] (E, p. 95-96 [p. 111]).

Mas não, essa afirmação não basta para invalidar o efetivo alcance do determinismo físico. Mesmo que sem se apoiar, ao menos de modo explícito, em uma concepção metafísica, ele ainda parece triunfar. E, enfim, o determinista assegura seu reinado, se sem a proteção divina, com um entendimento específico, e total, da relação que há entre os fatos de consciência. Ou seja, se o paralelismo de fato acaba por só ser pleno se *a priori*, e se tal princípio só assim se garante com uma construção já não mais física, se, portanto, seria preciso garantir a determinação para além da dependência no paralelismo – para ainda se tratar de uma determinação física –, nesse caso, então, resta ao determinista físico justificar sua concepção totalizante, i. e., até os domínios do psicológico, compreendendo, de pronto, esse domínio como ele mesmo, em si, regido por relações de determinação. Em uma palavra: se o determinismo físico ainda opera, como de fato opera, é porque, em última instância, ele precisa ser ou ao menos se fundamentar em um determinismo na verdade psicológico! E que não é outro senão o “determinismo associacionista” (cf. E, p. 96 [p. 112]).

Caberá agora mergulharmo-nos, pois, nessa nova apresentação do determinismo, psicológico, associacionista. Todavia, Bergson, antes, não se furta em dizer mais uma ou outra palavra sobre a lei da conservação de energia, e pelas prováveis seguintes razões: se abandonada a discussão no ponto em que ela foi deixada, essa lei ainda teria uma validade aparentemente nada problemática a todos os domínios, para além, ao menos, do íntimo de nossa consciência – isto é, nossos sentimentos, sensações, ideias. E, se assim for, se ela não “influenciar necessariamente o curso de nossas ideias, ao menos determinará nossos movimentos. Nossa vida interior ainda dependerá de nós até certo ponto. Mas, para um observador externo, nada distinguirá nossa atividade de um automatismo absoluto” (E, p. 96 [p. 113]). Ou seja, cumpre ainda interrogar a lei de conservação de energia *por ela mesma*, para, agora, averiguar por que – e mesmo se – ela se sustenta como lei universal, ainda que universal ao mundo físico.



E, desde o início desse percurso, Bergson relativiza essa universalidade: o que de fato se encontra de modo indispensável no pensamento científico e matemático é algo outro que esse princípio, ainda que próximo. Trata-se, agora, da lei de não-contradição; e que se diferencia da lei da conservação de energia por não implicar nenhuma “hipótese especial sobre a natureza do que será dado nem do que permanecerá constante” (E, p. 97 [p. 113]). Como ainda nos diz Bergson, a lei da não-contradição apenas alega que “o que é dado é dado, o que não é dado não é dado, e, seja qual for a ordem em que se faça a soma dos mesmos, chegaremos [*on trouvera*] sempre ao mesmo resultado” (E, p. 97 [p. 113]). Como eminentemente lei “abstrata”, “lógica” se se quiser, tudo o mais está interdito ao pronunciamento dessa lei e fica confinado às descobertas tão somente da “experiência”.

Em resumo, para prever o estado de determinado sistema em determinado momento, é estritamente necessário que algo se conserve em quantidade constante por meio de uma série de combinações. Mas cabe à experiência se pronunciar acerca da natureza dessa coisa e, sobretudo, nos indicar se a reencontramos em todos os sistemas possíveis, se todos os sistemas possíveis, em outros termos, se prestam aos nossos cálculos (E, p. 97 [p. 114]).

Ao avançar da afirmação a mais abstrata do princípio da não-contradição ao preenchimento qualitativo de seus termos, o princípio de conservação de energia reivindica que não mais a mera quantidade obedece à lógica que a constitui, mas que o próprio real também a isso deve se submeter, independentemente da imprevisibilidade que o realiza, e que não é de modo algum compreendido *a priori*. Há, portanto, uma abertura que jamais se fechará, uma fenda que impede absolutamente que o princípio de conservação de energia englobe todo o universo, e que é a abertura da experiência: como é ela a única que de fato nos faz tocar o real, e como ela é inabarcável em qualquer coisa já feita, afinal é a própria marca da continuidade, da imprevisibilidade, a *precisão*, do empirismo radical, impede-nos qualquer dogmatismo do princípio. Ou seja, trata-se menos de negar a aplicação – inclusive cada vez mais abrangente – do princípio, dando, por exemplo, certa razão às ciências, do que limitar o alcance exageradamente e, assim, equivocadamente total desse princípio. Porque, em suma, nada nos garante que possa haver a descoberta – inclusive pela própria ciência! – de “alguma energia de um gênero novo, que se distingue das duas outras [energia cinética e energia potencial] por não mais se prestar ao cálculo” (E, p. 98 [p. 114]). No fundo, se nos for permitido assim dizer, Bergson está, muito antes de “inviabilizar absolutamente” o princípio de conservação de energia, “viabilizando-o” sob as condições em que ele, enfim, pode se exercer sem grandes problemas; a única consequência disso, porém, é

que tal viabilização implica, na mesma medida, sua inviabilização como princípio absolutamente universal. E, assim, tanto a ciência natural garantirá seu – correto – uso do princípio (cf. E, p. 98 [p. 114]) quanto, no mais, esse princípio não nos interpelará para além de seu domínio.

Todavia, há alguma real legitimidade nessas ressalvas todas? Dito de outro modo, estaríamos nós a apenas colocar como contra-argumento à universalidade do princípio de conservação de energia uma hipótese possível? Se este for o caso, não estaríamos, antes, incorrendo em um grave erro, pois uma mera ilusão retrospectiva? Afinal, estaríamos deixando de lado a experiência real para refugiarmo-nos em uma suposição intelectual, em um mero exercício abstrato que, ademais, postularia uma “possibilidade” – aquilo mesmo que, já o vimos, deve ser, no melhor sentido do método e meditação bergsoniano, superado. O aprofundamento exigido agora, pois, é aquele que realmente radicaliza a investigação filosófica: não se trata de questionar o que o princípio pode ou poderia vir a ser, e, disso, aquilo que ele não pode ou não poderia ser; antes, trata-se de interrogar aquilo que ele é, e, nisso, o que ele realmente significa, em termos profundos e fundamentais. Só assim efetivamente descobriremos, desde sempre, como e por que ele existe – no que, finalmente, dissolverá o problema de sua universalidade ou não.

É, cremos nós, assim preocupado, que Bergson insiste novamente no que seria essa importante lei:

Observemos, além disso, que toda aplicação inteligível da lei da conservação da energia se faz num sistema cujos pontos, capazes de se mover, também são passíveis [*susceptibles*] de voltar à posição original [*première*]. Concebemos [*on conçoit*] esse retorno ao menos como possível e admitimos [*on admet*] que, nessas condições, nada do estado primitivo do sistema como um todo, assim como de suas partes elementares, terá mudado (E, p. 98 [p. 115]).

Ou seja, a lei de conservação de energia é, antes de tudo, uma crença, se se quiser; uma crença na imobilidade, na permanência, na não-mudança. Não se trata de negar toda mudança, mas de acreditar que, em alguma condição, ela não existe – sendo exatamente isso o significado profundo da lei de conservação de energia. A conservação, afinal, é a manutenção, a não-mudança! E, então, não será preciso muito mais para avançarmos à enfim constatação de que não mudar não é outra coisa senão não durar: no que, temos, por fim, que a lei da conservação de energia é uma expressão da crença, ao menos humana, da não-duração. E, notemos bem, em se tratando de uma “crença”, é ela antes que incorre na ilusão retrospectiva de alegar uma “possibilidade”, tanto marcando que se trata, como de fato é o caso, de um fruto da inteligência, quanto

colocando-se efetivamente distante do real concreto – i. e., duracional. E, em suma, mais do que ser apenas mais uma tradução dessa confusão, esse princípio se revela um próprio postulado e advogado dessa confusão:

Em suma, o tempo não age sobre ele, e a crença vaga e instintiva da humanidade na conservação de uma mesma quantidade de matéria, de uma mesma quantidade de força, talvez se deva justamente ao fato de a matéria inerte não parecer durar ou pelo menos não conservar nenhum traço do tempo transcorrido (E, p. 98 [p. 115]).

A dissolução da universalidade da lei da conservação da energia, enfim, surge do próprio esclarecimento do problema, na revelação de que ela nada mais é do que a velha e insistente má compreensão do tempo, e que, portanto, seu contraexemplo não nos vem de uma mera especulação, mas do próprio real: a experiência da duração; e que encontramos quando no “domínio da vida” – ou, ao menos, por certo, “na região dos fatos de consciência” (E, p. 98 [p. 115]), no que todas as nossas descobertas sobre a “intensidade” dos fatos de consciência, “intensidade” que, quando “pura”, não é outra coisa que a “pura duração”, já deve nos bastar para a tudo isso confirmar. E, no mais, foi a isso mesmo que nos deparamos quando, pouco acima, colocamos já uma ressalva incontornável à tal lei em questão: tratava-se, pois, do “real”, como, se se quiser, “virtualidade” – e não de uma “possibilidade”.

Enfim, se, então, essa descoberta do alcance limitado da lei da conservação da energia, tanto quanto a descoberta, novamente, da própria experiência de nossos estados de consciência, em sua pureza, abrem-nos para “[a] hipótese de uma força consciente ou vontade livre que, submetida à ação do tempo e guardando em si a duração, escaparia, por isso mesmo, à lei da conservação da energia” (E, p. 99 [p. 116]), elas igualmente nos respondem ao, afinal, questionamento de por que assumimos, inadvertidamente, uma universalidade que, no fundo, não existe:

Como não temos o costume de observar a nós mesmos diretamente, e sim de nos percebermos por formas emprestadas do mundo exterior, acabamos por acreditar que a duração real, a duração vivida pela consciência, é a mesma que essa duração que desliza sobre os átomos inertes, sem em nada alterá-los (E, p. 99 [p. 116]).

Sem mais, seja buscando bem entender o que de fundo se tem ao afirmar o determinismo físico em sua radicalidade pela aplicação universal da lei da conservação da energia na relação das séries fisiológicas e psicológicas, seja na relação tão somente entre os estados psicológicos, seja, ainda, pela depuração do sentido fundamental da própria lei por si, em todo caso, um outro tipo de determinismo se revela como originário ao próprio determinismo físico: aquele que determina o domínio do

psicológico em si, como a determinação da duração real por uma desnaturalização sua em tempo já percorrido, em duração que não dura mais, enfim, em fatos de consciência feito “coisas”. Trata-se, pois, do “determinismo psicológico”, resíduo do “determinismo físico”, e que, “em sua forma mais precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito” (E, p. 100 [p. 117]).

\*\*\*

Antes, porém, de adentrarmos no terreno do “determinismo psicológico”, importa dizer uma ou outra palavra acerca de um diálogo implícito e decisivo que muito provavelmente motivou grande parte desse terceiro capítulo do *Essai*, em especial esse começo que acabamos de comentar. Pois, como já vimos muito acima, o *Essai*, enquanto tese de doutoramento, foi escrito tendo de se voltar a certas questões que de fato estavam “na ordem do dia”, tencionando referências, mesmo que implícitas, à própria filosofia de seu período – o que sempre é o caso, mas que, pelas circunstâncias de se tratar de uma “tese”, ganha talvez uma densidade a mais, ou, ao menos, uma explicitação mais evidente. Aliás, nessa mesma direção, constatamos já, junto a confissões do próprio Bergson, o sentido ainda mais forte dessas ressalvas a esse terceiro capítulo. Existe, enfim, na tese em geral e nesse capítulo em específico, uma concordância temática e argumentativa nada desprezível com o que se produzia naqueles anos de 1870 e 1880. O que se reflete na influência kantiana e aristotélica e no diálogo insistente com a psicologia nascente, mas, também, no tema mais geral da “liberdade”<sup>141</sup>, e, no mais, no entrecruzamento de todas essas preocupações.

Se, pois, já vimos como tudo isso opera de alguns modos, o que cumpre agora aprofundar é a especificidade dessas filiações com relação, em particular, a uma filosofia muito cara ao jovem Bergson, como, por exemplo, deixa entrever Fedi (cf. 2001, p. 98; nota 3): aquela de Boutroux.

Limitemo-nos a traçar em termos os mais gerais aquilo que Boutroux apresenta de próprio em sua tese *De la contingence des lois de la nature*, de 1874, e que,

---

<sup>141</sup> “Mas, de 1871 a 1888, a tese sobre a liberdade passa a ser, no mundo dos filósofos, a tese das teses. Aquela de Fouillée, de Boutroux, do Sr. Bergson estruturaram o eixo, formaram o veio de transmissão da filosofia universitária a partir de 1871, e a disputa da liberdade quase teve o lugar, então, na montanha de Santa Geneviève, que ocupava na idade média a disputa dos universais” (THIBAUDET, 1923, p. 242; tradução nossa; [“Mais, de 1871 à 1888, la thèse sur la liberté passa, dans le monde des philosophes, pour la thèse des thèses. Celle de Fouillée, de Boutroux, de M. Bergson ont charpenté l’axe, formé l’arbre de couche de la philosophie universitaire depuis 1871, et la dispute de la liberté tint presque alors, sur la montagne Sainte-Geneviève, la place qu’occupait au moyen-âge la dispute des universaux”]).

evidentemente, nos interessará em nosso paralelo com o *Essai* de Bergson. Pois Boutroux, em sua tese, “denuncia o uso abusivo dos esquemas da mecânica clássica e apoia sua crítica epistemológica na afirmação ontológica da realidade primeira da mudança qualitativa” (FEDI, 2001, p. 98-99; tradução nossa<sup>142</sup>).

As definições precisas, curtas, fechadas e colocadas como definitivas, às quais o filósofo ama coroar as generalizações históricas, deixam inevitavelmente de fora delas uma parte da realidade; como se o que vive fosse, por essência, incompatível com a exatidão, a unidade, a imutabilidade de uma fórmula. [...] Deve-se negligenciar as mudanças que podem se produzir até nos princípios das coisas, sob o pretexto de que, em si mesmas, elas são muito pequenas e imperceptíveis à primeira vista? Quando se trata do ponto de partida de um ângulo, nenhuma modificação na divisão das linhas lhe é indiferente. [...] O mundo nos oferece por toda parte, ao lado da conservação, que efetivamente, nela mesma, exclui a ideia de contingência, a mudança, progresso ou decadência, que a comporta; e isso, não apenas no detalhe superficial, mas mesmo, talvez indefinidamente, nas leis de conjunto que resumem as leis de detalhe (BOUTROUX *apud* BRUNSCHVICG, 1953, p. 610; tradução nossa<sup>143</sup>).

A proposta de Boutroux, portanto, marca como que uma guinada na filosofia, e em sua compreensão da ciência e da história, que será decididamente assumida por Bergson: o que já muito vimos do método intuitivo como um retorno, porque partindo, do “real”, descobre um antecessor em Boutroux, que, ao denunciar os excessos “especulativos”, “conceituais”, “ideais”, se volta à “mudança qualitativa”, ao “real”.

A partir de Émile Boutroux [...] [a] tarefa do filósofo não consiste mais no esforço de imaginação ou de generalização para obter, para além do, senão contra o real, o que preenche os quadros de um ideal preconcebido; ela é, antes de tudo, a de dissipar os fantasmas que esse ideal teria podido suscitar, de reencontrar e de reunir o que faz o caráter e a originalidade do real (BRUNSCHVICG, 1953, p. 613; tradução nossa<sup>144</sup>).

E se nos for lícito ainda insistir nessa aproximação, tal qual Bergson depois dele – e, talvez, em alguma medida por conta dele –, Boutroux também procede esse “retorno” operando um momento crítico decisivo, como que reencontrando esse “real”,

---

<sup>142</sup> “[D]énonce l’usage abusif des schémas de la mécanique classique et adosse sa critique épistémologique à l’affirmation ontologique de la réalité première du changement qualitatif” (FEDI, 2001, p. 98-99).

<sup>143</sup> “Les définitions précises, courtes, fermées et posées comme définitives, par lesquelles le philosophe aime à couronner les généralisations historiques, laissent inévitablement en dehors d’elles une partie de la réalité: comme si ce qui vit était, par essence, incompatible avec l’exatidão, l’unité, l’immutabilité d’une formule. [...] Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu’en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord? Quand il s’agit du point de départ d’un angle, nulle modification dans l’écartement des lignes n’est indifférente. [...] Le monde nous offre partout, à côté de la conservation, qui effectivement, en elle-même, exclut l’idée de contingence, le changement, progrès ou décadence, qui la comporte; et cela, non seulement dans le détail superficiel, mais même, indéfiniment sans doute, dans les lois d’ensemble qui résument les lois de détail” (BOUTROUX *apud* BRUNSCHVICG, 1953, p. 610).

<sup>144</sup> “A partir d’Émile Boutroux [...] [l]a tâche du philosophe ne consiste plus dans un effort d’imagination ou de généralisation pour se procurer au delà, sinon à l’encontre, du réel, de quoi remplir les cadres d’un idéal préconçu; elle est, avant tout, de dissiper les fantômes que cet idéal aurait pu susciter, de retrouver et de rejindre ce qui fait le caractère et l’originalité du réel” (BRUNSCHVICG, 1953, p. 613).

enquanto, singularidade de sua proposta filosófica, a “contingência”, a partir da dissolução do “determinismo” em sua pressuposta universalidade. Um tal determinismo que, para tanto (e que será o mesmo posteriormente a Bergson, como nós ainda muito veremos), postulará uma necessidade que se identifica a um modelo de “causalidade” tão radical ao ponto mesmo de, no fundo, valer como um princípio de identidade – donde se assegura a “necessidade”, em sentido absoluto. E, justificando essa inserção que fazemos aqui neste momento de nosso comentário ao *Essai*, uma “causalidade” assim radical que se liga às leis de conservação: há sempre uma equivalência necessária e perfeita, acabada, entre o efeito e a causa. Mas uma tal “causalidade”, uma tal “necessidade”, tal “equivalência”, enfim, tamanho “determinismo” que antes existe por demanda de nossas especulações, e não por conta do próprio real, que, nisso, se perde. É também, concluímos nós, em razão de uma mera tradução – ontologicamente ilegítima – que o determinismo tem vez, sendo, com isso, na verdade reducionista, e não ontologicamente verdadeiro e universal.

O fosso entre a ordem ontológica, aberta à criação e à harmonia, e sua tradução na linguagem simbólica e abstrata da ciência, provém da necessidade do espírito de inscrever a invariabilidade e a unidade no coração de suas representações e em determinar aos agentes seu lugar no “conjunto” que os absorve e os curva à necessidade.

A lei da causalidade e as leis de conservação que expressam essa necessidade do entendimento deixam, assim, escapar, diz Boutroux, “o entrelaçamento universal, a penetração recíproca da mudança e da permanência”. Todo princípio de equivalência de causas e de efeitos parece-lhe redutor, pois, por tal princípio, negligencia-se o qualitativo (FEDI, 2001, p. 108-109; tradução nossa<sup>145</sup>).

De modo mais detalhado, Fedi (2001) discerne os argumentos críticos de Boutroux aos raciocínios que, sejam os favoráveis ou os contrários à existência do livre-arbítrio, decorrem dos pressupostos deterministas, e, ainda mais, as influências desses desenvolvimentos de Boutroux agora no *Essai* de Bergson. Para não nos adiantarmos com aquilo que só nos fará sentido mais claramente quando da continuação vagarosa de nossa leitura da tese de Bergson, deixamos apenas indicado essa sucessiva influência, que devemos, assim, manter sempre em vista – ainda que sem nos determos como, talvez, fosse o caso se nossos objetivos não fossem outros. Pois, ao que nos interessa,

---

<sup>145</sup> “L’écart entre l’ordre ontologique, ouvert à la création et à l’harmonie, et sa traduction dans le langage symbolique et abstrait de la science, provient du besoin de l’esprit d’inscrire l’invariabilité et l’unité au coeur de ses représentations et d’assigner aux agents leur place dans un “ensemble” qui les absorbe et les plie à la nécessité.

La loi de causalité et les lois de conservation qui expriment ce besoin de l’entendement laissent ainsi échapper, dit Boutroux, “l’entrelacement universel, la pénétration réciproque du changement et de la permanence”. Tout principe d’équivalence des causes et des effets lui paraît réducteur, parce qu’on y néglige le qualitatif” (FEDI, 2001, p. 108-109).

ressaltamos apenas a influência do procedimento filosófico de Boutroux em Bergson, revelando um motivo, evidentemente extrínseco, mas não por isso desprezível, de certas escolhas deste último. Por certo, para ainda aqui parafrasear nosso filósofo (cf. IP, p. 130-131 [p. 124]), Bergson seria o filósofo Bergson talvez a despeito de Boutroux; mas, certamente, não teria escrito o *Essai* – e, particularmente, esse terceiro capítulo – do jeito que o fez se não fosse (dentre várias outras influências, é claro) pela tese de Boutroux. Mas, outro lado da moeda, se a influência do filósofo Boutroux se deixa ver no filósofo Bergson, este é outro que Boutroux, e a isso também nos importa ressaltar.

E, das várias diferenças, uma talvez fundamental esteja naquilo que Boutroux descobre como o “real”, como a “mudança qualitativa”, ou, ainda, como aquilo que escapa à necessidade. Dissemos já, trata-se, para ele, daquilo que é uma de suas mais valiosas descobertas, a “contingência”. Ora, como nos mostra ainda aqui Fedi (cf. 2001, p. 99), a “contingência” difere-se daquilo que seria, agora, a descoberta originária – e mais radical – de Bergson: a “duração”.

Enquanto para Boutroux a contingência é um atributo do ser, Bergson relaciona a liberdade a um fato da experiência: a duração. A ontologia de Boutroux se acha, então, ultrapassada por aquilo mesmo que era de sua natureza lhe obter uma base, uma legitimidade psicológica. Pois a duração é heterogênea e imprevisível, mas também acumulativa; o que se refere a variabilidade e a indeterminação é, portanto, igualmente um processo de enriquecimento pelo qual a liberdade, no lugar de prolongar um afrouxamento do elo necessário (a contingência da natureza), adere a uma “experiência passada”, a uma “história”, que chama uma teoria da “memória” (FEDI, 2001, p. 99; tradução nossa<sup>146</sup>).

Mas, aqui também, deixamos nosso estudo comparativo neste ponto<sup>147</sup>, não sem aproveitarmos o momento em que estamos. Afinal, se redescobrimos como eminente ao bergsonismo a “duração”, enfatizemos novamente que sua filosofia não procede criticamente senão, ao mesmo tempo, amparada pelo próprio real. Não foi, portanto, por acaso que o “determinismo físico” se viu, no limite, interdito pela experiência de

---

<sup>146</sup> “Tandis que pour Boutroux, la contingence est un attribut de l’être, Bergson rapporte la liberté à un fait de l’expérience: la durée. L’ontologie de Boutroux se trouve alors dépassée par cela même qui était de nature à lui procurer une assise une légitimité psychologique. Car la durée est hétérogène et imprévisible, mais aussi cumulative: ce à quoi se rapportent la variabilité et l’indétermination, c’est donc également un processus d’enrichissement par lequel la liberté, au lieu de prolonger un relâchement du lien nécessaire (la contingence de la nature), adhère à une « expérience passée », à une « histoire », qui appelle une théorie de la « mémoire »” (FEDI, 2001, p. 99).

<sup>147</sup> Sobre uma comparação entre Boutroux e Bergson, especificamente concernente às discussões que culminam no terceiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cf. igualmente Sinclair (2021, p. 144-145), para quem se pode concluir que “com a ideia de duração real, Bergson se apropria da crítica boutrouxiana da lei da conservação da força e desenvolve suas considerações sobre o verdadeiro dinamismo da vida psíquica” (SINCLAIR, 2021, p. 145; tradução nossa; [“avec l’idée de durée réelle, Bergson s’approprie la critique boutrouxienne de la loi de la conservation de la force et développe ses aperçus en ce qui concerne le dynamisme véritable de la vie psychique”]).

nossa vida interior, enquanto duração. Do mesmo modo, não será por acaso que a crítica, agora, ao “determinismo psicológico”, se revelará igualmente pelas mesmas razões. Mergulhemos, pois, no princípio do “determinismo psicológico”, ao qual o “determinismo físico” afinal se reduz; “determinismo psicológico”, pois, que, como adiantamos, tem seu princípio, ou, implica em sua forma mais precisa e recente uma concepção “associacionista do espírito”.

\*\*\*

Qual é, afinal, a “concepção associacionista do espírito”? Trata-se, por certo, daquela que assume os estados de consciência como em relação entre si, a passagem do anterior ao atual não propriamente ou necessariamente como numa relação de “necessidade geométrica”, já que a “sucessão” que a caracteriza foge a tal rigor, mas por, ainda assim, alguma razão que seja. Afinal, mesmo antes de qualquer compreensão de fato “associacionista”, é a própria experiência que nos mostra “a existência de uma relação entre o estado atual e todo novo estado pelo qual passe a consciência” (E, p. 100 [p. 117]). Vejamos, inclusive, que com isso explicitamos o movimento que enseja e subjaz toda a investigação mais específica sobre o “determinismo” e a “liberdade” no terceiro capítulo do *Essai*, uma vez que tornamos evidente que se trata sim de uma investigação sobre, dentre outras, essas “relações” que perfazem nossa interioridade profunda. Pois, que “relação” é essa? Não se trata de negar que haja uma “relação” – a própria experiência a revela a nós. Entretanto, tratar-se-ia de uma “relação causal”, uma que satisfaria o determinista? De um estado de consciência a outro, há uma passagem; os estados, todos, estão em relação: “Mas essa relação, que explica a passagem, é sua causa?” (E, p. 100 [p. 117]). Ou, em outras palavras, a “relação” que expressa a “sucessão”, é de causalidade, ou, antes, é de uma causalidade em que o efeito todo decorre da causa, de tal modo que a relação é de necessidade quanto, no limite, identidade?

Ao estilo que já nos deve aqui ser evidente, Bergson interrogará, para resolver o problema, diversas experiências nossas, concepções do senso comum, da filosofia e da ciência; voltando-se, a começar, para os casos dos mais ordinários.

É assim que Bergson recorre, primeiro, aos exemplos do que nós chamaremos de “causa retrospectiva”. No caso de uma conversa que se interrompe e para a qual os interlocutores procuram retomar, essa retomada será realizada para cada um a partir daquilo que, dirá o senso comum, se dá pela retrospectão de toda uma série de ideias,



procurando como que puxar de volta todo o fio de Ariadne que os teria levado ao ponto em que deixaram a conversa. Mas esse caso, tão ordinariamente vivido, revela-nos antes uma irreduzibilidade a essa descrição: “coisa curiosa, não é sempre ao mesmo ponto da conversa anterior que relacionarão [*rattacheront*] a nova ideia comum, e as duas séries de associações intermediárias poderão ser radicalmente diferentes” (E, p. 100 [p. 118]). Como se o fio não fosse propriamente carregado da porta do labirinto, mas costurado depois de já termos nos perdido em seu interior; do mesmo modo que, e por isso mesmo, a saída que encontramos fosse não a mesma pela qual entramos, mas uma totalmente nova, descoberta – de tal modo, enfim, que costuramos o fio nem mesmo durante o desespero do labirinto, mas já após atravessarmos essa nova saída: de que outro modo seríamos capazes de costurá-lo, afinal? Nossa saída do labirinto, ou, para retomarmos o exemplo propriamente bergsoniano, a retomada da conversa, dá-se, por tudo isso, por uma causa, finalmente e sem mais, desconhecida; só a explicamos retrospectivamente por um fio, uma série de antecedentes como que para legitimar sua aparição: enfim, não serão (o fio, a série de antecedentes) mais a causa, mas, ao contrário, o efeito do fato final (cf. E, p. 100 [p. 118]). A causa, sendo retrospectiva, não é causa, mas efeito.

Do mesmo modo, então, outros dois exemplos são evocados por Bergson (cf. E, p. 100-101 [p. 118-119]): o da hipnose e, de maneira mais geral, o da nossa vontade que “quer por querer”. Seja em que caso for, ainda aqui a construção de uma cadeia de ideias que seriam a causa de uma ação ou deliberação implica, antes, essa ação ou deliberação já tomadas, sendo, portanto, uma construção artificial enquanto causa e mero efeito do fato já realizado.

Assim, diante de casos ordinários, buscando talvez aquilo que seria as explicações do próprio senso comum, encontramos, nelas, concepções contraditórias em si. Resta, no mais, explicitarmos que essas explicações não são senão associacionistas: a série de ideias, afinal, é uma associação de ideias. No que, finalmente, podemos concluir junto a Bergson que “mesmo nos colocando sob o ponto de vista do associacionismo, é difícil afirmar a absoluta determinação do ato por seus motivos e a de nossos estados de consciência uns pelos outros” (E, p. 101 [p. 119]).

Mas, do mesmo modo que, ao comentarmos o “determinismo físico”, mostramos a contradição por assumir sua posição e, depois, a contradição de sua própria posição (quando já revirada ao “determinismo psicológico”), cumpre agora fazer com o “determinismo psicológico” ou “associacionista”. E como se trata de uma crítica, no fundo, que reencontra a crítica já feita ao primeiro determinismo, de igual maneira que

voltada ao mesmo real o mais profundo (o fato último da consciência), nada deverá nos espantar se as conclusões foram, antes, redescobertas. Mas, como sempre, nunca se tratará de meras retomadas: não só a especificidade efetivamente é outra, como a profundidade alcançada se alarga, no mais revelando-se mais explicitamente.

Em si, o associacionismo assume a associação de um estado psicológico com outro; antes de tudo, então, ele distingue “nitidamente, uns dos outros, os fatos psíquicos coexistentes” (E, p. 101 [p. 119]). Seja qual for a conclusão sobre a “natureza” ou “influência” da associação para nós, i. e., se ela implicará uma concepção determinista de nossas ações e deliberações, ou se antes ela possibilitará um livre-arbítrio, antes de qualquer conclusão a esse respeito, ao assumir que um estado de consciência se relaciona com o outro numa passagem em que eles se encontram associados, estamos, desde já, dentro de uma doutrina em que os estados de consciência são considerados como distintos uns dos outros. E esse ponto é o mais decisivo. Pois, como fundamento, ele não só converge deterministas e seus adversários, “Mills” e “Fouilléés” (cf. E, p. 101-102 [p. 119-120]), como, ao bem colocar o problema nesses termos, dissolve-o: o problema, acima de tudo, deve-se ao próprio modo como se compreendem os fatos psicológicos, como o senso comum, a filosofia, a ciência (lembramos que a psicologia positiva nasce exatamente desse ponto, como muito acima especificamos), enfim, a linguagem (eminentemente intelectual) apreende-os. “Expomo-nos [*on s'expose*] aqui, entretanto, a uma grave confusão, que se deve ao fato de a linguagem não ser feita para expressar [*exprimer*] todas as nuances dos estados internos” (E, p. 102 [p. 120]). Ou seja, estamos de pronto, e novamente, diante de uma confusão, uma tradução ilegítima; verdadeira causa dos problemas falsos: a confusão entre duração e espaço, entre, aqui de novo, a *nuance*, a pura qualidade dos fatos psicológicos, e sua nomeação, a linguagem.

Assim, realmente se dissolvendo, desmoronando por seus alicerces, Bergson mostra o erro de toda concepção associacionista do espírito, mesmo antes de ela se vestir de determinismo ou de livre-arbítrio. E, se isso não quer dizer que toda a compreensão associacionista deva ser invalidada de todo e qualquer domínio, ela ao menos deve se restringir àqueles em que sua aplicação trará benefícios muito bem delimitados, como em casos de superficiais pragmatismos – e, ademais, com a necessária ressalva de que se trata de uma compreensão, em sendo fundamentada na distinção e determinação pela linguagem, enfim determinista, enfim retrospectiva.

O erro do associacionismo é ter, desde o início, eliminado o elemento qualitativo do ato a ser realizado para dele só conservar o que há de

geométrico e impessoal. À ideia desse ato, assim descolorida, é preciso então associar alguma diferença específica, a fim de distingui-la de tantas outras. Mas essa associação é obra do filósofo associacionista que estuda meu espírito, muito mais do que do meu próprio espírito (E, p. 103 [p. 121]).

Como não poderia ser diferente, então, o fundamento da confusão entre a explicação associacionista do espírito e o próprio espírito não é outro que a confusão entre a multiplicidade de justaposição e a multiplicidade de fusão ou penetração mútua (cf., E, p. 103 [p. 122]); enfim, entre a experiência espacial e a pura experiência duracional. E, com isso, ao, mais do que só “explicar” algo por meio do espaço, assumir que a realidade assim “explicada” é, na verdade, a realidade mesma, os termos desse modo exteriorizados, determinados, termos que no fundo são apenas símbolos, palavras, confundem-nos como a existência precisa, i. e., concreta de nossos fatos de consciência. Mas sua experiência imediata (complexa), e que intuitivamente revelamos em sua (complexa) pureza profunda, desde sempre nos mostra que tudo isso se trata, sim, de uma confusão. Assumir, enfim, as “relações” que constituem uma sucessão pura como “relações” de associação, entre termos distintos, é uma posição existente, porém, eminentemente intelectual, pragmática, superficial e prenhe de problemas, se não bem restringida ao seu sentido e domínio, se assim quiser – e que decididamente não é o caso do domínio da metafísica e da psicologia profunda, genuína, instâncias em que, restituída à sua genuinidade, a realidade se faz ininterruptamente, como criação, pura diferenciação, pura mudança qualitativa, duração.

O eu toca o mundo exterior por sua superfície, e como essa superfície conserva a impressão [*l'empreinte*] das coisas, ele associará por contiguidade termos que terá percebido justapostos – é a relações [*liaisons*] desse tipo, relações [*liaisons*] entre sensações bastante simples e, por assim dizer, impessoais, que convém a teoria associacionista. Mas, à medida que escavamos abaixo dessa superfície e que o eu volta a si mesmo, também os estados de consciência deixam de se justapor para se penetrarem, fundirem-se em conjunto, tingindo-se, cada um deles, com a coloração de todos os demais. É assim que cada um tem seu modo de amar e de odiar, e esse amor, esse ódio, refletem sua personalidade inteira. No entanto, a linguagem designa com as mesmas palavras esses estados em todos os homens, fixando, desse modo, apenas o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio e de mil sentimentos que agitam a alma (E, p. 104 [p. 123]).

\*\*\*

Tomemos o momento para evidenciar o percurso que traçamos, o ponto em que estamos. Pois adentramos neste terceiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience* desenvolvendo, ainda aqui, a sucessão que se iniciou lá no primeiro capítulo, cujas descobertas revelaram as diferentes experiências, vivências, realidades de nossos fatos de consciência, da “intensidade pura” à “grandeza intensiva”, e foram

aprofundadas, mais ainda, no sentido das “multiplicidades”, naquilo que, no segundo capítulo, nos foi ainda descoberto como as experiências e realidades mais profundas da “duração”, do “espaço” e, ainda, do “tempo homogêneo”. Deste ponto, procuramos agora bem compreender, profundamente, intuitivamente, o sentido mesmo das “relações” que surgem dessas e nessas dimensões da “duração” e do “espaço” (e de suas relações); “relações” que significam a “pura sucessão”, “relações” que significam a “espacialização”, enfim, “relações” que não são senão os sentidos originários, em toda a riqueza de sua aceção, de nossas experiências e, por fim, de todo o real, em sua plena pluralidade, toda a vida.

Descobrimos agora, já nesse começo do terceiro capítulo, que as “relações” assumidas na experiência espacializante, nas “multiplicidades de justaposição”, quando petrificamos a pura sucessão e retiramos dela momentos, coisas, tornando a irredutível qualidade em extensão, substituindo o progresso por sua explicação, dada pela linguagem e, em última instância, o espaço, enfim, as “relações” assim nessa experiência – superficial – colocam-se como associativas e, num sentido determinado, causais. Que isso implique uma concepção determinista de nossa consciência ou implique nosso livre-arbítrio é um questionamento, afinal, esvaziado de real interesse: porque, *a priori*, já se assumiu toda a nossa consciência como determinada. Já estamos, enfim, aquém da realidade concreta, pura, estacionados apenas na superfície de nossas construções artificiais – que nos interessam pragmaticamente, socialmente; mas que não nos deixam viver nossa genuinidade. As “relações” que nossos fatos de consciência realmente têm entre si, essas ainda estamos a descobrir. A bem da verdade, elas são o que mais temos de próprio; todavia, isso não quer dizer que elas, o mais imediato que sejam, sejam, ainda assim e sempre, “imediatas” a nós – naquilo que é o jogo entre as “diferentes imediatezes”; naquilo que é a demanda pelo movimento filosófico: revirando o associacionismo, coincidindo com essa realidade pura, afinal, que “relações” há entre nossos fatos de consciência?

Cada um desses sentimentos, uma vez que tenham alcançado profundidade suficiente, representa a alma inteira, no sentido em que o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a influência de qualquer um desses sentimentos é, portanto, reconhecer que ela se determina a si mesma. [...] Mas se [...] considera esses estados psicológicos segundo a coloração particular que assumem em determinada pessoa, coloração que cada um recebe pelo reflexo de todos os outros, então não há, de modo algum, necessidade de associar vários fatos de consciência para reconstituir a pessoa – ela está inteira em apenas um deles, basta que saibamos escolher (E, p. 105 [p. 124]).

Restituída à imanência da pura progressão como a qualidade irreduzível, plena e, nisso, única daquilo que é a própria realidade, sem mais, do fato psíquico, apenas redescobrimos esse sentido o mais original do fato psíquico: como o “sentimento puro”, a “emoção fundamental” à qual chegamos lá nos aprofundamentos que procedemos junto ao Bergson do primeiro capítulo do *Essai*. Sem recuperarmos todas as descrições, retomemos ao menos o fundamental desse “sentimento profundo”, da “emoção fundamental” que, em sua pureza, se indiscerne de sua própria intensidade, pura: a intensidade de um sentimento profundo, a intensidade da emoção fundamental não é outra coisa que a sua própria *nuance*; e sua *nuance*, por sua vez, não é outra coisa que sua própria realidade, toda ela. Nesse sentido, inclusive, a “mudança” de um estado de consciência, a transformação de um sentimento, uma sensação, uma ideia, que vai mais se totalizando em nós, “progredindo”, essa progressão, enquanto mudança puramente qualitativa, essa “intensidade”, não significa profundamente um aumento quantitativo do fato psíquico, mas como que uma reconfiguração completa de toda a alma devido a essa “emoção fundamental”: ela se “espalha”, vai preenchendo todo o nosso ser, constituindo-o, no que antes significa a realização de uma interpenetração, de uma multiplicidade de penetração, fusão – não partes justapostas, mas toda uma consciência se fazendo, todo o devir, toda a criação de uma vida.

Se a dificuldade, a mais ordinária de todas, confunde-nos quanto à descrição por exemplo de *uma* “emoção” fundamental, de sua dispersão por *outros* fatos psicológicos, ela se deve, justamente, a uma dificuldade ordinária, sem, por isso, dever nos coagir a inalcancar o real. Essa *uma* “emoção fundamental” é “uma” enquanto multiplicidade, e, nisso, não é “uma” no sentido matemático da unidade; *outros* fatos psicológicos são também “outros” como a diferença qualitativa que os caracteriza a todos, e, portanto, não como elementos distintos, simultâneos e justapostos num espírito que seria um puro meio vazio homogêneo. E, enfim, quando Bergson, na citação que acima reproduzimos, retoma a descrição, no esforço maior de pureza, das “relações” que existem no interior de nossa vida psicológica, essa se revela como uma “autodeterminação” enquanto simplesmente essa progressão absolutamente qualitativa da “emoção fundamental”. Em uma palavra, a realização de nossa “pura duração”; que, fundamental como o estofado último de toda a nossa vida, como significação originária de nossa consciência, é sempre absoluta sem por isso deixar de sempre mudar – afinal, esse é o sentido profundo da “sucessão pura”, da “pura duração”.

Qual é, então, o sentido profundo das “relações” de nossos fatos psicológicos? É aquele mesmo, enfim, que reencontra o sentido profundo da “pura sucessão”, da

“multiplicidade qualitativa”, da “intensidade pura”, da “emoção fundamental”, e que, numa palavra, é o da “duração pura”. As “relações”, portanto, são de um fluxo contínuo, mas cuja continuidade não é do mesmo, mas da diferenciação; elas são a própria interpenetração, a própria mudança, progressão, e que assim se modificam modificando o todo; se realizam realizando-se totalmente, plenamente. As “relações”, ou melhor, a “duração” é eminentemente “relacional”, mas no sentido o mais preciso que há: o de *expressão*.

Aqui também precisaremos nos salvaguardar e, mais uma vez, não nos adiantarmos indevidamente por todo o descobrimento do que seria a “expressão”, em toda a sua potência. Ainda assim, alcançamo-la agora, como antes, e, portanto, cumpre enfim desvelá-la nem que só em princípio – ao menos, pois, para responder como e por que a “duração” é, afinal, “expressão”. E, sem mais, pelo motivo de que a sucessão pura que caracteriza a duração, caracteriza-se como a realização por si de uma sempre abertura, e, assim, de uma abertura, uma criação daquilo que se é genuinamente: expressão. E notemos, ainda, que essa descrição, como todas, não pode passar de uma imagem – a própria “duração” não deixa de sê-la. O que quer dizer – como muito ainda veremos – que descobrir a operacionalidade, a experiência e a realidade da duração como “expressão”, assim como foi quando falávamos em “mudança qualitativa”, “multiplicidade de penetração” e tudo o mais, é, ainda, a tentativa de, aqui também, o mais profundamente expressar em palavras o que, talvez, seja infável.

Se a tudo isso, de resto, ainda melhor nos dedicaremos, parece-nos de qualquer forma evidente o aprofundamento ainda maior em que nos colocamos, inclusive reencontrando, nesse nível outro, por exemplo, todas as descobertas anteriores sobre os “sentimentos profundos”, “emoções fundamentais” e que, também o vimos, são “emoções graciosas”. Aliás, em nossa investida sobre a dita “fenomenologia da graça”, já o havíamos avistado: o “sentimento da graça” é, também ele, um próprio “sentimento profundo”, uma “emoção fundamental”, de tal modo que a “emoção fundamental” é ela própria “graciosa” e, numa palavra, “estética”. As “relações” que constituem a “duração”, a “duração” como “expressão”, essa “expressão” como uma realização profunda e a mais pura, uma criação, não deixa, portanto, de ser uma “criação” no sentido verdadeiramente “estético”. Toda “duração”, como “expressão”, em sua pureza; todas as nossas “emoções fundamentais”, assim bem-postas como “multiplicidade qualitativa”, como “duração”, enfim, em “relações de expressão”: em nossa profundidade, como o “eu profundo” a que finalmente o segundo capítulo do *Essai* desembarcou, somos, afinal, ao menos virtualmente, artistas.

E assim, com todos esses elementos desse modo dispostos, convergimo-nos com a leitura de Lapoujade, cujas descrições, sempre belas, servem-nos como resumo de tudo isso que, por nossa vez, descobrimos:

A emoção não é um tipo de multiplicidade qualitativa particular; é toda a multiplicidade qualitativa que é emoção; mais do que isso, é a emoção que assegura à experiência seu caráter qualitativo. Deveríamos dizer como Dewey: “a experiência é emocional, mas não existem nela coisas separadas chamadas emoções”. [...] A emoção assegura a cada experiência sua própria tonalidade, sua “nuance”: nesse sentido, ela é sempre imediatamente *estética*. Ao nível dos dados imediatos, somos todos romancistas, músicos ou pintores. Sabemos bem – e os criadores melhor do que ninguém – que, para expressar aquilo que um todo tem de propriamente qualitativo, seria necessário incluir tudo aquilo que o compõe. [...] É outro modo de dizer que só nos emocionamos com um todo, que o *todo* é essa própria emoção. [...] A relação não é causal, mas sim de *expressão*: a emoção expressa a unidade qualitativa própria de cada experiência e é, aliás, através disso que ela se distingue qualitativamente das outras (LAPOUJADE, 2017, p. 49-51).

Apenas, entretanto, enfatizamos, antes de nossa longa citação, que se reencontramos profundamente as descrições de Lapoujade, nossos percursos ainda assim diferem-se, pois de fato marcamos nossas distâncias com o comentador em algumas observações suas (que, na verdade, caminham no mesmo sentido das ressalvas que fizemos alhures): propondo um paralelo com Leibniz, como inclusive já vimos, Lapoujade parece, a despeito de suas ênfases no caráter “total” da “emoção”, ainda assim oscilar entre essa “totalidade” e uma visão com um certo resíduo quantificador das emoções, resolvendo essa diversidade de “emoções” e chegando, então, à “emoção fundamental” como “elemento diferencial” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 49); talvez, de fato, numa acepção “metafísica” do diferencial (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 46), mas que, não por isso, ainda deixa entrever esse resíduo quantificador (como já apontamos anteriormente). Tudo isso, no mais, e talvez exatamente por ficar naquilo que indicamos como uma, diremos agora, “superfície da profundidade”, acaba por levar o comentador como que a precisar restituir a totalidade da “emoção”, ou melhor, a totalidade do “eu profundo” pela síntese das emoções (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 52). O que isso propriamente significa, e o que isso seria ou não de problemático, deixamos ainda a averiguar. Por ora, digamos apenas que, se é preciso mesmo fazer do “eu profundo” a “síntese” de uma “pluralidade” de “emoções”, essa realização deve ser imanente e o próprio sentido do “eu profundo” e da “emoção fundamental” (afinal, talvez, o próprio sentido da “duração”), que, enfim, nem ao certo deveriam ser dissociados. Mas, sobre isso, depois.

\*\*\*

Nossa vida interior, o mais genuíno, o eu profundo é então uma multiplicidade expressiva, se se quiser, e que, ademais, se exterioriza, de algum modo atualizando sua expressão, por (muitas) vezes, inclusive, traindo sua existência expressiva pura, tal qual a “intensidade” estaria para a “intensidade pura”. Mas, ainda tal qual – afinal, trata-se da mesma realidade – a “intensidade pura” não por isso ainda assim se expressa, no sentido de que ainda é experienciada, em sua pureza; a “expressão” pode e se expressa também em sua pureza. Caso contrário, no limite, nem teríamos como sobre ela (tentar) dizer qualquer coisa que seja. Imediatamente, de algum modo, a vivenciamos. Já o dissemos diversas vezes: vivenciamos nossa duração pura. Agora, ressignificamos tal experiência: trata-se de quando nos expressamos, expressamos nossa duração, em um movimento que só não é uma regressão ao infinito (a expressão da expressão da expressão...) porque é, ele próprio (esse movimento), o puro “mover-se”, ou melhor, a pura mudança – a própria “expressão”, como pura “diferenciação”, resolve (dissolve) essa suposta progressão ao infinito. E, enfim, essa experiência, em que nos expressamos, expressamos nosso eu profundo, nossa pura duração, realizamo-la, não a desnaturalizando pela intervenção do espaço, mas em sua pureza mesma; essa experiência, agora e finalmente, revela-se como a experiência, afinal, a mais nossa que há, a única que genuinamente pode ser qualificada como absolutamente “nossa”: experiência que não é senão *liberdade*.

“[*Et*] a manifestação exterior desse estado interno será precisamente o que chamamos de ato livre, uma vez que unicamente o eu terá sido seu autor, pois expressará [*exprimer*] o eu inteiro” (E, p. 105 [p. 124-125]). Desde já, duas características constitutivas da “liberdade” surgem-nos, aliás, cremos nós, de modo amalgamado. Primeiro, a “liberdade” é uma “manifestação exterior”, ela é uma “expressão”; que só o pode ser enquanto “ato livre”. Contudo, em segundo lugar, ela é também a expressão da “totalidade do eu”, ela é a manifestação, o ato de um “autor” muito bem especificado, o “eu só” e “todo inteiro”.

Já há muito, Thibaudet decifrou essa “dualidade”: “Duas condições são, portanto, exigidas no ato livre: uma condição de totalidade, uma condição de ação” (THIBAUDET, 1923, p. 247; tradução nossa<sup>148</sup>). E, mais recentemente, Worms também parece ter enfatizado esses dois elementos, mas que os identificou como “expressivo” e “produtivo”: o segundo referindo-se à característica “ativa”; o primeiro, à característica

---

<sup>148</sup> “Deux conditions sont donc requises dans l’acte libre: une condition de totalité, une condition d’action” (THIBAUDET, 1923, p. 247).



“total” (cf. WORMS, 2010, p. 83 *et seq.*). Na verdade, Worms organiza toda a sua leitura do terceiro capítulo do *Essai* como dois momentos, cada qual destinado a descobrir, se assim pudermos dizer, cada um desses elementos, que, aliás, serão muito bem minuciados pelo comentador. Por ora, concentremo-nos naquele que ele aponta como o primeiro elemento, o “expressivo”, desde já nos indagando por que Worms como que esvazia a “atividade” (afinal será o segundo elemento) da “expressão”.

Essa “expressão” que Worms destaca, como nós também o fizemos, diz respeito antes à “relação expressiva” da totalidade do eu; e que, para o comentador, portanto, se refere à condição “lógica” da liberdade (cf. WORMS, 2010, p. 84). Seria o modo “lógico” no qual se organizaria a totalidade profunda do eu; modo específico dessa realidade, que escaparia, portanto, à lógica – associacionista – do determinismo. Por certo, concordamos com tudo isso. Contudo, Worms acrescenta em seguida que “a relação lógica ou expressiva de certos atos com a multiplicidade qualitativa é essencial, necessária, mas não suficiente para dar conta de sua liberdade” (WORMS, 2010, p. 90), pois lhe falta a condição metafísica ou física, dita pelo elemento “produtivo” – a “ação”. E, se ainda cumpre ressaltar que efetivamente Worms insiste que ambos os elementos são inseparáveis como aspectos da “duração” (cf. WORMS, 2010, p. 90), e que, na verdade, mais do que apenas a “liberdade” existir pela junção necessária de ambos, o próprio “eu”, quando livre, não ser outra coisa senão a existência de ambos ao mesmo tempo, ou, ainda mais, o “eu livre” ser essa dupla existência ao mesmo tempo (cf. WORMS, 2010, p. 91-92), nossa ressalva ainda se mantém: por que Worms, e diferentemente de Thibaudet, por exemplo, em vez de descrever o primeiro elemento como “totalidade” ou, como ele mesmo por diversas vezes o faz, como apenas “conteúdo”, insiste em chamá-lo de “expressão”, ou, antes, insiste em “esvaziar” a “expressão” da “atividade”, e reduzi-la a mera “condição lógica”? Não nos furtamos em novamente evidenciar, de fato Worms como que restitui a uma profundidade originária ambos os elementos. Todavia, insistimos, nossa questão se mantém; e cremos que tal questão não é mera implicância nossa, pois ela incide sobre o próprio sentido profundo da “expressão”. Pois, se ela não é em si e desde sempre “ativa”, criamos como que uma fissura no interior do “eu profundo”, da própria “duração pura”: ela, de algum modo, torna-se “incompleta”. Ou, então, ela deixa de ser profundamente “expressão”.

Tal problema, enfim, não terá outro meio de se resolver (dissolver): teremos que ainda aqui de novo reiniciar nosso mergulho nessa experiência a mais genuína de todas: liberdade.

A “liberdade” é a experiência que temos quando agimos por nós mesmos, e tão somente por nós mesmos: quando expressamos nosso eu profundo, o mais profundo, toda a nossa duração. Nesse sentido, então, ela é a experiência de uma “totalidade” e de uma “ação”; uma “ação” que só é livre quando expressa uma “totalidade”, uma “totalidade” que só o é por se expressar em uma “ação”.

Isso, porém, não significa que a “liberdade” seja “absoluta”, no sentido de que a “totalidade” fosse “acabada”, inteiramente já resolvida e, portanto, determinada, de tal modo que a “ação” que a emane seja, ela própria, “absoluta”. Se o eu profundo, se a dita “totalidade” é, bem-posta, “intensidade pura”, a realidade (se se quiser, absoluta) de nossa profundidade é uma realidade “intensiva” – numa palavra, é duração. E, assim, a própria “liberdade”, enquanto essa existência expressiva, será ela mesma “intensiva”: não só pelo devir de nosso eu profundo, mas também pelo devir da “expressão” que expressa esse devir. O processo, ou o progresso, de ser cada vez mais nós mesmos é tão ininterrupto quanto sempre presente: duração. E a “liberdade”, como expressão da duração, com isso simpatiza: sempre presente ao menos virtualmente, sua atualização é mais ou menos presente. É desse modo, enfim, que nos aproximamos da remarca de Bergson de que a “liberdade” “admite graus” (E, p. 105 [p. 125]): “É da alma inteira que a decisão livre emana, e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual se liga tender a se identificar com o eu fundamental” (E, p. 106 [p. 125-126]). A liberdade se identifica com a própria identificação (ela é essa própria relação), intensiva, da ação com o eu fundamental; é o “ato” que é dito “livre”, sendo essa descrição, fundamental, aquela mesma que descreve a existência do eu genuíno, afinal, essa descrição não é senão a de uma “decisão que emana da alma inteira”. E, como já indicamos, e em nossas últimas palavras ainda nos referiremos, muito do sentido pleno, da “totalidade” e da “ação” da “liberdade”, coloca-se por essa imagem da “emanação”. Ela procura dar precisão ao processo da liberdade, sugerindo uma relação que não é “causal”, que, antes, amalgama uma realidade à qual essa comunhão restitui uma totalidade que não é nem de uma “unidade”, nem de um “múltiplo” fruto de uma “soma” ou algo do tipo, mas, dinâmica, é aquela que constitui a própria totalidade como “multiplicidade”, da própria mobilidade primordial que essa ação de “emanar”, enfim, revela. Trata-se, em suma, de uma “imagem” que Bergson recupera de uma filosofia a ele muito cara, mas cujas influências limitamos, por ora, a apenas esta do “emanar”: a de Plotino. Como Bréhier muito bem apresenta, o “*émanatisme*” é das mais célebres

imagens de Plotino, cujo significado preciso (no processo de criação e correção das “imagens”, ao qual descreveremos em nossa conclusão) é o de “uma fonte, mas que não é de origem e que é inesgotável; uma mesma corrente de água, mas onde já se desenha a multiplicidade” (BRÉHIER, 1949, p. 121; tradução nossa<sup>149</sup>). “Emanar”, portanto, é “atualizar”, “expressar” a “multiplicidade” originária; e se a “liberdade” é “emanação”, ela é, nesse sentido preciso, essa “expressão” ou “atualização”.

Em um comentário mais recente a essa problemática, Sinclair procura especificar a “emanação” de um modo ligeiramente diferente, na medida em que, para o comentador, a “expressão” antes tem um significado um pouco diverso ao que estamos a desvelar. Esse comentário, centrado, aliás, na noção mesma de “expressão” no *Essai sur les données immédiates de la conscience*, justamente por isso, merece nossa atenção. Por ora, começamos por observar que, para Sinclair, ainda que o “emanar” e o “expressar”, ambos, sirvam para compor aquilo que seria a “liberdade” no *Essai*, o segundo como que descreveria a relação do ato com o eu profundo, ao passo que o primeiro, a do eu profundo com o ato:

é o ato livre que expressa o eu profundo, como os estados profundos do eu (do qual emana o ato) expressam a história passada do eu. O eu profundo é bem o “autor do ato”, mas é o *ato livre* que expressa, mais do que o agente que se expressa. Quando Bergson descreve o ato a partir do agente, ele se serve preferencialmente do verbo “emanar” [...]. A decisão emana do eu profundo, mas o ato “expressa” esse eu, ao mesmo tempo. O ato livre é de uma vez expressão e emanação do eu profundo (SINCLAIR, 2021, p. 140-141; tradução nossa<sup>150</sup>).

Ou seja, haveria uma diferença, mesmo que sutil, e mesmo que mais “descritiva” que “real”, entre o “emanar” e o “expressar”; a imagem da “emanação” viria como que para interditar uma relação causal determinista, advogando pela novidade imprevisível, a criação da ação (cf. SINCLAIR, 2021, p. 146 e p. 151), enquanto que a “expressão”, também instaurando a especificidade da criação, descreveria o processo pelo qual, em seu ato mesmo, o presente dá forma ao passado (cf. SINCLAIR, 2021, p. 146 e p. 151), naquilo que não seria um movimento “retrospectivo”, mas “retroativo”.

O ato expressa o eu profundo e seus motivos, mas sem essa expressão os motivos permaneceriam *indeterminados*, isto é, não o suficientemente determinados para determinar o que quer que seja em um processo causal.

---

<sup>149</sup> “[U]ne source, mais qui n’a pas d’origine et qui est intarissable; un même courant d’eau mais où déjà se dessine la multiplicité” (BRÉHIER, 1949, p. 121).

<sup>150</sup> “[C]’est l’acte libre qui exprime le moi profond, comme les états profonds du moi (dont émane l’acte) expriment l’histoire passée du moi. Le moi profond est bien l’« auteur de l’acte, » mais c’est l’*acte libre* qui exprime plus que c’est l’agent qui s’exprime. Quand Bergson décrit l’acte à partir de l’agent, il se sert plutôt du verbe « émaner » [...]. La décision émane du moi profond, mais l’acte « exprime » ce moi en même temps. L’acte libre est à la fois expression et émanation du moi profond” (SINCLAIR, 2021, p. 140-141).

Importa distinguir essa retroatividade da “ilusão retrospectiva” [...]. A ilusão retrospectiva neste caso consiste em crer que os motivos do ato precediam a decisão de maneira clara e distinta, em crer que eles estavam já presentes; mas a retroatividade não é de modo algum ilusória, já que a decisão “expressiva” traz à presença e assim determina o que estava ainda indeterminado no fluxo da duração. A *retrospecção* é aqui bem distinta da *retroação*, e aquela é o *resultado* desta (SINCLAIR, 2021, p. 146; tradução nossa<sup>151</sup>).

A “expressão”, para o comentador, seria então essa “retroação”, seria a “determinação” daquilo que estaria indeterminado no fluxo da duração. Ora, não seria esse um outro modo de descrever o processo de “atualização”, que, por exemplo por Deleuze, vimos significar a “virtualidade”? Sinclair nos adverte quanto a essa convergência, agora em um outro artigo seu, ao qual, aliás, ele nos reporta em seu artigo sobre a “expressão” no *Essai*. Importa retomarmos esse outro artigo, ao menos nesse ponto em particular.

Trata-se de um estudo, é verdade que mais centrado em *Le possible et le réel* (mas não apenas), cujo intento é esclarecer a crítica de Bergson à “possibilidade”, antes mostrando que uma tal crítica ao sentido “epistemológico” da “possibilidade” não pode obliterar um sentido positivo de “possibilidade” *a priori* como “potencialidade”, um sentido, portanto, mais físico e metafísico de “possibilidade”, que aliás é requerido à noção bergsoniana de “duração” (cf. SINCLAIR, 2014, p. 13). É assim que Sinclair (cf. 2014, p. 16 *et seq.*) chega aos comentários de Jankélévitch sobre “possibilidade orgânica” e, ao que mais nos interessa agora, de Deleuze sobre o “virtual”: seriam tentativas de descrever a “possibilidade” de modo positivo, realmente físico e metafísico. No caso de Deleuze, como já vimos e ainda veremos, o “virtual”, como “atualização”, significaria justamente, e ao contrário de uma “possibilidade” anterior e, por isso, desde sempre já determinada, o vir a ser daquilo que só é por se tornar, criando o próprio processo que o cria. De fato, entre as três propostas, a de Jankélévitch sobre a “possibilidade orgânica” (que não exploraremos muito aqui), a de Deleuze sobre o “virtual”, e a do próprio Sinclair, sobre a “retroação”, este último coloca, ele mesmo, a questão de até que ponto suas diferenças não seriam meramente terminológicas. Mas, precisamente, uma diferença terminológica não pode ser tomada “meramente”, sua escolha não é desimportante; o que no caso de Deleuze ganha uma dramaticidade

---

<sup>151</sup> “L’acte exprime le moi profond et ses motifs, mais sans cette expression les motifs resteraient indéterminés, c’est-à-dire pas assez déterminés pour déterminer quoi que ce soit dans un processus causal. Il importe de distinguer cette rétroactivité de l’« illusion rétrospective » [...]. L’illusion rétrospective dans ce cas consiste à croire que les motifs de l’acte précédaient la décision de manière claire et distincte, à croire qu’ils étaient déjà présents ; mais la rétroactivité n’est pas de tout illusoire, puisque la décision « expressive » fait venir en présence et ainsi détermine ce qui était encore indéterminé dans le flux de la durée. La *retrospection* est ici bien distincte de l’*retroaction*, et celle-là est le *résultat* de celle-ci” (SINCLAIR, 2021, p. 146).

incontornável, segundo Sinclair, uma vez que ao erigir o bergsonismo como uma filosofia do virtual, se se quiser, ele estaria elegendo uma noção que falta rigorosamente ao texto de Bergson, e, quando aparece, o faz num sentido tradicional (“virtual” como sinônimo do “possível” que Bergson, de fato, critica), de tal modo que

[i]nterpretar Bergson como um filósofo do virtual, como em oposição a um filósofo da potencialidade ou da possibilidade, é não só interpretar um filósofo como dizendo o que ele não diz, mas também lê-lo como dizendo o oposto do que, em “O possível e o real”, ele de fato diz (SINCLAIR, 2014, p. 18; tradução nossa<sup>152</sup>).

Agora, valer-se, então, da “retroação”, e não do “virtual”, resolveria a positividade e existência física ou metafísica da “possibilidade”, sem, ademais, trair o filósofo.

Em sua discussão sobre a retroatividade, no entanto, a ideia de possibilidade de fato assume um sentido positivo e mais físico ou metafísico, na medida em que não é mais simplesmente uma função do que pode ser pensado, mas de uma certa qualidade de coisas elas próprias reais, históricas. Nesse sentido de possibilidade, a posição “oficial” de Bergson é que ela é criada no passado pela obra do presente; e ainda assim ele também parece atraído à ideia de que a possibilidade precedeu a obra presente, mas não, com certeza, como um ideal possível. Bergson parece atraído, em outras palavras, à ideia de que possibilidade nesse sentido não ideal não é nem simplesmente anterior, nem simplesmente posterior ao presente, mas de algum modo as duas coisas ao mesmo tempo (SINCLAIR, 2014, p. 25; tradução nossa<sup>153</sup>).

Enfim, para ainda permanecermos na tensão que aqui nos interessa, cumpre afinal compreendermos a diferença entre a “atualização”, mais proposta pelos comentários de Deleuze, e a “retroação”, mais enfatizada agora pelos comentários de Sinclair. Este nos adverte para o risco de perdermos Bergson no Deleuze, um risco ao qual outros comentadores também denunciaram, como veremos em nossa conclusão; mas, ao que nos parece, se procurarmos a profundidade mesma de ambas as imagens, a despeito das superficiais – e, não por isso, dispensáveis – diferenças, talvez antes de fato convergirem a positividade da retroatividade e da atualização na ação mesma da duração: esta é essa ipseidade que nós (para colocarmo-nos na discussão) descobrimos como “expressão”. No que, então, na verdade retomamos aquele primeiro artigo de

---

<sup>152</sup> “To construe Bergson as a philosopher of the virtual, as opposed to a philosopher of potentiality or possibility, is not only to interpret a philosopher as saying what he does not say, but also to read that philosopher as saying the opposite of what, in ‘The Possible and the Real’, he does actually say” (SINCLAIR, 2014, p. 18).

<sup>153</sup> “Within his discussion of retroactivity, however, the idea of possibility indeed takes on a positive and a more physical or metaphysical sense, insofar as it is no longer simply a function of what can be thought, but of a certain quality of real, historical things themselves. On this sense of possibility, Bergson’s ‘official’ position is that it is created in the past by the work of the present – and yet he also seems drawn to the idea that it preceded the present work, but not, to be sure, as an ideal possible. Bergson seems drawn, in other words, to the idea that possibility in this non-ideal sense is neither simply prior nor simply posterior to the present, but somehow both at the same time” (SINCLAIR, 2014, p. 25).

Sinclair, para quem a “expressão” seria “retroação”. Ora, é justamente aí que tanto nos aproximamos quanto ligeiramente nos afastamos desses comentários, e pelo motivo que tanto valeu para outros comentários com os quais nos deparamos: ao debruçarmo-nos sobre a “expressão” no bergsonismo, precisamos seu sentido de um tal modo que vamos além de sua existência como a descrição dessa operacionalidade da “retroação” – de tal modo que, por exemplo, a diferenciação que Sinclair intenciona entre “emanação” e “expressão”, ou mesmo “sugestão” e “expressão” (cf. SINCLAIR, 2021, p. 141 e p. 151), ou, ainda mais, o uso “negativo” da “expressão” em seu sentido “linguístico” e “conceitual” (cf. SINCLAIR, 2021, p. 141-142), não perde seu significado e sua força para nós, mas resolve-se, dissolve-se na profundidade mesma da “*expressão*”. Entretanto, tudo isso só se esclarecerá melhor, cremos nós, na conclusão de nosso estudo. E, para não ficarmos num impasse, diremos por ora apenas o seguinte: a distinção entre os comentários de Sinclair e Deleuze não pode ser apagada, mas profundamente eles não deixam de se reencontrar, perfuradas as teias terminológicas. De tal modo que, se o mais rigoroso com a letra do texto (ao menos com o texto de *Le possible et le réel*) seja a “retroação”, a imagem deleuziana da “atualização” não nos parece equivocada, se bem a aprofundarmos (tanto quanto a outra, a da “retroação”) à sua essência *expressiva*. E, afinal, não seria esse o exercício do filósofo e do historiador da filosofia, tão bem sugerido, de modo aliás explícito pelas descrições e pelo próprio exemplo da operação (intuitiva) diante das filosofias de Espinosa e de Berkeley, em *L'intuition philosophique*, de buscar a intuição profunda na profundidade mesma das imagens da filosofia, indo além daquelas que os próprios filósofos em questão se valem, não por desprezar suas próprias imagens, mas por mergulhar na genuinidade que as convergem, para isso podendo eleger novas, igualmente (ou eventualmente até mais) precisas?

A liberdade, pois, e para voltarmos ao terceiro capítulo do *Essai*, é uma experiência de emanação, é uma experiência de retroação, é uma experiência de atualização... Ela é, justamente, uma “expressão” – decerto não qualquer “expressão”, mas a pura expressão da pura duração. Seja como for, todavia, se bem compreendermos o uso que não só Deleuze, mas diversos outros comentadores fazem da “atualização” para descrever a “liberdade”, talvez não necessariamente cometeremos um delito.

E, ora, a “liberdade” como, então, desse modo, “atualização” é um dos aspectos que Worms explora em seus comentários.

O eu é, pois, uma multiplicidade de estados que são igualmente forças ou intensidades [...]. A vida individual é um campo singular de forças. Mas é

também, e eis o ponto especificamente bergsoniano, nessa multiplicidade e por ela, uma unidade, *aquela da passagem ou da atualização como tal*, única que permite falar de liberdade. Aqui o ato do eu não é mais nem *organização* simples, nem *síntese*, mas *força ou esforço*, e mesmo “vontade”: de fato, ele não sintetiza mais somente estados que já se sucedem, aliás, apenas graças a ele, mas cujo conteúdo (no caso, por exemplo, da sensação exterior ou do espetáculo do movimento) não provém dele; ele produz aqui *o presente e também o futuro* ou ainda a própria mudança na sucessão. As potências não mais se atualizam sozinhas: é preciso uma atividade, que é, em sentido estrito, essa própria atualização de si, que Bergson chamará mais tarde de criação e mesmo “criação de si por si” (WORMS, 2010, p. 94-95; tradução levemente modificada).

Com essas palavras, reencontramos, aliás, o ponto em que deixamos as análises de Lapoujade, revelando agora em que sentido lemos com certa cautela sua proposta do “eu profundo” como “síntese passiva” das “emoções”: ao que parece, seria uma maneira de recuperar na qualificação da “atualização” esse “sintetizar” que Worms, no melhor sentido do termo, critica (no que não deixa de ser curioso, já que Lapoujade critica os excessos de “atividade” do sujeito que realiza a “síntese” nos comentários de Worms; cf. LAPOUJADE, 2017, p. 34; nota 7). Ou seja, se ainda se quiser falar em “síntese”, devendo, inclusive, para isso talvez de fato compreendê-la como “síntese passiva”, tudo isso talvez antes seja melhor colocado simplesmente como “atualização” ou, ainda mais, “expressão”. Tudo isso, enfim, já nos conduz a uma na verdade requalificação do que seja, ou deva ser, “síntese”, “passividade” e “atividade” na “duração” no *Essai* de Bergson; uma discussão para a qual ainda nos deteremos.

Antes disso, todavia, insistamos em outro equívoco a se esquivar: essa “atualização” não deve ser entendida como “absoluta”, naquele sentido de “acabada” que destacamos. Trata-se, antes, de uma “atualização” como quis Deleuze (cf. 2012, p. 36) em suas descrições da “duração”; uma “atualização” intensiva, se se quiser, e que significa, portanto, “virtualidade”, realização existente, mas sempre em devir. E, por isso mesmo, uma “atualização” que pode nem sempre ocorrer: se a “liberdade” é, ela nem sempre é: ela admite graus tanto quanto é “rara” (cf. E, p. 106 [p. 126]).

Mostramos que, na maior parte das vezes, percebíamos a nós mesmos por refração através do espaço, que nossos estados de consciência se solidificavam em palavras e que nosso eu concreto, nosso eu vivo, se recobria de uma crosta exterior de fatos psicológicos nitidamente desenhados, separados uns dos outros, fixos, conseqüentemente. Acrescentamos que, para a comodidade da linguagem e da facilidade das relações sociais, tínhamos todo o interesse em não perfurar essa crosta e admitir que ela desenha a forma exata do objeto que recobre. Diremos agora que nossas ações cotidianas se inspiram bem menos em nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que nas imagens invariáveis às quais esses sentimentos aderem (E, p. 106 [p. 126]).

Se a expressão de nossa “duração pura”, como manifestação genuína dessa duração, é nossa “liberdade”, nem sempre assim nos expressamos. Na verdade, poucas

vezes assim nos expressamos. Com isso, roçamos um ponto do qual já insinuamos e para o qual ainda insistiremos com mais atenção: a “expressão” se expressa (se atualiza, se se quiser, ou, ainda, é virtualmente) de diferentes sentidos, em diferentes realidades; a “expressão” nem sempre é livre. E a razão é aquela pela qual compreendemos nossa experiência espacializante. Afinal, como agora já deve ser claro, contrariamente à experiência espacializante, aquela de nossa existência superficial, a experiência da pura duração é a que abre a própria experiência da liberdade. E, portanto, nesse preciso sentido, ela, a “liberdade”, é uma experiência imediata cuja complexidade significa o revirar da experiência superficial, espacial. O reencontro com nossa genuinidade, pois, e que é a liberdade, não é apenas a imagem de um mergulho para dentro, mas, talvez melhor ainda, a de uma imersão para um interior que é, nessa passagem para dentro, um irromper-se para fora.

É o eu de baixo que sobe à superfície. É a crosta exterior que rompe, cedendo a um irresistível impulso. Operava-se nas profundezas desse eu, e abaixo desses argumentos muito razoavelmente justapostos, uma ebulição e, por isso mesmo, uma tensão crescente de sentimentos e ideias não inconscientes, sem dúvida [*sans doute*], mas que não queríamos notar (E, p. 107 [p. 127]).

Mais uma vez, as belas descrições de Lapoujade nos vêm a ilustrar essas passagens de Bergson. Como nos diz o comentador, se “o sistema da vida social em nós se opõe a toda forma de *expressão* (estética ou ética)” (LAPOUJADE, 2017, p. 54), o “homem que age livremente é, primeiramente, aquele que expressa aquilo que até então não tinha podido ser expresso, por conta de todos os tipos de exigências que pesavam sobre ele” (LAPOUJADE, 2017, p. 55), de tal modo que essa expressão, ou, que a liberdade constitui uma “revolta”, e sua “força” (que, sobre ela, ainda nos deteremos), uma qualificação “vulcânica”:

Tudo se passa como se o mundo não nos deixasse ocupar nenhuma outra posição nem qualquer outro ritmo de duração, exceto aqueles que seu presente nos impõe. Há mais raiva em Bergson do que acreditamos, não tanto contra a vida social em si, mas contra nós mesmos, contra nossa própria “inércia ou preguiça”, contra essa “inexplicável repugnância de querer” que nos faz abdicar da nossa liberdade (LAPOUJADE, 2017, p. 55).

Mas essa “liberdade” que não é senão “revolta”, “liberação” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 57), esse “movimento violento”, se se quiser, não pode ser entendido como uma ruptura de nós com nós mesmos. Não só a diferença entre o “eu profundo” e o “eu superficial” é uma diferença intensiva, aliás significando que, ainda nos casos, habituais inclusive, em que somos alheios a nós mesmos, ainda assim, profundamente, nunca deixamos de ser nós mesmos; não só isso, como também a “expressão total”, a “ação” dessa “totalidade” que constitui a “liberdade” é a nossa “totalidade” propriamente, a



“totalidade” de nossa “duração”, que, sim, será nesse caso “pura”, mas que, mesmo expressa de outro modo, ainda assim continua a ser ela mesma, uma outra – mas aqui, de novo, reservemos o aprofundamento ao sentido da diferença intensiva (diferença, talvez, de ritmos de duração) da expressão para mais tarde. Importa-nos, contudo, não nos iludirmos quanto ao seguinte: a tal “revolta”, expressão de nosso eu profundo, é antes a convergência, a simpatia de nós com nós mesmos; é a “revolta” contra a fissura que nos é imposta em nós, separando-nos de nós mesmos ao separar nossa pura sucessão em simultâneos justapostos, ao fazer de nossos sentimentos e ideias, coisas, impessoais, ao, em consequência, erigir, em nós, essa “dualidade” eu profundo/eu superficial. E, por isso, talvez, a “raiva” ser “contra nós mesmos”, e a “liberdade”, não uma ruptura na presença, mas o reencontro com a imanência:

Para Bergson a liberdade não é esta ruptura com todo o passado, mas, antes de mais nada, *expressão* desse passado: cada gesto, novo e livre, implica, é certo, uma descontinuidade, mas que se recorta sobre uma continuidade mais funda. É a minha consciência passada que, enriquecida e metamorfoseada, “crescida”, assume no presente esta forma inédita (PRADO JR., 1989, p. 107-108).

A “liberdade”, enfim, é como que o ato que reinstitui o real profundo, que, sempre presente, nem por isso sempre se atualiza. Enquanto ação, ela é o encontro desse “real profundo”, de nossa “pura duração”, que, expressão, se expressa. Por esse motivo, ela, mesmo coincidente com nossa “duração pura”, nem por isso é “absoluta” e, no mais, admite “graus” (intensivos). Entre os sentidos da vida, somos, também, livres; e vivemos, assim, nossa duração na harmonia de sua sucessão, convergida não mais para a separação entre passado-presente-futuro, sem, com isso, assumir uma indiferenciação qualitativa. Ao contrário, ao sermos livres, expressamos nossa qualidade a mais genuína.

Nesse sentido, descobrindo novamente a “totalidade” *qua* “duração”, podemos compreender a sugestiva afirmação de Bergson de que “decidimos sem razão, talvez até contra toda razão. Mas, em certos casos, é esta justamente [*précisément*] a melhor das razões” (E, p. 107 [p. 128]). “Uma” “razão”, assim, em separado, é justamente desde já a intervenção do espaço: a expressão é antes da duração, como a organização dinâmica, a sucessão indistinta, todo o eu, o mais, o único verdadeiramente pessoal, redescoberto.

[P]ois a ação realizada não mais expressa [*exprime*] determinada ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de expressar [*exprimer*], mas corresponde [*répond*] ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas, a essa concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada, em resumo,

a nossa ideia pessoal de felicidade e de honra (E, p. 107 [p. 128]; tradução levemente modificada<sup>154</sup>).

Se há, enfim, uma primazia do “presente” na expressão livre, como de fato parece ser o caso, dado que é a “ação”, presente, de meu “eu profundo”, presente, este “presente” de qualquer modo deve ser bem-posto como o “presente” que é “presença”, como quer Prado Jr., ou o “presente” de que fala Riquier em suas análises do *Essai*<sup>155</sup>, e não um “presente” como um “momento temporal”; uma “presença” da “duração”, nossa “duração pura”; e que, portanto, é sim sempre “presente”, mas “se fazendo”: não em ruptura com o passado e o futuro, mas como expressão do passado, nunca perdido, e criação do futuro, sempre aberto. E o que poderia, com essas descrições, sugerir que tudo estaria desde sempre já dado, enterrando de vez a duração, antes significa que a duração é a pura sucessão, sem “momentos em separado” e, todavia, nunca estática. E que a “liberdade”, ainda que sempre virtual, nem sempre se atualiza: é a própria “atualização”. É, em uma palavra, a própria qualidade da “ação” (livre), que, presente, só o é porque é a transformação do passado, como desabrochamento da espera<sup>156</sup>, e

---

<sup>154</sup> Seguindo justificativas de alhures, preferimos traduzir, nesse trecho, ambas as aparições do verbo “*exprimer*” por “expressar” – na tradução que usamos, optou-se por traduzi-lo, no primeiro caso, por “expressar”.

<sup>155</sup> Vale ressaltar tais análises de Riquier, que convergem com nossos comentários de agora. Aliás, Riquier toma o *Essai* particularmente sob esse prisma do “primado do presente”, assumindo esse “presente” como a abertura à duração, que se vive em sua pureza: “é no presente ele mesmo, uma vez restituída a espessura de sua duração, que Bergson pode reencontrar de novo passado e futuro e os articular no seio de uma estrutura temporal. [...] O futuro e o passado não se delinham e não se compreendem senão a partir da maneira totalmente qualitativa na qual vivemos nosso presente, o qual dispõe definitivamente nossa entrada no seio da duração pura” (RIQUIER, 2009, p. 307-308; tradução nossa; [*c’est dans le présent lui-même, une fois restituée l’épaisseur de sa durée, que Bergson peut retrouver à nouveau passé et avenir et les articular au sein d’une structure temporelle. [...] L’avenir et le passé ne s’esquissent et ne se comprennent que depuis la manière toute qualitative dont nous vivons notre présent, lequel ménage définitivement notre entrée au sein de la durée pure*]). De tal modo, inclusive, que “[o] problema da liberdade é um problema mal colocado por só ter podido se conjugar ao passado, e que se dissipará tão logo se terá restituído ao presente o primado que lhe reconduz no ato livre” (RIQUIER, 2009, p. 302; tradução nossa; [*[l]e problème de la liberté est un problème mal posé pour n’avoir pu se conjuguer qu’au passé et qui se dissipera sitôt qu’on aura restitué au présent le primat qui lui revient dans l’acte libre*]) – o que talvez só se esclareça para nós mais precisamente quando alcançarmos as descrições que ainda mobilizaremos na sequência deste nosso capítulo.

<sup>156</sup> “Nossa vida consciente está apoiada numa espera inconsciente que é como uma memória do espírito, uma memória-espírito. Não se trata da memória daquilo que vivemos e cuja lembrança foi conservada; trata-se, na verdade, da memória daquilo que fomos impedidos de viver, quaisquer que sejam as razões. Podemos viver nossa vida normal, estar ocupados como nunca, o eu da profundidade continua esperando e só faz isso, esperar, até o momento em que toda essa espera acumulada se cristaliza sobre um objeto ou uma situação propícia através dos quais ele se expressa. O eu não deixara de estar presente, virtualmente, tal como um nome que não conseguimos lembrar, obedecendo ao mesmo funcionamento paradoxal. Existe, de fato, um paradoxo do nome esquecido: *sabemos perfeitamente de que nome se trata*, pois sabemos que nenhum daqueles que nos vêm ao pensamento serve, mas, paralelamente, *ignoramos totalmente qual é esse nome*, pois estamos justamente à procura dele. Só que, aqui, não se trata de um nome, trata-se de nós mesmos. O eu profundo pressiona as bordas do eu de superfície com a mesma insistência e a mesma indeterminação do tal nome que está na ponta da nossa língua, ao mesmo tempo perfeitamente conhecido e totalmente ignorado, ao mesmo tempo propriamente singular (pois é o mais pessoal que somos) e completamente indeterminado. Somos assombrados por nós mesmos: o eu profundo é o fantasma da liberdade” (LAPOUJADE, 2017, p. 56-57; tradução levemente modificada).

transformação do futuro, como sua instauração; que só o é “presente” porque o presente, profundamente, é pura, qualitativa, transformação. Nossa qualidade, nossa duração.

Numa palavra, se concordamos [*l'on convient*] em chamar livre todo ato que emana do eu, e somente do eu, o ato que traz a marca de nossa pessoa é verdadeiramente livre, porque unicamente nosso eu reivindicará sua paternidade. A tese da liberdade se encontraria desse modo verificada se consentíssemos [*l'on consentait*] em procurar essa liberdade somente em certo caráter da decisão tomada, numa palavra, no ato livre (E, p. 109 [p. 130]).

Como a “duração”, que só o é “*en se faisant*”, sua pura “expressão” também só o será “*en se faisant*”. Esse “escorrer”, entretanto, por mais que profundamente experienciado, é, por esse motivo mesmo, superficialmente (isto é, intelectualmente, pragmaticamente) inapreensível. De fato, é a própria “inapreensão”. Qualquer tentativa, pois, de apreender, pelo intelecto, pela linguagem o “ato” livre, será um colocar-se ao lado do “ato” em sua realização, seja depois dele, observando-o retrospectivamente como já feito, seja antes dele, imaginando-o como possível (também retrospectivamente colocando o “possível” como anterior ao “real”); seja como for, em ambos os casos, assumindo o “ato” não mais em seu devir, mas coisificado – não mais, enfim, como “o fato da liberdade”, mas como que qualquer explicação, nomeação, determinação sua, como aquilo que, definitivamente, não é: se a “liberdade” é “expressão”, é “atualização”, é “ato”, esvaziá-la de sua mobilidade não é apenas desnaturalizá-la, mas é, ao assim desnaturalizá-la, recusá-la sem nem ao menos atingi-la.

É assim que muito ordinariamente pretendemos tratar a “liberdade”; é assim, também, que muitas doutrinas filosóficas e concepções científicas igualmente lidaram e lidam com a questão. E, como bem requer sua filosofia, será recomeçando o percurso, perfurando tais propostas, que Bergson, uma vez mais, reencontrará a “liberdade”.

\*\*\*

É a partir, agora, da filosofia de Stuart Mill, diretamente citada, que Bergson (cf. E, p. 109 *et seq.* [p. 130 *et seq.*]) procurará coincidir-se com essa tão ordinária concepção segundo a qual tanto defensores do livre-arbítrio quanto deterministas disputam a questão da “liberdade”: explicando a ação livre analisando seus antecedentes. Aos defensores da liberdade, essa visão retrospectiva mostraria o leque de possibilidades, do qual aquela uma ação de fato ocorrida significaria a igual possibilidade de uma outra ter ocorrido. Aos deterministas, por outro lado, essa visão retrospectiva antes mostraria que, a situação estando disposta como estava, só a

possibilidade que de fato se atualizou poderia ter assim ocorrido. Mas há, portanto, seja numa posição, seja numa outra, uma questão “metafísica”, diz Bergson (cf. E, p. 110 [p. 131]), e que cada posição resolve “*a priori* em sentidos opostos” (E, p. 110 [p. 131]): seja indicando a “possibilidade” como determinada ou uma abertura mesma, assume-se o “real” como “possível”.

Assim (cf. E, p. 110-114 [p. 132-137]), a sucessão de nossos estados psicológicos é codificada como uma série sucessiva, justaposição de simultâneos, que vão como que avançando até um momento decisivo, em que se abre o leque das possibilidades: diante de mim, surgem caminhos diversos a se seguir, dos quais ou bem livremente escolho um, ou bem a um sou determinado. Evidentemente, a sucessão dos estados é na verdade tão irreduzível quanto, mais precisamente ainda, pura novidade; e que, desse modo, delimitar direções opostas ou, no mínimo, distintas é um exercício eminentemente intelectual, imaginativo; e que, ademais, consiste não só em determinar tendências diversas, mas determiná-las como invariáveis, como o caminho já realizado a que deveremos, por nossa vez, apenas cumprir. Enfim, respondendo às exigências de nossa própria percepção e inteligência, mesmo que sem nos darmos conta, assumimos, deterministas e seus adversários, uma representação comum – propriamente simbólica – que, mesmo sem ser decididamente forjada, é pensada “involuntária e quase inconscientemente” (E, p. 111 [p. 133]); e que Bergson oferece-nos como o primeiro dos esquemas MOXY (cf. E, p. 111 [p. 133]).

Reencontramos, pois, a experiência intelectual que vimos operar como fundamento do “determinismo psicológico” – e não por acaso. Trata-se de explicar nossos fatos psicológicos como estados em separados, justapostos em uma série ordenada; de substituir a riqueza irreduzível da nossa vida interior pela explicação intelectual, pela linguagem que a simboliza; de, no mais, colocar-se diante de uma situação que já assumimos previamente como “possível”, confundindo, enfim, causa e efeito, numa ilusão retrospectiva que só opera ao ignorar a “realização” para lidar tão somente com o já “realizado”: “explicamos [*on explique*] mecanicamente um fato para, depois, substituímos [*on substitue*] o próprio fato pela explicação” (E, p. 113 [p. 136]).

Não devemos esquecer que essa figura, verdadeiro desdobramento de nossa atividade psíquica no espaço, é puramente simbólica e que, como tal, só poderá ser construída na hipótese de uma deliberação concluída e de uma resolução tomada. E pouco importa que você possa traçá-la de antemão; pois então você estará supondo que chegou a seu termo, assistindo pela imaginação ao ato final. Em suma, essa figura não mostra a ação se realizando, mas a ação realizada (E, p. 113 [p. 135]).

Como ainda bem compreenderemos, trata-se de “atribuir à figura que traçamos [*on a tracée*] o valor de uma imagem e não [*non plus seulement*] de um símbolo” (E, p. 113 [p. 135]). Trata-se, em uma palavra, de confundir uma experiência profunda, duracional, com uma experiência intelectual, espacializante; e exercer essa confusão como, propriamente, problema, ao indiscernir que se está inclusive cometendo uma confusão. No fundo, então, aqui também o problema não é outro senão o da confusão entre “duração” e “espaço” (cf. E, p. 113 [p. 136]). E, ao ignorarem o fato “*en se faisant*”, o durar da duração, colocando-se de pronto no universo das coisas, do já feito, tanto deterministas quanto defensores do livre-arbítrio passam antes a debater sobre ações já realizadas, aliás desde sempre realizadas! E, ainda por cima, debatendo sobre esse caráter já cristalizado da ação, formulando proposições que, enfim, revolvem antes a própria lógica na qual se inserem, e não o real sobre o qual, a princípio, eles achavam discutir, o próprio debate se torna inócuo, afinal alguém do que se gostaria de efetivamente especular. Pois, se a “liberdade” é a própria qualidade da ação quando livre, é a própria expressão da duração, só a atingiremos ao simpatizarmos com a ação ela mesma, em seu devir. Todo o resto passará ao largo e, portanto, como vimos de modo geral com o “determinismo associativo”, não conseguirá em nada alcançar a “liberdade”, no mais apenas cedendo, despercebidamente, ao mais rígido do determinismo, já que nem mesmo a “realização” tem vez, sendo o “progresso” desde sempre tomado como “coisa”, como simultâneo justaposto, disposto espacialmente, como realidade determinada.

Resumindo, de modo conclusivo, com as palavras de Bergson, sempre mais claras que as nossas:

Faça abstração desse símbolo [*symbolisme*] grosseiro, cuja ideia inconscientemente o obseda, e você verá a argumentação dos deterministas assumir esta forma pueril: “O ato, uma vez realizado, está realizado.”. Do mesmo modo, veremos nossos [*leurs*] adversários responderem: “O ato, antes de ser realizado, ainda não estava realizado.”. Em outros termos, a questão da liberdade sai intacta dessa discussão. Isso é facilmente compreensível, já que é preciso buscar a liberdade em certa nuance ou qualidade da própria ação, e não numa relação desse ato com o que ele não é ou com o que poderia ter sido. Toda dificuldade [*obscurité*] resulta do fato de ambos representarem a deliberação na forma de uma oscilação no espaço, enquanto ela consiste num progresso dinâmico no qual o eu e os próprios motivos estão em contínuo devir, como verdadeiros seres vivos (E, p. 114 [p. 137]).

\*\*\*

Mas o determinista não aceitará tão facilmente a derrota. Ele poderá alegar que sua posição não assume retrospectivamente uma situação, mas se coloca naquele

momento de máxima tensão, em que, diante de nós, tomamos a decisão. Trata-se, pois, de considerar não mais os atos já realizados, mas os atos futuros; e, dirá o determinista: “A questão é saber se, conhecendo desde agora todos os futuros antecedentes, alguma inteligência superior poderia predizer com absoluta certeza a decisão que então se seguirá” (E, p. 114 [p. 138]). Ou seja, como talvez mais claramente se ilustrará com o exercício imaginativo da personagem *Pierre* (Pedro) e o filósofo *Paul* (Paulo) (cf. E, p. 115-119 [p. 139-144]), a questão que o determinista colocará agora, como apologia de sua existência real, é a questão de “saber se um filósofo Paulo, que vive na mesma época em que Pedro ou, se preferirem, muitos séculos antes, teria podido, conhecendo *todas* as condições nas quais Pedro age, predizer com certeza a escolha que Pedro fez” (E, p. 115 [p. 139], grifo do autor). Nota-se já que essa aparentemente nova roupagem do determinismo implica necessariamente que a previsão seja “infalível” (cf. E, p. 115 [p. 138]), e que, para tanto, o conhecimento sobre as condições determinantes deva ser “total”. É, pois, essa necessidade “totalizante” que devemos averiguar. Sua existência, afinal, deve poder se realizar, o que significa que deve ocorrer a simpatia perfeita entre Paul e Pierre, numa “perfeição” que, por sua vez, precisa significar absoluta: toda a vida de Pierre.

Ora, como se realizaria essa simpatia? Quando nós procuramos simpatizar com nós mesmos, com nossa profundidade a mais genuína, vimos, vivemos a intensidade desses estados psicológicos em sua pureza, descobrindo e experienciando essa intensidade, assim, não por medi-la ou compará-la, “mas porque a intensidade de um sentimento profundo, por exemplo, não é outra coisa senão esse mesmo sentimento” (E, p. 116 [p. 139]). Se, no entanto,

procuo lhe representar [*vous rendre compte*] esse mesmo estado psicológico, só poderei fazer com que você compreenda sua intensidade por um sinal preciso e de natureza matemática. Será necessário medir sua importância, comparar com o que o precede e com o que o segue, enfim, determinar a parte que lhe cabe do ato final (E, p. 116 [p. 139]).

Ou seja, quando eu exteriorizo minha descoberta numa experiência discernível, como racionalmente determinável, experiência espacial, já devo, nesse caso, não só assumir minha vida interior como aquilo que ela, profundamente, não é, como também essa própria concepção demandará um colocar-se ao lado, e, mais precisamente, após a duração, o devir de minha interioridade profunda e pura. Nessa concepção “estática” (cf. E, p. 116 [p. 140]), portanto, recaímos na tal ilusão retrospectiva da discussão anterior, afinal, aqui também, é preciso o fato realizado para poder compará-lo, taxá-lo com o valor e o símbolo, enfim substituindo a previsão – que era o que se queria agora –

pela visão do acabado. Dito de outro modo, “pressupõe-se o ato final por tão só aquilo que se faz figurar, ao lado da indicação dos estados, a apreciação quantitativa de sua importância” (E, p. 118 [p. 142]; tradução levemente modificada<sup>157</sup>); o que, simplesmente, leva à conclusão de que um ato, “uma vez realizado”, “o foi definitivamente” (E, p. 118 [p. 142]). Ora, como na ilusão retrospectiva – afinal, é ainda dela que aqui se trata –, passamos ao largo da questão da “liberdade”, para a qual essa concepção é inócua (cf. E, p. 118 [p. 142]): o “ato” mesmo, em sua realização, é deixado intacto, para, em seu lugar, substituindo-o, elucubrar-se sobre uma explicação simbólica.

Ao que parece, portanto, se o determinista ainda quiser falar em uma “previsão absoluta”, ele deverá apelar para uma simpatia de Pierre por parte de Paul “direta”, “imediate”, “dinâmica”, que consistiria em experienciar por ele mesmo os estados de consciência de outrem (cf. E, p. 116-117 [p. 140]) – sem, enfim, reencontrar a confusão do simbólico, se assim pudermos dizer. O que, então, significa que Paul deverá não propriamente “figurar” os estados de consciência, todos, de Pierre, mas, na verdade, passar por todos eles “*en réalité*” (E, p. 117 [p. 141]). Sem mais, Paul deverá, desse modo, realizar, como um autor, toda a vida de Pierre, e, se se quiser que ele preveja, que atue então toda essa vida antes mesmo de Pierre; sendo, pela condição da “totalidade” que destacamos acima, *toda* a vida. “Mas se Pedro e Paulo experimentaram na mesma ordem os mesmos sentimentos, se duas almas têm a mesma história, como você poderia distinguir uma da outra?” (E, p. 117 [p. 141]). Essa diferenciação, achamos operar apenas legitimamente ao distinguir Pierre como aquele que vive e Paul aquele que recapitula a história (cf. E, p. 117 [p. 142]). Mas então, nesse caso, duas descobertas nos interpelam: a primeira, que se Paul se distingue de Pierre por ser aquele que depois conta o que se passou, novamente ficamos aquém da previsão, e recaímos na mera

---

<sup>157</sup> No original em francês: “on préssuppose l’acte final par cela seul qu’on fait figurer, à côté de l’indication des états, l’appréciation quantitative de leur importance”. A tradução recente ao português: “pressupomos o ato final por imaginarmos, ao lado da indicação dos estados, a apreciação quantitativa de sua importância”. Nota-se, portanto, que, além de insistirmos em marcar a diferença entre o sujeito indeterminado e um sujeito mais pessoal da primeira pessoal do plural (ainda que no francês o “*on*” sirva aos dois sentidos, tanto de sujeito indeterminado quanto de primeira pessoa no plural – todavia, como Bergson alterna entre o uso do “*on*” e do “*nous*”, acreditamos interessante evidenciar e manter essa escolha, muito provavelmente não aleatória, por parte do autor), preferimos manter a proximidade com o “*figurer*”, e não traduzir por “imaginar”, pois essa segunda possibilidade poderia sugerir um exercício com as ou mesmo de criação de “imagens” (ainda que, rigorosamente, como vimos em nosso capítulo anterior, possa não ser o caso, a “imaginação” sendo de fato mais próxima da “espacialização”), que, no entanto, seria uma expressão muito mais precisa e genuína, afastando-se, em alguma medida (ou ao menos assim procurando, de certa forma) do estilo determinista, que afinal é o mobilizado nessa passagem. Trabalharemos mais especificamente com a “expressão imagética” em nossa conclusão. O “figurar”, por outro lado, parece mais insistir no aspecto da “figura” como “símbolo”, como já vimos em citações passadas, marcando, assim, uma “expressão determinista”, se se quiser.

retrospecção; e, mais ainda, a segunda, que se Paul se distingue de Pierre apenas pelo papel diferente que um *mesmo* assume, na verdade Paul e Pierre são, por isso mesmo, uma única e mesma pessoa (cf. E, p. 117 [p. 141])! Paul, enfim, ou bem recapitulará o que ele mesmo teria vivido, ou bem viverá propriamente aquilo que antes achava que poderia prever; ou, melhor dizendo, as duas coisas! Veja, Bergson não está efetivamente negando a “simpatia”, talvez, apenas, negando-a como em sua “totalidade” com outrem (o que enseja novos problemas, de fato); mas está, por ora com mais ênfase, evidenciando que a explicação que pretende com isso advogar pela previsão do ato ou, melhor, pela possibilidade de tal previsão, antes confunde o futuro com o passado ou, mesmo, com o presente, ou, mais precisamente, os momentos do tempo, em separado, com a duração, sucessão pura. E, então, ou assumimos que se trata de fato de uma tradução ilegítima, como aquele primeiro caso em que substituímos a intensidade pelo símbolo, ou que devemos de fato coincidir com a ação para termos legitimidade sobre sua verdade. Mas então, nesse segundo caso, já não se trata mais de prever, mas de agir. E, de resto, aqui novamente, a “liberdade” sairá intacta: somos conduzidos “a constatar [*simplement*] que o ato ainda não se realizou no momento em que vai se realizar” (E, p. 118 [p. 142]).

No fundo, enfim, essa nova investida determinista, encontrando um segundo esquema MOXY (cf. E, p. 118 [p. 143]), não deixa, por isso, de ainda aqui ser uma confusão ilegítima entre o fato se realizando e o fato já realizado; a ação e sua explicação, sua simbolização; em uma palavra, profundamente, a “duração” e o “espaço” (cf. E, p. 118-119 [p. 143-144]).

\*\*\*

Entretanto, aqui também a conclusão alcançada não bastará se ela não conseguir, ademais, responder à efetividade de tal proposta determinista, mesmo que, profundamente, tal proposta seja de fato insustentável. Em outras palavras, em algum nível que seja, ela, ao que parece, “triumfa”: como, e por quê? Retroajamos, então, novamente ao campo das experiências superficiais, i. e., intelectuais, pragmáticas; experiências em que a previsão parece tanto ter vez quanto, além do mais, ser almejada e o alicerce mesmo de possibilidades especulativas – tornando-se, por isso, e aos olhos pouco autoexaminados, indiscutível.

É o caso, afinal, da ciência, em sua generalidade mesma, mas que, no correto caminho da aplicação metodológica, podemos assumir em um de seus ramos, a nós



muito evidente e presente no que se refere à tal questão: por exemplo, a astronomia. “Não determinamos [*ne détermine-t-on pas*] de antemão a conjunção dos astros, os eclipses do sol e da lua e um grande número de fenômenos astronômicos?” (E, p. 119 [p. 144-145]). Dificilmente alguém contestará tamanho sucesso por parte da astronomia. Mas de onde ele vem? Como, e por que, há essa aparente “legitimidade” na “previsão”?

Ora, ao que nos parece, duas coisas operam sub-repticiamente para garantir tal “legitimidade”. A primeira, e que Bergson, mesmo não tratando nesse momento, havia já nos alertado para no começo desse movimento filosófico específico sobre a “previsão”, incide sobre o seguinte: a diferença, sobre a “previsão”, entre uma “*prévision infaillible*” e uma “*conclusion probable*” (cf. E, p. 115 [p. 138]). Muito rapidamente, no começo de nossos comentários a essa questão, descartamos a previsão como “conclusão provável” porque se tratava, afinal, de prever com “certeza”, numa necessidade “totalizante” das condições em realização futura. A previsão que nos desse, antes, uma “conclusão provável”, na verdade estaria não mais definindo o futuro, mas julgando o presente e, por isso, na medida em que esse presente o é como o dado das condições, da história, que o fazem, é o passado (cf. E, p. 115 [p. 138]), tanto mais “provável” quanto maior for o conhecimento de toda essa história – inclusive, verdade seja dita, podendo atingir a “infalível” certeza se o conhecimento da história for, enfim, absoluto, no que reencontramos a, agora, previsão como “*infaillible*”. Ou seja, em suma, a previsão como “conclusão provável” de fato não é, em última e absoluta instância, “previsão”, mas, quando muito, hipótese altamente desenvolvida. E, assim, ao que parece, e com o próprio consentimento do cientista, acreditamos nós, a previsão por exemplo sobre os corpos celestes é antes uma “conclusão provável” – talvez extremamente provável, mas, ainda assim, tão somente provável.

No que, então, seguimos (cf., para todo este parágrafo, E, p. 119-121 [p. 145-147]) à segunda fundamentação à dita “legitimidade” de tal “previsão”. Ora, mesmo que, ou, exatamente por ser uma “conclusão provável”, como, na verdade, qualquer “previsão” científica, essa conclusão pressupõe o manuseio da realidade como se é feito em descrições matemáticas, manuseando-a, inclusive, de modo antecipado: o astrônomo faz da duração tempo homogêneo; esvazia a pura sucessão em simultâneos com os quais pode operar, literalmente. Não lhe importa a experiência, a realidade efetiva “entre” os simultâneos, afinal não haverá mais esse “entre”: haverá, apenas, a variável  $t$  representativa da relação entre os simultâneos (cf. E, p. 120 [p. 145]). E assim, esvaziando totalmente a “duração” de sua qualidade, tornando o universo material inteiramente estático, como se feito de elementos distintos, simultâneos todos eles

dispostos agora mesmo na nossa frente, o cientista consegue, agora mesmo, ver, i. e., calcular o que, na situação dada, ocorrerá. Mas, veja bem, e esse é o ponto decisivo, esse “ocorrer” não é num futuro como a novidade absolutamente imprevisível, criativa e criadora que só a duração abrirá, mas um “ocorrer” agora mesmo (nem ao menos significando mais, afinal, “ocorrer”). A “previsão”, enfim, que o astrônomo faz é dada toda ela no momento que ele calcula (como ser diferente?), mas que, por isso mesmo, diz mais (ou, tão somente) sobre o presente, as condições coletas sobre o passado, e num universo feito “coisa”, em que nada mais “dura” e tudo é simultâneo, estaticamente equacionado como variáveis. Como nos diz Bergson, ao astrônomo pouco importaria se um “gênio maligno” *à la* o que encontramos na primeira meditação cartesiana acelerasse todo o universo, ou o tornasse mais lento: nada mudaria nos cálculos e, conseqüentemente, nas afirmações do cientista, afinal o “ $\Delta$ ” continuaria sempre igual. E, no mais, o astrônomo na verdade trabalha como tal “gênio maligno”, já que, indiferente à realidade do intervalo, acelera-o, desacelera-o, estagna-o como bem quer. No fundo, e numa palavra, ele enfim pouco ou nada se importa com essa mobilidade enquanto tal, com o passado enquanto passado, presente enquanto presente, futuro enquanto futuro, ou, mais precisamente dizendo, a “duração” enquanto “duração”: é com o “espaço” que ele trabalha, realizando tudo simultaneamente, ou seja, no “agora” (um “presente” que não é, como vimos, “presença”, mas apenas “simultaneidade”), simplesmente concluindo “prever” o que, por isso tudo, ele tão apenas “vê”.

Na verdade, se este [o astrônomo] prevê um fenômeno futuro, é sob a condição de fazer dele até certo ponto um fenômeno presente ou, no mínimo, de reduzir enormemente o intervalo que nos separa dele. Em resumo, o tempo de que falamos em astronomia é um número, e a natureza das unidades desse número não deverá ser especificada nos cálculos. Podemos [on peut] [donc] supô-las tão pequenas quanto quisermos [on voudra], contanto que a mesma hipótese se estenda a toda a série de operações e que as relações sucessivas de posição no espaço se encontrem [ainsi] conservadas. Assistiremos [on assistera] [alors] em imaginação ao fenômeno que queremos [on veut] prever e saberemos [on saura] em que ponto preciso do espaço e após quantas unidades de tempo esse fenômeno se produz. Bastará, em seguida, restituir a essas unidades sua natureza psíquica para relançar o acontecimento no futuro e dizer que o prevemos [on l'a prévu], quando, na realidade, o vimos (E, p. 121 [p. 146-147]).

Enfim, a “legitimidade” da astronomia e, em geral, da ciência em “prever” está fundamentalmente explicada pelo modo mesmo como conhece o universo material. Se esse conhecimento, como a percepção, como a inteligência (lembrando que a ciência não faz outra coisa que radicalizar essa nossa postura ordinária, pragmática), tem sua existência precisamente como experiência espacial, se a “matéria” seja ela o que for profundamente, por nós assume uma realidade efetiva por meio (sem com isso reduzir a

esse modo ou categoricamente dizer qualquer coisa que seja sobre sua natureza a mais íntima – já o dissemos, sobre isso, por ora, como que suspendemos nosso juízo) desse conhecimento, por essa experiência superficial, se, em uma palavra, a “previsão” ganha, senão “validade absoluta”, ao menos “validade” nesse domínio específico, tudo isso de pronto significa que a “validade” tanto não é absoluta quanto, afinal, inverificável no domínio do genuíno real, do espiritual, e, assim, no domínio do psicológico. E essa “invalidade” não é, aqui também, meramente conclusão lógica, mas vivida; no máximo, o que a revirada crítica sobre a realidade da experiência científica nos mostra é o porquê dessa “invalidade” que imediatamente vivemos: pois ela, novamente, abre-nos para a confusão entre, no limite, “duração” e “espaço”.

Dito de outro modo, vivemos a pura novidade e imprevisibilidade de nossa vida interior profunda, e agora descobrimos de novo que isso se deve ao fato de que, diferentemente do que se tem na experiência científica, aqui o “intervalo”, i. e., o próprio “durar” da duração é totalmente indispensável, sendo, aliás, aquilo mesmo que se vive (cf. E, p. 119-122 [p. 145-148]). No que, retomando todas as especificidades, a qualidade própria dos fatos psíquicos, enfim, de toda a nossa vida interior, reencontramos as conclusões às quais alcançamos logo acima, acerca da imprevisibilidade, pela *nuance* mesma da “duração”, no domínio psicológico: aqui se trata, antes, de viver, agir e, se quiser, ver, muito mais que “prever” (cf. E, p. 123 [p. 149]).

Enfim, se o determinista, em sua nova investida, apelar para essa possibilidade de “previsão”, quando muito a reforçando com sua “validade” científica, ainda nos caberá adverti-lo de que a “liberdade”, aqui também, sai intacta. Ademais, essa investida toda não só estará aquém de atingir e tingir com sua tonalidade determinista o domínio psicológico, como, na verdade, ao revelar seus fundamentos, revelará ainda mais a diferença com o domínio psicológico, reforçando, por fim, a “liberdade”: “as razões que fazem com que a previsão de um fenômeno astronômico seja possível são [*précisément*] as mesmas que nos impedem de determinar de antemão um fato que emana [*fait émanant*] da atividade livre” (E, p. 119-120 [p. 145]).

\*\*\*

É tempo de retomarmos as descobertas fundamentais que nos surgiram nesse estudo, até aqui, do terceiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, aproveitando o momento para explicitar suas relações com o que já se havia

descoberto nos capítulos antecedentes. De fato, esse capítulo de agora colocava como problema o sentido mais íntimo daquilo que faz – e, portanto, daquilo que é – a sucessão pura, isto é, as “relações” que constituem, que organizam a duração, bem como as “relações” que também perfazem as experiências que, de algum modo, dela se distanciam, ao menos daquilo que ela é como pureza. Não por acaso, então, o capítulo intitular-se sobre a “*organização dos estados de consciência*”: “organização” que, em sua pureza, é a própria “duração”; “organização” que, como experiência espacial, se faz de outro modo. Que modo é este? E que modo é a “organização” da “duração”? De um lado, “relações” de justaposição; de outro, “relações” de sucessão pura<sup>158</sup>. Mas, afinal, como tais “relações” se dão?

Mergulhando nas experiências ordinárias, científicas e, mesmo, filosóficas, avistamos a compreensão dessas “relações”, de um lado, como deterministas, mesmo quando se defende o livre-arbítrio: no fundo, assume-se que o universo material está

---

<sup>158</sup> Não exploraremos aqui os comentários preciosos de Jankélévitch sobre a “organização da duração” como “totalidade orgânica”, uma outra descrição à “multiplicidade qualitativa”, que, afinal, se deixa imitar pelas artes e, em especial, a música, “talvez porque a música, graças à polifonia, possui mais meios do que nenhuma outra arte de expressar essa compenetração íntima dos estados da alma. A polifonia não a permite de conduzir paralelamente várias vozes sobrepostas que se expressam simultaneamente e se harmonizam entre elas, em tudo permanecendo distintas e mesmo opostas?” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 9; tradução nossa; [*“sans doute parce que la musique, grâce à la polyphonie, possède plus de moyens qu’aucun autre art d’exprimer cette compénétration intime des états d’âme. La polyphonie ne permet-elle pas de conduire parallèlement plusieurs voix superposées qui s’expriment simultanément et s’harmonisent entre elles tout en restant distinctes et même opposées?”*])). Mas se em nossa conclusão retomaremos o destaque musical, e mesmo que não demorem nas descrições de agora de Jankélévitch sobre essa “compenetração íntima”, comentemos apenas que elas surgem no descobrimento da ipseidade orgânica em oposição ao mecânico, em que, enfim, tal ipseidade se encontra na “imanência temporal”, que genuinamente reestabelece uma presença entre os ditos momentos temporais, restituídos a uma “imanência de sucessão”, mas que “se junta imediatamente a uma certa imanência de coexistência. Pois o espiritual é, em muito respeito, ainda mais ‘elástico’ que maleável; quer dizer que, se ele registra e perpetua todas as modificações das quais ele é o teatro, ele tende também a reconstituir a cada instante sua própria totalidade; ele fica a todo momento, pode-se dizer, organicamente integral. Mas como ele conservou as experiências ‘adventícias’ e que ele não porta nenhuma marca de brisura ou de pluralidade profundas, deve-se admitir que ele as assimilou, digeriu, *totalizou*, e que elas o modificaram assim como ele as modificava. Toda realidade espiritual possui, assim, por natureza, uma certa virtude totalizante que lhe faz engolir todas as modificações importadas e reconstituir a cada passo seu organismo total, mas um organismo continuamente transformado. E como essa totalização se refere, a todo momento, a todos os elementos do organismo espiritual, deveremos dizer que não apenas os conteúdos da vida *se sobrevivem* a eles mesmos no tempo, mas que eles *se revivem*, por assim dizer, eles mesmos – parcialmente em cada um dos conteúdos contemporâneos, e totalmente na pessoa espiritual que eles expressam” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 8-9; tradução nossa; [*“se joigne immédiatement une certaine immanence de coexistence. Car le spirituel est à beaucoup d’égards plus « élastique » encore que malléable; c’est-à-dire que, s’il enregistre et perpétue toutes les modifications dont il est le théâtre, il tend aussi à reconstituer à chaque instant sa propre totalité: il reste à tout moment, peut-on dire, organiquement intégral. Mais comme il a conservé les expériences « adventices » et qu’il ne porte aucune trace de brisure ou de pluralité profondes, il faut admettre qu’il les a assimilées, digérées, totalisées, et qu’elles l’ont modifié comme il les modifiait. Toute réalité spirituelle possède ainsi par nature une certaine vertu totalisante qui lui fait englober toutes les modifications importées et reconstituer à chaque pas son organisme total, mais un organisme continuellement transformé. Et comme cette totalisation porte, à tout moment, sur tous les éléments de l’organisme spirituel, nous devons dire que non seulement les contenus de la vie se survivent à eux-mêmes dans le temps, mais qu’ils se revivent pour ainsi dire eux-mêmes – partiellement dans chacun des contenus contemporains, et totalement dans la personne spirituelle qu’ils expriment”*])).

organizado como elementos ou, mesmo, movimentos associados, em causalidade, de tal modo que o antecedente determina o sucessor, e, de maneira geral, tudo está determinado pelas condições passadas e presentes, feitas, todas, “presentes”, como “simultaneidades”. Essa concepção sobre o universo material propõe se valer igualmente para o domínio psicológico, na verdade profundamente se apoiando nesse domínio outro: o vimos, o determinismo físico resume-se no determinismo psicológico. E este último estrutura-se como o tal determinismo associativo, em que agora os estados de consciência, também eles, se organizam em relações associativas, causais.

Mas vimos, de igual maneira, que toda essa compreensão, para enfim assumir os estados de consciência como em associação uns com os outros, assume, antes, que eles são “coisas em separado”, afinal só assim “um” se associará a “outro”. O que, finalmente, quer dizer que se assume não mais uma sucessão pura, mas uma justaposição de simultâneos: tem-se, por isso mesmo, uma experiência espacial, e não mais duracional. E, portanto, distanciando-se da “duração pura”, essa compreensão distancia-se, assim, da realidade genuína de nossa interioridade, que, todavia, nos é inteiramente presente. A confusão que se opera entre, no limite, “duração” e “espaço” revela-se imediatamente como indevida e prenhe de problemas. Sem querer com isso tornar absoluta a vivência livre, a “liberdade” é um fato, e vivemos, ainda que em intensidades diversas e raramente, nossa profundidade a mais genuína, em que, agora, os estados de consciência não são “coisas em separado”, relacionando-se, portanto, não mais de modo associativo, mas, enfim, “expressivo”.

E, assim, fundamentalmente, chegamos a uma distinção de natureza entre dois tipos de “relações”, que não significam outra coisa que os dois tipos de “organização” da realidade, como um primeiro e superficial em que a realidade é feita por relações causais e, por isso, ela é determinada por uma necessidade enunciada em princípio, e como um segundo e profundo em que a realidade é feita por relações expressivas (em sua “pureza”) e, por isso, ela é uma existência dinâmica da qual só depois se abstraem leis, que, por isso, estão na verdade aquém desse fato essencial.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> É comum encontrarmos, nos comentários a essa questão, o uso da expressão “causalidade psicológica” para esse segundo tipo de relação, i. e., para descrever a “liberdade” – em oposição à “causalidade física”. É assim, por exemplo, que Husson apresenta a “liberdade” do *Essai* (cf. HUSSON, 1956, p. 162-164), valendo-se, aliás, das próprias palavras de Bergson, que, em carta a Brunschvicg de 26 de fevereiro de 1903, na qual, em meio a outros apontamentos a bem da verdade extremamente insinuantes sobre a sua concepção de “liberdade” – a propósito de sua posição entre proposições como “liberdade moral” e “livre-arbítrio” e as determinações de “razões” e “motivos”, dentre outras –, Bergson chega a conceder que “[o]u a liberdade não é senão uma palavra vã, ou ela é a causalidade psicológica ela mesma” (C, p. 586; tradução nossa; [“[o]u la liberté n’est qu’un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même”). No entanto, a sequência da carta é decisiva, em que Bergson distingue rigorosamente, da “causalidade física”, o que seria essa “causalidade psicológica”: diversamente da primeira, na segunda

No movimento filosoficamente bergsoniano, chegamos, aqui também, das experiências ordinárias, aos níveis mais profundos, revelando o que constitui tais experiências e compreensões superficiais. Chegamos, pois, em duas situações distintas sobre as “relações” que explicam e, mais, fazem a realidade: aquela, determinista, mecanicista se se quiser, em que a regência é do “princípio de causalidade”, e aquela, dinamista se se quiser, em que a “força”, a “sucessão pura” é “expressão”. Mas estamos, com isso, reencontrando o início do capítulo terceiro do *Essai* e a oposição entre “mecanicismo” e “dinamismo”? O que, lá, foi colocado *a priori* e como antecipação, teríamos agora alcançado pelo correto revirar a partir do *a posteriori*?

Se estamos aqui muito próximos de dar essa resposta, resta ainda, para tanto, aprofundarmo-nos ainda mais sobre esse nível mais fundamental dos próprios fundamentos; já que, assim, descobriremos realmente a diferença entre eles – ou, então, que não há diferença profunda entre eles. Pois o determinista, apesar de ter sido ao que parece refutado pelo tipo de “relação” expressiva, ainda aqui reivindicará sua autoridade, reivindicando, para tanto, a, ainda e de algum modo, universalidade do “princípio de causalidade”.

Por que, e como, afinal, o determinista ainda reivindicaria tal universalidade? Sua posição seria, para tanto, aquela de justificar-se inteiramente e tão somente na experiência, como querem os “empiristas” (cf. E, p. 125 [p. 152]), como se, assim, a universalidade fosse “a toda hora descoberta”, portanto presente, sem para isso, contudo, precisar ser “*a priori*”. Mas, então, a questão novamente se coloca: experienciamos, no domínio de nossa consciência, essa causalidade? E, mesmo antes, no próprio domínio “objetivo”, se se quiser, experienciamos essa causalidade como meramente “empírica”? Não percamos de vista, estamos procurando decifrar profundamente o sentido do “princípio de causalidade”. O determinista, talvez, nos dirá que esse sentido, profundamente, nos vem da experiência, como a simples formulação, em princípio, de uma observação constante: a constatação de que há uma “sucessão regular de dois fenômenos” em que “sendo dado o primeiro, já percebemos [*on aperçoit*] o outro” (E, p. 125 [p. 153]). É de fato tão somente isso que significa o “princípio de causalidade”? Dir-nos-á Bergson: não.

---

não haveria determinismo matemático, em que a ação e seus antecedentes múltiplos se equivaleriam, mas, na verdade, efetiva “criação” pelo ato ele mesmo (cf. C, p. 586). Enfim, reiteramos a relevância de toda a carta, mas por ora somente enfatizamos que não nos opomos à descrição da “liberdade” como “causalidade psicológica”, contudo assim não falamos simplesmente para não flertarmos com a aproximação que poderia ser sugerida com a “causalidade” propriamente “física”, aquela que, antes, se opõe à expressão eminentemente livre. Em suma, se a “causalidade psicológica” diz respeito a um tipo de relação que, para ser “causalidade”, deve abdicar-se do sentido habitual (físico) de “causalidade”, preferimos nos valer, diretamente, de uma imagem outra.

Mas essa ligação totalmente subjetiva entre duas representações não basta ao senso comum. Parece-lhe que, se a ideia do segundo fenômeno já está implicada na do primeiro, é preciso que, de um modo ou de outro, o segundo fenômeno exista objetivamente no interior do primeiro. E, o senso comum deve chegar a essa conclusão porque a distinção precisa de uma ligação objetiva entre fenômenos e uma associação subjetiva entre suas ideias já supõe um grau bastante elevado de cultura filosófica. Passaremos [*on passera*], assim, imperceptivelmente do primeiro para o segundo sentido e representaremos [*on se représentera*] a relação causal como uma espécie de pré- formação do fenômeno futuro em suas condições presentes (E, p. 125 [p. 153]).

Ou seja, a causalidade revela-se como “pré- formação” – e, agora, o próprio sentido profundo dessa “pré- formação” deverá ser descoberto. “Essa pré- formação pode ser compreendida em dois sentidos muito diferentes” (E, p. 125 [p. 153]): é, pois, sobre eles que deveremos agora nos voltar para, enfim, respondermos não só pelo sentido profundo da “causalidade”, mas se, nesse sentido descoberto, ainda resta qualquer “universalidade”, qualquer existência sua em nossa interioridade – em uma palavra, se nossa consciência assim também se revela, finalmente cedendo, em algum nível mais profundo que seja, ao determinismo, agora e fundamentalmente, da “pré- formação”.

\*\*\*

Um primeiro sentido de “pré- formação” nos é fornecido pelas matemáticas (cf. E, p. 126 [p. 153]), na medida em que, por exemplo, teoremas preexistem no seio mesmo da definição, propriedades se descobrem das próprias figuras. No domínio da pura quantidade, da extensão, da homogeneidade, a igualdade emerge como realidade, organizando aquilo que está dado por leis sempre também presentes – afinal, tratará de, apenas, descrever o mesmo, que se conserva. E nada de surpreendente nisso tudo: a matemática, como disciplina de nossa inteligência que se coloca como experiência espacial, desproverá da realidade sua existência qualitativa, fará com que a heterogeneidade se petrifique, a duração deixe de durar, enfim, tudo se torne estático, homogêneo, no que, portanto, significa que deixaremos de ter um irreduzível se fazer para manejarmos “simultâneos”, iguais, espacialmente dispostos num presente atemporal – de tal modo, enfim, que o “futuro” estará, desde sempre, atual no “presente” (cf. E, p. 126 [p. 154]): “pré- formação”, matemática, se se quiser.

Este primeiro sentido de “pré- formação”, portanto, é aquele mesmo que encontramos, profundamente, nas “relações” de nossas experiências espaciais: o que alhures descrevemos como justaposição, ou “multiplicidade de justaposição”,

descobrimos, agora, significar ainda “pré-formação”; do mesmo modo que o que, também alhures, vimos como “previsão” é “pré-formação”.

E, assim, este sentido de “pré-formação”, sendo como que a descrição dessa realidade que, esvaziada de todo durar da duração, toda qualidade, toda heterogeneidade, é apenas justaposição de simultâneos, não faz outra coisa que, fundamentalmente, recolocar o princípio de identidade! E que, afinal, não é senão o princípio supremo de nossa inteligência, já que ela, espacial, busca, ao distinguir, tornar indiferente (qualitativamente), tornar igual. À sua maneira, vemos então Bergson aproximar-se daquela descoberta de Boutroux, para quem uma “causalidade” em sentido forte vale, profundamente, como um princípio de “identidade”.

Assim compreendida, a relação de causalidade é uma relação necessária porque se aproximará indefinidamente da relação de identidade, como uma curva de sua assíntota. O princípio de identidade é a lei absoluta de nossa consciência – afirma que o que é pensado é pensado no momento em que o pensamos –, e o que faz a absoluta necessidade desse princípio é o fato de ele não ligar o futuro ao presente, mas apenas o presente ao presente. Ele expressa [*exprime*] a confiança inabalável que a consciência sente em si mesma quando, fiel ao seu papel, se limita a constatar o aparente estado atual da alma (E, p. 127 [p. 156]).

Ora, mas precisamente porque a “causalidade”, nesse sentido de “pré-formação”, acaba por reivindicar para si o “princípio de identidade”, exatamente para tanto colocando-se como a experiência espacial, essa descoberta mesma novamente nos leva ao sentido situado de sua existência.

Mas o princípio de causalidade, na medida em que ligaria o futuro ao presente, jamais poderia assumir a forma de um princípio necessário, pois os momentos sucessivos do tempo real não são encadeados uns nos outros, e nenhum esforço lógico será capaz de provar que aquilo que foi será ou continuará a ser, que os mesmos antecedentes chamarão sempre consequências idênticas (E, p. 127-128 [p. 156]).

A causalidade, como “pré-formação” nesse sentido matemático, físico, a “causalidade física”, assim, constrói-se sobre a necessidade de se ter a necessidade lógica, no limite, da identidade. É, desse modo, uma “causalidade” cuja existência depende dessa “preocupação” e que, nisso, faz da realidade a isso ajustada. Uma “causalidade física”, uma “causalidade mecanicista”, se se quiser, que, enfim, coloca como primeiro, como “simples”, essa necessidade lógica: a realidade, tornando-se causal, pretende-se submetida à lógica da identidade. Preocupação ou atenção que, no fundo e em uma palavra, não é outra senão a de espacializar, anular o durar da duração.

[E]ncontraremos [*on trouvera*] sempre a mesma preocupação em estabelecer uma relação de necessidade lógica entre a causa e o efeito, bem como veremos [*on verra*] que essa preocupação se traduz por uma tendência em



transformar em relações de inerência as relações de sucessão, em anular a ação da duração e em substituir a causalidade aparente por uma identidade fundamental (E, p. 128 [p. 156-157]).

Assim, finalmente reencontramos de fato aquele “mecanicismo” sobre o qual Bergson iniciou o terceiro capítulo do *Essai* brevemente comentando. Agora, sim, descobrimos de modo mais aprofundado o seu fundamento, o sentido de sua concepção de realidade e, enfim, o sentido de seu “determinismo”. Ademais, (re)descobrimos o sentido profundo da própria lei, “suprema”, da conservação da energia, também ela fundamentada no princípio de identidade. A necessidade imposta pela lei da conservação de energia, vimos, estava na necessidade da não-mudança, em tudo sendo desde sempre já dado – assim, na necessidade lógica da identidade. E, enfim, o próprio “determinismo associativo”, reduzido à sua também necessidade de distinção dos estados de consciência, acaba por confundir o “se fazendo” com o “feito”, tomando os estados como “coisas”, i. e., “feitos”, esvaziando, ainda aqui, toda e qualquer genuína mobilidade. O que, portanto, significa que, profundamente, em seu fundamento, o “determinismo” provém de uma concepção matemática, e que talvez ganhe, tanto cientificamente quanto filosoficamente quanto, ainda, ao senso comum, uma sistematização em sua aceção mecanicista – e que encontra expoente na física cartesiana, na metafísica espinosana ou, mesmo, em teorias científicas da época do jovem Bergson, como as de William Thomson, o Lord Kelvin (cf. E, p. 126-127 [p. 155-156]).

Se o desenvolvimento da noção de causalidade, entendida no sentido de relação necessária, leva à concepção cartesiana ou espinosana de natureza, inversamente toda ligação de determinação necessária estabelecida entre fenômenos sucessivos deve resultar do fato de percebermos [*on aperçoit*] de modo confuso, por trás desses fenômenos heterogêneos, um mecanicismo matemático. Não pretendemos com isso que o senso comum tenha a intuição das teorias cinéticas da matéria, menos ainda [*peut-être*] de um mecanicismo como o de Espinosa, mas veremos [*on verra*] que, quanto mais o efeito parecer necessariamente ligado à causa, mais tendemos a colocá-lo na própria causa como a consequência matemática em seu princípio e a suprimir assim a ação da duração (E, p. 128 [p. 157]).

É preciso, assim, para que se alcance uma compreensão “determinista” fundamentada em uma “causalidade” tão rigorosa, matemática, que o universo deixe de “durar”; desse modo, a “causalidade” nesse sentido aproximar-se-á quase coincidentemente da “identidade”, e tanto mais quanto mais o universo deixar, efetivamente, de durar. Todavia, dificuldade incontornável ao próprio determinismo, é preciso interromper a potência da “duração”, *mas ainda assim* não deixar de assumir, em algum grau que seja, uma “sucessão”, nem que apenas sob a forma insípida de uma justaposição. É preciso, pois, uma situação muito peculiar, em que as coisas “se

sucedam”, inclusive para que se possa falar em “causa e efeito”, mas cuja “sucessão” não implique novidade, no seu sentido o mais originário. Por isso, talvez, a “causalidade” assim entendida não é feita exatamente “identidade”, mas dela se “aproxime indefinidamente”, e que essa “redução” da “causalidade” à “identidade” dependa de um “ato” *sui generis* nosso, e que se desenvolve seja em um mecanismo matemático seja em uma metafísica (cf. E, p. 128-129 [p. 157]), como a cartesiana ou a espinosana. Afinal, a artimanha de ambas essas filosofias é muito ilustrativa sobre toda essa engenhosidade.

Descartes operacionalizou isso talvez de modo ainda mais claro, furtando do universo a duração e devolvendo a ele não mais a “duração”, mas um artifício divino que garantisse a continuidade, de tal modo que o resultado fosse um universo em que os momentos se sucedem, mas cuja sucessão não significa em nada “duração”, assegurando, enfim, um rigor matemático à ordem (do tempo descontínuo) das coisas, assim regulares, assim determinadas, por Deus (cf. E, p. 128 [p. 156]).<sup>160</sup>

Espinosa, com um sistema talvez ainda mais complexo, também, aos olhos de Bergson, como que reduz a série de fenômenos, como sucessão no tempo, à unidade divina, ao absoluto, à eternidade (cf. E, p. 128 [p. 156]), enfim, à substância: se os modos duram e a substância é eterna, e se os modos dos atributos são, portanto, da substância, única, tudo se redescobre imanente. Mas se Bergson, ao menos aqui, não se detém sobre o sentido da “duração” como modo de existência dos modos (cf. p. ex. *Carta 12*, p. 374), sendo, pela definição quinta da *Ética II* “a continuação indefinida do existir”, e, nisso tudo, sendo coisa outra que o “tempo”, mais comentado nessa *Carta 12* que na própria *Ética*, aliás, tampouco se detém sobre o sentido da “eternidade” como modo de existência da substância (cf. *Ética*, definição 18), quanto, menos ainda, sobre o sentido de “imanência” redescoberto no final da *Ética V*, como que se mantendo em especial no terreno das proposições *II5* a *I29* e, quanto mais, naquilo que também se diz na *Ética II*; enfim, talvez o aprofundamento (intuitivo mesmo) sobre a filosofia espinosana não seja aquele que ansiaríamos ver aqui – no que, talvez, reencontramos nossas reticências em relação à leitura que Bergson, aqui, faz dessa filosofia, tão presente e de modo tão instigante, quase sempre ambíguo, por todo bergsonismo. De

---

<sup>160</sup> Não entraremos nos detalhes da doutrina cartesiana; de fato, seria exigido um estudo mínimo que seja sobre a metafísica e a física cartesianas para podermos dizer uma ou outra palavra acerca da causalidade, a descontinuidade do tempo e a liberdade divina. O que, então, Descartes discute em diversos escritos, desde parágrafos da *Terceira meditação* (cf. p. ex. §§ 33-35) até cartas a Mersenne, deixamos, antes, indicados os comentários de Guérault (cf. 2016, p. 315-330), para quem, aliás, as interpretações de Bergson (que se concentram de modo mais detido em *L'évolution créatrice*) se mostram bastante acertadas. Quanto a nós, reservamos uma oportunidade para desenvolvermos por nossa vez um estudo sobre essas questões, em suas relações com a filosofia de Bergson, em uma ocasião futura.

qualquer modo, se o propósito de Bergson, nesse momento de seu *Essai*, está longe de ser um estudo penetrante sobre a filosofia de Espinosa, nós também aqui não nos prolongaremos. Como antes, apenas deixamos registrado nosso interesse em, futuramente, voltarmos-nos a essa discussão, a mais rica de todas.

O que importa, ao que parece, é por ora apenas sublinhar, segundo Bergson, a artimanha metafísica que enseja o determinismo, mesmo físico, de sistemas tão sofisticados como o espinosano, mas cujo sentido elementar se encontra também no próprio senso comum, pois, fundamentalmente, retroage à nossa experiência espacial, com a qual, enfim, compreendemos o mundo fora de nós e, inadvertidamente, nossa própria interioridade, como não durando. E, portanto, se a inadvertência está nessa volta armada à interioridade, ela inversamente significa como que a “legitimidade” em sua existência ao mundo exterior. Retornamos, pois, à diferença entre o interior e o exterior, para a qual, mesmo que mantendo a prudência no desvelamento da genuína natureza profunda da “matéria”, ainda assim encontra legitimidade na sua apreensão enquanto simultaneidade, enfim, não durando, sustentando-se, quanto mais, na própria diferença assim descoberta entre o interior e o exterior: em uma palavra, tanto mais o mundo exterior deixa de durar, quanto mais, profundamente, nossa interioridade é duração. No que, em suma, a curiosa situação: a legitimidade que o determinismo tanto reivindica, em algum nível é concedida; entretanto, justamente por conta dessa concessão ocorrer, agora, devidamente, profundamente, bem significada em sua existência, no limite, espacial, voltada à percepção e à inteligência, ao pragmatismo, enfim, por isso mesmo, esse determinismo vê-se condicionado àquilo que ele jamais abarcará, devendo, aliás, sua existência sempre acabar por responder a essa realidade da qual se opõe: sem mais, a duração, nossa duração. E, assim e finalmente, o determinismo o mais rigoroso, aquele apoiado em uma “causalidade matemática”, implicará, nem tanto *malgré lui-même*, mas, antes, *en raison de lui-même*, na crença na liberdade humana.

Não é menos evidente que nossa crença na determinação necessária entre os fenômenos se consolida à medida que consideramos a duração como uma forma mais subjetiva de nossa consciência. Em outros termos, quanto mais tendemos a erigir a relação causal em relação de determinação necessária, mais afirmamos que as coisas não duram como nós. Isso significa dizer que, quanto mais fortalecemos [*on fortifie*] o princípio de causalidade, mais acentuamos [*on accentue*] a diferença que separa uma série psicológica de uma série física. Disso resulta enfim, por mais paradoxal que possa parecer, que a suposição de uma relação de inerência matemática entre os fenômenos exteriores deveria implicar, como consequência natural ou ao menos plausível, a crença na liberdade humana (E, p. 129 [p. 158]).

\*\*\*

Mas, como o indicamos, há ainda um outro sentido de “pré-formação”, e que, inclusive, nos é mais familiar (cf. E, p. 129 [p. 158]). Trata-se daquele sentido em que a relação causal não mais significa “determinação necessária”, como no primeiro sentido, mas, agora, “possibilidade”. Ou seja, a “realização” de um estado é aqui concebida como “realizável” e, por isso mesmo, ainda não “realizada”, inclusive podendo não se realizar (cf. E, p. 129-130 [p. 158-159]).

Se, portanto, decidimos [*on se décide*] conceber a relação causal sob essa segunda forma, podemos [*on peut*] afirmar *a priori* que não haveria mais uma relação de determinação necessária entre a causa e o efeito, visto que o efeito não estaria mais dado na causa. Ele residirá nela somente como puro possível e como uma representação confusa que talvez não seja seguida da ação correspondente (E, p. 130 [p. 159]).

A passagem, portanto, da causa ao efeito, ainda existente, não é feita desde sempre presente, naquele sentido em que se esvazia a ação da duração, para se aproximar indefinidamente da identidade. Aqui, há, de fato, um “progresso” de um estado a outro, isto é, há uma “passagem” efetiva, e não mais uma coincidência atual entre o “realizar” e o “realizado” ou a “ideia” e a “ação”: há “entre” eles, enfim, a “realização” mesma, a “atualização”, a “passagem” ou o “progresso”, como o “esforço”:

No entanto, entre a ideia e a ação vieram se colocar intermediários dificilmente perceptíveis, cujo conjunto assume para nós essa forma *sui generis* que chamamos [*on appelle*] de sentimento de esforço. E da ideia ao esforço, do esforço ao ato, o progresso foi tão contínuo que não saberíamos dizer onde a ideia e o esforço terminam e onde o ato começa (E, p. 129 [p. 158-159]).

Quando de nosso estudo do primeiro capítulo do *Essai*, já descobrimos o sentido profundo do “esforço” como ele próprio “mudança qualitativa”, “progresso”. Essa retomada agora não é despropositada. Pois é essa especificidade, *sui generis*, da “sensação de esforço” ou “sentimento de esforço” que de fato Bergson recupera aqui. O que quer dizer que esse segundo sentido de “pré-formação”, compreendendo a relação causal tal qual um “esforço”, significa precisamente uma “animação” do mundo a partir daquilo que descobrimos como nossa existência interior: dito mais claramente,

tal representação da causalidade será mais acessível à inteligência comum, porque não exige nenhum esforço de abstração e implica apenas certa analogia entre o mundo exterior e o mundo interior, entre a sucessão dos fenômenos objetivos e as dos fatos de consciência (E, p. 130 [p. 159]).

Assumimos, pois, que o mundo exterior funciona como nossa interioridade; e, na verdade, assim sempre o fizemos (até por isso esse segundo sentido de “pré-formação” nos é mais familiar): quando, ainda no caso anterior, dissemos que a

causalidade, matemática, significava profundamente que o fenômeno-efeito tinha de algum modo de estar já desde sempre contido no fenômeno-causa, na verdade estávamos às voltas com a noção de “virtualidade”, e que, por motivos espaciais, de pronto assumimos como “atualidade”, e não “atualização”. Mas, de qualquer modo, compreendemos, ainda que implicitamente, que esse “estar contido” nos foi e nos é presente porque sentimos isso em nós, como a existência de nossos estados de consciência – e que essa descoberta, agora a esse segundo sentido de “pré-formação”, como que se ajusta mais precisamente.

Limitamo-nos com isso a supor que a relação objetiva entre dois fenômenos é semelhante à associação subjetiva que nos sugeriu sua ideia. As qualidades das coisas se tornarão assim verdadeiros estados, bastante análogos aos do nosso eu. Atribuiremos [*on attribuera*] ao universo material uma personalidade vaga, difusa pelo espaço e que, sem ser exatamente [*précisément*] dotada de uma vontade consciente, passa de um estado a outro em virtude de um impulso interior, em virtude de um esforço (E, p. 130 [p. 160]).

É assim, “animando” todo o universo, que, dessa concepção de causalidade – familiar e por isso, mesmo que de maneira “tímida e confusa” (cf. E, p. 131 [p. 160]), do senso comum também –, se chegou a algumas propostas filosóficas às quais podemos talvez chamar de “dinamistas”, e das quais Bergson destaca duas, o “*hylozoïsme antique*” e a doutrina leibniziana (cf. E, p. 131 [p. 160-161]). Ambas, pois, organizam todo o universo como composto por estados simples, qualitativos, tal qual nossos estados de consciência, inclusive cuja unidade do todo, aquilo que garante, afinal, as relações entre esses estados ou mônadas, e, nisso, uma certa regularidade ou ao menos a própria passagem significativa dessas relações, enfim, essa “unidade” vem como que daquilo mesmo que desenvolveria o “esforço”, algo do tipo uma Alma do universo, ao estilo estoico, ou uma harmonia preestabelecida, tipicamente leibniziana, e sobre a qual já comentamos brevemente.

Mas, justamente pela “unidade” vir como que de um nível “transcendente” – já que, para Bergson, o hилоzoísmo antigo, tanto assumindo uma necessidade exterior às coisas quanto uma Razão interna, antes postula um “*deus ex machina*” (cf. E, p. 131 [p. 161]); e Leibniz coloca as percepções das mônadas necessitadas por uma ordem *a priori* imposta por Deus (cf. E, p. 131 [p. 161]) –, é esse “nível”, é essa instância a que implica a “determinação” entre os estados, as percepções, os fenômenos, enfim, a “determinação do efeito pela causa” (E, p. 131 [p. 160]).

E, assim, reencontramos aquela descoberta de alhures, na qual o “determinismo físico” se fundava em um “determinismo metafísico”, em um “artifício” metafísico que,

então, garantia o “paralelismo” – inclusive, esse “artifício” sendo, e não por acaso, a própria “harmonia preestabelecida”, no caso da filosofia de Leibniz. Mas vimos, naquela ocasião, que para além desse “determinismo metafísico”, o “determinismo físico” ainda se fundava, profundamente, sobre um “determinismo psicológico”. Curiosamente, reencontramos essa redução aqui também, afinal a concepção de causalidade com a qual lidamos nesse momento, concepção dinâmica da causalidade, não faz outra coisa que atribuir “às coisas uma duração análoga à nossa, seja qual for a natureza dessa duração” (E, p. 131 [p. 161]). “Curiosamente”, pois essa redução de agora, como que não mais a redução ao nível do misto, mas à pureza de nossa duração, descobre não mais um “determinismo”: “[r]epresentar desse modo a relação de causa e efeito é supor que o futuro não está mais encadeado [*solidaire*] com o presente no mundo exterior do que para nossa própria consciência” (E, p. 131 [p. 161]). Desse modo, é preciso depurar nossa afirmação: o “dinamismo”, desfeito do “determinismo metafísico”, deixa de ter um “determinismo físico” por se reduzir não mais ao “determinismo psicológico” (associativo), mas tão somente ao “domínio psicológico” (expressivo).

Mas, então, nesse caso estaremos diante de um novo “dinamismo”, não mais o hilozoísmo antigo nem a doutrina leibniziana, um “dinamismo” agora redescoberto profundamente, e cujo sentido do “esforço” do qual fala deverá ser aquele puro, não mais “metafisicamente” (i. e., aqui, “transcendentalmente”) assumido, de modo assim determinista, mas reinstituído à “imanência” do “progresso puro”, da “mudança qualitativa”, em uma palavra, da “duração”. E, assim e finalmente, se estamos a retornar ao “dinamismo” sobre o qual Bergson iniciou esse terceiro capítulo do *Essai*, esse retorno não se dá mais ao “dinamismo” como que “superficial”, mas ao seu sentido mais profundo – novamente, o movimento filosófico de Bergson se revelando como uma espiral em aprofundamento – e que, afinal, se alcançou revirando o sentido “superficial”: este que, enfim, coloca a causalidade como “pré-formação” dinâmica confundindo, de algum modo, a “pura progressão” com um “esforço”, sim, mas ainda aqui “determinado”, i. e., uma má compreensão do “esforço”, a despeito, aliás, de qualquer “artimanha metafísica sofisticada”. Afinal, dissemos, essa noção de “causalidade dinâmica” é talvez a mais familiar, presente ao senso comum. Assumimos, pois, uma “causalidade” nesse molde, mas a assumimos como, ainda que “possibilidade”, “possibilidade determinada”; isto é, assumimos o “esforço” como, senão necessário, “necessário em potência”, se assim pudermos dizer (talvez ainda aqui confundindo, profundamente, “possibilidade” e “virtualidade”). Isso, então, sendo-nos

habitual sem requerer nenhuma elaboração filosófica de elevada complexidade, decorre antes de nosso próprio hábito intelectual e pragmático, nossa postura pouco autoexaminada e aprofundada, e que, mantendo-se na superfície, se mantém fiel às estruturas mesmas desse lado da vida (constituindo-a): a inteligência, a matemática. Ou seja, no fundo, a situação efetiva na qual nos encontramos, ainda que dela possamos discernir os sentidos fundamentais da “causalidade” como dois tipos distintos de “pré-formação”, é antes uma situação ainda do “misto”: a mistura, sobre a “causalidade”, entre seus sentidos!

Infelizmente, contraiu-se o hábito de tomar o princípio de causalidade nos dois sentidos ao mesmo tempo, porque um agrada mais à nossa imaginação, enquanto o outro favorece o raciocínio matemático. Ora damos preferência [*on pense surtout*] à *sucessão* regular dos fenômenos físicos e a esse tipo de esforço interior pelo qual um *se torna* outro, ora fixamos [*on fixe*] nosso [*son*] espírito sobre a regularidade absoluta desses fenômenos e da ideia de regularidade passamos [*on passe*] por graus imperceptíveis à de necessidade matemática, que exclui a duração entendida no primeiro modo (E, p. 132 [p. 162]).

É nesse instante decisivo que o “dinamismo” se torna “determinista”, por agora o “esforço” ou a “força” da qual ele se baseia assumir, ela própria, a necessidade matemática. E, então, mais do que se tornar um “determinismo físico”, o “dinamismo” torna-se um “determinismo psicológico”! Pois, ao confundir a “força” como “puro progresso” com a “força” feita necessidade matemática (cf. E, p. 132-133 [p. 162-163]), aplica-se indevidamente a “causalidade” (assim equívoca) à sucessão dos fatos de consciência (cf. E, p. 132 [p. 162]). Se a origem dessa confusão toda deve-se, ainda aqui, à extrapolação que nossa postura pragmática e, nisso, científica tem para além do domínio superficial, no qual o mundo exterior, percebido, muito bem se adapta, desembarcando no domínio do real o mais genuíno, devemos com isso aqui também salientar que essa confusão talvez não implique dificuldades indesejadas à ciência, mas é verdadeiramente a fonte de problemas, tão maiores quanto mais a confusão se incide no domínio profundo, metafísico e psicológico, no qual a “liberdade” é incontestável, como fato.

A “liberdade”, então, fica preservada se a “força” não se imiscui com a “necessidade matemática”, e a “necessidade matemática” com a “força”. As duas concepções de “causalidade”, depuradas uma da outra, antes salvaguardam a liberdade humana:

pois a primeira chegará a colocar a contingência até nos fenômenos da natureza e a segunda, ao atribuir a determinação necessária dos fenômenos físicos ao fato de que as coisas não duram como nós, nos convida [*précisément*] a fazer do eu que dura uma força livre (E, p. 132 [p. 162]).

Contudo, habitualmente, e com todos os motivos pragmáticos, sociais e decorrentes, fundamentalmente, de nossa própria experiência espacial, para tanto, não é assim que em geral nos colocamos diante da vida. Enfim, dando a palavra ao filósofo:

Operou-se um tipo de compromisso entre a ideia de força e a de determinação necessária. A determinação totalmente mecânica de dois fenômenos exteriores um pelo outro reveste [*maintenant*] aos nossos olhos a mesma forma da relação dinâmica entre nossa força e o ato que dela emana. Mas, em contrapartida, essa última relação assume o aspecto de uma derivação matemática, a ação humana passa a decorrer mecanicamente e, por consequência, necessariamente da força que a produziu. O fato de essa fusão de duas ideias diferentes, quase opostas, apresentar vantagens para o senso comum não se coloca em questão, já que ela nos permite representar do mesmo modo, e designar por uma mesma palavra, a relação que existe entre dois momentos de nossa própria existência e a que une entre si os momentos sucessivos do mundo exterior. Vimos que, se nossos estados de consciência mais profundos excluem a multiplicidade numérica, nós os decomparamos, no entanto, em partes exteriores umas às outras; que, se os elementos da duração concreta se penetram, a duração que se exprime [*s'exprimant*] em extensão apresenta momentos tão distintos quanto os corpos espalhados no espaço. É de admirar que entre os momentos de nossa existência, por assim dizer, objetivada estabeleçamos uma ligação [*rapport*] análoga à relação [*relation*] objetiva de causalidade e que uma troca, mais uma vez comparável a um fenômeno de endosse, se opere entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária? (E, p. 133 [p. 163-164]).

De um lado, pois, a vivência dinâmica do esforço livre; de outro, a concepção matemática de determinação necessária. De um lado, a interioridade organizada dinamicamente como puro progresso; de outro, a homogeneização, da qual apreendemos simultâneos que justapomos. De um lado, o “se fazendo”, o subjetivo; de outro, o “feito”, o objetivo. De um lado, enfim, a duração; de outro, o espaço. E da mistura entre ambos, a experiência e mesmo realidade que, aqui também, é comparável a um fenômeno de “endosse”. Mistura, enfim, que enseja o “tempo homogêneo”, que é a própria experiência espacial, que abre à percepção do mundo exterior, que abre à sociabilidade, à sobrevivência, à ciência... Que, todavia, significa “problemas”, quando se pretende dizer respeito não mais ao próprio nível do “misto”, mas ao do “puro”, e, nisso, revela-se como uma “confusão” entre realidades de naturezas totalmente diferentes.

É assim, enfim, que a “liberdade” se torna um “problema”, mesmo sendo um “fato”; um “fato” que já descobrimos, como o da “expressão da duração”, “expressão”, portanto, de nosso “esforço”, “realização” de nosso eu profundo. A “liberdade”, desse modo, é uma experiência a mais imediata, a mais pura, e que, por isso, só ocorre quando da pureza da existência, ou seja, é a própria experiência “se fazendo”: “é essa transitividade, e esse ‘particípio presente’, que representa o mistério e a ipseidade



mesma da liberdade” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 68; tradução nossa<sup>161</sup>). Nessa coincidência mesma de nossa “realização”, como a “ação” daquilo que somos profundamente com aquilo que somos profundamente, como “realização”, somos livres; ou, em uma palavra: realização de nós mesmos enquanto, profundamente, “realização”, efetivamente, assim, “realizando-nos” (nosso eu profundo): isso é se coincidir consigo mesmo, isso é ser livre. Uma coincidência, simpatia, expressão enfim, que precisamente escapa a qualquer “objetividade”, “atualidade”, “determinação”. Já vimos em demasia: qualquer interrupção da pura mudança a desnaturaliza; discernir qualquer coisa que seja da “duração” é já realizá-la agora espacialmente. Se, portanto, a “liberdade” é a pura “expressão” da pura “duração”, toda experiência espacial, no que significa qualquer discernimento, qualquer definição, enfim, qualquer “expressão espacial”, não só desnaturalizará a “liberdade”, como, ao desnaturalizá-la, por desnaturalizá-la, o fará “determinando”, e assim reencontrará o “determinismo”. É desse modo que qualquer tentativa de determinar a liberdade antes a negará: é porque, profundamente, toda definição é uma experiência espacial, e a liberdade só pode sê-la se não for uma experiência espacial. São, numa palavra, os sentidos profundos de cada experiência que, irreduzíveis, significam a diferença mesma entre elas: a experiência do espaço é determinista; a experiência da duração é livre.

Chamamos [*on appelle*] de liberdade a relação entre o eu concreto e o ato que ele realiza. Essa relação é indefinível justamente [*précisément*] porque somos livres. De fato, podemos analisar [*on analyse*] uma coisa, mas não um progresso; decompor [*on décompose*] a extensão, mas não a duração. Se mesmo assim nos obstinamos [*on s’obstine*] em analisar, inconscientemente transformamos [*on transforme*] o progresso em coisa e a duração em extensão. Por tentarmos decompor [*par cela seul qu’on prétend décomposer*] o tempo concreto, desenrolamos [*on en déroule*] os momentos no espaço homogêneo. No lugar do fato se realizando, colocamos [*on met*] o fato realizado e, como começamos [*on a commencé*] por de algum modo congelar a atividade do eu, vemos [*on voit*] a espontaneidade se resolver em inércia e a liberdade em necessidade. É por isso que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo (E, p. 134 [p. 165]).

E àqueles que, ainda, insistirem que essa “indefinição” da “liberdade” é o que verdadeiramente ensinaria seu “problema”, afinal ela não só inviabilizaria toda tentativa de falar sobre a “liberdade” como, talvez mais gravemente, impediria a “liberdade” de ser em qualquer caso em que a experiência seja espacial, apenas responderemos que tudo isso, sendo realmente o caso, antes simplesmente reforça a “liberdade”: ela, de fato, não é nada do que seja “determinado”. Constatação, finalmente, que não é meramente lógica, mas empírica e, no melhor sentido do termo, metafísica. Mas que, ou

---

<sup>161</sup> “[C]’est cette transitivité, et c’est ce « participe présente », qui représente le mystère et l’ipséité même de la liberté” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 68).

melhor, e que por isso mesmo, não será jamais abarcada por uma especulação intelectual. O “problema”, enfim, está nesse procedimento que, desatento, ainda aqui procura representar o “tempo” em sua ipseidade, “*temps qui s’écoule*”, pelo “espaço”: uma “representação” que só se realizará adequadamente se for do “*temps écoulé*” (cf. E, p. 135 [p. 166]); o que, então, já nos basta para desvelar a genuína inadequação, confusão indevida entre naturezas díspares, tradução ilegítima entre realidades irreduzíveis. Surgem-nos os “problemas”.

A liberdade é, portanto, um fato, e, entre os fatos que constatamos [*on constate*], não há outro mais claro. Todas as dificuldades do problema, e o próprio problema, nascem porque queremos [*on veut*] encontrar na duração os mesmos atributos da extensão, interpretar uma sucessão por uma simultaneidade e expressar [*rendre*] a ideia de liberdade numa língua na qual ela é evidentemente intraduzível (E, p. 135 [p. 166]).

Querer dizer a “liberdade” é tão problemático quanto querer dizer a “duração”; ainda assim, a “liberdade” é “expressão”, assim como a “duração” é “expressão”.

Vemo-nos, aqui, na ocasião de então retomarmos uma inquietação deixada em aberto acerca da leitura de Worms, que, ao menos descritivamente, parecia limitar o aspecto “ativo” da “expressão”. Para ele, esse aspecto se dá pela “liberdade” ser “ato” *qua* o “sentimento de esforço”, a “força” que enfim descobrimos em nosso aprofundamento na “causalidade dinâmica” (cf. WORMS, 2010, p. 92-96). E interrogamos se a “expressão”, assim, interdita, reduzir-se-ia mesmo a apenas uma “condição lógica”, esvaziada do seu aspecto eminentemente ativo, produtivo, criativo e criador, enfim, de “atualização”. Descobrimos, no entanto, que o “esforço” ou “força” profundamente é “puro progresso”, é “duração”, e que a “duração” é “atualização”, e que, por fim, aquilo que descobrimos como “expressão” é “atualização”. Coincidimos, pois, profundamente “esforço” e “expressão”, porque a coincidência não deixa de ser com a “pura duração”. Talvez, nos dirão, não se trata senão de meras recaracterizações. Todavia, acreditamos que, com elas, melhor colocamos a questão, e assim menos flertamos com problemas. Pois é porque a “duração” é “expressão”, é que ela pode se expressar livremente; na precisa mesma medida em que é porque a “expressão” é, em sendo “duração”, radical diferenciação, que ela nem sempre se expressa livremente. Os ditos dois aspectos da “*liberté*”, que Thibaudet antes de Worms nos apresentou como “totalidade” e “atividade”, profundamente, se reencontram: em uma genuína indiferenciação quantitativa que é uma pura diferenciação qualitativa – esta, a duração, é “totalidade” e “atividade”, multiplicidade de fusão, “expressão”. Ou seja, em suma, a imagem da “expressão” melhor dissolve os problemas, melhor expressa a realidade profunda, porque ela simpatiza mais imediatamente com aquilo que podemos discernir,

por exemplo, em “totalidade” e “atividade”. Se partir desse discernimento não é problemático, ficar nesse nível o é; do mesmo modo que, aproveitamos para comentar o que também devíamos, manter-se no nível da dicotomia “atividade-passividade” também o é, e pelas mesmas razões. Diríamos, por exemplo, “passividade” por compreendermos que nem sempre há “expressão” como criação genuína, tampouco “expressão” como “manifestação exterior”, como se, em alguma situação que seja, deixássemos de ser atores para sermos meros espectadores daquilo que, inclusive, se faria em nós, como se, enfim, fôssemos mero suporte e resultado de uma atividade, interior a nós, mas alheia a nós. É o que Lapoujade parece indicar ao dizer que o “eu profundo” é passivo, aliás, das próprias multiplicidades qualitativas que o constituem (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 34-35). Mas, se assim Lapoujade intenciona suas análises, ele logo se vê obrigado a ajuntar: “Passivo e ativo não se excluem mutuamente; pelo contrário, a passividade é sempre contemporânea da atividade; ela é seu correlato” (LAPOUJADE, 2017, p. 35). A nosso turno, damos um passo atrás: colocamo-nos profundamente em relação a essa dicotomia, enxergando-a apenas intelectualmente. Profundamente, ela se dissolve na “diferenciação”, na “atualização”, na “expressão”: não há “atividade” e “passividade”, mas “realização”, que se realiza diversamente. É por isso que, se ainda se quiser falar em “atividade” e “passividade”, será recorrendo a noções como “síntese passiva” e “coexistência” entre ambos os polos; quando, profundamente, só há “coexistência” porque, antes, há interpenetração – e que, esta, por sua vez, só há porque há “ação da duração”.

Riquier, quando comenta o sentido da “duração pura” como “síntese”, uma síntese de um “gênero” novo e específico, também lança mão do oximoro de Husserl, “síntese passiva”, como um dos traços dessa síntese particular, caracterizando a indistinção entre os polos ativo e passivo da duração e da consciência (cf. RIQUEIER, 2009, p. 292). Riquier também descreve essa síntese como “imanente” e “qualitativa”, ambas essas caracterizações intencionando revelar a organização de continuidade, sucessão, que faz do presente um “presente alargado”, pleno de passado (cf. RIQUEIER, 2009, p. 292), “organizado junto ao passado”, formando uma “totalidade” (cf. RIQUEIER, 2009, p. 293), se se quiser, orgânica; mas voltemos à sua caracterização como “síntese passiva”. Enquanto Lapoujade a descreve mostrando que, como veremos, a “passividade” da “duração” estaria diante do seu efeito dos “movimentos das emoções”, Riquier cita as passagens que atestam que a “duração” seria, ainda que indistinta com sua “atividade”, “passiva” por sua submissão à “consciência”, que “faz”, “opera” a “síntese” (cf. RIQUEIER, 2009, p. 292). A questão que fica, portanto, é sobre o

estatuto da “consciência”, como distinta da “duração”: seriam elas de fato distintas? Bergson de fato descreve a “consciência”, por vezes, como esse “suporte” em separado, mas, como já procuramos apreender e ainda muito nos esforçaremos por apreender, essa descrição, assim, desse modo, talvez antes reforce um sentido, ainda espacial, em que distingüimos nós mesmos por, em geral, necessidade intelectual. Profundamente, reencontramos, ainda, a “duração”: os fatos de consciência, as emoções não perfazem a própria consciência no sentido preciso em que a consciência é as emoções, e, estas, sucessão pura? E a sucessão pura não é a ipseidade da mobilidade? Assim, se ainda insistirem na dicotomia “atividade-passividade”, cederemos no nível mais puro daquilo que, enfim, será “atividade” (do mesmo modo que a reviravolta redescobre, ainda e profundamente, a “duração”), no que nos aproximamos, nesse ponto, mais de Worms (cf. 2010, p. 77-80) e Prado Jr. (cf. 1989, p. 110-111).

Veja, não queremos com isso nem tornar autêntica toda realização nossa nem tornar inoperante a diferença entre um eu profundo e um eu superficial nem, ainda, retirar o poderio, sobre nós, daquilo que nos constitui, em um ou outro nível. Se, de um lado, Lapoujade bem descreve o “eu superficial” como “*analogon* psicológico do *Eu (Je)* transcendental kantiano” (LAPOUJADE, 2017, p. 33), do sujeito transcendental kantiano que “representa”, através de todo aparato sintético e, enfim, espacial, sendo, portanto, um “eu” ativo; de outro lado, isso não nos parece legitimar que toda “atividade” seja representativa, espacial, de tal modo que o “eu profundo” tenha de ser passivo, no sentido de inerte, mero efeito de qualquer coisa que atua sobre ele, enfim, inexpressivo, cuja existência só se dá por conta daquilo que o constitui (aí estando, aliás, a prova da passividade), as multiplicidades qualitativas (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 34-35). Há um sentido eminentemente espacial do “sintético”, mas isso, antes, nos parece apenas apontar para a atividade dessa experiência sintética, representativa, espacial, e não para a redução de toda “atividade” a esse tipo de síntese, ou, então, toda “síntese” a essa existência espacial. Talvez aí esteja uma reviravolta bergsoniana: superar o sentido espacial de “atividade”. E é assim que, muito acima, dissemos ser “curiosa” a continuação da descrição de Lapoujade: pois parece-nos ser exatamente a essa precisão da atividade que o comentador desemboca na sequência de seu texto (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 52 *et seq.*), descobrindo nem mais uma “síntese representativa” nem mais uma mera “passividade”, mas a *expressão*. Mas o comentador adverte que a “expressão” o é da “passividade acumulada”, ainda aqui, portanto, enfatizando a “passividade” da profundidade. O que se “acumula”, então, seriam as “emoções”, que, por sua vez, seria, cada emoção, a “síntese dos *movimentos* da sua vibração interior. Ela

não é movimento em si, ou então só quando acompanha ou prolonga o movimento daquilo que está sendo feito de outro modo. Ela é um movimento virtual que ultrapassa o movimento real do mundo” (LAPOUJADE, 2017, p. 52). A expressão, para o comentador francês, seria portanto a “atividade” da “passividade”, pois a emoção, ainda que movimento, só o é enquanto “movimento virtual”. Ou seja, se, de um lado, a “atividade” se reduziria ao esforço sintético espacial, de outro lado, a “passividade” se reduziria, profundamente, à virtualidade. No que, enfim, conseguimos esclarecer nosso posicionamento frente a essa leitura: se, profundamente, a “passividade” se colocaria como “virtualidade”, esta, profundamente, deveria ser bem colocada como “atualização”: a “virtualidade”, como muito insistimos e ainda insistiremos, não é mera “potencialidade”, mas, desde sempre, a própria “atividade”, a própria mobilidade profunda de todo real, sua ipseidade. E que, a nós, se revela precisamente como a própria *expressão*. Evidentemente, enfim, isso não quer dizer que todo eu profundo sempre se expressa livremente, sempre irrompe a superficialidade e é livre, porque não quer dizer que toda a “atualização”, no limite, “se atualiza”; isso apenas quer dizer que o mistério de que Lapoujade fala, de como um “eu profundo” que é um “eu passivo” “pode se tornar o eu livre e ativo que Bergson descreve no terceiro capítulo do *Ensaio*?” (LAPOUJADE, 2017, p. 36), se dissolve pela boa colocação de seus termos: é que esse “eu profundo” não é um “eu passivo” como que inerte, pois a “passividade”, em Bergson, não é inatividade, mas “virtualidade”, e, esta, é “atualização”, é “expressão”; dissolve-se o problema da liberdade pois o “eu” livre e o “ato” livre são bem-postos em termos de mesma natureza: ambos se restituem na *expressão*.

E, assim, é preciso marcar: tal como muito acima, em nossa introdução, salientamos uma distância com Worms muito mais por (se nos for permitido assim falar) “radicalizar” suas propostas, acreditamos que isso também seja o caso aqui. Pois, no fundo, buscamos antes mergulhar ainda um pouco mais, sempre um pouco mais, na imanência do real, na pureza da experiência da duração, sempre no máximo que nosso movimento intuitivo alcançar. O estudo, agora desse terceiro capítulo do *Essai*, sobre a liberdade e o determinismo, sobre as “relações”, nunca deixou de ser, enfim, isso: a sempre (re)descoberta da realidade – e que, no mais, se (re)descobre em sua complexidade, em suas multiplicidades, as realidades, as experiências, da duração pura, do espaço puro, do tempo homogêneo, da confusão ilegítima... de toda irreducibilidade, toda potência da *expressão*.

E assim redescobrimos aquilo que a experiência imediata, complexa, já nos havia revelado, que redescobrimos, no entanto, agora aprofundando ainda mais o sentido cada vez mais preciso das nossas experiências e suas realidades.

Pois, enfim, desvelamos o sentido das “relações” seja como puro progresso, como “expressão”, seja como “determinação necessária”, causalidade matemática, seja, ainda, como um “dinamismo determinista”; reencontrando cada uma dessas experiências, respectivamente, na “duração pura”, no “espaço puro” e na mistura da “experiência espacial”, do “tempo homogêneo”. Quanto mais, devemos antes dizer, com a precisão que só o estudo filosófico (intuitivo) nos proporcionou, que essas experiências constituem essas realidades, no sentido em que tais realidades se constituem por essas “relações”. E, portanto, se, o mais fundamentalmente de tudo, como o estofado do real, temos a “duração”, agora bem descrita como “expressão”, é a “expressão” que constitui a realidade, e no sentido mesmo em que a “expressão” é um ininterrupto “se fazer”: enfim, profundamente, a realidade é uma sempre “atualização”, é sempre “expressão” e, nisso, sempre *virtualmente* “liberdade”.

Mas nem toda “expressão” é “liberdade”, assim como nem sempre a “duração” existe como “pura sucessão” (ainda que profundamente ela sempre o seja). Todavia, o “problema” não está nisso. Que a “liberdade” não seja sempre presente, que admita graus, que experienciamos nossa duração pura, mas que também a experienciamos apenas raramente; o “problema” não está aí. O “problema”, antes, está em colocar equivocadamente a questão, não simpatizando com a “liberdade” como “expressão da duração”, e a própria “duração” como “expressão”, mas definindo-a, colocando-se no domínio do já realizado, da linguagem, do “espaço”. Aquilo que é um fato passa a ser um feito, e uma experiência passa a ser um problema: no fundo, o fato da “liberdade”, essa experiência imediata, não só se desnaturaliza, como, por isso mesmo, é negado. Afinal, a diferença entre a “duração pura” e tudo o mais é radical, absoluta – uma diferenciação que só se resolve, ou melhor, se dissolve reinstituída à sua própria imanência, a “duração pura” sendo a própria “diferenciação”. Só na “presença” da “duração pura” é que a positividade é absoluta, sendo essa positividade atualização, diferenciação, expressão. Uma positividade, enfim, cuja “atualização” pode vir a ser como um ato *sui generis* que nos implica “relações” de “determinação”. Ainda aqui há “expressão”; contudo, uma “expressão espacial”. E ainda antes de mergulharmos finalmente na complexidade da “expressão”, reencontrando aliás o sentido profundo da própria filosofia de Bergson, cumpre concluir uma vez mais, de modo talvez mais

explícito, nossas descobertas – naquilo que descortinará as caracterizações que achamos na *Conclusion* do *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

## Capítulo 6: Redescobertas:

sobre a *Conclusion* do *Essai sur les données immédiates de la conscience* e o estilo ensaístico do bergsonismo

É tempo de concluir o movimento filosófico do início do bergsonismo. Muito bem situado, como não poderia ser diferente, tal movimento filosófico enquanto um mergulho aos dados imediatos da consciência não deixa, por isso, de ser uma abertura ao sentido pleno da filosofia e, quanto mais, da própria vida. O que não deve, todavia, ser entendido como um acabamento precoce, tão dogmático quanto incompreensível. Se há uma profundidade desde sempre na filosofia de Bergson, qualificando-a afinal como bergsoniana, essa descoberta só pode ser bem atingida como, enfim, uma descoberta: realização do próprio movimento filosófico, e abertura à realização vindoura. Insistamos: abertura; e cujo sentido preciso só virá de uma filosofia que, desde sempre, é duracional, é expressiva. A simpatia, o mergulho, o método intuitivo, em uma palavra, é um aprofundar-se que nos abre ao real, ele mesmo enquanto abertura. Abre-nos, pois, o real – em toda a sua complexidade: como realidade feita, como realidade se fazendo. Como, profundamente, a pureza das tendências que a constituem; como, enfim, a imanência à qual tudo se dissolve, não em indiferenciação, mas em pura diferenciação, criativa e criadora, expressiva.

Já o dissemos, o que ainda retomaremos em nossa conclusão: é porque a duração é expressão que ela se realiza, se expressa, na diversidade, expressiva, cujos limites opõem sentidos antagônicos. Não há mistério transcendente nas relações entre “duração” e “espaço”, nem inconciliável proposição entre três níveis de realidade, a da “duração pura”, a do “espaço puro” e a da “espacialização”. E engana-se quem assumir o bergsonismo apenas como o retorno ao “se fazendo” enquanto recusa ao “feito”: muito mais profundamente, o bergsonismo é, ele próprio, a abertura à complexidade irreduzível do “se fazendo” enquanto, inclusive, o “feito”; embora, é verdade, uma abertura tal que dissolve a confusão do compromisso, dissolvendo o próprio compromisso enquanto verdade última, garantindo-o de modo restritivo como, enfim, apenas “compromisso”. É preciso, assim, abrir-se à instância real do “compromisso” para só aí, a partir daqui, revirá-lo na descoberta das tendências originárias que o engendram. De novo, diremos sem contradição: a experiência espacial nos abre o real, tanto quanto, mais profundamente, descobrimos o real como “espaço puro” e “duração pura”, e, ainda mais profundamente, reencontramos o genuíno, a realidade a mais pura de todas, na própria e irreduzível “duração”. Níveis, ritmos diversos de uma mesma



realidade, todos eles reais, imanentes à pura presença que só bem coloca tudo isso em sendo “diferenciação”, “atualização”, “expressão”. À metafísica, cabe depurar ao máximo todas essas diversidades, revelando a diferenciação; e não só abrindo o real o mais profundo, mas compreendendo como e por que ele também se expressa se desnaturalizando – e isso em sua dimensão problemática, mas igualmente em sua adequação pragmática. Afinal, o retorno à vida é a descoberta de seus sentidos.

\*\*\*

É assim que lemos a *Conclusion* do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, como a redescoberta de três sentidos do real, dissolvidos em dois, e que, ainda mais, dissolve-se o mais profundamente naquele sentido genuíno. No que ademais bem colocamos três noções fundamentais, aliás redescobrimo a relação entre elas, enaltecendo o próprio movimento ensaístico do *Ensaio*, e revelando, no desvelamento dos níveis do real, não só a reviravolta sobre as experiências ordinárias do senso comum e da psicologia da época como também sobre a filosofia tão comentada por Bergson: o kantismo.

Mas, aqui também, é preciso ir por partes, recomeçando por essa última vez novamente das experiências superficiais, revirando o ponto de vista do senso comum, da psicologia “atual” e mesmo da física (cf. E, p. 136 [p. 167]). Todos eles, ordinariamente, seguindo uma tendência kantiana, como ainda muito veremos, assumem não só que há uma separação entre a realidade exterior e a realidade interior, como também que percebemos a realidade exterior “por meio de determinadas formas emprestadas de nossa própria constituição” (E, p. 136 [p. 167]), como ademais que não se trata só de “perceber” o exterior, o extensivo, pelos estados internos, o intensivo, mas de reconstituir aquele por este (cf. E, p. 136 [p. 167]), como, finalmente, e quanto mais, que nem mesmo nossas sensações são a “realidade mesma”, mas os “signos” dessa realidade (cf. E, p. 136 [p. 167]). Ou seja, interditamos o mundo exterior, fazendo dele reflexo de nossa interioridade, ao mesmo tempo em que, de alguma maneira, também interditamos nossa própria interioridade como “realidade mesma” – o que talvez de fato fique mais nítido na referência a uma doutrina como a kantiana, para a qual não só conhecemos somente por nossa sensibilidade que se constitui por formas *a priori* como há a distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si, o que quer dizer que isso que conhecemos são somente fenômenos. Porém ainda não adentremos nesse terreno crítico.

Mantendo-nos nesse ponto de vista ordinário, por ele mesmo, surge-nos afinal um problema ao qual não podemos ignorar: ora,

se supusermos que as formas de que falamos e às quais adaptamos a matéria vêm inteiramente do espírito, parece difícil que as apliquemos constantemente aos objetos sem que estes logo as contaminem com sua cor. Se, então, utilizarmos essas formas para o conhecimento de nossa própria pessoa, arriscamo-nos a tomar como coloração do próprio eu um reflexo da moldura na qual o colocamos – numa palavra [*c'est-à-dire, en définitive*], do mundo exterior (E, p. 136 [p. 168]).

A dita radical distinção entre uma exterioridade e uma interioridade e a primazia das “formas” interiores acabaria por inverter a situação, exatamente pela radicalidade dessa distinção assim posta, e nos colocar agora diante da questão de “se os estados mais aparentes do próprio eu, que acreditamos apreender diretamente, não seriam quase sempre percebidos através de certas formas emprestadas do mundo exterior, que assim nos devolveria o que lhe havíamos emprestado” (E, p. 136 [p. 167]). Haveria, portanto, certo embaraço, e é na verdade a ele que de fato devemos nos voltar: se cavamos o ponto de vista ordinário, descobrimos que aquilo que ele supostamente considerava como depurado antes não passava de uma mistura; dito mais claramente, não se tratava de “formas” puras, mas destas, na consideração ordinária, feitas pela endosse, se se quiser, entre o interior e o exterior, o intensivo e o extensivo, ou, ainda, a matéria e o espírito.

Mas podemos [*on peut*] ir ainda mais longe e afirmar que as formas aplicáveis às coisas não seriam obra totalmente nossa; que devem resultar de um compromisso entre a matéria e o espírito; que, se damos muito a essa matéria, sem dúvida [*sans doute*] recebemos algo dela; e que, assim, quando tentamos apreender [*nous ressaisir*] a nós mesmos depois de uma excursão ao mundo exterior, não temos mais as mãos livres (E, p. 136 [p. 168]).

Reencontramos, pois, nesse “compromisso”, a endosse entre dois domínios distintos e cujo resultado é uma realidade ainda outra: aquilo que descobrimos alhures como a “experiência espacial”. No que colocamos novamente as ressalvas de que, mesmo aqui falando quase despreocupadamente em “matéria”, isso não significa que ela já foi no estudo de agora bem revelada seja lá no que ela é (“essencialmente”); no entanto ainda aqui valendo as ponderações de que essa ressalva todavia não condena a legitimidade da afirmação sobre o domínio exterior, apenas guardando aquilo que, aqui no início do bergsonismo, restringe essa afirmação à existência espacial. De tal modo que, retornando, o “compromisso” a que chamamos agora a “experiência espacial” é, no fundo, o do “espaço” com a “duração”, podendo, desde que bem situado na ressalva acima, ser traduzido como aquele “compromisso” entre “matéria” e “espírito”. Ou seja, profundamente, as tendências reais que constituem a realidade mista, o “compromisso”,

são em sua pureza o “espaço” e a “duração”, i. e., respectivamente, um meio vazio homogêneo, a pura diferenciação quantitativa, o estático, e uma sucessão pura, a pura mudança, heterogeneidade qualitativa, diferenciação qualitativa. Se o mundo exterior é desde sempre por nós apreendido ou percebido espacialmente, adequando-se ao “espaço puro”, sem, por isso, deixar de também ordinariamente se resolver antes pela “experiência espacial” que faz as coisas materiais também durarem, a precisa compreensão dessa realidade se dará, afinal, pela intensificação nessa tendência, em uma palavra, pela “abstração” de toda ação da “duração”, que de fato “repugna manifestadamente” aquilo que adequadamente se revela espacial (cf. E, p. 137 [p. 168]). Do mesmo modo, “a psicologia, para contemplar o eu em sua pureza original, também deveria eliminar ou corrigir certas formas que trazem [*portent*] a marca visível do mundo exterior” (E, p. 137 [p. 168]). Se a interioridade, o espiritual, é profundamente “duração pura”, é preciso expurgar o “espaço” de toda intervenção nessa volta aos dados imediatos da consciência – tarefa que, como vimos e veremos, e contrariamente ao caso do estudo dos fenômenos externos, não se realiza como se gostaria. E, assim, sem “depurar” as “formas” que forçamos à nossa vida psíquica, mal a compreendemos, assumindo os fatos psicológicos como estados em separado, cuja intensidade é, como “compromisso”, a qualidade da causa, quantitativa, i. e., a qualidade signo da quantidade, ou, ainda e simplesmente, “grandeza intensiva” (cf. E, p. 137 [p. 169]); de tal modo que sua multiplicidade é, também como “compromisso”, numérica, i. e., dependente de, primeiro,

a intuição de um meio vazio homogêneo [*l'intuition d'un milieu homogène*], o espaço, onde pudessem se alinhar termos distintos uns dos outros, e, em segundo lugar, um processo de penetração e de organização pelo qual essas unidades se adicionam dinamicamente e formam o que chamamos uma multiplicidade qualitativa (E, p. 138 [p. 170]).

Nossa vida interior, portanto, é assim feita de uma sucessão de estados que, em separado, se sucedem, é verdade, mas como “simultâneos”, como “coisas” distintas, cuja organização, desse modo, não é outra que por relações de associação e, enfim, determinação.

“Intensidade” como “grandeza intensiva”, “multiplicidade” como “multiplicidade numérica”: reencontramos “experiências espaciais”, que, distintas do “puro espaço”, ainda assim por ele também se constituem, desse modo distanciando-se ainda mais da “pura duração”, aquela que na verdade é a genuinidade de nossa interioridade. A realidade do “compromisso”, a “experiência espacial”, uma vez descortinada como, afinal, “compromisso”, revela a um só tempo sua constituição como

as duas tendências depuradas do “espaço” e da “duração”, e por isso mesmo, também quais são essas tendências, agora sim como essa “exterioridade recíproca sem sucessão” – o espaço – e essa “sucessão sem exterioridade recíproca” – a duração (cf. E, p. 138-139 [p. 170-171]). E, enfim, se a primeira existe adequadamente como constituição do mundo exterior, e a segunda, do mundo interior, a despeito disso ordinariamente o “compromisso” se instaura, seja na percepção exterior, seja na introspecção interior.

Tomamos essas simultaneidades que constituem o mundo exterior e que, mesmo distintas umas das outras, se sucedem somente para nós e concedemos que elas se sucedem em si mesmas. Vem daí a ideia de fazer as coisas durarem como nós duramos e de colocar o tempo no espaço. Mas se nossa consciência assim introduz a sucessão nas coisas exteriores, inversamente essas mesmas coisas exteriorizam, uns em relação aos outros, os momentos sucessivos de nossa duração interna. As simultaneidades dos fenômenos físicos absolutamente distintos – na medida em que um deixou de ser quando outro se produz – recortam, também em parcelas distintas, exteriores uma às outras, uma vida interior na qual sucessão implicaria penetração mútua – assim como o pêndulo do relógio divide em fragmentos distintos e, por assim dizer, desdobra em comprimento a tensão dinâmica e indivisa da mola. Desse modo se forma, por um verdadeiro fenômeno de endomose, a ideia mista de um tempo mensurável, que é espaço, como homogeneidade, e duração, como sucessão – ou seja, no fundo, a ideia contraditória da sucessão na simultaneidade (E, p. 139 [p. 171-172]).

E se esse “fenômeno de endomose” é tão ordinário quanto inadvertido, a confusão que ele significa implica “problema” quando do desejo de se coincidir com o domínio psicológico, na procura pela correta descrição da vida interior, enfim, da “personalidade” (para falarmos como o final do segundo capítulo do *Essai*). Porque, nisso, a organização dos estados de consciência feita por “relações” de associação, de determinação entre estados isolados e conservados, ensejará uma organização assim estática, e não mais dinâmica. Uma realidade que, profundamente, o é sempre “se fazendo”, revestir-se-á de uma camisa de força que a tornará “já feita”, atemporalmente, de tal maneira que a própria qualidade movente dos estados psíquicos ou das ações nossas se esvaíra, proibindo qualquer real coincidência com essa realidade. Querer, portanto, visar a “liberdade” de qualquer maneira que seja para além de sua própria experiência irreduzível, nem que seja ainda na esperança de defender sua existência jogando-a no campo de batalha argumentativo ou simplesmente erigindo-a em uma definição qualquer, enfim, nada disso servirá senão para, antes, destroçá-la determinando-a, i. e., dando razão ao determinismo. Esse é mero exercício da confusão, é a própria determinação que o espaço lança à duração; ele não é a fidelidade à experiência pura e profunda da “liberdade”, que, desfeita do “compromisso”, se revela irreduzível como a própria vivência exterior de nós mesmos, o mais genuíno: expressão da duração pura. A querela entre “determinismo” e “liberdade”, profundamente,

dissolve-se em experiências distintas às quais cada realidade, determinista ou livre, é antes a real descrição ou, melhor, vivência; e ainda assim ressurgem sempre quando da má colocação dos termos de tais “descrições”, quando, preso ao “compromisso”, pretende-se apesar disso atingir a pureza – o que é ocasião toda vez que a inteligência, eminentemente espacial, se presta ao ingrato trabalho de pensar e falar sobre a “liberdade”, seja negando-a, seja definindo-a, seja, enfim e de um modo ou de outro, discutindo-a (cf. E, p. 139-140 [p. 172-173]). “Todo determinismo será, portanto, refutado pela experiência, mas toda definição de liberdade dará razão ao determinismo” (E, p. 140 [p. 173]).

\*\*\*

Aprofundando-nos no ponto de vista ordinário, na experiência espacial, revelamos aquilo que antes é um “compromisso”, descobrindo sua constituição mista por tendências díspares, do espaço e da duração. Descobrimos, assim, como cada uma dessas realidades mais puras se adequa ou não a cada domínio do real, sendo, nisso, essas realidades puras a própria constituição desses domínios, em um sentido muito bem preciso. De tal modo, enfim, que descobrimos que há um interesse vital mais bem realizado quando da depuração do “compromisso” e a coincidência com cada domínio da existência a partir de cada realidade mais pura: ao mundo exterior, o espaço; ao mundo interior, a duração. Há, pois, uma originalidade mais profunda que se alcança ao dissociar o “compromisso”, ao “revirar” o misto em direção ao “espaço” e à “duração”, interrompendo a intervenção de cada qual à coincidência de cada domínio do real. Enfim, se a tudo isso já descobrimos, em sua dimensão do “como”, resta ainda a indagação de “por que” essa dissociação tão naturalmente operamos ao domínio exterior, mas tão habitualmente repugnamos aos estados internos (cf. E, p. 140 [p. 173]).

De fato, a percepção e a apreensão do mundo exterior nos são demandadas como nossa inserção e adequação à vida; em uma palavra, nossa sobrevivência. Nisso, nossa inteligência seria a especificidade humana nessa empreitada vital, de tal modo que ela própria não teria outro sentido primordial senão esse de “aproveitar” o mundo, sabendo o que e como utilizar aquilo no qual estamos situados, do qual fazemos parte, que somos. O interesse pragmático de sobreviver, portanto, constitui-nos, e o desenvolvemos ao exercermos nosso impulso intelectual, no fundo, espacial, afinal é esse ato que, ao homogeneizar, distingue e enseja a percepção do separado, do igual, do

manejável, do intercambiável. Determinamos as coisas e, assim, dominamo-las, colocando-nos como senhores da vida. Assim percebemos, assim pensamos: compreendendo espacialmente, como o mundo feito de tudo já realizado, estático, a serviço de nossa necessidade pragmática de tocar, pegar, ver; de trocar, medir, prever. E a ciência, radicalização de nossa tendência intelectual, não é senão o ímpeto e a sistematização desse tocar, ver, medir, prever; a ciência, enfim, como radicalização de nossa postura pragmática, não é senão aquela que mais urge pelo nosso ato *sui generis* que a tudo isso não só permite, mas erige.

A ciência tem por principal objeto prever e medir, mas só prevemos os fenômenos físicos se supusermos que eles não duram como nós – e só medimos o espaço. – Aqui, a ruptura entre a qualidade e a quantidade, entre a verdadeira duração e a pura extensão se faz então por si mesma (E, p. 140 [p. 173]).

É assim que a radicalização de nossa postura diante do mundo exterior, como “ciência”, “naturalmente” procura ao máximo dissociar o “compromisso” em proveito do “espaço”: somos a isso compelidos, no que não deixa de ser, afinal, o reencontro do próprio sentido do “espaço”: profundamente, o “como” e o “por que” se coincidem.

Ora, e é essa exata obrigação que nos reenvia, contrariamente, ao porquê da dificuldade, raridade e, mesmo mais, repugnância em depurarmos a “duração” em nossa volta aos dados imediatos da consciência: é porque somos – pois sim, somos (também) isso – pragmaticamente interessados, constituídos dessa atualização espacial, que assim somos impelidos a agir, sobreviver, que ordinariamente sempre tenderemos a manter essa nossa postura, afinal essa é a nossa postura ordinária, e que, experiência espacial, não só é desde já a desnaturalização da duração, como a ânsia em radicalizar-se sempre mais para o lado do espaço. Só conseguimos “apreender” (“ver”, “pegar”) nossa vida interior, discernindo-a, tornando-a “apreensível”; só conseguimos falar sobre ela objetivando-a, tornando-a, igualmente, “apreensível”, “objetiva”, feita de “coisas” “estáveis”; já o vimos, ainda o veremos: a linguagem é, como o sistema de signos, o exercício espacial eminente, a petrificação da correnteza ininterrupta, a nitidez sobre a irrupção exceptuável da pura mudança.

[Q]uando se trata de nossos estados de consciência, temos todo o interesse em alimentar a ilusão pela qual os fazemos participar da exterioridade recíproca das coisas exteriores, porque essa distinção e, ao mesmo tempo, essa solidificação nos permitem lhes dar nomes estáveis – a despeito de sua instabilidade – e distintos – apesar de sua penetração mútua. Ela nos permite objetivá-los, fazê-los de algum modo entrar na corrente da vida social (E, p. 140 [p. 173]).

Mas tudo isso nos reenvia ainda para outra descoberta, e que não é mera resolução lógica, mas irreduzível vivência: se somos assim coagidos, se há esse império do espacial e, mesmo mais, do espaço, se desse modo fundamos nossa existência sempre mais em vista dos interesses pragmáticos, se, enfim, nisso tudo o mais nos afastamos de e desnaturalizamos a nossa própria vivência da duração, cindindo de nós mesmos essa realidade pura, tudo isso antes significa que não somos apenas esse modo de ser, que nossa “atualização” não só não se resume a essa existência, quanto mais essa existência é opositiva àquela outra que, na verdade o mais profunda e originariamente, somos. Pois, se somos constrangidos a desnaturalizar, a natureza mesma é outra – e, novamente, a isso chegamos não por equação analítica, mas por existência experienciada (como, inclusive, não poderia ser diferente). Profundamente (cf. E, p. 140-141 [p. 173-174]), somos um eu, um eu que dura, que é duração, que, assim, expressão, se expressa; entretanto assim o fazendo o mais ordinariamente de modo espacial. O eu profundo, então, refratamo-lo em eu superficial, este outro eu que não deixa de ser eu mesmo, porém agora escamoteada a sua pureza duracional, atualizado como ser social, existência pragmática. Um outro eu que não só determina o mundo exterior, como determina a si próprio, não sendo aliás senão a determinação mesma do eu profundo. A multiplicidade qualitativa metamorfoseia-se em multiplicidade distinta, e a organização toda dinâmica dá vez às relações de associação. O que antes, ou, profundamente, é pura duração, pura expressão em sua essência como a ininterrupta “atualização”, e cuja vivência se realiza, quando nessa pureza, na própria manifestação exterior disso que é genuinamente nós mesmos, enfim, a experiência sendo assim o fato da “liberdade”, essa existência de uma só vez se cristaliza e se quebra, espalhando os cristais assim solidificados, assim esparsos, que então procuramos colá-los, já porém muito distantes da originalidade que se perdeu, ao menos naquela experiência precisa. No que, sem mais, descobrimos não só o fato da “liberdade”, como também sua raridade e seu “problema”, e, enfim, o sentido “fundamental” de todas essas descobertas: como a vivência profunda de nós mesmos, simpatia com nosso eu em sua duração, nossa duração, nossa realidade a mais, a única, genuína.

Reencontramos, pois, como princípio de tudo, a “duração”: pura diferenciação qualitativa, tudo dela surge, tudo a ela é restituído, como imanência, como “presença”, e que, insistimos, não retroage a uma indistinção amorfa porque a “pura diferenciação qualitativa” é a absoluta heterogeneidade, na qual nada se reduz, nada se equivale. Se quisermos, enfim, falar como um kantiano, diremos que a “duração” responde por aquilo que seria a “matéria”, enquanto o puro “diverso” – sim, assim poderíamos falar,

todavia bem ressignificando esse “diverso” precisamente, agora, como “duração”; o que, por exemplo, nos abre para a vivência imediata desse “diverso”, e o destronamento da “coisa-em-si” como eterna incógnita jamais atingível. Há, sim, enfim, um mérito enorme no kantismo, tanto quanto, é verdade, uma fraqueza lamentável – uma “força” e uma “fraqueza” que vêm de um mesmo ponto nevrálgico.

\*\*\*

Se há uma filosofia que permeia todo esse início do bergsonismo, por vezes de modo mais explícito, por vezes de modo mais implícito, e que inclusive nos motivou a elegê-la como um horizonte e uma matéria indispensável ao bergsonismo, parafraseando nosso próprio filósofo (cf. IP, p. 130-131 [p. 124]) quando este alhures comentou a relação entre Descartes e Espinosa (cf. RIQUIER, 2017, p. 220), enfim, essa filosofia é a de Kant. Junto a Bergson, estudamos tal filosofia desde *Quid Aristoteles de loco senserit*, aprofundando esse nosso estudo ainda mais na ocasião de nossos comentários ao primeiro capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, voltando a ela, ainda, quando então de nossos comentários ao segundo capítulo do *Essai*, e só não intencionando ainda mais esse estudo em nossos comentários ao terceiro capítulo por uma limitação nossa e extrínseca ao nosso trabalho, que propriamente por uma ausência desse fundo nesse capítulo final da obra. Como a experiência filosófica mais radical de sua época, o kantismo foi necessário ponto de partida, como o método intuitivo que deciframos em nossa introdução parece exigir. De fato, nunca se tratou de refutar o kantismo; nunca se tratou de usá-lo tão somente como trampolim. Se há profundidade naquilo que descobrimos confluindo os sentidos da “intuição filosófica”, diante de uma filosofia que assim mereça o nome, antes se tratou, sempre se tratou, de mergulhar na genuinidade de sua intuição, para além e aquém do emaranhado de sua doutrina, depurando e revelando a “intuição profunda”, no caso, do kantismo, naquilo que não só coincidirá com a própria intuição profunda da “filosofia”, como do próprio “real”, sendo, por isso, não só motivo de “crítica” do método intuitivo, mas, igualmente, momento “positivo”. É assim que acreditamos assumir com rigor a proposta de Prado Jr. de que, como já citamos, “é preciso ler, em filigrana, o texto de Kant no texto de Bergson que a ele se opõe, mas que ganha sentido em sua referência a ele” (PRADO JR., 1989, p. 89); dizemos, “com rigor”, porque a significando de modo bergsoniano, precisada à complexidade do “método intuitivo”. No que nossa leitura se



aproxima em muito daquela de Riquier; ao menos, é assim que procuramos bem interpretar a proposta desse comentador, que nos diz:

Assim, se acreditarmos em Bergson, uma metafísica intuitiva que se instala na duração pura não está nem aquém, nem além da crítica kantiana, mas pode passar por ela, atravessá-la de corpo inteiro, uma vez que pretende ultrapassá-la, prolongá-la na via que o próprio Kant abriu, a fim de realizar suas virtualidades sufocadas. Sobre vários pontos, com efeito, Bergson seguiu os traços da primeira Crítica, a *Crítica da Razão Pura*, a única que ele levou em consideração. [...] O kantismo de Bergson acabará seguramente por trair o espírito de Kant, todavia, o que ele pretende *superar – aufheben –*, no duplo sentido de “ultrapassar” e “realizar”, ao se amparar na intuição, é a própria metafísica kantiana, aquela cujas condições de possibilidade ele havia liberado, antes de afirmar a sua impossibilidade. Sem paradoxo, a metafísica bergsoniana deverá ser uma retomada intuitiva da metafísica que Kant havia abandonado aos sonhos vazios da razão pura, na falta de uma experiência sobre a qual pudesse apoiá-la (RIQUIER, 2017, p. 221).

É claro, entretanto, que caberá conferir se aquilo que o comentador descobre como a “metafísica” kantiana, suas “virtualidades sufocadas”, coincide ou ao menos conflui com aquilo que nós descobrimos como a provável “intuição profunda” à qual Bergson mergulha no kantismo. De fato, resguardamo-nos daqueles que disserem que exageramos ao decretar uma “intuição profunda” do kantismo, simplesmente afirmando que se trata de evidenciar aquilo que descobrimos como o cerne profundo, aos olhos do jovem Bergson, na doutrina de Kant. Com isso, então, nos deparamos pela primeira vez ainda em nosso estudo da tese latina.

Naquela ocasião, vimos o enaltecimento de Bergson à distinção que Kant opera entre “matéria” e “forma”, naquilo que significa a diferença entre o “diverso dado” e as formas *a priori* de nossa sensibilidade, notadamente, o “espaço” e o “tempo”. Este ponto, da *Estética transcendental*, foi ao que parece desde muito cedo destacado por Bergson como decisivo; e, vimos, profundamente essa distinção não é senão fruto do “idealismo transcendental”, que, agora ao longo de nossos comentários ao primeiro e ao segundo capítulos do *Essai*, descobrimos em sua radicalidade como não só essa distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*, como também, e por isso mesmo, uma primazia, se assim pudermos dizer, da fenomenalidade, naquilo que, por exemplo, significa a “dependência” da realidade empírica à idealidade transcendental, ou ainda, a interdição à “coisa-em-si”. De novo, é preciso sempre reforçar que estamos muito mais preocupados com a leitura bergsoniana do kantismo, mas nem por isso intencionamos distorcer este último; todavia, a imensa fortuna interpretativa que a filosofia de Kant ensejou e enseja, não abarcaremos. Seja como for, ao menos naquilo que descobrimos profundamente na leitura – intuitiva – que Bergson faz de Kant, há esse enaltecimento do idealismo transcendental; que, na originalidade da distinção entre “matéria” e

“forma”, acaba não só por operar as diferenças acima descritas, como também demandar, afinal, o vínculo entre ambas essas “dimensões”: Kant, aliás, é explícito, como vimos, em dizer que seu interesse estava nesse vínculo mesmo, e é por isso que pudemos, nós, dizer que a “intuição profunda” do kantismo estava profundamente no *Esquematismo*, na determinação transcendental do tempo. E que, enfim, essa “intuição profunda” ainda aqui (e como não poderia deixar de ser) é, em uma realização (atualização) sua, a “expressão da duração”, na medida em que se trata da relação entre a determinação e o tempo, toda possibilidade dos conhecimentos sintéticos *a priori* no fundo também a isso se referindo; é, pois, “expressão da duração”, mas, insistimos, em um sentido seu, em uma “atualização” existente, uma “realização” da “expressão”, como, enfim, “determinação”, “especialização”, “imaginação”, “representação”. É claro que a complexidade do kantismo e, nisso, suas especificidades não merecem e talvez nem permitam uma simplificação tão excessiva. Entretanto, reduzimos tudo isso nesse momento de agora de nossa exposição: ao longo de nosso trabalho, procuramos esmiuçar isso de modo mais justificado. É que, aqui e agora, cabe antes concluir, apenas. No que, então, diremos que parece, ao jovem Bergson, que a radicalidade do idealismo transcendental, nisso tudo, é aquilo que existe de profundamente filosófico no kantismo; aquilo, portanto, que contribui para a tal “filosofia colaborativa”, a “força” do kantismo: “a distinção bastante nítida entre a matéria do conhecimento e sua forma, entre o homogêneo e o heterogêneo” (E, p. 142 [p. 176]). E que, por isso, “[e]ssa doutrina tem a vantagem de fornecer ao nosso pensamento empírico um fundamento sólido e de nos assegurar que os fenômenos, como fenômenos, são passíveis de ser adequadamente conhecidos” (E, p. 142 [p. 175]).

Mas essa doutrina, nessa “nítida distinção” que ela opera, pecou por procedê-la equivocadamente: talvez, para “abrir” essa distinção em sua radicalidade, não teria como tê-la feito sem se considerar o “tempo” como (ele também) um “meio indiferente” (cf. E, p. 176); um erro que parece antes resultar de um exagero; um exagero cujo sentido talvez venha da cegueira advinda do clarão que se abriu.

Bergson reconheceu muito bem que ele não poderia ter começado por extrair a experiência da duração ao espaço que de ordinário lhe é imposto, se Kant não tivesse começado por distinguir matéria e forma do conhecimento. E, como conquistar uma tal distinção, e torná-la “bem nítida”, sem antes forçá-la um pouco, sem começar por assimilar o tempo ao espaço, e por fazer do tempo uma forma como o espaço? Sem esse primeiro exagero, escreve efetivamente Bergson, “[...] sem dúvida essa distinção capital jamais teria sido feita.” [E, p. 176], enquanto, uma vez efetivada, sempre chega o momento de reduzir o seu alcance. Uma vez realizada, Bergson podia sempre nuançar essa distinção, “muito acentuada”, e reintroduzir o tempo na própria matéria de nosso conhecimento (RIQUIER, 2017, p. 230).

Este, enfim, teria sido, ao jovem Bergson, o “erro de Kant”: “considerar [prender] o tempo um meio homogêneo” (E, p. 141 [p. 174]). Já nos voltamos a esse ponto principalmente em nossos comentários ao segundo capítulo do *Essai*, cabendo aqui também mais concluir. Assim, diremos talvez de modo mais sucinto que esse erro kantiano surge justamente por esse “exagero” de sua doutrina: ao distinguir “matéria” e “forma”, ao fazer triunfar a fenomenalidade, Kant brilhantemente nos revelou a complexidade de nosso conhecimento, no vínculo entre as duas fontes, na determinação transcendental da intuição formal, na possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, na soberania da experiência intelectual. Mas, exatamente aí, o filósofo alemão se deixou cegar: restringindo nossa consciência a essa experiência intelectual, à “representação”, tudo o mais se tornou absolutamente inatingível, sob a égide da “coisa-em-si”. E se, de fato, talvez o conhecimento científico e intelectual à “representação” ou, em uma acepção mais bergsoniana que descobrimos, à “experiência espacial” se adeque e mesmo se limite, isso não significa de maneira alguma que estamos condenados a essa “experiência espacial”. Se assim o fosse, seríamos incapazes “de perceber os fatos psicológicos [de outro modo que não] por justaposição” (E, p. 141 [p. 174]), e por isso conduzidos “a crer que os mesmos estados são suscetíveis de se reproduzir nas profundezas da consciência, assim como os mesmos fenômenos físicos no espaço” (E, p. 141 [p. 174]; tradução levemente modificada), afinal se atribuiria “à relação de causalidade o mesmo sentido e o mesmo papel no mundo interior e no mundo exterior” (E, p. 141 [p. 174-175]). E vimos, pois, que toda essa incompreensão não leva senão a uma incompreensão da “liberdade” – na verdade, seu erigir como “problema” e, enfim, sua negação. Não é de outro modo, portanto, que Bergson interpreta a visão kantiana sobre a “liberdade”: de fato, Kant a tornou incompreensível, mas, como ela é um “fato”, uma “experiência” no limite irrefutável, inabalavelmente ainda assim acreditou nela, precisando resolver seu labirinto como que a lançando para fora do labirinto, garantindo-a no inacessível, no númeno: “Ele então a elevou à altura dos númenos e, como havia confundido a duração com o espaço, fez desse eu real e livre, que é estranho ao espaço, um eu igualmente exterior à duração, inacessível, por consequência, à nossa faculdade de conhecer” (E, p. 141 [p. 175]).

O erro de Kant, enfim, não foi distinguir “matéria” e “forma”, essa distinção na verdade sendo seu grande mérito; antes, seu erro foi não compreender corretamente a própria distinção que avistou. Do lado da “forma”, ele foi (mais) preciso, pois elucidou o “espaço” como um meio vazio homogêneo, uma forma de nossa sensibilidade,

conferindo especificidade ao ser humano em sua apreensão do mundo, distinguindo as coisas de maneira nítida.

Essa intuição de um meio homogêneo, intuição própria ao homem, nos permite exteriorizar nossos conceitos uns em relação aos outros, nos revela a objetividade das coisas e, assim, por sua operação, de um lado favorecendo a linguagem e, de outro, nos apresentando um mundo exterior bem distinto de nós e do qual comungam todas as inteligências, anuncia e prepara a vida social (E, p. 143 [p. 177]).

Todavia, do lado da “matéria”, não pôde atingir sua profundidade, fazendo da heterogeneidade pura a que de fato vivenciamos um mero “diverso” amorfo. Essa heterogeneidade pura que, enfim, não é senão a “duração real”, é escamoteada do pensamento kantiano exatamente pela confusão do “tempo”, que esse pensamento assumiu como ainda uma “forma da sensibilidade”, e, ainda como o “espaço”, enquanto um “meio homogêneo” – o que, afinal, significa nada outro que a própria confusão entre “duração” e “espaço” ou, como vimos, a expressão da duração em espaço (cf. E, p. 141 [p. 174]). E se, ainda a essa altura, um kantiano ou quem quer mais nos interpelar de onde tiramos a audácia de asseverar acerca daquilo que foi tão bem interdito, reformulando afinal a “intuição profunda” do kantismo, novamente responderemos sem pudores: trata-se de um “fato”, de uma realidade a que experienciamos, mesmo que raramente, mesmo que a custos altos (ao nosso eu superficial e tudo o que dele se demanda, tudo que ele demanda).

Mas a verdade é que percebemos esse eu todas as vezes que, por um vigoroso esforço de reflexão, deixamos de olhar para a sombra que nos segue e nos voltamos para nós mesmos. A verdade é que, se vivemos e agimos na maior parte das vezes exteriormente à nossa própria pessoa, no espaço mais do que na duração, e por isso fazemos valer a lei da causalidade que encadeia os mesmos efeitos às mesmas causas, sempre podemos, contudo, nos recolocar na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros e na qual uma causa não poderia reproduzir seu efeito, já que ela própria jamais se reproduzirá (E, p. 141-142 [p. 175]).

E assim, uma vez mais descobrimos não só nossa própria profundidade, como a dificuldade e raridade de sua sempre vivência, e a naturalidade e facilidade em sua desnaturalização em prol de uma vivência, agora, espacial, representativa, simbólica, determinada e determinista, expressando-nos, naquilo que igualmente é a constituição (artificial) não só de nós mesmos, mas do mundo exterior também, como e através dessa experiência e realidade “mista”: tempo homogêneo, simultâneos justapostos, estados associados em uma relação de causalidade toda determinada. Notemos bem: trata-se propriamente não só de “experienciar”, mas, nessa medida mesma, “constituir” uma realidade outra, uma realidade superficial, mas efetiva.

Mas não se trata aqui de simples modo de representação simbólica, pois a intuição imediata e o pensamento discursivo são apenas um na realidade concreta e, assim, o mesmo mecanismo pelo qual começamos por explicar nossa conduta acabará por governá-la. Nossos estados psíquicos, destacando-se uns dos outros, se solidificarão. Entre nossas ideias assim cristalizadas e nossos movimentos exteriores se formarão associações estáveis. Pouco a pouco, nossa consciência passará a imitar [*imitant*] o processo pelo qual a matéria nervosa obtém ações reflexas e o automatismo acabará por recobrir a liberdade (E, p. 144 [p. 178]).

Assim, não só redescobrimos diferentes níveis, ritmos da “realidade” como, propriamente, “realidades”, como, também, o “problema” que a má colocação de questões engendra ao colocar indevidamente, relacionar indevidamente, termos distintos por serem-no de níveis distintos da “realidade”, ou, em uma palavra, por serem de naturezas distintas. Se, enfim, a superficialidade é *par excellence* “mistura”, esta se torna “confusão” e, quanto mais, “problema” quando não só nos desatentamos à sua natureza eminentemente “mista” como, por isso mesmo, a assumimos decididamente como “pura”, como a realidade profunda e última que ela, na verdade, não é. E a potência dessa superficialidade, tanto quanto a potência dessa má compreensão e, por isso, dessa confusão, é tão intensa ao também ser, afinal, nossa própria potência – uma expressão (aliás a mais ordinária) de nossa vida, da vida –; essa descoberta todavia não nos encerrando de volta ao kantismo, mas nos abrindo ao bergsonismo: pois a plenitude de nossa potência não se limita a essa nossa realização: pura atualização, a duração, enquanto expressão, expressa-se também livremente. Trata-se, enfim, de um fato; trata-se, enfim, do real redescoberto.

Pois, sim, ao final do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, desembarcamos em uma última frase<sup>162</sup> cuja conclusão não é senão a própria retomada do *Avant-propos* dessa obra; no que não pode então ser lido como “mera retomada”, pois a criação dos próprios termos que a colocam como a descoberta precisa do real instauram, na verdade, o esclarecimento daquilo que, quando lemos o *Avant-propos*, não podia senão ficar em espera. Como se realizando um método que só tardiamente iria explicitar, Bergson, desde o princípio, foi bergsoniano, filosofando intuitivamente, revirando o real, partindo do real e reencontrando o real, depurando os mistos, simpatizando com a pureza, realizando, ao máximo, o sonho da precisão, dando sua contribuição à Filosofia.

---

<sup>162</sup> “O problema da liberdade nasceu, portanto, de um mal-entendido. Foi para os modernos o que foram, para os antigos, os sofismas da escola de Eleia, e, como esses próprios sofismas, tem sua origem na ilusão pela qual confundimos sucessão com simultaneidade, duração com extensão, qualidade com quantidade” (E, p. 145 [p. 180]).

O que, enfim, significa que todas as descobertas aqui afloradas não encerram o movimento, mas abrem-nos para sua continuação, aprofundando-nos sempre mais, assim como seguiu esse ritmo a própria sucessão de capítulos do *Essai*.

Afinal, redescobrimo por mais uma última vez o movimento filosófico do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, revelamos, pelo mergulho aos nossos estados de consciência, a sua realidade pura como “intensidade pura”, bem como sua existência espacial como “intensidade” que se radicaliza em “grandeza intensiva” e enseja uma má compreensão dos próprios fatos psíquicos quando estes realmente acabam por se desnaturalizarem dessa “progressão qualitativa”, a sucessão pura que de fato e profundamente são, aquilo que então descobrimos como “multiplicidade qualitativa”, “pura mudança”, para agora serem “multiplicidade distinta”, de justaposição; uma experiência agora espacial, pela intervenção do “espaço”, meio vazio homogêneo que, enquanto homogêneo, homogeneiza, distingue e solidifica a ininterrupta mudança sempre em devir, ensejando não mais uma interpenetração, mas uma sucessão de homogêneos, na “endosse” agora entre “subjetivo” e “objetivo”, entre “duração” e “espaço”, naquilo que responderá pelo nome de “tempo homogêneo”. Vimos, pois, que a “duração pura”, enquanto pura sucessão, pura diferenciação, atualização, constitui-se por “relações” de expressão em que a organização da multiplicidade é dinâmica, sempre “se fazendo”; ao passo que as “relações” espaciais, como justaposição, costuram as coisas, já em separado, por associação, determinando-as, essas “coisas” que, já sendo “coisas em separado”, já são determinadas, dando vez ao determinismo. Finalmente, a expressão espacial, como a determinação, opõe-se por isso à expressão pura da duração pura, que, como manifestação exterior de sua existência, como ainda aqui “expressão”, não significa outra coisa senão a “liberdade”. Ademais e enfim, vimos ainda o sentido de tudo isso no “porquê” de a(s) realidade(s) se expressar(em) diversamente, no fundo coincidindo esse “motivo” com a própria existência profunda dessas realidades puras e mistas, abrindo-nos para as “adequações” de cada existência a cada realidade – no que se tem a tal “coincidência”, pois cada realidade não é senão fruto de cada experiência; o que, enfim, não implica uma volta a um “sujeito transcendental” ou nada do tipo, porque essa confluência entre “realidade” e “experiência” se dissolve na boa colocação de ambas como “em devir”: a realidade, mesmo a mais profunda de todas, ou melhor, porque a mais profunda de todas, é “duração”, assim como a “experiência”, seja qual for, nunca deixará de se restituir ao “experienciar”, como “atualização”, como “expressão”, como, enfim e ainda aqui, “duração”. Todos os sentidos da vida, irreduzíveis em suas diferenças, restituem-se na

diferenciação, dissolvendo os problemas na imanência da pura presença, heterogeneidade qualitativa.

O movimento filosófico do *Essai*, enfim, profundamente realiza o método intuitivo, em seu devir – como não poderia ser diferente. Ainda como uma espiral em aprofundamento, descobrimos agora como e por que a “forma” do *Essai* se interpenetra e se indissocia de seu “conteúdo” – tal qual (já que se trata dessa realização) a filosofia de Bergson, enquanto método intuitivo, assim o faz. Nosso estudo, portanto, abandona (pois, como nos disseram certa vez, nunca terminamos um texto, mas o abandonamos) o *Essai sur les données immédiates de la conscience* num breve comentário sobre o seu caráter “ensaístico”. Pois, ao que nos parece, o “estilo” bergsoniano não é ensaístico por acaso, decerto exigindo de nós ponderações sobre qual é o estilo bergsoniano, bem como qual seria o sentido de “ensaio” que vemos nessa obra (e não só nela) de Bergson.

\*\*\*

Ora, aquilo que chamamos agora de “estilo bergsoniano” talvez já nos surja de algum modo: ele não é outro senão aquele da filosofia intuitiva – embora, é verdade, ainda estamos em dívida no melhor esclarecimento de como tal método intuitivo, amálgama entre método e meditação, é ainda melhor posto como “expressão da duração”. Na realidade, essa nossa excursão de agora tem em vistas enfim chegar a esse ponto. Todavia, as caracterizações que já descobrimos sobre o método intuitivo (inclusive como “expressão da duração”, nas vezes em que essa profundidade alcançamos), já nos servem para compreendermos esse “estilo bergsoniano”: a simpatia com o real o mais puro, redescoberta da “duração” e sua expressão, pelo aprofundamento a partir das experiências, revirando-as, reencontrando-as, desde sempre coincidindo com elas, numa coincidência de nós com nós mesmos, nossa profundidade, confluência das durações, movimento crítico e positivo ao mesmo tempo, uma filosofia cuja ipseidade é durar. Estilo, pois, que não é senão a expressão disso tudo, que, por isso, no limite intenciona “superar” a linguagem intelectual, a lógica matemática, a percepção espacial, mas que, nessa busca, procura se colocar nesse momento mesmo de “superação” ou “expressão”, nunca perdendo de vista, portanto, que os “momentos” crítico e positivo são qualitativamente restituídos a um mesmo movimento, no qual o “se fazendo”, a subjetividade (vimo-lo: o lado “subjetivo”), é o genuíno real. Uma filosofia intuitiva que por isso não é outra senão uma filosofia da duração, cuja “forma” e cujo “conteúdo” se reencontram no próprio durar: o estilo do *penser en durée*,

expressão que a isso expressa, que é isso – expressão da duração. E o que ainda poderíamos suceder em mais caracterizações, deixemos por ora em suspenso, prometendo a isso retornar em nossa conclusão.

Pois, ao que nos parece, cumpre determo-nos talvez mais na acepção de “ensaio”, esse “gênero literário” que a esse “estilo” talvez responda, se adequa, ou ao menos a isso busque, como expressão, se não precisa, sua tentativa.

Não ousamos, no entanto, escrever qualquer genealogia sobre o gênero do “ensaio”, ou defini-lo de modo decidido, a despeito de sua história e diversidade. A este trabalho, permitimo-nos apenas fazer referência à obra de Macé (2006; cf., em especial, o 1º capítulo: *Mémoire du genre*). Procurando retrazar a história moderna desse gênero, de Montaigne ao século XX, Macé oferece-nos a pluralidade de acepções que ele vem adquirindo, a depender do momento e mesmo do autor que realiza tal gênero (que, aliás, pode até ser repudiado enquanto “gênero”). Ainda assim, há certas idiosincrasias do “ensaio” que merecem nossa atenção e que, se não ofertam uma definição homogênea do “ensaio”, descrevem-no daquele modo preciso em que sua heterogeneidade emerge:

Trata-se, frequentemente, ao ensaísta, de buscar aquilo que lhe pertence propriamente, de assegurar a coincidência entre uma escrita e o que Barthes chama de “a essência preciosa” de um indivíduo. É o “para-mim” de que Barthes, a propósito de Nietzsche, depois de Bataille, fez o coração da experiência do ensaio, sentimento, de uma vez, de adequação e de ipseidade, que faz o ensaísta dizer, diante de um objeto cultural: “é isso para mim!”. Eis a expectativa genérica a mais compartilhada: o ensaio como subjetivação de uma reflexão, apropriação toda pessoal de um saber, tomada de risco, adequação entre um programa genérico e a formação de si, de si mesmo como nenhum outro. A escolha do ensaio exige que o sujeito se ofereça como terreno de experiência, em um texto que constrói uma relação idiosincrática entre uma consciência e um objeto, vinculada à evidência de um tema que se oferece ao pensamento e à afirmação de uma subjetividade autêntica, necessidade interior exemplificada uma vez por todas por Montaigne (MACÉ, 2006, p. 44; tradução nossa<sup>163</sup>).

O “ensaio”, pois, coloca como questão essa busca pela adequação, senão coincidência, entre uma linguagem e um sujeito, confluídos no objeto do próprio “ensaio”, que confere uma “sinceridade” que, na verdade, é o que lhe demanda a expressão.

---

<sup>163</sup> “Il s’agit souvent pour l’essayiste de rechercher ce qui lui appartient en propre, d’assurer la coïncidence entre une écriture et ce que Barthes appelle “l’essence précieuse” d’un individu. C’est le “pour-moi” dont Barthes, à propos de Nietzsche puis de Bataille, a fait le cœur de l’expérience de l’essai, sentiment à la fois d’adéquation et d’ipséité qui fait dire à l’essayiste, devant un objet culturel: “c’est cela pour moi!”. Voilà l’attente générique la mieux partagée: l’essai comme subjectivation d’une réflexion, appropriation toute personnelle d’un savoir, prise de risque, adéquation entre un programme générique et la formation de soi, de soi-même comme aucun autre. Le choix de l’essai exige que le sujet s’offre comme terrain d’expérience, dans un texte qui construit une relation idiosyncrastique entre une conscience et un objet, liée à l’évidence d’un thème qui s’offre à la pensée et à l’affirmation d’une subjectivité authentique, nécessité intérieure exemplifiée une fois pour toutes par Montaigne” (MACÉ, 2006, p. 44).



Entretanto, o “ensaio” não se esgota nessa caracterização, que nos reenvia a um desejo “literário” (moderno e contemporâneo) bastante notável, assumindo a poética nessa expressão autoral, genuína, e, se quisermos, “livre”. Ao longo de sua história, esse “gênero” foi adquirindo também uma acepção quase opositiva, referindo-se, agora, ao “domínio das produções eruditas (as coleções universitárias ou científicas propõem ensaios)” (MACÉ, 2006, p. 47; tradução nossa<sup>164</sup>). Mas não se trata efetivamente de um novo sentido que vem a se opor definitivamente ao anterior, porque, nesse desenvolvimento do “ensaio”, este se torna a própria colocação da questão da “passagem” do discurso científico ao discurso literário, a questão de um “devir literário”, podendo, portanto, o “ensaio” ser a realização mesma desse “devir”:

“Ensaio”, portanto, é uma palavra reversível, cujas imagens deve-se reanimar ou controlar o desvio, de acordo com o espaço institucional no qual se quer se inscrever. Ele manifesta a capacidade dos textos de “cair” do domínio dos saberes ao espaço literário. Designando dois objetos com o mesmo nome, coloca-se a questão de um *devir literário*: por qual movimento, textual ou institucional, um ensaio “no fim das contas” pode dar lugar a um “verdadeiro ensaio”? A identificação de um ensaio corresponde menos, como testemunham usos correntes da palavra, ao reconhecimento de marcas internas que a um movimento de filiação ou à passagem de uma fronteira. Uso diferencial, por exemplo, que faz repousar a identidade do gênero sobre a diferença com o discurso de saber (Bourdieu fustigar, assim, “o ensaísmo” dos filósofos); uso contextual, quando no plural a palavra designa uma coleção reunindo artigos diversos, e que a cronologia disposta no livro faz a identidade genérica... Poder-se-ia elaborar, seguindo Irène Langlet, uma lista de “limites” dessa passagem ao ensaio (nome do autor, âmbito da revista ou da coleção) que é também uma passagem à literatura, pois a conquista de genericidade se acompanha, aqui, de uma conquista de valor (MACÉ, 2006, p. 47-48; tradução nossa<sup>165</sup>).

Há, assim, uma tenuidade no “ensaio”, uma “provisoriedade” (cf. MACÉ, 2006, p. 48), um “inacabamento” nele, ou, antes, uma “abertura”, que não é senão a da própria encarnação desse “devir”, do colocar-se como se não no “feito”, mas em um “se fazendo”, enfim reencontrando, diremos nós, a própria duração de seu autor, a ânsia em sua expressão a mais autêntica.

---

<sup>164</sup> “[D]omaine des productions savantes (les collections universitaires ou scientifiques proposent des essais)” (MACÉ, 2006, p. 47).

<sup>165</sup> “« Essai » est donc un mot réversible, dont on doit ranimer les images ou contrôler la dérive, suivant l’espace institutionnel dans lequel on veut s’inscrire. Il manifeste la capacité des textes à « tomber » du domaine des savoirs dans l’espace littéraire. En désignant deux objets avec le même nom, on pose la question d’un *devenir littéraire*: par quel mouvement, textuel ou institutionnel, un essai « après tout » peut-il faire place à un « véritable essai »? L’identification d’un essai correspond moins, comme en témoignent les usages courants du mot, à la reconnaissance de traits internes qu’à un mouvement d’affiliation ou au passage d’une frontière. Usage différentiel par exemple, qui fait reposer l’identité du genre sur son écart avec le discours de savoir (Bourdieu fustigera ainsi « l’essayisme » des philosophes); usage contextuel, lorsque au pluriel le mot désigne un recueil rassemblant des articles divers, et que la chronologie de la mise en livre fait l’identité générique... On pourrait dresser, à la suite d’Irène Langlet, une liste des « seuils » de ce passage à l’essai (nom de l’auteur, cadre de la revue ou du recueil) qui est aussi un passage à la littérature, car la conquête de genericité s’accompagne ici d’une conquête de valeur” (MACÉ, 2006, p. 47-48).

O “ensaio” precisa tudo isso, intencionando as relações entre “tese” e “estilo” (cf. MACÉ, 2006, p. 48), intencionando, enfim, as relações de expressão, restituindo a subjetividade ao seu próprio movimento originário ao e do real. Aquilo, portanto, que não foi senão o esforço do bergsonismo.

Convidando a escrever uma história paralela da literatura, a atenção dada ao ensaio permitiu colocar em primeiro plano este esforço conjunto de estilo e de pensamento, aquele que consiste em se manter o mais próximo dos movimentos da consciência na sua busca pelo verdadeiro, a se acordar à flexibilidade de um pensamento a fim de manter, como o dizia Valéry a Bergson, “o discurso natural daquele que se tornou aquilo que descobriu”. [...] Talvez esta reflexão literária, conduzida paralelamente à expansão das teorias do conhecimento e das ciências da linguagem que deviam suplantam a teórica, constituiu o coração da questão do ensaio no momento de sua instituição. Deste ponto de vista, a influência de Bergson permitiu recompor a novidade de Montaigne, de reinvestir sua forma ao presente, propondo à escrita de reconquistar, via um estilo intelectual renovado, um território que era doravante disputado (MACÉ, 2006, p. 322-323; tradução nossa<sup>166</sup>).

De fato, ainda seguindo as análises de Macé, Bergson marcaria definitivamente, na transição do século XIX ao século XX francês, a afirmação do “ensaio” como resolução (dissolução?) daquilo que se instaurava e se arrastava como uma querela entre “literatura” e “ciência” (cf. MACÉ, 2006, p. 55).

O momento é, ao mesmo tempo, o do reconhecimento do fim de um império, aquele que a literatura tinha sobre o conhecimento do humano, e o da tentativa de reconquistar o domínio do pensamento pelas letras, sobre seu próprio terreno, em nome de uma verdadeira legitimidade e de um novo compromisso com o estilo. Todo o sentido da instituição do ensaio, e toda a dificuldade que se imprimirá, desde sua reemergência, ao seu estatuto, se devem a essa ambivalência. [...] O ensaio apresenta esse interesse de se colocar precisamente sobre a linha de partilha do saber e da literatura, oferecendo um contramodelo direto à restrição da literatura, encarnando uma capacidade de articulação ou de absorção dos discursos dos saberes (MACÉ, 2006, p. 57-58; tradução nossa<sup>167</sup>).

É nesse momento histórico, então, que Bergson surge, propriamente constituindo esse momento, desde o estopim do bergsonismo com o *Essai sur les*

---

<sup>166</sup> “Invitant à écrire une histoire parallèle de la littérature, l’attention portée à l’essai a permis de placer au premier plan cet effort conjoint de style et de pensée, celui qui consiste à se maintenir au plus près des mouvements de la conscience dans sa recherche du vrai, à s’accorder à la souplesse d’une pensée afin de tenir, comme le disait Valéry à Bergson, ‘le discours naturel de celui qui est devenu ce qu’il a découvert’. [...] Sans doute cette réflexion littéraire menée parallèlement à l’essor des théories de la connaissance et des sciences du langage qui devaient supplanter la théorique, a-t-elle constitué le cœur de la question de l’essai au moment de son institution. De ce point de vue l’influence de Bergson a permis de ressaisir la nouveauté de Montaigne, d’en réinvestir la forme au présent, proposant à l’écriture de reconquérir, via un style intellectuel renouvelé, un territoire qui lui était désormais disputé” (MACÉ, 2006, p. 322-323).

<sup>167</sup> “Le moment est à la fois à la reconnaissance de la fin d’un empire, celui que la littérature avait sur la connaissance de l’humain, et à la tentative de reconquête du domaine de la pensée par les lettres, sur leur terrain propre, au nom d’une légitimité véritable et d’un nouvel engagement dans le style. Tout le sens de l’institution de l’essai, et toute la difficulté qui s’imprimera, dès sa réémergence, à son statut, tiennent à cette ambivalence. [...] L’essai présente cet intérêt de se placer précisément sur la ligne de partage du savoir et de la littérature, offrant un contre-modèle direct à la restriction de la littérature, incarnant une capacité d’articulation ou d’absorption des discours savants” (MACÉ, 2006, p. 57-58).

*données immédiates de la conscience*, que já “encarna a transformação do modelo da tese pelas exigências do ensaio como gênero literário” (MACÉ, 2006, p. 59; tradução nossa<sup>168</sup>), como explicita Thibaudet em seu prefácio, de 1927, ao *Essai* (cf. MACÉ, 2006, p. 60). Na verdade, as considerações de Macé, das quais partimos e às quais, por nossa vez, agora reencontramos ao reencontrarmos nossas próprias considerações acerca do bergsonismo, especificamente se inspiram naquelas de Thibaudet, que desde muito cedo compreendeu o bergsonismo como filosofia da duração, que se esforça para retornar à mobilidade do real, reinstaurando o durar nesse se colocar, enfim, no próprio durar; o que, finalmente, move a filosofia para a coincidência entre meditação e método, conteúdo e forma, naquilo que ainda mais adiante enfatizaremos como a redescoberta da própria expressão em sua complexidade e pureza, em sua profundidade. Pois, profundamente, o bergsonismo se realizará ao assumir para si uma expressão precisa, revelando, portanto, que o “estilo” não diz respeito tão somente à proposta de um objeto de estudo, mas à sua realização em uma expressão – sempre se tratou de “expressão” –, coincidindo o movimento da consciência com o próprio movimento de “exteriorização”: o “estilo” é a genuinidade da expressão, e esta, a genuinidade do real. “O que dizer [...] senão que um grande filósofo assim como um grande escritor é feito antes de tudo disto: um estilo? O estilo, não são os pensamentos, nem as frases, nem as palavras: é a ordem e o movimento que se coloca nos seus pensamentos” (THIBAUDET *apud* MACÉ, 2006, p. 60; tradução nossa<sup>169</sup>).

Thibaudet foi profundamente marcado por esta filosofia do movimento, da experiência e da duração que revirou as formas do conhecimento moderno e exigiu que este ache seu estilo. Ele se vinculou a Bergson com a “figura e o ritmo” de um pensamento que modela seus conceitos sobre seus objetos [...]. Deste ponto de vista, o bergsonismo forneceu uma escansão essencial à evolução da escrita especulativa, marcando a exigência, que não cessará mais de ser afirmada, de uma encarnação e de uma temporalização do conhecimento (MACÉ, 2006, p. 60; tradução nossa<sup>170</sup>).

O “estilo” – ou “ritmo” – do bergsonismo se expressa o mais precisamente pelo ensaio, colocando-se, senão na perfeita coincidência que a filosofia precisa, intuitiva,

---

<sup>168</sup> “[I]ncarne la transformation du modèle de la thèse par les exigences de l’essai comme genre littéraire” (MACÉ, 2006, p. 59).

<sup>169</sup> “Qu’est-ce à dire [...] sinon qu’un grand philosophe comme un grand écrivain est fait avant tout de ceci: un style? Le style, ce ne sont pas des pensées, ni des phrases, ni des mots: c’est l’ordre et le mouvement qu’on met dans ses pensées” (THIBAUDET *apud* MACÉ, 2006, p. 60).

<sup>170</sup> “Thibaudet a été profondément marqué par cette philosophie du mouvement, de l’expérience et de la durée qui a bouleversé les formes de la connaissance moderne et exigé que celle-ci trouve son style. Il s’est attaché en Bergson à ‘la figure et au rythme’ d’une pensée qui modèle ses concepts sur ses objets [...]. De ce point de vue, le bergsonisme a fourni une scansion essentielle à l’évolution de l’écriture spéculative, marquant l’exigence, qui ne cessera plus d’être affirmée, d’une incarnation et d’une temporalisation de la connaissance” (MACÉ, 2006, p. 60).

sonharia, ao menos nesse esforço, nesse movimento, ele próprio expressivo, da expressão da duração.

E se, enfim, em nosso “abandono” do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, na busca pelo sentido da primeira palavra de seu título, e que nos reenvia, antes, ao sentido orgânico de toda a obra, se nesse nosso derradeiro movimento, aprofundamento, ainda resta por amarrar as descobertas desse estilo (ensaístico) bergsoniano às descobertas que alcançamos ao longo de todo o nosso trabalho, tudo isso afinal ainda só nos será preciso se, agora e finalmente, dedicarmos-nos com especial cuidado ao sentido, em sua complexidade, do que não teríamos como atingir senão apenas, como (re)descoberta, “após” (na verdade sendo a “constituição mesma” de) todo o aprofundamento que realizamos até aqui: o sentido de *expressão*.

## Conclusão: Uma filosofia da expressão

Não é senão realizando a filosofia junto ao filósofo que bem a descreveremos, ensiná-la-emos, no que bem revelará e, quanto mais, ensinará agora o próprio real. Restituída à imanência da duração, é preciso radicalizar a experiência e a existência nesse sentido convergente, da pura continuidade e heterogeneidade. A precariedade da empreitada, assim, é constitutiva, e, mesmo sendo signo de dificuldade, não nos condena ao fracasso: nem a imersão no movimento do devir, na genuinidade, nem a emersão dessa volta ao imediato restringem-se a qualquer parcialidade que, por isso mesmo, as trairia e as desnaturalizaria, enfim inviabilizando-as. É claro que essa atualização detratora se coloca; mas ela não é a única existente, e, mesmo nela, a profundidade ainda opera, de algum modo. O esforço de precisão, à filosofia, deve, portanto, abrir-se a esse sentido profundo, e cuja abertura nos reenviará à descoberta também da própria superficialidade – afinal o movimento, de expressão, mesmo na diferenciação de natureza, não deixa nunca de ser movimento de expressão.

Mas dizer isso, assim, de modo genérico, talvez pouco esclareça uma dificuldade ainda iminente, à qual devemos dissolver não por mera teorização abstrata, mas, ainda aqui, voltando-nos à sua colocação (empírico-intuitiva). Trata-se, pois, dessa positividade expressiva na própria produção efetiva, no próprio “produto” ou “objeto”, posto no mundo, inclusive constituindo-o. Vimos a confluência da intuição profunda e a escrita de Bergson naquilo que seria seu estilo, como ensaístico; vimos, nisso, a significação do “ensaio” como resposta a essa empresa. Mas vimos também o sentido espacial da “linguagem” e o poderio destrutivo, à genuinidade, da “palavra”. Estaria, assim, constringido o ensaio ou mesmo qualquer expressão realizada a um limite que, muito além de mero “limite”, implica desse modo uma inadequação que, enfim, significa uma eminente irrealização? O problema ao qual, a bem da verdade, retornamos, é afinal aquele já posto por exemplo em *L'intuition philosophique*, o qual encontramos pela primeira vez e de modo explícito em nossa introdução.

Naquela ocasião, deparamo-nos com a irredutibilidade entre uma intuição original simples e uma expressão abstrata e genérica, e que demandaria do filósofo, na tentativa de dizer sua intuição profunda, sua complexificação em formulações sempre distantes dessa profundidade originária. Todavia, vimos também lá uma abertura expressiva, talvez agora em sua dimensão sugestiva, por uma distinção entre os “conceitos” e uma dita “imagem mediadora”: se aqueles remontam às caracterizações da linguagem como experiência espacial, a “imagem mediadora” configuraria, senão a

expressão exata da intuição, ao menos uma modulação a ela mais precisa; seria, como descreve Bergson (cf. IP, p. 126 [p. 120]), uma “sombra” da intuição profunda, uma tal “sombra” que poderia nos reenviar à intuição ao imitarmos ou inserirmo-nos nela, nessa “sombra” ou “imagem”. Ela teria, portanto, um poder expressivo, se assim pudermos dizer, que se revela em seu sentido sugestivo: ao sugerir-nos a intuição, ela a expressa, aliás de modo mais preciso.

É assim que a “imagem” ganha uma especificidade muito positiva na filosofia de Bergson: ao ser um termo intermediário (um “conceito fluido”, como alhures dirá Bergson), a imagem é mais dinâmica que o conceito ou o símbolo (como também já vimos), por isso aderindo ao real e, nisso, constituindo-o diferentemente que a palavra em sua utilização usual. Ainda nos aprofundaremos no sentido da “imagem”, inclusive em sua relação, diversa, com a “linguagem” habitualmente intelectual e pragmática, instrumental. Por ora, cumpre antes ressaltar ainda mais que na abertura significativa da qual ela é feita, em sua pluralidade significativa, ela abre-nos para a própria heterogeneidade do real ao qual se refere, sendo, portanto, “sugestiva”: ela “sugere” aquilo que expressa; esta é, enfim, sua forma ou atualização, o modo como se expressa, como se dá sua expressão. Também nos deparamos mais de uma vez com essa realização “sugestiva”, em especial quando mergulhamos no “sentimento estético”; a isso, de fato, ainda mais adiante recuperaremos, antes, porém, aproveitando o percurso para esclarecer que, realmente, o ensejo e o uso das “imagens” conferem um caráter “estético”, quanto mais “artístico” à expressão – no que, enfim, completamos nossa descrição do estilo ensaístico do bergsonismo. Pois, em seu “devir literário”, em sua busca pela simpatia com a – e expressão da – autenticidade, genuinidade daquele que escreve, a idiossincrasia do “ensaio” deve estar, na procura de tudo isso manifestar, no modo mesmo como ele se realiza: agora vemos, por meio de “imagens” (cf. MACÉ, 2006, p. 61). Filiando os ensaístas de Montaigne a Bergson, Macé nos mostra como a “imagem” designa a filosofia deste último de acordo com sua própria intuição, no que, diremos nós, busca resolver aquilo que seria uma filosofia da duração, organizada, enfim, literariamente. Ou seja, o “devir literário” típico do ensaio se encarna nas e pelas “imagens”.

Desse modo, aproximamo-nos de um estudo bastante profundo a esse respeito feito por Paiva; aproximamo-nos, sim, mas assumindo, aqui também, uma leve mudança de atenção – mas que, também aqui, talvez signifique antes uma intensificação ao que o texto já sugere. Pois, nesse estudo sobre “subjetividade”, “imagem” e “literatura” na filosofia de Bergson, Paiva (cf. 2005, p. 409-426) descobre como

conclusão que a “literatura” seria o desejo obscuro da filosofia de Bergson, aquilo que se depreenderia – como sugestão – das entrelinhas do texto bergsoniano; nesse sentido, ainda que haja um estilo literário, poético, na filosofia de Bergson, justamente pelo uso das “imagens” (cf. PAIVA, 2005, p. 418), ainda que a filosofia, imagética e metafórica (apesar de, como mais à frente discutiremos, ser preciso retificar esse aspecto “metafórico”), adquira um “teor literário”, ela mantém-se distinta da literatura pelo método que ela possui e que, afinal, a diferencia de toda outra forma de saber – e, enfim, de expressão.

Ao fazer da metáfora e das imagens a sua linguagem privilegiada, a filosofia adquire uma tônica literária e instaura uma proximidade muito mais inquietante e profunda com a literatura do que com aqueles saberes para os quais o conceito consiste no instrumento privilegiado, como é o caso do conhecimento científico. Comunhão que não obscurece a diferença que se desenha entre ambas. A filosofia deve adquirir o teor literário sem que se pulverize sua dimensão metódica, o que, em última instância, cauciona os limites e afasta os perigos de fusão. Daí provém que encontremos nos textos de Bergson, ainda que de modo disperso e raro, o propósito de fixar os parâmetros entre a filosofia e a literatura (PAIVA, 2005, p. 410).

Essa dimensão metódica que particularizaria a filosofia seria aquela, ainda segundo Paiva, que a interditaria, contrariamente à literatura, de inserir-se imediatamente na positividade pura do virtual, pela necessária intermediação crítica à inteligência.

Presumimos, então, que a filosofia, no registro bergsoniano, deve, assim como a literatura, criar imagens das quais transbordam os sentidos virtuais por meio dos quais se alarga nossa visão do mundo. Em ambas a intuição se faz presente captando a duração, o movimento criador e criando significações. Entretanto, a filosofia não se insere diretamente na intuição, busca fundamentá-la e estabelecer seu caráter metódico. Em outros termos, ao pensamento filosófico não é lícito o desvio inicial da inteligência. Antes de inserir-se na pura virtualidade, deve equacionar os procedimentos intelectuais, explicitar e tematizar suas ilusões, de modo a superar a obsessão da inteligência pela imobilidade. O conhecimento e a crítica dos procedimentos objetivos da inteligência, os quais a filosofia, em sua história, nunca enfrentou de modo vertical, como assinala Bergson, constituem a condição *sine qua non* para que a intuição se instaure como o procedimento cognitivo privilegiado (PAIVA, 2005, p. 412).

E, assim, ainda que de estilo literário, feito de imagens, a filosofia guardaria distância com a literatura ao mesmo tempo em que dela procuraria se aproximar, como se ela, a literatura, fosse a realização mais precisa do que ela, a filosofia, busca, afinal, cumprir – já que a filosofia, da duração, para bem realizar-se enquanto tal, precisaria modular-se ao seu intuído, o que exigiria dela justamente a expressão imagética. É claro que será preciso ainda muito mais esclarecer a positividade das “imagens”, no que elas beneficiariam à filosofia. Antes, porém, interessa-nos marcar nossa posição quanto a

esse ponto, acima descrito, da leitura de Paiva. Pois, por certo, esse aspecto ao qual prometemos aprofundar sobre os sentidos das “imagens” e mesmo o estilo ou teor literário no bergsonismo não nos parece estranho – ao contrário, ele antes nos reenvia ao que estávamos em vias de construir. Agora, que esse estilo antes esboce apenas um horizonte e um desejo obscuro, mesmo apenas “potencial”, na filosofia, é algo ao qual julgamos oportuno precisar. Afinal, que seja uma “potencialidade” como aquilo que se “sugere”, é o que acreditamos; mas, que essa “sugestão” ou essa “potencialidade” seja no sentido de algo não “presente”, mas apenas prometido ou que se anseia, aí começamos a não compreender muito bem, já que essa “sugestão” só se deixaria ver, entrever, se ela for “atual”, mesmo que no movimento de “atualização” que a torne, sim, “potencial” *qua* “virtual” – e, no mais, cremos ser essas as indicações que o estudo de Paiva de fato nos oferta. Todavia, ao enunciar essa “virtualidade” como expectativa futura, em uma forma que necessariamente a ultrapassará (isto é, a literatura, como realização outra que a filosofia), temos o receio de mal coincidirmos com o que se passa. Não se trata de fazer desmoronar as fronteiras entre filosofia e literatura, mas talvez de radicalizar a proposta filosófica de Bergson como, afinal, em si literária – o que nos leva novamente ao estilo “ensaístico”, já que o “ensaio”, ainda mais em Bergson, procura bem colocar esse problema de uma filosofia, se se quiser, “literária”.

Mas, para isso ser precisamente coerente, será imprescindível superar a dificuldade que Paiva expôs: será preciso resolver o método filosófico para que ele possa ser, imediatamente, positivo – sem, evidentemente, apagar sua dimensão “crítica”. Ora, esse foi todo o nosso esforço de boa colocação da “intuição” enquanto método filosófico. Mais longamente descrito em nossa introdução, o dito “método intuitivo” seria o amálgama mesmo entre um mergulho puro ao real, em sua concretude espiritual, e a reviravolta da superficialidade, a crítica do objetivo que se realiza ao mesmo tempo que a coincidência com o subjetivo. Toda a extrema dificuldade, então, apresenta-se nesse “ao mesmo tempo”, pois as instâncias “positiva” e “crítica”, ainda que distintas, não se diferenciam como “momentos” que se sucedem tal qual em um “tempo homogêneo”. Na verdade, trata-se de bem colocar o “imediatamente”, sua descoberta, como “complexidade qualitativa”. E, se não nos cabe aqui recuperarmos todo o nosso esforço em coincidirmo-nos e, nisso, erigir esse movimento filosófico, talvez valha a pena revelá-lo novamente, de modo diremos mais indireto, num diálogo com um outro esforço desse tipo, ensejado agora por Lapoujade. Pois, assim como nós, depois dele, e Deleuze, antes dele, buscamos todos, cada qual à sua maneira (e tantos outros ao longo da fortuna crítica do bergsonismo), decifrar um “método intuitivo” que, nesse sentido,



fosse “método” e “intuição” (o que, nos termos de Deleuze, vimos, se apresentou como a “questão metodológica geral”), Lapoujade assim parece o ter feito ao diferenciar e especificar a “intuição” e a “simpatia”.

Se ao longo de todo nosso trabalho, por vezes, intercambiamos sem dificuldades “intuição” e “simpatia”, decerto aproveitando-nos do segundo termo nos casos em que queríamos mais salientar o aspecto “positivo” da “intuição”, a proposta de Lapoujade dá mais rigor a uma precisão que, talvez, nos tenha escapado. Segundo o comentador, a “simpatia”, diversa da “intuição”, em relação a esta é segunda, mas dá a ela (a “simpatia” dá à “intuição”) “a extensão que lhe permite se desdobrar como método geral” (LAPOUJADE, 2017, p. 86). Ou seja, se a filosofia pode ser “intuitiva”, tendo a “intuição” como “método”, é porque a “simpatia” assim lhe permite (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 86-87). Mas, afinal, o que seria a “simpatia”?

Ora, sendo “segunda” com relação à “intuição”, talvez seja mais correto antes indagar pelo sentido desta. No que Lapoujade (cf. 2017, p. 64) descobre, como nós também o fizemos, a “intuição” como a reflexão ou visão direta do “espírito” pelo “espírito”. Assim, a “intuição” é essa descoberta mesma do “espiritual” naquilo ao qual ela se volta; o que, no limite, não deixa de ser a “duração” de cada realidade, a descoberta do “espírito” enquanto “duração” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 86). E, nesse sentido, se a “intuição” é a visão direta do “espírito” pelo “espírito”, ela é a relação de si para si entre diferentes “durações”, que, na verdade, se relacionam por se descobrirem, todas, “durações”, como estabelecendo o contato entre os diferentes por achar, neles, o comum (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 79). Mas agora, precisamente, esse “achar o comum” é que é fruto da “simpatia” – ou, mesmo antes, a “simpatia” é aquilo que significa esse movimento mesmo, “o movimento pelo qual nos esforçamos para ir ao encontro de uma intenção puramente espiritual” (LAPOUJADE, 2017, p. 64). É, enfim, o movimento de mudança de nível, justamente ao “espiritual” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 65), e que, pela intuição, sabemos ser a “duração”. Ou seja, é porque a “intuição” abriu-nos o “espiritual” que a “simpatia” pode, então, descobri-lo, assim estendendo o alcance da “intuição”, que, como tal “esforço estendido”, pode agora perfazer um “método”.

Importa, então, ainda bem compreender esse “movimento” que chamamos de “simpatia”, esse encontro com o “espiritual”, o mergulho na interioridade alheia (e mesmo nossa), se se quiser: como se daria tal “movimento”? Ora, pela indicação de Lapoujade, seria um movimento de analogia; por certo uma “analogia bergsoniana”, mas, sendo uma “analogia”, algo já distinto de uma mera “fusão sem distância”

(LAPOUJADE, 2017, p. 68). Trata-se, então, de uma “analogia entre tendências”: na medida em que o “espiritual”, pela “intuição”, abriu-se como “duração”, o real ao qual se volta não será o termo fixo do movimento, mas o próprio movimento, a própria tendência. E,

[s]e a analogia bergsoniana é uma analogia entre tendências, isso quer dizer que ela estrutura não o semelhante, mas o comum. Não se trata mais de uma *semelhança* exterior entre relações, mas de uma *comunicação* interior entre tendências ou movimentos (LAPOUJADE, 2017, p. 69-70).

Essa analogia muito particular, portanto, procura o comum entre as tendências diversas, todas elas, afinal, descobertas “duração” – é isso, no mais, que permite a “convergência”, a emersão desse “comum” (portanto, a “intuição” como primeira em relação à “simpatia”). Assim, revela-se a nós de que modo a descoberta de nós mesmos, ou, em nós mesmos de nossa duração, é antes fruto de um movimento “analógico”, cujo nome é “simpatia”. Portanto, a volta ao “imediate”, ao nível profundo do espiritual, esse movimento que ao longo de todo o nosso estudo chamamos de “coincidência”, pura, enfim, “imediate”, o é sem, por isso, deixar de ser qualitativamente complexa como, propriamente, um movimento, como “simpatia”. É nesse sentido que esse “comum”, como comunicação interior, de fato “cria” um “outro”, mas que não é uma alteridade exterior, tampouco uma “fabricação” humana – seria, antes, aquilo mesmo que “supera” o humano, tal qual Deleuze, por exemplo, já havia enfatizado, descobrindo a convergência à duração como “superção” da “condição humana”, em que alcançamos o nível “comum” de “tensão espiritual”, uma mesma “frequência de tom” (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 83).

Vemos que o raciocínio por analogia tem necessariamente um embasamento afetivo. Pois a tonalidade deve não apenas se estender como o nível de sentido que é preciso alcançar, mas também como a tonalidade vital que nos faz vibrar interiormente para atingir esse nível de sentido. [...] Nesse nível, somos apenas vibração, uma certa frequência de tom que dura, isso é a nossa própria essência. E é por aí que podemos nos abrir para outras realidades, entrar na sua perspectiva até onde seja possível ajustar as vibrações de dois instrumentos que se afinam. É verdade que não existe, em Bergson, uma harmonia preestabelecida, mas há uma sincronização que está sempre se fazendo – ou se desfazendo – entre ritmos de duração distintos, que é demonstrada pela forma intelectual do raciocínio por analogia. Para Bergson, conhecer é sempre entrar em um movimento, como nos emocionamos com uma melodia ou como entramos em uma dança. É nesse sentido que devemos falar de perspectivismo. Há algo mais profundo do que a nossa inteligência, mais profundo até mesmo do que nossa vida afetiva ou emocional: é o ritmo particular de duração pelo qual estabelecemos uma relação com outras realidades (LAPOUJADE, 2017, p. 84).

E, assim, como o próprio comentador acrescenta na sequência, com isso tudo somos reenviados à questão do “monismo” no bergsonismo, como o reencontro com

uma “duração geral”, um “Tempo”, como o quis Deleuze (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 85). Mas, e este é o ponto decisivo, tal “monismo” seria, afinal, apenas consequência desse movimento de “simpatia”: “a duração não se englobaria a si mesma, ressaltando o que há de *comum* entre os fluxos, se um raciocínio por analogia não se estabelecesse primeiramente” (LAPOUJADE, 2017, p. 85). Ora, mas isso então significaria que o reencontro com uma profundidade a mais original e originária de todas, como o reencontro, enfim, da “duração” como a imanência à qual restituímos-nos quando a essa profundidade atingimos, deveria ser relativizado em seu sentido (se se quiser) ontológico, como “Ser” ou “Presença”, para revelar-se tão somente como o produto, portanto segundo e não primordial, de uma “simpatia”? Mas o que, agora, *isso* significaria propriamente?

Este momento crítico ao qual chegamos será um desenlaço importantíssimo de tudo o que dissemos até agora, e, até por isso, pretendemos dissolvê-lo com cuidado; no que, então, comecemos por antes procurar ainda melhor entender o que seria esse “monismo”, no sentido descoberto por Deleuze – afinal, em alguma medida visando tal leitura é que Lapoujade propôs o que acima descrevemos; é, também, às voltas com a leitura deleuziana que Riquier esboça um argumento bastante interessante a respeito de tal “monismo”, enfim suspeito de ser mais “deleuziano” que “bergsoniano”, assim como vimos em nosso quinto capítulo Sinclair (2014), por outros motivos, também advertir contra a ênfase deleuziana no “virtual”. Mas não recuperemos aqui esses comentários de Sinclair, apesar de mantê-los no horizonte, já que eles também (como vimos) incidem sobre a ipseidade da “duração”; e, antes de debruçarmo-nos sobre a interpretação de Riquier, mergulhemos, ainda de novo, no bergsonismo de Deleuze, agora interessados mais de perto com esse “monismo do Tempo” ou essa “ontologia do virtual”.

Não será o caso de, aqui e agora, traçarmos todo o percurso de Deleuze, procurando seus interesses recônditos e seus desenvolvimentos em uma filosofia definitivamente própria. Se, talvez, um estudo assim mais aprofundado justifique melhor os pontos a seguir, procuremos apenas evidenciar o que eles teriam de fundamental, valendo-nos de tudo o que, dessa leitura, já expusemos desde nossa introdução, e, no mais, tendo vista o escopo de nosso intento. Assim, permitimo-nos adentrar sem mais e diretamente numa conclusão contundente de Deleuze em seu bergsonismo, e que, mesmo surgindo a partir de uma interpretação de *Durée et Simultanéité*, pretende, na verdade, resolver sem contradições o conjunto da obra de Bergson (cf. DELEUZE, 2012, p. 72). Trata-se, pois, do estabelecimento de um novo

“monismo”, a descoberta de um só “tempo” como o “todo virtual” do qual participam uma “infinitude de fluxos atuais”:

Bergson em nada renuncia à ideia de uma diferença de natureza entre os fluxos atuais e nem tampouco à ideia de diferenças de distensão ou de contração na virtualidade que engloba os fluxos e que neles se atualiza. Mas Bergson estima que estas duas certezas não excluem, antes pelo contrário implicam, um tempo único. Em suma, não só as multiplicidades virtuais implicam um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse único e mesmo Tempo (DELEUZE, 2012, p. 72).

Ou seja, no fundo, é a boa colocação da duração enquanto “multiplicidade virtual” que nos abre para o “novo monismo”: “Só a hipótese do Tempo único, segundo Bergson, dá conta da natureza das multiplicidades virtuais. [...] O Ser, ou o Tempo, é uma *multiplicidade*; mas, precisamente, ele não é ‘múltiplo’, ele é Uno, conforme *seu* tipo de multiplicidade” (DELEUZE, 2012, p. 75). Assim, Deleuze (cf. 2012, p. 80-81) ainda aqui recupera a descrição daquilo que expomos em nossa introdução, da passagem do “dualismo” ao “monismo” como a passagem da “viravolta” à “reviravolta”, constitutiva do método intuitivo; e que, enfim, constitui a passagem para o “virtual”:

Como momentos do método, monismo e dualismo não estão aí em contradição, pois a dualidade valia entre tendências atuais, entre direções atuais, que levam para além da primeira viravolta da experiência. Mas a unidade se faz em uma segunda viravolta, em uma reviravolta: a coexistência de todos os graus, de todos os níveis, é virtual, somente virtual. O próprio ponto de unificação é virtual. [...] Todos os níveis de distensão e de contração coexistem em um Tempo único, formam uma totalidade; mas esse Todo e esse Uno são virtualidade pura. Esse Todo tem partes, esse Uno tem um número, mas somente em potência. Eis por que Bergson não se contradiz ao falar de intensidades ou de graus diferentes em uma coexistência virtual, em um Tempo único, em uma Totalidade simples (DELEUZE, 2012, p. 81).

É assim que se observou na interpretação de Deleuze o surgimento de uma “ontologia do virtual”: o “monismo” que se redescobre, aquele do “Tempo”, do “Uno”, do “Ser”, é justamente o “virtual” – mas, ponto decisivo, este “virtual” não é apenas “aquilo que não se atualizou”, antes, ele é a própria “atualização”, e, portanto, não só uma realidade, como antes a realidade à qual tudo se restitui, num outro nível. Dito de outro modo, todo atual é que é, na verdade, a realização (atual) da realidade (virtual). Uma última longa citação vem a nos esclarecer esse ponto final:

Sabemos que *o virtual, como virtual, tem uma realidade*; essa realidade, estendida a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de distensão e de contração. Gigantesca memória, cone universal, onde tudo coexiste com tudo com maior ou menor diferença de nível. Sobre cada um desses níveis encontram-se alguns “pontos brilhantes”, pontos notáveis que são próprios de cada nível. Todos esses níveis ou graus, assim como esses pontos, são, eles próprios, virtuais. Eles pertencem a um Tempo único, coexistem em uma Unidade, são envolvidos em uma Simplicidade, formam as partes em potência de um Todo, ele próprio virtual. Eles são *a realidade*

*desse virtual*. É esse o sentido da teoria das multiplicidades virtuais que, desde o início, animava o bergsonismo. – Quando a virtualidade se atualiza, se diferencia, se “desenvolve”, quando ela atualiza e desenvolve suas partes, ela o faz segundo linhas divergentes, mas cada uma delas corresponde a tal ou qual grau na totalidade virtual. Aí já não há todo coexistente; há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas, outras simultâneas*, mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções. Não obstante, cada uma das linhas corresponde a um dos graus que coexistem no virtual; a linha atualiza um nível do virtual, separando-o dos outros; ela encarna pontos notáveis do virtual, ignorando tudo o que se passa nos outros níveis (DELEUZE, 2012, p. 87, grifos do autor).

Enfim, se o “monismo” é, então, redescoberto como o “Todo virtual”, nisso sendo, sim, uma “redescoberta”, como o movimento final do aprofundamento filosófico, nem por isso ele deixa de configurar uma, ou melhor, a “realidade”, como, enfim, aquela que significa as próprias tendências que dela se diferenciam, ensejando os “atuais”. O que, numa palavra, quer dizer que, de fato, “o Todo nunca é ‘dado’ e, no atual, reina um pluralismo irreduzível tanto de mundos quanto de viventes, estando todos eles ‘fechados’ sobre si mesmo” (DELEUZE, 2012, p. 91), mas que, não obstante, o “Todo” é.

Assim, Deleuze como que daria “um passo a mais” do que aquele de Lapoujade – ou, este daria “um passo atrás”. Pois o segundo teria a prudência de bem compreender que há uma situação na qual se alcança esse “virtual”, se se quiser; uma “situação” que, portanto, enfatizaria e, mesmo mais, implicaria uma “mediação” necessária: não se trata de erigir o “Todo”, uma existência profunda pura e imediata, recolocando uma “ontologia”, a despeito de nossa condição: é apenas a partir de uma “simpatia” que vemos surgir um “comum”. Esta é, ao menos, a leitura que Riquier faz dessa, digamos, “disputa” entre Deleuze e Lapoujade (“disputa” que, talvez, nós é que instauramos, mais do que o próprio Lapoujade...).

Com Deleuze, o pensamento filosófico não acompanhava mais a alma em sua grande viagem no tempo, ao seio dos ritmos da duração que se entrecruzam, ele se libertava do peso de sua finitude, e se constituía um plano de imanência no qual ele entrava de cabeça. Distinguindo de maneira convincente “intuição e simpatia em Bergson”, David Lapoujade não mostra que um tal acesso direto é impossível e que só se filosofa com um tal peso? A intuição só entra em ressonância com todas as coisas procedendo por simpatia, reencontrando *em si mesma* o espírito que é interior a cada uma (RIQUIER, 2008, p. 361-362; tradução nossa<sup>171</sup>).

---

<sup>171</sup> “Avec Deleuze, la pensée philosophique n’accompagnait plus l’âme dans son grand voyage dans le temps, au sein des rythmes de durée qui s’entrecroisent, elle se libérait du poids de sa finitude, et se constituait un plan d’immanence où elle sautait à pieds joints. En distinguant de manière convaincante « intuition et sympathie chez Bergson », David Lapoujade ne montre-t-il pas qu’un tel accès direct est impossible et qu’on ne philosophe qu’avec un tel poids? L’intuition n’entre en résonance avec toutes choses qu’en procédant par sympathie, retrouvant *en soi-même* l’esprit qui est intérieur à chacune” (RIQUIER, 2008, p. 361-362).

Se nos for lícito assim dizer, é como se Riquier recuperasse, à sua maneira, a ressalva já enunciada por Paiva, de que o método intuitivo depende e se constitui a partir de uma intermediação, crítica, com relação à nossa condição humana – que, afinal, tem como uma de suas marcas distintivas a inteligência. Essa seria nossa existência, assim “finita”, aquilo que nos determina e, portanto, nos restringe; questão intransponível como, ao menos, ponto de partida. Mas que, ao que parece pela indicação de Riquier, significa uma intransposição do começo ao fim: não seria possível, em momento algum, desconsiderar o “peso de nossa finitude” – no mais, apenas, a partir dele, remontar ao “espírito” constituindo por uma “analogia” (“simpatia”) o que antes só reforçaria a nossa situação. Segundo Riquier, então, haveria um problema fundamental na proposta de Deleuze: extrapolar o sentido de fato de “duração”, perdendo o contato da existência finita, do empirismo tipicamente bergsoniano, para construir uma “ontologia do virtual”, da “Diferença”, do “Ser”, do “Uno”, do “Tempo”, num interesse, na verdade, muito maior em erigir uma filosofia sua – donde, agora, o equívoco, retrospectivo, dos comentadores de Bergson (cf. RIQUIER, 2008, p. 357-361).

Ora, segundo Riquier (cf. 2008, p. 362 *et seq.*), essa “extrapolação” cometida por Deleuze viria de seu erro, na busca pela caracterização da “*durée*”, em privilegiar a “heterogeneidade” sobre a “continuidade”: erro esse que estaria menos na integração que ele possibilitaria, pela “diferenciação”, das diferenças de graus a diferenças de natureza, mas, principalmente (ao que nos parece) pela incompreensão que ele não superaria e, mesmo mais, propiciaria da passagem da “heterogeneidade radical” à “sucessão”: aquela excluiria esta (cf. RIQUIER, 2008, p. 362-363). Assim, seria antes da “continuidade” que, radicalizada em sua compreensão, levar-nos-ia à “heterogeneidade”, levar-nos-ia, portanto, a uma sucessão pura, que, assim sendo, significaria a “mudança” (radical) que dá sentido à “duração”: esta não é, enfim, senão a “ideia comum” dessa sucessão pura.

É que, ao contrário, a ideia de continuidade, desde que se a pense *real*, deve conduzir àquela de heterogeneidade. Pois um fenômeno não pode se repetir de forma idêntica se ele deve se prosseguir realmente no tempo, modificando continuamente seu conteúdo, não a despeito do fato de que se diz que ele, no entanto, dura, mas precisamente porque ele dura. O melhor é, talvez, retirar da duração bergsoniana sua maiúscula que a erigiu em princípio, pois ela não é, no fundo, senão a ideia comum, uma vez bem compreendida (RIQUIER, 2008, p. 363; tradução nossa<sup>172</sup>).

---

<sup>172</sup> “C’est qu’en revanche l’idée de continuité, dès lors qu’on la pense *réelle*, doit conduire à celle d’hétérogénéité. Car un phénomène ne peut se répéter à l’identique s’il doit se poursuivre réellement dans le temps, modifiant continûment son contenu, non pas en dépit du fait qu’on le dit pourtant durer, mais précisément parce qu’il dure. Le mieux est peut-être de retirer à la durée bergsonienne sa majuscule qui

De tal modo, então, que ainda aqui seria possível compreender (ou só aqui seria possível compreender) a “integração” da “quantidade” à “qualidade”, agora colocada como em seu sentido inverso:

Com isso não nos privamos muito de pensar a quantidade como um momento da qualidade. Mas não é mais em virtude de um princípio de diferenciação que assim se fará, propondo uma Duração que, exausta, se aboliria no espaço como o último grau de sua Diferença. Se a continuidade é bem geradora de heterogeneidade, a quantidade não deve mais se compreender como último termo da qualidade, mas, ao contrário, como seu início, antes de ela se continuar e se alterar pelo caminho: “a quantidade é sempre da qualidade em estado nascente”. *L’Introduction à la métaphysique* reabilitava, assim, o cálculo infinitesimal e definia o contínuo matemático como um caso limite da continuidade psicológica (RIQUIER, 2008, p. 363; tradução nossa<sup>173</sup>).

Ou seja, ao seu modo, Riquier também recoloca aquilo que já havíamos visto pela leitura de Lapoujade: o imprescindível ponto de partida humano ou, diremos nós em sentido rigoroso, superficial; a ênfase, ainda diremos nós, nesse aspecto “crítico” da filosofia e que, assim, significa a falácia do mergulho *imediato* puro. No desenvolvimento de Riquier, isso aparece como a descrição de “peso da finitude”, de nossa situação que, afinal, é “superficial”, i. e., feito da experiência espacial que, como vimos, é a da “quantidade” – por isso ela seria tanto o “ponto de início” como, no mais, ponto “insuperável”, já que nos constitui.

Não há tensão sem relaxamento, e a pluralidade de ritmos de duração não poderia com Deleuze supor um Tempo único como sua condição sem por isso mesmo descarregar a duração do peso finito de nossa consciência e lhe dar um ar de eternidade. Ao contrário, fazer descer o absoluto na duração deve ter por contrapartida o esforço penoso de nela se mover e a impossibilidade de abarcá-la em um Todo. Deleuze queria devolver [*rendre*] ao pensamento sua velocidade; Bergson o desacelerou, obrigando-o a seguir pacientemente o contínuo fio da experiência (RIQUIER, 2008, p. 364; tradução nossa<sup>174</sup>).

---

l’érigea en principe, car elle n’est au fond que l’idée commune, une fois bien comprise” (RIQUIER, 2008, p. 363).

<sup>173</sup> “Par là nous ne nous privons pas davantage de penser la quantité comme un moment de la qualité. Mais ce n’est plus en vertu d’un principe de différenciation qu’on le fera, en proposant une Durée qui, exténuée, s’abolirait dans l’espace comme le dernier degré de sa Différence. Si la continuité est bien génératrice d’hétérogénéité, la quantité ne doit plus se comprendre comme le terme ultime de la qualité, mais au contraire comme son inchoation, avant qu’elle ne se continue et ne s’altère en chemin: « la quantité est toujours de la qualité à l’état naissant ». *L’Introduction à la métaphysique* réhabilitait ainsi le calcul infinitésimal et définissait le continu mathématique comme un cas limite de la continuité psychologique” (RIQUIER, 2008, p. 363).

<sup>174</sup> “Il n’y a pas de tension sans détente, et la pluralité des rythmes de durée ne pouvait avec Deleuze supposer un Temps unique comme leur condition sans par là même décharger la durée du poids fini de notre conscience et lui donner un air d’éternité. Au contraire, faire descendre l’absolu dans la durée doit avoir pour contrepartie l’effort pénible de s’y mouvoir et l’impossibilité de l’embrasser dans un Tout. Deleuze voulait rendre à la pensée sa vitesse; Bergson la ralentit en l’obligeant à suivre patiemment le fil continu de l’expérience” (RIQUIER, 2008, p. 364).

Enfim, o erro, inadmissível, que Deleuze teria cometido seria, ao extrapolar nossa condição, deixar fazer valer o imperativo empírico decididamente bergsoniano, que faz da proposta filosófica de Bergson um “empirismo superior”. Violando isso, Deleuze teria como que remontado (i. e., feito Bergson remontar) a uma “ontologia clássica”, aliás erigindo princípios imutáveis, “eternos”, como quisera um romântico do idealismo alemão ou um metafísico seiscentista – o que declaradamente vai contra o que Bergson propõe (cf., p. ex., PM 2I, p. 52 [p. 49]). É preciso, portanto, ancorar-se à pluralidade de ritmos da duração, sua continuidade, restituída à singularidade das experiências concretas, irreduzíveis – ou, no máximo, redutíveis à dualidade que, agora, Worms propõe (cf. RQUIER, 2008, p. 367). Se pudermos, por fim, dizer em uma palavra, Riquier aponta, dentre outros, os perigos ou, simplesmente, os equívocos de uma aproximação, explícita ou não, do bergsonismo com algo como um espinosismo.

Ora, já em mais de uma ocasião, ao longo de nosso estudo, deparamo-nos com a complexa relação entre Bergson e Espinosa; e, ainda aqui, ressaltamos que reservamos um estudo próximo para o mais preciso desenvolvimento dessa discussão. O que significa, portanto, profundamente, a “imanência”, a “substância” e mesmo a “eternidade” para Espinosa, não abordemos aqui e agora. Todavia, mais como sugestão, apenas indiquemos que, nem mesmo pela letra do texto de Bergson, a “eternidade” *necessariamente* se coloca do modo amorfo e imutável que contradiria a “duração” (aliás desenvolvida como uma “duração pura”, quiçá “imane”...) – é claro que agora se tratará de uma “eternidade” bem-posta como “eternidade de vida”:

Um grande elã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados. Vivemos mais, e esse acréscimo de vida traz consigo a convicção de que graves enigmas filosóficos poderão resolver-se, ou mesmo a de que talvez não se devam pôr, tendo nascido de uma visão enrijecida do real e sendo apenas a tradução, em termos de pensamento, de um certo enfraquecimento artificial de nossa vitalidade. Com efeito, quanto mais nos habituamos a pensar e a perceber todas as coisas *sub specie durationis*, tanto mais nos afundamos na duração real. E quanto mais nela nos afundamos, tanto mais nos reinsertamos na direção do princípio, no entanto transcendente, do qual participamos e cuja eternidade não deve ser uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: de que outro modo poderíamos nós viver e nos mover nela? *In ea vivimus et movemur et sumus* (PC, p. 182 [p. 176]).

O diálogo, implícito, com Espinosa é aqui claro, por diversas referências. Mas, como antes assinalado, prometemos esses comentários para depois. Seja como for, parece-nos, ao menos, que talvez uma colocação precisa, i. e., redescoberta, “empiricamente forjada”, das imagens nos leva a uma conclusão outra que necessariamente o reenvio do bergsonismo a uma “ontologia tradicional” qualquer; até porque, e este é um ponto que deixamos para o futuro, se o próprio pensamento de



Espinosa pode ser, profundamente, restringido a uma tal “ontologia tradicional” também é algo que não mereceria apressada definição. Esta nossa sugestão nos abrirá à nossa própria leitura, que explicitaremos melhor logo mais, mas que não deixamos de instigar insistindo na necessidade de aprofundamento na própria “imanência” (espinosana) como imprescindível à real significação da, no limite, “intuição originária” a que tanto nos esforçamos: de novo, e ainda como sugestão do que fica a cargo de estudos vindouros, explicitamente em seus cursos mais tardios no Collège de France, dedicados a Espinosa, e ainda inéditos, Bergson indica a genuinidade do espinosismo na redescoberta, agora em um nível talvez muito mais genuíno, da “imanência” na *Ética V* (como já comentamos *en passant*); que, diremos agora nós, de algum modo deverá, por aquilo que tanto dissemos ao longo deste nosso estudo de agora, reencontrar a genuinidade de seu próprio pensamento filosófico, do próprio real, convergindo intuição e duração num sentido puro, depurado, profundo, de “eternidade”, naquilo que convergirá a ipseidade expressiva da vida. No que, e apenas como lampejo do que, novamente ponderamos, prometemos para depois, não podemos deixar de citar o estudo de Deleuze sobre Espinosa que lhe serviu de tese complementar de doutorado: *Spinoza et le problème de l'expression*. Afinal, de um modo que deveremos absolutamente precisar, Deleuze enfatiza e mesmo reivindica uma relevância da mais importante à “expressão” na filosofia de Espinosa, desvendando seu alcance ontológico e gnoseológico (cf. DELEUZE, 2017, p. 15-18), superando dicotomias clássicas (e dificuldades cartesianas e, ainda mais, neoplatônicas) ao, diremos nós, dissolver, por exemplo, “emanação” e “criação”, “explicação” e “envolvimento”, no reencontro, então, com a “imanência”; para citarmos uma passagem:

Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se expressa, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o expressa, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. Entre os dois termos não há oposição, salvo num caso preciso que analisaremos mais tarde [...]. Em regra geral, porém, a expressão envolve, implica o que ela expressa, ao mesmo tempo em que o explica e o desenvolve (DELEUZE, 2017, p. 19; tradução levemente modificada).

Ou seja, como conclui Deleuze (2017, p. 360), “[s]er, conhecer, agir são as espécies da expressão”, o que, decididamente para Espinosa, significaria que o “perigo” que a “expressão” traria, aquele da “imanência”, não é só aceito, mas é a aposta mesma da filosofia espinosana, no que encontramos a tão significativa denominação que

Deleuze (2017, p. 371) forja: “imanência expressiva”. E que, por exemplo e enfim, resolveria a essência triádica da “expressão” sem abandoná-la ao paradoxo que tal essência faz ressoar:

Essa noção de expressão é essencialmente triádica: deve-se distinguir o que se expressa, a própria expressão e o expresso. Ora, o paradoxo é que, ao mesmo tempo, o “expresso” *não existe* fora da expressão e, todavia, não se assemelha a ela e, como distinto da própria expressão, está *essencialmente* conectado ao que se expressa. De maneira que a expressão é o suporte de um duplo movimento: ou envolve-se, implica-se, enrola-se o expresso na expressão, para reter apenas o par “exprimente-expressão”; ou desenvolve-se, explica-se, desenrola-se a expressão de maneira a restituir o expresso (“exprimente-expresso”) (DELEUZE, 2017, p. 371-372; tradução levemente modificada; grifos do autor).

A “expressão”, portanto, de fato descreveria uma “imanência”, absolutamente qualitativa em uma espessura própria, e por isso inserimos, ainda que por antecipação e sem o devido desenvolvimento, a questão nesse momento: pois não deixamos, afinal, de reencontrar a “*expressão*” em uma complexidade muito mais profunda – e que pincelamos rapidamente via Deleuze apenas porque esse desenvolvimento desviar-nos-ia por demais, agora.

Entretanto, antes disso e a despeito disso, por certo que mesmo sem a referência a Espinosa, as ponderações de Riquier, a respeito de um “perigo” ontológico-clássico em leituras do bergsonismo, ainda se manteriam; de tal modo que deixemos Espinosa, e voltemos a Riquier. E retornemos especificamente a uma passagem de Bergson à qual o comentador alude para construir sua argumentação. Trata-se de uma citação, a que reproduzimos acima, de um trecho de *Introduction à la métaphysique*, na qual a “quantidade” é de fato posta como ponto de início à “qualidade”. Ora, voltemo-nos a essa citação, situando-a. Ela se encontra no ponto VII dos “princípios” do “método” filosófico descrito neste ensaio, e, ainda mais especificamente, no momento em que Bergson caracteriza a “metafísica” em oposição à “ciência”, mostrando antes seu alcance mais alargado, menos “útil”, mas mais preciso: é assim que a “matemática”, “ciência das grandezas” (IM, p. 221 [p. 215]), ainda assim encontra um fundo profundo na metafísica já que esta se alarga ao “se fazendo” da própria “quantidade” – a, diremos nós, “qualidade da quantidade”. Mas, nos dirão, como Riquier o diz, a frase construída por Bergson dá-nos o contrário: “a quantidade é sempre qualidade no estado nascente: é, por assim dizer, seu caso limite” (IM, p. 222 [p. 215]). Ora, mas seria de fato o “contrário”? Ou, talvez, a construção de Bergson antes apenas reforçaria o “ponto de início” no seu sentido *a nós*; de tal modo que ele marcaria antes uma “perspectiva”, intrínseca por certo, mas, justamente, intrínseca a uma situação a que se deve bem

compreender em sua profundidade – e não mais em sua “superficialidade”, como a “experiência espacial” da qual o método revira? Se essa “experiência” é exclusivamente humana ou antes pode ser dita de todo ser vivente, antes diremos, para acompanhar o que apresentaremos a seguir da interpretação de Thibaudet, que importa por ora enfatizar que se trata de uma “experiência” nossa e da qual não podemos, de fato, prescindir. Mas, e este é o ponto crucial, ela não significa um aprisionamento à sua instância instituída, mas, pelo correto desenvolvimento filosófico (que, diga-se, se vive), abre-nos à sua profundidade criativa e criadora, como, agora, “experiência da duração”. Enfim, se a “quantidade” é ponto de início da “qualidade”, se, portanto, há uma “quantidade” da “qualidade”, isso não é uma afirmação “inversa” à de que há uma “qualidade da quantidade”: na verdade, o que temos é uma mesma verdade, descoberta. Essa questão sobre “qualidade da quantidade” já nos havia surgido numa passagem do *Essai*, e é sobre ela que Thibaudet comenta o seguinte, que vem a nos esclarecer o ponto em que estamos: “[c]omo há uma qualidade da quantidade, há uma quantidade da qualidade: e como sem a primeira não haveria representação, sem a segunda não haveria sensação” (THIBAUDET, 1923, p. 59; tradução nossa<sup>175</sup>), já que a “sensação” a que Thibaudet se refere é sua experiência enquanto intensidade e que, como vimos, mesmo sendo “pura”, é por nós (ordinariamente) experienciada e expressa como “intensidade” num sentido espacial. Ou seja, não é porque a “intensidade” é, profundamente, “sucessão pura”, que deixa de ser, efetivamente, “intensidade” como “grandeza”, assim como não é porque ela é “grandeza intensiva” que ela deixa de ser, também efetivamente, “intensidade pura”. Essas duas verdades não se excluem, tampouco, precisamente, se sobrepõem: antes, elas só são profundamente verdadeiras restituídas uma à outra. Lembremos, afinal, que Bergson não “descarta” ou “menospreza” a experiência superficial: ele a significa, profundamente – naquilo que de fato a dissolve, mas não por isso a torna inoperante, mesmo que possa ensejar problemas falsos. E assim, tudo isso nos leva novamente ao ponto que julgamos talvez o mais complexo da proposta filosófica de Bergson: a boa colocação de sua filosofia como “*ao mesmo tempo*” positiva e crítica. Pois, ao enunciarmos essa valoração dos diferentes níveis de “experiência” – e, nisso, de “realidade” – sem, todavia, “indiscerni-los”, colocamos aqui também a diferenciação, filosoficamente realizada, entre a atitude “positiva” e “crítica”, mas que não por isso se torna uma “diferenciação de momentos”; de tal modo, enfim,

---

<sup>175</sup> “Comme il y a une qualité de la quantité, il y a une quantité de la qualité: et comme sans la première il n’y aurait pas de représentation, sans la seconde il n’y aurait pas de sensation” (THIBAUDET, 1923, p. 59).

que não só o mergulho imediato, puro e positivo, é “realizável”, como ele o é imprescindível à própria atitude crítica – e vice-versa.

De modo mais explícito, portanto, não discordemos das observações de Riquier e Lapoujade, do necessário enraizamento em “nossa” condição, e, por isso, no “comum” como um “resultado” de um movimento de “simpatia”; no entanto, não assumimos que essas observações contradizem ou, mais, impeçam um “contato imediato” com uma, se se quiser, “imanência” descoberta: a nós, acreditamos apenas ser o caso de bem colocar esse “imediato” como, enfim, puramente complexo. Para dialogarmos mais proximamente a Lapoujade, isso quer dizer que, se de fato há – como talvez possa ser o caso – uma “diferença” entre a “intuição” e a “simpatia”, essa diferença não é “quantitativa”, não é de “momentos”, mas “qualitativa”: se a “intuição” é “primeira”, não é por ser “sucessivamente primeira em uma ordem justaposta, sequencial”, mas por ser “primordial”, i. e., “profundamente originária”. Assim, a “simpatia” será dela “dependente”, mas numa “dependência” que signifique, antes, “dissolução” quando voltada à profundidade. “Intuição” e “simpatia”, portanto, sim se diferenciariam, mas em um nível; noutro, profundo, se confluiriam. Haveria, assim, uma descoberta precisa nas observações de Lapoujade em sua especificação da “intuição” e da “simpatia”; mas trata-se, talvez, como já comentamos alhures, em um outro momento de diálogo com Lapoujade, de uma descoberta que reforça um nível de realidade.

Mas, então, sentimo-nos na obrigação de ainda mais uma vez colocarmos a questão: se ousamos radicalizar a atitude em direção ao mais “profundo”, se pretendemos de fato alcançar essa profundidade, revelando, para isso, que o “imediato” não só existe como existe para nós, o que seria afinal esse “imediato”, essa “imanência”, essa “duração pura”? Recaímos, necessariamente, em uma ideia absoluta da metafísica seiscentista, em uma ontologia tradicional, ou em uma ideia absoluta de um idealismo alemão; seja como for, em um dogmatismo totalmente avesso à filosofia da duração, pervertendo o imperativo empírico e, afinal, nossa existência duracional concreta (enfim, empírica)?

Ao longo de nosso estudo, aliás constitutivo dele, como o movimento filosófico no qual método e meditação se amalgamam, efetivamente descobrimos o imediato: valendo-nos de uma investigação específica, junto a Bergson aprofundamo-nos no sentido de nossa interioridade, abrindo-nos à nossa liberdade, revelando-nos e, quanto mais, ensejando as experiências superficiais e profundas, e suas próprias realidades. Nisso tudo, descobrimos o imediato na medida em que este, sempre presente, constituiu-se a nós enquanto procedíamos intuitivamente; naquilo que não implica uma

contradição senão à lógica intelectualista que incompreende a interpenetração, por exemplo. O “imediatamente”, assim, é presente sem ser como um “objeto atual” já feito; ele é presente, então, como “Presença”, que, enquanto tal, é o próprio “se fazendo”. É tempo, pois, de aprofundarmos-nos naquela que seria uma das leituras mais sugestivas sobre a filosofia de Bergson, que tanto motivou – explícita e implicitamente – nossa própria leitura, e que enfim vem a nos esclarecer sobre tudo isso que agora dizemos: trata-se da leitura de Bento Prado Jr.; a que primorosamente descreveu o bergsonismo como essa inauguração de uma, agora, “ontologia da Presença”, que, como vimos, “mergulha o absoluto no empírico”, sem, no entanto, incorrer numa “ontologia tradicional” (PRADO JR., 1989, p. 67). Como isso se dá?

Prado Jr. realiza seu estudo tomando como “ponto de partida e fio condutor” “a crítica bergsoniana da raiz dos equívocos da ontologia tradicional” (PRADO JR., 1989, p. 33), o que o implicou no desvelamento da crítica de Bergson ao “Nada”, em todos os seus desenvolvimentos, dos quais aquele que conduz à “ontologia tradicional” é o que, desatento a tal crítica, procura fundamentar a passagem do Nada ao Ser (cf. PRADO JR., 1989, p. 33), uma, efetivamente, “ilusão” de nosso entendimento: a vimos brevemente em nossa introdução, trata-se de um falso problema. Não refaremos aqui todo o percurso de Prado Jr. em seu primeiro capítulo, no qual ele acompanha a argumentação bergsoniana na descoberta da “miragem da Ausência”. Importa-nos enfatizar o retorno progressivo que essa descoberta, para se constituir em sua radicalidade, significa, fundando-se, enfim, nas estruturas do próprio entendimento e de sua existência pragmática e linguística e que, por fim, define a “forma humana de comportamento” (PRADO JR., 1989, p. 66): é o seu sentido “antropológico”, em sua essência, que nos conduz à “ilusão da Ausência” como aquilo que, no limite, “desinteressa” (a tal sentido antropológico, pragmático) (cf. PRADO JR., 1989, p. 67). Mas, então, essa “descoberta” não implica tão somente esse seu aspecto “destrutivo” ou “crítico”: ao revelar o fundamento negativo do entendimento, ela revela-nos, imediatamente, “seu propósito fundamental e positivo: a constituição de uma ontologia da Presença” (PRADO JR., 1989, p. 67). Mas por que isso? Ora, é porque o Nada tem seu sentido antropológico, se se quiser, é porque o negativo é antes signo de uma atitude não anterior ao Ser, mas constitutiva de um posicionamento no Ser, que este é *absolutamente* presente. No fundo, portanto, a consciência se descobre não mais “exterior” ao Ser, ao Absoluto, do qual este seria uma conquista, mas “participante” dele, evidentemente especificada (a “consciência”) em sua diferença (essência), no caso, antropológica.

Mas, se assim é, é porque este Absoluto se revela na proximidade de nosso ser e em nosso próprio ser. É a própria consciência que se descobre, agora não mais nas “imediações” do Absoluto, mas identificada com ele mesmo, participante. Ela não se separa dele nem por aquela distância infinitamente pequena que separa o sujeito do objeto, ela é o Absoluto e ele é de “essência psicológica”. Há entre o Absoluto e a consciência apenas uma diferença de grau, e não de natureza; ele a transcende apenas à medida que, durando com e como ele, a sua duração é “infinitamente mais concentrada” (PRADO JR., 1989, p. 68).

Assim, há uma “relação”, *sui generis*, entre a “consciência” e a “Presença” que nos remonta a uma “diferença”, mas não a uma “distinção” (espacial); uma “diferença imanente”, se se quiser, naquela acepção em que a “imanência” é, como vimos por Deleuze, “expressiva”; as “diferenças” da “relação” e, ela própria, sendo a operacionalidade e existência da “*expressão*”. Mas, permanecendo ainda por ora em Prado Jr., não sem ser de algum modo em convergência com o que acabamos de dizer, essa “relação” parece se esclarecer agora bem colocando o que seja, afinal, a “Presença”, sua “estrutura interna” que “possibilitaria a presença de uma consciência no interior do Ser” (PRADO JR., 1989, p. 68), e que não só abre o sentido que vai lhe ser “opositivo”, inaugurando uma atitude humana e ilusões negativas, como abre a própria “abertura”: a “Presença” só o é “presente” por assim se abrir (expressar). No que, então, tem-se, na verdade, uma tripla determinação da Presença:

Através da dissolução da miragem da Ausência, é o próprio Ser que se torna acessível. Mas a subjetividade da consciência – a práxis humana – não pode permanecer apenas oposta à objetividade do Ser. Pois é através de uma subjetividade que o Ser pode tornar-se presente. A Presença, em geral, só pode ser compreendida à luz de sua tripla determinação: ela supõe não apenas aquilo que se torna presente, mas indica também *alguém* a quem o que é presente se dá como tal. Mais ainda, a presença supõe, para além do “algo” e do “alguém”, um “lugar” onde algo se torna presente para alguém. Isto é, a Presença só se dá no interior de um *campo transcendental* que a torna possível (PRADO JR., 1989, p. 68).

Notemos bem: a Presença é assim “determinada” (ou, diremos nós, “constituída”), ela supõe essas, diremos, relações que a constituem propriamente. Não se trata, portanto, de extrinsecamente acrescentar a ela um “algo”, um “alguém” ou, quanto mais, um “campo transcendental”; na verdade, é só porque existem eles é que a Presença se dá. No fundo, então, a própria diferenciação entre a “subjetividade” e a “objetividade” se restitui a tal Presença. Mas voltar a essa “restituição” significa implicar-se na organização mesma que ela estrutura, na organização própria entre a “subjetividade” e a “objetividade”: só assim alcançaremos o “imediato”, revelando-o desde sempre presente – em seu “se fazendo”.

É assim que o mergulho na própria consciência como experiência particular antes remonta, de uma presença interna, a uma Presença em geral, e o primeiro movimento filosófico de Bergson, o que procuramos no nosso estudo de agora redescobrir junto ao filósofo, revela toda a sua significação imprescindível; ele alcança a dimensão profunda da Presença em geral descobrindo a própria consciência, os fatos da consciência, como sucessão pura, em que, profundamente, graciosamente, tornamos genuinamente nós mesmos, coincidindo(-nos) com nossa autenticidade tanto quanto expressamo-la no mundo, antes constituindo-o, o “espetáculo”, como o próprio ato do “autor” e visão do “espectador”: descobrimo-nos enquanto “duração”, numa “superação” do “subjetivo” e do “objetivo” à essência “subjetiva” do próprio ser que dura – ao, numa palavra, “se fazendo”.

[A] presença em si mesmo, para Bergson, é total identificação consigo mesmo, e a atividade é a produção real do que se dá como presente. A consciência não é a espectadora da vida psicológica que se desenrola no meio do mundo dos objetos, ela é (ou, ao menos, tende a ser) a própria personagem que se dá em espetáculo – identificação entre espectador e espetáculo, cumplicidade entre a visão e o visível. Não há nada, nem mesmo a sutil fissura do *nada*, que a separe de si mesma. A presença em si é consciência de si e produção de si na presença (PRADO JR., 1989, p. 111).

Essa descoberta, então, abre-nos para uma verdade, constituindo-a, muito mais profunda que aquela do “sujeito” e do “objeto”, sem, por isso, tornar sem efeitos essa distinção. Ou seja, se alcançamos um nível o mais profundo, revelando-o aliás como desde sempre “presente”, isso não apaga a “superficialidade” de fato. Todavia, não nos vemos mais nela aprisionados, ao menos não em “todo sentido”.

É que a totalidade composta pela dupla referência da consciência a si mesma e ao mundo pertence, na filosofia de Bergson, ao domínio do misto. É verdade que toda consciência se “acha” empenhada no mundo, que ela se descobre na sua oposição a um mundo e que ela se faz contra a sua adversidade; enquanto consciência-no-mundo, ela é essencialmente a estruturação e a seleção da exterioridade, transformação da totalidade do ser-em-si em sistema instrumental, em *mundo*. Mas, este sair fora de si mesmo, que é o nascimento do mundo, implica uma alienação da consciência, que jamais abandona o projeto de uma reinteriorização total da exterioridade – a morte do mundo –, onde a consciência, soberana, seria pura referência a si mesma, sem a mediação da referência ao objeto. Assim, poderíamos dizer que, para Bergson, a consciência de si é apenas de fato inseparável da consciência do objeto, mas que de direito resta sempre a possibilidade da dissolução dessa segunda consciência na primeira. A dissolução da exterioridade sendo a meta da consciência, e sendo uma meta de que a consciência apenas está separada de fato e não de direito, torna-se possível uma superação, pela consciência, de sua finitude *humana*; o Si absoluto deixa de ser uma “miragem ontológica” para tornar-se uma possibilidade efetiva, e a fenomenologia da consciência passa a apontar, como para o seu termo necessário, para a identificação do ser-em-si como o ser-para-si. Embora o *Essai sur les données immédiates de la conscience* realize uma descrição da subjetividade humana finita, o seu horizonte e a meta a que tende estão para além dessa finitude: a descrição bergsoniana da consciência

implica a afirmação da realidade da “coincidência consigo mesma” (PRADO JR., 1989, p. 114-115).

É nesse sentido que a filosofia intuitiva de Bergson significa uma “superação da condição humana”, sem, contudo, implicar um “desprendimento” de nossa existência, aliás, empírica: antes, essa “superação” é na realidade um retorno ao “campo transcendental” da Presença:

Se a passagem da duração interna a esta duração mais originária é a passagem do constituído ao constituinte, é porque a consciência não é, em si mesma, a condição de toda transcendência: é porque ela nasce dentro de um campo transcendental já esboçado na própria plenitude da Presença (PRADO JR., 1989, p. 161).

A Presença, assim, é, nela mesma, criação daquilo que se diferencia (para não dizer como Deleuze, ela é propriamente Diferença, como virtualidade que é diferenciação). É porque ela se dá por um campo transcendental que sua realização pode ser “determinação”, “atualização” como aquilo que se singulariza, aliás, eventualmente, em uma existência “opositiva” à própria totalidade da Presença – sem, por isso agora bem compreendemos, significar uma “oposição” que fissure a plenitude do Absoluto. Para usarmos, agora, imagens que nós mais propomos, aproximamo-nos da leitura de Prado Jr. dizendo que o “campo transcendental” é a “ipseidade” expressiva da Presença, que, por isso, é desde sempre “expressão” e se expressa na pluralidade de realizações, de atualizações – inclusive, enfim, como “representação”.

Podemos dizer que a re-presentação como acesso parcial à Presença é tornada possível por uma espécie de “ipseidade” da própria Presença, que antes de mais nada se define como Presença (junto a) si. [...] [A] simples Presença é apenas virtualmente re-presentação de si mesma, isto é, Presença (junto a) si. Mas isto significa, também, que a subjetividade finita do homem é o resultado de uma “queda” ou de uma limitação dessa Presença que é a própria infinidade do Ser (PRADO JR., 1989, p. 161).

Mais uma vez, então, vemos como a “finidade humana” é ressignificada, ou melhor, bem significada na própria “infinidade do Ser”: é, antes, porque a Presença se abre a essa forma de atualização, a essa atualidade, se se quiser, que essa forma ou atual tem vez. Com isso, não recusamos o “ponto de partida” nessa existência atual, mas bem compreendemo-lo em sua significação profunda e, enfim, verdadeira. Novamente, a “superação da condição humana” não só ocorre, como é o sentido mesmo da própria filosofia (intuitiva) e a realização, aliás, de nossa própria existência – agora livre. “Superar a condição humana”, em uma palavra, não é se lançar ao desarraigado transcendente, amorfo universal, um princípio fundador, enfim, qualquer coisa dada e apartada da experiência; é na verdade aprofundar-se nas condições concretas da



experiência, portanto nela mesma, em sua realização, em sua imanência – expressiva. “Superar uma condição” não é abandoná-la, mas descobrir-se ainda mais, profundamente, constitutivo e constituinte dela, dando a ela, por fim, significação *precisa*.

Assim, se o pluralismo começa por ser a única “pressuposição” metodológica (que consiste, justamente, na ausência de qualquer pressuposição metafísica), é ele apenas um ponto de partida e tende à sua própria supressão. É como se as “ilhas” constituídas pela experiência tendessem a alargar-se, encontrando-se em seus limites, fundindo-se umas às outras, em direção de uma unificação final. Mas essa “dilatação” da experiência é o seu aprofundamento, o processo pelo qual ela se depura de sua subjetividade, isto é, de sua humanidade. A descontinuidade das perspectivas está assim ligada à finalidade da consciência humana, e a sua supressão, o processo pelo qual essa consciência se “dilata”, é uma verdadeira superação da condição humana em direção do Absoluto (PRADO JR., 1989, p. 168).

Não é de modo convergente que Lapoujade parece afinal concluir seus estudos sobre o bergsonismo? Afinal, não é ele mesmo que retoma o “perspectivismo” de que fala, naquela leitura da “simpatia” como a busca pelo profundo das coisas, não, então, como “relativismo”, mas como, ao contrário, o que permite se atingir um conhecimento absoluto (cf. LAPOUJADE, 2017, p. 119)?

Mas como a intuição é essencialmente reflexão, é descendo ao fundo de nós mesmos que atingimos o “em si” das coisas. É em nós que a realidade é em si, na medida em que, justamente, somos uma parte do universo e não mais um sujeito exterior aos objetos que ele concebe. Isso quer dizer que o espírito não é apenas espírito, é também vida e matéria, de acordo com o nível de *tensão* com o qual ele se vincula (LAPOUJADE, 2017, p. 119).

Novamente, então, e pela própria leitura de Lapoujade, podemos concluir pelo sentido preciso da “superação da condição humana” por seu aprofundamento. Podemos, sim, desse modo concluir, se, para tanto, enfatizarmos de outro modo essas descrições de Lapoujade. Pois sua preocupação, na imediata sequência do trecho que acima citamos, reenvia-nos para aquilo que tanto melhor vimos por meio das palavras de Riquier, que afunda o homem no sentido de sua atualização enquanto, afinal, humano. É verdade que “acessamos”, dirá Lapoujade (cf. 2017, p. 119 *et seq.*), “o mundo do espírito”, mas em “experiências limites” que, finalmente, nos lança ao mundo reduzido ao unicamente composto de movimentos. “Dissociamo-nos de toda representação para considerar os movimentos puros. Dissociamo-nos dos qualificativos ou dos substantivos para levar em conta os verbos” (LAPOUJADE, 2017, p. 121). Essas experiências são limites e raras, e a profundidade da duração é sim sua essência movente, mas ela própria, essa mesma profundidade e essência, é, em um nível, a realização consciente,

humana, que, enfim, se supera. Assim, não deixamos de concluir junto a Lapoujade o sentido do “humano” enquanto uma atualização:

Quanto à atualização, ela se situa sempre em um outro nível; ela é parcial, descontínua e incompleta, visto que não pode fazer passar para a existência o todo virtual copresente em cada ato. Nesse sentido, atualizar é sempre desacelerar, atrasar-se sobre os movimentos do espírito. O espírito vai sempre mais rápido do que o homem consegue pensá-lo. Não é essa a própria definição do homem do ponto de vista da duração? O que é um homem, na verdade, senão um certo ritmo de duração, ou melhor dizendo, uma pluralidade de ritmos de duração que se misturam e se confundem? É verdade que ele consegue, à custa de esforços violentos, sincronizar com outros ritmos de duração, porém, com mais frequência ele se atrasa sobre eles e pensa tudo a partir desse atraso. O homem é esse próprio retardo, uma arritmia. Dessa forma, ele perde o sentido do real em benefício de símbolos, eficientes na verdade, mas separados do ritmo e da velocidade próprias a esse mundo de puros movimentos (LAPOUJADE, 2017, p. 121).

Mas, para encerrarmos essa excursão, enfatizamos que essa atualização é bem-posta quando, na verdade, se descobre não só essa sua existência “negativa”, mas quando essa existência “negativa” é significada naquilo mesmo que dissolve a “negatividade” e a “positividade” na pura positividade, que descobre a ipseidade da pura positividade como isso que Prado Jr. apresenta como “campo transcendental”. É, enfim, a descoberta do campo transcendental da Presença, e, nisso, da Presença enquanto tal, que revoluciona a perspectiva ordinária e tradicional. A descrição, desse modo, do real, em sua profundidade, revela-nos como a “precisão” conflui coerentemente um “empirismo” e uma “ontologia”, resultando numa verdadeira “metafísica”. Nesse nível, então, supera-se a “objetividade”, supera-se o “objeto” e, mesmo mais, o próprio “sujeito”, ao menos este enquanto, mesmo que sub-repticiamente, ainda “objeto”; supera-se a dicotomia “sujeito-objeto”, sem, no entanto, tornar inexistente a “vivência”: a dicotomia, assim, dá vez a uma subjetividade que se descobre objeto, e uma objetividade que se descobre sujeito. Mais uma longa citação de Prado Jr., enfim, vem a esclarecer esse ponto:

A intuição é, assim, precisa à medida que é, também, governada pelo que é dado na experiência. Mas trata-se de uma experiência e de um tipo de dado peculiares à perspectiva filosófica, só a ela acessíveis, e que se esfumam quando se passa à perspectiva científica. É como se a filosofia tornasse possível uma experiência cujo “objeto” não mais é objeto “já feito” da experiência cotidiana e científica (que se constituem dentro do mesmo horizonte), mas o “impulso” ou a “pulsão” que está em sua mais primitiva raiz. Ela captura o objeto *par le dedans*, e ele deixa imediatamente de ser objeto. Se a objetividade supõe a exterioridade recíproca entre o sujeito e o objeto –, *a intuição é o fim da objetividade*: nela o conhecido é conhecido no ato em que ele se autoconstitui – daí a expressão utilizada por Deleuze, tendência-sujeito. O dado é, também, vivido. Mas quem é que “vive” esse dado, quem é o “sujeito” dessa experiência? Nada mais do que o seu próprio “objeto”: na *tendência-sujeito*, tornada acessível, é a própria tendência que vive de maneira lúcida a sua aventura. É assim que, na intuição filosófica que

fundamenta a filosofia da natureza, é a própria Presença (junto a) si da realidade vital que se torna consciência explícita, Presença junto a si. Mas esse movimento pelo qual, através do homem, as tendências deixam de se alienar na exterioridade, para captar-se a si mesmas em sua própria interioridade, é o movimento pelo qual deixa de existir, de alguma maneira, a própria humanidade, superada por si mesma através de uma nova forma, e mais ampla, de consciência: as potências “complementares” do entendimento despertam-se e tomam consciência de si mesmas se perceberem “elas próprias em obra, por assim dizer, na evolução da vida”. É assim que o conhecimento do processo vital é, ao mesmo tempo, superação da consciência propriamente humana, que se dilata “no próprio sentido da vida” (PRADO JR., 1989, p. 180-181).

“O próprio sentido da vida”, assim, seria como que o “sentido profundo” dos “dois sentidos da vida” – se ousarmos aproximar essa citação da proposta de leitura de Worms. Para este, aliás, a “dualidade” seria a expressão inescapável da “intuição”, que seria, se ainda houver, a “unidade” profunda. Para Prado Jr., ao que parece, essa “expressão” também se realiza, senão em uma “dualidade”, ao menos nas diferenciações de tendências, constitutivas de objetividade e subjetividade; e ela, essa “expressão”, revela-se existente pela própria estrutura daquilo que seria profundo, i. e., da Presença: seu “campo transcendental”. Já o dissemos, ele não é senão o sentido “expressivo” que, afinal, confere à própria Presença realidade “expressiva”: se a Presença é “duração pura”, e esta dissemos ser em si “expressão”, isso tudo, apropriando-se daquilo que sugere Prado Jr., pode então melhor se revelar como a operacionalidade, o “campo transcendental”, que, enfim, constitui a Presença – doravante, sem contradições, podemos dizer que a própria Presença ou “imanência” ou “duração (pura)” é “expressão”.

E assim, se todas as “virtualidades”, todas as atualizações, expressões, atualizam-se (ou não), isso não significa outra coisa que a, ainda, descrição do que seja essa “expressão”, essencial. É assim que as diferentes expressões se restituem e se dissolvem, desse modo, naquilo que as supera, sem, no entanto, tal superação implicar um lançar-se a uma instância absolutamente transcendental e que rompe definitivamente conosco e com toda a vida atualizada, se se quiser, nem, tampouco, um tornar ineficaz as diferenciações, as experiências espaciais, duracionais, a subjetividade, a objetividade... Tal superação, enfim, antes significa uma boa colocação da própria experiência, remontando às suas condições, mas que, como já muito o vimos, não são condições abstratas e “transcendentais” (num sentido kantiano), mas concretas; no que é o anseio de partir da experiência para a ela retornar – ou, ainda, partir do “imediate” para a ele retornar. Mal colocando a “experiência” a partir da fissura da “consciência” com o “Ser” – miragem da Ausência – ou, assim, da filosofia com a realidade, a “superação” dessa fissura só virá ou da artificial construção de um transcendente ou de

um transcendental, ou então não virá de jeito nenhum, numa infeliz aceitação do fracasso da missão.

Mas, ao revelar a vacuidade da pretensão da reflexão à radicalidade, a crítica do negativo aponta, como que “às suas costas”, o verdadeiro ponto de partida da filosofia. Esse ponto de partida será a experiência do Ser, que se dá como horizonte de toda reflexão: a filosofia não tem de *construir* o Ser ou fundá-lo em não sei que base originária. Ele é o lugar onde nós “existimos, vivemos e circulamos” (PRADO JR., 1989, p. 204).

E precisemos que, ao enunciar o “verdadeiro ponto de partida”, Prado Jr., ao que nos parece, não descarta a crítica do negativo como, também, “ponto de partida” (afinal seu próprio estudo assim procedeu): a “verdade”, instaurada no próprio devir, erige o “ponto de partida” (verdadeiro) como aquilo que “desde sempre” (em devir) se fez presente, mesmo no “momento” crítico. A complexidade se encontra na espessura desse real, dessa Presença, que, aliás, se sabe presente a si, aliás, (também) de modo “representativo”, “espacial”, “desnaturalizante”. Com isso, para ainda mais uma vez dialogar com Lapoujade, não se trata de desconsiderar o movimento simpático pelo qual erigimos o “comum”, mas de bem situar esse procedimento no campo transcendental da Presença, inclusive circunscrevendo-o na experiência humana. E, no mais, revelando que esse “comum” não é a “duração pura”, no sentido de que a filosofia a cria como se a vida lhe fosse posterior, mas é a “duração pura”, no sentido de que a filosofia a cria significando que a vida, ao lhe dar sentido, também se faz por ela mesma. Ou, simplesmente, é o próprio sentido profundo, originário, da “vida” que se abre, a si e a nós, descobrindo uma “transcendentalidade” já de natureza outra, empírica, concreta, espiritual – o “campo transcendental”.

O domínio do transcendental é aberto com a descoberta de um modo de ser primitivo e indiferenciado – imagem ou vida – que é ao mesmo tempo raiz da visão e do visível, ou a indistinção entre um e outro. Se é possível uma relação entre os entes – no modo da consciência do objeto – é porque o próprio Ser instaura dentro de si mesmo uma distância mínima, que ainda não é oposição. É essa distância mínima que chamamos de “ipseidade da Presença” ou de Presença (junto a) si. A empresa transcendental é possível – ou o realismo e o idealismo são duas empresas equivocadas – porque o que é em si dá-se (por si mesmo) em espetáculo, enquanto o espectador, o que é para si, prolonga suas raízes no universo das imagens, ele é (PRADO JR., 1989, p. 205).

O “campo transcendental”, a “ipseidade da Presença”, enfim, significa uma “negatividade”, se se quiser, constitutiva da própria Presença, mas uma negatividade que não se confunde com o “negativo”, é uma “distância”, mas que não é “oposição”, que não fissa, mas que qualifica. Toda essa proposta interpretativa de Prado Jr., então, desemboca em uma outra filosofia, que sentiria ressoar a “inspiração bergsoniana”: a

filosofia de Merleau-Ponty (cf. PRADO JR., 1989, p. 204-207). O retorno ao “pré-objetivo” merleau-pontiano e a descoberta da “Presença” bergsoniana se reencontrariam. Mas não seria só nisso que essas duas filosofias se relacionariam positivamente. A bem da verdade, se há uma “inspiração bergsoniana” em Merleau-Ponty, e que se faz, talvez, evidente de modo mais explícito nos escritos finais deste último (como Prado Jr. parece mais enfatizar), essa inspiração perpassa desde o início da filosofia de Merleau-Ponty, e acompanha, inclusive, as próprias *nuances* do desenvolvimento de seu pensamento, assim podendo ser uma chave de leitura para esse desenvolvimento. O que, então, significa que estamos diante de uma situação tão frutífera, decisiva, quanto, por isso, complexa e longa. A advertência a seguir, enfim, se faz sentir esperada: aqui também não pretendemos cumprir com um estudo pleno, que prometemos para depois. Apenas, pois, abrimos o encontro.

De fato, muito já se escreveu sobre as relações entre esses dois filósofos, centrais na filosofia francesa contemporânea. De nossa parte, pois, pretendemos apenas mostrar de que modo a nossa própria leitura do bergsonismo como que “atualiza” (e, nisso, modifica) virtualidades já contidas na leitura de Merleau-Ponty (seguindo, assim, procedimento similar ao que realizamos com outros comentadores e filósofos aqui trabalhados), por certo ainda aqui nos valendo em parte de aberturas forjadas por Prado Jr., como procuramos salientar. Afinal, se há uma “inspiração bergsoniana” em Merleau-Ponty, cremos nós que isso significa, a um só tempo, que seu pensamento tem como uma de suas fontes a filosofia de Bergson, e um de seus horizontes também, agora convergidos – o seu pensamento e o bergsoniano – para a profundidade de uma intuição comum. Ou seja, tal qual sugerido na conferência sobre a intuição filosófica, se há um interesse em “relacionar” duas filosofias que assim merecem o nome, esse interesse ou essa relação virá pela simpatia mesma das próprias intuições de cada uma. O que significa que, aqui também, haveria uma convergência existente entre aquilo que há de mais profundo em cada filosofia, no que faz constituir a “intuição filosófica”, “a Filosofia”, como “filosofia colaborativa intuitiva”. Mas deixemos esse aprofundamento para alhures. Apenas, antes, queremos, com esses breves comentários preliminares, enfatizar a grandeza da tarefa que abrimos, e, no mais, a insuficiência das poucas palavras que diremos a seguir – novamente, prometemos para depois um desenvolvimento mais preciso desse estudo.

Enfim, ao que nos cabe aqui e agora, importa ressaltar, portanto, que é o próprio desenvolvimento de Merleau-Ponty, ao longo dos anos e escritos, que transforma sua compreensão do bergsonismo tanto quanto transforma sua própria filosofia. Se essas

transformações marcam rupturas ou um devir coerente, se Merleau-Ponty desde sempre tinha (talvez mais em potência) uma ontologia, se até o final preservou (em mudança) uma fenomenologia, enfim, essas questões deixemos em suspenso aqui. O que, isso sim, nos interessa agora é como o “tanto quanto” de acima na verdade revela dois termos que se imiscuem: a mudança na leitura de Bergson por Merleau-Ponty é signo da própria mudança da filosofia de Merleau-Ponty. Novamente, reforçamos que muito já foi dito sobre essa questão; por isso, no momento chamamos ao diálogo apenas um estudo acerca de tal problemática, e que elegemos para agora por se tratar de um estudo de fôlego e ao qual muito convergimos na interpretação proposta. Trata-se do livro de Caeymaex (e que, ademais a Merleau-Ponty, inclui em suas análises Sartre).

Em uma formulação que poderia, por nós, ensejar uma conotação “intuitiva” (mas que não aprofundaremos, aqui e agora), Caeymaex dá o tom da maneira como, a nós, interessa o desenvolvimento da “inspiração bergsoniana” na filosofia de Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty, ele, pensa com e através Bergson; ele pensa nele [*en lui*], Bergson se pensa nele [*en lui*]” (CAEYMAEX, 2005, p. 272; tradução nossa<sup>176</sup>). Não se trata, com isso, de querer fazer de Bergson um merleau-pontiano *avant la lettre*, nem de Merleau-Ponty decididamente um bergsoniano, nem mesmo de declarar Bergson como a maior influência (assumida ou não) sobre Merleau-Ponty; trata-se, pois, de desvendar de que modo essa influência é presente, organicamente. Mas não exploremos isso à exaustão, começando pelo esclarecimento do cenário histórico no qual Merleau-Ponty iniciou seus desenvolvimentos filosóficos, e o lugar, nesse momento da França dos anos de 1930, que ocupava Bergson (sobre isso, cf. CAEYMAEX, 2005, p. 170); nem mesmo edificando um inventário de todas as citações de um filósofo pelo outro. Voltemo-nos, mais diretamente, ao sentido amplo das referências de Merleau-Ponty a Bergson, em especial traçando a guinada perceptível dos primeiros aos últimos escritos merleau-pontianos.

Ora, de que modo o dito “primeiro” Merleau-Ponty lê Bergson? Se, ainda, seguirmos a leitura de Caeymaex, poderemos agrupar como nessa primeira fase ao menos três estudos de Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception* e *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Em todos, Bergson aparece desqualificado como um – ingênuo – “realista” (e cujo “realismo” não é seu único ponto-fraco, a ele somando-se também o consequente “horizonte vitalista”) (cf. CAEYMAEX, 2005, p. 77-78; p. 86-87; p. 102-104; e, em

---

<sup>176</sup> “Merleau-Ponty, lui, pense avec et à travers Bergson; il pense en lui, et Bergson se pense en lui” (CAEYMAEX, 2005, p. 272).

especial, p. 106). Esse “realismo” significaria a adesão à realidade plena do “espírito”, o que revelaria uma igual realidade plena da “matéria”: a descoberta bergsoniana da consciência como “duração” assim implicaria que essa coincidência com os “dados imediatos” fosse a coincidência com uma instância ontológica acabada em si, autônoma e diversa de outra instância, material, de tal modo, então, que o “realismo” implicaria, agora, um dualismo, irreduzível e insuperável, e a “intuição bergsoniana” seria feita “pura imediatidade”, sem absolutamente nenhuma abertura expressiva, significativa, tornando, aliás, incompreensível a própria relação entre “espírito” e “corpo”, a própria existência no mundo, e tudo o mais aí envolvido (cf. CAEYMAEX, 2005, p. 106).

A título de ilustração, vejamos como isso é descrito por Merleau-Ponty em algumas passagens pontuais de sua *Phénoménologie de la perception*; a começar por uma já bastante contundente a esse respeito, em que, exemplarmente contrário à abertura do campo fenomenal (como veremos, é pela compreensão desse modo que, ao “primeiro” Merleau-Ponty, se escaparia das dificuldades insolúveis de uma filosofia da impressão para a qual falta a negatividade da intencionalidade), o bergsonismo mal coloca seu objeto e, assim, mal coloca o procedimento para conquistá-lo, enfim resultando em uma total incompreensão, i. e., numa situação em que se estaria fadado ao solipsismo dos mais incômodos.

Este campo fenomenal não é um “mundo interior”, o “fenômeno” não é um “estado de consciência” ou um “fato psíquico”, a experiência dos fenômenos não é uma introspecção ou uma intuição no sentido de Bergson. Por muito tempo se definiu o objeto da psicologia dizendo que ele era “inextenso” e “acessível a um só”, e daí resultava que esse objeto singular só podia ser apreendido por um ato todo especial, a “percepção interior” ou introspecção, na qual o sujeito e o objeto estavam confundidos e o conhecimento era obtido por coincidência. O retorno aos “dados imediatos da consciência” tornava-se assim uma operação sem esperanças, já que o olhar filosófico procurava *ser* aquilo que por princípio ele não podia *ver*. A dificuldade não era apenas a de destruir o prejuízo do exterior, como todas as filosofias convidam o iniciante a fazer, ou a descrever o espírito em uma linguagem feita para traduzir as coisas. Ela era muito mais radical, já que a interioridade, definida pela impressão, por princípio escapava a qualquer tentativa de expressão. Não era apenas a comunicação das intuições filosóficas aos outros homens que se tornava difícil – ou, mais exatamente, se reduzia a um tipo de encantamento destinado a induzir neles experiências análogas às do filósofo –, mas o próprio filósofo não podia dar conta *daquilo que* ele via no instante, já que seria preciso pensá-lo, quer dizer, fixá-lo e deformá-lo. Portanto, o imediato era uma vida solitária, cega e muda (PhP, p. 90).

Inevitável não enxergar em toda essa crítica um cerne sobre o qual ela incide: o problema da expressão; e que não se resume ao mero ato de expressar, como que em um “segundo momento”, aquilo descoberto, mas à própria descoberta, à própria vida interior, ao próprio imediato como infável num sentido forte de inexprimível, significando, afinal, inapreensível, inatingível, amorfo até a um gesto filosófico preciso:

a “intuição bergsoniana” seria signatária do fracasso, uma vez que ela na verdade atestaria a opacidade à qual a “coincidência” seria pura, mas cuja pureza, positividade plena, denotaria simplesmente “indiferença”. A filosofia assim “impressionista” não conseguiria sair de um solipsismo da “impressão”, imediata, e, por isso, não conseguiria de fato adentrar na espessura do real, que, em seu nível originário, revelaria na verdade um campo fenomenal e um “pré-objetivo” em que “sujeito” e “objetivo” seriam superados pela própria relação que os constituiria, dando por exemplo vez ao ser-no-mundo como superação do corpo objetivo. Direcionamos nossas descrições nesse sentido pois é nesse âmbito que um segundo comentário crítico de Merleau-Ponty a Bergson, em sua fenomenologia, nos aparece: em uma nota do capítulo *O corpo como objeto e a fisiologia mecanicista*, Bergson surge como aquele que, por mais que tenha procurado “engajar a consciência no mundo”, ainda assim não teria superado uma superficialidade na qual

o corpo permanece [...] aquilo que nós chamamos de corpo objetivo, a consciência permanece um conhecimento, o tempo permanece uma série de “agoras”, quer ele faça “bola de neve consigo mesmo”, quer ele se descubra em tempo espacializado. Portanto, Bergson só pode estender ou distender a série dos “agoras”: ele nunca chega ao movimento único pelo qual se constituem as três dimensões do tempo, e não se vê por que a duração se aniquila em um presente, por que a consciência se engaja em um corpo e em um mundo (PhP, p. 623).

A opacidade do “imediatamente” é agora referida explicitamente à “duração”: não seria propriamente uma multiplicidade qualitativa, essencialmente movente, mas uma multiplicidade de justaposição, de simultâneos (“agoras”), e que por isso na verdade não constituiria, profundamente, a mobilidade, mas implicaria em sua essencial ausência. E, tudo isso, devido à falta de uma “negatividade” que geraria efetivamente a mobilidade, do próprio tempo e, nisso, do engajamento – “negatividade”, enfim, que viria pela boa colocação de uma “intencionalidade”, ou, então, de uma “temporalidade” que seja “intencional” (para não dizer uma “intencionalidade” que seja “temporal”). Mas não entremos no que Merleau-Ponty descreveu, de modo autoral, sobre a “temporalidade” no capítulo de sua fenomenologia a ela dedicado. Como já dissemos, na verdade, no momento talvez nos interesse menos a própria filosofia de Merleau-Ponty, por si, que o que, dela, se relaciona com Bergson nas referências mais diretas do (ao menos agora) fenomenólogo ao filósofo da duração. De tal modo que, a nós, cabe indagar até que ponto Merleau-Ponty na descrição da “duração pura” como “sucessão de agoras” de fato alcançou alguma profundidade daquela. E vale ressaltar que em outra nota, agora aliás no capítulo *A temporalidade*, Merleau-Ponty de novo acusa Bergson de ficar



“muito longe de uma intuição autêntica do tempo” (PhP, p. 652), por ainda aqui mal colocar o tempo a partir de “presente conservado” (outra possível nomeação ao “agora”), em uma fraca ou mesmo equivocada superação – ou, melhor, suposta superação – do “tempo espacializado” pela denúncia da “espacialização do tempo”. Não mergulhemos agora nessa problemática, mas importa instigar (nem que como questão para investigações futuras) a dúvida de até que ponto Merleau-Ponty foi justo em sua leitura sobre o “espaço” em Bergson, já que parte de sua crítica, nessa nota, incide em acusar este de considerar o “espaço previamente objetivado, e não esta espacialidade primordial que tentamos descrever, e que é a forma abstrata de nossa presença no mundo” (PhP, p. 652): afinal, o “espaço” para Bergson, como vimos, não significaria antes algo mais próximo disso mesmo que Merleau-Ponty cinde dele, já que, antes de ser o “objetivado” (mesmo também o sendo), ele é o próprio “objetivar”, “espacializar”? Entretanto, deixemos estar, por ora. Pois, muito mais de perto, interessamos agora o “estilo” bergsoniano que Merleau-Ponty erige nessa obra e nas outras a ela próximas, ao menos nessa consideração do bergsonismo. “Estilo”, finalmente, que recai em um “realismo”, como já adiantamos, e que se revela, exemplarmente, nessa “realidade” enrijecida do “tempo” como “série de agoras”: não haveria a fluidez de uma sucessão pura, mas o peso substancial de uma realidade fechada em si; não haveria o sentido real de uma continuidade, mas a unidade de uma multiplicidade que, por isso, não teria nenhuma abertura que lhe desse acesso ao mundo nem permitisse à consciência acesso a ela, pois no limite da “coincidência” ou “fusão”, esta afinal se perderia na indistinção e não alcançaria essa multiplicidade, tão singular que impenetrável, e, conseqüentemente, incomunicável, e que, assim distinta e isolada, acabaria por não dizer mais respeito àquilo que ela significaria profundamente. No fundo, Merleau-Ponty lê em Bergson a descrição de uma realidade, profunda e imediata, que estaria no limite apartada da existência efetiva, fundando, antes, um dualismo aquém do real, um “realismo” de regiões separadas, inexplicavelmente restituídas à comunicação entre elas e à mobilidade temporal – tão inexplicável, enfim, que fadada à irresolução. Seria preciso superar o realismo; seria preciso ultrapassar o bergsonismo.

Bergson opõe, à multiplicidade de justaposições das coisas exteriores, a “multiplicidade de fusão ou de interpenetração” da consciência. Ele procede por diluição. Ele fala da consciência como de um líquido em que os instantes e as posições se fundem. Procura nela um elemento em que a dispersão dos instantes e das posições seja realmente abolida. O gesto indiviso de meu braço que se desloca me apresenta o movimento que não encontro no espaço exterior, porque meu movimento, recolocado em minha vida interior, reencontra ali a unidade do inextenso. O vivido que Bergson opõe ao pensado para ele é constatado, é um “dado” imediato. Isso é procurar uma solução no equívoco. Não se tornam compreensíveis o espaço, o movimento e o tempo

descobrimo uma camada “interior” da experiência em que a multiplicidade deles se apaga e se abole *realmente*. Pois, se ela o faz, não resta mais nem espaço, nem movimento, nem tempo. A consciência de meu gesto, se é verdadeiramente um estado de consciência indiviso, não é mais de forma alguma consciência de um movimento, mas uma qualidade inefável que não nos pode ensinar o movimento. Como Kant dizia, a experiência externa é necessária à experiência interna, que é sim inefável, mas porque ela não quer dizer nada. Se em virtude do princípio de continuidade, o passado ainda é presente e o presente já é passado, não há mais nem passado nem presente; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela está, como a bola de neve e como todas as coisas, inteira no presente. Se as fases do movimento pouco a pouco se identificam, nada se move em parte alguma. A unidade do tempo, do espaço e do movimento não pode ser obtida por mistura, e não será por alguma operação real que a compreendemos. Se a consciência é multiplicidade, quem recolherá essa multiplicidade para vivê-la justamente enquanto multiplicidade, e, se a consciência é fusão, como ela conhecerá a multiplicidade dos momentos que funde? Contra o realismo de Bergson, a ideia kantiana de síntese é válida, e a consciência enquanto agente dessa síntese não pode ser confundida com nenhuma coisa, mesmo fluida. O que é primeiro e imediato para nós é um fluxo que não se dispersa como um líquido, que, no sentido ativo, *se escoia* e portanto não pode fazê-lo sem saber que o faz e sem recolher-se no mesmo ato pelo qual se escoia – é o “tempo que não passa” do qual Kant fala em algum lugar. Portanto, para nós a unidade do movimento não é uma unidade real. Mas também não o é a multiplicidade, e o que censuramos na ideia kantiana de síntese, assim como em certos textos kantianos de Husserl, é justamente que ela supõe, pelo menos idealmente, uma multiplicidade real que ela tem de superar. O que para nós é consciência originária não é um Eu transcendental pondo livremente diante de si uma multiplicidade em si e constituindo-a inteiramente, é um eu que só domina o diverso *graças* ao tempo e para quem a própria liberdade é um destino, de forma que *eu* nunca tenho consciência de ser o autor absoluto do tempo, de compor o movimento que vivo, parece-me que é o próprio movente que se desloca e que efetua a passagem de um instante ou de uma posição à outra (PhP, p. 644-645).

Enfim, a realidade espiritual dada como Merleau-Ponty acredita se dar em Bergson leva-nos a uma situação insuperável: a incomunicabilidade das condições da experiência com a própria experiência, pela opacidade, imobilidade, passividade dessa “profundidade imediata”: é por isso que Merleau-Ponty recorre a certa noção kantiana de síntese, como que para dar “atividade” à consciência, à duração. Este, pois, o erro de Bergson: reduzida ao realismo da duração, a realidade profunda torna-se opaca e passiva, não ensejando nenhum movimento, nenhuma experiência real, ficando aquém da subjetividade e da objetividade, no mais fazendo da “intuição” essa mera “coincidência plena”, que pouco – senão nada – nos ensina sobre o eu e o mundo, afinal seria como que uma mera tautologia do “puro positivo” e que, enfim, não só não nos levaria a compreender o real, como, quanto mais, o negaria sub-repticiamente, ensejaria o “sempre já dado” – a imobilidade do pleno absoluto. No que, de algum modo, encontraria semelhança com uma crítica de Sartre, contra a qual Theau, aliás, se volta, numa passagem que já citamos em uma nota algures, mas que vale retomar agora novamente:

Sem dúvidas, para Bergson, a duração e as propriedades da duração são do dado. Mas, no vocabulário bergsoniano, ‘dado’ não tem em nada a mesma significação que no vocabulário sartriano, e não é sinônimo de um ‘*datum* inerte’, daquilo que Sartre chama ‘o em si’. O dado, no sentido bergsoniano, é o que existe anteriormente à representação que dele nos formamos, e por consequência o termo designa tão bem a consciência quanto a matéria, o ‘para si’ tão bem quanto o ‘em si’, o ato se realizando tão bem quanto os resultados realizados, o movimento tanto quanto e mesmo mais que o repouso (THEAU, 1968, p. 63; tradução nossa<sup>177</sup>).

Se nos for então lícito, diremos, a partir de todo o nosso estudo, que Merleau-Ponty estaria a interpretar Bergson interditando-o de tudo aquilo que ele teria de essencial, de algum modo fazendo coro às críticas que denunciam no bergsonismo o retorno a um dogmatismo da “duração”, mera renomeação para um transcendente da modernidade clássica, por exemplo. É claro que sutilezas e complexidades da própria leitura merleau-pontiana (de suas primeiras obras) não podem ser menosprezadas, mas, ao assumir a falta de uma “negatividade” (como “intencionalidade”), dita única condição para se ter mobilidade, criação e realidade relacional, vê-se o bergsonismo recair nessa ontologia empobrecida, em que a “duração” não dura, feita “eternidade de morte”, e o “imediato” perde toda a sua complexidade para se reduzir ao simples “dado”, objeto já feito, entidade solipsista, realidade passiva e inativa. E, assim, a “intuição”, que descobrimos como o movimento filosófico complexo, *a um só tempo* positivo e crítico, não só perde sua dimensão crítica como, precisamente por isso, desfigura-se em um “positivismo” pouco significativo; i. e., o próprio aspecto “positivo” (e que reforçamos: indissocia-se, verdadeiramente, de sua dimensão crítica) desnaturaliza-se como um “positivo” do “pleno” *qua* “imutável”. Nada, enfim, mais distante da intuição profunda do bergsonismo. No amálgama entre método e meditação, essa intuição profunda seria o pensar em duração, a descoberta da profundidade como movimento de dissolução da superficialidade *ao mesmo tempo que* coincidência com o imediato, restituindo ao real sua própria essência duracional, restituindo, portanto, o sentido genuíno à duração, ensejada continuamente como o próprio *ato* de durar, sucessão pura, multiplicidade heterogênea, plena virtualidade que é diferenciação. A intuição profunda do bergsonismo, enfim, revela, funda, a verdade do real, pela originariedade das experiências, que, na imanência da duração, em suas condições concretas são a essencial mobilidade, criativa e criadora, e que, assim, significa, na

---

<sup>177</sup> “Certes, pour Bergson, la durée et les propriétés de la durée sont du donné. Mais dans le vocabulaire bergsonien « donné » n'a nullement la même signification que dans le vocabulaire sartrien, et n'est pas synonyme de « datum inerte », de ce que Sartre appelle « l'en soi ». Le donné, au sens bergsonien, est ce qui existe antérieurement à la représentation que nous nous en formons, et par conséquent le terme désigne aussi bien la conscience que la matière, le « pour soi » aussi bien que « l'en soi », l'acte s'accomplissant aussi bien que les résultats accomplis, le mouvement autant et même plus que le repos” (THEAU, 1968, p. 63).

atividade da duração, esse sentido ativo como diferenciação, atualização, expressão. O movimento filosófico, de aprofundamento, de coincidência, de virar e revirar e expressar, de descoberta do imediato, é nele mesmo movimento expressivo, no sentido mais alargado, mas preciso, de “expressão”: como “duração”. A duração é expressiva; a expressão é duracional. E a expressão da duração, mal compreendida como progressão ao infinito, uma vez que ela antes apenas descreve a imanência do real, em devir, dissolve o “problema da intuição” pois bem coloca seus termos em convergência de natureza: no fundo, expressão e duração se coincidem, na irreduzível complexidade que isso, genuinamente, significa. Ou seja, por mais “espacial” que a experiência expressiva possa ser, e de fato o é nos mais ordinários casos, a “expressão” profunda e genuinamente não é “espacial”; ou, antes, a “experiência espacial” ela própria revela-se constituída de uma “subjetividade”, de uma sucessão pura, de duração. E, novamente, não recaímos, com isso, em uma indistinção da duração, mas na precisa descoberta da pura heterogeneidade, e que, por isso, funda toda a diversidade qualitativa e, mesmo, quantitativa – as diferenças de expressão restituem-se na expressão como pura diferenciação. Como o quer um Deleuze, trata-se de um monismo mas não de um Ser transcendente, imóvel, pleno porque acabado, mas de um Ser que é multiplicidade qualitativa, que, portanto, é Diferenciação, irreduzível, pura atualização, Virtualidade. Para, agora, ainda mais uma vez socorreremo-nos à leitura de Prado Jr., o campo transcendental é a ipseidade da Presença; mas mesmo o sendo, isso não faz da Presença “menos” plena: antes, ele revela a complexidade, a, se se quiser, “negatividade” que se restitui ao e constitui o puro positivo, sem, no entanto, significar uma “negatividade” do “negativo”, mas, precisamente, a mobilidade do positivo. Mas interrompemo-nos. Deixamos Merleau-Ponty muito cedo; deixamo-lo injustamente. Se acusamos sua leitura do bergsonismo de ficar aquém da profundidade, caricaturando-o como mero realismo positivista, a intuição sendo mera coincidência plena, num sentido amorfo e mudo, essa leitura é apenas a primeira de Merleau-Ponty, como eventualmente seria uma primeira leitura que se faça do bergsonismo. Como o “último” Merleau-Ponty nos sugere muito explicitamente, a verdade é que se trata de ultrapassar essa primeira leitura, em direção, agora, à filosofia da expressão.

Contudo, ainda aqui nos concentraremos menos no deciframento da profundidade da filosofia de Merleau-Ponty como, ela, (desde sempre) uma filosofia da expressão, e mais em como essa intuição profunda se confluí, pela própria leitura de Merleau-Ponty do bergsonismo, com a filosofia de Bergson. Já procuramos esclarecer o que julgamos ser a coerência fundamental expressa em *L'intuition philosophique*, de

como a intuição profunda de uma filosofia, singular e única, ainda assim (ou, por isso mesmo) converge-se para a intuição profunda agora “da Filosofia”, em um sentido intuitivo, “empírico”. De tal modo que se, profundamente, a filosofia de Bergson se mostra uma filosofia da expressão, tal qual a filosofia de Merleau-Ponty também assim se revela, isso antes nos abre para a relevância de ambas as filosofias nessa constituição de uma “filosofia colaborativa” – no que, em uma palavra, temos o interesse do mais filosófico em simpatizarmos com a profundidade de ambas essas filosofias, assim como intencionamos das mais eminentes tarefas aquela que busca relacionar (intuitivamente) a filosofia de Bergson com a de Espinosa. Mas, do mesmo modo que para o caso dessa última relação a notória empreitada (e o próprio método intuitivo) nos interditou de um trabalho demasiadamente apressado, aqui também não poderemos solucionar a questão *en passant*. No máximo, pois, abramos o caminho, a partir, de novo, do Merleau-Ponty leitor de Bergson; e deixemos como promessa um estudo em específico a um problema em específico: a *descoberta* da filosofia de Merleau-Ponty como uma filosofia da expressão.

Pois é preciso sempre deixar muito claro: sob nenhuma hipótese estamos buscando fazer tábula rasa das filosofias, ignorando suas diferenças das mais constitutivas e frutíferas. Não estamos, tampouco, buscando desprezar as próprias diferenças internas de um mesmo movimento filosófico, seja entre obras, seja no interior de uma mesma obra. Procurar a profundidade, a mais originária e genuína de todas, naquilo que converge as diversas filosofias, significa, na verdade, instaurar, junto a elas, a intuição delas. É por isso que seria totalmente descabido pretender afirmar qualquer coisa a respeito de uma filosofia sem simpatizar com ela, no que, já vimos, significa (re)fazer junto ao filósofo sua travessia. Por isso, pois, afirmar (como, é verdade, o fizemos) a profundidade da filosofia de Merleau-Ponty como uma filosofia da expressão, assim, de modo talvez leviano, é tão inócuo quanto, ademais, potencialmente equivocado. Afinal, o que seria “expressão” para Merleau-Ponty? O que seria, até mesmo, “filosofia”, para ele? Para não dizer, ainda, qual é a realização de sua filosofia?... Verdade seja dita, entretanto, não propomos uma “hipótese extraordinária”, essa que ressalta a “filosofia da expressão” como aquela que bem coloca a filosofia de Merleau-Ponty – de modo distinto ao longo de seu percurso, mas sempre presente – pois essa é uma leitura que o próprio filósofo parece intencionar, e que, atualmente, é presente razoavelmente nos comentários a Merleau-Ponty (como mais a seguir reafirmamos); e por isso a colocamos mesmo no limiar do equívoco que a afirmação apressada poderia nos acometer. Todavia, insistimos, a atitude filosófica que assumimos

impede-nos de aceitar tão dogmaticamente uma colocação desse modo feita. Retifiquemo-nos, pois? Não precisamente: antes, apenas reforçamos o ponto que, se considerado, nos parece legitimar a sugestão que propomos: não se trata de uma acusação apressada; não se trata de uma hipótese indevidamente colocada, como uma verdade retrospectiva: trata-se, tão somente, primeiro e acima de tudo, daquilo que se sugere, e que pretendemos, assim, descobrir, pelo estudo mesmo dos escritos de Merleau-Ponty sobre Bergson (este é, afinal, nosso problema específico de agora, ao qual procuramos alcançar a intuição profunda); e, segundo, enfim, da indicação de um estudo futuro e que, no mais, nos surge a partir daquilo que, para não deixarmos na abstrata suposição, é sugerido pela própria letra dos textos em geral de Merleau-Ponty<sup>178</sup>, quanto pelas interpretações de vários comentadores, dos quais destacamos, além de Caeymaex (cf. 2005, p. 274-284; a “expressão”, seja nas primeiras obras, seja em *Le visible et l’invisible*, responde pela experiência pré-objetiva que, assim, nos abre à instância constituinte, operante, significativa, enfim, ao ser no mundo, à carne, ao ser), Moura, que nos apresenta descrições bastante oportunas, para quem, por exemplo, a “expressão é o único conceito que Merleau-Ponty apresenta como o encarregado de entrelaçar novamente o sensível e a significação” (MOURA, 2001, p. 244, grifo do autor), sendo, enfim, em sua fenomenologia, o outro nome para a intencionalidade (operante) (cf. PhP, p. 16; p. 575), a descrição da experiência pré-objetiva, da “operação primordial” em que a relação significativa, gesto significativo, restitui expresso e expressão revelando o “sentido” a partir de uma relação de “transcendência” e “imanência” que não se configura num dualismo “exterior-interior”, e que, no mais, “o tempo está ‘no coração’ da expressão” (cf. MOURA, 2001, p. 248 *et seq.*). Mas fomos já demasiadamente longe, e a compreensão de tudo isso que referimos a Moura, e de muito mais, é o horizonte de estudos vindouros. Se, para dizer em uma palavra, não nos

---

<sup>178</sup> Cf., p. ex.: (I) PhP, p. 202; p. 391; (II) os ensaios *Sur la phénoménologie du langage* e *Le langage indirect et les voix du silence*, ambos em *Signes*, e nos quais a questão é mais tratada, mas não de modo exclusivo, a partir do problema da “linguagem” e, principalmente no segundo ensaio acima citado, também da “arte”; (III) *Le visible et l’invisible*, em que o esforço filosófico se alarga para questões ditas “ontológicas”, em que a “expressão” aparece, de algum modo, como abertura ao ser; (IV) e, talvez de modo mais explícito, no primeiro curso que Merleau-Ponty proferiu no Collège de France, às quintas-feiras do ano letivo de 1952-1953, intitulado *Le monde sensible et le monde de l’expression*. Esse curso parece-nos decisivo a esse respeito, pois nele Merleau-Ponty tematiza a “expressão” de modo, aliás, a revisitar sua trajetória filosófica, notadamente sua fenomenologia, abrindo o caminho para seus desenvolvimentos cujo ápice viria a ser *Le visible et l’invisible*. Assim, esse curso é ocasião não só para bem compreender o sentido orgânico da filosofia de Merleau-Ponty como um todo, como também o sentido da “expressão” nessa organização, enfim, nessa filosofia. No mais, vale destacar que, nesse curso, Bergson é recorrente, sendo o interlocutor – dentre outros – nas considerações, aí presentes, sobre, principalmente, o “movimento retrógrado” e a “percepção do movimento”. Mas não avancemos imprudentemente, e destaquemos, com essas observações, apenas um eventual e, julgamos nós, crucial percurso a se seguir num estudo que, a nós, consideramos de sumo interesse à Filosofia.

furtamos em avistar a filosofia de Merleau-Ponty como uma filosofia da expressão, procuremos, agora, descobrir essa profundidade por aquilo que sugere sua própria (i. e., a de Merleau-Ponty) leitura – filosófica – do bergsonismo. Afinal, um filósofo comentando outro filósofo não faz senão, de alguma maneira e em algum nível, convergir suas intuições; mesmo que isso só se evidencie pelo trabalho agora de alguns outros.

Enfim, e sem mais, de que modo podemos vislumbrar um aprofundamento realizado pelo próprio Merleau-Ponty em direção à explicitação de uma “filosofia da expressão”, especificamente naquilo que poderia ser uma “reconsideração” sua sobre a filosofia de Bergson? No que podemos, então, colocar mais diretamente a questão: de que modo Merleau-Ponty reinterpreta o pensamento de Bergson?

Aqui, também, poderíamos nos deter em uma diversidade de escritos, talvez com mais atenção em *La nature e Le visible et l'invisible*, ou mesmo naquele que é o único escrito dedicado exclusivamente a Bergson, *Bergson se faisant*; todavia, preferimos, para agora, concentrarmo-nos em apenas um outro escrito, e particularmente à sua parte consagrada ao comentário à filosofia de Bergson: a bela aula inaugural *Éloge de la philosophie*. Nossa escolha não é trivial: nessa apresentação, Merleau-Ponty não apenas oferece uma nova leitura, mas a oferece com relação àquela primeira, e, mesmo mais, e como não poderia ser diferente, sugerindo, à própria reconsideração, sua posição ainda assim crítica, se se quiser – no que nos abre ao próprio sentido agora de sua posição filosófica singular. Ou seja, nessas aproximadamente vinte páginas, temos resumido e concentrado um esforço de compreensão que nos sugere um real movimento, seja do sentido “primeiro” ao “atual”, seja de “crítica ao atual”, seja de Bergson a Merleau-Ponty, seja ainda e finalmente, do próprio desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty (uma vez que, como aula inaugural, ela pode ser lida como a abertura dos interesses que motivarão o filósofo daí em diante, nisso aparecendo, tal projeto, com relação ao que ele já descobriu até então) – todos, afinal, imbricados. Mas mergulhemos, enfim, nesse estudo, para deixarmos assim de falar abstratamente.

E, de imediato, deparamos, nele, com uma mudança significativa na leitura merleau-pontiana do bergsonismo, pois este é de pronto colocado com uma complexidade que não se via por exemplo na *Fenomenologia da percepção*: há, ao menos, dois “níveis” do bergsonismo; e, como veremos, aquela primeira leitura de Merleau-Ponty antes seria apenas um primeiro nível, uma primeira aparência do bergsonismo – e que, aliás, deve-se ultrapassar. “Pois há, mesmo em Bergson, uma

maneira totalmente positiva de apresentar a intuição da duração, da matéria e da vida, de Deus” (Eloge, p. 18); e que assim se dá pela plenitude mesma dessas instâncias: “Plenitude da duração, plenitude primordial da consciência cosmológica, plenitude de Deus, eis resultados que implicam uma teoria da intuição como coincidência ou contato” (Eloge, p. 20). Para ficarmos apenas com essa concepção plena da duração, afinal foi uma que vimos Merleau-Ponty descrever em sua fenomenologia, descobrimos que de fato é dessa descrição que se trata a referência nesse momento de *Éloge*:

A descoberta da duração não é, antes de mais, a de uma segunda realidade em que o instante, no momento em que passa, se mantém, se conserva inseparável do presente, se acumula? A duração não é como que uma coisa transitória, que permanece, esvaindo-se [*s'écoulant*], e as investigações posteriores de Bergson não consistem em encontrar [*retrouver*] nas outras coisas, na matéria, na vida, a mesma coesão real anteriormente descoberta [*d'abord décelée*] em nós? (Eloge, p. 19).

Como uma realidade plena, fechada e acabada, nisso desconexa, a “duração” responderia ao “realismo” que, enfim, faria o primeiro aspecto do bergsonismo, e que faria da intuição a coincidência ou contato, sem *nuances*, com essa realidade dada. Aliás, as “*nuances*”, a essa filosofia da pura positividade, só poderiam vir não da complexidade da realidade profunda, mas de sua desnaturalização pela significação, necessariamente acrescida, “verbal”, a maneira (que, diremos nós, é a humana, em sua existência intelectual) com a qual sobrepomos atenções díspares – ao real, ansiamos não sua genuinidade, mas aquilo que nos interessa. Assim é que se entende como essa aceção, primeira (como diz Merleau-Ponty), do bergsonismo, como filosofia da pura positividade, define-se por sua própria desqualificação do “vazio primordial”, e todas as suas variações, enfim, da negação e da linguagem – outra face da moeda dessa positividade plena do real, assim feita opaca.

Por que existo, por que há algo em vez do nada, como posso saber algo – estes problemas tradicionais são para ele “patológicos”, como o do desconfiado que já não sabe se fechou a janela. Só aparece quando fingimos colocar-nos em pensamento num vazio primordial, não sendo então o vazio, o não-ser, o nada, a desordem, senão uma forma puramente verbal de dizer que esperávamos outra coisa, e pressupondo, por isso, um sujeito já instalado no ser. A filosofia, o verdadeiro pensamento, que é inteiramente positivo, reencontrará este contato ingênuo sempre pressuposto pelo aparelho de negação e de linguagem: ela será, como Bergson frequentemente dizia, “fusão” com as coisas, ou ainda “inscrição”, “registro”, “marca” das coisas em nós, procurará menos “resolver” os problemas clássicos do que “dissolvê-los”. “Ato simples”, “visão sem ponto de vista”, acesso direto ao interior das coisas, sem interposição de símbolos, todas estas formas célebres de intuição fazem dela uma apreensão massiva do ser, sem exploração, sem movimento interior do sentido (Eloge, p. 20-21; tradução levemente modificada).

Esse aspecto o mais fácil de enxergar do bergsonismo, continua Merleau-Ponty, não expressa, contudo, o que ele teria de mais relevante, na medida em que se



compreende, erroneamente, esse primeiro aspecto como se Bergson tivesse “restaur[ado] a intuição contra a inteligência ou a dialética, o espírito contra a matéria, a vida contra o mecanismo” (Eloge, p. 21). Ora, esse posicionamento de Bergson marcaria, se se quiser, na verdade mais sua ruptura com as doutrinas com as quais iniciou suas pesquisas que o que ele teria a dizer. Isto é, essa visão do bergsonismo como “puro intuicionismo positivista” enquanto oposição à “inteligência” e demais “experiências e realidades espaciais” traduziria apenas a, antes, “posição crítica”, se se quiser, do bergsonismo. É assim, então, que Merleau-Ponty propõe uma nova investida sobre o bergsonismo, e que nos abre a um aprofundamento muito mais genuíno do olhar de Merleau-Ponty, da filosofia de Bergson e, quiçá, da própria filosofia de Merleau-Ponty:

Talvez seja a hora de procurar em Bergson mais do que a antítese das suas teses abandonadas. A despeito do paradoxo, o Bergson positivo é polêmico, e é à medida que o negativo reaparece na sua filosofia que esta se afirma. Revelaria talvez mais atenção aos seus livros, mais do que a busca da crítica de Taine e Spencer, a procura de pontos de vista acerca das relações vivas e difíceis do espírito com o corpo e o mundo, e mais do que sucessivas constatações, a procura do movimento interior que anima as intuições, as liga umas às outras, subvertendo frequentemente relações iniciais (Eloge, p. 21).

Surpreendentemente ao leitor, por exemplo, da *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty assevera assim que aquilo que antes ele criticava contundentemente como ausente e, conseqüentemente, o equívoco do bergsonismo não só agora é afirmado, como o é enquanto, se se quiser, a profundidade mesma do bergsonismo, aquilo que a superficialidade – que seria a leitura dessa filosofia como o ingênuo realismo positivista – obscurece e, até, por isso serve antes de obstáculo a ser ultrapassado para se alcançar tal profundidade; obstáculo, enfim, que o “primeiro” Merleau-Ponty não teria ultrapassado. A profundidade, portanto, do bergsonismo reencontra uma dimensão de negatividade que funda a positividade pelas relações “vivas e difíceis” entre o “espírito e o corpo e o mundo”, assim restaurando uma mobilidade, à qual restauramos ao dirigirmo-nos, enfim, ao “movimento interior que anima as intuições”, em toda a complexidade que tal “movimento” vier a significar. Ou seja, em uma palavra, aquilo que Merleau-Ponty, por ele mesmo, buscava (e continuará a buscar) como o que lhe interessa singularmente, é o que ele parece conceder ao bergsonismo, em sua acepção agora mais profunda e, diremos, genuína. Mas essa concessão ocorre de fato, de modo absoluto? Acompanhemos o desenrolar das descrições merleau-pontianas na sequência do texto.

Segundo Merleau-Ponty (cf. Eloge, p. 22-23), essa “mobilidade”, o fundo movente da realidade, das relações entre “espírito, corpo, mundo”, e a decorrente mobilidade das e através das intuições significam a vivificação da própria filosofia qualificando-a, agora, como criação de problemas verdadeiros, no sentido da “descoberta” que, explicitamente em nossa introdução, já tanto esboçamos. Esse sentido, então, nos levaria a compreender o próprio dinamismo fundante de nossa própria realização enquanto filósofos, i. e., que ao inventar aquilo mesmo que bem coloca, o filósofo não faz, não tem como não fazer, outra coisa que procurar, na verdade, confluir a sua realidade que dura com outro ser sob a forma de outra duração. Dito de outro modo, a filosofia não é uma mera ida ao real já feito, mas a sua “descoberta”, sua “invenção”, de tal modo que o ato do filósofo instaura suas questões, mas não como um ser apartado e todo-poderoso que, do “nada”, funda o “ser”, mas, precisamente, como um ser que, durando, conflui, converge, coexiste com um outro ser que também, mas à sua maneira, em seu ritmo, dura: a “criação” é a experiência dessa relação entre as durações, que, fundando a experiência, i. e., significando-a profunda e realmente, funda essa realidade relacional.

A famosa coincidência bergsoniana não significa, pois, necessariamente, que o filósofo se perca ou se funda no ser. Seria preferível dizer que ele se sabe ultrapassado pelo ser. Não precisa sair de si para atingir as próprias coisas: é solicitado ou perseguido interiormente por elas. Pois um eu que é duração não pode captar outro ser senão sob a forma de outra duração. [...] O que verifico é uma concordância e uma discordância das coisas com a minha duração, das coisas comigo, numa relação lateral de coexistência. [...] Quando estamos na origem da duração, estamos também no centro [*coeur*] das coisas, pois elas são a adversidade que nos faz esperar. A relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador e do espetáculo, mas como que uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina. [...] Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la (Eloge, p. 22-23).

Ou seja, essa “relação”, fundante, entre os seres ou as durações, e que é a “intuição”, é “percepção”, no sentido da percepção alargada que a conferência *La perception du changement* introduz – e que comentamos em nossa introdução. É a ela, também, que Merleau-Ponty cita agora (cf. Eloge, p. 23-24). É, enfim, nesse sentido “alargado” da percepção que ela revira a experiência concreta em direção à sua profundidade (operante?) como as condições efetivas da experiência, na “criação” do real – de tal modo que, como supracitado, supera-se a situação humana não por sair dela, mas por se empenhar nela. Como muito vimos ainda nessa nossa conclusão, “superar nossa humanidade” não é, portanto, senão descobrir a verdade de nossa humanidade. E que, bem ao gosto de Merleau-Ponty, filósofo da percepção (que é

expressiva...), é a percepção. E notemos com insistência essa insistência de Merleau-Ponty na verdade da “intuição” enquanto “percepção” pois aí, talvez, a simpatia entre ambas essas filosofias mais se intensifica, aliás como o próprio Merleau-Ponty parece sugerir ainda mais explicitamente quando diz que Bergson talvez não tenha “explorado o sentido dessas palavras [*tiré de ces mots tout leur sens*]” (Eloge, p. 24) – e cuja radicalidade parece levar, afinal, à filosofia de Merleau-Ponty. Mas reforçemos: não vemos nisso Merleau-Ponty como que desfigurando a filosofia de Bergson aos moldes de seu interesse; mergulhando (intuitivamente?) na própria filosofia bergsoniana, no rigor de seus escritos, Merleau-Ponty parece de fato depurar aquilo que seria a “intuição profunda” do bergsonismo, ao menos nessa direção se colocando. De tal modo que, novamente diremos nós, se uma convergência se descobre entre as filosofias, essa convergência, intuitiva, é uma verdade criada de maior interesse à “Filosofia”. No entanto, aqui de novo, interrompemo-nos, deixando esse desenvolvimento para outro momento. Concentrando-nos ainda na leitura merleau-pontiana de agora, sua conclusão para o que seja, na aparência mais “aprofundada” (diremos nós) do bergsonismo, a “intuição” é que “[o] que julgávamos ser coincidência é coexistência” (Eloge, p. 25) – o que, é verdade, muito bem parece valer, com as devidas *nuances*, para sua própria filosofia. A intuição não será mais puro contato ou coincidência, pois a realidade não será “dada”, apartada de nós e à nossa espera, ou, então, essa “coincidência” não será “puro contato”; determinar de tal jeito o sentido e o real é ceder à ilusão retrospectiva que antes Bergson muito critica, como Merleau-Ponty nos esclarece (cf. Eloge, p. 25-26). O sentido e o real coexistem conosco, e vice-versa, sendo essa “coexistência” “descoberta”, “criada”. É assim que Merleau-Ponty, por sua vez, reintroduz a conferência sobre *L'intuition philosophique* de modo coerente à filosofia de Bergson: a “intuição profunda”, simples, de cada filósofo tem sua positividade no próprio esforço expressivo (mesmo “espacial”, diremos nós).

Não teríamos razão para crer, como Bergson, no entanto, escreveu, que o filósofo fala durante toda a vida à *falta* de poder dizer aquela “coisa infinitamente simples” que desde sempre se encontra “num ponto único” de si próprio: fala também para *dizê-la*, porque ela própria precisa ser dita, porque ela própria não existe plenamente antes de ter sido dita (Eloge, p. 26).

Enfim, “expressão”, “intuição”, “real” convergem-se, ainda aqui, talvez, nas teias complexas daquilo que alhures Deleuze descreveu como a estrutura triádica e imanente da própria “expressão”. E se pudermos comentar algumas iniciais palavras sobre essa “nova” leitura de Merleau-Ponty, diremos que, em sendo mais profunda, mergulhando no sentido aprofundado e genuíno, descobre a “intuição” como aquilo que

por nós também foi descoberto, essencialmente como o “pensar em duração” e que, enfim, se transveste da descrição merleau-pontiana que citamos agora:

o que é específico da intuição é o exigir um desenvolvimento, o tornar-se o que é, pois ela encerra uma dupla referência ao ser mudo que interroga, à significação útil que dele retira, que é a experiência da sua concordância, que é, como Bergson com felicidade disse, *leitura*, arte de captar um sentido através de um estilo e antes de ter sido posto em conceitos e que, finalmente, a *coisa em si* é o foco virtual destas formulações convergentes (Eloge, p. 27).

Isso é o que haveria de “intuitivo na intuição”, para valerem-nos da formulação de Merleau-Ponty (cf. Eloge, p. 25). E, ademais, essa ênfase na “leitura” (e que esclarece o abuso que fazemos, nesse momento, desse termo, quando nos referimos à relação entre os filósofos) e no “sentido pelo estilo” nos sugere a profundidade “expressiva” que, no mais, parece demandar, ao filósofo, um modo próprio de experiência, existência, realização, expressão. Restituída à sua existência movente, duracional, expressiva, a “intuição” como “leitura” e “coexistência” significa, então, esse “desenvolvimento”, esse “devir”, o “significar”, o “dizer” – que, não só “espacial”, é inteiramente “expressivo”. Nesse sentido, a experiência e a realidade, convergidas, ganham a densidade e espessura que perderiam caso o “realismo positivista” fosse mantido; e a verdade movente dos seres enfim abre-nos para sua ipseidade: não a opacidade, mas a “ubiquidade”:

Na medida em que consegue mostrar que o vazio, o nada ou a desordem não estão nunca nas coisas, que, fora de nós, apenas há presença, Bergson está a indicar como propriedade fundamental do nosso espírito a ubiquidade, a possibilidade de estar algures e de só visar o ser indiretamente ou obliquamente (Eloge, p. 27).

Se reverbera em nós o “campo transcendental da Presença” que Prado Jr. nos oferta em suas descrições é porque também para Merleau-Ponty essa ipseidade da existência é o componente de “negatividade” que se instaura no espiritual, sem, todavia, significar a reintrodução de um “vazio”, mas, antes, o sentido “radical da contingência”, ou, da duração como “durar”. “Assim se devolveria à intuição a parte de negatividade e de ambiguidade sem a qual seria cega” (Eloge, p. 29), conclui Merleau-Ponty, num dos vários momentos de diálogo entre sua leitura da filosofia de Bergson e a da filosofia de Le Roy.

Chegamos, assim, à constatação de dois “aspectos” do bergsonismo: um de “pura positividade” e outro de “negatividade”. E o importante a salientar dessa compreensão da filosofia de Bergson por parte de Merleau-Ponty é que se tratam de dois “aspectos” que se sucedem como em uma sequência, se não de justaposição, de superação: Merleau-Ponty não parece amalgamar esses aspectos, dissolvendo-os em

uma coerência *sui generis* de uma intuição que é *ao mesmo tempo* positiva e crítica, mas seriá-los, decerto relacionando-os em um movimento sucessivo, mas apartando-os suficientemente para discerni-los como “momentos” que, aliás, levam o bergsonismo a por vezes se realizar *malgré lui-même*. É o que a continuação da exposição de Merleau-Ponty explicita; contudo, é o que, desde o começo de seus comentários nesse texto, já se notava, ao se prestar atenção. Pois, para recuperarmos a primeira citação direta que aqui trouxemos, Merleau-Ponty já dizia que *há efetivamente* “uma maneira totalmente positiva de apresentar a intuição da duração, da matéria e da vida, de Deus” (Eloge, p. 18). Ou ainda, em uma passagem que propositalmente omitimos para comentarmos agora: “Bergson talvez tenha entendido inicialmente a filosofia como regresso a certos dados [*comme simple retour à des données*], mas viu depois que essa ingenuidade, secundária, laboriosa, reencontrada, não nos funde com uma realidade prévia, não nos identifica com a coisa em si, sem ponto de vista, sem símbolo, sem perspectiva” (Eloge, p. 25). O que nela ressaltamos é a apresentação do movimento bergsoniano, se assim pudermos dizer, muito bem marcado em dois momentos, e, mais ainda, como um primeiro momento desejado, e um segundo momento como a superação daquele primeiro. A filosofia de Bergson, portanto, seria como que inicialmente, no sentido de “primeira realização” e também no sentido de “desejo recôndito e, assim, genuíno”, um “realismo positivista”, mas que veria essa posição inicial se dissolver pelo próprio desenvolvimento filosófico. Não de outro modo, então, Merleau-Ponty, daquele ponto em que deixamos sua exposição, prossegue procurando explicitar esse “desenvolvimento”, de superação do “positivismo inicial”, em cada uma das intuições fundamentais do bergsonismo, para só assim “fazer uma ideia exata [*juste*] do bergsonismo” (Eloge, p. 29).

Para mantermo-nos concentrados naquilo que mais nos interessa agora, observemos como, exemplarmente, Merleau-Ponty (a partir de Hyppolite) retoma esse movimento no caso da intuição da duração: iniciando-se, no *Essai sur les données immédiates de la conscience*, por um positivismo (um realismo positivista) em que a duração seria “a indivisão da vida interior que inteiramente se conserva” (Eloge, p. 29), Bergson se vê constrangido, no seu próprio percurso *Matière et mémoire* adentro, a “cindir interiormente” a duração em suas três dimensões de passado, presente e futuro e acolher “em si própria o corpo e a espacialidade, que formam o presente, e sem os quais o próprio passado seria uma nebulosa, não sendo evocado, isto é, reconquistado e expresso” (Eloge, p. 29-30). Ou seja, ao fissurar aquela massividade solipsista e opaca, Bergson *abre* a subjetividade (duração interior) à consciência e ao ser-no-mundo.

Agora, essa “fissura”, que na verdade é a “complexificação” da duração, restitui as relações entre “duração” e “espaço”, “espírito” e “corpo”, de tal modo que essa “*étrange solidarité*” (cf. *Eloge*, p. 67) entre esses “termos” se resolve primordialmente. Ora, essa “primordialidade”, se se seguir o desenvolvimento da intuição da duração em direção à cosmologia que Bergson apresenta a partir de *L'évolution créatrice*, significaria a restituição a uma “supraconsciência”<sup>179</sup>, de tal modo que as relações em nós constatadas entre “duração” e “espaço”, “espírito” e “corpo” seriam antes propriamente “constatadas”, apenas. Mas, com tudo isso, a incômoda situação de “superação” do bergsonismo pelo próprio desenvolvimento do bergsonismo: ora, essa “supraconsciência”, se se abre às relações concretas que a “fissuram”, perde sua dimensão “positiva”, do “pleno espírito” – na verdade, o que temos é a “relação concreta”; mas a abertura a essas “relações concretas” só se justificou por uma “origem comum” entre os “termos” da relação, progredindo a duração (interna) para uma “supraconsciência”! Esse é o sentido, cremos, da famosa “nota II” de *Éloge*, cujo encerramento conclui:

E, precisamente sob a cobertura de sua cosmologia, Bergson podia desenvolver a sua intuição das relações concretas da duração e do espaço, do espírito e do corpo, sem se aperceber de que ela dificulta a admissão da ideia de supraconsciência ou de um espírito sem corpo. É assim que a sua filosofia se dissimula a si própria o problema sobre o qual, no entanto, está construída (*Eloge*, p. 68; tradução levemente modificada).

“Bergsonismo contra bergsonismo”, Merleau-Ponty enxerga no desenvolvimento dessa filosofia um movimento de ultrapassamento que é a passagem do puro e insípido positivismo, em que o “dado” seria sempre “presente”, e a duração, a despeito da ânsia bergsoniana, ainda aqui perderia sua mobilidade essencial, para a complexidade relacional que rompe com o marasmo estático da impressão para devolver à existência a mobilidade, que não só projeta o pensamento e a realidade para fora do “instante atual”, da “impressão dada”, mas, por isso mesmo, também permite ou, ainda mais, significa o pensamento e a realidade mesma, fundando toda a existência como, efetivamente, o dinamismo relacional que ela é. Essa criação, então, é o

---

<sup>179</sup> “[...] Sem dúvida, a vida que evolui na superfície de nosso planeta está sujeita [*est attachée*] à matéria. Se ela fosse pura consciência, e, com mais razão ainda, supraconsciência, seria pura atividade criadora” (EC, p. 269 [p. 246]); “Se as nossas análises são exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha [*qui est*] na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o rojão cujos destroços caem em matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio rojão, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos. Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível” (EC, p. 285 [p. 261-262]); “O impulso de vida [*élan de vie*] de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode realizar uma criação total [*ne peut créer absolument*], porque encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apodera-se dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a nela introduzir o máximo possível de indeterminação e de liberdade” (EC, p. 275 [p. 252]).

verdadeiro sentido e horizonte da filosofia, o que quer dizer que ela supera seu aspecto de mero impressionismo para revelar-se, profundamente, “expressiva”. “Poder-se-ia resumir o movimento interno do bergsonismo dizendo que é a passagem de uma filosofia da impressão a uma filosofia da expressão” (Eloge, p. 34). Essa célebre formulação de Merleau-Ponty é, a nós, decisiva. Mas, para bem compreendê-la, cumpre, às considerações acima já feitas, acrescentar o sentido de “expressão” que esse parágrafo de *Éloge* descreve, em sua sequência.

Como caso particular do que em geral é “expressão”, Merleau-Ponty começa essa descrição pela “linguagem”, que, como já muito se notou pelos intérpretes, é para Bergson mero instrumento, por certo com seus méritos pragmáticos, mas que é obstáculo ao mergulho à essência espiritual. Todavia, no que entra as ênfases de Merleau-Ponty, esse aspecto crítico com relação à “linguagem” não deveria nos fazer esquecer o aspecto positivo da “linguagem”, e que, na verdade, vale para as outras “realidades espaciais”, como a “matéria” e o “corpo”: não se trata tão somente de “obstáculos”, mas de “instrumentos”, meios encarnados *a partir e através dos quais* a filosofia poderá se realizar, ao realizar seu aprofundamento em direção ao espírito e à liberdade.

Bergson viu que a filosofia não consistia em realizar à parte e em opor a liberdade e a matéria, o espírito e o corpo e que, para serem eles próprios, a liberdade e o espírito tinham de ter como testemunhas a matéria ou o corpo, isto é, de se expressar [*s'exprimer*]. [...] A matéria é obstáculo, mas é também instrumento e estímulo. Tudo se passa como se o espírito originário, que flutuava sobre as águas, para ser plenamente, precisasse de construir os instrumentos da sua manifestação (Eloge, p. 34-35; tradução levemente modificada).

A “expressão”, então, não é outra coisa senão esse fenômeno que manifesta, e nesse sentido cria, a verdade desse movimento de sulco a partir e através daquilo mesmo que “perfura”; a própria verdade tendo, enfim, essa propriedade fundamental de se projetar, num movimento retrógrado, para fora do “instante atual”, desse modo fundando esse próprio “sulco”, essa própria mobilidade – ou, então, essa mobilidade ganhando, por isso, “brilho de verdade”.

Aquilo a que chamamos a expressão é unicamente uma outra fórmula de um fenômeno que Bergson não descurou, o efeito retroativo do verdadeiro. A experiência do verdadeiro não pode impedir-se de se projetar a si própria no tempo que a precedeu. Frequentemente há aqui, apenas um anacronismo e uma *ilusão*. Mas, em *O pensamento e o movente*, falando de um *movimento retrógrado do verdadeiro*, Bergson sugere que se trata de uma propriedade fundamental da verdade. Pensar, ou, por outras palavras, pensar uma ideia como verdadeira, implica que nos arroguemos um direito de repetição sobre o passado, ou que o tratemos como uma antecipação do presente ou, pelo menos, que situemos num mesmo mundo o passado e o presente. O que digo

do mundo sensível não existe no mundo sensível e, contudo, não tem outro sentido senão o de dizer o que quer dizer. A expressão antedata-se a si própria e postula que o ser se lhe dirigia. Esta troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, que, à transparência, tem um brilho de verdade, é, quanto a nós, muito mais do que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo (Eloge, p. 35-36; tradução levemente modificada).

É assim, enfim, que o bergsonismo como “filosofia da impressão” se vê superado pelo bergsonismo como “filosofia da expressão”. E que aquela confiança ou, ao menos, expectativa de se fundir com o ser absoluto, se dissolve na percepção de que a realidade e a verdade são frutos de uma experiência renovada e sempre presente; que a realidade e a verdade não são “absolutas” numa acepção de “acabadas”, mas constantemente “descobertas”, se se quiser, nas relações que as constituem, necessariamente – o que quer dizer, no limite, que elas, libertas do mundo já feito, se ancorem no mundo precisamente. Em uma última longa citação, concluímos junto a Merleau-Ponty uma de suas leituras mais instigantes acerca da filosofia de Bergson – senão a mais instigante.

Uma filosofia desse gênero compreende a sua própria estranheza, pois nunca está inteiramente no mundo e, no entanto, nunca está fora dele. A expressão pressupõe alguém que se expresse, uma verdade que se expressa e os outros perante quem é expressa. O postulado da expressão e da filosofia é de poder satisfazer simultaneamente essas três condições. A filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia *estivesse fora deles*, — e não pode também subordinar a qualquer instância exterior a verdade reconhecida interiormente. Precisa ir além dessa alternativa. [...] É verdade que, em última instância, não há juiz, que eu não penso nem apenas segundo a verdade, nem só segundo eu, nem só segundo outrem, pois cada um dos três precisa dos outros dois, e não haveria sentido a um sacrificar os outros. Uma vida filosófica incessantemente se releva sobre estes três pontos cardiais. O enigma da filosofia (e da expressão) está em que, por vezes, a vida é a mesma diante de si, dos outros e da verdade. São estes momentos que a justificam. É unicamente com eles que o filósofo conta. Ele nunca aceitaria estar contra os homens, nem os homens contra ele, ou contra a verdade, ou a verdade contra eles. Quer estar de uma vez em toda a parte, correndo o risco de nunca estar inteiramente em parte alguma. A sua oposição não é agressiva, pois sabe que isso anuncia frequentemente a capitulação. Mas compreende tão bem os direitos dos outros e do exterior para lhes permitir qualquer invasão e, quando está comprometido em qualquer empresa exterior, se se pretende levá-la além do limite em que ela perde o sentido que a recomendava, a sua recusa é tanto mais tranquila quanto se fundamenta nos mesmos motivos da sua adesão. Daí a rebelde doçura, a sonhadora adesão e a presença impalpável que o inquietam (Eloge, p. 36-38; tradução levemente modificada).

Contra toda rigidez de um impressionismo, de um realismo positivista, da intuição como coincidência ou contato, Merleau-Ponty apresenta-nos, enfim, um bergsonismo que, na verdade, a isso se opõe, enquanto uma filosofia da expressão. Essa rigidez implica um “acabamento”, um sentido já dado, ao passo que a filosofia da



expressão nos revela a verdade do sentido em devir, em relação. Toda a opacidade se rompe em um emaranhado relacional e em devir; esse seria o movimento da duração, e que, enfim, viria de sua “negatividade interna”, e não de sua pura positividade. E, desse modo, Caeymaex entrevê a atualização do bergsonismo como, aos olhos de Merleau-Ponty, uma “ontologia indireta da duração”, e que abre ao próprio Merleau-Ponty o caminho para sua filosofia atingir uma “ontologia fenomenológica” como, assim, “ontologia da duração” – uma ontologia, afinal, que não é senão “filosofia da expressão”; uma “expressão” que não é senão “negatividade”; uma “negatividade” que não é senão “diferenciação”.

Se é, portanto, o movimento retrógrado do verdadeiro, e, por consequência a expressão, que faz a verdade da intuição bergsoniana, esta não poderá mais se manter como uma reflexão sem resto, e pretender um retorno ao *fato* bruto ou puro. A ontologia da duração toma um sentido novo com Merleau-Ponty: ela será doravante uma *ontologia indireta*. A ontologia bergsoniana já tinha recusado todo o intelectualismo das filosofias do sujeito, e, com ele, o privilégio imemorial da essência intemporal; Merleau-Ponty tira disso todas as consequências, para, simetricamente, recusar a intuição reflexiva imediata do dado puro e sem resto: “O imediato está no horizonte, e deve ser pensado nesses termos, só é permanecendo à distância que ele permanece si mesmo” [VI, p. 164]. É dizer que a intuição da duração como exploração do percebido se manterá estritamente sobre um plano de experiência irreduzível à objetividade como à subjetividade, ao fato como à essência, um plano de experiência transcendental onde estão de início as fenomenalizações que se dão a ver, um certo *trabalho do negativo*. As diferenças e as diferenciações que Bergson entendia reunir pela intuição achariam, portanto, seu sentido na negatividade interna que faz o movimento verdadeiro da duração. Em troca, é toda a ontologia fenomenológica que pode ser qualificada como ontologia da duração; mas se a verdade da ontologia fenomenológica é uma ontologia da duração, a verdade do negativo é, portanto, a diferença – não a colisão frontal do ser e do nada (CAEYMAEX, 2005, p. 294; tradução nossa<sup>180</sup>).

Enfim, sem entrar agora (como já muito alegamos acima) no mérito do desenvolvimento da filosofia de Merleau-Ponty, com sua leitura do bergsonismo reencontramos, ao seu modo, essa descrição da complexidade e essencial mobilidade da “duração”, sua ipseidade, como certa “negatividade”. Agora, entretanto, essa

---

<sup>180</sup> “Si c’est donc bien le mouvement rétrograde du vrai, et par conséquent l’expression, qui fait la vérité de l’intuition bergsonienne, celle-ci ne pourra plus se tenir pour une réflexion sans reste, et prétendre au retour au *fait* brut ou pur. L’ontologie de la durée prend un nouveau sens avec Merleau-Ponty: elle sera désormais une *ontologie indirecte*. L’ontologie bergsonienne avait déjà récusé tout l’intellectualisme des philosophies du sujet, et avec lui, le privilège immémorial de l’essence intemporelle; Merleau-Ponty en tire toutes les conséquences, pour récuser symétriquement l’intuition réflexive immédiate du donné pur et sans reste: « L’immédiat est à l’horizon, et doit être pensé à ce titre, ce n’est qu’en restant à distance qu’il reste lui-même » [VI, p. 164]. C’est dire que l’intuition de la durée comme exploration du perçu se tiendra strictement sur un plan d’expérience irréductible à l’objectivité comme à la subjectivité, au fait comme à l’essence, un plan d’expérience transcendantale où ce sont d’abord des phénoménalisations qui se donnent à voir, un certain *travail du négatif*. Les différences et les différenciations que Bergson entendait rejoindre par l’intuition trouveraient donc leur sens dans la négativité interne qui fait le mouvement vrai de la durée. En retour, c’est toute l’ontologie phénoménologique qui peut être qualifiée comme ontologie de la durée; mais si la vérité de l’ontologie phénoménologique est une ontologie de la durée, la vérité du négatif est donc la différence – non le heurt frontal de l’être et du néant” (CAEYMAEX, 2005, p. 294).

“negatividade”, diversa do “negativo”, rompe também com a “pura positividade”. Que isso seja a singularidade da filosofia de Merleau-Ponty e aquilo para o qual ela caminha para a cada vez mais esclarecer a si mesma, é algo que deixemos em aberto; que, agora, isso seja a profundidade a que, por nossa vez, chegamos em nosso mergulho no esforço filosófico de Bergson, é algo para o qual devemos nos voltar.

Ora, ao menos duas considerações parecem surgir dessa leitura mais aprofundada de Merleau-Ponty, e que evidentemente se imiscuem: a primeira, a de que, em algum momento e sob algum aspecto, o bergsonismo se coloca como “impressionismo”, e como que procura se realizar enquanto “puro positivismo” a partir de uma intuição que seja “pura coincidência *qua* contato direto”; a segunda, a de que essa primeira empresa se vê superada por uma “filosofia da expressão” que, enfatizamos nós, instauraria um tipo peculiar de “negatividade”, mas cuja radicalidade dissolveria a plenitude absoluta da “positividade” – no que, enfim, o tal movimento do próprio devir do bergsonismo contra ele mesmo. A “expressão” da qual Merleau-Ponty fala, portanto, parece se fazer tão somente de modo “crítico”, e se ainda se queira, com isso, fundar uma “ontologia”, esta deverá ser, na polissemia do termo, “dissoluta”. De que modo nos relacionamos com essa leitura?

A partir mais especificamente de um problema particular, acompanhando ativamente o começo do bergsonismo, descobrimos sua filosofia como o aprofundamento expressivo, positivo e crítico, em que a coincidência de seus procedimentos significa a complexa tarefa de partir da experiência para alcançá-la novamente em “níveis” cada vez mais originários, desvendando-a em sua genuinidade, criada. Assim, ao máximo que podemos discursivamente descrever, procuramos salientar que tal movimento filosófico busca partir do imediato para, efetivamente, descobri-lo, no que não é contraditório pois a realidade, sempre presente, o é como Presença, como diferenciação, “imanência expressiva”. No que nos aproximamos das leituras de Prado Jr. e Deleuze: há uma “imanência” da duração, e que, justamente a sendo, não é de uma realidade sempre já feita, mas do puro devir. Nesse sentido, a “ipseidade” do real é uma mobilidade, uma ação, da própria “duração”, o que quer dizer que essa “atividade” ou, se se quiser, “negatividade” não é um termo outro da “duração”, mas seu sentido mesmo: o “durar”; de tal modo que não se trata em absoluto de “romper” ou “fissurar” a “pura positividade”, mas de bem colocá-la, precisamente, como o “*durar*”.

O passo que acreditamos dar além é agora bem colocar esse “durar” como “expressão”: a “atividade” da “duração” é expressiva, ela é enquanto se realiza, e se

realiza enquanto se expressa. Descobrimos isso pela própria precisão de nossa investigação: dissolvemos o falso problema da “expressão” (como manifestação e relação com o “mundo”, como, enfim, “exprimir”) da “duração” ou mesmo da relação entre “duração” e “espaço” ou mesmo do próprio “espaço” ao bem colocar todas as realidades pela “experiência” fundante da “duração”, e que, profundamente, é o “durar”; toda existência relacional, na pluralidade absoluta do sentido do “relacional”, significa a diversidade de atualizações que, o vimos muito pelas descobertas de Deleuze, é a diversidade da própria “diferenciação”, ou seja, da própria duração. Ela mesma, enfim, realiza-se nas diferentes manifestações (ritmos) que, por isso, assume. Profundamente, pois, as “condições concretas de realização” das experiências e, portanto, das realidades se indissociam das próprias realidades, as “relações” se revelam constitutivas e constituintes, porque tudo se coloca nos mesmos termos (e que é o “mesmo” da pura heterogeneidade), i. e., termos da mesma natureza – “duração”. Dito mais claramente, então: o “problema” da expressão da duração se dissolve, nisso dissolvendo o problema das relações entre “duração” e “espaço”, em suas mais variadas realizações, porque a própria “expressão” é duracional, e, assim, a “duração”, expressiva. A “expressão”, em uma palavra, é a ipseidade da “duração”. E é por isso que ela “se expressa”: essa é sua realidade. Não há, insistimos, uma “impossibilidade” da expressão da duração, ainda que a genuinidade da “duração” possa nem sempre e raramente “se expressar” em sua pureza; ou seja, é porque a “duração” é expressão que podemos sim realizar profundamente a expressão, mas não é porque a “duração” é expressão que as experiências espaciais, que agora podemos com mais tranquilidade dizer, são, também e ao seu modo, experiências expressivas, realizam profundamente a expressão; é por isso que há sim diferenças efetivas entre as experiências, nem sempre somos livre, mas que, também, a liberdade é um fato. Assim, dissolver o problema da “liberdade” e descobrir que a “liberdade” é um fato se resolvem por essa mesma verdade: o real dura, e durar é se expressar, o que, porém, ocorre na irreduzível efetivação dessa realização, na diversidade de ritmos da profundidade à superficialidade.

Enfim, para agora sim respondermos à nossa questão acima, sobre nossa posição frente à de Merleau-Ponty, esclarecendo finalmente em que medida “atualizamos” e, nisso, ademais “radicalizamos” o que ele avistou, descobrimos que se há, de fato, uma genuinidade mais precisa em se afirmar o bergsonismo como uma “filosofia da expressão”, esta não vem “depois” e não significa uma “superação” de uma “filosofia da impressão”, pois esta última nunca significou, se a assumimos para o bergsonismo, um mero “positivismo” como o caracterizou Merleau-Ponty, do mesmo modo que a

“expressão” não significou jamais uma recusa de toda “positividade absoluta”. A complexidade e genuinidade da filosofia de Bergson, cremos nós, está em uma filosofia da expressão que é, por isso, positiva e crítica *ao mesmo tempo*; e que, enfim, a “expressão” é o sentido puro do real o mais positivo, mas que isso, precisamente, significa uma “mobilidade” ou “atividade” que, se se quiser, é uma “negatividade” constitutiva da pura positividade. A “imanência” da duração não se perde e nem mesmo se vê destroçada numa diversidade irreconciliável: ela simplesmente significa a pura diversidade, em devir.

E se nos indagarem o “porquê” disso, i. e., o “porquê” da diversidade, pura heterogeneidade de expressões, o “porquê” de a “duração” não se realizar sempre em sua pureza, o “porquê” de não sermos sempre livres, uma indagação que se reveste de certa decepção como se, expressando-se sempre livremente, a “duração” mais absoluta fosse, diremos, por ora, que tal angústia é eminentemente “humana”, não só pelo movimento retrógrado de buscar razões, como pela reflexão sobre a “felicidade” e o “absoluto” que melhor ou unicamente se daria de um jeito ou de outro. Mas avançar para essa direção demandará de nós um outro estudo – e que por certo procurará simpatizar com o esforço filosófico que Bergson empreendeu, por exemplo, em *L'évolution créatrice* e *Les deux sources de la morale et de la religion*. De qualquer modo, não nos furtemos, pelo que descobrimos neste nosso estudo de agora, de lembrarmos que de algum modo, mesmo incipiente, a esse universo de questões adentramos, ao, evidentemente convergidos com a leitura de Worms, descobrimos que a originariedade da “duração”, seu sentido profundo, como a “imanência”, “Presença”, “Diferença”, não é senão a *vida*. De tal modo que a diversidade expressiva significa as tendências de atualização da “vida”, seus “sentidos”, pluralizados nas experiências da duração e nas experiências espaciais, radicalizados, portanto, nos “dois sentidos”: “duração” e “espaço”. Um pouco diversamente do que propõe Worms, como procuramos mostrar em nossa introdução, se a profundidade da filosofia de Bergson se encontra em qualquer coisa dessa “dualidade”, ela deve estar naquilo mesmo que a significa não só na dificuldade da relação entre seus “termos”, mas na verdade de suas existências expressivas, e que, no mais, “resolve” a relação entre eles. É por isso que ainda aqui mantemos nossa proximidade com a leitura de Worms, pois “os sentidos da vida” surgem-nos em sua complexidade pragmática e especulativa, como experiências determinadas e livres, enfim, na complexidade mesma do “vital”, e que, no mais, restitui-se à “vida” que se realiza, assim, em e pelos seus sentidos.

Nesse sentido, longe de situá-la, logo após, como um misto entre dois extremos, não é um acaso se a distinção entre a duração e o espaço encontra seu equilíbrio em torno da reflexão sobre a vida, presente desde o início na experiência mesma do tempo, esclarecida em seguida por sua significação moral. A obra de Bergson não é uma filosofia crítica que oscilaria na metafísica, e até na teologia, em que se poderia ver uma separação entre os dois primeiros e os dois últimos grandes livros. Bem ao contrário, se a distinção entre a duração e o espaço, que é a princípio uma distinção crítica, em nossa experiência mesma, reclama uma interpretação ontológica que a ligue duplamente à vida como princípio último, inversamente “a vida” não é uma coisa ou uma realidade independente de nossa experiência: nós não temos acesso a ela, ao contrário, senão por uma dualidade ou um dilaceramento que lhe confere, em realidade, todo seu sentido, como se, finalmente, os dois sentidos da vida não adquirissem sentido, não fossem, no fundo, os sentidos ou “o” sentido (o sentido definido pela remissão), senão *um pelo outro*, ou remetendo *um ao outro* (WORMS, 2010, p. 378-379).

O “problema” da “dualidade” e da “unidade” ou, enfim, do “monismo”, poderia assim se dissolver; a efetividade da “dualidade” não se opõe àquela da “unidade”, e a “realidade” restituída às suas “experiências” revela a nossa imanência a ela, e sua verdade *nessa* imanência. Para não deixarmos ainda Worms, diremos, junto a ele, que também cremos, e na medida em que vamos com ele, que uma leitura assim da filosofia de Bergson une “duas leituras entre as mais profundas da obra de Bergson” (WORMS, 2010, p. 379), a de Merleau-Ponty e a de Deleuze – se, é claro, por essa nova leitura se fizer convergir a intuição profunda de cada qual. Mas, como já se deve esperar, um esforço desse tipo excede-nos no que propomos aqui e agora. Todavia peguemos um último desvio, retornando mais uma vez a Prado Jr.: sua leitura já seria, de algum modo, uma união, mesmo que talvez “antecipada” (importante sempre ressaltar, a consolidação da leitura de Deleuze, em *Le bergsonism*, ainda não tinha sido publicada quando Prado Jr. redigiu sua obra sobre Bergson), entre aquelas, ou melhor, entre profundidades daquelas outras duas.

Aqui, em nossa conclusão, já acompanhamos as descobertas de Prado Jr. sobre esse “ser primitivo” ou “originário”, sobre o Ser, a Presença, e sua ipseidade como Presença (junto a) si, como a precisa boa colocação do campo transcendental, o próprio Ser significando aquilo mesmo que instaura, as relações existentes e existenciais. Assim, para explicitarmos o que acima dissemos, é como se Prado Jr. já oferecesse uma leitura que erigisse uma ontologia da diferenciação, não se furtando em descrever a imanência do Ser, e que, profundamente, quer dizer a abertura ao campo do “pré-objetivo” (para intencionarmos a relação), dessa instância originária às diferenças entre “subjetivo” e “objetivo”, reencontrando a verdade mesma dessas diferenças e dessas objetividades, da aparição do *esse* na “inerência do *percipi* ao domínio do *esse*. Se o *esse* não é idêntico ao *percipi*, isto é, se entre eles pode insinuar-se um hiato, eles não deixam de participar da *mesma natureza*” (PRADO JR., 1989, p. 205-206). O

“monismo da duração”, enfim, é o que Prado Jr. nos apresenta como a “duração originária ou constituinte”, que revirando a superfície, pelo pluralismo metodológico, isto é, o radical empirismo, dissolve as dualidades ao se alcançar essa Presença, ou seja, em que “superação” significa “reencontro profundo”, e, portanto, não um se lançar além ou aquém, mas um mergulhar-se imediatamente, num procedimento filosófico intuitivo.

A filosofia, quando não se coloca desde início nessa esfera que a dialética deixou intacta, poupando-a de seu “trabalho”, está condenada a apenas “encontrar” o que ela “constrói”, isto é, o que já está implícito em seu ponto de partida. Ela nada encontra que já não contenha em si, reduzindo o real à sua própria imagem. E, para preservar a sua coesão interna, ela deve manter incomunicáveis os elementos que, na experiência, passam um pelo outro. Ela cinde, assim, o ser entre os reinos do necessário e do contingente. O seu monismo metodológico conduz a um essencial dualismo ontológico. No bergsonismo, pelo contrário, é o pluralismo do método que permite o monismo da duração. A descoberta da duração originária ou constituinte apareceu-nos, com efeito, como a região onde essas oposições do entendimento são superadas ou encontram sua raiz comum mais profunda. A verdade da necessidade ou da essência não se encontra em sua oposição à contingência e ao fato. A essência não é “separada” dos fatos que a “refletem”, ela os acompanha em sua multiplicidade e em seu evoluir: ela *é* evoluir, e a história dos fatos é a gênese da essência. Por outro lado, ao reatarm-se as relações entre o sensível e o inteligível, é a necessidade e a contingência que transigem em sua mútua exclusão; a duração nos apresenta, ao menos, uma contingência que não é o dado bruto e impensável: como liberdade ou criação, ela aparece como a forma suprema de inteligibilidade (PRADO JR., 1989, p. 206).

O retorno ao “originário ou constituinte”, à “duração pura”, à “Presença”, é assim o reencontro com o que mais nos revela nossa “participação” com o real, nossa imanência com o processo ininterrupto, criativo e criador. Não se trata, pois, de ascender a uma instância “criadora” transcendente a nós e ao mundo, não se tratando, portanto, de uma “duração pura” feita “supraconsciência” como uma divindade de uma metafísica dogmática, ou um princípio fundador (cf. RIQUEIR, 2009, p. 92 [tradução nossa], “a duração é absoluta sem ser o Absoluto” – “o Absoluto” sendo um princípio fundador). Os perigos avistados por Merleau-Ponty e Riquier, por exemplo, reaparecem aqui para serem logo recusados. E a palavra de Prado Jr. esclarece a razão disso acrescentando, ou melhor, precisando um aspecto que, enfim, dissolve a questão. Pois, se vimos que a Presença de que fala, ou o Ser de que fala Deleuze, abre-nos a uma “ontologia” muito particular, já dissipando o dogmatismo pela boa colocação da “duração” em sua pureza, se ainda assim insistir-se em assumir, mesmo que a despeito da intuição original, essa Presença ou Ser como, finalmente, a reintrodução – e reforçamos que mesmo como “consequência ingrata e indesejada” – de um determinismo absolutamente avesso à irreducibilidade e novidade da “duração”, voltemos ao sentido preciso do que seja a “duração” (no que simpatizamos com a

conclusão de *Presença e campo transcendental*): trata-se de uma *imagem*. Na verdade, alargando-se no seu estreitamento em direção ao mais puro, a “duração pura” (que no desenvolvimento filosófico de Bergson ganha o sentido de “*élan vital*” e ainda “experiência mística”) revela-se como uma “imagem” das mais precisas e, por isso, essenciais. O que a torna decisiva e “definitiva” – sem, todavia, ceder ao “acabado”; muito ao contrário, reenviando-nos ao “se fazendo” da Presença, aliás à sua ipseidade.

Mas o retorno aos textos leva-nos a uma segunda inversão de perspectiva, que nos reconduz ao ponto de onde partíramos. É que a noção de impulso vital e a experiência mística não aparecem, por assim dizer, como noções constitutivas, mas antes como ideias-limites que regulam a reflexão, sem dar-lhe, por si mesmas, fundamento absoluto. Assim, a noção de impulso vital aparece caracterizada, como já observamos, apenas como uma imagem, que reflete de maneira *aproximada* a originalidade da vida. Mais do que qualquer outra imagem, ela veicula as várias significações de que é carregada a vida: “Mas, trata-se apenas de uma imagem” [EC, p. 258]. A imagem aproximada reenvia-nos a um pensar finito que sempre se corrige na empresa de sistematização da experiência, e não como um saber absoluto ou uma visão em Deus. É, com efeito, impossível deixar de notar o caráter empírico e, por assim dizer, provisório, dessa noção (PRADO JR., 1989, p. 212).

A “provisoriedade” ou “aproximação” apenas não significa, portanto, uma “falta” da “imagem” com o “real”. Como ainda explicita Prado Jr. na seguinte última citação que aqui traremos, a “imagem” se coincide com o expresso numa precisão que falta ao “conceito”, pois descobre o real como ele, profundamente, é.

O “conceito vazio” é justamente o instrumento de uma razão que acredita poder captar diretamente o em-si, sem passar pelo exame da experiência: é a razão que se toma por absoluta e que, por isso, se perde num saber aparente. A imagem do impulso vital não pretende *substituir* o ser em sua intimidade; ela o visa através de suas múltiplas aparições. Ela é o horizonte de uma série de análises empíricas de pormenor. Ela não põe uma essência a partir da qual *deduzir* a natureza: ela se encontra, por assim dizer, ao termo da investigação empírica e dela retira o seu valor. A imagem resume *grosso modo* o saber empírico e, mais ainda, indica e torna presentes as *lacunas* desse saber. Ela é, portanto, instrumento de um pensamento que se sabe finito e que não se toma por visão absoluta (PRADO JR., 1989, p. 213).

A “imagem”, portanto, tem o seu lugar o mais privilegiado, mas o tem, ou melhor, e o tem precisamente enquanto uma experiência expressiva nossa. Assim como a intuição também é humana. Mas, tal qual a intuição supera nossa condição, do jeito que tanto procuramos precisar, assim também a imagem nos faz alcançar a profundidade. Ela dá o sentido positivo que confere à expressão efetividade.

No que, enfim, lançamo-nos ao encontro do começo dessa nossa conclusão, para afinal retomá-la, por assim dizer, em um outro nível, o qual permitirá aprofundar e, assim, esclarecer o que lá ficou prometido. Contudo, não poderemos, aqui também, realizar um trabalho de fôlego sobre as “imagens”; não as estudaremos, por exemplo,

adentrando *Matière et mémoire*. Procuremos (como julgamos ser lícito aliás por aquilo que já dissemos num momento de nosso primeiro capítulo) antes aprofundarmos nos escritos que de fato comentamos neste nosso trabalho de agora, voltando-nos principalmente não só a *L'intuition philosophique* – como fizemos no começo desta conclusão –, mas também a *Introduction à la métaphysique*; inclusive, um dos primeiros e até hoje mais fundamentais trabalhos sobre essa questão, o ensaio de 1949 de Bréhier, baseia-se especialmente em *Introduction à la métaphysique* (e, então, em *L'intuition philosophique*) para defender sua posição acerca das “imagens” na e para a filosofia de Bergson. Riquier, que mais recentemente também detalhou com primor os sentidos mais relevantes das “imagens” na e para o bergsonismo, também seguiu um caminho similar em suas descrições (cf., por exemplo e em especial, RIQUEIER, 2009, p. 35 *et seq.*). A essas descrições, comentaremos, mais adiante, um ponto de ênfase que julgamos como importante e oportuno. Quanto ao ensaio de Bréhier, ele, a propósito, nos parece realmente preciso, e a ele convergimos nossa leitura, afinal, como um de seus principais objetivos, Bréhier já mostrava a positividade da “imagem” e, nisso, seu lugar e sentido constitutivo à filosofia bergsoniana (e à filosofia de Plotino também, mas sobre isso não exploremos); uma filosofia da duração, portanto “dinâmica”, que não se solidariza com o dogmatismo do pensamento inativo, no que a conclusão de Bréhier assegura esse privilégio, numa filosofia que assim existe, da “imagem”: ela é, “em sua [de Bergson e Plotino] maneira de filosofar, o único meio de manter o pensamento filosófico ativo” (BRÉHIER, 1949, p. 128; tradução nossa<sup>181</sup>). Ora, cumpre desenvolvermos (junto a Bréhier) o porquê disso.

Se, ao que nos parece, já caracterizamos a filosofia e o real em sua profundidade dinâmica, ativa, o que talvez nos reste ainda, para bem compreendermos o “estilo” imagético, é precisar o que seja a “imagem”. Começamos esse esforço mais de uma vez, sempre partindo – como parece ser um correto modo de proceder – da diferenciação com aquilo que ela (a “imagem”) pretende “superar”, i. e., o “conceito” e a mera “palavra” em sua particularidade instrumental. A “imagem” surge, assim, como um outro modo de expressão; aquele que não mais busca a exatidão que interessa pragmaticamente, mas a precisão que descobre a pureza. Desse modo, reencontramos o que muito alhures apresentamos: “Só temos dois meios de expressão, o conceito e a imagem. É em conceitos que o sistema se desenvolve; é numa imagem que ele se contrai quando o rebatemos na direção da intuição da qual ele desce” (IP, p. 138 [p.

---

<sup>181</sup> “[D]ans leur [de Bergson et Plotin] manière de philosopher, le seul moyen de maintenir la pensée philosophique active” (BRÉHIER, 1949, p. 128).



131-132]). Cada “meio de expressão”, portanto, é adequado a uma (é uma) experiência e, assim, a uma (é uma) realidade. Como, então, vimos em uma passagem do *Essai* (que ficamos devendo um comentário mais detido), o “problema” da liberdade não deixa de ser o da “inadequação” expressiva por exemplo e fundamentalmente posta na admissão de se traduzir legitimamente o “tempo” por “espaço”, a “sucessão” por “simultaneidade”, enfim, a figura traçada, o símbolo dessa tradução, como a genuinidade do que se quis expressar (o “tempo”, a “sucessão”), como se a “figura” tivesse o valor da coincidência, da “adequação” – e que seria o valor de uma “imagem”.

Colocar semelhante questão é admitir a possibilidade de representar adequadamente o tempo pelo espaço e uma sucessão por uma simultaneidade, é atribuir à figura que traçamos [*on a tracée*] o valor de uma imagem e não [*non plus seulement*] de um símbolo, é acreditar que poderíamos [*on pourrait*] seguir nessa figura o processo da atividade psíquica (E, p. 113 [p. 135]).

A especificidade da “imagem”, pois, está naquilo a que ela nos conduz, ao que ela reenvia ao dizer o que diz; isto é, menos em sua manifestação “objetiva” e mais no sentido profundo de tal manifestação que, por isso, leva-nos a essa profundidade. Em uma palavra, está em sua força “*suggestiva*”. Procuremos, então, desenvolver essa especificidade para, só assim, chegarmos a ela, propriamente. Afinal, como e por que a “imagem” “sugere”?

Antes de tudo, cumpre ressaltar que, se essa é a “especificidade” da imagem, isso quer dizer que é aquilo que ela tem de próprio, singular e, portanto, profundo. Assim, devemos, para alcançá-la, atravessar o que ela tem de superficial, e que não é senão sua manifestação espacial enquanto “palavra” (ou “coisa”, para sermos mais precisos e abarcarmos expressões para além da fala). Pois seria ao menos ingênuo de nossa parte não considerarmos que, de fato, expressamos a expressão imagética por palavras (ou, mais simplesmente, que “nos exprimimos”). Não diremos que esse revestimento que a enrijeça é um infortúnio acidental, ou então uma condenação a que estamos fadados; e não o diremos porque isso, se for um caso ou outro, não nos impede de ainda assim desfrutar da genuinidade da imagem – tornando tal desfrute, é verdade, talvez tão difícil quanto raro. De qualquer modo, é o mergulho nessa genuinidade, em sua especificidade, que nos interessa aqui. E que pareceu interessar também a Bréhier, em seu estudo. Com efeito, desde muito cedo, Bréhier distingue “a expressão verbal de uma imagem” e “a imagem ela mesma” (cf. BRÉHIER, 1949, p. 110 *et seq.*; tradução nossa<sup>182</sup>), e que é, a “imagem ela mesma”, um “fato puramente interno” (BRÉHIER,

---

<sup>182</sup> “[L]’expression verbale d’une image” e “l’image elle-même” (cf. BRÉHIER, 1949, p. 110 *et seq.*).

1949, p. 110; tradução nossa<sup>183</sup>), constitutiva da própria interioridade daquele que a expressa. Ou seja, a “imagem”, em sua “essência”, não é a manifestação espacial que ela pode vir a adquirir, mas um “acontecimento” do processo mesmo que faz nossa interioridade (cf. HOERNLÉ *apud* BRÉHIER, 1949, p. 112).

Em pensadores como Plotino e Bergson, as imagens não são esporádicas, não são destroços acidentais, como trouvailles feitas ao acaso da inspiração; mesmo antes de significar a realidade que eles querem fazer significar, elas têm uma espécie de unidade interna que vêm de elas expressarem [*expriment*] sua personalidade. Aliás, isso deve ser verdadeiro, em todo espírito, a toda imagem nativa, isto é, a toda imagem que não é simplesmente reduzida à fórmula que a exprime [*exprime*] e, assim, tornada algum tipo de imóvel. [...] É verdade que a imagem, graças à fórmula verbal, pode se isolar, se encerrar em si mesma e em seu próprio pitoresco; mas assim que ela se aprofunda, que se medita sobre ela, ela retorna ao circuito afetivo e significativo (BRÉHIER, 1949, p. 112; tradução nossa<sup>184</sup>).

É nesse sentido que a “imagem” é mais “adequada” à realidade subjetiva: de algum modo, em sua essência, ela constitui tal realidade, porque tal realidade a constitui. E é por isso que a tentativa, intelectualista, de descrever a própria “imagem” flerta sempre com o equívoco, sem, todavia, essa precariedade significar uma insuficiência da própria “imagem”, em sua profundidade. Ou seja, não é por acaso que há sempre o perigo em quase assumir a “duração pura” como uma “supraconsciência” naquela acepção problemática que, por exemplo, Merleau-Ponty acusa; contudo esse perigo não implica um imprescindível “erro” da “imagem”, tampouco em sua natureza “artificial”: é que, antes, é preciso bem compreender que se trata de uma “imagem” e, quanto mais, de uma “imagem dinâmica”: “Ora, é certo que as imagens familiares a Plotino como a Bergson são raramente visuais; trata-se na maior parte do tempo de imagens de operações, de ações, de movimentos, de esforços, de imagens que se pode chamar dinâmicas” (BRÉHIER, 1949, p. 113; tradução nossa<sup>185</sup>). A “precariedade” de uma “imagem”, enfim, não é senão, na verdade, seu “inacabamento” (sua “abertura”) enquanto a existência dinâmica, processual, a qual ela expressa – e, portanto, em um nível constitui.

---

<sup>183</sup> “[F]ait purement interne” (BRÉHIER, 1949, p. 110).

<sup>184</sup> “Chez des penseurs comme Plotin et Bergson, les images ne sont pas sporadiques, ne sont pas des lambeaux accidentels, comme des trouvailles faites au hasard de l’inspiration; même avant de signifier la réalité qu’ils veulent lui faire signifier, elles ont une sorte d’unité interne qui vient de ce qu’elles expriment leur personnalité. D’ailleurs cela doit être vrai, dans tout esprit, de toute image native, c’est-à-dire de toute image qui n’est pas simplement réduite à la formule qui l’exprime et ainsi rendue en quelque sorte immobile. [...] Il est vrai que l’image, grâce à la formule verbale, peut s’isoler, se terminer à elle-même et à son propre pittoresque; mais dès qu’elle s’approfondit, que l’on médite sur elle, elle rentre dans le circuit affectif et significatif” (BRÉHIER, 1949, p. 112).

<sup>185</sup> “Or, il est certain que les images familières à Plotin comme à Bergson sont rarement visuelles; il s’agit la plupart du temps d’images d’opérations, d’actions, de mouvements, d’efforts, d’images qu’on peut appeler dynamiques” (BRÉHIER, 1949, p. 113).

Ao menos, é essa profundidade que as “imagens” ganham com a e na filosofia de Bergson. E que, em sendo uma filosofia da precisão, quer dizer que dá às “imagens” um sentido metodológico indispensável. Não é de outro modo que Bréhier encaminha seu texto, anunciando então que, nessa filosofia, as “imagens” “não são de modo algum destinadas a revelar o que eles [os filósofos] são, mas a comunicar uma intuição filosófica, não formulável em conceitos” (BRÉHIER, 1949, p. 117; tradução nossa<sup>186</sup>). Mas, aí então, a referência de Bréhier não é, ainda, *L'intuition philosophique*, mas *Introduction à la métaphysique*. A diferença entre ambos esses escritos, no que diz respeito a essa questão, é muito bem descrita por Bréhier a partir de uma nota do próprio Bergson, introduzida no ensaio de 1903 quando este foi publicado na coletânea de 1934 (data, portanto, dessa nota) – o que significa que a nota é posterior à conferência de 1911 e, segundo Bréhier, inclusive a visa. Trata-se da seguinte nota:

As imagens de que aqui se trata são aquelas que podem se apresentar ao espírito do filósofo quando este quer expor seu pensamento para outrem. Deixamos de lado a imagem, vizinha da intuição, da qual o filósofo pode necessitar para si mesmo, e que frequentemente permanece inexpressa [*inexprimée*] (IM, p. 192-193; n. 3 [p. 186; n. 1]).

Ora, ainda antes de adentrarmos no que Bergson teria esclarecido sobre a “imagem” nesse ensaio, podemos com essa observação retomar o que já dissemos sobre a questão na conferência de 1911, agora caracterizando a “imagem mediadora” como “vizinha da intuição” ou, como insiste Bréhier, “*image pour soi*” (BRÉHIER, 1949, p. 126-127). Seria, essa “imagem”, e como vimos, uma “sombra” da “intuição”, menos uma “manifestação exterior” dessa intuição, sua representação (seja adequada ou não), que a realidade intermediária existente na tenuidade expressiva da intuição, que, “inexprimível”, ainda assim é. Com isso, a “imagem” de que falará agora o ensaio de 1903 será mais próxima dessa busca por “colocar no mundo” o que se intui, por isso sendo uma “*image pour autrui*”. Mas, se como já vimos e ainda veremos, resta sempre indagar se essa dita “*image pour soi*” permanece de fato “inexpressável” (ainda que, talvez, infável), cumpre também precisar até que ponto essa diferenciação entre a “*image pour soi*” e a “*image pour autrui*” se prolonga. Para tanto, contudo, devemos enfim nos voltar ao que seja essa “*image pour autrui*” de que fala *Introduction à la métaphysique*.

A discussão a seu respeito segue a tentativa de revelar o que seja a “intuição” – como nossa introdução deixou entrever, esse ensaio é fundamental nessa questão –; esta

---

<sup>186</sup> “[N]e sont pas du tout destinées à révéler ce qu’ils [des philosophes] sont, mais à communiquer une intuition philosophique, non formulable en concepts” (BRÉHIER, 1949, p. 117).

seria um “ato simples” e, portanto, distinta da “análise” que “multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita” (IM, p. 187 [p. 181]). A “análise” é, assim, um modo de conhecimento que procura se apropriar do objeto ao qual se volta indiretamente, recolocando-o por aquilo que ele não é, na busca de, por essa operação de tradução, atingir alguma verdade do objeto. Essa operação, então, é uma operação de *tradução, re-presentação*, em que algo é posto em função de outro algo, ou, simplesmente, é “simbolizado” (cf. IM, p. 188 [p. 181]). A “análise”, e por consequência os saberes que dela se valem, trabalha com “símbolos”, constituindo uma experiência, da realidade, superficial, uma experiência expressiva espacial, uma realidade representacional. Agora,

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

A metafísica, intuitiva, assim pretende ser precisa ao ser “direta”. E se já muito ao longo de todo nosso trabalho (inclusive também nessa própria conclusão) buscamos especificar essa característica, importa-nos agora revelar de que modo a “imagem” a isso se relaciona. E de imediato, na sequência do texto de Bergson, ela aparece: ainda que não tematizada “em si”, ela é sucessivamente evocada já na própria descrição do processo de simpatia do eu consigo mesmo (cf. IM, p. 188-192 [p. 182-185]). As sucessões de imagens, na busca sempre por melhor precisar a profundidade, sempre leva à constatação da insuficiência da imagem eleita, do imperativo de perfurá-la em direção a outra mais precisa, e assim por diante. Até, porém, a constatação derradeira: “Não se a [*la vie intérieure*] poderia representar por imagens” (IM, p. 192 [p. 185]). Mas então estaríamos a nos equivocar ao eleger um privilégio, mesmo constitutivo à intuição, da imagem?! Por certo não; e basta atentarmo-nos à advertência de Bergson: a “imagem”, de fato, não será capaz de *representar*. Mas seu poderio está alhures: está naquilo que ela *sugere*. Pois, a bem da verdade, a profundidade, a “duração”, é inefável, irrepresentável, seja por “imagens”, seja, menos ainda, por “conceitos”; mas isso definitivamente não quer dizer que ela seja “inexpressável”, se, é claro, bem precisarmos o que seja “expressão”: ela não se resume, e muito longe disso, ao “simbolizar” ou “representar”. E se nosso estudo fosse, de modo mais exclusivo, sobre o “simbolizar”, deter-nos-íamos ainda por muito no sentido de “signo” que Bergson foi descobrindo (por exemplo em seu curso sobre a “*Histoire de l’idée de temps*”,

especialmente as primeiras aulas), antes de, agora sim, aprofundarmo-nos sobre esse sentido efetivo da “expressão” em que ela se realiza como “sugestão”. Pois “sugerir” não é um mero procedimento abstrato; trata-se de uma experiência de fato, i. e., que produz uma mudança real, e, assim, instaura propriamente uma existência: uma vida eventualmente – a nós humanos – filosófica, livre e feliz. Uma “produção”, ademais, que não é “causada” em nós, numa operação de causalidade ou, mesmo não a sendo, em que nós somos um termo “passivo” da relação. A “sugestão” ocorre na medida em que o esforço de coincidência é também nosso. Mas, sobre tudo isso, ainda voltaremos. O que importa a nós evidenciar agora é essa especificidade da “imagem”, que a diferencia do “conceito” tanto quanto, na mesma medida, a aproxima da intuição, constituindo-a, diremos nós. No que, enfim, a realização, atualização, da “expressão” como “sugestão”, assim rompendo com a solidez da representação no mergulho ao imediato, caracterizando o próprio esforço intuitivo ao outro, a nós, a partir, enfim, das “imagens”.

Talvez, nenhuma imagem restituirá perfeitamente o sentimento original que tenho do escoamento de mim mesmo. Mas também não me é necessário procurar restituí-lo. Àquele que não fosse capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nunca nada poderia dá-la, nem os conceitos nem tampouco as imagens. O único objetivo do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entrar na maior parte dos homens. Ora, a imagem tem pelo menos a vantagem de nos manter no concreto. Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impedir-se-á uma qualquer dentre elas de usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de convocar, uma vez que seria então imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, a despeito de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de certa forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição inteiramente particular e bem determinada, precisamente aquela que a consciência precisará adotar para aparecer a si mesma sem véu. Mas ainda será preciso que ela consinta nesse esforço. Pois nada lhe terá sido mostrado. Ela terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar por si mesma à intuição (IM, p. 192-193 [p. 185-186]).

E é por aqui insistir nesse aspecto “sugestivo” da “imagem” que cremos que, na nota supracitada, Bergson entenda que ele mesmo estaria, aqui, a tratar da “imagem” como ela se apresenta na tentativa do filósofo de a expor a outrem. Mas, então, cabe agora colocarmos a questão de em que medida ela assim descrita se diferenciaria da “imagem” de que fala *L'intuition philosophique*. Lá, a “imagem”, como “intermediária”, no limite também não se especificaria, em oposição aliás ao “conceito”, por servir ao filósofo como o “meio de expressão” que, se não representa

sua intuição originária, a sugere como uma “sombra”? Seria, talvez, uma sugestão “a si” – por isso então a advertência da nota –, mas, ainda assim, teria toda a sua positividade nesse poder “sugestivo”. De novo, caberá para mais adiante uma precisão ainda maior sobre a “sugestão”, mas, com o que já descobrimos, parece-nos coerente reencontrar a leitura de Bréhier, para quem essa diferenciação entre as descrições dos escritos de 1903 e 1911 está mais como formas extremas de uma mesma realidade – afinal, trata-se, na mesma precisão, da mesma realidade, a “imagem”. A diferença, enfim, não estaria na existência *qua* “imagem”, e portanto não estaria naquilo que a especificaria revelando aliás sua genuinidade profunda. Estaria, talvez, na forma mais ou menos superficial que ela se reveste; ou, melhor ainda, na diferença entre, de um lado, o procedimento o mais genuíno, e portanto singular (mais destacado no texto de 1911), e, de outro, o aspecto, a forma que esse procedimento, que essa genuinidade ganha ao se realizar “no mundo”, na sua “manifestação exterior”, revestindo-se daquilo que (é preciso destacar com veemência) não por isso encerra sua existência profunda como “sugestiva”. Como adiantamos, é assim que Bréhier, de modo muito instigante, compreende esse problema (enfim dissolvendo-o).

Não é, creio eu, uma interpretação arbitrária dizer que as imagens para outrem das quais utiliza Bergson são animadas, como de uma alma interior, pela imagem inexprimida [*inexprimée*] que o filósofo guarda para si, e só são “imagens para outrem” pela matéria que elas pegam emprestada da experiência banal e comum [...]. Mas no artigo de 1903, ele insistia sobretudo no caráter concreto da imagem; em 1911, falando da “imagem para si”, ele a mostra sobretudo, com a constância, a unidade e a simplicidade (BRÉHIER, 1949, p. 126-127; tradução nossa<sup>187</sup>).

No fundo, portanto, se há uma diferença entre as abordagens dos dois escritos, ela se encontra menos na especificidade da “imagem”, e mais no seu, diremos nós, movimento existencial. Pois a “imagem” é real, e, assim, existe dinamicamente. A própria “sugestão”, desse modo, existe devido a essa “mobilidade”, e não só na passagem do “para si” ao “para o outro”, como, enquanto “para o outro”, no modo como ela se efetiva sugestivamente: e que não é senão, retomemos a última grande citação que fizemos ao ensaio de Bergson, no próprio movimento de transformação das “imagens”, em que elas coexistem em um conflito produtivo, corrigindo uma a outra no que é o impeditivo de uma totalizar-se e estabilizar a realidade, tornando-a “acabada”;

---

<sup>187</sup> “Ce n’est pas, je crois, une interprétation arbitraire de dire que les images pour autrui dont use Bergson sont animées, comme d’une âme intérieure, par l’image inexprimée que le philosophe garde pour soi, et ne sont « images pour autrui » que par la matière qu’elles empruntent à l’expérience banale et commune [...]. Mais dans l’article de 1903, il insistait surtout sur le caractère concret de l’image; en 1911, parlant de « l’image pour soi », il en montre surtout, avec la constance, l’unité et la simplicité” (BRÉHIER, 1949, p. 126-127).

há como que, nas palavras de Paiva (cf. 2005, p. 334-335), uma “dança das imagens” em que estas são, enfim, “dançantes”; é assim que elas “insinuem”, graciosamente. De fato, estamos a um passo de coincidirmos novamente com a “fenomenologia da graça” – e assim o faremos. Antes, porém, insistimos nesse procedimento de “correção e de anulação das imagens” (BRÉHIER, 1949, p. 121; tradução nossa<sup>188</sup>), pois ele é que coloca em movimento e, assim, constitui o *nosso* esforço intuitivo; nisso a “sugestão” não “nos atingir” como se permanecêssemos “passivos” a uma dança que nos envolve; “a imagem só é uma ficção caso a ela se render; caso a ela se resistir, ela é, ao contrário, um meio, talvez indispensável, para atingir o real” (BRÉHIER, 1949, p. 123; tradução nossa<sup>189</sup>). No que, para concluirmos junto a Bréhier, as “imagens” se revelam essenciais à verdadeira metafísica, intuitiva:

Em uma palavra, poderia se dizer que o mau emprego das imagens é um antropocentrismo que interpreta toda realidade segundo as práticas familiares ao homem, imagens por assim dizer estagnantes que nos deixam no campo de nossas representações ordinárias; a imagem só é útil quando se a livra dos elementos que pesam [*éléments alourdis*] e que ela arrasta consigo, quando se a purifica, quando, colocando-a em xeque graças a uma outra imagem, libera-se a alma que nos dirigirá à intuição. O emprego das imagens, tal como nós o descrevemos, é necessário às doutrinas a quem a intuição deve nos elevar acima da condição humana. A metafísica prescinde de [*se passe de*] símbolos, mas não de imagens (BRÉHIER, 1949, p. 125; tradução nossa<sup>190</sup>).

E assim, na citação que apresentamos a seguir de *Introduction à la métaphysique*, não se trata de um procedimento duplicado e apartado, aquele que revela “diretamente” a “duração”, em uma intuição, e aquele que a revela “indiretamente”, por imagens: é que a complexidade da volta ao imediato, de sua descoberta, envolve uma intuição que se faz e à qual se simpatiza por imagens – se, é claro, voltarmos às “imagens” descobrindo-as em sua genuinidade.

Que nos baste ter mostrado que nossa duração pode nos ser apresentada diretamente numa intuição, que ela nos pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderia – se damos à palavra conceito o seu sentido próprio – encerrar-se numa representação conceitual (IM, p. 195 [p. 188-189]).

---

<sup>188</sup> “[C]orrection et d’annulation des images” (BRÉHIER, 1949, p. 121).

<sup>189</sup> “[L]’image n’est une fiction que si l’on se livre à elle; si l’on y résiste, elle est au contraire un moyen, sans doute indispensable, pour atteindre le réel” (BRÉHIER, 1949, p. 123).

<sup>190</sup> “En un mot l’on pourrait dire que le mauvais emploi des images, c’est un anthropocentrisme qui interprète toute réalité d’après les pratiques familières à l’homme, images pour ainsi dire stagnantes qui nous laisse dans le champ de nos représentations ordinaires; l’image n’est utile que lorsqu’on la débarrasse des éléments alourdis qu’elle entraîne avec elle, lorsqu’on la purifie, lorsque, en la mettant en échec grâce à une autre image, on en dégage l’âme qui nous dirigera vers l’intuition. L’emploi des images, tel que nous l’avons décrit, est nécessaire à des doctrines pour qui l’intuition doit nous élever au-dessus de la condition humaine. La métaphysique se passe de symboles, mais non pas d’images” (BRÉHIER, 1949, p. 125).

Novamente, insistimos que nosso estudo de agora não poderá se aprofundar com o devido rigor sobre o problema do “conceito” e da “linguagem” na filosofia de Bergson<sup>191</sup>, e que, ainda assim, não deixamos de apontá-lo como imprescindível à

---

<sup>191</sup> A bem da verdade, ao longo de todo o nosso estudo, principalmente em nossa introdução e nos comentários ao prefácio e ao segundo capítulo do *Essai* (mas alhures também), não deixamos de reencontrar o “problema da linguagem”. Como não poderia ser diferente, ele acompanhou e, assim, atravessou todo o nosso movimento filosófico. Lidamos com ele, contudo, a partir desse início do bergsonismo (nosso problema específico desse nosso esforço filosófico de agora), o que quer dizer que pouco fomos além – com exceção de em nossa introdução – do *Essai*. Por conta disso, advertimos que não aprofundaremos esse problema na filosofia de Bergson nos desenvolvimentos subsequentes a essa obra primordial. Todavia, seja como for, importa ressaltar que há uma legitimidade naquilo que se descobre sobre a “linguagem” mesmo mantendo-se apenas, principalmente, no *Essai*, o que nos justifica a, a despeito dessa advertência, colocar a questão e discuti-la como o fizemos em especial em nosso quarto capítulo, aprofundando a “linguagem” como uma experiência espacial, assim reenviada, antes, ao “espaço” e suas especificidades. Entretanto, mesmo esse aprofundamento poderia ter se prolongado num detalhamento maior do seu sentido. É o que, por exemplo, Pariente fez principalmente na primeira parte do primeiro capítulo de seu livro *Le langage et l'individuel*. Segundo o comentador, a questão da “linguagem” no *Essai* é aquela sobre “como a linguagem pode se aplicar ao real e, quando ele [Bergson] coloca esta questão de aspecto transcendental, aquilo que ele entende pelo nome de “linguagem” é, antes de tudo, o conceito” (PARIENTE, 1973, p. 12; tradução nossa; [“comment le langage peut s'appliquer au réel et, quand il [Bergson] pose cette question d'allure transcendantale, ce qu'il entend sous le nom de « langage », c'est, avant tout, le concept”]). Ou seja, e próximo a como fizemos, a “linguagem” (ao menos no começo do bergsonismo) nos encaminha àquilo que a constitui, a “palavra” ou o “conceito”. Este é um modo de expressar que determina o real, assim existindo como “determinação”, e que, na maior precisão dada por Pariente (ao que se segue, cf. 1973, p. 12), significa que sua especificidade está em ele possuir uma “compreensão” e uma “extensão”: a primeira indica a singularidade de cada “conceito” como definido e distinto dos outros (entre eles há uma “exterioridade recíproca”), sendo assim estável e fixo, portanto inapto a respeitar a mobilidade da consciência; ao passo que a segunda é a propriedade “transindividual” do conceito, i. e., que ele não é singular a uma única coisa apenas, mas convém a várias coisas, assim ganhando uma “impessoalidade”. Agora, como continua Pariente, essas características não são isoláveis de fato: é porque o “conceito” é estável que ele pode ser (e é) transindividual; é porque ele é transindividual que podemos (e assim fazemos) descobrir sua estabilidade. Ora, como ainda nos mostra na sequência Pariente, a precisão do problema da aplicação da “linguagem” ao real (lembramos que este seria o problema no *Essai*) diz respeito à maneira com que relacionamos, ligamos a “linguagem” ao “espaço”, a partir das especificações, dadas no segundo capítulo do *Essai*, do “espaço”; ou seja, ao se voltar “à essência da espacialidade, se apercebe de pronto as razões que conduziram Bergson a estabelecer um vínculo de conaturalidade entre a linguagem, isto é, para o *Essai*, os conceitos, e o espaço” (PARIENTE, 1973, p. 14; tradução nossa; [“à l'essence de la spatialité, on aperçoit aussitôt les raisons qui conduisent Bergson à établir un lien de connaturalité entre le langage, c'est-à-dire, pour l'Essai, les concepts, et l'espace”]). Pois as características do “conceito” antes reenviam às da espacialidade! A realidade espacial é adequada e portanto coerentemente traduzida pela “linguagem”, pois ambas têm as mesmas condições de existência, ambas são experiências espaciais (cf. PARIENTE, 1973, p. 14-15). O mesmo, porém, não vale para a aplicação da linguagem ao real em sua, diremos, essência e profundidade, enquanto “duração”. Nesse caso, haveria propriamente uma “tradução”, a necessidade, para que se supere a inadequação da diferença de natureza, da “transformação” da “sucessão” em “simultaneidade”; e essa “tradução” ou “transformação” não é senão a “simbolização”; é assim que o “conceito” se torna “simbólico”: “a simbolização em sentido estrito representa a operação pela qual nós projetamos o sucessivo sobre um esquema espacial a fim de o tornar apto a ser exprimido pela linguagem; ela desempenha no *Essai* um papel comparável àquele do esquematismo na *Crítica da razão pura*, servindo de mediadora entre o conceitual e o não-conceitual” (PARIENTE, 1973, p. 17; tradução nossa; [“la symbolisation au sens strict représente l'opération par laquelle nous projetons le successif sur un schéma spatial afin de le rendre apte à être exprimé par le langage; elle joue dans l'Essai un rôle comparable à celui du schématisme dans la Critique de la raison pure en servant de médiatrice entre le conceptuel et le non-conceptuel”]). E mesmo que nuançada essa aproximação com o “esquematismo” – como o próprio Pariente observa em nota –, ela nos parece válida, inclusive a fizemos por nossa vez, revelando (não sem as relações com a leitura de Worms) as aproximações entre a “representação” e a “imaginação” e a “espacialidade”. Enfim, para encerrarmos essa excursão pelas análises de Pariente (notemos bem: as análises de Pariente avançam muito além dessas páginas iniciais nas quais nos detemos, aliás desenvolvendo, por exemplo, a passagem do “conceito” ao “conceito fluido”,



reviravolta em direção à “imagem”. Pois é ainda a intuição enquanto esse movimento positivo e crítico que está aqui em operação; é ainda a experiência profunda que dissolve, por constituir, a experiência superficial que se realiza nesse caso específico ao qual nos esforçamos agora. Dito mais explicitamente, como descobrimos, a especificidade da “imagem” se encontra constitutiva de sua própria manifestação “espacial”. E se estamos aqui às voltas com o reencontro, como prometido, com as interpretações de Cherniavsky, procuremos antes disso simpatizarmos com um outro estudo, a nós indispensável: o livro de Franklin Leopoldo e Silva.

Antes de Cherniavsky, Leopoldo e Silva já havia mergulhado no problema da expressão, aliás de modo a revelar a reviravolta da “linguagem” pelo seu próprio aspecto positivo, sua própria existência, subjetiva, originária, ativa.

Assim, é a própria capacidade de simbolizar, intrínseca à inteligência, que vai permitir de alguma forma a superação da cristalização simbólica que constitui a precisão abstrata do conhecimento analítico. Voltada para o esforço de traduzir o intraduzível, a inteligência se torna de alguma maneira consciente da “franja” intuitiva que a rodeia: procurará então vencer o obstáculo da linguagem com a própria linguagem, construindo com os símbolos um análogo da fluidez que ela não pode exprimir diretamente (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 96).

É esse “análogo da fluidez” que Leopoldo e Silva caracteriza como o trabalho com as “imagens” e que não é senão a “metáfora”, essa nossa “atividade de formar imagens” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 97; grifo do autor). E a ênfase na “atividade” é decisiva: afinal é a coincidência com esse “aspecto positivo” da linguagem, seu fundo subjetivo enquanto “movimento” de criação, enfim, “expressão”; e cuja positividade, efetividade, está em sua atualização enquanto “sugestão”:

Para que a metáfora sirva como meio de aproximação direta da realidade é preciso que a imagem não *cristalize* um significado, mas *sugira* uma visão, que não é interpretação, mas contato. Portanto, a imagem não vai *figurar* a realidade espiritual; ela vai conscientemente sugerir algo que sabemos situar-se para além da imagem. É neste sentido que a metafísica tem algo a ver com a literatura no sentido em que a entende Bergson, isto é, expressão imagética da fluidez do universo afetivo: assim como o escritor emprega palavras para que não reparemos nas palavras em sua simples opacidade, mas para que atravessemos as imagens na direção da coincidência com a personagem e a

---

a partir de *Introduction à la métaphysique*, logo na sequência desses primeiros comentários – aos quais nos detemos exclusivamente pois, agora, interessa-nos apenas a questão sobre a “linguagem” no *Essai*), reforçemos apenas que a descoberta, desse modo, da diferença de aplicação da linguagem ao real, num caso adequada, quando se trata de uma realidade espacial, e noutro inadequada, quando se trata, agora, da realidade espiritual (da duração), leva-o, justamente, a constatar que nem sempre a “linguagem” é “simbólica”, nem sempre, portanto, ela é (diremos nós) problemática, e que, enfim, “a teoria da inefabilidade do individual é um subproduto da análise das relações entre a linguagem e o real” (PARIENTE, 1973, p. 18; tradução nossa; [*la théorie de l'ineffabilité de l'individuel est un sous-produit de l'analyse des rapports entre le langage et le réel*])). Afirmação, é claro, que melhor se esclarecerá pelo desenvolvimento das relações entre “individuel” e “durée” – o que, enfim, se dá na sequência do texto de Pariente (cf. 1973, p. 18-20).

trama, assim também o metafísico recorrerá às imagens para que o *movimento metafórico* que ele estabelece na linguagem provoque o espírito a captar no jogo imagético uma realidade situada mais além (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 97).

Guardemos, ainda, para mais tarde as relações com a “arte”, detendo-nos mais um pouco sobre a realização mesma da “sugestão”; pois, também na descrição de Leopoldo e Silva, o “movimento metafórico” se abre por aquilo que ele agora chama de “pluralidade convergente das imagens” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 100), ou a “confluência significativa do conteúdo de todas elas” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 100), e que revela a divergência entre elas tanto quanto, por isso mesmo, encaminha a filosofia ao “concreto” (que, afinal, profundamente, é “duração”), como a própria “variação indefinida dos significados” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 104).

Neste ponto, talvez seja imperativo trazermos à discussão um aspecto sobre as descrições que assim aproximam o trabalho com as imagens com aquele com as metáforas. Leopoldo e Silva parece intercambiar sem problemas o “movimento imagético” com o “movimento metafórico”, aliás, como vimos, chamando a “metáfora” de “atividade de formar imagens”; mas, pelas observações – aquelas às quais, mais acima, dissemos interessar-nos retomar e desenvolver, em seus comentários sobre as “imagens” – de Riquier, seria o caso de nuançar a aproximação da “imagem” na e para a filosofia de Bergson, com o que este considera sobre a “metáfora”; Bergson mesmo teria insistido numa, antes, distinção. Vejamos, inspirados por Riquier, algumas dessas passagens, na segunda *Introdução a La pensée et le mouvant*, para então dialogarmos com as descrições do comentador. Uma primeira, ainda que sem tematizar a questão por ela mesma, já nos dá sua tônica: comentando as formulações da ciência positiva, do conhecimento intelectual, Bergson adverte para os problemas de quando esse conhecimento avança ao domínio do espírito: “há sempre algo de metafórico nas fórmulas em que desembocamos, por abstratas que sejam, como se a inteligência fosse obrigada a transpor o psíquico em físico para compreendê-lo e exprimi-lo” (2I PM, p. 36 [p. 34]). Mais adiante, agora descrevendo a inteligência em sua diferença com a intuição, o filósofo apresenta algo próximo: “A intuição dá-nos a coisa, da qual a inteligência não apreende mais que a transposição espacial, a tradução metafórica” (2I PM, p. 79 [p. 76]). E, então, em uma outra passagem agora talvez a mais explícita e célebre, Bergson nos diz:

A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias. Pelo menos se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir. Não se tratará de um desvio; nada faremos

senão ir direto ao objetivo. Se falássemos constantemente uma linguagem abstrata, pretensamente “científica”, não daríamos do espírito mais que a sua imitação pela matéria, pois as ideias abstratas foram extraídas do mundo exterior e implicam sempre uma representação espacial: e, no entanto, acreditaríamos ter analisado o espírito. As ideias abstratas, tomadas em separado, convidar-nos-iam portanto aqui a nos representarmos o espírito com base no modelo da matéria e a pensá-lo por transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, por metáfora. Que as aparências não nos enganem: há casos em que é a linguagem imagética que fala cientemente no sentido próprio, e a linguagem abstrata que fala inconscientemente no figurado. Assim que abordamos o mundo espiritual, a imagem, caso ela procure apenas sugerir, pode nos dar a visão direta, ao passo que o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, nos deixa o mais das vezes na metáfora (2I PM, p. 45 [p. 42]).

A “metáfora”, para Bergson, teria antes de tudo o sentido preciso ou etimológico de “transposição”, e que significaria não a fluidez imagética, sua precisão sugestiva, mas a elaboração abstrata, da “inadequação” que se pretende superar por uma tradução ou simbolização, o ajuste entre termos de naturezas díspares (o que, aliás, vimos, mesmo sem comentarmos, em duas passagens do próprio *Essai*: cf. E, p. 36-37 [p. 28-29] e p. 47 [p. 43]). Nesse sentido, ela seria marca da inteligência, muito mais que da intuição, e se aproximaria muito mais, enfim, do conceito que da imagem:

No fundo, a distância que Bergson cava entre a imagem e a metáfora tem por razão última inverter a distinção mais antiga que sempre se supôs entre a metáfora e o conceito. Com efeito, falhando a inteligência em deixar o solo dos sólidos para o qual o espaço fornece um esquema adequado, ela de lá retira suas ideias abstratas, constrangida a se referir a elas ainda quando busca expressar, com a labilidade da vida e do espírito, aquilo que, no entanto, delas não mais depende. O mundo externo se faz o símbolo de um suposto mundo interno, decalque metafórico do primeiro. Em outras palavras, ao excluir a imagem do campo simbólico, Bergson a preserva de uma contaminação metafórica da qual o conceito não escapa sempre, nem o mais frequentemente – signo por excelência e símbolo eminente (RIQUIER, 2009, p. 50; tradução nossa<sup>192</sup>).

O sentido problemático do “conceito”, aliás, viria, na medida em que vem, como muito já vimos, da sua extrapolação ao que não lhe convém, exatamente no momento em que ele “extrapola”, ou seja, “transpõe-se”, na medida em que, como vimos quando (em nota) comentamos a leitura de Pariente, ele se torna “simbólico”, ou, enfim, como vemos agora, ele é “metafórico”. “Se ele não é metafórico em si, o conceito assim o torna ao ser transposto, transferido, deslocado de seu lugar legítimo de aplicação em

---

<sup>192</sup> “Au fond, la distance que Bergson creuse entre l’image et la métaphore a pour raison dernière de renverser la distinction plus ancienne qu’on a toujours supposée entre la métaphore et le concept. En effet, faute pour l’intelligence de quitter le sol des solides pour lequel l’espace fournit un schéma adéquat, elle y prélève ses idées abstraites, contrainte de s’y reporter encore quand elle cherche à exprimer, avec la labilité de la vie et de l’esprit, ce qui n’en relève pourtant plus. Le monde extérieur se fait le symbole d’un prétendu monde intérieur, décalque métaphorique du premier. Autrement dit, en excluant l’image du champ symbolique, Bergson la préserve d’une contamination métaphorique à laquelle le concept n’échappe pas toujours, ni le plus souvent – signe par excellence et symbole éminent” (RIQUIER, 2009, p. 50).

direção ao movente que o exclui” (RIQUIER, 2009, p. 50; tradução nossa<sup>193</sup>). Por tudo isso, Riquier ainda mais adiante em seu estudo afirma que os usos que Bergson faz de “metáforas” são críticos, afinal elas antes serviriam às doutrinas filosóficas que, não precisas, forçam ao real espiritual os moldes abstratos e materiais.

Bergson emprega metáforas apenas na medida em que a metafísica se apoia nelas, ou mesmo se deixa guiar por elas, trabalhando sobre o espírito com conceitos abstratos que não foram a ele originalmente destinadas, e que só se aplicam a ele mediante deformações maiores ou menores que servem a ocultar sua proveniência material (RIQUIER, 2009, p. 129; tradução nossa<sup>194</sup>).

Talvez, enfim, precisemos, para bem compreender as aproximações que Leopoldo e Silva faz entre a “imagem” e a “metáfora”, mergulharmos no sentido meramente “imagético” da “metáfora”, i. e., aquilo que, expressivamente, existiria de profundo na “metáfora”, seu sentido, então, “ativo”, propriamente “sugestivo”, o que reencontra as próprias imagens. Todavia, pela precisão que nos pede o próprio filósofo nas citações que reproduzimos, mantemos as ressalvas de Riquier, e, no mais, retomemos ao que mais de perto nos interessa aqui: as imagens; e, ainda mais especificamente, sua ipseidade sugestiva. Pois é assim que se daria, em uma palavra, a “abertura” ao real<sup>195</sup>, e que seria como que, enfim, algo semelhante à “evocação” romântica: “A evocação não é tanto de cada imagem, quanto da confluência significativa entre várias e diferentes imagens” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 307). Mas não exploremos a comparação com o romantismo (trabalho que toda a obra de Leopoldo e Silva realiza), e pela própria filosofia de Bergson, bem coloquemos a questão naquela que é uma das belas e prenes de sentido formulações do próprio Leopoldo e Silva: “sugestão significativa”.

À recusa do gênero conceitual corresponde a tentativa de constituir a linguagem da filosofia sobre o fundamento da sugestão significativa, que metodologicamente se exprime na multiplicidade confluyente das metáforas. A linguagem pode sugerir aquilo que não lhe cabe expressar (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 27).

---

<sup>193</sup> “S’il n’est pas métaphorique en soi, le concept le devient à être transposé, transféré, déplacé de son endroit légitime d’application vers le mouvant qui l’exclut” (RIQUIER, 2009, p. 50).

<sup>194</sup> “Bergson n’emploie des métaphores que pour autant que la métaphysique s’appuie sur elles, voire se laisse guider par elles, travaillant sur l’esprit avec des concepts abstraits qui ne lui étaient pas originellement destinés, et qui ne s’appliquent à lui que moyennant des déformations plus ou moins grandes qui servent à occulter leur provenance matérielle” (RIQUIER, 2009, p. 129).

<sup>195</sup> Para explicitarmos ainda mais nossa posição, aproveitemos para destacar que essa “abertura”, a “confluência imagética”, ou, ainda, a “atividade formadora de imagens”, em toda a sua particularidade, seria, se quisermos manter a interpretação de Lapoujade, o processo ou movimento analógico da simpatia, i. e., que é a simpatia. Ou seja, como procuramos reforçar, o tal “comum” de que fala o comentador francês talvez seja precisamente uma “imagem”, e, esta, precisamente a expressão do “real”. Mas deixemos toda nossa conclusão a tudo isso revelar com vagar e, enfim, precisão.

É claro que, no entanto, isso que não se “expressa” quer dizer a infabilidade da exatidão estática; ao passo que a “sugestão” é a expressão precisa daquilo que se faz, ininterruptamente; a própria “significação” sendo esse processo real. Por isso a “sugestão” ser “significativa”. Haveria, portanto, se nos for permitido assim dizer, uma diferença entre o “significar” ou o “significativo”, e o “significado”, tal qual entre o “se fazendo” e o “feito”, o “processo” e a “coisa”; mas uma “diferença” no seu sentido “bergsoniano”. E, assim, a “sugestão” não é senão a abertura ao “significativo” do “significado”, e que virá, enfim, da própria multiplicidade que constitui a expressão enquanto essa confluência imagética, uma multiplicidade imagética, ou ainda e em uma palavra, um estilo.

A palavra não reproduz movimento, mas o estilo pode sugerir a mobilidade. Não são só as imagens de que a expressão se constitui que sugerirão o que se quer exprimir, mas o discurso enquanto tal deve ser uma metáfora do movimento. Para que o estilo do discurso sugira o movimento, ele deve ser constituído de forma a que as palavras percam qualquer solidez e sentido de permanência nos seus significados. Chegamos então àquilo que deve ser o propósito fundamental do discurso filosófico: passar e desaparecer, como condição para que permaneça a atitude filosófica que ele nos sugeriu: a coincidência com o ritmo da duração (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 110-111).

Assim, como Leopoldo e Silva sugere nessa passagem decisiva, é o próprio *filosofar* que se abre a nós em sua essência: o discurso filosófico se resolve, pelo estilo imagético que o bem coloca, muito mais do que mero “discurso” conceitual, como *atitude filosófica*. Ou seja, se pudermos assim dizer, a filosofia, corretamente posta de modo intuitivo, revela sua genuinidade existencial: ela se realiza na medida em que a vivenciamos, e, isso, na medida em que vivenciamos a mudança de percepção (para aludirmos ao célebre texto de Bergson). É por isso que o “problema da expressão” e a “sugestão” não se limitam a questões sobre a “linguagem”, mas de modo alargado compreendem a existência; no que, já agora, retomamos um ponto de aprofundamento com relação à leitura de Cherniavsky.

Evidentemente, não queremos dizer que toda a existência é compreendida pela “sugestão”, como se todo sentido de ser fosse sugestivo; trata-se de um “sentido”, um modo de existir, sugestivo; o que nos reenvia àquilo que nos constitui desse modo: agora sim reencontramos o “sentimento sugerido” e toda a “fenomenologia da graça” que vimos em nosso mergulho no *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

É que, descobrimos, o “sentimento da graça” não é senão o sentimento da própria mudança de percepção que significa, em uma de suas organizações, a atitude intuitiva, enfim, o movimento filosófico. Ele (o “sentimento da graça”) é na verdade a

“essência” do “sentimento profundo”, o que, em outras palavras, quer dizer que a descoberta e, assim, a abertura ao fundamental de nossa existência profunda não é senão o tornar-se gracioso, o viver graciosamente, na simpatia, a partir do ritmo, entre as durações – a nossa e a alheia (ou imanente). Assim “atualizamos” a própria temporalidade do real, descobrindo não apenas o “real” enquanto o mundo exterior como, fundamentalmente, “duração”, mas nós mesmos, “reais”, como, fundamentalmente, “duração” – todo o real se abrindo pela própria atitude de “*penser en durée*”. O estilo filosófico que efetivamente realiza o método intuitivo é, portanto, gracioso.

Por isso que filosofar não é uma atividade desprovida de sua essência vital enquanto modo de colocar-se na vida, de participar dela, de realizá-la. Filosofar é (ao menos um dos modos de) existir graciosamente, ao menos assim intencionando; é, enfim, ser livre, já que a liberdade não é senão esse experienciar a própria genuinidade, atualizando nossa duração ativamente, expressando-a autenticamente, em sua pureza. E desse modo bem colocamos a “sugestão”: não se trata de se deixar, passivamente, atingir por algo absolutamente indiferente e apartado de nós; trata-se, na verdade, de abrir-se à relação profunda que engendra a verdade de tudo como duração, sempre se fazendo. O “sentimento sugerido”, portanto, não é um sentimento “causado”, mas o “sentimento”, ou, aqui também, a “essência” do “sentimento” que descreve a mudança qualitativa com a qual (nos) reencontramos. Insistimos: não devemos nos deixar confundir pela descrição que um sentido habitual da “sugestão” poderia nos acometer. Profundamente, a “sugestão” é um modo de “expressão” não causal e que melhor se modula à e mobiliza a (e, de certa forma, mesmo constitui a) realidade que é duração. É por isso que há uma “abertura” na “sugestão”: ela realiza propriamente essa “abertura” que é, antes de tudo, a revelação da “duração” como sucessão pura, ininterrupta. De tal modo, enfim, que se a “sugestão” é aproximada da “simpatia”, não é senão porque a “expressão simpática” é “sugerida”: a “simpatia” como processo de convergência, descoberta, atualização da profundidade, é a “sugestão” – e, assim, criação – dessa genuinidade. Aquilo que realizamos por termos sido sugeridos é a mudança de atenção, a volta à profundidade real, por isso sendo o tornar-se dócil aos imperativos pragmáticos, dissolvendo as resistências que a vida pode vir a nos impor, e por isso sendo um assumir a autenticidade que nos constitui: “deixar-se” ser sugerido não é determinar-se ao que externamente o implica, mas “voltar-se” a si – do mesmo modo que ser livre não é “se deixar” fazer, mas expressar o seu “se fazer” como aquilo que lhe é mais singular.

Quando Bergson, então, se vale da “hipnose” para descrever o “sentimento sugerido”, acreditamos que sua ênfase deve estar menos numa eventual “passividade” à qual nos submetemos na hipnose, e mais, especificamente, na ocasião que ela é para nossa própria realização – assim como os comentários de Bergson sobre as “artes” interessam-lhe, cremos nós, mais por aquilo que elas significam a nós (ao artista e ao fruidor), isto é, seu fato no “sentimento estético”; como vimos, Bergson direciona o “objeto da arte” ao “objetivo da arte”: menos a “intenção” como o “motivo”, mais, antes, a “intenção” como a “expressão”, e, decisivamente, a “expressão” como “sugestão”. É assim, ao menos, que procuramos dar conta do sentido histórico (como a “matéria” com a qual Bergson expressa sua intuição) dessas suas descrições “estéticas” e, ao mesmo tempo, a profundidade e singularidade dessas descrições. Pois, aproximando-nos da exposição de Kalinowski sobre o lugar da estética (e, mais especificamente, da literatura) no dito “momento 1900” francês, se de fato a estética ocupava um lugar marginal na filosofia francesa daquele período devido às “exigências de cientificidade” que a modulavam (cf. KALINOWSKI, 2004, p. 331-332), inclusive sendo, nos poucos instantes em que aparecia, analisada (as artes) a partir dessa perspectiva científica, principalmente através da psicologia (cf. KALINOWSKI, 2004, p. 333-336), donde, então, o “modelo da sugestão” e a utilização da “hipnose” para se falar da arte, essa contextualização acreditamos que não determina os comentários de Bergson a uma posição menos autoral, mas antes – como toda a “matéria” de expressão – dá o sentido ao qual devemos revirar. Ou seja, de fato a maneira com a qual Bergson, em seu *Ensaio*, se volta à arte e ao sentimento estético é tributária da psicologia de sua época (o que, a propósito, em nada nos contradiz: insistimos já que o *Essai* é um estudo de psicologia também), e, quanto mais, em nenhum momento ao longo de sua filosofia como um todo Bergson desenvolveu uma “estética” propriamente, superando, talvez, essa perspectiva; todavia, cabe a nós aprofundarmo-nos na sugestão mesma das passagens em que Bergson se volta às artes, detalhando um pouco mais o que aqui, e alhures, comentamos.

Não pretendemos, no entanto, traçar qualquer plano geral sobre uma dita “estética” no ou a partir do bergsonismo – seria preciso um estudo disso específico. Ainda assim, não nos furtamos em mergulhar ainda mais sobre aquilo que já descobrimos, a fim de melhor situar não só o lugar das “artes” para Bergson, como também o sentido que esse estudo (nesse momento do bergsonismo, ao menos) adquire no conjunto da filosofia de Bergson, i. e., aquilo que ele contribui para a ou, mesmo mais, constitui na descoberta da decisiva “sugestão”. Esse segundo propósito, aliás,

parece ser o mais significativo ao próprio bergsonismo, na medida em que, de fato, essa filosofia nunca chegou a consagrar um escrito exclusivamente à estética dedicado, *não por isso* deixando de voltar-se a ela em descrições decisivas. De um modo que precisaremos retificar, com isso aproximamo-nos da conclusão de Dresden em seu clássico ensaio sobre Bergson e a estética:

As ideias estéticas de Bergson não ocupam senão um espaço muito pequeno em sua grandiosa obra. Elas servem o mais frequentemente de exemplos a problemas, segundo Bergson, mais fundamentais, e talvez não se tem o direito de estudá-las por elas mesmas. Entretanto, é-se permitido analisá-las, mostrar suas qualidades e os defeitos dessas qualidades (DRESDEN, 1956, p. 73; tradução nossa<sup>196</sup>).

Retificamos, pois, que se se tratam mesmo de “exemplos”, não devemos considerá-los como dispensáveis, de tal maneira que os “problemas fundamentais” aos quais eles se refeririam ganham conotações estéticas constitutivamente. Ou seja, a “estética”, bem colocada, parece se restituir aos próprios problemas fundamentais do bergsonismo; e, então, se há um “problema estético”, este na verdade se dissolve na boa colocação de seus termos. Assim, para ainda dialogarmos com o ensaio de Dresden, este pareceu seguir um interessante caminho ao procurar situar a estética na filosofia bergsoniana em geral, enfatizando a “duração” como a descoberta fundamental do bergsonismo, e o problema, então, de sua expressão, inadequada pela inteligência (cf. DRESDEN, 1956, p. 57-59); no que o surgimento da estética como questão relevante, afinal “o problema talvez o mais importante no quadro das ideias estéticas, [é] aquele da expressão” (DRESDEN, 1956, p. 59; tradução nossa<sup>197</sup>). O “problema da estética”, portanto, é fundamentalmente um “problema de expressão”, e é assim que ele se institui (de maneira constitutiva) na filosofia de Bergson. Não é como “mero exemplo” que a expressão artística e o sentimento estético são privilegiados no bergsonismo; a bem da verdade, eles respondem por uma atualização expressiva a mais precisa à duração: a “sugestão”. Importante, porém, ressaltar: não estamos a dizer que somente a expressão artística “sugere”, mas que esta assim o faz; e, talvez mais ainda, que o sentimento sugerido é estético (ponto fundamental ao qual já nos voltamos e ainda retomaremos). Pois, seja como for (poética ou mística, por exemplo), a expressão sugerida (isto é, a sugestão) se atualiza, como vimos, pelas “imagens” – e, mais especificamente, pela sucessão qualitativa de “imagens”.

---

<sup>196</sup> “Les idées esthétiques de Bergson n’occupent qu’une très petite place dans son oeuvre grandiose. Elles servent le plus souvent d’exemples à des problèmes plus fondamentaux d’après Bergson, et l’on n’a peut-être pas le droit de les étudier pour elles-mêmes. Il est pourtant permis de les analyser, d’en montrer les qualités et les défauts de ces qualités” (DRESDEN, 1956, p. 73).

<sup>197</sup> “[L]e problème le plus important peut-être dans le cadre des idées esthétiques, [est] celui de l’expression” (DRESDEN, 1956, p. 59).



A expressão direta da intuição, sendo impossível, será substituída por uma multiplicidade, infinita em princípio, de imagens que tendem todas a fazer sair a intuição original e em si mesma muito simples, tão simples precisamente que é impossível de exprimi-la. A expressão da intuição se fará, então, graças às imagens, mas, o que nos interessa, é o encadeamento dessas imagens. [...] As imagens devem, portanto, se adaptar às formas fugidias e deslizantes da intuição; elas seguem o movimento ininterrupto da duração; elas nunca são fixas. Mas, o que quer que se faça, a série de imagens se interrompe em um dado momento, enquanto a duração se escoará sempre. A única possibilidade que nos resta é de *sugerir* a duração. Com Bergson, a filosofia se forçava a renunciar aos conceitos precisos e delimitados. Eles serão substituídos pelas sugestões de fenômenos inexprimíveis. É surpreendente que a filosofia bergsoniana nada tenha perdido de sua tensão e de sua exatidão, e não exagero ao dizer que aí está talvez o aspecto o mais imponente desta obra (DRESDEN, 1956, p. 60-61; tradução nossa<sup>198</sup>).

Se a ênfase deve estar no movimento imagético, muito mais que nas “imagens” tomadas em separado, isoladas uma das outras e de sua própria mobilidade, inclusive de tal modo que, interrompida a série dinâmica, elas perdem sua força sugestiva, é porque a “sugestão” vem desse movimento imagético. Isto é, a “sugestão”, sendo “expressão”, sendo, portanto, uma realização da duração, essencialmente uma atividade, uma mobilidade, realiza-se enquanto o movimento das imagens. É, enfim, o “se fazendo” das imagens que sugere. Toda essa ressalva, então, esclarece o que (sobre a “arte”) significa que “na arte, o *fazer* é precisamente aquilo que há de mais importante” (DRESDEN, 1956, p. 69; tradução nossa<sup>199</sup>). É o que faz com que a “arte” interesse fundamentalmente ao bergsonismo; é assim que “a criação artística é uma das coincidências as mais completas com a duração” (DRESDEN, 1956, p. 65; tradução nossa<sup>200</sup>). É assim que a profundidade da “sugestão estética” (com o perdão da eventual redundância) é, efetivamente, *profunda*, e a “sugestão”, a expressão precisa (ou, ao menos, a mais precisa) da “duração pura” (inclusive de modo coincidente); é assim, enfim, que o interesse pela “estética” acaba indo além do interesse pelas “artes”, desembocando no “sentimento estético” como característico do “sentimento profundo”, aliás levando às descrições que, junto a Lapoujade, fizemos do próprio eu profundo

---

<sup>198</sup> “L’expression directe de l’intuition étant impossible elle sera remplacée par une multiplicité, infinie en principe, d’images qui tendent toutes à faire ressortir l’intuition originelle et en elle-même fort simple, si simple précisément qu’il est impossible de l’exprimer. L’expression de l’intuition se fera donc grâce à des images, mais ce qui nous intéresse, c’est l’enchaînement de ces images. [...] Les images doivent donc s’adapter aux formes fuyantes et glissantes de l’intuition; elles suivent le mouvement ininterrompu de la durée; elles ne sont jamais figées. Mais, quoi qu’on fasse, la série d’images s’interrompt à un moment donné, tandis que la durée s’écoulera toujours. La seule possibilité qui nous reste est de *suggérer* la durée. Avec Bergson, la philosophie se forçait à renoncer aux concepts précis et délimités. Ils seront remplacés par des suggestions de phénomènes inexprimables. Il est étonnant que la philosophie bergsonienne n’y ait rien perdu de sa tension et de son exactitude, et je n’exagère pas en disant que c’est là peut-être l’aspect le plus imposant de cette oeuvre” (DRESDEN, 1956, p. 60-61).

<sup>199</sup> “[D]ans l’art, le *faire* est précisément ce qu’il y a de plus important” (DRESDEN, 1956, p. 69).

<sup>200</sup> “[L]a création artistique est une des coïncidences les plus complètes avec la durée” (DRESDEN, 1956, p. 65).

como “artístico”. Todavia, cumpre mostrar que não estamos com isso desprezando a especificidade das “artes”, mesmo nos escritos de Bergson. Não só o artista é singular em sua existência enquanto tal, o que quer dizer que ele não se confunde, enquanto artista, com o filósofo ou o místico, por exemplo, como também as diferentes artes de fato se diferenciam, aliás com relação à sua realização sugestiva.<sup>201</sup>

Finalmente aqui reencontramos um ponto que deixamos em suspenso, em nossos comentários ao *Essai*: as diferentes expressões artísticas. Voltando-se sucessivamente à música, à poesia, às artes plásticas e à arquitetura, Bergson (cf. E, p. 24-25 [p. 11-12]) especifica como cada uma delas “sugere” os sentimentos que expressa, realizando com isso (afinal, isso é a “sugestão”) uma mudança de atenção no fruidor, mudança de atenção que é mudança de toda a alma, mudança da vida toda da pessoa, que, desse modo, “simpatiza” com a “arte”, atualizando por sua vez e junto a ela o sentimento que ela sugere. Em todas as expressões artísticas, portanto, a “sugestão” é a marca comum, e que se dá, também em todas elas, pelo “ritmo” próprio, e que é próprio da arte na medida em que é outro que o “ritmo” da vida ordinária. Esse deslocamento é o que gera a força da arte sobre nós. Assim, a “arte” parece tanto mais nos sugerir toda uma existência, quanto mais intenso for esse “deslocamento”, quanto mais com o “ritmo” coincidirmos, de algum modo produzindo-o propriamente.

A música, por isso tudo, tem seu privilégio na filosofia de Bergson não por acaso:

na música, o ritmo e a métrica suspendem a circulação normal de nossas sensações e ideias, fazendo oscilar nossa atenção entre pontos fixos, e se

---

<sup>201</sup> Como já dissemos, não intencionamos aqui descrever uma “filosofia bergsoniana da arte”. Quem, mais recentemente, propôs algo nesse sentido foi François (2021; informação verbal), que, para tanto, esboçou o que Bergson teria dito acerca de três aspectos constitutivos de uma “filosofia da arte”: aquele “estético”, referente à recepção, percepção da arte (ou seja, referente ao fruidor); aquele “poético”, referente à produção da arte (ou seja, ao artista); e aquele “metafísico”, referente à natureza do artístico. Para cada aspecto, François lançou mão de diferentes escritos de Bergson, argumentando, assim, que a preocupação de Bergson com as “artes” variou, ora com a atenção voltada à percepção da arte, ora à produção da arte, ora à natureza da arte. Mas, ao que nos interessa ressaltar, o comentador procura aprofundar cada um desses momentos para aquilo que ele revelaria de, afinal, “profundo”; e se sua conclusão é que tal “profundidade” da arte é moral, religiosa e política (não por acaso encontrando suas descrições finais em *Les deux sources de la morale et de la religion*), atentemo-nos ao sentido mesmo dessa moralidade, religiosidade e existência política, descobrindo que (pelas observações do próprio François) ele se converge, naquilo que a “arte” significaria, a uma realidade precisa, nova de uma genuína “criação”. Assim, se de fato é possível discernir três aspectos de uma filosofia da arte, todos eles se restituem a uma profundidade de criação: o fruidor muda sua percepção para descobrir diferentemente o real como “criação”; o artista é criador à sua maneira; a arte, portanto, é uma criação e fornece o critério de “novidade” da “criação”, enfim, metafísica, se se quiser. Como estamos a construir, não nos distanciamos de uma leitura desse tipo, ainda que não detalhemos os ditos “três aspectos”, e como que os releemos à luz do que insistimos em descrever a partir de uma “filosofia da expressão”; e tudo isso mantendo-nos no âmbito quase exclusivo do *Essai sur les données immédiates de la conscience*: por ele acreditamos já existir um aprofundamento sobre a recepção da obra de arte, o sentido do artista e, se não muito um detalhamento sobre a “natureza” da obra de arte, ainda assim sua boa colocação a partir do mergulho no que sejam as “imagens”. Contudo, é preciso a continuação de nosso estudo.

apossam de nós com tal força que a imitação de um gemido, mesmo que infinitamente discreta, bastará para nos tornar profundamente tristes [*à nous remplir d'une tristesse extrême*] (E, p. 24 [p. 11]).

A força do ritmo e da medida da música é tal porque ela é inteira organização rítmica; a melodia, na diferenciação que constitui sua continuidade, deixa de ser aquela melodia se o ritmo é interrompido. É por isso que esse privilégio da música é tão único: ela descreve a própria “duração pura”, uma vez que a ipseidade da duração é a “expressão”, o ato de durar e que se realiza em diferentes ou melhor como diferentes ritmos, sendo aquela mais “pura” a que mais se atualiza enquanto a própria mobilidade do ato, enquanto o ritmo é o da própria sucessão (pura).

[D]entre todas as artes, a música é aquela que mais se caracteriza como *movimento*. Com efeito, as demais artes particulares devem se pautar ao máximo pela música, pois é ela, em termos de matéria, isto é, na medida em que lida com coisas sensíveis, aquilo que mais se aproxima do espiritual, ou seja, do movente, do vivente, do que dura (JOHANSON, 2005, p. 91-92).

Quando Bergson, portanto, descreve – como vimos – a “duração pura” como uma “melodia”, ele não deixa de buscar, numa sucessão de imagens, precisão a essa sucessão pura, cuja pureza não é senão a de um ritmo singular, que se organiza nesse ritmo mesmo, daquilo que, como vimos muito *en passant*, expressa a própria organização espiritual, duracional, de uma “compenetração íntima” típica da polifonia, pelas anotações de Jankélévitch (cf. 1959, p. 9).

E a complexidade da descrição não guarda em si o ruído de uma expressão que expressa (enquanto sugere) aquilo que, profundamente, a reencontra, pois tudo se restitui na própria “expressão”. E nisso a força da “sugestão”, novamente: ela é a “expressão” que realiza a simpatia e, assim, atualiza a duração em sua pureza. Mas é preciso nunca perder de vista: essa “atualização”, em sendo “sugestão”, é absolutamente movente, e, por isso, nunca se dará “por acabada”. Mas aí não está nenhuma deficiência, nem da descrição, nem da realização! Antes, essa observação nos reenvia ao próprio “se fazendo” da expressão. E nos é ocasião para, nós, sermos reenviados ao essencial das “artes” em geral: como vimos pelas palavras de Dresden, o “fazer” artístico; e que, agora podemos melhor especificar, não é qualquer “movimento expressivo”, mas aquele “sugestivo”, cujo ritmo envolve o procedimento de coincidência, de mergulho à profundidade, reviravolta de toda a nossa vida para o seu sentido espiritual. É assim que, retomemos, o importante para Bergson, nessas descrições da “arte”, parece ser o “sentimento do belo” enquanto “sentimento estético”, e, este, enquanto, antes, “sentimento sugerido”, e que não é senão aquele que significa a mudança total de nossa vida interior, profunda, a vivência dessa mudança, como, enfim, coincidência de nós

com nós mesmos, no nível profundo de nossa existência. Pois, no nível do eu profundo, não há “análise” possível, indiferente ao que lá se passa: coincidir com o eu profundo é propriamente vivenciá-lo, sê-lo, por realizá-lo! Por isso a coincidência do eu profundo com o próprio sentimento profundo. Agora, essa vivência, sendo a vivência do imediato, é tão complexa quanto o próprio imediato (afinal, trata-se da “coincidência”); o que quer dizer que seria equivocado desconsiderar o próprio “mergulhar” – na complexidade da volta ao imediato, em toda a sua positividade e negatividade – nesse, afinal, mergulho, e a própria “materialidade” que, afinal, se supera, se dissolve. Assim, cremos ser mais preciso não ignorar a “obra de arte” e lamentar a concretude artística, em proveito exclusivamente do “sentimento”, mas privilegiar sua realização enquanto expressão, no que ela tem de potência sugestiva, e que, portanto, se atualiza mesmo em sua “concretude”, em sua “materialidade”. No fundo, intencionamos revelar que a boa colocação da expressão artística já dissolve a “materialidade” não por torná-la desprezível, mas por abri-la àquilo que ela, profundamente, é: expressão. Mesmo a rigidez do romance já escrito, da pintura já terminada, do som já tocado ainda assim se atualiza sempre, revelando que o movimento expressivo nunca acabou. A expressão, como relação constituinte é profundamente participação: do artista com seu próprio ser, do fruidor com a obra, da obra com aquilo que ela é profundamente, do fruidor com essa profundidade, do fruidor consigo mesmo, seu próprio ser. Isso é que é a coincidência que se faz sugestivamente.

A origem *sugestiva* do sentimento estético está na coincidência com um certo *ritmo* inscrito no relacionamento emotivo com a obra. Esta coincidência faz com que aquilo que em nós é despertado pela obra não passe pela determinação estritamente racional da forma sensível ou da sensação. Há um certo compromisso entre o espírito e a obra pelo qual se constrói uma relação que atravessa a sensação, estabelecendo uma comunicação com a interioridade do objeto, uma história condensada ou uma emoção ali depositada pelo artista, pela qual o objeto nos sugere, em diferentes graus de intensidade, a emoção inscrita no circuito da contemplação. O caráter peculiar da emoção estética, como já vimos, é que mais nos introduzimos nela do que ela em nós. A condensação da coincidência entre subjetividade e absoluto, que está na origem da concepção e da elaboração da obra de arte, e que inclui uma história da complexidade interior do artista, não poderia ser entendida “racionalmente”. Por isso a intenção do artista é “fazer-nos experimentar aquilo que não poderia nos fazer compreender” [E, p. 13]. A emoção não é pois a refração de duas exterioridades, a materialidade sensível da obra e a apreensão sensível ou intelectual de quem a contempla. A expressão aqui deve ser entendida como participação em dois sentidos. Em primeiro lugar, a expressão da subjetividade do artista é participação na emoção criadora, pela qual o sujeito se coloca no sentido mesmo do élan. Em segundo lugar, a contemplação é a participação na expressividade emotiva da obra, mais do que uma leitura externa de significações. Isto faz com que as imagens enquanto meio expressivo não possam ser vistas apenas sob o aspecto de uma tradução da intuição, na modalidade de uma relação significante/significado (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 313-314).

As “imagens” não só traduzem dois termos de natureza distintas, como que incessantemente recolocando uma inadequação de origem, mas, profundamente, por sua e em sua essência mesma, sugerem uma genuinidade que se vive, ativamente; elas abrem a fundamental mobilidade da qual elas são feitas, como a sucessão qualitativa que, enfim, constitui os próprios sentimentos profundos. Mas elas assim o fazem se restituídas a essa sua própria originariedade, envolvidas por um ritmo preciso. E é assim, agora, que reencontramos a força sugestiva, a singularidade, da poesia.

De onde vem o encanto da poesia? O poeta é aquele cujos sentimentos se desenvolvem em imagens – imagens que, para serem traduzidas, se desenvolvem em palavras dóceis ao ritmo. Por sua vez, ao vermos essas imagens repassarem diante de nossos olhos, experimentaremos o sentimento que, por assim dizer, seria seu equivalente emocional. Mas essas imagens não se realizariam com tanta força sem os movimentos regulares do ritmo, pelo qual nossa alma, embalada e adormecida, se esquece de si mesma, como em um sonho, para pensar e ver com o poeta (E, p. 24 [p. 11]).

Se as “imagens” são o “meio de expressão” poético, elas assim o são pelo “ritmo” que elas adquirem ao se realizarem. Elas são uma atualização da duração (isto é, uma expressão) que vivenciamos pelo seu “ritmo” – no que cumpre lembrarmos da importância do “ritmo”, descoberta pelo “sentimento da graça”, na coincidência com a “duração”, a participação na “duração pura” como existência graciosa em que se confluem as diferentes durações naquilo que não é senão a confluência dos diferentes ritmos. Por aquilo que é descrito em especial nos três textos aos quais, sobre essa questão, nos voltamos (*L'intuition philosophique, Introduction à la métaphysique e Essai*), a “imagem” como “forma de expressão” significa uma atualização real em que o real se apresenta, se faz, conforme a realidade profunda enquanto virtualidade, portanto enquanto “abertura”, solidária à sucessão qualitativa, estranha à determinação pragmática, objetivante, da inteligência – por certo podendo sofrer a intervenção esmagadora desta. Mas sua existência rítmica, constituindo sua, assim, existência graciosa (lembramos: a “graça” é a ipseidade de todo sentimento profundo, do qual o sentimento estético não é senão manifestação), precisamente significa a mudança do sentido da vida, do superficial ao profundo, na própria abertura e, portanto, vivência desse sentido profundo.

A obra de arte, derivando da emoção ou da comoção, não está determinada pela inteligência no estrato de sua gênese criadora. Essa ausência de determinação remete àquilo que seria a determinação intuitiva, que no entanto teria de ser entendida como determinação a partir da coincidência presente na comunicação simpática com o originário e o absoluto. Mas uma determinação absoluta entendida como ausência de mediação entre determinante e determinado é, por referência à inteligência, indeterminação. Esta indeterminação é que faz com que a obra de arte não seja fruto de uma atividade fabricadora. Significa que, não havendo determinação, não há

exclusão de possibilidades, não há compatibilidade definida entre forma e finalidade. Assim a obra de arte, ainda que sensivelmente fixada numa *forma*, remete a infinitas possibilidades de ser. Como a forma não corresponde a uma finalidade precisa, o objeto traz em si a significação difusa da imagem, a indeterminação de conteúdo que só pode ser apreendida no plano da emoção. A irradiação do significado a partir do núcleo intuitivo da obra exclui a convergência objetiva que determinaria a significação; por isso, como vimos, só a coincidência com essa irradiação, com esse percurso múltiplo do centro para a periferia, permitiria que apreendêssemos, na efetividade de sua realização, o significado emocional da obra. [...] A atualidade formal da obra de arte não a particulariza: no caso a forma é apenas um veículo da universalidade. Se no plano da inteligência a visão se transforma em ação, e esse é o caráter determinante e conclusivo da *atividade* intelectual, a obra de arte representaria a inconclusão da visão, a identificação entre atividade e possibilidade, a escolha da Virtualidade, e não a opção entre virtualidades (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 321-322).

O que, portanto, Leopoldo e Silva expõe como a “indeterminação” e “inconclusão” dessa “forma”, dessa manifestação expressiva, é assim caracterizado a partir da perspectiva da inteligência, que compreende a Virtualidade como indefinição na medida em que essa “indefinição” é “ausência de definição”, e não, propriamente, pura abertura, puro “se fazendo”. Como ainda coloca na sequência Leopoldo e Silva, essa “forma artística” manifestaria essa realização, essa volta e abertura à “indeterminação” na medida em que ela “reflete” essa realização, essa atualização. Ou seja, a “abertura” que a obra de arte sugere vem da própria “abertura” que a criou, com a qual o artista simpatizou.

Mas a obra [de arte] só reflete algo na medida em que o poder de refletir está na gênese de sua elaboração, em que a criação imprimiu à obra a organização não finalista ou a unidade não determinada, geradas por um sentimento da realidade que não encontraria expressão nas possibilidades determinantes dos quadros intelectuais. Nesse sentido, o artista é aquele em que o poder de refletir se contrapõe à *absorção* requerida pelas virtualidades de ação com as quais nossa percepção se relaciona no mundo prático. [...] Mas se a reflexão atinge, através da virtualidade intuitiva da inteligência, a visão aquém do esquema prático, então o poder de refletir se manifesta em si, desligado das virtualidades de ação, e abrindo-se para as virtualidades do ser como presença: reflexão livre e ilimitada, e, assim, coincidente com o ato criador. Assim a obra de arte *reflete* o mundo e ao mesmo tempo *cria um mundo*. Essa relação entre reflexão e criação é reveladora da índole da criação artística (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 323).

O artista, enfim, é eminentemente um “criador” – como, na verdade, em algum nível todos somos. Contudo o artista, enquanto tal, vive essa dimensão profunda de todos nós. Sua maneira de se colocar no mundo, de se expressar, é criativa e criadora, ela rompe com o sentido ordinário segundo o qual existimos, descobrindo a genuinidade que, assim, é criada. O artista assume quem é, se faz, coincidindo com o ato criador uma vez que se coincide consigo mesmo, profundamente; e assim (se) expressa. No sentido o mais preciso, o artista, autêntico, vive livremente.

A imagem pode refletir o absoluto. A recriação de significação através da construção de metáforas pela subjetividade criadora se dá por meio da transcendência das interioridades; daí o poder *evocador* da imagem: despertar a virtualidade indeterminada pela qual o absoluto se faz presente, ou *presença*. A realização dessa virtualidade indeterminada – precisamente porque ela é indeterminada – é *criação*. Assim a originalidade de *um mundo* reflete a originariedade *do mundo*: a liberdade da imaginação reencontra a Liberdade criadora (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 325).

Talvez Leopoldo e Silva tenha em mente, ao falar em “Liberdade criadora”, um sentido outro de “liberdade” que aquele que descobrimos no começo do bergsonismo; um sentido descoberto agora a partir de um mergulho já no desenvolvimento mais maduro da filosofia de Bergson, em especial com o estopim de *L'évolution créatrice*. Seria, todavia, errôneo, de nossa parte, adiantarmos sem a devida profundidade algo que só poderia vir por um estudo a esse desenvolvimento dedicado. Entretanto, cabe a nós indagarmos se, mesmo a despeito disso, estaríamos condenados a nos calar, aqui e agora, sobre a amplitude do que, isso sim, descobrimos. Pois se há uma profundidade, uma originalidade, enfim, se de fato descobrimos e coincidimos com a intuição profunda de Bergson, se tal é efetivo mesmo que – ou, como não poderia deixar de ser – a partir de um estudo em específico, essa genuinidade deve algo dizer de decisivo, mesmo que, ou, aqui também, justamente na medida em que esse “decisivo” abrir-nos à pura mudança. Ao que nos concerne no momento, isso significa que, sem em absoluto fazer tábula rasa de todo o devir de uma filosofia sobre aquilo que ela descobre acerca da “liberdade”, autorizamo-nos, pela própria filosofia (assumindo, como procuramos demonstrar, a coerência do bergsonismo como, desde o princípio, “bergsonismo”), a aprofundarmo-nos no que poderíamos concluir de essencial do que descobrimos (e não, é verdade, do que não chegamos a investigar) sobre a “liberdade”.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Vale ressaltar que Husson já há muito realizou um trabalho que, aqui, deixamos como promessa para outro momento: não só procurou estudar a “liberdade” tal qual ela surge em cada uma das quatro grandes obras de Bergson, como assim o fez colocando como questão-guia o alcance da descoberta primeira da “liberdade” no *Essai* ao longo do desenvolvimento subsequente da filosofia bergsoniana e assumindo a atitude metodológica do próprio bergsonismo. Ou seja, Husson, logo de início, evidencia que: “O específico de um método fundado sobre a experiência é de não determinar a verdade senão progressivamente, por aproximações e alargamentos sucessivos. Além disso, a conferência sobre *L'intuition philosophique* nos adverte que as fórmulas utilizadas pelo filósofo são relativas à sua época e às doutrinas que encontrou em seu caminho; que ele teria em outros tempos dito a mesma coisa em termos totalmente diferentes; que ele é, ao longo de todo o tempo que viver, obrigado a completar e a retificar suas afirmações anteriores, porque elas permanecem sempre fragmentárias e nunca adequadas; enfim, que o que apenas há de definitivo em seu pensamento são suas negações. Quer a prudência, então, a, antes de se pronunciar sobre a teoria bergsoniana da liberdade, tomar o cuidado de situar a expressão que se dá a ela no *Essai*, e de buscar se as obras ulteriores, sem modificar, no entanto, seu teor primitivo, não complicaram seu desenho ou modificaram seu alcance” (HUSSON, 1956, p. 160; tradução nossa; [*Le propre d'une méthode fondée sur l'expérience est de ne déterminer la vérité que progressivement, par approximations et par élargissements successifs. Au surplus, la conférence sur L'intuition philosophique nous avertit que les formules utilisées par le philosophe sont relatives à son époque et aux doctrines qu'il a rencontrées sur sa route; qu'il aurait en d'autres temps dit la même chose en des termes tout différents; qu'il est, aussi longtemps qu'il vit, obligé de compléter et de rectifier ses affirmations*]

É tempo, pois, de recuperarmos o que nosso estudo desvendou acerca da “liberdade”. Essencialmente, ela não é senão uma experiência genuína, a mais genuína de todas: a de nossa própria duração. Ela é a vivência de nosso eu profundo. Agora, essa própria experiência (como qualquer experiência) e essa realidade profunda descobrimos como, fundamentalmente, “expressão”. A “liberdade”, portanto, é a expressão de nossa duração, ou, simplesmente, “expressão de nossa expressão” – mas que se caracteriza por ser a “expressão pura” de nossa “pura expressão”. O que, enfim, significa a realização de nossa duração: ao (nos) expressarmos precisamente, atualizamos nossa duração não por meio de uma experiência espacial, mas enquanto somos, efetivamente, seres que duram. É assim que a “liberdade” tem como constitutiva de si a “totalidade” e a “ação”: é que o eu que é livre, em sendo um ser que dura, é, profundamente, uma multiplicidade qualitativa, e, por isso, uma “totalidade ininterrupta, sempre se fazendo”, uma “mobilidade fundamental, sempre ativa”. Mas se engana quem assumir esse “sempre”

---

*antérieures, parce qu'elles restent toujours fragmentaires et jamais adéquates; enfin qu'il n'y a de définitif dans sa pensée que ses négations. La prudence veut donc que, avant de se prononcer sur la théorie bergsonienne de la liberté, on prenne soin de situer l'expression qui en est donnée dans l'Essai, et de rechercher si les ouvrages ultérieurs n'ont pas, sans modifier pour autant sa teneur primitive, compliqué son dessin ou modifié sa portée”*). De tal modo, enfim, que seu ensaio, agora sim, mergulhará, sucessivamente e de modo autônomo, em cada uma das quatro grandes obras de Bergson, a fim de desvendar o sentido profundo de “liberdade” em cada qual, começando, então, pelo *Essai*. O que nos interessa aqui, mantendo coerência com o que dissemos, não é refazer propriamente por nossa vez todo esse estudo, mas destacar, aproveitando a exposição de Husson, que mesmo interditando a nós mesmos esse trabalho apressado, a conclusão do comentador é de que a noção bergsoniana de “liberdade” “não cessou de manifestar aspectos novos, indiscerníveis na sua figura primitiva, na medida em que ele [Bergson] alargou suas perspectivas e escavou novos campos de experiência; e, contudo, aos olhos do observador que reúne posteriormente seus aspectos sucessivos em uma visada retrospectiva, ela apresenta uma coerência e mesmo uma unidade perfeitas” (HUSSON, 1956, p. 194; tradução nossa; [*n'a cessé de manifester des aspects nouveaux, indiscernibles dans sa figure primitive, à mesure qu'il [Bergson] a élargi ses perspectives et fouillé de nouveaux champs d'expérience; et cependant, aux yeux de l'observateur qui rassemble après coup ses aspects successifs en une vue rétrospective, elle présente une cohérence et même une unité parfaites*])). A coerência, então, de fato talvez surja retrospectivamente, mas a genuinidade daquilo que se descobre desde o princípio talvez antes venha da boa colocação da “liberdade” nesse princípio; i. e., sua descoberta como aquilo que ela é profundamente, em sua pureza. Não queremos, por fim, afirmar com isso que basta permanecer no começo do bergsonismo para decifrá-lo como um todo, tamanho o absurdo e contrassenso de uma tal proposta; e, por isso, não queremos encerrar a questão sobre a “liberdade” naquilo que, dela, o *Essai* descobre. Todavia, ao historiador da filosofia (conforme, aliás, demanda o próprio bergsonismo), cumpre alcançar a profundidade já presente desde esse começo, revelando não só o que há de profundo, como também o que há de superficial, como ainda e enfim, que não há como ir além daquilo que o método muito bem precisa. “Pode-se medir agora, com conhecimento de causa, o erro dos que procuram no *Essai* a fórmula completa e definitiva da teoria bergsoniana da liberdade. Por certo, Bergson nunca negou, nem mesmo abandonou de fato nenhuma de suas asserções originais; mas ele muito acrescentou a elas, e, completando-as, ele circunscreveu seu âmbito. Reprová-lo-á, então, por pelo menos ter se prestado à ambiguidade de não ter colocado, desde o início, as distinções necessárias? Mas como teria ele podido assim fazer sem antecipar seus esforços [*démarches*] ulteriores, contrariamente ao método do qual ele sempre se fez uma regra absoluta?” (HUSSON, 1956, p. 198; tradução nossa; [*On peut mesurer à présent en connaissance de cause l'erreur de ceux qui cherchent dans l'Essai la formule complète et définitive de la théorie bergsonienne de la liberté. Certes Bergson n'a jamais renié, ni même abandonné en fait, aucune de ses assertions originelles; mais il y a beaucoup ajouté, et en les complétant il en a circonscrit la portée. Lui reprocherait-on alors d'avoir du moins prêté à l'équivoque en ne posant pas dès l'abord les distinctions nécessaires? Mais comment aurait-il pu le faire sans anticiper sur ses démarches ultérieures, contrairement à la méthode dont il s'est toujours fait une règle absolue?*])).



como a absolutização da “liberdade”; se profundamente a imanência é reencontrada, sua ipseidade relativiza, ou melhor, complexifica sua pureza, sem, contudo, trincar sua Presença. É que a “duração pura” é real, não sendo, por isso, toda atualidade. Se nos for, finalmente, lícito retomarmos o diálogo, a tanto prometido, com Cherniavsky, ponderaremos até que ponto a “duração pura” seria “ideal” e, portanto, não real. Talvez, antes fosse o caso de dizê-la o mais real, como o mais profundo, como atualização. De fato, não se tratará de um “real” *qua* “atualidade”, como uma experiência espacial. Mas, mesmo nesse caso, descobrimos toda experiência espacial como, se bem revirada, profundamente uma atualidade *porque* uma realização expressiva – e, assim, uma atualização da duração. Novamente, isso não nos encaminha à situação em que toda experiência espacial é adequada à pureza da duração; estamos na direção contrária dessa afirmação, por certo. Somos livres apenas quando nos expressamos “de um modo específico”. Para ainda caminharmos próximos a Cherniavsky, lembremos que o problema da expressão se coloca também no seu “como”; e se, enfim, convergimos às suas considerações sobre um “como” que, mais adequadamente à realidade que se expressa, procura trair a vocação utilitária da expressão que busca realizar-se para se perpetuar enquanto sobrevivência, assim se atualizando “poeticamente”, e que, como vimos agora há pouco, o “poético” significando o movimento sugestivo das imagens (que sugerem, afinal), e que, enfim, na última palavra do comentador, abre-nos ao “estilo gracioso” da expressão, vimos, agora concluímos, se tratar do estilo que descobre a existência temporal, a duração, precisamente por realizá-la, por simpatizar com ela, pela convergência rítmica que nos faz viver o sentido profundo da vida. Desde as descrições da “fenomenologia da graça” por Prado Jr. já coincidimos com essa verdade: o sentimento da graça, essência dos sentimentos profundos, é aquele do “pensar em duração”. E, como muito vimos, a “intuição” sendo o “pensar em duração”, a filosofia precisa, aquela que se coloca participante da duração, que a descobre e a engendra, bem colocando os problemas desse modo, enfim, a Filosofia constitui-se por esse modo de ser: a intuição não é um afeto, mas é uma expressão, e, na medida em que é expressão da duração, coloca-nos como autores de nossa própria genuinidade, criadores da vida, viventes da profundidade nossa e alheia e imanente, em que nossa consciência se matiza toda, toda ela se expressa, se se quiser, graciosamente. A descoberta da duração, a descoberta da intuição, a descoberta da liberdade: se todas elas se amalgamam, elas não se confundem, seu amálgama sendo, antes, expressão da pureza da Presença, que, fundamentalmente, é expressão, em toda sua diversidade, e em sua profundidade como duração pura. Cada atualização, assim, não perde sua

especificidade, entretanto cada uma converge com a outra quando a precisão de sua existência realiza essa profundidade. Ou seja, o filósofo e o poeta, por exemplo, não se confundem em suas particularidades, mas se confluem, quando bem realizam suas atividades, na descoberta profunda do que expressam. A experiência filosófica e a experiência artística são experiências distintas.

[A] arte relaciona-se diretamente com o núcleo vivo e movente da realidade, uma vez que a gênese criadora da obra situa-se numa dimensão mais profunda do que os quadros da inteligência. A filosofia relaciona-se com a matéria porque ela necessita superar metodicamente a aparência de imobilidade pela qual o real se apresenta na percepção e é assimilado através da lógica do entendimento. Por isso a filosofia apela para a inteligência: porque o conhecimento filosófico necessita familiarizar-se com as manifestações superficiais da realidade, aquelas mesmas que são acessíveis à inteligência, para ultrapassar criticamente, através dos fatos, a visão intelectual da realidade e predispor-se assim para a relação cognitiva através da intuição. Num certo sentido o conhecimento filosófico é mais completo: ele vai à gênese da constituição dos modos de conhecimento, relacionando-os com a trajetória do élan. A arte não faz o percurso genético porque parte da virtualidade intuitiva e se comunica emocionalmente com o núcleo da realidade, utilizando as imagens tanto para construir esta comunicação como para expressá-la. Diríamos então que a arte não revela o *porquê* da intuição (sua gênese na relação conhecimento/ontologia); ela se põe diretamente no sentido do élan, e vai da profundidade interior do sujeito à interioridade do movimento absoluto. A filosofia parte também da interioridade do sujeito, atingida pela reflexão, e *penetra* na interioridade do objeto (movimento absoluto), construindo de alguma maneira indiretamente a sua relação direta com a totalidade, o que é outra maneira de mencionar a mediatidade do conhecimento imediato [...]. Diferentemente do plano do *porquê*, o artista estaria situado no plano do *como* da atividade criadora: desconhece a gênese, mas coincide diretamente com o *fazer-se* da realidade. É por isso que o “mundo” do artista reflete o mundo real, embora seja uma criação: pois a essência do mundo real é criação, e a arte, no que tem de *atividade* (produção), é recriação do movimento criador. A *verdade* da arte provém de que a recriação simbólica deriva da intuição (simpatia) da atividade criadora no plano do absoluto. É assim que a interioridade do artista (o núcleo intuitivo de sua relação com o real) faz com que ele se situe acima de si mesmo: uma continuidade transcendente, se assim se pode dizer, liga-o com o absoluto enquanto interioridade em si (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 324).

Mas essa distinção – e que, reforçamos, se marca uma complexidade plena, à filosofia, na sua relação com o imediato, não quer dizer, essa complexidade, qualquer interdito ao mergulho efetiva e eminentemente positivo – não aparta definitivamente ambas as experiências, antes, na verdade, revelando aquilo que, profundamente, as relaciona. Ambas superam a humanidade na precisa medida em que são atividades humanas que mergulham no fundamental de nossas vidas, assim expressando a verdade que criam, descobrem. Se há outras experiências assim expressivas, que expressam nossa duração, sugerindo toda uma vida, toda a vida, é algo que outros estudos específicos poderão abrir. O que efetivamente aqui realizamos revela-nos, ao menos, que tanto a filosofia quanto a arte são experiências, enfim, livres. E que, portanto,

ambas se confluem no estilo livre, que não é senão gracioso. A “liberdade”, enfim, é uma experiência, é a *nuance* de uma experiência, que, assim, se tingem por inteira dessa existência; ela é, portanto, o estilo próprio de uma experiência particular, ela é uma expressão específica, pura, e cuja pureza se realiza nesse estilo específico, no qual a duração é vivida em sua pureza. A “liberdade” é, por tudo isso, nossa maneira de descrever nossa expressão, nossa ação portanto, que coincide e, por isso, manifesta nossa genuinidade, nosso eu profundo, sendo desse modo nossa realização autêntica.

Um ato é tanto mais livre quanto é um testemunho mais verídico e mais expressivo sobre a pessoa – não sobre esta porção oratória e mundana da pessoa que destinamos às trocas sociais, mas sobre minha pessoa necessária e íntima, a qual me sinto responsável e que é verdadeiramente “eu mesmo”. Um ato livre é um ato significativo. No ato determinado, ao contrário, se refugia o que há na pessoa de mais periférico e de mais *insignificante*; é um ato superficial e local. A liberdade, assim concebida, seria aliás, como Platão, os estoicos e Espinosa a haviam compreendido, uma necessidade orgânica que se opõe de uma vez à indiferença e ao determinismo. Tal é a liberdade do sábio. Considerada como exigência, a liberdade implica para nós o dever de permanecer o mais possível *contemporâneos de nossas próprias ações*, de não fugirmos nem ao passado de causas eficientes, nem ao futuro de justificações retrospectivas. Ela se opõe à ficção. Ela tem contra si a hipocrisia dos discursos de defesa [*plaidoyers*], o *pathos* das abstrações eloquentes. E seu nome é, então, *sinceridade* (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 78-79; tradução nossa<sup>203</sup>).

O filósofo assim vive, quando, pelo método intuitivo, descobre o imediato, mergulha na profundidade do real, reencontra a Virtualidade, o Absoluto, a Presença, enfim realiza efetivamente a expressão da duração. O artista assim também vive, quando, pela precariedade a mais positiva de sua obra, expressa sua genuinidade, efetivamente também realizando a expressão da duração. Não devemos, portanto, nos decepcionar com um eventual fracasso da expressão da duração por exemplo pela espacialidade que ela revestirá por uma obra produzida, seja em qual experiência for; e não por essa atualização não nos acometer, mas, precisamente, porque o gesto criador, o estilo da experiência, se bem coincidirmos com ele, revelará o significado profundo e genuíno de uma expressão livre. Para não deixarmos de abandonar nosso estudo sem darmos a palavra ao nosso filósofo, recuperemos uma passagem das mais significativas,

---

<sup>203</sup> “Un acte est d’autant plus libre qu’il est un témoignage plus véridique et plus expressif sur la personne – non pas sur cette portion oratoire et mondaine de la personne que nous destinons aux échanges sociaux, mais sur ma personne nécessaire et intime, celle dont je me sens responsable et qui est vraiment « moi-même ». Un acte libre est un acte significatif. Dans l’acte déterminé, au contraire, se réfugie ce qu’il y a dans la personne de plus périphérique et de plus *insignifiant*; c’est un acte superficiel et local. La liberté ainsi conçue serait d’ailleurs, comme Platon, les stoïciens et Spinoza l’avaient compris, une nécessité organique qui s’oppose à la fois à l’indifférence et au déterminisme. Telle est la liberté du sage. Envisagée comme exigence, la liberté implique pour nous le devoir de rester le plus possible *contemporains de nos propres actions*, de ne nous enfuir ni dans le passé des causes efficientes, ni dans le futur des justifications rétrospectives. Elle s’oppose à la fiction. Elle a contre elle l’hypocrisie des *plaidoyers*, le *pathos* des abstractions éloquentes. Et son nom est alors *sincérité*” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 78-79).

e que deixamos passar em nossos comentários ao *Essai* para, justamente, evocá-la num momento final em que toda a sua potência significativa melhor nos sugerirá seu sentido profundo: “Em resumo, somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a expressam [*expriment*], quando mantêm com ela essa indefinível semelhança que por vezes encontramos [*on trouve*] entre a obra e o artista” (E, p. 108 [p. 129]). Somos livres quando agimos; agimos quando expressamos; mas somos livres quando nossa ação é, genuinamente, nossa; quando expressamos a nós mesmos, nosso eu profundo, nossa multiplicidade qualitativa, nossa duração; quando, enfim, não há separação real entre o que fazemos e o que somos, porque somos o que fazemos, o que expressamos; somos, por inteiro, porque toda a nossa vida é indistinta na pura diferenciação que significa nossa interioridade pura, nossa duração; é indistinta, indeterminada, indefinível, inefável, e a própria relação, coincidência, expressão nossa dessa nossa existência é, por vezes, assim indefinida; por vezes, sim, pois nem sempre somos livres, nem sempre nossa expressão é pura; embora, é verdade, nunca deixamos de ser expressão. E quando, em suma, somos livres, vivenciamos a existência sugestivamente, emanamos, de nós mesmos, nossa vida, expressando-nos em um estilo genuíno, gracioso, pelo qual descobrimos o ritmo puro da duração, e assim realmente a atualizamos. É por isso que, a despeito das diferenças entre a atitude filosófica e a atitude artística, ambas se reencontram profundamente, pois ambas se fazem, se colorem num mesmo estilo; e na medida em que a filosofia se volta à experiência falada (escrita ou não), e a arte falada é a poesia, filosofia e poesia ainda mais intensamente se amalgamam na profundidade de suas realizações: o estilo será imagético, pelo ritmo das imagens em movimento. Não de outro modo, portanto, retomamos o início desta nossa conclusão aprofundando ainda mais o “teor literário” de uma filosofia precisa, expressiva: ela se realiza pela sucessão das imagens, que assim sugerem; assim como a poesia procede, ao seu modo, desse jeito. O movimento filosófico do bergsonismo, em todos os seus esforços específicos, não faz senão se expressar por esse ritmo imagético: “duração”, “espaço”, “imediate”, “intensidade”, “liberdade”, “Presença”, “diferenciação”... são “imagens”, e, quanto mais, “imagens dinâmicas”; mas, é preciso sempre enfatizar, a “imagem”, como atualização da expressão, é *real*. A filosofia precisa é, se bem colocemos o que enfim expressamos, imagética; e a expressão imagética, filosoficamente, realiza-se na complexidade do movimento ao mesmo tempo positivo e crítico. A referência crítica constitutiva ao método filosófico, portanto, e para finalmente retomarmos o que ao longo de todo o nosso escrito sucessivamente reapareceu, não se coloca, efetivamente, apartada da positividade primordial, e vice-

versa; e isso, podemos agora concluir, porque a própria expressão imagética resolve esse amálgama. A descoberta do imediato é tão direta quanto indireta, porque a intuição é tão positiva quanto crítica, porque essa separação é tão intelectualista quanto, por isso, artificial – sem, todavia, significar irreal. Os sentidos da vida se restituem à vida; a vida se realiza em seus sentidos. E tudo isso se abre a nós quando a expressão reencontra e, assim, engendra essa profundidade; no que, então, de novo voltamos ao sentido da “expressão” como experiência, para além da mera experiência da comunicação. Expressar-se imagetivamente, então, é, no limite, experienciar(-se) imagetivamente: uma vida filosófica, uma vida poética. Talvez não vamos tão longe ao ponto de afirmar que Bergson seja poeta, mas ele é filósofo, e sua filosofia, enquanto filosofia da duração, filosofia da intuição, é precisa, portanto sugestiva, e cuja intuição profunda não é senão, em toda a sua complexidade, a *expressão – expressão da duração*.

Uma filosofia da expressão dissolve o problema da liberdade, descobrindo seu fato, a nós presente. Ela abre-nos para o sentido profundo do real como duração, e toda a sua potência expressiva; todo o real, enfim, como, na irredutibilidade a mais criativa e criadora, expressão, nos mais diferentes ritmos, em tendências temporais e espaciais; e que em gestos tão difíceis quanto raros, é verdade, são genuínos; são, em uma palavra, livres. A liberdade é a *nuance* de uma experiência a mais radicalmente espantosa e familiar: a surpresa da travessia é que sua descoberta é pura novidade, mas a mais, a única genuína, verdadeiramente própria. Pois liberdade é expressão genuína, como uma vida filosófica e uma manifestação poética – nesses precisos acontecimentos em que nossa existência reencontra e, assim, engendra os ritmos da imanência.

## Referências bibliográficas

### Obras de Henri Bergson:

BERGSON, H. **Mélanges**. ed. Paris: PUF, 1972.

\_\_\_\_\_. **Correspondances**. ed. Paris: PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. **Le rire**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. 14. ed. Paris: PUF, 2012a. \_\_\_\_\_. **O riso**. Trad. e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; Introd. de Débora Cristina Morato Pinto. ed. São Paulo: Edipro, 2018.

\_\_\_\_\_. **Matière et mémoire**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. 9. ed. Paris: PUF, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Matéria e Memória**. Trad. Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. ed. Paris: PUF, 2013a. \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; Pref. Rev. Téc. e notas de Débora Cristina Morato Pinto. ed. São Paulo: Edipro, 2020.

\_\_\_\_\_. **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. ed. Paris: PUF, 2013b. \_\_\_\_\_. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Miguel Serras Pereira. ed. Lisboa: Edições 70, 2019.

\_\_\_\_\_. **O que Aristóteles pensou sobre o lugar**. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013c.

\_\_\_\_\_. **Histoire de l'idée de temps**: Cours au Collège de France 1902 – 1903. ed. Paris: PUF, 2016.

\_\_\_\_\_. **L'énergie spirituelle**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. 10. ed. Paris: PUF, 2017a.

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

\_\_\_\_\_. **La pensée et le mouvant**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. ed. 3. Paris: PUF, 2018b. \_\_\_\_\_. **O pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **L'évolution créatrice**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. 4. ed. Paris: PUF, 2018c.

\_\_\_\_\_. **A evolução criadora**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. ed. São Paulo: UNESP, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Durée et simultanéité**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. ed. Paris: PUF, 2019a.

\_\_\_\_\_. **Duração e simultaneidade**. Trad. Claudia Berliner. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **L'idée de temps**: Cours au Collège de France 1901 – 1902. ed. Paris: PUF, 2019b.

### Obras de comentadores e outras obras:

ALLISON, H. **Kant's transcendental idealism**. ed. New Heaven/London: Yale University Press, 1983.

ARISTOTLE. **Physics books III and IV**. Translated with Introduction and Notes by Edward Hussey. ed. Oxford: Clarendon Press, 2006.

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. **Bergson adversaire de Kant**. ed. Paris: PUF, 1966.

BOUANICHE, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. ed. Paris: PUF, 2013.

- BRÉHIER, É. Images plotiniennes, images bergsoniennes. *In: Les études bergsoniennes*, v. II. ed. Paris: Press Universitaires de France, 1949.
- BRUNSCHVICG, L. **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. ed. Paris: PUF, 1953.
- CAEYMAEX, F. **Sartre, Merleau-Ponty, Bergson**. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien. ed. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005.
- CHERNIAVSKY, A. **Exprimer l'esprit: Temps et langage chez Bergson**. ed. Paris: L'Harmattan, 2009.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12. Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DESCARTES, R. **Obra escolhida**. Introdução de Gilles Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- DRESDEN, S. Les idées esthétiques de Bergson. *In: Les études bergsoniennes*, t. IV. ed. Paris: Albine Michel, 1956.
- DUPÉRON, I. **G. T. Fechner**. Le parallélisme psychophysologique. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- ESPINOSA, B. Carta 12. *In: \_\_\_\_\_*. **Espinosa**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. **Ética**. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. ed. São Paulo: Edusp, 2015.
- FEDI, L. Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie. *In: Réveu de Métaphysique et de Morale*, n. 30, 2001.
- FRANÇOIS, A. Sur le Quid Aristoteles de loco senserit de Bergson. *In: Annales bergsoniennes*, V, 2012.
- \_\_\_\_\_. Y a-t-il une théorie de la matière dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson? *In: doisPontos*., Curitiba/São Carlos, v. 14, n. 2, p. 53-66, dez. 2017.
- \_\_\_\_\_. Y a-t-il une philosophie bergsonienne de l'art? *In: MARQUES, Silene Torres et al. (Orgs.). III Seminário Bergson... São Carlos: UFSCar, 2021. Disponível em: <https://seminariobergson.webnode.com/>. Acesso em: 18 ago. 2021.*
- GUEROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. Tradução e organização de Érico Andrade. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- HEIDSIECK, F. **Henri Bergson et la notion d'espace**. ed. Paris: Le Cercle du Livre, 1957.
- HUSSON, L. **L'intellectualisme de Bergson**. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition. ed. Paris: Alcan, 1947.
- \_\_\_\_\_. Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne. *In: Les études bergsoniennes*, t. IV. ed. Paris: Albine Michel, 1956.
- JANKÉLÉVITCH, V. **Henri Bergson**. ed. Paris: PUF, 1959.
- JOHANSON, I. **Arte e Intuição: a questão estética em Bergson**. ed. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH-USP, FAPESP, 2005.
- KALINOWSKI, I. La littérature comme pathologie. *In: WORMS, Frédéric (Org.). Le moment 1900 en philosophie*. ed. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- LACERDA, T. M. Leibniz: matéria extensa e corpo orgânico. *In: Revista Especiarista – Cadernos de Ciências Humanas*, v. 16, n. 28, p. 152-165, jan.-jun. 2016.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia *et al.* ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LAPOUJADE, D. **Potências do tempo**. Trad. Hortância Santos Lencastre. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LEBRUN, G. O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano. *In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (Org.). Sobre Kant*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- LEIBNIZ, G. W. **Os pensadores**. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- \_\_\_\_\_. Discurso de metafísica. *In: \_\_\_\_\_*. **Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução de Marilena Chaui. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. *In: \_\_\_\_\_*. **Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. ed. São Paulo: Loyola, 1994.
- LONGUENESSE, B. **Kant and the Capacity to Judge**. Tradução de Charles T. Wolfe. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MACÉ, M. **Le temps de l'essai**. Histoire d'un genre en France au XXe siècle. ed. Paris: Belin, 2006.
- MAKOWSKI, F. Négligence du lieu et émergence de l'espace dans la Physique (IV, 1-5) d'Aristote. *In: Epokhê*, n. 4, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. **Éloge de la philosophie**. Tradução de António Braz Teixeira. ed. Paris: Éditions Gallimard, 1953.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- MILET, J. **Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps**. ed. Paris: PUF, 1974.
- MOURA, C. A. R. de. A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty. *In: \_\_\_\_\_*. **Racionalidade e crise**. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- PAIVA, R. **Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson**. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.
- PARIENTE, J.-C. **Le langage et l'individuel**. ed. Paris: Armand Collin, 1973.
- PRADO JR., B. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. ed. São Paulo: Edusp, 1989.
- RIBOT, Th. **La psychologie allemande contemporaine**. ed. Paris: Librairie germer et baillièrre, 1879.
- RQUIER, C. Bergson (D')Après Deleuze. *In: Révue Critique, Éditions de Minuit*, n. 732, 5, p. 356-371, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Archéologie de Bergson**. Temps et métaphysique. ed. Paris: PUF, 2009.
- \_\_\_\_\_. A superação intuitiva da metafísica: o kantismo de Bergson. Trad. Débora Cristina Morato Pinto. *In: Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 217-242, abr.-jun. 2017.



SINCLAIR, M. Bergson on Possibility and Novelty. *In: Archiv für Geschichte der Philosophie*, 96/2, 2014.

\_\_\_\_\_. Note sur la liberté comme expression dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. *In: Bergsoniana*, n. 1, 2021.

THEAU, J. **La critique bergsonienne du concept**. ed. Toulouse: Edouard Privat, 1968.

THIBAUDET, A. **Le bergsonisme**. ed. Paris: Gallimard, 1923.

WORMS, F. Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson. *In: Epokhê*, n. 4, 1994.

\_\_\_\_\_. **Bergson ou les deux sens de la vie**. ed. Paris: PUF, 2004. \_\_\_\_\_. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.