



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS DIOGO MENDONÇA DA SILVA

DURAÇÃO: CONSCIÊNCIA, MEMÓRIA E LIBERDADE EM BERGSON

**FORTALEZA-CE
2015**

CARLOS DIOGO MENDONÇA DA SILVA

DURAÇÃO: CONSCIÊNCIA, MEMÓRIA E LIBERDADE EM BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes

**FORTALEZA-CE
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

S586d Silva, Carlos Diogo Mendonça da.
Duração : consciência, memória e liberdade em Bergson / Carlos Diogo Mendonça da Silva. – 2015.
154 f. :il. color., enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.
Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.
Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

1. Bergson, Henri, 1859-1941. 2. Duração. 3. Memória (Filosofia). 4. Consciência. I. Título.

CARLOS DIOGO MENDONÇA DA SILVA

DURAÇÃO: CONSCIÊNCIA, MEMÓRIA E LIBERDADE EM BERGSON

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: ___/___/___.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. EMANUEL RICARDO GERMANO NUNES (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC

Prof^ª. Dr.^a. ADA BEATRIZ GALICCHIO KROEF
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC

Prof. Dr. JOSÉ OLINDA BRAGA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC

DEDICATÓRIA

A todos que acreditam na potência do não...

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes pelo apoio e voto de confiança.

Aos professores participantes da banca examinadora: Prof. Dr. José Olinda do curso de Psicologia e Ada Kroef, querida deleuziana, pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

A Alexandra pela gentileza nos momentos das burocracias acadêmicas da Pós-Graduação.

Aos colegas da turma de Mestrado da turma 2013, em especial: Leandson, Janaína e mais especial ainda, amiga Luciana Lima pelos singelos momentos e compartilhamentos de tristezas, alegrias, sonhos, ilusões e Pitombeira.

Aos colegas do curso de Psicologia, em especial os colegas do estágio em Jung: Selene (Orientadora), Ninnyve, Laimã, Saulo e Silvia. A singela presença: Isabel Monteiro, Silvânia Luiza, Doug Nepomuceno, Erenice, Flaviana, Rômulo Sandra, Arthur, Wellington, Bervlândia, Clarissa, Michele Mi, Ianna furacão, Nayara, Lilian, Wladylene, Alliany, Chris, Aldenor, Selma, Gabi, Anne Joyce e tantas outras intensidades que passaram por minha formação.

A função materna da família Lopes pelo carinho e presença: Wesley, Meire, Dica Lopes, Wesmênia, Weslânia, Marilene, Clarissa e Maria Clara. Obrigado por tudo, Saudades!

A Marcha da família, em especial: Raimar, Chris, Guilherme (Cosmos), Carol, Têê, Lídia, Amanda e pessoal da poesia de Leve.

Aos colegas do CVV, em especial, Mônica Teixeira.

Aos colegas de Neverland, em especial, Sônia Soares.

Aos colegas do Labirinto onde cursei minha formação em Psicologia Junguiana, em especial, Vivianny Martins, minha terapeuta.

A minha família pelo apoio e voto de confiança, mesmo o mundo acadêmico sendo algo tão distante destes.

A Jah.

EPÍGRAFE

“Afinal, há é que ter paciência, dar tempo ao tempo, já devíamos ter aprendido, e de uma vez para sempre, que o destino tem de fazer muitos rodeios para chegar a qualquer parte”.

Guimarães Rosa

RESUMO

O presente trabalho dissertativo é um conciso delineamento sobre o pensamento de Henri Bergson (1859 – 1941), filósofo francês, com o objetivo de dissertar sobre a noção de Duração. Sabendo que tal conceito não está separado do que chamamos de teoria da memória, pois o autor pensando a relação entre consciência e mundo, percebe que esta duração também é antes de tudo, Consciência, e, por conseguinte, Memória. Tal duração de nossa consciência implica numa indivisibilidade entre passado e presente, pois cada estado passado sempre é retido no presente, sendo este indissociável dos estados passados. Desse modo, o pretérito é o em si, o inconsciente ou, exatamente, segundo Bergson, o virtual. A retenção diz respeito à própria essência de nossa consciência, pois não podemos ter consciência sem reter o passado em algum grau e antecipar o futuro num determinado grau de ação sobre o mundo. A hipótese que fundamenta este trabalho é que toda ação no mundo para Bergson é sempre corporal, sendo que é por meio do corpo que modificamos tudo o que nos cerca, podendo então afirmar que a duração também é criação, logo duração é Consciência, Memória e Liberdade. Com efeito, nos propomos no presente estudo um diálogo sobre o conceito de duração e saber em que condições a duração se torna consciência de si, sendo que o filósofo toma a evolução da vida como a história de uma corrente da consciência que penetrou na matéria carregada de uma multiplicidade de virtualidades. Para tanto, faz-se necessário elucidarmos nas obras de doutrina: Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889), Matéria e memória (1896) e Evolução criadora (1907), a fim de percorrer o caminho do autor na fundamentação de sua Ontologia, pois segundo Frederich Worms, é possível tomar a obra de Bergson como uma intuição inicial sobre a própria duração. Por fim, o escopo deste trabalho mostra que o verdadeiro ato livre é criação de si mesmo e por si mesmo, pois a própria duração é originalidade onde nada se repete. A própria realidade dura, ou seja, existe um movimento de ininterrupta criação que só percebemos intuitivamente em nós mesmos enquanto um eu.

Palavras-chave: duração; consciência; memória; liberdade.

ABSTRACT

This dissertational work is a concise outline of the thought of Henri Bergson (1859-1941), French philosopher, in order to speak about the notion of duration. Knowing that such a concept is not separate from what we call the theory of memory, because the author, thinking about the relationship between consciousness and world, realizes that this duration is also first of all consciousness, and therefore memory. Such duration of our consciousness implies an indivisibility between past and present, for every past state is always retained in the present, which is inseparable from the past states. Thus, the past is in itself the unconscious or exactly, according to Bergson, the virtual. Retention refers to the very essence of our consciousness because we can not be conscious without retaining the past in some degree and anticipate the future in a certain degree of action onto the world. The hypothesis justifying this work is that every action in the world to Bergson is always bodily, and it is through the body that we change everything around us, and can then affirm that the duration is also creation, therefore duration is Consciousness, Memory and Freedom. We propose in this study a dialogue on the concept of duration and knowing in which conditions the duration becomes self-consciousness, being that the philosopher takes the evolution of life as the story of a Consciousness chain that penetrated the matter charged with a plurality of virtualities. To this end, it is necessary to elucidate the doctrine of works: *An Essay on the immediate data of consciousness* (1889), *Matter and Memory* (1896) and *Creative Evolution* (1907) in order to follow the path of the author in the groundings of his Ontology, because according to Frederich Worms, it is possible to take the work of Bergson, as an initial intuition about the duration itself. Finally, the scope of the present workit shows that the real free act is creation of itself and by itself, for the very duration is originality where nothing is repeated. The very reality endures, in other words, there is a movement of uninterrupted creation which we only intuitively perceive in ourselves as a self.

Keywords: duration; conscience; memory; freedom.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. DURAÇÃO E ESPAÇO: A LIBERDADE COMO DADO IMEDIATO DA CONSCIÊNCIA.....	16
2.1 O PROBLEMA DA INTENSIDADE DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS	17
2.2 MULTIPLICIDADES DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS	25
2.3 UMA OUTRA EXPERIÊNCIA DO TEMPO: A NOÇÃO DE DURAÇÃO.....	32
2.4 A PRECISÃO DO MÉTODO INTUITIVO.....	41
2.4 A LIBERDADE COMO FATO.....	49
3 – CONSCIÊNCIA E MEMÓRIA	66
3.1 O CAMPO DE IMAGENS	66
3.2 CONSCIÊNCIA E AÇÃO VIRTUAL.....	76
3.3 MEMÓRIA E LIBERDADE	82
3.4 SUBJETIVIDADE E PLANOS DE CONSCIÊNCIA	98
4 – DURAÇÃO, LIBERDADE E CRIAÇÃO.....	108
4.1 O MOVIMENTO DA VIDA	108
4.2 A DURAÇÃO COMO AÇÃO VITAL.....	122
4.3 A LIBERDADE CRIADORA	137
5. CONCLUSÃO.....	144
REFERÊNCIAS	149

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HENRI BERGSON

No presente estudo, utilizaremos abreviações dos títulos das principais obras de Bergson que usaremos em nosso trabalho. As referências às obras de Bergson serão realizadas de acordo com o sistema de citações utilizado por muitos autores em trabalhos sobre o autor.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE BERGSON

DI = Essai sur les Données Immédiates de la Conscience

MM = Matière et Mémoire

EC = L'Évolution Créatrice

PM = La Pensée et le Mouvant

ES = L'Énergie Spirituelle

DS = Les Deux Sources de la Morale et de la Religion

DSi = Duração e Simultaneidade

Obs.: As traduções das edições brasileiras utilizadas neste trabalho estão indicadas nas referências bibliográficas no final do texto.

1. INTRODUÇÃO

Nosso trabalho visa uma abordagem dos conceitos de consciência, memória e liberdade, estando estes atrelados a noção de Duração. O primeiro capítulo versará sobre o método bergsoniano da intuição e a gênese do conceito de duração, assim como a problemática sobre o tempo a partir da oposição entre duração e espaço, onde se chega numa teoria da liberdade. O grande enfoque deste capítulo será o *Ensaio¹ Sobre os dados imediatos da consciência*. Veremos que uma das conclusões expressas no *Ensaio* sustenta que a liberdade se dá no “tempo que decorre”, vivido interiormente, e não no “tempo decorrido”, aquele do relógio atrelado ao tempo mecanicista que é simbolizado em uma linha mensurável. Isso significa que o ato livre se produz e concretiza-se no momento que o eu expressa-se totalmente, comprometendo toda a riqueza da sua vida interior, como se fosse um “fruto demasiado maduro”. Por isso, toda a tentativa de definir o ato livre pelo procedimento científico (analítico e conceitual) resultará em um determinismo. Devemos reconhecer que a verdadeira liberdade não se dá ao discurso teórico e hipotético, não pode ser prevista ou calculada em fórmulas ou leis.

O nosso segundo capítulo expõe a importância da noção de memória para se compreender a questão da Consciência e a própria Duração. Trabalharemos neste capítulo com esses dois conceitos chaves tão marcantes na obra *Matéria e Memória*. O autor destaca que não se pode haver consciência, sem o mínimo de retenção incessante do passado acontecendo. Equivale a dizer que toda consciência envolve tanto uma abertura para o passado, como para com o futuro. A consciência é um campo temporal constituído por uma cisão constante entre esses dois horizontes temporais. Veremos que este aspecto está relacionado com a questão da teoria da ação subtendida na obra do autor e a questão da virtualidade das ações, tendo relação também com a problemática do ato livre. Ao implantar sua hipótese do campo de imagens há uma tentativa de construir hipoteticamente algo no ponto de vista da teoria do conhecimento, onde será levado a fomentar uma teoria da percepção como ação. A postulação do corpo como centro de ação em *Matéria e Memória* é o pressuposto para a noção de afecção, pois este responde não para com apenas movimentos vindos de fora, mas escolhe. O comentador

¹O propósito do *Ensaio*, segundo Bento Prado Jr.(1989), seria uma conversão capaz de deslocar a liberdade de seu contexto problemático discursivo e aplicá-lo no nível de presença.

Bento Prado Jr. afirma que a novidade da afecção postula que a imagem-corpo exerce uma dupla função, ou seja, relaciona-se com as demais imagens e consigo mesma experimentando em si tanto ações quanto, reações que recebe de outras imagens. A duração de nossa consciência implica uma indivisibilidade entre passado e presente, pois cada estado passado nosso sempre é retido no presente, sendo este indissociável dos estados passados. A retenção diz respeito à própria essência de nossa consciência, pois não podemos ter consciência sem reter o passado em algum grau e antecipar o futuro num determinado grau de ação sobre o mundo. Toda ação no mundo para Bergson é sempre corporal, sendo que é por meio deste que modificamos tudo o que nos cerca. O Corpo é privilegiado, pois é a única imagem da qual possibilita uma percepção externa e interna, afecção.

Se Bergson no DI encontrou e explorou a realidade de uma duração interna, é então necessário de evolução saber se é possível atribuir duração à exterioridade que, na investigação, aparece marcada por um “presente que recomeça sem cessar” e só alcança dimensão temporal através da projeção da duração interna pelo eu – uma temporalidade que é, assim, externa à própria exterioridade. A descoberta da liberdade, própria ao duracional, restringiu-se ao horizonte da subjetividade humana finita.

No terceiro capítulo deste trabalho após de termos discorrido sobre a intuição inicial da obra de Bergson no primeiro capítulo com a noção de duração, e termos nos debruçado com a questão da Memória e da Consciência no segundo capítulo, adentrar-nos-emos na problemática da liberdade. Se a duração é consciência, e memória, pode-se postular que a liberdade surge como criação. Veremos que o verdadeiro ato livre é criação de si mesmo e por si mesmo, pois a própria duração é originalidade onde nada se repete. Nessa parte específica do trabalho trataremos as problemáticas de *A Evolução Criadora*, atrelada a tudo o que foi construído pelo autor no que diz respeito à duração estendida numa ontologia da vida. O Bergsonismo entende que a realidade dura, ou seja, existe um movimento ininterrupta de criação que só percebemos intuitivamente em nós mesmos enquanto um eu. Este é essencialmente consciência, memória e liberdade.

De acordo com Prado Júnior a passagem do *Essai à L'évolution créatrice* é, com efeito, a travessia de toda uma psicologia a uma cosmologia. Mais do que isso, é a aplicação das categorias intuídas na reforma da psicologia que possibilita a instauração da nova cosmologia. A passagem pela psicologia teria, assim, sido exigida pela necessidade de repensar criticamente os fundamentos da cosmologia. Uma vez descoberta à duração interna, será possível passar à descrição da temporalidade

cósmica, isto é, do próprio processo de ‘crescimento’ ou diferenciação da vida. Temos no terceiro livro de doutrina de Bergson, o problema da consciência colocado como uma descrição da gênese da vida em sua totalidade. Segundo Bento Prado Jr. (1989), tal problemática da consciência surge como uma tarefa crítica que destituindo os preconceitos do finalismo, e do mecanicismo torna possível a compreensão da originalidade do processo vital. A filosofia da vida assume a proporção de uma Cosmologia, oferecendo-nos uma nova filosofia da consciência.

Sabendo que o ponto de partida bergsoniano (Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência) é justamente o de uma psicologia que visa demonstrar que há um “eu profundo” que se diferencia de um “eu superficial” pela inversão de uma ação prática, isso se deve a um princípio metafísico nuclear: o tempo, ou duração pura, nos termos usados pelo filósofo. Mais além, se em MM se aprofunda o estudo das relações desse princípio metafísico com a matéria, é a partir de A Evolução Criadora que Bergson transpõe radicalmente o limite do horizonte humano dessa relação. Isso ocorre no momento em que o filósofo postula outro princípio-chave de sua doutrina: o *elã vital* e o seu papel na constituição de uma teoria metafísica evolucionista.

Do ponto de vista da memória, mostraremos que duração é tomada como um movimento contínuo da memória que prolonga o passado no presente em vista do futuro, pois em tal movimento o passado se conserva. O eu é uma mudança que dura e amadurece conforme vive seus momentos. Existir e durar para Bergson seria, contudo, sintetizar o passado, e o presente num momento único e original. Vimos que o ato livre deveria trazer a marca de “toda nossa alma”. Do ponto de vista da liberdade enquanto criação, o ato livre é uma ação que repercute internamente, que nos transforma.

Bergson vê a possibilidade de questionar a seleção natural propondo um novo conceito e, a partir disso, realizar os desdobramentos mais fecundos de seu posicionamento como veremos no terceiro capítulo. É importante frisar que, muito mais do que uma transposição de conceitos com vistas a uma nova proposta de evolucionismo, Bergson está zeloso em pensar uma interpretação da realidade, estreitamente ligada à experiência, valendo-se de um viés metafísico. A premissa básica do pensamento evolucionista presente na segunda metade do século XIX, principalmente após 1859, de que as espécies não são fixas, sofrendo variações no decorrer do tempo, é também a raiz da argumentação bergsoniana sobre o surgimento e a evolução da vida. Bergson busca uma teoria que não recuse a ação constante da matéria sobre os seres vivos, mas que também não ignore o papel ativo do ser vivo no

processo. Quando se atribuí às condições externas a capacidade de modelar a vida, como se houvesse um tipo de molde, a fim de colocá-la, tiramos da própria vida a ação de criar a si mesma. As teorias de cunho mecanicista: darwinismo, neodarwinismo, assim como a teoria weismaniana, não compreendem a profundidade que há por trás desse processo.

Sabendo que a consciência está de direito em qualquer lugar, mas de fato apenas onde se pode escolher, ou seja, pela possibilidade da vida intervir sobre a matéria usando o corpo como instrumentação para tal fato. Dessa maneira, podemos afirmar que a vida e a consciência são coextensivas. Esta aparece em proporção à potência de escolha que o vivo venha a dispor. Há uma espécie de mensuração entre aquilo que se faz e o que se poderia fazer virtualmente. Quanto maior a organização do organismo, maior será o leque de escolhas que tendem a abrir e dar uma maior intensidade da consciência. O desenvolvimento do próprio cérebro será um mensurador da maior complexidade que a vida encontrou para interferir na matéria nessa tentativa de aumentar seu campo de ação sobre o meio. O Homem, segundo Bergson, simboliza um momento específico na história da evolução, onde a vida não mais se detém em características morfológicas estáveis. A possibilidade da inteligência em proporcionar cada vez mais intervenções instrumentais no meio permitirá cada vez mais processos criadores pela própria vida.

Por fim, o movimento evolutivo pensado por Bergson como um movimento de um impulso que se divide e dissocia fragmentado, onde o mesmo impulso divide-se em outros tantos fragmentos, que por sua vez, continuará se dividindo ainda por um bom tempo. Com efeito, a vida em suas origens era tomada de virtualidades que se realizaram em direções diversas. A vida enquanto multiplicidade continha certo equilíbrio de tendências, que num determinado momento se dissociaram dando origem às formas singulares.

2. DURAÇÃO E ESPAÇO: A LIBERDADE COMO DADO IMEDIATO DA CONSCIÊNCIA.

Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos finais. (BERGSON, 1979, p. 97).

No prefácio do DI sobre os dados imediatos da consciência, Bergson já revela o teor e a densidade da reflexão: “Nós nos expressamos necessariamente por palavras e pensamos o mais frequentemente no espaço” (BERGSON, 1989, p. 3). Para Bergson, a realidade interior da consciência humana apresenta-se como campo experimental irreduzível aos esquemas de compreensão do mundo exterior, e isso porque a apreciação dessa dimensão nos coloca no domínio do vivido. Há um movimento inicial da filosofia bergsoniana, onde é importante destacar as questões que orientam toda a discussão do autor: ao eleger a vida interior ou consciente como o primeiro campo de experiência. Sabemos que uma das heranças do cartesianismo é a prioridade da subjetividade no ato de conhecimento, que, conduzido de maneira rigorosa, apresentaria a conjuntura das representações que habitam o interior da consciência. Observamos que há todo um “projeto” no Ensaio que mostra-se bastante claro, onde a intenção maior do filósofo consiste em desfazer, os “mistos mal analisados”, ou seja, a confusão inveterada entre as noções de tempo e espaço, estabelecendo assim um projeto de depuração e adequação da filosofia à realidade que dura. Mesmo destacando no Prefácio do *Ensaio*, que os dois primeiros capítulos do livro (Da intensidade dos estados psicológicos e da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração) são a preparação para o último (Da organização dos estados de consciência: a liberdade), é inevitável reconhecer que o âmago da discussão articula-se no segundo capítulo, quando o autor apresenta a distinção entre espaço e tempo, e, também, descreve sua primeira formulação da noção de duração. Contudo, no intuito de encontrar a essa fundamentação de nossos estados psíquicos, é imprescindível purificar o tempo, ou em outras palavras, distinguir a duração do espaço, o tempo real do tempo especializado para, assim, apreendermos a duração de nosso próprio eu tal como ela se apresenta a uma consciência pura.

2.1 O PROBLEMA DA INTENSIDADE DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS

Um dos Principais objetivos do DI consistia na tentativa de mostrar que a vida psicológica não é unidade, nem tão pouco a pluralidade, transcendendo a própria mecânica associacionista e a inteligência. O ponto de partida² de Bergson, não é senão o da experiência da vida interior. O Bergsonismo vai se contrapor à primazia da forma com uma espécie de olhar o mundo a partir da primazia da diferença³.

A dualidade dos sistemas do mundo é o fato a partir do qual Bergson deduz toda sua teoria da percepção. Bergson nunca expôs uma teoria do conhecimento que pudesse ter feito abstração dos diversos casos aplicados à intuição, à inteligência ou à sensação. O propósito do Ensaio, segundo Bento Prado (1989), seria uma conversão capaz de deslocar a liberdade de seu contexto problemático discursivo e aplicá-lo no nível de presença.

A liberdade enquanto problema como o ponto de partida de sua reflexão não é obra do acaso. Tal experiência se dá no campo do discurso estruturado. Bergson pensa a liberdade enquanto presença interna e supõe uma espécie de irrupção ontológica entre o discurso (consciência) e o ser (real). Para o idealista os objetos que percebemos só existem para nosso espírito e em nosso espírito; para os realistas, estes possuem uma existência independente de nós, sendo sua realidade concreta.

(O desenvolvimento da investigação quanto ao problema da liberdade no primeiro livro de Bergson será uma tríade, de acordo com Zunino (2010), onde temos: a) crítica das categorias de entendimento; b) leitura dos fatos ou uma verdadeira catarse que possibilitasse a purificação das teses dogmáticas que sempre governaram a metafísica tradicional; c) acesso à experiência interna da liberdade. De acordo com Bento Prado (1989), o filósofo e o cientista seriam vítimas da confusão entre aquilo que deve ser explicado e a explicação, sendo uma espécie de vegetação parasitária.

²A Volta de Bergson às questões primeiras é uma forma radical de problematizar a epistemologia do conhecimento, visto que pela primeira vez na história da modernidade científica, esta não se fundia em nenhum valor transcendente. Sabemos que no Bergsonismo o universo do equivalente é o mesmo da repetição, da representação como repetição; unidade que se mantém e retorna a si em uma espécie de movimento de diferenciação criadora na multiplicidade.

³De acordo com Machado (2009), Giles Deleuze em imagem-movimento, comenta o desejo profundo de Bergson em fazer uma filosofia que seja a da ciência Moderna, não no sentido de uma reflexão sobre a ciência, ou seja, uma epistemologia, mas, ao contrário, uma invenção de conceitos autônomos, aptos a corresponder os símbolos da ciência. “Quando Deleuze diz que o filósofo é criador e não reflexivo, o que pretende é se insurgir contra a caracterização da filosofia como meta discurso, metalinguagem, uma tendência da filosofia moderna, que desde Kant, tem por objetivo formular ou explicar critérios de legitimidade ou de justificação”. (MACHADO, 2009, p.12).

A análise dessa consciência imediata é o ponto de partida para a compreensão de toda a ontologia bergsoniana, assim como o centro ao qual o autor não cessará de voltar para poder justificar e ampliar sua investigação em outros domínios do conhecimento, entre eles: física, psicologia, biologia e metafísica. O caráter fundante do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é onde será alicerçada a base de sua doutrina. Segundo Worms (2010), a distinção do duplo alcance⁴ entre duração e espaço será o ponto de partida de toda a sua filosofia e que as obras posteriores nunca deixarão de remeter, principalmente a questão das diferenças entre as multiplicidades e o caráter não uno de nossos estados mentais.

Bergson no DI tece uma crítica à psicologia de sua época, mas especificamente à psicofísica que tomava os fatos psíquicos como objetos mensuráveis e não a própria realidade psíquica da experiência humana. O Autor toma como propósito a resolução desse vício científico colocado pelos falsos problemas, ou seja, pensarmos as realidades que não se prestam à mensuração, como destituídas de uma natureza qualitativa. A apreensão de grandezas intensivas é uma marca da filosofia de Kant pela ciência oitocentista e fazia parte do paradigma positivista para o conhecimento dos estados psicológicos. Segundo Prado (1988, p.74), “tanto a ciência, como o senso comum distribuem os fatos psicológicos no interior do espaço imaginário instaurado pela grandeza intensiva”.

Bergson no DI procura uma espécie de metodologia que depure toda experiência de interioridade, contrapondo aquilo que é imanente com o espaço. Com efeito, Bergson busca estabelecer com precisão a natureza desse amálgama entre realidades extensas e inextensas já no prefácio do Ensaio ao afirmar: “justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se abstraído das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo” (DI, p. 09). O Movimento adotado pelo Bergsonismo pretende partir da interiorização da experiência como veremos mais a frente no presente trabalho.

No último parágrafo da Introdução de PM, Bergson nos oferece uma espécie de resumo de todo o seu pensamento. Ele afirma que se trata de uma evolução

⁴No início do DI, Bergson estabelece uma cisão entre dois modos de conceber a realidade. De um lado está o espaço, a extensão, a simultaneidade e a quantidade e na outra polaridade, o inextenso, a qualidade e a duração. Deste modo o espaço seria a condição de possibilidade real das operações de justaposição, representação e decomposição de multiplicidades, onde os elementos são traduzidos em números. Com isso, o tempo originário, que nós vivemos, aquele que constitui o fundamento originário de nossa experiência acaba sendo apagado pela linguagem espacial, como veremos mais a frente.

denominando de pseudofilosofia⁵, a partir da qual a consideração da sequência de suas obras vai nos apresentando uma ampliação do campo de aplicação do seu método. Tal aplicação que seria uma espécie de rejeição de toda solução verbal e necessita de um esforço do espírito para cada novo problema. No Ensaio teríamos uma espécie de espírito que se volta para si mesmo descobrindo a experiência da *duração* que se ampliaria na obra posterior; MM expondo a atividade do espírito pela apreensão do método intuitivo; seguindo até a EC, com os desdobramentos da peculiaridade da vida em sua totalidade.

O Primeiro capítulo do DI, “Da intensidade dos estados Psicológicos”, discorre sobre a consciência a partir de seus múltiplos estados no que diz respeito à mensuração postulada pela psicofísica. Quando alegamos que um sentimento pode crescer ou diminuir, do que estamos realmente afirmando? Bergson faz referência a uma operação de continente e conteúdo para explicar que uma sensação mais intensa conterá uma de menor intensidade, segundo essa linha de raciocínio. Como podemos então atribuir a noção de grandeza em prol daquilo que não se pode medir, já que a ideia de intensidade se refere seguramente ao que não ocupa espaço? Segundo o filósofo, mesmo que levemos em consideração as teorias mecanicistas que explicam as propriedades sensíveis dos corpos a partir de modificações em suas partes elementares, isso nada resolve. Nesse sentido, será feita uma crítica ao modo pelo qual a psicofísica e a ciência de sua época enxergaram a correspondência entre a exterioridade e sua relação com a intensidade.

A impossibilidade de transferir essa lógica de mensuração para as realidades intensas nos levará ao dualismo que existe no Bergsonismo, pois é insustentável

⁵ Bergson denomina como pseudofilosofia, tanto o evolucionismo de Spencer, do qual foi um entusiasta, quanto ao pensamento de Aristóteles que foi objeto de sua tese como complementaridade ao Ensaio. O que Spencer e Aristóteles teriam em comum segundo Bergson seria o alvo de sua crítica a toda a tradição filosófica ocidental. O filósofo reconhece a fragilidade dos *primeiros princípios*, mas sabemos que um pensamento que colocasse a questão do movimento, transformação e evolução da vida, certamente chamaria a atenção de Henri Bergson. A discordância com Spencer está no que diz respeito ao mecanicismo presente em sua teoria sobre a passagem do tempo, pois se a essência do tempo é passar, quando o quisermos medir, teremos sempre que equalizá-lo, portanto, perdê-lo. Em 1883, cinco anos antes do aparecimento do Ensaio, foi publicado um texto pelo filósofo intitulado de “Extraits de Lucrèce” nos chamando atenção para a obra de Lucrécio tendo uma íntima relação com tudo aquilo que será criticado por Bergson ao longo de sua obra: o determinismo e o materialismo. Segundo Coelho (2010, p. 201), “Le nature, seria o determinismo que, como veremos, está intimamente ligado ao materialismo, que o poeta desvenda na natureza que tanto ama”. O encantamento de Bergson na obra de Lucrécio o faz perceber a implicação existencial que o determinismo materialista traz, onde podemos perceber através da descrição da condição humana em tom melancólico. Fica claro que a empreitada do Bergsonismo é um tipo de esforço de reação contra essa visão do mundo materialista determinista.

sustentar a tese que uma grandeza mensurável em número aplicada igualmente para as realidades afetivas. Bergson deixa bem claro logo no prefácio do *Ensaio*:

Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de se espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? (DI, p.9).

Segundo Bergson (1988, p.11), seria uma característica de o senso comum admitir que os estados de consciência em afirmar que temos “mais ou menos calor” ou “mais ou menos tristes”, com isso mostrando que há um problema⁶ mais obscuro do que se imagina por trás de tudo isso.

O grande passo propedêutico proposto por Bergson foi uma espécie de uma recusa para com as soluções eminentemente verbais ou dialéticas levando uma espécie de movimento que retorna à fonte de toda nossa experiência, *consciência imediata* ou uma espécie de retorno à egoidade. É nessa tentativa de observação direta dos fenômenos psicológicos evidenciando uma estrutura original da consciência deformada pelos processos de entendimento que Bergson tecerá todo o seu pensamento. De um lado está à psicofísica, onde Bergson buscará mostrar a incompatibilidade do método quantitativo científico aplicado ao estudo da consciência e do outro a filosofia crítica de Kant com seu conceito de tempo, sendo inadequada para se pensar a temporalização da consciência. Bergson colocar-se-á sob o amparo de Descartes, afirmando que existe algo que nos é dado de modo absoluto, chamado eu, ou “a visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 2006 p.29). Quando dividimos o fluxo consciente nesses estados estanques, acabamos segundo o autor, objetivando uma realidade de características muito diferente da realidade dos objetos justapostos no espaço por finalidade prática que a inteligência tem de recortar objetos do real.

Até aqui, fica claro que Bergson nos chama atenção para uma compreensão mais apurada entre as vivências psicológicas e os eventos físicos. Sabe-se da dificuldade de fazer comparações sobre a intensidade de sentimentos distintos. Por exemplo, o que significa quando afirmamos que um estado de alegria é mais forte ou fraco que a

⁶ No decorrer deste trabalho mostraremos que Bergson buscará superar a visão de toda uma corrente de estudiosos dessas relações psicofisiológica que usam de pressupostos Kantianos, postulando o caráter indemonstrável da “coisa em si” e a ciência como descrição fenomênica de tudo aquilo que se apresenta à consciência sofrendo deformação do entendimento. As descobertas do Dr. Pierre Paul Broca ao delimitar uma determinada área frontal do lóbulo esquerdo do cérebro como responsável pela fala, fez com que tais explicações fundamentadas no paralelismo psicofisiológico também ganhassem muita força na ciência da época do Ensaio.

tristeza? Nossa imaginação não vê dificuldade em sobrepor⁷ que um elefante é maior que um simples rato. Então qual a dificuldade de usar tal sobreposição sobre os sentimentos? Segundo o filósofo, tal dificuldade significa a irreducibilidade qualitativa e inextensa de tais sentimentos à categoria de quantidade⁸. Segundo afirma o filósofo: “A questão é, pois, saber como conseguimos formar uma série deste gênero com intensidades, que não são coisas que possam sobrepor-se” (DI, p.12).

No que diz respeito ao número é perfeitamente verificável, pois os elementos podem ser contados, demarcados e precisos. Quando usamos tal lógica à *intensidade qualitativa*, não podemos usar facilmente tal esquema de precisão. A bem da verdade, a pura intensidade não se solidifica, sua natureza é qualitativa e sua característica fundamental é a própria sucessão e a interpenetração dos elementos. São estados ou sentimentos profundos que enquanto intensidades são independentes de determinações exteriores, de modo que manifestam substancialmente por serem uma mudança qualitativa. Nesse sentido, a análise bergsoniana deixa claro que a psicofísica não consegue apreender o estado qualitativo dos fatos psicológicos, fazendo apenas uma espécie de limitação à condição de reação física.

Nesse sentido, Bergson no Ensaio, buscará demonstrar a insustentabilidade da noção de *grandeza extensiva*, sendo que, por grandeza, nos remetemos a realidades extensivas e a intensidade associa-se à qualidade. A inadequação em transpor o extensivo em intensivo está relacionada a não distinção entre a *multiplicidade numérica* e tudo aquilo que diz respeito aos estados afetivos da consciência. Estes são multiplicidades de partes que se interpenetram num fluxo contínuo.

Bergson (1988) nos questiona se o problema não estaria em tratar da mesma forma intensidades que são distintas por natureza. A Consciência constituída por múltiplos são divisíveis por direito, mas fazem parte de uma totalidade, já que sua relação é constante com todo o conjunto. O que nos faz apontar tal realidade das sensações como maior ou menor está vinculado à penetração de uma emoção principal nos demais estados psicológicos. A noção de grandeza intensiva será, no entanto, toda

⁷ “Quando se afirma que um número é maior que outro ou um corpo maior que outro, sabemos perfeitamente de que se trata. É que esses dois casos se trata de espaços desiguais, como o demonstraremos em pormenor um pouco mais adiante, chamando-se maior espaço ao que contém o outro. Mas como é que uma sensação mais intensa conterá uma sensação de menor intensidade?” (DI, p.11).

⁸ “Como nos acostumamos desde muito cedo a associar uma certa qualidade da sensação a uma certa quantidade de sua causa, acabamos por atribuir, a partir do objeto exterior, extensivo e consequentemente mensurável, uma grandeza à sensação, ou seja, transferimos para o efeito a quantidade da causa para a vivência psicológica imediata e imensurável a propriedade quantitativa das causas.” (COELHO, 2010, p.36).

transformação que um sentimento particular afeta os demais estados de consciência. Segundo o filósofo:

Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia. Primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece ter mudado. (DI, p.15).

Continuando nosso delineamento sob a explanação de tudo aquilo que pertence ao âmbito da exterioridade e interioridade, estamos aos poucos avançando no que diz respeito à explicação do domínio dual da experiência. Bergson dessa vez nos chama atenção para a questão do *esforço muscular*⁹. Parece que mesmo com tal “concepção grosseira”, também tenderíamos a pensar tal ação como grandeza intensiva, pois a força muscular se desenrola numa espécie de estado comprimido de força, sendo que a preocupação do filósofo não é saber se o esforço é aferente¹⁰, mas como percebemos sua intensidade.

Bergson ainda no primeiro capítulo do DI afirma um elemento afetivo na maioria de nossas representações¹¹, mas aponta a necessidade de compreensão entre *sensações (impressões) afetivas* e *sensações (impressões) representativas*. Os abalos afetivos não deveriam ser considerados apenas movimentos físicos passados, mas acima

⁹Bergson usa o exemplo do fechar o punho. Segundo o autor: “Parecer-vos-á que a sensação de esforço, completamente localizada na vossa mão, passa sucessivamente por grandezas crescentes. Na realidade, a mão experimenta sempre a mesma coisa. Só a sensação que aí estava localizada se estende primeiramente ao braço e sobe até o ombro; o outro braço estica-se, as duas pernas fazem o mesmo, a respiração para; é o corpo inteiro que fica invadido” (DI, p.25). O exemplo ilustrado faz com que o sujeito imagine ter consciência de um aumento contínuo da força que aflui no braço. No final de tal experimento teremos uma consciência que tal evento é uma dupla percepção entre um maior número de sensações periféricas e mudanças qualitativas ocorridas em algumas delas. A Consciência está habituada a pensar no espaço e agir sobre o mundo com uma espécie de destinação prática, não para conhecer a si mesma. Ainda na análise dos estados psicológicos como: desejo agudo, cólera desencadeada, amor apaixonado e ódio violento, todos estariam associados a contrações musculares, segundo teóricos da época que explicavam o movimento periférico de tais sensibilidades (Darwin descrevia os sintomas fisiológicos do furor e do amor, por exemplo!). O filósofo defenderá que a intensidade de tais sentimentos expostos aqui, são estados simples que a consciência discrimina confusamente.

¹⁰ Em Neuroanatomia é quando o impulso nervoso sai da periferia e vai para o sistema nervoso central.

¹¹ “Bergson rompeu com toda uma fisiologia que tinha apenas um meio de pensar a função do sistema nervoso, o arco-reflexo, e que começara a dominar a partir de 1870, quando se passa a pensar em termos do sensorial e do motor. No *Ensaio sobre os dados Imediatos da Consciência* critica a afirmação do paralelismo entre o fisiológico e o psicológico, única justificativa para dar uma explicação mecânica em termos de um antecedente determinando algum fato específico. Tem aí como base a defesa de uma incomensurabilidade entre o antecedente e o que ele engendra. Os fatos psicológicos não podem ser tratados como coisas que se justapõem.” (SCHMEIDERMAN, 2003 apud SAHM, Estela. 2011 p.25.)

de tudo aqueles que preparam? A intensidade das *sensações afetivas* seria uma espécie de consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que se desenvolvem nesses estados, pois um dos papéis da sensação como afirma Bergson (1988, p.32), “convidar-nos a uma escolha entre esta reação automática e outros movimentos possíveis, não teria nenhuma razão de ser”. O Bergsonismo pretende adotar uma espécie de movimento partindo da interiorização da experiência para o símbolo, uma espécie de movimento diferente do conceitual que pensa o objeto com elementos de natureza distinta.

Podemos apontar que há uma aproximação entre Berkeley¹² e a tese que Bergson está defendendo no Ensaio, no que diz respeito à definição de *qualidades primárias* e *secundárias*. Estas segundo o filósofo inglês, não podem existir separadas das primeiras, pois seria como querer tirar o movimento daquilo que se move. A percepção dos objetos não acontece isoladamente, pois até os cinco sentidos, percebem simultaneamente os cortes do real. Com isso, quando falamos de “intensidade afetiva”, tal conceito corresponde ao aspecto qualitativo de uma sensação fazendo referência à causa exterior (quantitativa).

Para tanto, vemos até aqui uma crítica à concepção de consciência a partir de seus estados distintos e justapostos dar-se-á, como sabemos, pela elucidação da espacialização da consciência por sua correlação aplicada as matemáticas. Bergson aclara a equivalência de distinção entre a multiplicidade extensiva e intensiva durante toda a sua obra¹³. A espacialização do tempo será apontada mais a frente e será uma espécie de redução da duração unicamente à sua trajetória física, como bem observa o autor francês:

¹²Berkeley inicialmente estabelece uma espécie de classificação das ideais em três tipos: Primeiro aquelas que são atualmente impressas nos sentidos; segundo seria aquelas formadas a partir das operações do espírito; terceiro as formadas com ajuda da imaginação e da memória. Com relação à percepção, existem dois tipos de operação, uma direta e outra indireta. Uma compreensão melhor de tais conceitos pode ser aprofundada e consideramos de rica importância para os estudos de Teoria do Conhecimento no que diz respeito à percepção o estudo da primeira obra desse autor, *An essay towards a new theory of vision* (1709). A Teoria do conhecimento proposta pelo filósofo desde sua primeira obra, assim como a crítica dirigida a Locke em *Introduction to the Principles*, consiste num tipo de recusa de qualquer substância material (imaterialismo), passando a adotar um tipo de posição fenomenalista. Parece-nos que por trás do imaterialismo de Berkeley existe uma negação da duplicidade do mundo na imanência da consciência. A consciência para este teria um acesso direto ao mundo através de Deus, enquanto para Bergson é garantido pela presença do espírito em um campo Transcendental de imagens, segundo Bento Prado Júnior.

¹³“A distinção entre estas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da ideia de duração. Determinar a ideia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a ideia de espaço. É, em última instância, da exclusão recíproca dessas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma.” (PRADO Jr., 1988, p.88).

Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas. As teorias do espaço e as do tempo são, assim paralelas. Para passar de uma à outra foi suficiente mudar uma palavra: substituiu-se “justaposição” por “sucessão”. Desviou-se sistematicamente da duração real. Por que? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava dessa maneira, e não possuía as mesmas razões (...). Os termos que designam o tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao chamado. (PM, p.05).

Ainda no que se refere à noção de espacialidade apresentada por Bergson, Worms é preciso:

Com efeito, o que permite Bergson fazer da distinção entre o espaço e a duração uma distinção rigorosa, é a etapa que a precede, conforme a ordem efetiva do capítulo central do Ensaio; a saber, a análise do conceito de número, que visa a remeter este ao espaço com seu fundamento exclusivo e que conduza a distinguir duas “multiplicidades”, das quais uma somente se apóia sobre o número e sobre o espaço, e outra sobre uma estrutura que poderá desde então se lhe opor ponto a ponto. (WORMS, 2011, p.46).

No âmbito do primeiro capítulo do Ensaio, fica claro que Bergson esclarece que na existência das qualidades percebidas há uma extensão real, onde elas ocupariam determinada posição quando inseridas no esquema da espacialidade. Nesse sentido, o filósofo mantém o espaço como uma condição de princípio formal, não pensando um atributo real à sua existência enquanto experiência¹⁴ da matéria. Dessa forma, existiria uma extensão que é própria às qualidades sensíveis. Com efeito, na hipótese apresentada na *Estética Transcendental* por Kant, este defendia o espaço como uma realidade tão sólida, quanto às sensações no que diz respeito ao campo fenomênico, enquanto Bergson pensa o espaço como uma construção da inteligência e a possibilidade de afastar os esquemas que a inteligência impõe a sensibilidade.

A partir do que precede, veremos mais a frente, principalmente nas problemáticas de *Matéria e Memória*, no que diz respeito à maneira de como consciência se diferencia da extensão percebida no mundo. Para escopo do primeiro capítulo do Ensaio, Bergson alega que a representação do espaço se deve a um esforço

¹⁴ Na primeira grande obra de Bergson encontramos uma dissociação analítica que acaba por distinguir entre matéria e forma da experiência, a matéria como nossos estados de consciência com suas características reais (o domínio qualitativo, a multiplicidade da interpenetração, a duração pura) e a forma como ato do espírito, ato de concepção de um meio vazio e homogêneo – o Espaço, cuja realidade em si (ou fora do espírito) permanece enigmática no texto. “Sobre o espaço real, o filósofo pode determinar a apreensão de uma simultaneidade instantânea entre um objeto ou percepção exterior e extensa e um estado de consciência inextenso.” (PINTO, 2003, p. 04).

da inteligência. Com isso, todo o ponto de vista das ciências é resultado da espacialização efetivada pela inteligência e tratando-se do problema da liberdade, há um equívoco em considerar os eventos psíquicos como rígidos pelo princípio de causalidade calcada nos princípios indutivos e dedutivos, onde tais conceitos serão amplificados na *Evolução Criadora*. É evidente que no Ensaio, estamos diante de uma nova ontologia¹⁵, onde se abandona a concepção de que a existência se alicerça no imutável, passando a ser definida como puro devir, aquilo que se faz.

2.2 MULTIPLICIDADES DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS

No próprio *Ensaio* percebe-se uma diferença significativa entre espaço e extensão. Com efeito, segundo a observação de Bergson, o espaço é uma espécie de concepção de um meio homogêneo pelo intelecto humano que apresenta uma espécie de defesa contra a multiplicidade que constitui o horizonte da nossa experiência. A espacialidade seria uma construção ideal por meio do qual a inteligência segue a realidade do movente. O Autor vai estabelecer uma diferença entre tempo e espaço, dessa análise surgirá o conceito de *duração* e o dualismo estabelecendo um ponto de vista mais concreto sobre o eu concreto e o problema da liberdade.

No segundo capítulo do Ensaio, a partir da análise da ideia de número como um denominador comum para pensar o tempo e espaço, Bergson discorre sobre as duas multiplicidades. Com efeito, para o autor, a fusão entre estes dois níveis de realidade acaba por submeter o tempo ao espaço¹⁶. O Movimento é pensado dessa maneira como divisível e homogêneo, supondo assim a possível apreensão do tempo em instantes e decomposto em partes. Podemos contar os minutos que levamos para atingir um ponto a outro, assim como os metros do percurso. Na medida em que os objetos são postos por

¹⁵ “A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração. Assim como a psicofisiologia e, de algum modo, a ‘verdade’ e a culminação do senso comum, o ceticismo é a ‘verdade’ e a culminação da psicofisiologia. Note-se que estas passagens são lógicas e não cronológicas. A recusa da solução kantiana é, portanto, ao mesmo tempo, recusa da tradição do entendimento e negação de toda filosofia, de toda ciência anterior, e superação dos equívocos da consciência desarmada da cotidianidade”. (Bergson, Introdução à Metafísica, 1974.).

¹⁶ “[o espaço] seria uma realidade tão sólida quanto estas representações, ainda que de outra ordem. Deve-se a Kant a fórmula precisa desta última concepção: a teoria que desenvolve na Estética Transcendental consiste em dotar o espaço de uma existência independente do seu conteúdo, em declarar isolável de direito o que cada um de nós separa de fato, e em não ver na extensão uma abstração como as outras”. (DI, p.67 e 68).

nossa percepção e justapostos por nossa inteligência no espaço, forma uma espécie de *multiplicidade quantitativa distinta*.

A quantidade intensiva que Kant atribuiu à sensação nas antecipações da percepção, não será aceita por Bergson, pois fica claro para o autor que é impossível objetivar relacionalmente o extenso e inextenso. Outro ponto importante para recusa da interpretação Kantiana deve-se pelo fato que a sensação teria sido tomada como algo isolado, pois dessa forma se atribuirá nesta uma quantidade sempre idêntica a si mesma e mesmo que diminuindo ou aumentando, não mudaria de natureza. A primeira obra de Bergson e atravessada pela dualidade entre a extensão percebida e um espaço concebido levando-o a pensar a oposição entre o sensível e o a priori. Para o filósofo francês, o problema da Estética Transcendental foi ter separado o espaço do seu conteúdo.

Procurando tecer uma compreensão do conceito de número, Bergson a partir do conceito de espaço¹⁷, afirma que este teria sido uma espécie de erro dirigida à consciência. Esta teria sido pensada a maneira das homogeneidades numéricas, ou seja, como os elementos exteriores que se justapõem. Kant¹⁸ não concebe uma sucessão pura, mas algo que é contaminado de espaço¹⁹ sustentando as justaposições. O Bergsonismo reconhece que o espaço é fruto da forma *a priori da sensibilidade*, embora a verdadeira essência espiritual não se reduza a essa operação matemática e este está num plano de ação. Com efeito, nossos estados internos não são como os números por não ser de natureza quantitativa, podendo tornar-se mais intenso por acréscimo ou subtração de unidades homogêneas.

A filosofia transcendental de Kant é uma crítica a fim de buscar os limites e os fundamentos da razão, garantindo por sua vez, a validade do mesmo, principalmente no

¹⁷“Ora, o espaço é o reino da uniformidade, nele podemos praticar recortes arbitrários, pois constitui o objeto ideal de nossas representações. Ao levar-nos a introduzir formas, distinções extrínsecas, homogêneas e descontínuas, o espaço acaba por conservar apenas a instantaneidade da realidade, a qual por sua vez é mobilidade incessante. Enquanto esquema de divisibilidade da matéria ele apresenta unicamente diferenças de grau entre seus componentes, pois atua no campo da extensão composto de partes homogêneas e justapostas.”(SAYEGH, 2008, p.67).

¹⁸“Com Kant, duas grandes concepções dos limites inerentes do conhecimento humano começarão a opor-se. Essas duas visões de realidade humana dão início tanto à questão metafísica das relações entre o homem e Deus (entre o relativo e o absoluto, o finito e o infinito: preocupo-me em indicar aqui os termos sinônimos para que o leitor não tenha problemas mais adiante) quanto àquela, epistemológica, do estatuto da ignorância e do erro, que sempre mais ou menos caracterizam o saber humano”. (FERRY, 2012, p.22.).

¹⁹“(…) na primeira grande obra de Bergson encontramos uma dissociação analítica que acaba por distinguir entre matéria e forma da experiência, a matéria como nossos estados de consciência com suas características reais (o domínio qualitativo, a multiplicidade de interpenetração, a duração pura) e a forma como ato do espírito, ato de concepção de um meio vazio e homogêneo – o Espaço, cuja realidade em si (ou fora do espírito) permanece enigmática no texto. Sobre o espaço real, o filósofo só pode determinar a apreensão ou percepção exterior e extensa e um estado de consciência inextenso.” (PINTO 2003, p.4).

campo das ciências. Por não termos a experiência de Deus, este não teria como nos garantir a possibilidade de conhecimento, pois todo o conhecimento é despertado pela experiência, que através de nossa sensibilidade constituem em nós as representações que fundam tal experiência. Neste ponto, Worms (2010) aponta uma possível identificação entre Bergson e Kant no que diz respeito à estrutura de nossa experiência; ambas seriam empiristas no que diz respeito à matéria de nossas intuições sensíveis em geral. Para o Kantismo, o espaço será tido como algo pertinente a uma estrutura da sensibilidade do sujeito cognoscente; no Bergsonismo, por sua vez será tomado como uma intuição imanente à inteligência.

Na filosofia transcendental²⁰ de Kant, a primeira forma pura de sensibilidade é o espaço. Tudo aquilo que intuímos só o fazemos a mediação espacial. Quando vejo um determinado objeto, sei que este objeto não sou eu, que este se encontra fora de mim e não constitui o que eu sou. O filósofo também afirma que o espaço tem uma existência diferente do seu conteúdo, Bergson é preciso:

O espaço seria uma realidade tão sólida quanto estas representações, ainda que de outra ordem. Deve-se a Kant a fórmula precisa desta última concepção: a teoria que desenvolve na estética transcendental consiste em dotar o espaço de uma existência independente do seu conteúdo, em declarar isolável de direito o que cada um de nós separa de fato, e em ver na extensão uma abstração como as outras. (DI, p.67-68).

Prosseguindo a análise de Bergson sobre o espaço, este afirma a coexistência de três elementos: a justaposição, a simultaneidade e a homogeneidade. A espacialidade seria uma espécie de meio que permite distinguir várias sensações idênticas e simultâneas, permitindo acima de tudo quantificar, dividir e definir tudo aquilo que se repete. Mesmo no Ensaio, já fica evidente uma diferença entre o espaço e a extensão. O Primeiro é um tipo de meio homogêneo (multiplicidade quantitativa) e segunda como algo que é percebido, a própria razão por trás das qualidades que faz com que ocupem

²⁰ Dessa forma, Kant designa por “Estética Transcendental” a ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. Pois bem, o filósofo alemão diferencia dois pilares do conhecimento humano, a saber, a *sensibilidade*, faculdade passiva do ânimo, pela qual nos são dados objetos, e o *entendimento*, faculdade ativa, pela qual pensamos estes objetos. A sensibilidade nos traz intuições, representações singulares que remetem imediatamente aos objetos da particularidade, e o entendimento fomenta conceitos, representações gerais que se referem sempre a outras representações (e imediatamente aos objetos). O autor do início a sua investigação crítica pela sensibilidade, porquanto as condições pelas quais unicamente os objetos nos são dados precedem as condições pelas quais eles são pensados. O argumento do Kantismo pretende levantar uma análise das representações do espaço e do tempo com vistas a mostrar que elas são representações a priori e intuitivas (“Exposição Metafísica”) e que, como tais, é o meio de possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori.

um lugar específico no espaço. A implicação entre espaço e extensão deve-se ao próprio fato que o ser vivo precisa agir sobre o real. Destacamos que Kant não é um adversário de Bergson, mas um grande pilar da História da filosofia que percebeu esse misto *sui generis* em nossa forma de agir sobre o mundo. Sem embargo, temos como fato inelutável, a concepção de uma homogeneidade²¹ definida no ser humano, que através da inteligência o propicia para uma aptidão geométrica formal do espaço.

É aqui, onde Bergson se aproxima de Kant em algum ponto, mas acaba se diferenciando deste, pois para o Kantismo²² é pressuposto que o espaço é uma forma a priori de nossa intuição da exterioridade, enquanto o Bergsonismo tomará o espaço como um conceito proveniente da atividade do nosso próprio intelecto. Bento Prado compara o projeto de Bergson ao fundamento da *Estética Transcendental*, enquanto Kant mostra a impossibilidade do conhecimento da coisa em si, pois o entendimento é limitado; o Bergsonismo nos traz a que de alguma forma temos acesso a um tipo de conhecimento que está para além das quantificações do entendimento²³, onde poderíamos apreender outro tipo de temporalidade, que segundo o autor:

Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada antecipadamente no Espaço e no tempo e desse modo preparada especialmente para o homem, a “coisa em si” escapa-nos, seria preciso, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos. Pelo contrário, resultava de nossa análise que pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural. Aqui, em todo caso, os materiais de nosso conhecimento não forma criados ou triturados e deformados por não sei que gênio maligno, como nossa consciência, uma poeira psicológica. Nossa pessoa nos aparece tal como é “em si”, assim que

²¹“Não há dúvida de que o tempo, para nós, confunde-se inicialmente com a continuidade de nossa vida interior. O que é essa continuidade? A de um escoamento e de uma passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que se escoo e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a coisa e o estado não são mais que instantâneos da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. (DSi, p. 51, grifos do autor).

²²“A fragilidade da argumentação transcendental no caso do tempo, devido à falta de um correspondente simétrico que tivesse o mesmo peso que a geometria do lado do espaço (a cinética?), explica que a batalha em favor da idealidade da forma do tempo seja perseguida em todos os registros da filosofia crítica: como o sentido interno não pode mais garantir a realidade do sujeito da liberdade, esta última é entregue as antinomias sobre a causalidade na Dialética transcendental, Mas, já antes da consideração das antinomias de tipo cosmológico, é no plano dos ‘paralogismos da psicologia racional’ que a operação de demolição do dogmatismo do sentido interno é conduzida. Somente para o tempo – e não para o espaço, onde tudo se dá no plano da Estética Transcendental – é que se recorre a uma disciplina dedicada a evidenciar ilusões de uma razão que sempre tem a tentação de se subtrair a seus próprios limites” (RICOEUR, 2006, p.54-55.)

²³Não estamos insistindo numa confrontação entre Kant e Bergson, pois até alguns comentadores fazem mais aproximações que distanciamento entre esses dois autores. O Estudo da obra BARTHELEMY-MADAULE, Bergson adversaire de Kant, PUF, Paris, 1966 é uma obra que amplificaria bastante para aprofundar tal questão de pensar o Bergsonismo e todas essas questões.

nos libertamos de hábitos que foram contraídos para nossa maior comodidade. (PM, p 24.)

Nesse momento do Ensaio, Bergson mostra que o número só pode ser constituído no espaço e não no tempo. Mesmo que este possa nos ser apresentado como algo uno, segundo o filósofo, cada uma de suas unidades sintetiza uma espécie de multiplicidade. Quando pensamos neste, evocamos necessariamente elementos plurais idênticos, suprimindo suas diferenças e somando-os. O autor é preciso

Para que o número vá crescendo à medida que eu avanço, é preciso que eu retenha as imagens sucessivas e que as justaponha a cada uma das unidades novas cujas ideias evoco: logo, é no espaço que uma tal justaposição se opera e não na pura duração. Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço. (DI, p.58).

Desse modo, Marques (2006), destaca que Bergson se pergunta em que consistiria a imagem de uma multiplicidade²⁴ interna, assim como as condições de representação de uma multiplicidade. A Partir de tais indagações o autor recorrerá à noção de número, onde buscará mostrar a oposição “a não identidade entre o número e nossos estados de consciência, ambos considerados como dois tipos de multiplicidade” (MARQUES, 2006, p.21).

Como Bergson bem observa, tendemos em representar o tempo à maneira do espaço²⁵, ou seja, como um meio homogêneo, na própria física de Aristóteles, este era definido como “o número do movimento”. Sobre tal afirmação da tradição da *Physis* Aristotélica sobre lugar²⁶, Bergson observa:

²⁴ “Parece-nos que não foi dada suficiente importância ao emprego da palavra “multiplicidade”. De modo algum ela faz parte do vocabulário tradicional – sobretudo para designar um continuum. Não só veremos que ela é essencial do ponto de vista da elaboração do método, como ela já nos informa a respeito dos problemas que aparecem em os dados imediatos e que se desenvolverão mais tarde. A palavra “multiplicidade” não aparece aí como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de múltiplo em geral. Com efeito, não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade”. (DELEUZE, 1999, p.28).

²⁵ “O tempo espacializado, que comporta pontos, ricocheteia no tempo real e faz surgir nele o instante. Isso não seria possível sem a tendência – fértil em ilusões – que nos leva a aplicar o movimento contra o espaço percorrido, a fazer coincidir a trajetória com o trajeto, e a decompor então o movimento que percorre a linha assim como decompos a própria linha”. (DSi, p. 62-63, grifo do autor).

²⁶ Estamos nos referindo à tese latina de Bergson sobre a questão do Lugar na obra de Aristóteles, enquanto docente do Liceu Blaise Pascal, pois segundo o jovem *normalien*, tal teoria do lugar foi substituída pelas teorias do espaço que chegaram na modernidade e influenciam a ciência da época.

De todas as coisas, quaisquer que sejam, dizemos que estão algures. Embora, pelo uso, conheçamos muitos gêneros de movimento ou mutação, verdadeira e propriamente chamamos movimento o que diz respeito ao lugar. Aliás, corpos que se sucedem uns aos outros já são testemunho suficiente de que, sob eles, há uma cena imóvel à qual chegam uns após outros. Lá onde havia água, aí haverá ar, por exemplo, depois, outra coisa lá estará. (BERGSON, 2013, p.15).

Em síntese, Bergson postula que o número só pode ser construído no espaço e não no tempo, enquanto pura sucessão. O Argumento do rebanho de carneiros nos permite por abstração descartar as diferenças singulares de cada animal, no exemplo apresentado, temos que para contarmos um rebanho de 50 carneiros nunca chegaríamos ao número final se tivermos sempre a imagem de apenas um dos carneiros, pois como aponta o filósofo:

A ilusão constitui aqui o hábito adquirido de contar, parece-nos, mais no tempo do que no espaço. Para imaginar o número cinquenta, por exemplo, repetir-se-ão todos os números a partir da unidade; e quando se chegar ao cinquenta, julgaremos ter construído perfeitamente o número na duração e apenas na duração. E é incontestável que se terão assim contato os momentos da duração mais do que os pontos do espaço; mas a questão está em saber se não foi com pontos do espaço que se contaram os momentos da duração. (DI, p. 59).

Como observa Bergson (1988, p.59), “A ilusão constitui aqui o hábito adquirido de contar, parece-nos mais no tempo do que no espaço”. Quando investigamos a maneira pela qual se forma o número, verifica-se que o senso comum é levado a construir o número com indivisíveis. O filósofo nos revela que o espaço é a matriz do conceito de número, ou seja, utilizamos desta mesma matriz aplicando tal referência à consciência. A ideia de número²⁷ indica uma intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades parecidas. Os carneiros sendo unidades semelhantes diferem do lugar que justapomos no espaço. Ao somar os carneiros, estamos realizando uma dupla operação, abstraindo as diferenças qualitativas em primeiro lugar; em seguida conceber a justaposição espacial. Desta forma, supõe-se, uma atividade do espírito, assim como em Kant. Dessa forma, o pensador francês, diverge da explicação Kantiana sobre a ideia de número, não é produto de uma adição sucessiva e a questão do tempo, pois este não é uma forma da sensibilidade. A luz da

²⁷“É preciso, pois, desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo, servir-se do critério de número para opor duas espécies de multiplicidade e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser ou de realidade.” (WORMS, 2010, p.51).

teoria Bergsoniana, a concepção de um tempo homogêneo está ligada a uma confusão entre tempo e espaço. O exemplo da soma dos carneiros nos mostra que não operamos diretamente com os objetos, mas realizando uma operação de justapor pontos do espaço uns com os outros.

Fica claro até o presente momento que, para Bergson, o espaço compreende um tipo de intuição de um meio vazio e homogêneo²⁸ que, por sua vez, é uma capacidade de justapor e organizar as coisas. A capacidade de linguagem encontra no espaço uma maneira de organizar e capacitar à vida humana para a ação. O Espaço se caracteriza por ser um meio homogêneo, sem qualidades, sem diferenças de natureza, tudo é qualitativo. A inteligência²⁹ tendo necessidade de representar os objetos através do espaço³⁰ acaba por justapor tempo e espaço por utilidade prática e tratando-o como uma realidade quantitativa homogênea. Esta atingiu o maior grau de seu desenvolvimento no homem e tornou-se a mais diferenciada faculdade para a ação³¹ sobre a matéria. Sendo o homem, um ser inteligente, tudo aquilo que apreendemos do real à nossa volta e o recorte que dele fazemos está impregnado de nosso interesse numa ação, pois a inteligência tem por função preparar esta ação e decompor no espaço as relações que permitem remover as dificuldades que a matéria impõe à vida.

Em outro exemplo, Bergson fala que quando ouvimos as badaladas de um sino que toca ao longe, de fato elas atingem conseqüentemente os nossos sentidos, mas seguramente existem duas maneiras diferentes de apreendê-las. A primeira seria alinhando uma após a outra para contá-las, deixando de lado a qualidade específica de cada uma no conjunto para reter a sua função comum. A segunda possibilidade seria apenas nos limitar a recebê-las e, neste caso, o processo que se constitui é diferente, pois ao invés de elementos exteriores uns aos outros, cada badalada irá penetrar as

²⁸Cf.SANTOS, 2013, p.39.

²⁹ “A Continuidade da filosofia de Bergson tratará de mostrar que a apreensão dos objetos materiais isolados é relativa aos nossos hábitos intelectuais derivados da apreensão prática do real, efetivada pela percepção – que é um processo essencialmente destinado à ação – e elaborada pelo trabalho de abstração da inteligência (e da linguagem). É a aplicação sem limites e sem crítica dos processos intelectuais derivados da práxis aos questionamentos metafísicos que acaba por afirmar a existência e a essência da matéria como objeto material.” (PINTO, 2003, p.5).

³⁰ “Tudo o que a ciência poderá nos dizer da relatividade do movimento percebido por nossos olhos, medido por nossas réguas e nossos relógios, deixará intacto o sentimento profundo que temos de realizar movimentos e de fornecer esforços dos quais somos os dispensadores”. (BERGSON, 2006b, p 37)

³¹ Percebemos que há uma polêmica entre os comentaristas de Bergson sobre sua atitude dualista ou não. Deleuze se aproxima dessa interpretação, afirmando o caráter monista do conceito de *duração*, como aquilo que vai se alongando como uma melodia. O comentarista Frederic Worms, aponta um dualismo prático e não ontológico por trás da obra de Henri Bergson na obra: *Bergson ou les deux sens de la vie*. A realidade é atravessada por duas experiências de agir no mundo, uma temporal característica dos nossos estados psicológicos e da tensão; outro especializado pela justaposição dos objetos.

anteriores, fazendo com que o todo do conjunto seja percebido como uma continuidade qualitativa.

Destacamos, assim, no âmbito do DI, que todo processo de contagem temporal, seja batidas de sino, oscilações de pêndulo e notas de melodia, acaba por exigir um algo a mais que a justaposição de unidades. Na medida em que as coisas são postas por nossa inteligência³² no espaço, acabam por formar uma multiplicidade qualitativa distinta, uma espécie de ação organizadora rítmica que se opera na interioridade do sujeito, um ato do espírito.

2.3 UMA OUTRA EXPERIÊNCIA DO TEMPO: A NOÇÃO DE DURAÇÃO.

Bergson deixa claro que tudo aquilo que está na esfera da exterioridade, acaba assumindo uma multiplicidade quantitativa distinta em nossa consciência, sendo que tudo aquilo que está em nossa interioridade no que diz respeito aos aspectos subjetivos, traz consigo o aspecto de outra multiplicidade, qualitativa. A exterioridade está relacionada aos objetos postos e justapostos por nossa inteligência, enquanto a interioridade seria um tipo de experiência que não foi formada pelos domínios da inteligência, aquilo que é anterior a toda posição e justaposição de objetos por nossa ordem prática³³, uma apreensão do espírito pelo espírito da *coisa em si* e não como fenômeno. Atentemos a seguinte passagem:

A insistência no uso desses instrumentos, tipicamente intelectuais no aprisionamento de algo cuja natureza é avessa a clausuras quaisquer. Daí a ênfase bergsoniana na necessidade de uma atitude outra que não os hábitos mentais próprios do entendimento, quando ousamos nos aventurar por nossa interioridade ou conhecer a vida. (PAIVA, 2009, p.56).

³² “[...] não vemos as coisas mesmas; limitamo-nos, no mais das vezes, a ler etiquetas coladas sobre elas. Essa tendência, oriunda da necessidade, acentuou-se ainda mais sob a influenciada linguagem. Pois as palavras (com exceção dos nomes próprios) designam gêneros. A palavra, que só anota da coisa a sua função mais comum e seu aspecto banal, insinua-se entre ela e nós [...] E não são apenas os objetos exteriores; são também nossos próprios estados d’alma que se furtam a nós naquilo que têm de íntimo, pessoal, originalmente vivenciado”.(BERGSON, 2007, p. 114-115).

³³ “Bergson denuncia aí a confusão entre justaposição e sucessão. A justaposição pode ser caracterizada pela presença de todos os elementos, porque ela se dá no espaço; mas a sucessão no tempo deveria implicar a ausência ou o desaparecimento do passado quando se visa o que está constituído no presente, pois é justamente isso que se entende pela passagem do tempo. Dessa observação Bergson conclui que o tempo visado pelo conhecimento científico só pode compatibilizar-se com a articulação analítica (determinismo) se for considerado um tempo que não passa, cujos instantes poderiam ser recuperados como se estivessem justapostos, para satisfazer a necessidade do cálculo. O Tempo real significa transitoriedade: fluxo heterogêneo em que o momento anterior já não é quando o posterior se apresenta.” (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 26).

Seguramente, Bergson atesta que, “O que torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é a do espaço” (DI,p.71). Ao mostrar esses dois tipos de experiência, o filósofo fomenta a possibilidade de termos uma experiência tética sobre os objetos, há um vasto mundo interior. Com isso, ao pensar a multiplicidade qualitativa, esta será uma categoria imanente que constitui uma realidade anterior a toda projeção imaginária sobre o real, a própria *duração*. Esta realidade. Que aos olhos da inteligência é algo confuso, constitui o âmago de nossa vivência interior, como uma espécie de melodia musical, onde mergulhamos num processo de continuidade entre o passado e o presente, onde cada parte vincula-se num todo. Essa realidade é atravessada pela multiplicidade qualitativa e a sucessão heterogênea.

Segundo Leopoldo e Silva (2009, p.112):

Desse modo, essa apreciação geral da filosofia de Bergson, que considera tanto a duração quanto a espacialização como duas tendências igualmente componentes de uma realidade em princípio uma, interessa aqui especificamente na medida em que incide sobre a constituição da consciência humana e sobre a questão da liberdade. E é levando em conta, portanto, o ganho que a consideração desse dualismo recebeu em Matéria e Memória que acredito poder, retroagindo, também, até o modo em que consciência e liberdade foram inicialmente apresentadas no Ensaio, melhor compreender a nova dualidade pela qual Bergson passará a tratar tanto essa liberdade quanto essa consciência.

Como afirma Marques (2006, p.26): “(...) a duração é uma outra espécie de sucessão, aquela que caracteriza a própria continuidade de nossa vida interior quando aí não introduzimos qualquer ideia de espaço”. Worms enfatiza que “(...) a duração, longe de designar somente a sucessão temporal, quando purificada de toda espacialidade, designa também o ato real de uma consciência ou de um eu nessa sucessão.” (WORMS, 2010, p.42). Tal experiência da duração só existe para uma consciência e uma memória, pois Bergson aponta para uma espécie de “fusão” contínua entre passado, presente e futuro, a fim de chegar numa experiência imediata. Com isso, fica evidente que a duração e o movimento são compreendidos como um processo de diferenciação, onde não se compara e nem tão pouco se repetem elementos entre si, sendo essencialmente heterogênea, indistinta e não podendo ser justaposta em instantes. A questão da indivisibilidade entre passado e presente é, sem dúvidas, o pilar basilar do conceito de *dure* é, totalmente diferente do paradigma da homogeneidade do tempo da física e da

psicologia associacionista herdeira de Kant, onde os instantes são congelados em intervalos dissociados entre si. Na conferência intitulada, *A percepção da mudança*, o filósofo francês discorrendo sobre o seu pensamento na universidade de Oxford, não deixa de apontar na indivisibilidade do tempo da consciência:

É justamente essa indivisível continuidade de uma mudança que constitui a duração verdadeira. Não posso entrar aqui no exame aprofundado de uma questão a qual tratei alhures. Limitar-me-ei então a dizer, para responder àqueles que vêm nessa duração “real” algo de inefável e misterioso, que ela é a coisa mais clara do mundo: duração real é aquilo que sempre se chamou de tempo, mas o tempo percebido como indivisível. Que o tempo implique a sucessão, não o contendo. Mas que a sucessão se apresente primeiro à nossa consciência como a distinção de um “antes” e um “depois” justapostos, é o que eu não consigo conceder. (PM, p.172).

Numa outra conferência proferida na Universidade de Birmingham, em 29 de maio de 1911, Bergson expôs as suas principais linhas de pensamento no que se refere à ao problema da consciência e descobrir quais os principais fatos ligados à sua definição. No que diz respeito ao conceito de duração e a questão do amálgama entre passado e presente, o filósofo francês afirma que reter e antecipar são características de qualquer estado consciente e um movimento rumo ao futuro. Se não houver uma retenção do passado e uma antecipação do futuro, não pode haver consciência, pois esta é a sua essência. Perceber para o filósofo francês, não é simplesmente contemplar objetos, mas em recortar em meio às qualidades sensíveis geradas pela retenção do passado algo que possamos exercer nossa ação sobre o mundo. Nosso corpo age sobre o mundo, logo é dotado de uma sensibilidade mínima ou afecções³⁴.

Sob a questão da antecipação, sabe-se que a noção de tensão é tão basilar no pensamento de Bergson, quanto à teoria da duração no que diz respeito à temporalização da consciência e os níveis de atenção à vida. Com efeito, a duração implica a capacidade de reter o passado e antecipar o futuro, podemos pensar a consciência, como um campo temporal ou de presença. A tensão será a capacidade de situarmo-nos por diversos graus de duração, com isso será possível compreendermos a estrutura básica da ontologia Bergsoniana. Com isso, podemos afirmar que a Consciência dura, que é *duração*, pois para que haja consciência de algum som, é preciso que escute por algum tempo a melodia; mesmo que eu veja o sinal vermelho,

³⁴Bergson vai enunciar que estas afecções se interpõem entre os estímulos que atingem esse corpo e os movimentos por ele executados. O presente são ações reais do nosso corpo que sentimos internamente, sendo divididas em afecções e sensações. O autor francês afirma que há uma contração mínima do passado e uma abertura ínfima para o futuro, uma espécie de campo sensorio-motor.

ainda precisarei reter ondas luminosas por um tempo mínimo. Para que haja consciência, sempre será preciso reter o pretérito no atual (uma sucessão sem distinção), fomentando assim o conceito de memória.

A realidade da consciência é uma pura temporalidade, duração pura, perpetuação dos movimentos que se entrelaçam e se fundem. A temporalidade homogênea faz do espaço o seu elemento nuclear, logo edifica um tipo de tempo não próprio da consciência, mas que lhe é exterior, um tempo falso de caráter simbólico que se instaura. A vida humana transcorre nesse misto entre a temporalidade homogênea e simbólica, onde conceituamos e representamos as mudanças que ocorrem fora e dentro de nós, a qual vem ao encontro de nossas necessidades práticas de agir sobre o mundo.

Quando Bergson pensa a relação entre *consciência e mundo*, o filósofo dá uma certa autonomia à consciência em face da realidade, como se a própria realidade constituísse o mundo, uma produção real a partir de si mesmo. O filósofo ao analisar o misto, assegura que a duração interior é um movimento incessante, algo que está fora da justaposição e homogeneização do espaço. A duração, no entanto, é incondicionada, não podendo ser definida como uma forma a priori de nossa percepção. Como bem afirma o filósofo:

Se agora tentarmos, neste processo tão complexo, considerar com exatidão o real e o imaginário, eis o que encontramos. Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço. (DI, p.78).

De acordo com Bergson (1988, p.76): “(...) experimentamos uma incrível dificuldade em representar a duração na sua pureza original”. O filósofo usa o exemplo do relógio, quando limitamo-nos a contar simultaneidades, existe apenas uma posição única da agulha e do pêndulo, pois das posições passadas, nada resta. A sucessão só existe para um indivíduo que se lembra do passado justapondo tais oscilações aos símbolos do espaço. É devido à lembrança é que podemos justapor e organizar as batidas do relógio. Quando afirmamos que um movimento³⁵ acontece no espaço e

³⁵“Em síntese, há que se distinguir dois elementos no movimento, o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos, as posições sucessivas e a síntese dessas posições. O primeiro destes elementos é uma

quando classificamos este espaço percorrido, pensamos todo tipo de movimentação apenas como uma passagem de um ponto para outro, uma síntese mental. Com isso, ficam implícitos, segundo o autor, dois elementos no movimento: o ato que percorremos para estabelecer sucessão das posições no espaço e a síntese de tais posicionamentos.

Bergson faz uma referência ao termo dos físicos, conhecido como *endosmose*, a fim de explicar a mistura entre a sensação intensiva da mobilidade e a representação da extensão do espaço percorrido. De um lado, damos ao movimento a divisibilidade do espaço que ele trajetaria como se fosse uma coisa que pudesse ser dividida, não nos dando conta de que é um ato indivisível. De outro lado, habituamo-nos a projetar este ato no espaço, aplicamo-lo ao longo da linha que o móvel percorre, solidificando-o. No entanto, Bergson assegura que podemos dividir uma coisa, como fazemos ao expressá-la em termos de espaço, mas não em ato. De tal confusão entre o movimento e o espaço, surgem os sofismas da escola de Eléia. De acordo com ROSETTI (2004, p.78):

Segundo Bergson, a metafísica natural à inteligência, que propõe o movimento como problema, surge quando Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento, e tem em Platão seu representante mais significativo.

Como defende o filósofo francês, este alega que a ilusão dos eleatas está em identificar os atos indivisíveis de Aquiles com a tartaruga, pois, se o movimento se constituísse de partes no espaço e conseqüentemente divisível infinitamente como o intervalo de dois pontos, nunca se preencheria este intervalo³⁶, por sua vez Aquiles nunca alcançariam a tartaruga. O movimento é um ato único e indivisível e Aquiles ao realizar alguns passos ultrapassaria a tartaruga. Por que a ultrapassaria? Porque, cada passo de Aquiles e cada passo da tartaruga são indivisíveis por serem movimentos, e são

quantidade homogênea; o segundo só tem realidade na nossa consciência; é como se quisesse, uma qualidade ou uma intensidade.”(DI, p.79).

³⁶“O pensamento de Bergson é inovador na tradição porque pensa uma essência que não é aquilo que permanece, mas é o que muda constantemente. Bergson chama a esse movimento essencial da realidade de duração. Para ele, a realidade é essencialmente movente e sua filosofia ‘considera a duração como a própria substância da realidade’. Sendo a substância da realidade, o movimento não possui um suporte imutável que permanece sempre o mesmo, sobre o qual se acrescentaria, vindo de fora, o movimento. O que há é a mudança, mas não há sob a mudança coisas estáticas que mudam. O movimento encontra-se por toda a parte, da essência à superfície, do espírito à matéria, do eu ao universo; tudo dura, muda, transforma-se constantemente. Para Bergson, a totalidade da realidade é movente e o movimento é o próprio substrato dessa realidade(...)O real é um fluxo contínuo de mudanças, um movimento indivisível e substancial, imanente a si mesmo numa duração que se prolonga sem fim. Portanto, essência da realidade é movimento e esse movimento essencial é a duração – palavra-chave do pensamento bergsoniano”.(ROSETTI, 2004, p.18).

grandezas diferentes por estarem no espaço, pois, a soma não custará a dar, para o espaço percorrido por Aquiles, uma distância superior à soma de espaço percorrido pela tartaruga e do avanço que tinha sobre ele. Espaço e movimento para Zenão eram idênticos, deferente do Bergsonismo. O comentário do comentador recai precisamente:

Em suma, a inteligência, que busca reconstituir artificialmente o movimento por meio da imobilidade e não vê o próprio movimento essencial do ser, querendo tornar-se saber especulativo, concebeu uma metafísica, que Bergson chamou de filosofia das ideias, cujo maior representante é Platão. (ROSETTI, 2004, p. 72)

Através da análise do sofista de Zenão, percebemos que Bergson faz alusão a questão da inteligência³⁷ enquanto instrumento para o conhecimento do real. Com a instrumentalização dessa faculdade de ação que acaba privilegiando o espaço, o estático e o mensurável, acaba tomando o movimento como irreal. Tal sofisma fez com que a fosse negasse a multiplicidade e o movimento. O filósofo francês alega que Zenão reconstituiu apenas uma visão limitada do movimento devido às limitações de nossa percepção. Sem dúvida, exista uma tradição que se ancora nessa visão estática do real sustentada pela Inteligência, onde também a Metafísica está alicerçada. A crítica do Bergsonismo evidencia a maneira que a questão da mobilidade é marginalizada pelo pensamento ocidental, onde prevaleça o aspecto esquemático e onde os gregos tomam a realidade modo que o pensamento humano naturalmente age. Segundo Rosetti (2004, p.55:

“(…) Em outras palavras, nega-se o movimento e busca-se a realidade que não muda nessa metafísica do imutável, que surge Zenão e encontra em Platão sua expressão mais significativa. Bergson considera a filosofia grega como a origem de uma tendência do pensamento que busca uma realidade primordial estática distinta da realidade vivente e movente. O idealismo platônico é o representante por excelência desta tendência, porque é nele que se pode ver mais claramente que o movimento torna-se estranho à essência da realidade movente”.

³⁷“(…) a inteligência humana sente-se à vontade quando deixada entre os objetos inertes, sobretudo entre os sólidos, nos quais nossa ação acha seu ponto de apoio e nosso dinamismo tem seus instrumentos de trabalho; veremos que nossos conceitos constituíram-se à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos e que, por isso mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, onde revela-se o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e onde basta à inteligência acompanhar seu movimento natural, após o mínimo contato possível com a experiência, para ir de invenção em invenção com a certeza de que a experiência segue após ela, e invariavelmente lhe dará razão.” (BERGSON, 1979, p.7).

Vemos até aqui que a questão do devir é contrária às atitudes comuns da inteligência e, por conseguinte, dos hábitos da linguagem que tentam aprisionar a mobilidade de alguma forma. Quando Parmênides alega que o *ser* é algo que não pode *não-ser*, firma-se que o ser possui as características da imutabilidade, do eterno, enquanto o *não-ser* está para transitório. O filósofo eleata³⁸ supõe uma espécie de identidade entre pensamento e as coisas, as mudanças qualitativas que julgamos perceber são ilusões, pois o ser é sempre semelhante a si próprio. Não há tempo no ser, este não é temporal, há um princípio imóvel no real, mesmo que seja transcendente e imutável como afirma Platão³⁹.

Com isso, Bergson tomará o ser não como eterno, aquilo que está sempre feito, mas o puro devir, invertendo assim o próprio sentido da tradição. O filósofo francês pretende partir do movimento da própria interiorização da consciência. Como afirma o comentador:

Não se trata de atingir o núcleo imóvel do ser e com ele identificar-se em contemplação estética. Trata-se de coincidir com o ritmo da vida, com o tempo no qual e pelo qual tudo existe. É neste sentido que a filosofia de Bergson tem como principal tarefa reinstaurar a metafísica: pois a coincidência com o tempo é a simpatia com o absoluto, aspiração máxima de todas as metafísicas. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.41)

Como bem observa Bergson no argumento de Zenão,⁴⁰ citado anteriormente, fica claro que jamais poderemos reconstruir o movimento com pontos imóveis, só

³⁸Em seu Curso Sobre Filosofia Grega, Bergson nos fala das origens desta escola, principalmente de seu fundador, Xenófanes de Colofão. A propósito disso, o filósofo francês escreve “É infinitamente provável que o ponto de partida da filosofia de Xenófanes tenha sido uma crítica do politeísmo. Os deuses, segundo a religião, são múltiplos; ele declara que Deus é uno. A religião pretende que os deuses são engendrados; Deus é eterno. Ela pretende que os deuses podem mudar; Deus é imutável. A divindade é um ser supremo e só pode haver um”. (BERGSON, 2005, p.206).

³⁹No diálogo Parmênides, Platão alicerça os pilares de sua filosofia com a questão do dualismo platônico opondo uma essência imutável e transcendente em oposição ao percível devir, este como uma espécie de parte decaída ou infiel da essência desse ser. A própria noção de eidos traz essa noção de escala de valores atribuída ao ser. Como afirma Bergson “A palavras eidos, que traduzimos aqui por Ideia, tem efetivamente esse triplo sentido. Ela designa: primeiro, a qualidade; segundo, a forma ou essência; o terceiro, o objetivo ou desígnio do ato que se realiza, isto é, no fundo, o desenho do ato supostamente realizado. Esses três pontos de vista são os do adjetivo, do substantivo e do verbo, e correspondem às três categorias essenciais da linguagem” (BERGSON, 1979, p. 272). Alguns leitores de Platão colocam em dúvida o caráter suprassensível e transcendente das ideias no que diz respeito à questão da participação (*methéxis*) do mundo sensível no inteligível, assegura SCHOPKE (2009). A comentadora Regina Rosseti, afirma que Bergson não julgou o conjunto de toda a obra de Platão, o que muitas vezes pode ter causado apenas uma redução desta teoria à questão das ideias. Não é nosso objetivo aprofundar tais questionamentos, pois sabemos que Bergson tinha um imenso apreço pela Filosofia Antiga e acreditamos que existem várias questões que sempre tenderão a ser retomadas diante de toda a complexidade da riqueza do pensamento desses filósofos.

⁴⁰“Haveria, no entanto, um meio simples de resolver a dificuldade: teria sido interrogar Aquiles. Pois, uma vez que Aquiles acaba por alcançar a tartaruga e, mesmo, por ultrapassá-la, ele deve saber, melhor

seremos levados a contradições. Nas palavras do autor, “a ciência só incide no tempo com a condição de eliminar, antes de mais, o elemento essencial e qualitativo”. (BERGSON, 1988, p.81). A duração⁴¹, portanto, não é um tipo de representação que está por trás de toda condição de possibilidade da experiência, esta é a própria experiência, enquanto síntese interna onde a sucessão de instantes só é alcançada pela penetração dos instantes. A duração é, então, tudo aquilo que não se representa, já que a representação é uma determinação. Dessa maneira, quando falamos de espaço, há homogeneidade, simultaneidades em que tudo é fragmentável, divisível, repetível e estático.

Com efeito, nosso processo perceptivo, sensações, emoções e ideias podem ser analisadas sob um duplo aspecto. Tanto pelo aspecto solidificado do espaço homogêneo que é claro, conciso, impessoal; e pelo aspecto interno e heterogêneo que se apresenta confuso, infinitamente móvel e inexprimível, pois a linguagem não o poderia captar sem lhe fixar na mobilidade do espaço. Podemos distinguir duas formas de multiplicidade; dois tipos de duração, uma homogênea e outra heterogênea, cada aspecto da consciência apresentar-se-á segundo as considerações que operamos: ou no seio duma multiplicidade distinta ou de uma multiplicidade confusa (indistinta), num *tempo-qualidade* onde se produz, ou num tempo-quantidade que se projeta.

Bergson, a fim de explicar a diferença entre esses dois tipos de duração recorre à experiência que sentimos quando nos vemos em passeio pela primeira vez numa cidade qualquer onde nos propusemos a residir. Segundo o filósofo, tudo aquilo que nos cerca exerce em nós dois tipos de impressões: uma impressão que vai durar, sempre a mesma,

do que ninguém, como consegue fazê-lo. O filósofo antigo que demonstrava a possibilidade do movimento andando estava certo: seu único erro foi fazer o gesto sem lhe juntar um comentário. Peçamos então a Aquiles que comente sua corrida: eis, sem dúvida alguma, o que nos responderá. “Zenão quer que eu me desloque do ponto em que estou até o ponto que a tartaruga deixou, deste até o ponto que ela novamente deixou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, pára correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tanto são os passos, tantas serão as partes que vocês podem distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como o faz Zenão é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade.” (PM, p. 166 *et seq.*)

⁴¹“Seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se frequentemente assim. Na verdade, 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 porque 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”. (DELEUZE, 1999, p.31).

e outra que muda. Esta que dura é aquela que temos pelo fato de as coisas parecerem sempre às mesmas ao longo dos anos com as quais nos deparamos: as mesmas casas, as mesmas avenidas, usando o exemplo da cidade e, ao nos reportamos, após um determinado período de tempo, à impressão que experimentamos pela primeira vez nos primeiros anos, percebemos uma mudança singular, inexplicável e inexprimível que se operou nessa impressão. Aquilo que continuamente era percebido por nós, influenciando nosso espírito, nos pediu emprestado algo de nossa própria existência consciente. Assim como nós, também elas envelheceram. Esta diferença de duração escapa à nossa atenção. Segundo o autor:

Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundirmos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto. (DI, p. 91).

Quando Bergson dissocia a ideia de número da duração⁴² pura, este mostra que pode existir uma multiplicidade sem qualidade. A noção de tempo do Bergsonismo não aponta para algo exterior a nossa consciência, pois a essência da duração é um tipo de decorrer sem cessar, uma experiência psicológica imediata e um processo de diferenciação sem separação. Segundo Bergson (1957, p.80): “A duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea, indistinta e sem a analogia com o número”.

A duração bergsoniana na sucessão contínua de um conteúdo qualquer, seria um suceder bastante específica, experimentada por um eu que vivencia a si mesmo, tendo um a memória como ponto de articulação dos seus momentos, entre o “antes” e o “depois”, sem os interstícios característicos do espaço. Posteriormente no corpo deste trabalho veremos que a memória é a condição interna da passagem do tempo, ou seja, uma memória que interior à própria mudança, esta dilata o anterior no seguinte e os tolhe de serem límpidos momentâneos que surgem e esvaecem num presente que renasceria sem cessar. Com efeito, sem a intervenção de um meio vazio e homogêneo, a

⁴² “Isto é, a duração é uma outra espécie de sucessão, aquela que caracteriza a própria continuidade de nossa vida interior quando aí não introduzimos qualquer ideia de espaço. Ela não existe senão para uma consciência. O que isto significa? Significa que a duração aparece a uma consciência que não ‘espectadora, mas atriz, isto é, que enquanto atividade possibilita efetivamente a passagem e o desenvolvimento do tempo. Pois a consciência da qual fala Bergson supõe uma memória, mas uma memória muito diferente da que temos da experiência cotidiana. Trata-se de uma memória interna no transcorrer das vivências internas, que por isto, não justapõe o antes e o depois como um ponto e outro; ao contrário, os prolonga um no outro, organizando-os indivisivelmente. (MARQUES, 2006, p. 27).

sucessão de nossa experiência sensível adquirem uma forma orgânica que corresponde ao progresso ininterrupto e crescente da vida ou da história de um indivíduo.

A apreciação da duração verdadeira enquanto objeto da verdadeira metafísica, segundo Bergson, não pode ser submetida a um sentido simples e geométrico, pois seria coloca-la limitando-a num quadro vago e inflexível. Para o filósofo, desde o *Ensaio*, o fluxo dos nossos estados de consciência, a duração psicológica, assemelha-se a uma melodia em que as notas são fundidas em uma totalidade qualitativa. Sabemos que mesmo com o aspecto físico presente na execução de uma música (os instrumentos, a partitura, etc.), assim como as notas que se recorrem umas às outras, é um fato que o seu conjunto realiza-se com a força de um bloco único, ou melhor, com a indivisibilidade de uma “frase musical”. Tal afirmação expressa o direcionamento metafísico da filosofia⁴³ bergsoniana, ou seja, a observação densa de si e do mundo, em que é disponível a possibilidade de penetrar e elucidar o vital nas diversas “territorialidades” do real. Constatando essa consonância ou, em termos bergsonianos, a “simpatia” entre a temporalidade da consciência humana e o progresso das coisas, é admissível dizer que: “O universo dura”. Quanto mais aprofundamos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa.

2.4 A PRECISÃO DO MÉTODO INTUITIVO

O Tema central no pensamento de Bergson⁴⁴ segundo Deleuze, tem como empreendimento filosófico devolver à filosofia seu espaço próprio na relação com o mundo, dando ao tempo uma experiência independente do espaço. O que o Bergsonismo alega, assim como Husserl é uma esfera de existência puramente subjetiva

⁴³ “Toda especulação de Bergson visa quebrar essa concepção que constitui quase um hábito epistemológico, se assim podemos dizer. Daí sua dificuldade. A percepção não é contemplação de imagens do mundo, é atuação nesse mundo de imagens, a partir da qual, então, essas imagens se tornam conteúdo de contemplação, ou seja, ideias ou lembranças em uma memória. Mas essas imagens só setransformam em ideias, ou lembranças, quando já são passado e, portanto, quando já não agem. O Presente ativo é, nesse sentido, a marca distintiva entre a percepção e a lembrança, esta que, por pertencer ao passado e não poder mais agir, precisa, para tanto, ser atualizada pelo presente.”(CAPELLO, 2005, p.113).

⁴⁴ Gostaríamos de destacar a publicação em português das aulas sobre Psicologia e Metafísica ministradas no liceu Clermont-Ferrand, 1887-1888, por Bergson através de anotações de seus alunos, ou seja, através do testemunho de alguns que tiveram o privilégio de ouvi-lo. Tais anotações foram entregues por Joseph Dsaymard entregues a Jean Guitton. Este doou os volumes oficiais em 1981 à biblioteca Jacques-Doucet. Tais anotações de aula trazem temas interessantes no que diz respeito à questão da Consciência, Memória, Linguagem, Liberdade, Vontade e Percepção.

anterior as posições que os objetos pela Consciência⁴⁵. Ter contado com a esfera da imanência pressupõe um contato com nossa temporalidade, este foi o passo decisivo para pensar a abertura do campo temporal e a questão da Liberdade e Necessidade.

Acreditamos ser de suma importância tratar da questão do método⁴⁶ em Bergson e, por conseguinte, a questão da intuição, já que nos detivemos na explanação do conceito de duração anteriormente. Toda a obra de Bergson parte de uma intuição sobre a questão de haver duração fora de nós, podendo esta exprimir-se também nas coisas, mesmo que seja diferente da nossa. Na obra, *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze, este aponta a metodologia do filósofo já presente nesta primeira obra ao propor a resolução do falso problema da grandeza intensiva. A própria análise de Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, mostra que o filósofo também parte deste pressuposto ao constatar que o tempo passa e há uma confusão entre espaço e tempo que mascara a realidade da vida interior.

O projeto de Bergson ao remodelar a estética transcendental, segundo Bento Prado (1989, p.90): “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 do possível”. A oposição entre duração e espaço, por sua vez, será o sentido duplo encontrado pelo autor e uma espécie de condição da experiência, própria de apreensão do método intuitivo. Sob este ponto podemos acrescentar uma posição importante:

A intuição mobiliza a inteligência na direção daquilo que, para ela, é inalcançável. Ela nos desvela o espírito, a mudança em seu movimento genuíno e criador: “ela vê, ela sabe que o espírito tira de si mais do que contém, que a espiritualidade consiste precisamente nisto, e que a realidade impregnada de espírito, é criação”. Essa experiência, que poderíamos

⁴⁵ “A Consciência é, portanto, uma faculdade de observação interior. É como uma luz projetada sobre os fatos dessa ordem particular que são chamados de psicológicos. A Consciência, como falaremos mais adiante, é nossa faculdade ou esse nosso poder de conhecermos a nós mesmos. É um sentido interno, portanto, ao passo que os fatos do mundo físico são conhecidos pelos sentidos, os fatos psicológicos só podem ser percebidos pela consciência. Por isso frequentemente são chamados de fatos ou fenômenos da consciência.” (BERGSON, 2014, p.08).

⁴⁶ O método bergsoniano segue um ideal de precisão que consiste em ater-se à experiência. A precisão exigida pelo filósofo para a experiência do tempo, embora não deva abrir mão do rigor, não prima pela capacidade de solidificar as impressões. Ao contrário, a precisão filosófica, por colar-se a objetos fluidos, deveria ser também ela fluida. Através da percepção, a experiência atestaria que o eu dura e que sua duração participa da constituição material ao seu redor. Isto ocorreria uma vez que a natureza do homem seja a de um misto, isto é, uma consciência inserida na matéria através do corpo próprio. Significa dizer que não haveria consciência pura, totalmente desvinculada do mundo material. Sendo assim, a relação de solidariedade entre espírito e matéria compõe a condição humana, não permitindo ao homem fugir às determinações materiais. (MONTEIRO, 2008, p.53).

qualificar reveladora, transfigura completamente o pensar filosófico, o qual, em vez de visar o alcance de um todo a partir de suas partes justapostas, instala-se num ponto único onde os sentidos últimos do real podem ser apreendidos de uma só vez em toda a sua simplicidade. (PAIVA, 2009, p.57).

Com efeito, ao mostrar que a consciência é um todo qualitativo, o espaço⁴⁷ torna-se uma espécie de domínio da própria inteligência. É preciso, pois, mostrar como podemos ter um conhecimento desinteressado partindo da própria interiorização da experiência para o símbolo, invertendo a marcha habitual do pensamento. Como afirma o filósofo:

A ciência e a metafísica se encontram, pois na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada entre metafísica e ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica como ciência positiva – isto é, progressiva e identificável suscetível de aperfeiçoamento, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, frequentemente muito superior ao que elas imaginam.(BERGSON, 1974, p.40).

O entendimento necessita equacionar conteúdo-contidente, a fim de explicar a própria realidade das coisas projetando o fluxo da realidade contínua no espaço divisível e descontínuo. Uma causa busca sempre um antecessor, pois a inteligência concebe a realidade numa linha de elos justapostos no espaço. Segundo Bento Prado (1989, p.74): “é a miragem instaurada pela práxis e que constitui a ontologia da repetição”. A matéria é uma espécie de continuidade movente, onde tudo muda e permanece ao mesmo tempo, mas para conhecê-la, faz necessário desfazer-se da nossa concepção espacial.

A questão do falso problema é crucial no pensamento de Bergson, este consiste na depuração⁴⁸ das questões oriundas pela tradição, as quais insistiam em pensar as

⁴⁷Deleuze aponta como chave de análise que o método bergsoniano possui “regras”, sendo uma delas a identificação das “diferenças de natureza”. A experiência de tal método pressupõe uma análise detalhada de tal ponto, pretendendo articular os “pólos” decorrentes do processo de diferenciação: espaço e tempo no *Ensaio*, percepção e memória em *Matéria e memória*, instinto e inteligência em *A evolução criadora*. A proposta de Bergson não é ultrapassar tais dicotomias, mas apreender o dado imediato. O problema dos dualismos interior-exterior, espírito-matéria, unidade-multiplicidade e quantidade-qualidade, apontam a má colocação de problemas ou falsos problemas na relação sujeito-objeto. Quando o filósofo francês nos fala em “buscar o puro”, além do misto, significa buscar as puras presenças, o heterogêneo em si mesmo.

⁴⁸“Um método que pretende coincidir com o fluxo contínuo da duração deve trazer em sua própria constituição a espontaneidade e a imprevisibilidade, tal qual seu objeto. Caso contrário, arrisca-se a promover sua própria perda. Bergson assevera, contudo, que após captar intuitivamente a duração, o pensamento filosófico associa-se ao intelecto, de sorte que as categorias analíticas e formalizadoras possam auxiliar na elaboração de um percurso que viabilize a sistematização do já apreendido. Processo que não suporta o movimento contrário”. (PAIVA, 2009, p.57).

realidades moventes ou que duram a partir de categorias de fixidez.⁴⁹ Com efeito, a consciência reflexiva fará a linguagem um coletivo de conceitos criados a partir de tal visão estática do real. O Espaço, privado de todo o tipo de devir é o lugar da uniformidade e dos recortes arbitrários, levando-nos a operar de maneira homogênea e descontínua. A percepção que temos da matéria recorta sempre traz um recorte da imobilidade, pois nosso espírito é dotado de uma propensão em fixar os elementos como exigência da ação. Como afirma Sayegh (2008, p.70): “Não se pode partir de uma realidade impura para se atingir o ideal da intuição; neste sentido, o método intuitivo inicia por ser um método de divisão, no qual se isola a linha da essência da linha da matéria”.

A partir da crítica à concepção de tempo na *Estética Transcendental*⁵⁰, Bergson não pode, por conseguinte, sustentar a ideia de intuição kantiana, assim como a teoria do conhecimento advinda, pois este usou definições de espaço e tempo, formas puras e a priori. “De todo modo, não há mais como falar de intuição nos moldes modernos já que a noção de tempo, lá, está definida segundo os termos do espaço.” (MASCARENHAS, 2009, p.205). É da intuição do movimento que o autor fomenta um primeiro passo propedêutico com o conceito de duração. Pensar a intuição como método, uma vez que esta é *intuição da duração*, é possível afirmar segundo o comentador:

“(…) falar de uma certa “anterioridade” da intuição na obra de Bergson, antes de sua caracterização ou explicação como método. É o que se pode notar, por exemplo, na descrição das *sensações afetivas* ou do *sentimento de graça* no seu primeiro livro, o Ensaio, em que se invoca uma espécie de “*simpatia física*” em que “coincidiriam” sujeito e objeto”.(MASCARENHAS, 2009, p.206).

O método intuitivo seria o único capaz de dar conta dos paradoxos da duração, uma teoria filosófica sobre o vivido. Este postula que a duração é, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade. Através do esforço intuitivo que nos reinstalamos na duração e podemos perceber seu paradoxo: ser uma e múltipla, sem que uma qualidade exclua a outra. Bergson apontava o caráter diverso do seu método ao da tradição,

⁴⁹“Ele (Bergson) censurará a metafísica, essencialmente, por ter visto só diferenças de grau entre um tempo especializado e uma eternidade supostamente primeira (o tempo como degradação), detenção ou diminuição do ser...) em uma escala de intensidade, todos os seres são definidos entre os limites, do e uma perfeição e o de nada.”(DELEUZE, 1999, p.15).

⁵⁰“Porém, Kant não levou em consideração senão a ordem dos fenômenos, fazendo da ciência uma realidade puramente intelectual, portanto humana e relativa, negando a possibilidade da metafísica, o que Bergson tenta resgatar, ao exaltar a possibilidade de um saber absoluto através da experiência intuitiva.” (SAYEGH, 2008, p 204).

especificamente por esta não ser uma faculdade supra-intelectual. A intuição⁵¹ não parte de conceitos⁵² pré-existentes ou da imobilidade para a imobilidade, mas instala-se direto nas coisas de imediato, um conhecimento do espírito pelo espírito. Como afirma o comentador:

“Não medimos mais, então, lá durée, mas nós a sentimos; de quantidade ela se transforma em qualidade; a apreciação matemática do tempo escoado não se faz mais, (...) sentimos uma espantosa dificuldade para nos representar la dureé na sua pureza original. (...)Um esforço vigoroso de análise faz-se necessário.” (TREVISAN apud Gouhier, p.)

A “*Introdução à metafísica*”⁵³ publicada na *Revue de métaphysique et de morale*, posteriormente aparecendo na segunda coletânea e último livro de textos de Bergson, “O pensamento e o movente: ensaios e conferências”. Temos aí uma fundamentação do filósofo sobre que seria o seu método e a definição de intuição enquanto simpatia. Franklin Leopoldo e Silva (1994, p.38) entende que “a reinstauração bergsoniana da questão do método inclui o questionamento dos próprios atributos tradicionais do ser e do sentido fundamental a que nos referimos quando dizemos que uma coisa é”.

O método bergsoniano implica a definição dos dualismos ou a separação dos mistos como uma tentativa de estabelecer os limites radicais entre as duas esferas da realidade. O alcance último na obra de Bergson não está no estabelecimento de dualismos. Deleuze nos chama atenção para com o caráter de uma teoria do monismo. “O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na re-formação de um

51 No ensaio *Introdução à Metafísica* de 1903, Bergson fala sobre o conceito de intuição. “Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Ela se desenvolve, pois, ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples.” (BERGSON, 1979, p. 14 e 15).

52 “Para Bergson, nesse fim de século XIX ou começo do século XX, a língua já não está imediatamente ligada à representação (na herança cartesiana) nem à expressão (na herança rousseauiana), ela se dilata e se afasta para aparecer como tal. É que, desde o meio do século XIX, houve, para a linguagem, libertação de sua vocação de expressar (determinada, doravante, pelo biológico, à vida), daí a atenção dirigida à ocorrência da linguagem: Frege, Pierce, Mallarmé, Nietzsche, cada um numa via diferente, exploram justamente esses novos possíveis. (MÉCHOULAN, 2007, p.175).

⁵³Cf. Bergson, H, *Os Pensadores: Castas, Conferências e Outros Escritos*, São Paulo: Abril, 1979.

monismo. Eis porque, depois da ampliação, advém um verdadeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação.” (DELEUZE, 1999, p.20).

Ainda, segundo Deleuze há um sentido ao afirmar que a intuição é certamente a segunda em relação à duração e que “a intuição supõe a duração” (DELEUZE, 1999, p. 22). É evidente que a intuição⁵⁴ não pode ser anterior à duração, pois seria exatamente uma intuição de quê? Para tanto, é a intuição que nos leva em direção às condições da experiência, no entanto, colocá-la como posterior em relação à duração parece-nos problemático, sobretudo tendo em vista a trajetória metodológica tomada pelo filósofo em toda a sua obra. O Conhecimento intuitivo não classifica as coisas, é interior, contemplativo e ao mesmo tempo criador. Com efeito, este se realiza na duração que é o movimento. Em resumo, é um conhecimento do espírito que se eleva acima do conhecimento intelectual e apreende a realidade como sendo um movimento dinâmico. Sobre este ponto, o comentador é preciso:

“Há uma imbricação entre a reflexão metódica e a descrição do real, mas a descoberta da duração do pensar (intuição = pensar em duração) é posterior ao pensamento da duração e nele encontra seu fundamento e sua origem. Isto é tanto mais claro quanto a filosofia de Bergson é uma filosofia em que a descoberta do fundamento é a manifestação da fonte.” (BENTO PRADO JR. 1989, p.40)

Dessa forma, o método da intuição consiste na busca das condições da experiência que nos fornece mistos, mas não no plano da própria experiência, mas em um tipo de plano virtual para além da experiência. Com isso, segundo Deleuze é que Bergson fala em precisão. Tal reencontro se estabelece quando em um certo ponto virtual, a realidade encontra um ponto de coesão entre todas as tendências, uma certa totalidade de onde parte o princípio das diferenciações que emanam da vida. Bergson propõe, no entanto, que o campo da intuição não é o da representação intelectual, mas o da experiência real, do devir e da duração.

Com efeito, o centro da doutrina de Bergson, tal como ele próprio afirma numa carta a Hoffding⁵⁵ de 1916, é a intuição da duração. Esta é a metodologia excelente e

⁵⁴“A intuição é o método do Bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de “precisão” em filosofia. É verdade que Bergson insiste nisso: a intuição tal, como ele a entende metodicamente, já supõe a duração.”

⁵⁵Cf. Lettre a Höffding, apud. Gilles DELEUZE. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora 34, 1999, p.07. Sobre este ponto, na obra *Presença de Campo Transcendental*, temos uma referência interessante sobre a questão, “Daí o fato de Bergson recusar a interpretação de sua filosofia da intuição, tal como foi oferecida por Hoffding. Tal interpretação desloca o centro gravitacional do sistema

única que se coloca sob o ponto de vista da qualidade e não da quantidade, da sucessão e não da simultaneidade ou justaposição, pois, sendo assim, se caracterizaria como um processo analítico e que por isso logra penetrar na heterogeneidade por oposição à homogeneidade, no devir por oposição ao inerte. A duração, tão complexa de demarcar como o filósofo mesmo partilha; é essa mesma realidade apreendida pela intuição, tão complexa em sua variedade, no seu dinamismo, na sua singularidade, intransmissível e inexprimível, apenas pressentida e vivida. A busca do filósofo é ir além da inteligência e intuir a realidade.

Supostamente através da observação do tempo, o método intuitivo significaria o singular capaz de dar conta dos paradoxos da duração. Com efeito, a intuição é, para Bergson, coincidência com a própria duração. Podemos compreendê-la, igualmente, como a procura pela prova de que ambos, sujeito e objeto, só podem existir em um relacionamento conjunto. Segundo o pensador francês, a intuição, por sua temporalidade, nos introduziria na consciência em genérica, pois as consciências são temporais e não espaciais. E a causa de separação entre os “objetos” é o espaço. Logo, se não há espaço não há separação. Mas a intuição não permitiria apenas a correlação entre as consciências. Quanto mais profundamente a intuição se lança, quanto mais se concentra e se tenciona, mais próxima da duração pura ela chega, até o ponto em que só haverá duração e intuição pura. Bergson nos mostra isso bem em uma passagem sobre o método contida em PM:

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

Bergson destaca que a duração vem primeiro, antes mesmo da intuição enquanto método, pois sentimo-la de início e de maneira imediata *em nós mesmos*. De acordo com Paiva (2009), a intuição mobiliza a inteligência na direção para aquilo que é intocável. Esta nos revela o espírito, a transformação em seu percurso único e criador. É um tipo de experiência reveladora que transforma o pensar filosófico, “em vez de visar

para a esfera do conhecimento, alterando-lhe o sentido global. O fato de o conceito de intuição, em seu significado plenamente novo, aparecer tardiamente no interior do itinerário de Bergson é, já de si, amplamente significativo. (BENTO PRADO JR, 1989, p.40).

o alcance de um todo a partir de suas partes justapostas, instala-se num ponto único onde os sentidos últimos do real podem ser apreendidos de uma só vez em toda sua simplicidade”, (PAIVA, 2009, p. 57).

Quando Bergson pensa num método que pretenda calhar com o fluxo contínuo da duração, este precisa trazer em sua composição, a própria imprevisibilidade e espontaneidade, tal qual seu objeto. O filósofo sustenta que a filosofia tome como objeto o caráter múltiplo, psicológico e interno da duração, sendo que esta deve se divorciar da pura contemplação e inserir-nos na transitividade interna e criadora do tempo. De acordo com a comentadora:

Um método que pretenda coincidir com o fluxo contínuo da duração deve trazer em sua própria constituição a espontaneidade e a imprevisibilidade, tal qual seu objeto. Caso contrário, arrisca-se a promover sua própria perda. Bergson assevera, contudo, que após captar intuitivamente a duração, o pensamento filosófico associa-se ao intelecto, de sorte que as categorias analíticas e formalizadas possam auxiliar na elaboração de um percurso que viabilize a sistematização do já apreendido. Processo que não suporta o movimento contrário. A incorporação da análise a posteriori justifica-se porque o contrato intuitivo é esporádico e não se pereniza. O diferencial está no fato de que a adesão ao método analítico, quando precedida pelo ato intuitivo, é efetuada por uma inteligência que permanece lúcida quanto a sua tendência para fantasmaticizar a realidade. (PAIVA, 2009, p. 57).

De acordo com Morato Pinto (2009), a busca pela reinserção da consciência no movimento do ser é assim evidente desde o Ensaio, logo no primeiro capítulo com uma filosofia em que há uma imbricação mútua entre o método de acesso ao ser e a crítica aos conceitos de espacialização. Segundo a comentadora, a intuição exige o estabelecimento das tendências que divergem que fazem parte de nossa experiência mista, segundo a divisão Deleuziana. “A noção de purificação da experiência permite unir os níveis empírico e transcendental numa nova aliança, que se efetiva assim na noção de intuição como método (PINTO, 2009, p. 268). Ao fazer tal operação, o filósofo, segundo Bergson, torna-se capaz de encontrar uma dimensão mais profunda da experiência⁵⁶ em sua fonte, “*au dessus de cetournant*”⁵⁷. O próprio Deleuze vê no

⁵⁶ “Sei que meu pensamento estabelece um paralelo com o pensamento de Bergson, na medida em que o conceito de libido, que apresentei no livro acima citado, é um conceito paralelo ao “*élan vital*” e o método construtivo corresponde ao “*método intuitivo*” de Bergson. A grande diferença é que me limito apenas ao trabalho prático e psicológico. Quando há um ano e meio li Bergson pela primeira vez, senti uma imensa alegria ao encontrar, numa linguagem tão diferente e numa conceituação filosófica magnificamente clara, o que havia orientado meu trabalho prático”. (JUNG, 1986, p.174).

bergsonismo a instituição de um método de “inspiração platônica”, enquanto método de divisão. É isso que Bento Prado (1988) vai chamar de Ontologia da presença, essa tentativa de encontrar algo anterior à cisão entre sujeito e objeto. Sob este ponto, a comentadora esclarece:

O pensar em duração é, para Bergson, pensar a partir da intuição da, continuidade indivisa e movente a “continuidade ininterrupta”, por isso mesmo substancial, de “imprevisível novidade”, e por isso criação. Trata-se ainda e sempre de pensar e conceituar, mas partindo do movimento, da aprecepção do movimento como a própria realidade, o que exige desenvolver novas funções do pensamento, isto é, funções outras que a intelectual. A intuição nos dá o movimento de gênese das formas acabadas, por isso mesmo nos dá as condições de compreensão do feito. Sem entrarmos aqui na questão da intuição como método, de difícil tratamento, é importante enfatizar que a intuição tem uma dimensão fugaz e efêmera nela própria, e sua comunicação, bem como sua fixação em conhecimento compartilhável, exige uma conceituação, não dispensa um mínimo aprisionamento em palavras. (PINTO, 2009, p. 250-251).

2.4 A LIBERDADE COMO FATO

“Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos finais.” (BERGSON, 1979, p. 97).

No último capítulo do Ensaio, Bergson reflete sobre um sujeito psicológico que em sua exterioridade prática no presente é uma fonte de ação. Foi necessário a fundamentação da *duração*, onde a partir desta, o autor pode compreender a interioridade e a natureza da vida psíquica. Com isso, o problema da liberdade será aplicado a propósito da intensidade e do tempo, como também um aprofundamento da doutrina da duração. Propomo-nos, então, a tecer a crítica bergsoniana ao determinismo e a questão da legitimação da indeterminação dos atos e por fim, da liberdade.

Bergson faz uma crítica de base epistemológica ao determinismo apontando que a problemática da liberdade é um pseudoproblema da concepção das operações da inteligência. Com a compreensão da apreensão da interioridade psicológica, pode-se superar as amarras problemáticas do livre-arbítrio e do determinismo. Nos capítulos

⁵⁷ C.f. LeTourant de l’expérience: Recherchessur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: Vrins, 1988; e Le tournant de l’expérience: Merleau-Pontyet Bergson” in Philosophie, 1997.

seguintes veremos que a liberdade é confrontada com os determinismos materiais, biológicos e sociais. Como afirma o comentador:

Com efeito, enquanto a teoria tradicional considera que a indeterminação estaria sempre afetada pela aparência e pela provisoriedade, Bergson entende que o encadeamento determinado dos fenômenos é fruto de uma construção intelectual fundada no valor pragmático dessa aparência, espécie de ilusão necessária ao pendor da inteligência. (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p.29).

A problemática em torno da liberdade segundo o Bergsonismo, deriva da confusão entre sucessão e simultaneidade, pois quando afirmamos que o ato é determinado por suas condições leva-se em conta o duplo sentido da causalidade. Bergson procura “purificar” a noção de intensidade, duração e ação livre devido à obsessão pela ideia de espaço. A relação entre ação e duração é intrínseca e marca os limites do determinismo, tanto físico quanto o psicológico.

Essa inquietação ao determinismo vem em parte da admiração de Bergson pelos textos de Lucrécio⁵⁸ e sua descrição da natureza. A poesia de Lucrécio é atravessada por uma melancolia presenciada através das lutas sangrentas presenciadas pelo próprio poeta e pelo determinismo materialista⁵⁹ da natureza onde o homem era impotente e insignificante diante das leis naturais.

Para Bergson ao espacializarmos a consciência, acabamos fazendo com que as ações humanas apareçam como previamente determinadas. A presente mecanicidade de elementos submete-se às leis do universo. Tais relações de causalidade definem nosso cérebro e toda atividade produzida por este. Os deterministas acreditam que o futuro está dado no presente; os partidários do livre-arbítrio afirmam que tudo está dado como uma espécie de escolha mediante um esquema que se divide. A ação de escolha supõe uma parada no tempo. A edificação espacial é o que leva-nos a pensar a experiência da “escolha” como uma representação geométrica. O filósofo rejeita a linearidade causal determinista caracterizada pela lógica retrospectiva, onde atribuímos posições no espaço na deliberação do ato.

⁵⁸C.f.Lucrécio, Tito caro. Da Natureza. In. Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. São Paulo: Abril S.A. 1973. (Os Pensadores).

⁵⁹Demócrito e Epicuro influenciaram o pensamento de Lucrécio sobre a natureza. A concepção materialista atomista de Epicuro sofreu influência de Demócrito, sendo que o primeiro fez considerações sobre sua teoria do Átomo. Sabemos que a doutrina de Epicuro afirma que o objetivo da filosofia é a vida em Ataraxia, no que diz respeito aos prazeres. Devia-se aceitar a morte como o fim de tudo e não deveríamos nos preocupar com os deuses. Acontece que Lucrécio, segundo Bergson, seria um apaixonado pela natureza, sua descrição não é fria, mas uma solidariedade que se estende até a própria natureza humana.

Bergson não acolhia a universalidade do princípio de conservação da energia para se pensar a vida psicológica, pois esta não está submetida às mesmas condições que regem a materialidade. Ao falarmos de estados de consciência, devemos nos afastar da ilusão da fixidez⁶⁰. Segundo o autor:

É que admitira universalidade desse teorema é supor, no fundo, que os pontos materiais, de que o universo se compõe, estão apenas submetidos a forças atrativas e repulsivas, emanando destes mesmos pontos e cujas intensidades não dependem senão das distâncias: donde resultaria que a posição destes pontos materiais, num dado momento – seja qual for sua natureza –, é rigorosamente determinada em relação ao que era no momento anterior (...) propomos mostrar, antes de mais, que ela não implica a determinação absoluta dos nossos estados de consciência uns pelos outros e, em seguida, que esta mesma universalidade do princípio de conservação da energia só pode admitir-se graças a alguma hipótese psicológica. (DI, p.103).

O determinismo associacionista nasce dessa representação do “eu” como um aglomerado de estados psíquicos, onde o mais intenso exerce um alcance preponderante sobre os demais. Tudo seria explicado pelos pontos precedentes, onde o sentimento mais potente (motivação) transportaria os demais. Como afirma o filósofo:

Assim nasce o determinismo associacionista, hipótese a favor da qual se invocará o testemunho da consciência, mas que pode ainda aspirar ao rigor científico. Parece natural que este determinismo, de alguma maneira aproximativo, este determinismo que sustem os fenômenos da natureza: este emprestaria àquele o seu caráter geométrico, e a operação conjuntamente o determinismo psicológico, que passaria a ser mais rigoroso, e o mecanicismo, que se tornaria universal. (DI, p.112).

Quando nos dirigimos ao princípio de causalidade, este princípio aponta a possibilidade de decidirmos nossas ações, já que estas estão sempre ligadas a uma motivação. Segundo Bergson (1988, p.109): “Em resumo, o pretense determinismo físico reduz-se, no fundo, a um determinismo psicológico, e é precisamente esta última doutrina, como já dissemos que se trata de examinar”. Em suas reflexões posteriores, o filósofo afirma a importância de se buscar na própria experiência, assim como nas premissas científicas universais a indagação se o princípio de conservação de energia não seria apenas uma hipótese psicológica ou está carregado de preconceito quando

⁶⁰ “Cabe, finalmente, ressaltarmos que Bergson não dará uma nova definição de liberdade, justamente porque a linguagem é incapaz de exprimir o movimento em sua pureza de ação livre, mas tentará dizer o que ela *não é* – criticando, ainda, as teorias vigentes em sua época –, fazendo um apelo a cada um, a cada liberdade individual, no intuito de que a vivamos para, então, bem compreendermos o que vem a ser propriamente a liberdade e a ação livre.” (RIBEIRO, 2014, p.12).

levado a questão da liberdade. Com isso, o autor vai afirmar que o teorema da conservação de energia é um tipo de lei tomada como universal que pega o modelo inerte da matéria, a fim de estabelecer uma correspondência entre duas instâncias, acabando por colonizar a realidade psicológica e excluindo a passagem do tempo.

Até aqui vimos que para os deterministas, todo ato ocorre necessariamente em função das relações causais entre motivação e decisão final. Existem dois tipos de premissas: Na primeira o ato é determinado por seus antecessores; na segunda as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Nessa acepção de causalidade, percebemos que é totalmente contra a doutrina da duração em Bergson, pois dois estados de consciência não podem ser idênticos, sendo que um momento singular não é idêntico ao outro. Como justifica Bergson (1988, P.115): “O Associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir o fenômeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do fato com o próprio ato”. Ainda sobre este ponto, Bergson é preciso:

O erro do associacionismo foi ter eliminado, primeiramente, o elemento qualitativo do ato de cumprir, para apenas conservar o que tem de geométrico e de impessoal: à ideia deste ato, assim descolorida, foi necessário associar então alguma diferença específica, para a distinguir de muitas outras. Mas esta associação é mais obra do filósofo associacionista, que estuda o meu espírito, do que do meu próprio espírito. (DI, p.113).

Segundo Bergson, a pretensão do determinismo físico acaba sendo reduzida ao determinismo psicológico⁶¹. O mecanicismo mais radical faz da consciência um epifenômeno, pois considera a matéria como aquilo que percebemos pelos sentidos. Essa crença de que nada muda na totalidade de seus elementos, decorre da questão de que o tempo decorrido não deixa resquícios na matéria, onde esta é tida como inerte e parece não durar. Tudo o que se pode observar é apenas o presente. Quando pensamos no domínio da vida, o autor aponta que há uma sobrevivência do passado no presente. E aponta o vitalismo⁶² como uma oposição ao determinismo e faz com que o princípio de conservação de energia não esteja na correspondência da duração. Segundo o autor:

61Bergson sustenta que o determinismo psicológico toma os efeitos pela causação. Toma-se o estado de consciência atual como idêntico pelos estados anteriores e, contudo vê-se bem que não há aqui uma necessidade geométrica, como a que liga uma resultante, por exemplo, aos movimentos componentes.

62“Tempo, movimento e ritmo podem ser considerados palavras-chave na filosofia de Bergson, na medida em que indica que o tema central é a vida, noção que ocupa no pensamento do filósofo a posição que a tradição concede ao ser. A diferença é que a interpretação da herança grega, que moldou a história da filosofia, teria conferido à compreensão do Ser perfil abstrato e transcendente, ao passo que a

Em resumo, se o ponto artificial. Como o entende a mecânica, permanece nem eterno presente, o passado é uma realidade para os corpos vivos talvez, e de certeza para os seres conscientes. Enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente. (DI, p.108).

Se pensarmos a natureza à maneira de Descartes e outros como um mecanismo matemático, vemos que há uma pré-formação do futuro nas suas presentes condições. Essa afirmação quantitativa sobre o mundo suprime a ação da duração. Segundo Marques (2006, p. 41): “A teoria bergsoniana da liberdade é o resultado da instituição da duração como qualidade, heterogeneidade e mudança”. O verdadeiro ato livre está relacionado a um tempo que está decorrendo, durando e não há um tempo decorrido onde tenhamos retido apenas seu símbolo espacial. Assegura o autor:

Daí não vemos o absurdo, uma vez o tempo decorrido, em arrumar as coisas, em supor que os mesmos motivos intervêm de novo nas mesmas pessoas, e em concluir que estas causas produziram ainda o mesmo efeito. (DI, p.116/109).

Bergson propõe no terceiro capítulo do Ensaio que atentemos ao dado imediato da experiência consciente, oculto pela linguagem e irreduzível a esta. Ao procurar abstrair-se do mundo exterior e voltar-se para si, a consciência, apreende sensações e sentimentos de uma originalidade e riqueza única que são compreensíveis apenas para quem os experimenta. Nossos estados de consciência estariam sempre mudando enquanto qualidades puras, onde muitas vezes não sabemos se é um ou vários. Como demonstra a observação do comentador:

A insistência de Bergson é, pois, reveladora: há duas descrições, dois ‘aspectos’ possíveis de cada fato de consciência. Há se quisermos uma vontade de voltar às coisas mesmas ou à essência de cada fenômeno, não como a uma ‘coisa’ escondida atrás de uma ‘aparência’, mas, ao contrário, como a um aparecer ou ‘aspecto’ puro, frente a uma ‘consciência’. (WORMS, 2010, p. 60)

Segundo Worms (2010), há um paradoxo que podemos observar em cada livro de Bergson, pois a essência de cada estado isolado consiste em não possuir uma essência isolada ou deixar de apresentar um aspecto isolado para mostrar-se através da

pretensão de Bergson é mostrar que a universalidade da vida não só permite, mas exige a consideração de traços reais e concretos, isto é, uma compreensão fundada na imanência, participação íntima do pensamento naquilo que procura entender” (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 23).

mudança do todo. Uma espécie de depuração de toda ilusão que considera os estados isolados para mostrar a totalidade do movimento. Há aí uma dupla recusa: uma de toda passividade⁶³ e de uma atividade da consciência exterior⁶⁴ ao seu conteúdo.

Fica evidente até aqui que para Bergson a deliberação enquanto ato de reter o passado não necessariamente fomenta numa mecanização do ato de escolha. Esta pode estar presente antes enquanto processo de maturação. Há uma relação entre ação e liberdade, como bem observa Worms (2010). A liberdade defendida no Ensaio é algo da ordem psicológica destacando a consciência humana enquanto criação ou sentimento de liberação do utilitário. A linguagem justapõe os elementos e dá uma moldura comum à experiência humana o que nunca expressa à natureza interior incomensurável⁶⁵. Segundo o autor:

Assim, cada um de nós tem a sua maneira de amar e de odiar, e este amor, e este ódio, refletem sua personalidade inteira. Contudo, a linguagem designa estes estados com as mesmas palavras em todos os homens; por isso, só pôde fixar o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio, dos inúmeros sentimentos que agitam a alma. (DI, p.115).

Segundo Marques (2006, p. 41): “A teoria bergsoniana da liberdade é o resultado da instituição da duração como qualidade, heterogeneidade e mudança”. Esta é antes de tudo um crescimento, enriquecimento interior e mudança contínua. O determinismo associacionista confunde duração e espaço, negando toda ação interior. Como aponta o comentador:

É, portanto, por virtude própria à linguagem que, desde sempre, a liberdade apenas se entrega indiretamente. Como os estruturalistas contemporâneos, Bergson supõe uma descontinuidade – fratura ontológica – entre a consciência e o real, entre o discurso e o ser. Como para eles, esta descontinuidade é, para Bergson, contemporânea da irrupção da linguagem no interior do real (...). Esta fratura instaura um dualismo metodológico que coloca de um lado a finitude do discurso projetando-se no ser e nele discernindo suas próprias estruturas; de outro, a infinidade do próprio ser. (PRADO JUNIOR, 1988, p. 71).

⁶³“Pura passividade: é o empirismo e o mesmo associacionismo extremo de Hume que seria, em um sentido, o representante mais radical aqui. As impressões sensíveis se sucedem no teatro de um eu que é apenas um frágil arranjo constituído de sua associação precária, e que apenas pode acrescentar-lhe, em seguida, as combinações da imaginação e do hábito.” (WORMS, 2010, p. 73).

⁶⁵“(…) a teoria de Bergson poderia entrar aqui no debate mais direto com aquelas de Husserl e de Von Ehrenfels, com a fenomenologia e a psicologia da Gestalt.” (WORMS, 2010, p.73).

O Comentador acima defende que a empresa da crítica bergsoniana é uma crítica ao entendimento para além do espiritualismo e determinismo mostrando a vacuidade do problema da liberdade. Na liberdade restituída de presença temos a própria consciência que apresenta a si mesma. Para Bergson a liberdade⁶⁶ não esta na ruptura entre passado e presente, mas uma expressão desse passado como uma espécie de gesto novo que traz um recorte de uma continuidade mais profunda. Afirmar que a consciência se apresenta sob a noção de uma multiplicidade heterogênea é afirmar que esta se desdobra livremente, sendo cada fase de seu desenvolvimento contida na antecessora. Podemos dizer que a Conscientização é esse crescimento ou que há uma duração interna da consciência que está sempre “em vias de se fazer”, enquanto irreduzibilidade⁶⁷ do presente ao passado.

Assim, Bergson de uma maneira implícita afirma o duplo sentido o eu, como multiplicidade e unidade ou uma unidade de conjunto que se encarna como um sentimento específico à ação, o do esforço. Quando falamos em força, atividade ou esforço, devemos compreender estas do ponto de vista da ação que se prepara imanentemente para produzir efetivamente o ato. A vida individual é um campo singular de forças onde o eu não sintetiza apenas somente estados que já se sucederam, mas produz um presente ou devir onde as potências não mais se atualizam sozinhas. É preciso que haja uma atividade como atualização de si ou criação de si por si. O Ato livre diz respeito a um tempo que está decorrendo, duração e não ao tempo de conservação da espacialidade simbólica. A noção de criação⁶⁸ é atravessada por algo da ordem do irracional por supor que se conceda ao ser algo que não existia. Tal tipo de

⁶⁶“A análise da liberdade vale apenas enquanto exploração do imediatamente interno, sem decidir, para sempre, a natureza do interno ele mesmo em todas as condições. Ele abre, portanto, uma pesquisa dentro da qual sempre será possível ampliar as teses anteriores, englobando novas regiões da experiência. Se o conceito é susceptível de uma ampliação, de uma verdadeira remodelação, é porque o processo que faz com que recubra novas regiões da experiência não tem origem no interior do próprio conceito”. (BENTO PRADO, 1988, p. 112).

⁶⁷Há uma oposição de Sartre para com Bergson no que diz respeito a tal amalgama entre passado e presente e a Intencionalidade da Consciência. O primeiro afirma que o segundo tenha ficado apenas no nível da temporalidade psíquica confundindo o para-si e o fato psicológico. Sabemos que a Crítica feita ao Bergsonismo a não-intencionalidade da consciência deixa escapar certos equívocos, principalmente ao último capítulo de *Matéria e Memória*. O Texto “*Da Imaginação*” deixa a desejar em algumas considerações que não abraçam ao todo do pensamento Bergsoniano gerando alguns equívocos sobre a relação entre matéria e espírito. Destacamos que seria de cunho importante um retorno dessa crítica ao Ensaio e perceber que o conceito de duração não se restringe apenas ao âmbito mental, mas também à matéria na obra seguinte, pois matéria e consciência são ritmos diferentes da duração. Podemos dizer que o Ensaio é uma espécie de Introdução de *Matéria e Memória*, onde o autor aprofundará a perspectiva da psicologia, acentuando o caráter de temporalidade da consciência, isto é, ação de recordar; em *A Evolução Criadora*, buscará examinar a duração do ponto de vista do desenvolvimento orgânico da vida.

⁶⁸Deleuze e Guatarri afirmam que a Filosofia, a Ciência e Artes são atividades criadoras. A filosofia existe para criar conceitos, não para refletir “sobre”.

invenção ocorre na arte, pois o artista é um inventor, pois doa e dar forma a algo que não existia ou poderia não existir.

A invenção de algo não é apenas um esforço, mas há um esforço imanente na invenção. Esta não é um tipo de atividade espontânea, pois é desafiada a superar os mecanismos anteriores da cognição, do associacionismo, das imagens distintas e adentrar nos *planos de consciência*⁶⁹. No texto intitulado *Esforço Intelectual*⁷⁰, Bergson apresenta este como um sentimento, mas um funcionamento cognitivo de resistências, lutas, interferências e composições de diversas ordens. Seria como uma forma de esquema que se constrói no trajeto da atenção para com a imagem. Como bem coloca a comentadora:

Por fim, o tema tratado é o do esforço de invenção. O ponto de partida é uma ideia, um esquema dinâmico, e a questão é converter o esquema abstrato em imagens concretas e distintas. Tateios, experimentação, tudo isso faz parte de um processo em que o fim não está dado de antemão. (KASTRUP, 2007, p.61).

O processo de criação, que está inserido no tempo, é, acima de tudo, um estado do tempo particular de cada sujeito. A tese sobre a tensão entre duração e espaço (dois sentidos do eu) aponta a existência de diferentes temporalidades (internas e subjetivas) durante o ato criador. Assim sendo, criamos o novo com o pressuposto do passado, com as experiências passadas em nossa história temporal. A arte⁷¹ pode alargar a percepção comum, pois esta é suprimida pela vida prática. A filosofia também teria esse caráter de deslocar a atenção, uma espécie de dimensão educativa da percepção, pois esta é uma já é uma experiência criadora. O Bergsonismo sustenta que a liberdade está num ato de invenção, como um tipo de união entre ser e agir ou superficial e profundo.

⁶⁹Veremos mais detalhes sobre tal questão no capítulo seguinte deste trabalho.

⁷⁰Bergson no presente texto apresenta a consciência como uma espécie de pirâmide composta de planos distintos, cada um composto de representações num certo estado de contração e distensão. Há aquilo que o filósofo chama de ação mental automática e ação com esforço que estará ligada a ação inventiva.

⁷¹Para o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875 – 1961), a arte é mais que a manifestação de um complexo afetivo pessoal. Sabemos que no núcleo de um complexo há uma imagem primordial Arquetípica que é de natureza da coletividade, logo a capacidade de criação estaria contida no Inconsciente Pessoal (Complexos) e Coletivo. Sabemos que Gaston Bachelard (1884 – 1962) nos fala de um caráter arquetípico da imagem artística sob influência da Psicologia profunda de Jung. É basicamente a partir da diferença entre essas formas de imaginação, *uma criadora e produtora*, que Bachelard tece sua crítica à psicanálise, abordagem que o entusiasmou na década de quarenta. Sua principal divergência em relação à teoria freudiana é principalmente no campo da apreciação da obra de arte. Para ele a imagem na perspectiva da psicanálise não tem essencialidade, esta precisa buscar seu significado fora dela, é simulacro sem vida autônoma que só se traduz através do conceito. Uma imagem é o novo e não deriva de outra instância.

Avançando em seus argumentos, Bergson argumenta sua tese sobre a possibilidade de uma ação livre. É nesse sentido que o autor volta-se a questão da previsibilidade e da causalidade. O filósofo recorre ao modelo MOXY, X e Y, a fim de representar duas ações possíveis e mostrar a questão da hesitação do eu, onde x ou y são representações simbólicas dessa representação esquemática da ação livre. Tanto os defensores do livre-arbítrio, assim como os deterministas caem na mesma armadilha. Ao supor um percurso ou caminho já nos evoca a linha da temporalidade. No fim, esta restituição do ato passado produz uma explicação mecânica dos fatos, como afirma o filósofo:

Em síntese, defensores e adversários da liberdade estão de acordo, em fazer preceder, a ação por uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos X e Y. Se opto por X, os primeiros dir-me-ão: hesitaste, deliberaste, portanto Y era possível. Os outros responderão: escolhe X, logo, tiveste alguma razão para o fazer, e quando se declara Y igualmente possível, esquece-se esta razão; deixa-se de lado uma das condições do problema. Se escavar por baixo das duas soluções opostas, descobrirei um postulado comum: uns e outros se colocam depois da ação X realizada. (DI, p. 125).

Sendo assim, há uma dualidade interior com uma gênese de mistos que não é apenas um jogo do espírito, mas uma espécie de dialética interna à nossa vida. Não se trata somente de opor o ato livre a uma má representação espacial deste. É o nosso eu profundamente livre que se opõem as representações isoladas de nossa própria determinação de nossas ações. Mais uma vez Bergson critica a ilusão retrospectiva entre as duas escolas na seguinte passagem do Ensaio:

Abstrai deste simbolismo grosseiro, cuja ideia, sem saberdes, vos obsessiona; vereis que a argumentação dos deterministas reveste esta forma infantil: 'O Ato, antes de estar realizado, ainda o não estava'. Por outras palavras, a questão da liberdade sai intacta desta discussão: e isto compreende-se facilmente, porque é preciso procurar a liberdade num certo cambiante ou qualidade da própria ação, e não numa relação do ato com aquilo que ele não é ou o que poderia ter sido.(DI, p.127).

Com isso, fica claro que ordinariamente nossa consciência vive à superfície de si mesma, como um tipo de superficialidade que se adéqua muito bem as exigências sócias e da linguagem. Bergson continuará sua investigação no Ensaio sobre a questão de superar o equívoco que a simbolização traz quando julgamos um ato livre, pois este é acima de tudo sentido. O Filósofo francês sempre com sua didática traz mais um exemplo recorrendo à imagem de dois personagens, a fim de discutir a probabilidade

dos atos. Pedro será tomado como alguém que toma uma decisão e Paulo como um tipo de filósofo que dirá se a escolha de Pedro esteve atenta a todas as condições.

Bergson afirma que para Paulo representar adequadamente o estado de Pedro num momento qualquer de sua história, seria necessário este ser um tipo de Romancista que conhece a trama de seus personagens e saiba seus finais ou submeter-se estados de Pedro e saber o final com os antecedentes disponíveis. Com isso, o autor afirma que não há como submeter ambos numa mesma duração e que há duas ilusões da própria consciência reflexa que segundo o autor:

A primeira consiste em ver na intensidade de uma propriedade matemática dos estados psicológicos, e não, como dizíamos no início deste ensaio, a qualidade especial, o caminho próprio destes estados. A segunda consiste em substituir a realidade concreta, o progresso dinâmico que a consciência percebe, pelo símbolo material deste progresso chegado ao seu termo, isto é, do fato realizado unido à soma dos seus antecedentes. Sem dúvida, uma vez consumado o ato final, posso atribuir a todos os antecedentes o seu próprio valor e representar, sob a forma de um conflito ou de uma composição de forças, o jogo combinado dos diversos elementos. (DI, p.132).

Não se pode afirmar que dois sentimentos são iguais, pois uma coisa são as coisas que seguem a lei de causalidade⁷² no mundo físico, diferente da realidade psicológica onde cada estado ocorre apenas uma única vez, sendo impossível usar tal aplicabilidade para com realidades inextensas. É justamente o fator impregnante da heterogeneidade que destitui a homogeneidade de nossos sentidos. O problema do determinismo foi ter afirmado dois tipos de causalidade, uma imaginativa e outra de ordem matemática. A percepção é um instrumento da ação prática, pois é característica do ser vivo mover-se no espaço, logo a percepção enquanto ação recorta as imagens mais úteis naquele determinado momento.

Destarte, os argumentos de Bergson enveredam sobre a questão da correspondência entre o eu⁷³ e o ato que se realiza. Há uma dimensão superficial e uma

⁷²“Mas não nos esqueçamos então que os estados de consciência são progressos, e não coisas; se designamos cada um com uma só palavra é por comodidade da linguagem; vivem e, vivendo, mudam incessantemente; por consequência, não se lhes pode suprimir qualquer momento sem os empobrecer em alguma impressão, modificando assim a sua qualidade.” (DI, p.136).

⁷³Dessa maneira Farias Brito (1862 – 1917) recorre à ideia bergsoniana de *eu* enquanto heterogeneidade pura qualitativa, ou seja, não extensiva, nem quantitativa, de onde postula a ideia de que uma “ciência do espírito “que carece ter em conta o princípio imaterial, funcional e aberta, o átomo inextenso, princípio de ação e acima de tudo, força criadora. Com efeito, o filósofo cearense afirma que neste *eu* assim concebido, cada sentimento, cada e moção, cada concepção se mistura com o todo e forma uma só pessoa com ele.

profunda do eu, sendo que podemos apreender em sua unidade para além da oposição entre duração e espaço. Como afirma o comentador:

(...) essa camada, a mais profunda de nosso eu, que poderia parecer passiva na duração sensível, que emerge já na percepção e na produção do movimento, eis que ela emerge em pleno dia como o poder ativo que de fato é. A síntese mental que se produz em permanência em nós, e mesmo por nós por esse eu que a representação habitual do eu apenas mascara) eis de súbito que ela impede, de algum modo, a um ato real e exterior, que inserindo-se na forma da decisão e da ação em geral, age com pleno direito, e manifesta-se no mundo, que retomando sobre ele, e de uma vez, o conteúdo inteiro e o ato simples do eu, revela-o inteiramente ou, enfim, o eu é aí completamente ele mesmo.(WORMS, 2010, p.91).

Esse eu pode assumir toda uma complexidade de estados que mesmo fundidos uns nos outros forma uma espécie de *eu parasita*⁷⁴ que continuamente quer tomar seu lugar. A maior parte do tempo vivemos praticamente exteriormente a nós mesmos, sendo que nossos estados internos são captados como seres em via de formação. Uma espécie de ator e espectador. Com efeito, o verdadeiro ato livre consiste na manifestação da completude desse eu profundo⁷⁵. Na realidade exterior, que é a realidade do espaço, não há o movimento, é a consciência na condição de espectadora que adota a tarefa de emendar os arranjos atuais com as anteriores, causando o que o autor denomina uma quarta dimensão do espaço, qual seja, o tempo homogêneo. O ato só pode ser considerado livre quando provém inteiramente de nossa alma, ou seja, quando é obra do eu, considerando este no seu significado real e real como associação dinâmica dos estados psicológicos sucessivos.

⁷⁴Tal passagem nos remete aos estudos Psiquiátricos de C.G Jung no Hospital Burghölzli de Zurique, juntamente com seu mentor Eugen Bleuler (1857 – 1939). O autor suíço designava com o termo *complexo afetivo* um tipo de grupamento de representações mentais mantidas juntas por emoção. Os complexos se organizam a partir de experiências emocionais significativas do indivíduo. Com efeito, o próprio ego, para Jung é enquanto centro da consciência, seria um complexo, o *complexo egóico*. Outros complexos na personalidade podem agir sobre o ego, interferindo no funcionamento adequado da consciência, perturbando a adaptação criativa do sujeito. Um complexo de poder, caracterizado por ideias obsessivas de domínio e uma postura onipotente, pode dominar de tal forma o complexo egóico que o indivíduo sente uma identificação com esses conteúdos de poder originados de raízes inconscientes não imediatamente definidas. Vale ressaltar que Jung esteve em Paris em 1902 a fim de realizar estudos com Pierre Janet (1859 – 1947), sendo que este influenciou a teoria dos complexos com a noção de *abaissement du niveau mental*. Janet teve uma amizade próxima com Bergson, sendo que ambos são contemporâneos.

⁷⁵Cf. RIBEIRO, 2014, p. 55.

Dessa forma o autor cearense na passagem acima considera que a ação resulta da consciência⁷⁶ exatamente na mesma maneira em que o movimento provém da força, de onde se segue que o movimento originado da força é necessidade, enquanto a ação é o movimento que deriva da consciência. Com efeito, reforça Bergson, que são sistemas que se objetam em prol da apreensão que expõem acerca das relações da lei com o fato que rege. A tese dinamista⁷⁷ desvela o fato à esfera da realidade absoluta, concebendo a norma como uma expressividade simbólica desta realidade, enquanto o mecanicismo, a sua maneira, é aquele que apreende no fato particular uma série de leis, concebendo a lei como a realidade fundamental. O Bergsonismo afirma que a consciência não aparece como um tipo de região privilegiada onde o mundo aparece como espetáculo, mas pensada como uma dentre as regiões do ser, como uma forma particular de presença. É através da idealidade do espaço é uma maneira de ancorar a consciência mundana na realidade. Segundo Bento Prado:

A possibilidade de uma consciência sintética da quantidade não instaura o idealismo da reflexão, mas o realismo da duração. Desde o início, a possibilidade da construção do universo da quantidade e da extensão aparece como regulada pela experiência pré-reflexiva do universo vivido. (BENTO PRADO JR. 1988, p. 112).

Com efeito, a liberdade que aponta o Bergsonismo é uma irreduzibilidade da consciência à reflexão, tal irreduzibilidade é condição essencial da experiência, pois a noção de intencionalidade não é apenas algo que se abre para o mundo, mas uma consciência que não é de algo diferente de si⁷⁸. Toda consciência se acha empenhada no mundo e com isso vê-se em oposição ao mesmo com toda a sua adversidade. Por ser uma *consciência-no-mundo*, esta é essencialmente uma estruturação ou transformação

⁷⁶ “A consciência como que recorta, a partir de sua dimensão mais profunda, segmentos de seu próprio movimento, os toma como partes fixas pelas quais a consciência superficial (discursiva) organiza o pensamento como articulação”. Isso já é um início de exteriorização, que se cumprirá plenamente na relação ativa da consciência empírica com o mundo que a rodeia e que solicita ações. A alienação da consciência perceptiva nas imagens que a rodeiam tem sua condição de possibilidade no movimento da exteriorização da consciência em relação a si mesma, que se dá na passagem do Eu profundo ao Eu superficial. Portanto, quando a consciência ‘reflete’ sobre seus conteúdos ela não se encontra verdadeiramente a si mesma, mas apenas a sua face que está voltada para as coisas ou para as imagens exteriores. “(LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 233)”.

⁷⁷ “O dinamismo parte da ideia da atividade voluntária, fornecida pela consciência, e chega à representação da inércia esvaziando pouco a pouco esta ideia: concebe, pois, sem dificuldade uma força livre, por um lado, e por outro, uma matéria governada por leis. Mas o mecanicismo segue o caminho inverso. Os materiais com que opera a síntese, supõe-nos regidos por leis necessárias, e ainda que chegue a combinações cada vez mais ricas, cada vez mais difíceis de prever, cada vez mais contingentes aparentemente, não sai do círculo estreito da necessidade que desde o princípio se encerrava.”(DI, p.99).

⁷⁸ “Para Sartre, nós já o vimos, a consciência de si é inseparável da consciência do objeto; o para-si é presença em si mesmo ao mesmo tempo em que é presença no Ser”.(BENTO PRADO JR. 1988, p.114).

do *ser-em-si* em um sistema instrumental (mundo). O que de fato Bergson aponta é que a consciência de si é inseparável da consciência do objeto, embora haja sempre a possibilidade da dissolução⁷⁹ da segunda na primeira.

Quanto à questão do eu dividido apresentada no Ensaio, Bergson sustenta alhures que o eu indômito é uma espécie de sombra do eu projetada no espaço homogêneo, ou seja, portanto, tal qual o próprio espaço, sendo de dentro do eu que nasce o eu superficial. O uso da metáfora da sombra a qual Bergson evoca diz muito acerca da natureza do eu superficial⁸⁰. Com efeito, o Eu representado não coincide com a alma tal qual a experienciamos interiormente, o que evidencia o descompasso entre o *Eu profundo* e a sua simbolização operada pela linguagem. Com a perda do caráter subjetivo, mutante e dinâmico das impressões singulares do Eu, a linguagem acaba imprimindo a sua estabilidade. Noção que Bergson expressa com o veio literário que lhe é peculiar:

Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga, ou pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual. (DI, p. 92).

A proposta do DI é mostrar que liberdade como um processo que se dá no tempo e não mais como uma algo espacializado, doravante não podemos considerar a específica e determinada oscilação do momento da deliberação como se dando no espaço, com uma motivação, mas sim como um progresso essencialmente dinâmico que ocorre no âmago do eu individual, completamente imprevisível e criador. Destacamos que a noção de *eu livre* faz com que Bergson busque provar a existência da liberdade. Com efeito, o autor sai do âmbito do eu superficial de encontro com fato vivido⁸¹ e

⁷⁹“Se a duração interna é o processo pelo qual a liberdade finita se totaliza continuamente, esta totalização, sempre ameaçada pelo renascimento do universo dos objetos e da exterioridade, não é a priori impossível. A Verificação dessa possibilidade só será testada na experiência, que, voltando sua atenção para fora da interioridade da consciência, decidirá de sua relação com a totalidade do ser. Tal é o ponto de partida de *Matière e Mémoire*.” (DI, p. 115).

⁸⁰Tal referência nos remete ao conceito Junguiano de persona (latim: per, sonare: “soar através de”). Faz alusão à máscara teatral do ator antigo. De acordo com Jung, é uma complexa associação de fatores de como o indivíduo quer aparecer para o social, e ao mesmo tempo de como a sociedade exige que ele apareça, justamente dividido as necessidades práticas (Bergson). Como efeito, a persona tem partes conscientes e outras inconscientes. A maturidade psicológica demanda uma gradual desidentificação do ego com a persona, embora ela sempre existirá, pois representa o arquétipo da adaptação ao social. Há aproximações do conceito de persona com o superego de Freud e o conceito de “falso self” de Winnicott, embora estes três conceitos representem instâncias psíquicas diferentes.

⁸¹O Psiquiatra Eugène Minkowski (1885 – 1972) utiliza o termo *devenir* para referir-se ao tempo. Em referência com Bergson, o primeiro toma o tempo como uma espécie de “massa fluida”, que se desloca de forma misteriosa e potente para frente, rumo a um futuro rico de possibilidades. O tempo é pensado

decorrente explicação desse fato, para se alocar, então, no próprio eu profundo, que é a fonte mesma do ato em seu processo de realização. É a expressão desse ato interno, sua exteriorização, que o filósofo chama de ato livre.

“(…) essa camada, a mais profunda de nosso eu, que poderia parecer passiva na duração sensível, que emerge já na percepção e na produção do movimento, eis que ela emerge em pleno dia como o poder ativo que de fato é! A síntese mental que se produz em permanência em nós, e mesmo por nós por esse eu que a representação habitual do eu apenas mascara, eis de súbito que ela impele, de algum modo, a um ato real e exterior, que, inserindo-se na forma da decisão e da ação em geral, age com pleno direito, e manifesta-se no mundo, que retomando sobre ele, e de uma vez, o conteúdo inteiro e o ato simples do eu, revela-o inteiramente ou, enfim, o eu é aí completamente ele mesmo.” (WORMS, 2010, p.91).

Assim, para propagara esse ato livre é imprescindível que seja dado um direcionamento ao eu profundo, concreto e fundamental, pois tal ato só é apreendido em sua forma plena em seu próprio processo de desenvolvimento no tempo. Esse mergulho nunca alcança a profundidade de súbito, e não é senão gradualmente que se chega a ela. A libertação dos hábitos do eu falso como assegura o filósofo virá através de um “esforço violento”; de um ir contra aquela tendência e direção de nosso eu indômito em ver as coisas do ponto de vista espacial. Com efeito, é nesse momento que Bergson sustenta a noção de que existem, assim, graus de ato livre: quanto mais unidos estamos do ato a ser atingido, ou melhor, quanto mais somos esse ato, mais livres podemos ser:

Neste sentido, a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta, por vezes, admite graus - pois, é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. O eu, enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes. Assim, uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorporará à massa dos fatos da consciência; mas, dotada de uma vitalidade própria, substituir-se-á à pessoa, quando tiver soado a sua hora.(DI, p.116).

enquanto uma experiência primária e vital, que de tão próxima, não consegue ser exaurida pela inteligência, pelo espaço ou pela vontade e que se encontra na existência atravessado por duas formas, como: “*tempo assimilado ao espaço*” e como “*tempo qualidade ou tempo vivido*”. O primeiro refere-se ao tempo medido pelo relógio, do calendário, mensurável em dias, meses e anos, medido por leis naturais de duração, sucessão e continuidade. A segunda seria o *devenir* se encontra na existência humana refere-se ao tempo-qualidade ou tempo vivido. Este tempo, em oposição ao primeiro, não se reduz absolutamente às dimensões espaciais mensuráveis. É o tempo vivido na introspecção, tal como aparece à consciência; é um puro tempo dado à experiência. O *devenir* é, pois, a experiência de uma consciência que dura em uma sucessão de momentos, uma continuidade vivida. Cf. Revista da Abordagem Gestáltica – XVII(1): 87-100, jan-jun, 2011.

Com isso, os atos livres, aqueles que expressam a nossa totalidade, a inteireza de nossos estados de alma, a duração de nossa interioridade, são raros. No eu solidificado pelas necessidades práticas, a linguagem acaba por constranger o ato livre. Quando atuarmos em exercícios cotidianos e automáticos, o impulso criador sofre um refluxo, o espiritual se submete ao material, daí que se contraditem por um lado à ação criativa da vida que faz, e, por outro, a ação antagonista da matéria que desfaz. Em geral, seriam os motivos mais superficiais os que convencionalmente determinamos como motivos reais de nossas decisões. O Bergsonismo sustenta que esse eu oscila incessantemente, processualmente, de modo que não permaneça jamais o mesmo em todos os momentos de deliberação. Segundo o autor:

Ver-se-ia então que a maior parte das nossas ações diárias se executam assim e que, graças à solidificação, na nossa memória, de certas sensações, de certos sentimentos, de certas ideias, as impressões de fora provocam em nós movimentos que, conscientes e até inteligentes, se assemelham, sob muitos aspectos, a atos reflexivos. É a estas ações muito numerosas, mas insignificantes para a maioria, que a teoria associacionista se aplica. (DI, p.118).

Vale aqui evocar, que em Bergson, particularmente quando da publicação do Ensaio, a reflexão sobre a noção de liberdade não se associa à instituição de uma moral ou a uma proposição ética. O ato livre corresponde à ascensão da subjetividade em seu estado puro, a ser coeso com o modo de agir. Com efeito, dentro da consciência mesma, não existe um “fora” no qual as mudanças venham a ocorrer. Há um fora, no qual, “tomo consciência” de minha própria consciência⁸² quando percebo que já não *sou* mais ela; sendo que isto só ocorre se digo que *fui* esse ou aquele estado mental. Segundo Bergson, mesmo sem o percebermos, é o *eu superficial*⁸³ quem trata de elaborar semelhante discurso, quem trata de “ver de fora”, e não mais de dentro, o fluxo contínuo dos estados de consciência. É importante destacar que para o Bergsonismo, não se trata de dois eus separados, mas sim de camadas ou estratos distintos do mesmo eu, um mais

⁸² “Se a consciência está separada irremediavelmente do seu passado e de seu futuro, é porque ela é separação entre ela e ela mesma. É esta fissura interna que empresta caráter intencional à consciência. Pois o ato livre tem, também, uma estrutura intencional: o ato livre é indissociável da consciência como projeto”. (BENTO PRADO JR, 1989, p. 107).

⁸³ “O “eu superficial” é, portanto, a consciência que passa a viver uma experiência inautêntica, que se perde a si mesma na exterioridade. Mas esta perda é, ao mesmo tempo, ganho. A inautenticidade é de algum modo, o preço da sobrevivência e, mais do que isso, a dilatação da existência. É através dela que se constitui o universo humano da técnica e da linguagem, que rompe a inércia sonolenta da vida animal e que permite por sua vez a descoberta da presença. Mais tarde veremos como é o surgimento da inteligência (a constituição do “eu superficial”) que permite a suprema libertação do impulso vital, transformando a inautenticidade do entendimento geométrico na condição da possibilidade da autenticidade máxima da experiência mística”. (Idem, 1989, p. 103 *et seq*).

profundo e o outro mais superficial. Poderíamos dizer que a diferença aqui seria antes de grau que de natureza, diferença causada, por nossa tendência à espacialização.

A proposta do pensamento Bergsoniano é tomar a liberdade como um processo que se dá no tempo e não mais como uma algo espacializado, no entanto, não podemos considerar a oscilação do momento da deliberação como se dando apenas no espaço e com uma motivação específica determinada, mas sim como um progresso essencialmente dinâmico que ocorre no âmago do eu individual, completamente imprevisível e criador. Definir a liberdade é transformar o movimento e o tempo em extensão. O ato livre se define no decurso do tempo criador. Fixar tal ato implica subtraí-lo de sua condição temporal e inseri-lo no espaço. Assim, a definição de liberdade opera a sua própria negação, uma vez que o ato livre que se confunde com a duração não pode ser transplantado para uma linguagem que advém da extensão. Estas se configura na criação e no movimento progressivo da duração, sendo as escolhas insubordináveis a qualquer previsibilidade.

Segundo Gouhier (1999, p. 56): “Para Bergson, a liberdade está no ato de invenção, seus exemplos evocam um artista em vias de criar sua obra: nem a racionalidade nem a escolha lhe são essenciais, mas, como se diria hoje em dia, o engajamento de ser o que sou, pelo qual faço aquilo que sou”. Com efeito, Bergson considera que uma ação livre, difere do ato apontado em que se mostram nossas características mais aparentes e irrelevantes, mas seria toda aquela dotada de uma significação⁸⁴ única, porque decorre da totalidade⁸⁵ da pessoa, de um ser não dividido ou fragmentado.

Visto que vislumbramos a liberdade no ato que se realiza e não no ato ou na realidade já configurada. Delineia-se aqui que Bergson nos mostra que é a intuição a ferramenta privilegiada para nos levar para a vida interior. Desta forma, o filósofo nos

⁸⁴ É nas circunstâncias solenes, quando se trata da opinião que nós daremos aos outros e, sobretudo, a nós próprios, que escolhemos a despeito do que se convencionou chamar um motivo; e esta ausência de toda a razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais formos profundamente livres.” (DI, p.119).

⁸⁵ Temos em questão a divergência em ser livre para o Bergsonismo e o kantismo; nesse último, a liberdade só pode configurar-se com a total emancipação dos afetos e com o reinado soberano da razão. Nada mais incompatível com a liberdade na ótica de Bergson, a qual postula a experiência da liberdade como um encontro, uma harmonia entre o pensamento não utilitário e os sentimentos. É o espírito, a subjetividade mais recôndita, que atua. Assim, Bergson considera que uma ação livre, distinta do ato determinado em que se revelam nossos traços mais superficiais e irrelevantes, é aquela dotada de significação profunda, porque decorre da totalidade da pessoa, de um ser não dividido ou fragmentado. Segundo um dos maiores comentadores de Bergson “[...] A liberdade implica para nós o dever de permanecermos o mais possível contemporâneos de nossas próprias ações, de não fugirmos nem no passado das causas eficientes, nem no futuro das justificações retrospectivas. Ela se opõe à ficção. [...] E seu nome é, então, sinceridade.” (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 79).

diz que é possível termos a intuição da duração do eu, bastando que façamos a tentativa de experienciá-la. Todavia, em um sentido mais sutil, Bergson nos diz que o eu superficial pode ter a intuição da duração do eu indômito, sendo ser preciso que nos movimentemos desta região para a outra, através da intuição, de outra forma, permaneceremos como os associacionistas, que viam nos estados mentais nada mais que átomos determinados que se mantinham unidos por um substrato imóvel. Faz-se necessário, através de um movimento, que do movimento relativo-espacializado (do eu superficial) se chegue ao movimento absoluto-duracional (do eu profundo): esta ponte movente não é outra senão a intuição. A duração em sua mobilidade continuada persiste sempre em nossa interioridade, vivendo lugares em que a consciência não decreta. Os dados imediatos da consciência que não equivalem à representação de qualquer coisa constituem os estados naturais do eu e permanecem intocáveis para o instrumental da consciência.

O Bergsonismo entende que a realidade dura, ou seja, existe um movimento de ininterrupta⁸⁶ criação que só percebemos intuitivamente em nós mesmos enquanto um eu⁸⁷. Este é essencialmente *consciência, memória e liberdade*. Segundo Antiseri (2003, p. 711), o eu está no presente com a memória do passado e a antecipação do futuro. Passado, presente e futuro formam uma unidade, necessitando todos uns do outro para ser duração. Um período funde-se ao seguinte e com eles se entrelaça, nada é idêntico a si mesmo e tudo se transforma em algo conspícuo. Toda imprevisibilidade e a sucessão de originalidades que perfaz a duração contradiz a inclinação natural da consciência, em virtude da qual ela raramente se torna íntima de si mesma. “(...) o Eu interior, o que sente e se apaixona, o que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para desenrolá-los no espaço.” (DI,p.88).

⁸⁶Aqui nos reportamos mais uma vez ao pensamento de Winnicott que assim como Bergson, considera que a individualidade jamais está realizada por inteiro, mas sempre em vias de realização.

⁸⁷“Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta e, supõe que ‘tudo’ esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar a razão, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença.” (DELEUZE, 1999, p. 138).

3 – CONSCIÊNCIA E MEMÓRIA

“Nós acreditamos na memória porque tudo passou e quem nos garante que isso que imaginamos que passou, passou realmente? A quem devemos perguntar? Este mundo nesta suposição então é uma ilusão. A única coisa verdadeira é a memória. Mas, a memória é uma invenção. No cinema a câmera pode fixar um momento, mas este momento já passou, no fundo o que ele traz é um fantasma deste momento. E já não temos a certeza que este momento tenha existido fora da película. Ou a película é uma garantia da existência deste momento? Não sei. O que disso sei é que vivemos. Vivemos, afinal não há dúvida.”(*Depoimento de Manoel de Oliveira, extraído do filme O céu de Lisboa [1995] de Wim Wenders*).

3.1 O CAMPO DE IMAGENS

Logo no prefácio de MM (1896), Bergson discorre sobre o problema da relação entre corpo e espírito, afirmando categoricamente a realidade de ambos. Com efeito, o Ensaio deixa em aberto a seguinte proposição: existe alguma realidade que não seja a consciência em si mesma? A própria indicação sobre a existência do espírito e da matéria mostra que a preocupação central do autor não será buscar a origem de um ou outro, pois poderia nos levar as dificuldades criadas pelas concepções⁸⁸ idealistas e realistas sobre a matéria.

Tomando a obra MM como fio condutor deste capítulo, trataremos de alguns aspectos fundamentais no que diz respeito à liberdade. Considerando que a natureza da consciência é o movimento, Bergson afirmará que sua atitude não consiste em representar coisas ou objetos, senão em juntar os momentos de duração. Esta é imanente ao ato, pois o ato de passagem nas três dimensões da existência (passado, presente e futuro) é sentido internamente pela própria consciência que produz e percebe todo o desenrolar da mudança. Com efeito, na segunda obra, o filósofo defenderá que as qualidades percebidas são percebidas nos objetos, e não produzidas nas consciências, sendo assim, serão dotadas de uma extensão que, entretanto, não pode ser uma extensão geométrica do espaço vazio e homogêneo. Essa tese é o resultado da crítica do Bergsonismo de recusa da interiorização das sensações e a exteriorização do

⁸⁸Ao retomar o dualismo sob um novo aspecto ontológico e metodológico, Bergson tenta apresentar um novo caminho para a epistemologia do conhecimento. Em MM o filósofo irá de encontro com as duas “funções elementares do espírito”, a percepção e a memória. O Idealismo e o Realismo são falsas concepções da matéria, armadilhas que não fomentam o acesso ao real. Somos convidados pelo autor a colocarmo-nos fora destas armadilhas fingindo não ver mais o que vemos e deixando de lado qualquer objeção advinda dessas teorias que possam interpor entre nós e a matéria.

movimento, pois se pretende colocar as sensações na consciência e o movimento fora de nós no espaço. A liberdade tomada como uma relação de imanência entre o eu e seu ato no Ensaio agora estará na esfera da possibilidade de suas condições de realização e efetivação. O corpo ganha um destaque no intermédio de nossa relação com o mundo participando efetivamente como expressão da liberdade. A consciência não será um produto ou efeito do corpo.

Bergson no primeiro⁸⁹ capítulo de MM busca explicar a relação entre matéria e representação partindo do corpo enquanto centro de ação, fazendo assim que o autor saia da interioridade do Ensaio colocando-se na pura exterioridade. Considera que a tese do paralelismo deriva da adesão às concepções idealista e realista da matéria, assim como a mistura entre estes dois sistemas. Com efeito, a tese que sustenta o paralelismo entre o físico e o psicológico estaria fundamentada em teses metafísicas não assumidas. Tais sistemas de notação insistem em escolher um conceito, “coisa” ou “representação”. Bergson faz um outro percurso daquilo que é proposto por tais teses que descreviam a realidade a partir de um sujeito da representação, o qual seria o fundamento para nossa experiência. Segundo o filósofo: “Mas, nessa dedução, nem o realismo nem o idealismo podem completar-se, porque nenhum dos dois sistemas de imagem está implicado no outro, e cada qual se basta”. (MM. p.23).

De acordo com Worms (2010, p.126): “O problema do Ensaio está resolvido, uma vez que se encontrou, com a memória e o corpo, o princípio tanto da continuidade como da ruptura entre a duração e o espaço, entre o eu profundo e o eu superficial”. No primeiro capítulo, Bergson pretende fazer uma descrição do fenômeno da percepção (matéria) a partir de uma hipótese eminentemente psicológica, a fim de definir o papel do corpo para se chegar à essência da matéria, conduzindo por último a uma realidade mais profunda, do espírito (memória). Podemos afirmar que há uma simetria entre primeiro e o quarto capítulo do livro, pois nas teses de Matéria e Memória a liberdade é levada para o plano da teoria do conhecimento.

Marques (2006, p. 47) afirma que a liberdade está no centro da obra em três planos que a constituem:

⁸⁹No capítulo inicial de MM, onde Bergson relata o resultado de suas reflexões sobre as “imagens”, foi julgado obscuro por muitos daqueles que tinham algum hábito da especulação filosófica, e em razão deste hábito mesmo há muita confusão sobre este tema na filosofia de Bergson.

[...] no da teoria do conhecimento, na medida que nossa representação(nossa relação com as coisas) tem por origem e objetivo a ação, e neste sentido a liberdade , num aspecto muito especial, está no ponto de partida da obra; no plano psicológico, isto é, da relação entre corpo e alma num sujeito individual, onde consciência e memória(temporal) são centradas na ação a realizar; no plano metafísico, onde o problema da relação entre espírito e matéria em geral faz reaparecer, sob um novo aspecto e explicitamente, o tema da duração e da liberdade[...].

O Idealismo não vê no real a possibilidade de existir algo que não seja capaz de mostrar-se à minha consciência. É absurdo para esta concepção pensar em algo que não seja possível de ser objeto de representação, pois para esta, não existe virtualidade nas coisas. A concepção realista, por sua vez, defende a existência independente da matéria em relação à representação que temos da mesma. Com efeito, Bergson tenta mostrar que a contradição⁹⁰ na hipótese idealista atinge igualmente a realista e que ambas incorrem no erro lógico de não se manterem firmes nas premissas que partem. Veremos que Bergson pretende endossar a vivência de uma solidariedade entre percepção e o sistema nervoso que não isola o que nomeamos de “representação” da matéria mesma.

Do ponto de vista da percepção, para o realista a realidade é múltipla e confusa, enquanto que para o idealista, esta nos daria apenas a realidade esquematizada e simbolizada pela ciência. Com efeito, Bergson com suas novas argumentações, pensa a percepção não como o “conhecimento da realidade”, pois esta não é entendida como apenas uma reprodução por parte de uma mente de algo que estaria nela. O bergsonismo toma o processo perceptivo está na própria realidade como algo que se recorta na medida da ação dentro de algo maior. De outro modo, perceber conscientemente significa tomar a realidade por partes dentro da sua totalidade. A consciência perceptiva nasce a partir do empobrecimento do campo de imagens diante da seleção que o ser vivo realiza voltando-se apenas para o objeto que lhe interessa. Assim, segundo o

⁹⁰“Aprofundando os dois sistemas, veríamos que o idealismo tem por essência se deter no que está dado no espaço e nas divisões espaciais, enquanto o realismo tem estes dados por superficiais e estas divisões por artificiais: ele concebe, por trás das representações justapostas, um sistema de ações recíprocas, e, conseqüentemente, uma implicação das representações umas nas outras. Como, por um lado, nosso conhecimento da matéria não pode derivar inteiramente do espaço, e como a implicação recíproca de que se trata, por mais profunda que seja, não se pode tornar extra-espacial sem tornar-se extra-científica, o realismo não pode ultrapassar o idealismo em suas explicações. Estamos sempre mais ou menos no idealismo (tal como o definimos) quando somos cientistas: caso contrário, não pensaríamos sequer em considerar partes isoladas da realidade para condicioná-las umas em relação às outras, o que constitui a própria ciência. A hipótese do realismo não é mais que um ideal destinado a lembrar-nos que nunca aprofundaremos suficientemente a explicação da realidade, e que deveremos estabelecer relações cada vez mais íntimas entre as partes do real que se justapõe a nossos olhos no espaço.” (BERGSON, 1979, p.50).

filósofo, precisamos ir além da maneira que foi tratada a questão a relação entre corpo e alma pela história da filosofia.

Tendo a filosofia e a ciência defendido que há apenas uma solidariedade e não equivalência entre consciência e o cérebro ou entre espírito e matéria, Bergson elege o estudo da memória como estratégia para resolver a problemática entre corpo e alma. A observação do campo de imagens define o cérebro⁹¹ como um centro de ação, portanto, como depositário dos mecanismos motores e não das representações. Com efeito, isso implica uma certa independência por parte da consciência ou espírito em relação ao corpo. Isso fará com que o filósofo possa distinguir uma memória que seja propriamente do corpo, daquela que está configurada sob o domínio do espírito e onde cada vivência não pode se repetir. Trata-se pensar a liberdade no plano da teoria do conhecimento, pois seria falso reduzir a matéria à representação que temos dela, sendo preciso tomar a matéria como um “conjunto de imagens”. De toda forma, o autor busca uma boa colocação para a problemática em questão nas diversas regiões da experiência, investigando atento, a todo o momento, as sinuosidades do real⁹². Sobre o proposto, o comentador afirma:

A solução filosófica proposta por Bergson ao problema do dualismo consiste, com efeito, em duas teses maiores, que são precisamente advindas de uma psicologia da memória e, precisamente, de uma psicologia do papel do corpo na memória, a qual é mais precisamente uma solução para o problema legado pelo Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência. Tal é a fecundidade do problema inicial, que não conduz somente a um problema novo e preciso, com a memória, mas também a consequências bastante gerais sobre o dualismo, que constituem toda a força de um grande livro, baliza e legítima de uma nova filosofia! (WORMS, 2010, p.124).

⁹¹“A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro. De instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim à dança de moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuísssemos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa ‘alma’ tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente.”(BERGSON, 1979, p.205).

⁹²“Não poderíamos jamais ter tirado de nosso livro *Matéria e Memória*, que precedeu *A Evolução Criadora*, uma verdadeira doutrina da evolução (seria no máximo uma aparência); nem de nosso *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* uma teoria das relações da alma com o corpo como aquela que expusemos em seguida em *Matéria e Memória* (teríamos apenas uma construção hipotética), nem da pseudofilosofia à qual estávamos ligados antes dos *Dados Imediatos* – isto é, as noções gerais armazenadas na linguagem – as conclusões acerca da duração e da vida interior que apresentamos em nosso primeiro trabalho. Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo o progresso posterior foi um alargamento desse campo. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de suas investigações, é uma inclinação natural do espírito humano, mas à qual é preciso não ceder nunca.”(PM, p. 271)

Bergson toma a matéria como um “conjunto de imagens”, significa colocar a imagem como existente fora de nós, existindo por si mesma, pois o sujeito é colocado em presença de imagens, sendo que toda a percepção que fizer destas, depende exclusivamente dele, isto é, um tipo de operação dos sentidos que faz acesso das imagens ao mundo exterior. Com efeito, para Bergson, perceber não consiste em contemplar os objetos que nos chegam como são, mas em recortar em meio às qualidades sensíveis geradas pela retenção. Percepção para o Bergsonismo consiste sempre em antecipar uma ação possível no mundo, não tendo nada de contemplativo. Dessa forma, para diferenciar sua concepção acerca da percepção do idealismo e do realismo, o filósofo usa o termo “imagem”, pois como assegura o autor: “[...] uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação.”(MM, p.2). Fica claro que o que está em evidência é a natureza da matéria, questão central entre realistas e idealistas:

Mas a verdade é que o realismo jamais se mantém em estado puro. Podemos pôr a existência da realidade em geral por trás da representação: quando começamos a falar de uma realidade em particular, queiramos ou não, fazemos com que a coisa coincida mais ou menos com a representação que temos dela. Sobre o fundo da realidade oculta, onde tudo está necessariamente implicado em tudo, o realismo desdobra as representações explícitas que são para o idealista a própria realidade. Realista ou idealista no momento em que põe a realidade, ele torna-se idealista quando afirma qualquer coisa sobre ela, pois a notação realista apenas pode consistir nas explicações de detalhe, em inscrever sob cada termo da notação idealista um sinal que assinala seu caráter provisório. (BERGSON, 1979, p.49).

Bergson tenta superar inicialmente a oposição entre extenso e inextenso a partir da explicação da descontinuidade, pois, de fato, os objetos não nos são dados pela percepção consciente como separados uns dos outros. Se para Descartes (1556-1650) somos “uma coisa pensante e inextensa” e o corpo “uma coisa extensa e que não pensa”, Bergson, por outro lado, fomenta uma temporalidade imanente ao nosso corpo com uma espécie de consciência mínima. Toda experiência do corpo, trata-se da experiência de uma consciência mínima, sendo possível postular diversos graus de extensão, assim como duração. A consciência é dessa forma, pensada em MM como uma passagem constante entre os múltiplos graus de duração, de acordo com a intensidade que possa atingir.

A descontinuidade da matéria pode ser explicada pelo atributo básico dos sujeitos perceptivos, ou seja, inserção pragmática no mundo. O Corpo será tomado como centro de indeterminação. As imagens são descritas da maneira que elas nos aparecem, no limite da sua aparência porque não existe diferença de natureza entre representado e representação, tornando-se possível descrever o domínio subjetivo da percepção (afecção), que seria a percepção interna do próprio corpo. Como afirma o comentador:

Desta perspectiva, o “campo das imagens” passa a ser pensado como uma remodelação das “ideias-coisas” de Berkeley; e a tarefa de Bergson é fazer surgir - do interior dessa indistinção primitiva - tanto a consciência como os seus objetos, a disjunção essencial entre a consciência de si e a consciência do objeto. A disjunção torna-se possível com a inserção, dentro do campo das imagens, tanto do “sujeito que percebe, isto é, age” quanto da “lembrança pura, diferente, por natureza, da percepção pura”. *Matière et memoire* trata de distinguir a percepção da afetividade (a ação possível sobre os corpos em geral da ação real que sempre se efetua no interior do corpo próprio) e, ao mesmo tempo, recusando a distinção entre qualidades primárias e secundárias, de partir da matéria enquanto espetáculo “pitoresco”, isto é, compatível com o senso comum e indiferente diante das concepções metafísicas que dela fazem ora uma pura representação, ora um número essencialmente separado de seu fenômeno. (PRADO JR, 1989, P.130)

Como passo propedêutico, Bergson afirma que consciência é duração, pois mesmo que para se tenha consciência de uma dor de dente, é preciso que retenha por algum segundo algum tipo de desconforto periodontal. Toda consciência necessariamente implica em retenção do passado e do presente. Isto equivale a afirmarmos que a memória tem um papel central em nossa consciência imediata, sendo a matéria uma espécie de fluido vibrante onde estamos inseridos. O corpo será tomado pelo Bergsonismo como uma imagem que prevalece sob as demais termos um caráter de conhecimento interior e exterior. O conhecimento exterior é nos dado pela percepção e o interno pelas afecções. Esta surge nos seres vivos, segundo o autor, estando ligada ao aparecimento da capacidade de locomoção.

Em *A Consciência e a Vida*⁹³, Bergson afirma que se não houver uma retenção do passado e uma antecipação do futuro, por mínimo que seja, logo, não pode haver consciência, sendo isto sua essência. Com efeito, nossa consciência está intimamente entrelaçada à nossa vida corporal, pois ela precipita as ações reais que nosso corpo efetuará no mundo, assim como as ações que ele acaso receberá. Nesse sentido, nossa

⁹³ Os Pensadores (Conferência: A Alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

consciência é em essência atenção à inserção futura do corpo vivo no mundo, ou seja, ela é essencialmente atenção à vida. A mudança seria o aspecto da duração contaminada pelas paradas no tempo que o entendimento decompõe em sucessão e distinção de estados. Com isso, a Metafísica tradicional colocou-se na condição de buscar o real fora do tempo, causando dessa forma sua imobilização.

Temos em MM uma tentativa de superação do emprego habitual da linguagem com a reformulação da teoria do conhecimento, o que permite Bergson introduzir o sujeito no interior da cadeia vital e apresentar uma alternativa ao associacionismo com a noção de tensão da consciência segundo a atenção à vida. Em todos os momentos de particularização do objeto percebido, situamo-nos em diferentes níveis de atenção à vida que envolve uma tensão de nossa vontade. Com efeito, Bergson considera o trabalho do corpo não mais como o um duplicar intelectualmente a realidade, mas um coordenar, em um âmbito unicamente corporal, automatismos que auxiliem a economia geral da ação. A noção⁹⁴ de imagem permite uma descrição fenomênica sem a necessidade de empregar o termo “representação”, como configurado pelas vertentes realista e idealista. A exposição de Bergson apresenta uma recusa em desvelar conceitualmente o fenômeno que assinala, tendo em vista exatamente o comprometimento metafísico em favor de uma teoria que esta descrição representaria ao ser posta de início. Assim, esta recusa conduz a uma busca por definir a maneira pela qual uma palavra pode constituir uma relação com aquilo que designa.

Eis-me em presença de imagens, no sentido mais vago que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro os meus sentidos, despercebidas quando os fecho. Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes [...]. (MM, p. 11).

Bergson afirma que ao estudar o corpo encontramos duas espécies de nervos: aferentes e eferentes. O primeiro ganha a todo o momento os estímulos vindos do exterior para os centros nervosos; o segundo origina-se nestes e conduz os estímulos

⁹⁴ O Bergsonismo é constituído, diz-se de ordinário, de certos conceitos maiores (discursus): para Deleuze, por exemplo, são Duração, a Memória e o Elã Vital. Mas então se esquece que Bergson era também um terrível crítico dos conceitos. De fato, cada obra de Bergson passa, sempre no momento crucial, por exemplo, pára-conceituais, tais como metáforas, imagens ou figuras(excursus), elementos frequentemente minorados na história da filosofia[...] Uma das características do bergsonismo consiste precisamente nesta maneira sui generis de demarcar os conceitos, de os deslocar ou transformar.” (FUJITA, 2009, p.132).

recebidos para a periferia do corpo. O erro de tal análise aparece quando se questiona fisiologistas e psicólogos que alegam que os nervos centrífugos teriam como função colocar partes ou todo corpo em movimento, enquanto os centrípetos ou pelo menos alguns deles fazem nascer à representação⁹⁵ do mundo exterior. Com isso, o autor afirma que os nervos aferentes, assim como o cérebro são imagens, assim como os estímulos transmitidos pelos nervos sensitivos e propagados pelo cérebro. Este faz parte do mundo material e não o mundo material que faz parte do mesmo. Segundo o autor:

Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (MM, p.14).

Para Bergson, a matéria é algo radicalmente diferente da representação, e dela não temos nenhuma imagem, embora diante dela coloque-se uma consciência vazia de imagens, da qual não podemos fazer ideia. Com efeito, existe uma diferença de grau, mas não de natureza entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal. Os movimentos que ocorrem no interior do meu corpo, também são imagens, pois são destinados a preparar ou iniciar a reação do meu corpo à ação dos objetos exteriores. A interioridade e a exterioridade são relações entre imagens, logo perguntar se o universo existe apenas em nosso pensamento ou fora dele sempre colocou o pensamento filosófico em termos insolúveis. De acordo com o autor:

Assim como há para meu corpo tipos de ação possível, também haverá, para os outros corpos, sistemas de reflexão diferentes, e cada um desses sistemas de reflexão diferentes, e cada um desses sistemas corresponderá a um dos meus sentidos. Meu corpo se conduz, portanto como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas. E, por consequência, cada uma das qualidades percebidas por meus diferentes sentidos no mesmo objeto simboliza uma certa direção de minha atividade, uma certa necessidade. (MM, p.48).

Bergson ao implantar sua hipótese do *campo de imagens*⁹⁶ está na tentativa de construir hipoteticamente algo no ponto de vista da teoria do conhecimento, cujo será

⁹⁵Ainda estamos nos referindo a um dos principais objetivos do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* no que diz respeito ao engano das teorias idealistas e realistas quanto à explicação da matéria e representação.

⁹⁶Condição proposta por Bergson para analisar o problema das ideias pré-concebidas. Meu corpo, uma imagem entre as imagens que compõem todo um campo de imagens. “Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo de universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo”. (MM, p.12).

levado a fomentar uma teoria da percepção como ação. A postulação do corpo como centro de ação em Matéria e Memória é o pressuposto para a noção de afecção, pois este responde não para com apenas movimentos vindos de fora, mas escolhe. O comentador Bento Prado afirma que a novidade da afecção postula que a *imagem-corpo* exerce uma dupla⁹⁷ função, ou seja, relaciona-se com as demais imagens e consigo mesma experimentando tanto em si ações e reações que recebe de outras imagens.

Não temos como pensar a imagem sem recorrer à descrição das demais, pois mesmo que o *campo de imagens* esteja entre a coisa e a representação, este não se baseia nas teses idealistas e realistas. Este parte da própria imagem, ou seja, de algo simples, presença que se dá nos nossos sentidos que nos conduzirá a uma amplificação sobre as teses construídas sobre a matéria. De acordo com Bento Prado Jr.(1988, p.142):

No interior do campo circunscrito pela redução, ignora-se a própria definição bergsoniana da percepção como momento constitutivo da totalidade que é a práxis do organismo. A descrição das imagens não começa por definir a “coisa” como instrumento, para, depois, derivar desta função as demais propriedades que lhe cabem. É, pelo contrário, da descrição da “coisa” como puro “espetáculo pitoresco” que se poderá inferir, depois, a maneira pela qual a percepção a insere dentro de um projeto prático.

Na citação anterior, o comentador discorre sobre a proposta inicial de Bergson em MM, pois alguns tomam a tese de Bergson como uma descrição fenomenológica. Com isso, segundo o comentador, entramos na questão da relação entre “coisa” e sua “circunstância” se aproximando assim de Husserl. Isoladas de suas circunstâncias, a “coisa” torna-se um mero fantasma. O que torna realizável a “coisa” na sua relação com suas “circunstâncias” não é um tipo de relação estática *figura-fundo*, mas sua unificação com a variação das condições exteriores. Em Matéria e Memória o filósofo não faz uma definição fenomenológica, mas uma descrição da “coisa” que é anterior à inserção sobre ela do valor. “Podemos, assim entender como redução, ao menos no sentido de suspensão de todo recurso às teorias filosóficas e científicas, o procedimento pelo qual Bergson transforma o universo real em sistema de imagens.” (BENTO PRADO JR, 1988, p.143).

Aqui o problema parece girar ao entorno da ligação entre os dois sentidos da vida (ação e memória) e a unidade da vida (do próprio corpo vivo). Bergson restringe a

⁹⁷“O que é dito é que meu corpo me ‘aparece’ de maneira dúplice. Não somente ele me aparece como espetáculo, imagem entre imagens, como também o faz. A minha mão aparece, para mim, que escrevo, sobre o fundo do caderno e, como ele, ela se dá como extensão qualificada, como imagem”. (PRADO JR., 1988, p.143).

distinção entre o espaço e a duração à análise psicológica da memória, pois não se pode compreender esta sem antes distinguir radicalmente aquilo o que depende da ação do corpo. A percepção desenharia nossa ação possível sobre as demais imagens que conforme sua proximidade ou afastamento estão em relação ao corpo, perceber é a constituição do ser vivo enquanto potência de agir sobre as imagens que o cerca, potência esta atualizada através de estruturas motores. Este sistema que dota os seres vivos com a capacidade de escolha é chamado de sistema nervoso⁹⁸, cuja evolução culminará no surgimento do cérebro. Este nas palavras do autor:

Assim, o papel do cérebro é ora o de conduzir o movimento recebido recolhido a um órgão de reação escolhido, ora de abrir a esse movimento a totalidade das vias motoras para que aí desenhe todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar. Em outras palavras, o cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção em relação ao movimento executado. (MM, p.27).

Com efeito, o vivo seria caracterizado por sua capacidade de desenvolver mecanismos *sensório-motores e de reter*, dentre as imagens que a ele se apresenta. O alcance da indeterminação do comportamento dos seres vivos será maior quanto mais expandido for seu sistema nervoso. Desta maneira, o ser vivo transforma parte de seu meio ambiente enquanto o conjunto total das imagens e o mundo próprio, conjunto parcial de imagens capazes de afetá-lo e de serem afetadas por ele. Com isso entramos na seguinte questão, seria a imagem refletida, percepção, essencialmente diversa do perceber, da imagem tal qual se apresenta? A imagem refletida para Bergson não é capaz de interagir com as outras no plano de imanência, sendo esta, dessa maneira, uma espécie de simulacro, uma imagem. A percepção não é caracterizada no bergsonismo como uma fotografia dos objetos exteriores obtida através de um órgão específico que transmite ao cérebro estímulos físicos e químicos explicáveis. Sobre a relação entre as imagens, o filósofo acrescenta:

As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa; elas destacarão de sua subsistência o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de

⁹⁸ “À medida que avançamos na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico dividir-se. Células nervosas aparecem, diversificam-se, tendem a agrupar-se em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior. Mas, ainda que o estímulo recebido não se prolongue imediatamente em movimento realizado, ele parece simplesmente aguardar a ocasião disso, e a mesma impressão que transmite ao organismo as modificações ambientais determina ou prepara sua adaptação a elas”. (MM, p.25).

influenciar. Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo, todas as suas faces ao mesmo tempo, o que equivale a dizer que agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente. (MM, p.34).

3.2 CONSCIÊNCIA E AÇÃO VIRTUAL

A duração de nossa consciência implica uma indivisibilidade entre passado e presente, pois cada estado passado nosso sempre é retido no presente, sendo este indissociável dos estados passados. A retenção diz respeito à própria essência de nossa consciência, pois não podemos ter consciência sem reter o passado em algum grau e antecipar o futuro num determinado grau de ação sobre o mundo. Toda ação no mundo para Bergson é sempre corporal, sendo que é por meio deste que modificamos tudo o que nos cerca. O Corpo é privilegiado, pois é a única imagem da qual possibilita uma percepção externa e interna, *afecção*. Este é destinado a mover objetos, sendo um centro de ação, logo não pode fazer nascerem representações. Ao pensarmos a *imagem-corpo* como um centro de ação capaz de produzir uma ação real sobre outras imagens. Com efeito, não podemos pensar a Consciência sem pensar sua vinculação com o corpo na medida em que este antecipa uma ação sobre o mundo, sendo esta fundamentalmente *atenção à vida*. A antecipação de toda ação real de nosso corpo é aquilo que Bergson chama de ação virtual, ou seja, aquela que prepara a ação real que será efetiva no mundo. Através de uma ação virtual, aprontamos a atuação real de nosso organismo, pois quando visamos intencionalmente um objeto material, sempre estamos antecipando uma ação corporal no mundo. Nas palavras do autor:

À medida que meu horizonte se alarga, as imagens que me cercam parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e tornar-se indiferentes para mim. Quanto mais contraio esse horizonte, tanto mais os objetos que ele circunscreve se escalonam distintamente de acordo com a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los. Eles desenvolvem portanto a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenem-se conforme os poderes crescentes de meu corpo. Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles. (MM, p.15).

A Consciência para Bergson está sempre aberta para com a quantidade de ações virtuais ⁹⁹ num único momento mostrando o quão intensa é sua indeterminação em relação ao corpo. Temos aqui um indício da liberdade interna, pois somos levados a pensar a consciência agora em nível de hesitação e escolha dentro desse conjunto das ações virtuais. Com isso, a percepção ou campo perceptivo é definido por Bergson como o campo de ações virtuais ou possíveis por meio do nosso corpo. A percepção é uma garantia de liberdade do ser vivo nesse *campo de imagens*. O Cérebro virtualiza as possibilidades de ação a serem executadas, e justamente nesse intervalo entre uma ação e reação, se produz a percepção. Esta supõe *a memória*, onde o conteúdo informacional é interpretado e continuamente interpretado, algo que caracteriza o ser vivo como autêntica subjetividade, e não como autômato. O autor considera que foi justamente a questão da memória nos processos perceptivos que geraram toda uma vasta gama de confusões na relação entre corpo e alma. Deve-se a memória o caráter subjetivo e inextensivo da percepção, pois de fato, percepção e lembrança são um amalgama, sendo sua natureza diversa. Indo ao oposto da filosofia de seu tempo, o autor divide o misto *percepção-lembrança*, dando a cada uma um fundamento ontológico diverso. O erro está em fazer da percepção um tipo de projeção exterior dos estados internos, e da lembrança, um tipo de percepção mais fraca.

O materialismo associacionista leva em consideração a lembrança apenas um tipo de percepção enfraquecida causada pelo cérebro, sendo a memória, portanto, apenas uma percepção do cérebro. E entre a percepção e lembrança haveria apenas uma disparidade de intensidade. Bergson sustenta que a memória não seria puramente uma função cerebral e que o estado cerebral por si só não é encarregado pelo aparecimento das lembranças, pois há uma diferença de natureza entre percepção e lembrança diante do objeto percebido. O autor defende que os movimentos moleculares do cérebro não são os responsáveis diretos das representações ¹⁰⁰, mas todo movimento dirigido à ação que estão destinados a preparar a reação do corpo ao estímulo dos objetos externos.

A lembrança não deve ser tomada como um tipo de percepção enfraquecida, esta não é menos intensa que a percepção. A divergência entre percepção e memória não é de intensidade, mas de natureza. A memória está fundamentada na “lembrança pura”, um tipo de realidade que não é matéria, nem imagem, nem extensão, mas do

⁹⁹ “Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático” (MM p.49)

¹⁰⁰ “Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.” (Idem, p.14).

inextenso, constituindo a autêntica ontologia da memória, sendo esta virtual e não precisando de substrato material para existir. Com efeito, na medida em que nossa consciência imediata envolve retenção e antecipação do futuro, dois horizontes temporais em cada estado, podemos pensar esta consciência como um *campo de presença*. Possibilitando a Bergson pensar num campo que admite diferentes graus de ruptura e fechamento com sua teoria dos graus de duração.

Aqui chegamos a dois caminhos, temos a passagem da presença à representação, constituindo-se por um aumento, ou seja, a representação de certa imagem seria mais que a sua própria presença, tornado assim intransponível sua explicação. No outro caminho teríamos a diminuição¹⁰¹, a representação de determinada imagem surge a partir de algo que a obrigue a deixar algo de si mesma, sendo menos que sua presença. Entramos na dimensão da vontade, da liberdade, sendo que deste modo, todo processo de convertimento da imagem em representação será por redução e não por aumento. Os objetos não serão iluminados, mas obscurecidos de suas partes.

Podemos formular a percepção como a consciência que temos de nossas ações virtuais, sendo a afecção a consciência de nossas ações reais, todavia, a conscientização de nosso corpo. Perceber indica o poder refletor do nosso corpo, enquanto que afecção é o poder absorvente por sua parte, sendo que não existe uma sem a outra. Com efeito, toda percepção que nos chega do mundo exterior é sempre acompanhada de uma afecção do mundo interno de nosso organismo. Não existe nenhuma apreensão do real que não nos promova nenhum interesse ou que nos provoque prazer ou dor. Do ponto de vista da liberdade, Bergson sustenta e fundamentará mais a frente que na medida em que o ser vivo reage ao mundo, ele apreende o resultado de sua própria ação, ou seja, afeta a si mesmo, pois toda forma de afecção é uma forma de auto-afecção. O Corpo para o Bergsonismo é uma consciência¹⁰² extensa, enquanto a afecção é uma experiência imediata dessa extensão.

¹⁰¹ “A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa” (MM, p.33).

¹⁰² Paiva (2005) discorre que para Sartre, isso não faz de Bergson um marco de ruptura com sua teoria da imagem. Com efeito, sob uma nova terminologia, a filosofia bergsoniana representa, a seu ver, a assunção e a continuidade da tradição. O filósofo no seu texto *Imaginação* como já falamos anteriormente neste trabalho não vai negligenciar os aspectos inovadores do Bergsonismo, e ressalta que os pressupostos dos quais parte o filósofo, a questão da imagem-lembrança, sendo a relevância da consciência não ser constituída por estados justapostos e sólidos como coisas, sua realidade é a própria duração, ou seja, a vida interior constituída como multiplicidade de interpenetração suscitando efetivamente a possibilidade de uma cisão com a tradição ou de uma renovação da psicologia da imagem. David Hume teria proposto apenas a coisa percebida como imagem, no entanto, para Bergson, toda a realidade, todo objeto passível de representação será imagem. A noção bergsoniana de representação trazida em *Matéria e Memória*,

O filósofo, Merleau-Ponty¹⁰³, discorrendo sobre as teses de MM, assinala que Bergson pretende encontrar na matéria e na vida a mesma coesão que descobriu na interioridade do eu. Referindo-se a tal interioridade material¹⁰⁴ se explicita quando Bergson alude a um pressentimento da memória na matéria. Daí que ao redor da tradicional oposição entre a realidade da matéria e o espírito circulam em três contrariedades que Bergson buscará de pensar. Seriam elas: o inextenso e o extenso, a qualidade e a quantidade, a liberdade e a necessidade. No que diz respeito à oposição entre o inextenso e o extenso, Bergson analisa que a consciência é incompatível com estas duas categorias ao fixar a matéria como extensão decomposta em corpúsculos, e a o plano psíquico como sensações inextensivas que são lançadas no espaço¹⁰⁵. No entanto, destaca autor, essa representação não equivale à realidade da matéria ou amaneira pelo qual poderíamos aprendê-la continuamente via intuição. Refere-se, antes, ao engenho de uma consciência que erige artifícios, tornando-os imperativos aos fenômenos que não se subordinam aos seus padrões de atuação. Ou seja, assim como o

como percepção diminuída, como isolamento da imagem em relação àquelas que a antecedem e que a precedem, nada de novo acrescenta à imagem, uma vez que já existe virtualmente antes de sua configuração. Nesse sentido, em Bergson, questiona Sartre, a consciência é virtualmente constitutiva do conjunto do real. Este seria de algum modo análogo à consciência, o que viabilizaria a representação, a qual só é possível em função desta analogia, uma vez que o pensamento não se daria se algo de estranho devesse ser acrescentado à consciência. Daí decorre que a consciência, que é imagem, é também coisa e adquire a condição de caráter dado, uma espécie de forma substancial da realidade. O que Sartre argumenta em relação ao Bergsonismo diz respeito que a consciência possa ser independente do ato, ou que a consciência não seja necessariamente consciência *de* alguma coisa. Fundamentando-se na filosofia fenomenológica de Husserl, Sartre defende que uma fenomenologia da consciência só pode ser desenvolvida se intencionalidade for dada como pressuposto inalienável. Bento Prado Jr. levanta várias questões equivocadas com relação ao Bergsonismo por parte de Sartre e de alguns críticos, deixando assim passar despercebido peculiaridades do lugar da obra de Bergson na filosofia, sendo, a inspeção do universo das imagens é perpassada por um caráter fenomenológico. Com feito, trata-se de uma construção ideal que visa à investigação das condições essenciais inerentes ao surgimento da consciência. A descrição das imagens seria assim tomada como descrição das coisas reais quando não passa da reunião das condições necessárias para que se possa pensar o real. Assim a recusa da intencionalidade, como afirma o comentador, não é dogmática em Bergson, mas representa unicamente um dos momentos do procedimento metodológico assumido pelo autor. O percurso da fenomenologia bergsoniana é inverso ao da fenomenologia em geral: parte da coisa para o Eu, caminha da periferia ao núcleo e finda por estabelecer as condições de possibilidade da consciência no interior do campo das imagens. A totalidade da presença se evade da plenitude à medida que o recorte origina a representação. O Comentador assegura que em consideração a essa questão, ao nos inserirmos no universo desses filósofos, nos deparamos com dois distintos paradigmas fenomenológicos. Sob esse prisma, a crítica Sartriana é consistente, desde que nossa perspectiva seja a da fenomenologia husserliana; mas perde seu poder de persuasão, caso nos instalemos no registro da fenomenologia bergsoniana.

¹⁰³Cf. MERLEAU-PONTY, M. Signos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

¹⁰⁴“Matière et Mémoire seria, em última instância, a elaboração de um quadro de distinções e oposições necessárias à superação dos obstáculos criados pela argumentação de Berkeley”(PRADO JR., 1989, p.130).

¹⁰⁵Cf. PAIVA, Rita, Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte na filosofia de Bergson, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

Eu profundo é reelaborado através da consciência através de maneira simbólica da realidade profunda em si mesma, pautando-se por uma variante corrompida de si e agredindo sua natureza. Segundo Paiva (2005), a matéria também seria objeto de um arranjo, no qual promoveria uma concepção passível de absorção pela lógica de um entendimento que despedaça e decompõe realidades múltiplas, em consonância com as leis que a constituem. O real, no sentido do bergsonismo, não é composto por partes autônomas. O extensivo versa em algo de mediador entre a extensão dividida e o inextensivo puro.

Por exemplo, deformaríamos muitíssimo Bergson minimizando a espantosa descrição do ser percebido feita em *Matière eT memoire*. De forma alguma ele diz que as coisas são imagens no sentido restritivo, do 'físico' ou das almas - diz ser tal a sua plenitude perante meu olhar que e como se minha visão se fizesse mais nelas que em mim como se serem vistas fosse apenas uma degradação de seu ser eminente, como se serem 'representadas' - aparecem, diz Bergson, na "câmara escura" do sujeito -, longe de ser a sua definição, resultasse de sua profusão natural. Nunca se estabeleceu antes esse circuito entre o ser e eu, que faz com que o ser seja "para mim" espectador, mas que em compensação o espectador seja "para o ser". Nunca se descreveu assim o ser bruto do mundo Percebido. Desvelando-o depois da duração nascente, Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e pré-humano do mundo. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.205).

Vemos até aqui que a hipótese de Bergson se mostra como um tipo de resposta à problemática levantada na teoria do imaterialismo (heterogeneidade dos sentidos) de Berkeley. A ordem do mundo material é independente de nossa percepção. Nosso corpo atua e reage criando seu campo de ação¹⁰⁶ frente às necessidades práticas. Com efeito, ao tomarmos a percepção como um instrumento de ação prática, podemos perceber que esse aspecto "reductor" da percepção consciente deve-se ao discernimento¹⁰⁷ provocado pela separação da imagem. O Bergsonismo ao conceder ao corpo um poder de análise e síntese, pois através de seus movimentos, este impõe um modo original de expressão anterior à reflexão. Esse caráter reflexivo está relacionado à percepção, pois diz respeito à ação exterior, pois seria uma reflexão nos objetos exteriores sobre a ação que estes executam sobre o organismo. Já a afecção seria a parcela absorvida pelo organismo dessa mesma ação que vem de fora. Temos aí que a questão entre afecção e percepção é de ordem na necessidade. A seguinte passagem nos da segurança, pois o autor afirma:

¹⁰⁶Merleau-Ponty chama de campo fenomênico.

¹⁰⁷"Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático" (MM, p.49).

A Percepção, tal como a entendemos, mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós. Quanto maior a capacidade de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mas vasto o campo que a percepção abrange. A distância que separa nosso corpo de um objeto percebido mede, portanto efetivamente a maior ou menor iminência de um perigo, o prazo maior ou menor de uma promessa. E, por consequência, nossa percepção de um objeto distinto do nosso corpo, separado de nosso corpo por um intervalo, nunca exprime mais do que uma ação virtual. Porém, quanto mais diminui a distância entre esse objeto e nosso corpo, tanto mais o perigo torna-se urgente ou a promessa imediata, tanto mais a ação virtual tende a se transformar em ação real. (MM, p.58).

Depois de constatar que a percepção se dá fora do corpo, enquanto que as afecções se produzem no interior do mesmo num ponto determinado, Bergson com sua tese da percepção pura, retira do corpo no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* o estado de entidade misteriosa. O que isso significa? Que o caráter de indeterminação das coisas frente às reações das milhares de experiências passadas a que estamos dotados? Isso nos leva a uma teoria da memória, sendo esta indeterminação de nossa vontade. Tal estudo também nos levará a desfazer dificuldades que o Idealismo e o Realismo trazem com relação à origem das representações, pois segundo Bergson, deve-se a presença da memória ao lado da percepção, que fez a ciência postular a teoria do paralelismo.

Enquanto no *Ensaio*, Bergson faz uma diferenciação entre sensações afetivas e representativas, em *MM* com a teoria da ação, passa a contrapor aquilo que entende por espaço corporal ao espaço visual. A partir da ação do corpo por seu modo de seleção motriz, nesse sentido, a ação virtual ou possível (percepção) é aquele que interage com outros objetos, enquanto as afecções são sentidas de dentro. Nesse sentido as oposições sujeito/objeto e atividade/passividade entram no esquema ao considerarmos tudo aquilo que unifica a percepção, a ação. Nesse processo dinâmico distinguimos aquilo que se chama por ação subjetiva (corpo próprio) da ação objetiva (campo de imagens). Nosso campo perceptivo seria nosso campo de ação, pois a percepção nos permite agir virtualmente. Esta do ponto de vista da ação acontece fora do meu corpo, enquanto a afecção é uma ação sentida no corpo, pois não há percepção sem afecção, sensação e percepção são um misto. Temos aqui a determinação extensiva da afecção e a percepção é pensada pelo filósofo como uma medida da capacidade de agir do ser vivo. Há aqui uma aproximação entre o *DI* e *MM* no caráter argumentativo entre ação livre e ação prática introduzindo como exigência da ação do ponto de vista da liberdade, a memória e a vontade. Segundo Bergson:

Pois, se esses corpos têm por objeto receber excitações para elaborá-las em reações imprevistas, também a escolha da reação não deve se operar ao acaso. Essa escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo a lembrança que situações análogas foram capazes de deixar atrás delas. A indeterminação dos atos a cumprir exige, portanto, para não se confundir com o puro capricho, a conservação das imagens percebidas. (MM, p. 68).

A dissociação do misto entre percepção e memória acabou levando a Psicologia segundo Bergson, a desviar-se do seu objetivo principal, a ação. O estudo dos erros sobre a interpretação da psicologia envolvendo a relação entre alma e corpo conduz nosso autor à origem dos mesmos. Para o autor, a ciência mistura percepção e memória, tratando-as como ato único, não enxergando assim suas diferenças de natureza. Tanto o Realismo, quanto o Idealismo tratam a percepção como alucinações verdadeiras. Com efeito, o exercício da percepção, não tem nada de contemplativo, pois vai de encontro com a nossa ação sobre os corpos. Quando age, a imagem-centro descarta no oceano imagético o que não se mostra condizente com os critérios pragmáticos que a regulam, segmentando e instaurando a fixidez no fragmento por ela subtraído do todo movente das imagens. Dessa empreitada decorre a representação. No pensamento bergsoniano há entre a percepção¹⁰⁸ e a representação ou entre as imagens que simplesmente são e aquelas que são percebidas, uma diferença de grau e não de natureza. Quando Bergson considera a percepção como uma *faculdade de ação*, identifica na imagem do corpo próprio, uma espécie de ponto de contato entre a consciência e o mundo (coisas). ”Pois se esses corpos têm por objeto receber excitações para elaborá-las em reações imprevistas, também a escolha da reação não se deve operar ao acaso.” (MM, p.68).

3.3 MEMÓRIA E LIBERDADE

Quando Bergson postula a diferença de natureza entre percepção e lembrança, o autor considera que devemos considerar a ação nascente que sempre se desenvolve. Segundo Bergson (2011, p.72): “E o que constitui nossa percepção pura é, no seio mesmo dessas imagens, nossa ação nascente que se desenha”. Agir seria ocupar uma espessura de duração, pois nossa consciência toma os momentos como percepções sucessivas que não se apresentam como algo instantâneo. O estudo empírico da

¹⁰⁸ A dissertação de Mestrado de Andrade, Warley Kelber Gusmão de. Destaca bastante essa temática. A relação entre percepção e memória no pensamento de Henri Bergson / Warley Kelber Gusmão de Andrade. São Carlos : UFSCar, 2009. 143f.

memória pode equacionar dificuldades¹⁰⁹ com relação à realidade da matéria ou do espírito. O Campo de Imagens citado anteriormente seria a totalidade de movimentos atuais, onde o corpo ocuparia o centro que modificaria as imagens ao redor. Em tal campo as imagens passadas também sobrevivem e se conservam para tornarem-se úteis. O campo de presença, que por sua vez, é um fundo de intuição real, tem como função dar corpo ou trazer a lembrança tornando-a ativa. De acordo com o autor:

Digamos inicialmente que, se colocarmos a memória, isto é, uma sobrevivência das imagens passadas, estas imagens irão se misturar-se constantemente à nossa percepção do presente e poderão inclusive substituí-la. Pois elas só se conservam para tornarem-se úteis; a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida; e, como esta não cessa de crescer, acabará por recobrir e submergir a outra. (MM, p.69).

Devemos atentar que a distinção dos mistos e a questão das diferenças de natureza que neles se costuma confundir, cuja descrição será atravessada por toda a obra de Bergson com aquilo que alguns comentadores distinguem como aquilo que é “de fato” e o que é “de direito”. Ao se dividir o misto com sua complexidade, exige-se um esforço por parte do entendimento, pois as realidades “puras” não nos são dadas pela experiência, no sentido de ultrapassar a experiência ao encontro às condições de possibilidade do real. Com efeito, toda a tradição filosófica teria tomado à imagem num fato equivocado, adotando-a seja como sucessiva da percepção seja como algo imanente e constitutivo da estrutura da consciência.

A percepção pura não é real, mas um tipo de abstração que reduz a percepção no movimento presente, sendo possível apreender a duração e fixar-se no instante. Por sua vez, a percepção real é uma intuição que traz uma mistura entre percepção e lembrança em graus variados. Com isso, concluímos que a diferença de natureza está na diferença essencial entre passado e presente, uma diferença de função (ação). O presente será tomado como *aquilo que se faz* e não aquilo que se é. Se considerarmos o presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando venha a existir, já passou. Nas palavras do autor:

A consciência ilumina, portanto com seu brilho, a todo momento, essa parte imediata do passado que, inclinada sobre o futuro, trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si. Unicamente preocupada em determinar deste modo um futuro indeterminado, ela poderá espalhar um pouco de sua luz sobre aqueles dos

¹⁰⁹“Toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, disse Husserl. Bergson: “Toda consciência *é* alguma coisa”. O filósofo francês afirma precisamente que a consciência não é consciência *de*, ela própria *é* já alguma coisa. Essa posição, defendida, por exemplo, em *Matéria e Memória*, “resulta em considerar que a própria noção de matéria já implica, para sua definição, a noção de movimento e de imagem” (ARÊAS, 2007, p.98, grifo do autor).

nossos estados mais recuados no passado que se organizariam utilmente com nosso estado presente, isto é, com nosso passado imediato; o resto permanece obscuro. (MM, p. 176).

Segundo Marques (2006), perceber não seria apenas coincidir com o presente do objeto, pois é preciso levar em conta duração que caracteriza a própria consciência e interfere a todo momento na percepção, revelando-nos de fato a impossibilidade da percepção pura. A consciência para Bergson é antes de tudo memória. Nossas escolhas não acontecem ao acaso, sendo que estas sempre são inspiradas em experiências passadas. Do ponto de vista da liberdade, se a indeterminação fomenta a realização de uma ação possível sobre as coisas (futuro), logo a memória acrescenta sempre algo à percepção, a fim de possibilitar que a ação esboçada enquadre-se de acordo com as necessidades práticas em questão. Com isso, nossa experiência perceptiva é um misto entre percepção e lembrança, dois atos que por “endosse” trocam sempre algo de sua substância, apesar de terem naturezas diferentes. A teoria da memória é atravessada pelos dois principais capítulos de *Matéria e Memória*, onde o autor tece uma crítica ao localizacionismo cerebral, a fim de afirmar a independência da memória em relação ao cérebro para em seguida numa perspectiva ontológica apresentar o que seria esta em seu sentido próprio. De acordo com o que pontuamos:

Em *Matéria e Memória*, Bergson não cessa de afastar-se de uma visão especializada da memória, que faria do cérebro e de suas células locais de armazenamento, de mera arquivagem do passado. Afastando-se da tradição filosófica de que as pesquisas científicas da época permaneciam tributárias, Bergson não pensa o cérebro como órgão da representação, da especulação, do conhecimento puro, remetendo-o sempre à ação. (FERRAZ, 2007, p.49)

O Estudo empírico da memória fazendo um estudo das Afasias e outros distúrbios psicológicos podem trazer a resposta para as dificuldades na relação entre matéria e espírito. Bergson afirma que ao atribuirmos ao corpo à única função de preparar ações, forçosamente teremos que buscar definir o que seria a memória e porque esta parece solidária com o corpo. Como resultado da análise da percepção pura chega-se a duas conclusões; uma ultrapassando a psicologia em direção da psicofisiologia e outra em direção da metafísica. A primeira está no âmbito da centralidade da ação tendo o cérebro como instrumento de ação e não de representação. A segunda a atividade de colocarmos-nos fora de nós tocando o objeto com uma intuição imediata¹¹⁰. Nesse

¹¹⁰“Assim o problema da memória é efetivamente um problema privilegiado, na medida em que deve conduzir à verificação psicológica de duas teses que parecem inverificáveis, sendo que a segunda, d e ordem, sobretudo metafísica, ultrapassa infinitamente a psicologia.” (MM, p.81).

sentido, entendemos a posição de Bergson quando afirma que a coincidência da percepção com o objeto percebido existe mais de direito do que de fato. Num sentido prático, perceber torna-se apenas uma ocasião do lembrar. Tendemos em medir o grau de realidade com a mesma medida do grau de utilidade, pois é interesse nosso fazer com que essas intuições imediatas que coincidem, no fundo, com a própria realidade, erijam no real concreto.

A percepção prolonga-se em ação nascente. Uma vez percebidas, as imagens se atêm e se agrupam nessa memória continuando num movimento responsável por modificar o organismo e criar no corpo novas disposições para agir. Forma-se uma série de mecanismos inteiramente montados com numerosas e variadas reações às diferentes excitações exteriores. Essa estrutura sensório-motora, ou seja, um sistema que organiza reações, preparando o corpo para agir diante da realidade, é ainda uma memória, mas uma memória que difere profundamente da primeira. Se a memória é o que comunica, sobretudo à percepção seu caráter subjetivo, logo é preciso, segundo Bergson, que a memória seja tomada, em princípio, enquanto um poder absoluto independente da matéria. Com efeito, o passado, instância onde o ser se conserva em si, possui uma natureza subjetiva, que não deve ser comparada com algo psicológico, enquanto o presente sendo atual, está para a ordem da objetividade. Nesse sentido, deve-se ter cautela ao usar o termo subjetividade referindo-se as lembranças, visto que esse aspecto tem um alcance extra psicológico. Logo esta é virtual, inativa e *inconsciente*, não enquanto realidade psicológica fora da consciência, mas uma realidade não psicológica, o ser tal como ele é em si.

Bergson formula algumas hipóteses sobre a questão da sobrevivência do passado. Na primeira afirma que existem duas possibilidades distintas, fazendo com que a ação possa ser conservada no passado: 1) *Mecanismos motores*; 2) *Lembranças independentes*. O espírito irá procurar no pretérito as representações mais adequadas de se inserirem na situação atual. Na segunda hipótese, o corpo será tomado como um limite entre passado e futuro. Por fim, o autor diferencia dois tipos de memória, pois o que se armazena é acima de tudo a ação do passado. Estes seriam movimentos que seriam recuperados da mesma forma que se produziram no passado, enquanto ação de imagens presentes naquele momento. Com efeito, essa recuperação implica sempre um

esforço da *memória-hábito*¹¹¹. A *memória-espontânea* seria a totalidade dos acontecimentos de forma integral e não aquele ou outro fato, sendo que nem mesmo a temporalidade não poderá adicionar nada a sua imagem sem corromper. Estas, que por sua vez, estão atreladas a duas lembranças anteriores: *a lembrança adquirida e a lembrança espontânea*. A bem da verdade, a percepção dos objetos sempre provoca movimentos nascentes em nós que por se repetirem se organizam entre si formando hábitos corporais. O que irá caracterizar uma ação no campo de imagens, no caso da memória-hábito, é a presença da temporalidade, pois sempre uma ação sendo executada por um corpo vivo implicará numa posição ativa que se atualizará no campo de imagens. Com efeito, trata-se aqui da diferença entre a imagem que se coloca como consciente, na percepção, a partir da ação do corpo, que desenrola o esboço que ela preencherá, e, por um lado, o passado, o lugar das lembranças puras, onde tais imagens existem enquanto virtualidade, e, por outro lado, o próprio mecanismo corpóreo que resgatará essas imagens.

Usando o exemplo de duas maneiras distintas de aprender uma lição. Ora, essa atividade da memória está ligada à ação prática. Prolongando imagens antigas em seus aspectos úteis, produz-se mecanismos corporais. Cria-se, todavia, uma espécie de hábito motor vinculado às nossas necessidades pragmáticas. Dessa forma, o que a memória-hábito retém é a ação do pretérito, e não o passado em sua totalidade. Volta-se, pois, para articulações de movimentos que podem ser recuperadas enquanto imagens do passado. O conhecimento de todas as supostas repetições alcançadas na aula é igualmente gravado, ou seja, consigo distingui-las e rever suas peculiaridades. Há, em cada uma delas, contingências que as enquadram em momentos específicos do tempo. São lembranças singulares. Quando as rememoro, esqueço que faziam parte de

¹¹¹ Bergson em MM distinguiu dois tipos de memória no indivíduo, sendo que o reconhecimento automático coincide com o hábito. Esta “memória” acumularia mecanismos motores que, ao se constituírem, mostraram-se úteis e, portanto, foram armazenados. O coletivo de tais mecanismos acumulados cria um hábito corporal, um tipo de esquema sensório-motor que pode ser, a qualquer momento, resgatado pela percepção. Daí estabelece-se um automatismo, sendo que a percepção é prolongada em mecanismos motores automaticamente. De outro modo, há também uma espécie de sucessividade linear, pois uma imagem se prolongaria em uma imagem seguida através de relações localizáveis. Trazendo para a questão da imagem-movimento, isso vai constituir o que Deleuze conceituou de narração orgânica. Ao enquadrar imagens percepção, imagens-ação ou outros tipos, a câmera as prolonga por um fio sensório-motor que deve funcionar como a percepção humana, com o intuito de não confundir o espectador, ou seja, com o objetivo de criar uma identificação com a forma com que ele percebe o mundo. “A narração orgânica consiste no desenvolvimento dos esquemas sensório-motores segundo os quais as personagens reagem a situações, ou então agem de modo a desvendar a situação. É uma narração verídica no sentido em que aspira ao verdadeiro, até mesmo na ficção”. (DELEUZE, 2007, p.157).

repetições relativas ao aprendizado da dança. Parecem ser como registros de todos os acontecimentos em seus detalhes, em sua desenvoltura.

Voltemos às relações entre *corpo, ação e movimento*. Relacionados, esses três princípios que servem à memória permitem que possamos guardar todo o nosso pretérito, seja como dispositivos motores, seja sob a forma de lembranças independentes, encontradas em diversos planos da consciência. Assim, remetemo-nos ao passado pela combinação de tais recursos com a memória. Adotando esse raciocínio, o desvelar de um objeto seria uma espécie de convocação da ação prática por parte da memória. Esta se entrelaçaria de modo a procurar, nas experiências das ações passadas, meios para compreender e viabilizar a ação presente. Aqui, é possível pensar tanto na busca de um automatismo apropriado às exigências do presente, quanto no esforço do espírito em desbravar, em meio às lembranças, novas possibilidades de ação para o momento atual. Segundo o filósofo:

Pretende-se que a consciência, mesmo ligada a funções corporais, seja uma faculdade acidentalmente prática, essencialmente voltada para a especulação. Então, como não se percebe que interesse ela teria em deixar escapar os conhecimentos que possui, estando voltada ao conhecimento puro, não se compreende que ela possa negar-se a iluminar o que não está inteiramente perdido para ela. Donde resultaria que só lhe pertence de direito o que lhe pertence de fato, e que, no domínio da consciência, todo real é atual. Mas devolva-se à consciência seu verdadeiro papel: não haverá mais razão para afirmar que o passado, uma vez percebido, se apaga do que para supor que os objetos materiais deixem de existir quando deixo de percebê-los. (MM, p.165)

A memória-hábito, relativa ao corpo, baseia-se na repetição e no hábito. Está, portanto, intimamente vinculada à utilidade das ações passadas, estendendo-a ao momento presente na medida em que cria *hábitos motores* que se acumulam ao longo do tempo. Em outras palavras, nossas reações diante do mundo ateam movimentos que, uma vez frequentes, se ordenam na forma de mecanismos corporais. Tais hábitos motores se formariam, segundo Bergson, devido à inclinação natural que temos para a adaptação à vida, inscrita por Bergson como “finalidade vital”. Com efeito, esses dois tipos de memória são tão diferentes que Bergson aconselha uma diferença radical entre ambos. Tal alusão se dá pelo cerne da distinção. A bem da verdade, a recordação de algo aprendido necessita um tempo particular e geral, pois há uma série de movimentos necessários, a *ação*. A recordação de cada instante, por sua vez, seria uma *representação*, pois está ligada à intuição do espírito. De acordo com o filósofo:

Levando até o fim essa distinção fundamental, poderíamos representar-nos duas memórias teoricamente independentes. A primeira registraria, sob a forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segunda intenção de utilidade ou de aplicação prática, armazenaria o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural. (MM, p.88).

Então, o enriquecimento¹¹² da percepção proporcionaria atualizar nossas lembranças no objeto abrangido em formato de imagens-lembranças. O ato de percepção, então, nos daria o alcance de nossas lembranças, virtuais se atualizarem. Contudo, esse processo se dá de modo equivalente, pois sabemos que uma imagem-lembrança se liga na outra, delineando a todo o momento um novo modo de arranjo da percepção que, por sua vez, retorna ao espírito, fomentando novas imagens-lembranças a serem coligadas na percepção.

A memória-espontânea conserva as imagens de sonho que costuma aparecer e desaparecer independente de nosso desejo. Deleuze afirma, afirma que a percepção em Bergson perde aquilo que chama de espessura carnal¹¹³ não impedindo que esta exista, mas que permaneça. O pensamento Deleuziano entende que MM se move entre dois pontos; entre um *inconsciente ontológico*, que seria a lembrança pura, virtual, impassível, inativa, em si e o *inconsciente psicológico*, que seria o movimento da lembrança atualizando-se. Sob este ponto, destacamos:

¹¹²“Compreendemos agora por que o Bergsonismo de Deleuze não aborda o primeiro capítulo de Matéria e Memória, assim como esta famosa teoria da imagem que será em seguida a pedra angular de seu cinema”. Precisamente por que Matéria e memória deve ser para ele um monismo singular da Memória: quando ele diz que “todo Matéria e memória se move entre dois pontos”, não é entre a memória e a percepção, mas entre o “inconsciente ontológico” que “corresponde à lembrança pura, virtual, inativa, em si” e o “inconsciente psicológico” que “representa o movimento da lembrança atualizando-se” (FUJITA, 2009, p. 135).

¹¹³Do ponto de vista do lugar e da situação, Bergson e Merleau-Ponty, devemos considerar, que as táticas pára-kantianas de ambos os autores são na mesma medida muito próximas e muito diferentes. Muito vizinhas: concebemos que Merleau-Ponty, em sua obra, *Fenomenologia da Percepção*, caracteriza dois espaços: espacialidade de posição e espacialidade de situação. A primeira assinala o modo objetivo, estático e geométrica de cada posição em relação a outras posições; a segunda seria um espaço subjetivo, corporal e dinâmico. Quanto tenho uma caneta em minha mão, entendo de imediato a posição de minha mão, sei imediatamente o arranjo de minha mão sem precisar fazer o cálculo do ângulo que ela faz com meu antebraço, este com meu braço, e assim por seguinte. Eu sei de um saber absoluto onde está minha caneta e, assim onde está minha mão. “O que Merleau-Ponty denomina ‘a espacialidade de situação’ é, portanto, uma espacialidade da ‘bússola’ e do ‘caleidoscópio’, que designa, como em Bergson, ‘a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas’. Mas muito diferentes também, na medida em que a espacialidade bergsoniana do now-here, do aqui e agora, implica simultaneamente a espacialidade de no-where, de nenhuma parte. Privada da espessura carnal, da história e da memória, o lugar da percepção bergsoniana não se dispõe senão segundo a distância que meu corpo toma em relação ao mundo circundante. Não se deve confundir aqui o lugar com a situação; o lugar, tendo relação com a terra, se dispõe segundo sua geografia particular, enquanto a situação, estando em relação ao terreno, impõe-se pela delimitação do solo político, econômico, histórico ou social.” (FUJITA, 2009, p.135).

A definição bergsoniana do afeto retinha exatamente essas duas características: uma tendência motora sobre um nervo sensível. Por outras palavras, uma série de micro-movimentos sobre uma placa nervosa imobilizada. Quando uma parte do corpo teve de sacrificar o essencial da sua motricidade para tornar-se o suporte de órgãos de recepção, estes terão apenas principalmente tendências ao movimento, ou micro-movimentos capazes, para um mesmo órgão ou de um órgão a outro, de entrar em séries intensivas. O móvel perdeu seu movimento de extensão e o movimento tornou-se movimento de expressão. É este conjunto de uma unidade refletora imóvel e de movimentos intensos expressivos que constitui o afeto. Mas não é a mesma coisa que um Rosto em pessoa? O rosto é esta placa nervosa, o porta-órgãos que sacrificou o essencial de sua mobilidade global, e que recolhe ou exprime ao ar livre todo tipo de pequenos movimentos locais, que o resto do corpo mantém comumente soterrados. (...) Quanto ao rosto propriamente, não se afirmara que o primeiro plano o trate, faça-o sofrer um tratamento qualquer - não há primeiro plano de rosto, o rosto é em si mesmo primeiro plano, o primeiro plano é por si mesmo rosto, e ambos são o afeto, a imagem-afecção. (DELEUZE; 2009, p.137).

Podemos perceber que o reconhecimento no ponto de vista do bergsonismo se configura a partir da interação entre o corpo e o espírito, assimilando o passado no presente. Além disso, pode-se dizer que ele ocorre mediante o trabalho entre as duas memórias. A memória do passado em provê as estruturas sensório-motoras lembranças que podem auxiliar em sua execução. Em outras palavras, a memória também é capaz de dirigir as reações motoras a partir das lições da experiência da ação de outrora. Por outro lado, os aparelhos sensório-motores apresentam às lembranças impotentes e distantes o meio de se materializarem, de se atualizarem. Com efeito, é somente através deles que as lembranças se tornam parte do presente.

A experiência do *déjà vu* (já visto) no texto de 1908, *A Lembrança do Presente e o falso reconhecimento*, nos informa que a semelhança é antes um efeito da associação do que sua causa. As teorias do reconhecimento, segundo Bergson, tendem a sustentar esse fenômeno como uma reaproximação entre a percepção e a lembrança, sendo que esta só surge quando reconhecida a percepção. Quando tentamos associar uma percepção a uma lembrança, isso não é suficiente para explicar o reconhecimento, pois se o reconhecimento ocorresse dessa maneira, este seria abolido quando as imagens antigas desaparecessem. O autor defende que há uma diferença entre percepção e lembrança, sendo a memória não um decalque de nossa impressão sensível.

Sob este ponto Bergson destaca:

A Conservação mesmo consciente, de uma lembrança visual não basta, portanto para o reconhecimento de uma percepção semelhante. Mas inversamente, no caso estudado por charcot e tornado clássico de um

eclipse completo de imagens visuais, nem todo reconhecimento das percepções era abolido. (MM, p.102-103).

A Ação de lembrar não é simples e dualista como poderíamos bem superficialmente inferir. A diferença sobre a qual falamos há pouco diz respeito apenas ao plano teórico. Na prática, o corpo aparece em Bergson como um vínculo entre essas duas memórias –não pode ser separado da consciência –, de modo a fundi-las de tal modo que se torna inexecutável abarcar seu alcance. Encontramo-nos, agora, em uma gama de planos possíveis da consciência. Nem todo reconhecimento implica sempre a intervenção de uma imagem antiga, sendo que é possível, segundo Bergson, evocar imagens sem conseguir identificar as percepções com elas.

Segundo Zunino (2010), há um aspecto no reconhecimento que não permite reduzi-lo à pura motricidade e através deste, Bergson pretenderia demonstrar a sobrevivência de nossa vida psicológica, ou seja, a anterioridade dos acontecimentos localizados no tempo com a criação de mecanismos motores do corpo. O que chamamos de consciência prática e útil, inibe a memória espontânea que constitui nossa vida psicológica. “Em outros termos, o “eu profundo” do Ensaio raramente pode exprimir-se em ações livres, porque a maior parte do tempo vive atrelado à ação prática do “eu superficial”. (ZUNINO, 2010, p.139).

Destacamos dois tipos de reconhecimento; o reconhecimento automático (ou por distração), que se realiza através de movimentos; e o reconhecimento atento, atrelado à lembrança-imagem se juntando à percepção presente. Com efeito, remontando o curso de nosso passado e descobrimos que a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal e que se relaciona ao presente há um esforço, sendo necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina. “Pois se o conjunto de nossas imagens passadas nos permanece presente, também é preciso que a representação análoga à percepção atual seja escolhida entre todas as representações possíveis”. (MM, p.107).

O sistema nervoso humano dota os indivíduos em ter impressões prolongadas em movimentos apropriados. Quando antigas imagens procuram prolongar-se num determinado movimento, estas se instauram na percepção atual, aparecendo de fato a nossa consciência. Em princípio, o presente desloca o passado. Na análise das doenças do reconhecimento se constatarão duas formas de cegueira psíquica; as imagens antigas que não poderão mais ser evocadas ou vínculo entre a percepção e os movimentos concomitantes que será rompido. Segundo o comentador:

A hipótese de Bergson é que as “lesões afetariam nossa ação nascente ou possível, mas apenas nossa ação”. As lesões cerebrais poderiam ocasionar os seguintes distúrbios: (1) impedir o corpo de tomar a atitude apropriada ante a presença habitual de uma imagem; (2) cortar as ligações dessa lembrança com a realidade presente; (3) suprimir a última fase da realização da lembrança – a fase da ação – que permite a lembrança se atualizar. Em nenhum desses casos, as lesões cerebrais destroem lembranças. (ZUNINO, 2010, P.141).

Segundo Worms (2010, p. 171):

Longe, a esse respeito, de criticá-las, Bergson fundamenta, ao contrário, em seu princípio as localizações cerebrais sobre os esquemas motores assim constituídos em suas sequências específicas: o que é localizado são sequências fixas, “esquemas” ou quadros motores, que são a estrutura mesma de nossa vida e de nossa experiência; sem elas nós não somos ou não sabemos mais nada; suas lesões são as nossas.

Nossa consciência é para Bergson tomada entre dois inconscientes, entre os quais ela circula e vivi à sua maneira, assegurando a sua unidade. Worms destaca que desde o início do segundo capítulo de MM três pares de opostos são distinguidos pelo autor: A unicidade de um acontecimento em minha vida, quando lembro deste como o tal, por oposição a sua repetição; seu caráter representativo, sendo que sua natureza consciente atestada por uma individualidade variável; a oposição, finalmente, do passado e do presente relacionada a primeira oposição, pois a unicidade é ligada a passagem do tempo. Os três caracteres se reportam em certo sentido a individualidade da lembrança¹¹⁴ pura em seu conteúdo global. A lembrança pura não desaparece no não-ser, mas na totalidade indistinta da memória, sendo que esta necessariamente e individualiza novamente. Com efeito, há necessidade de uma ocasião presente, física ou social, a fim de “ressuscitar” a lembrança individual, pois há uma realidade da individualidade.

¹¹⁴No final do século XIX e o primeiro terço do XX, a memória era objeto de estudo, sobretudo, no campo da psicologia e da filosofia. Em contraste a esses campos, o Sociólogo Maurice Halbwachs (1877 – 1945) se posiciona. De acordo com este autor, a teoria clássica da memória estaria olhando para o pólo equivocado da relação, ou seja, a de conservação da memória no indivíduo, pois, na medida em que ele propunha um olhar que recaísse sobre a evocação dessas memórias que se localizariam fora do indivíduo. Sabe-se que Bergson foi professor deste autor e sua teoria da memória exerceu significativa influência. Acontece que o sociólogo adotou uma perspectiva durkheimiana. Recordar, seria reconstruir fatos, reinterpretá-los à luz do presente, fazendo com que a recordação tenha um caráter aproximativo dos fatos. Isso seria um dos principais afastamentos de autor à Bergson, pois segundo este, não poderíamos evocar recordações puras. “temos, ao contrário, a ilusão de reencontrar esse passado inalterado, porque nos reencontramos, nós mesmos no estado em que atravessávamos”. (HALBWACHS, 2004, p. 41).

Ao caracterizar a realidade como um conjunto de imagens, como uma presença, mesmo que não seja apreendida de fato, ou seja, aquilo que não tem sua existência determinada. Bergson postula que a consciência já está dada, pois esta seria essa possibilidade de apreensão. Com efeito, esta consciência não fomenta uma ruptura para com a realidade, sendo que ela mesma é constitutiva da realidade. Esta deve ser entendida como co-extensiva à matéria. Devemos tomar cuidado em não confundir a identificação da matéria à imagem, uma vez que percebemos tais imagens e asseguramos que a matéria é imagem. A consciência como substrato de representações é uma espécie de remédio amargo (hábito epistemológico) que carregamos ao pensar na matéria nesse nível de um universo não dado na forma de imagens. Bergson faz uma crítica a Berkeley, pois este tendo compreendido a impossibilidade de caracterizar a matéria por algo que não fossem apenas imagens, acabou reduzindo esta às imagens efetivamente percebidas. De acordo com a comentadora:

Para Bergson, o caminho mais propício para a compreensão de como percebemos as coisas que nos cercam se dá, portanto, em sentido contrário àquele efetuado pelos filósofos, uma vez que ele deve se dar no sentido do mais ao menos abrangente, no sentido da observação da delimitação, da diminuição, das contrações efetuadas em um todo previamente dado, uma vez que, partindo do todo, é possível nos dar suas partes. Assim seria plenamente possível explicar uma percepção pela qual eu me coloco desde o início em um mundo material em geral, para progressivamente limitar esse centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo, então, de todos os outros. (CAPELLO, 2005, p. 100).

A percepção em Bergson como vimos até aqui, não se constitui como uma contemplação de imagens do mundo, mas a atuação desse mundo de imagens, sendo que essas imagens se tornam conteúdos de contemplação, ou seja, ideias e lembranças em memória. O reconhecimento seria a interação entre o corpo e o espírito, alcançando o passado no presente. Com efeito, pode-se afirmar que este movimento ocorre diante do trabalho entre duas memórias. De outra forma, é possível afirmarmos que a definição de reconhecimento deparada em MM repete e suplanta os dualismos teóricos instaurados na filosofia bergsoniana, sendo este um processo que envolve, rigorosamente, a atenção.

No que diz respeito ao deliberar, a consciência se apresentará quando houver uma decisão a ser tomada ou uma ação a se executar, deve-se justamente quanto certo estado psíquico, ao contrário daquele conservado inconsciente na memória pura, unido a um mecanismo sensório-motor, atrelado à matéria. Com efeito, “a consciência será um estado presente em oposição à inconsciência do passado conservado na memória pura e

com o futuro de que é prenehe a matéria não atualmente percebida. (CAPELLO, 2005, p.153).

A atenção para Bergson torna a percepção mais intensa ao destacar seus detalhes, mas esta é uma faculdade de análise que se da por uma série de tentativas de síntese. “De grau em grau, seremos levados a definir a atenção por uma adaptação por uma adaptação por uma adaptação geral mais do corpo que do espírito, e a ver nessa atitude da consciência, acima de tudo, a consciência de uma atitude”. (MM, p.114). Há lembranças que são complementares e atual em auxílio, imagem por imagem, nesse trabalho elementar da atenção.

De acordo com Bergson em MM, enquanto a percepção exterior provoca-nos movimentos que a delinham especificamente, nossa memória, por outro lado, dirige à percepção recebida às remotas imagens que se assemelham a ela e cujo lineamento já foi cogitado por nossos movimentos. “Ela cria assim pela segunda a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo” (MM, p.115). A percepção vai se decompondo em movimentos de imitação¹¹⁵, o que podemos aplicar ao elemento motor da memória.

Como efeito, Bergson infere que o fundamento da vida é uma lei de ação. No exame dos distúrbios de memória, os problemas de reconhecimento visual ou auditivo (cegueira e surdez psíquica, assim como as dificuldades atreladas ao reconhecimento das palavras (cegueira e surdez verbal). Segundo Zunino (2010), duas causas explicariam esses distúrbios. Quando a atenção não pode ser fixada pelo objeto tendo como causa uma lesão no mecanismo que prolonga o estímulo em reação (mecanismos motores). Se o sujeito não consegue fixar a atenção, pode-se concluir que tal lesão atingiu os “centros imaginativos” do córtex, onde se preparavam movimentos voluntários. A bem da verdade, enfim, as lembranças pessoais, precisamente centradas, e cuja linha esboçaria o curso de nossa existência pretérita, constituem, reunidas, o último e maior envoltório de nossa memória. “No contexto da ação prática, portanto, “agir” significa fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguice cada vez mais até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar”. (ZUNINO, 2010, p.142).

¹¹⁵ “Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares.” (MM, p. 115).

Em suas observações sobre as patologias, Bergson assegura a possibilidade de haver certas lacunas na consciência que impedem os laços entre percepção e lembrança. A consciência prática é, com efeito, a consciência da teoria bergsoniana da ação. Esta concentra seus esforços na transformação contínua da vida, ou seja, do presente em futuro, incessantemente, admitindo do pretérito apenas o necessário para ajudá-la a elucidar o momento seguido, fomentando, pois, uma atitude atenta. Mesmo com adistinção teórica entre memória-hábito e memória-espontânea, a consciência transita entre ambas de modo orgânico como veremos mais a frente. Delimitamos no percorrer do capítulo, que a memória-hábito é decisiva para o reconhecimento da utilidade de determinada ação. Em contraponto, a memória espontânea é equivalente necessária às contingências do presente. Ambas as memórias são então concatenadas pela consciência na busca da ação mais adequada. Com efeito, a destruição das lembranças¹¹⁶ não significa mais que a interrupção do progresso contínuo com o qual a lembrança se atualiza.

De acordo com Fujita (2009, p.141), “Em resumo, por trás de toda a arquitetura de Matéria e Memória, é a questão do esquematismo que está em jogo”. Bergson ao abandonar o paradigma do cérebro como um depositário de lembranças, descreve o funcionamento da memória por analogia com os órgãos de percepção virtual (memória) e órgãos de percepção real (percepção). O Comentador sustenta que para compreendermos Matéria e Memória, devemos interrogar-nos sobre o que é a diferença entre os vários saltos otológicos. Com efeito, estamos diante de uma dupla operação e podemos falar de uma “fenomenologia” da percepção no sentido de suspensão de toda posição de realidade e determinar as condições transcendentais da percepção e aparência. O importante, segundo tal comentador, não é o corpo como tal, mas o papel do corpo; o fundamento não é o que é o corpo, mas o que pode o corpo em relação ao mundo, enquanto esquema corporal. “Não é o papel da consciência que sobrevoa o mundo, mas o papel do corpo imerso no mundo que consiste em ordenar as imagens segundo seu interesse, em coordenar o espaço a partir dele.” (FUJITA, 2009, p.143).

De acordo com Zunino (2010, p. 155): “[...] as funções corporais da consciência (percepção e memória) remetem a uma ação prática antes que a uma

¹¹⁶ “A experiência mesma da duração parece não apenas menos vivida, mas igualmente menos filosoficamente pregnante e, por isso mesmo, bem-vinda para a reflexão sobre o que estamos nos tornando. Curiosamente, hoje as tecnologias ditas do virtual tendem a reforçar (e apoiar) uma visão fisicalista da memória, consolidando uma concepção (apropriando-me da linguagem bergsoniana) ‘desespirtualizada’ do corpo”. (FERRAZ, 2007, p.54).

faculdade destinada à especulação”. Tal afirmação, segundo o comentador, isso reportaria a questão do inconsciente no pensamento de Bergson. Existem lembranças que enquanto realidades objetivas que existem sem relação com a consciência presente que não têm realidade objetiva. Que precisa-se ter sempre no horizonte a diferença essencial de natureza¹¹⁷ entre tempo e espaço, como afirma Worms. O espaço tende a conservar indefinidamente os objetos que nele estão justapostos; o tempo, por sua vez, destrói aos poucos os estados que nele se sucedem. O entendimento tem como função o estabelecimento de estabelecer distinções nítidas, não conseguindo, por sua vez, a admissão de dois elementos mesclados¹¹⁸.

A questão que precisamos ter em foco é saber se o passado deixou de existir, ou se deixou de ser útil. O reconhecimento atento seria a chave para compreendermos como nosso passado articula-se à nossa existência atual. Nossa zona de existência atual cinde-se numa espécie de zona de virtualidade do passado que retorna sobre ela e remonta o objeto de nossa percepção. Enquanto Bergson no Ensaio pensava o movimento numa perspectiva ligada a teoria do conhecimento decorrente de uma contemplação teórica do mundo; MM, coloca a perspectiva do movimento relacionado à ação do nosso corpo próprio. Os movimentos de nosso corpo próprio são movimentos reais, uma realidade na qual temos uma experiência intuitiva imediata¹¹⁹.

A constituição da Consciência humana se vale da estrutura do sistema nervoso. Isso supõe um “duplo esforço”, de um lado, a ação da memória; de outro, o ato do entendimento, que retira do hábito das semelhanças à generalidade. A divisão do

¹¹⁷“Assim, é o domínio do espírito que atingimos por meio do estudo da memória. Bergson, no entanto, não explora este domínio, uma vez que o *Essai* já revelou suas características essenciais. Aqui, o caráter de sua pesquisa é outro; mais precisamente, seu objetivo é colocar-se no “ponto de junção” do espírito e do corpo, onde é possível “vê-los fluindo um no outro”. Como veremos, a teoria bergsoniana da memória desemboca numa descrição do funcionamento do espírito que revela justamente a coloração natural entre esses termos que nos constituem.” (MARQUES, 2006, p.78).

¹¹⁸ “Na verdade, o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de imagem e o suficiente de ideia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente.” (MM, p. 191).

¹¹⁹“Mais do que isto, a apreensão intuitiva de nossos movimentos corporais – esforço e sensações – nos revela um caráter qualitativo de nossos movimentos corporais – esforço e sensações – nos revela um caráter qualitativo do movimento. Em contraposição às determinações usuais do movimento (quantidade, homogeneidade, exterioridade), vemos nos movimentos de nosso corpo próprio um caráter qualitativo (pois nós temos uma apreensão imediata de suas diferenças de natureza), heterogêneo (pois ele implica um estado diferente a cada momento de seu desenvolvimento), e que não é pura exterioridade a nós (pois temos dele a experiência, o que implica dizer que ele é de forma alguma estranho à nossa consciência).” (HENRIQUES, 2010, p. 101).

movimento em paradas é obra da imaginação voltada para a prática¹²⁰. Com efeito, se o movimento é um todo indiviso originalmente, significa que ele também é uma duração indivisa, pois toda divisão em instantes será necessariamente obra da imaginação. Deste modo, nossa experiência interna de movimento nos dá algo de absoluto, justamente pela experiência de nosso corpo próprio. Este nos proporciona acesso a uma realidade indivisa do movimento “que nos é dada tanto no esforço muscular resultante de nossa atividade motora quanto pela sucessão de nossas sensações.” (Henriques, 2010, p.103).

De acordo com Henriques (2010), deve-se pontuar que Bergson move-se constantemente por dois modos de compreensão da matéria, um próximo das ciências da natureza positivas, outro fenomenológico. No primeiro, há uma apreensão da matéria como um conjunto de perturbações, mudanças de tensão ou energia, no segundo, uma compreensão dada por nossa experiência imediata da matéria enquanto presença que nos é oferecida, a de uma totalidade do campo de imagens. Sob este ponto:

E por isso uma psicologia que se atém ao acabado, que conhece apenas coisas e ignora os progressos, só perceberá desse movimento as extremidades entre as quais ele oscila; tal psicologia fará coincidir a ideia geral ora com a ação que a desempenha ou a palavra que a exprime, ora com as imagens múltiplas, em número indefinido, que são seu equivalente na memória. Mas a verdade é que a ideia geral nos escapa tão logo pretendemos fixá-la a uma ou outra dessas extremidades. Ela consiste na duplacorrente que vai de uma à outra – sempre pronta, seja a cristalizar-se em palavras pronunciadas, seja a evaporar-se em lembranças. (MM, p.189-190).

Com efeito, podemos postular que a consciência em Bergson é um movimento constante em direção à ação prática e que, todavia, pode recuar uma vez que tal ação pode ser extraviada no inconsciente, quando tal ação não requer atenção. Com isso, o autor contrapõe ao associacionismo, uma lei de *dissociação*, pois tendemos a desmembrar a continuidade do real por comodidade da ação prática. Seria por dissociação, a tendência de toda lembrança a se agregar a outras, sendo que isso pode ser explicado por um retorno do espírito à unidade indivisível da percepção. Na sensação, o discernimento consiste em não reter da qualidade material aquilo que se pode imobilizar, mas apenas aquilo que se repete. Veremos mais adiante que de uma retenção mínima, passando por nossa memória motora até nossa memória espontânea,

¹²⁰ “Tudo o que se apresenta diretamente aos sentidos ou à consciência, tudo o que é objeto de experiência, seja externa ou interna, deve ser considerado real enquanto não for demonstrado que se trata de simples aparência. Ora, não há dúvida de que nos sentimos livre, de que essa é nossa impressão imediata. Portanto, aos que sustentam que esse sentimento é ilusório cabe o ônus da prova”. (ES, p. 35)

temos um progressivo aumento de tensão da memória. A lembrança seria imponente enquanto permanece inútil; em si mesma é inextensiva sem relação com a sensação, com o presente, o passado é aquilo que não age. De acordo com o autor:

O que é preciso explicar, então, já não é a coesão dos estados internos, mas o duplo movimento de contração e de expansão pelo qual a consciência estreita ou alarga o desenvolvimento de seu conteúdo. Mas esse movimento se deduz, conforme iremos ver, das necessidades fundamentais da vida: e é fácil perceber também por que as “associações” que parecemos formar ao longo desse movimento abrangem todos os graus sucessivos de contiguidade e da semelhança. (MM, p. 195).

O que irá caracterizar a chave para a compreensão da consciência no pensamento de Bergson, pois esta como sabemos não é essencialmente prática, esta é característica do presente, ou seja, do atualmente vivido, daquilo que age. Sua função é meramente especulativa, pois num ser dotado de realizar funções corporais, o estado psicológico consciente seria aquele que se vincula a ação; em oposição, um estado psicológico impotente, que não age por sua utilidade prática, deixa de pertencer à consciência (inconsciente). Quando fazemos o uso da memória, estamos efetuando uma espécie de salto, onde nos instalamos no passado e as lembranças permanecem em estado virtual. O ato de lembrar, no entanto, não é regredir do presente ao passado, mas um movimento progressivo do passado ao presente, ou seja, entrar no passado e torná-lo presente num movimento de transformação do virtual em atual.

Quando uma lembrança reaparece ¹²¹a consciência, temos uma impressão de que uma alma de outro mundo, cujo surgimento é misterioso precisa ser explicada. A consciência estando voltada à ação iminente tende a considerar os objetos que não percebe como os próprios objetos da ação possível. Toda nossa vida psicológica passada fomenta o condicionamento de nosso presente, mas sem determiná-lo de uma maneira necessária. O passado não seria o inexistente, mas essência de um indivíduo enquanto interiorização da experiência de vida. Este age o tempo todo em nós sem que nos demos

¹²¹“É essa capacidades de retenção de toda nossa vida consciente que permite a Bergson retomar uma concepção forte e ao mesmo tempo imanente do Eu, concepção essa que escapa tanto ao substancialismo quanto ao formalismo: o Eu não é uma *res cogitans* (Descartes), nem uma unidade sintética que se aplicaria de fora aos dados de nossos sentidos interno e externo (Kant), mas uma organização retencional crescente que se opera em nossa consciência ao longo de toda a história de nossa individualidade, totalização essa que prossegue do começo ao fim de nossa existência. Acerca do nosso próprio Eu, ‘a verdade é que não há nem substratum rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá indivisível, do começo ao fim de nossa vida consciente. Nossa personalidade é exatamente isso.” (HENRIQUES, 2010, p. 36 *et seq*).

conta. Como escopo, podemos afirmar que há um trabalho da consciência que consiste num salto na totalidade indistinta das lembranças, sendo que este salto admite graus como veremos no próximo capítulo onde discorreremos sobre os graus de duração e os planos da Consciência.

3.4 SUBJETIVIDADE E PLANOS DE CONSCIÊNCIA

Segundo Fugita (2009, p. 151):

“Não se trata de sair da imaginação, de liberar-nos da imaginação, mas de voltar à própria origem da imaginação e de seu esquematismo para compreender o que eles são além da virada da experiência para ultrapassar nossa condição humana. Relembremos que esta famosa “virada da experiência”, opondo-se à razão especulativa de Kant conectada às necessidades de nossa vida, propõe liberá-la ou desencadeá-la na direção de outra racionalidade”.

O Comentador refere-se ao papel da imaginação nos capítulos finais de *Matéria e Memória*, onde precisamos entender que a “*cisão*¹²²” bergsoniana muito longe da concepção empirista, deve ser tomada como chave de compreensão da relação entre percepção e lembrança como algo dinâmico entre as três dimensões temporais. Podemos dizer que há um desdobramento da atualidade de nossa consciência imediata na virtualidade da antecipação e da retenção, onde esta está para a lembrança e aquela para a percepção. A memória integral, segundo Bergson, responde sempre a necessidade de um estado presente a partir de dois movimentos simultâneos: *Translação e Rotação*¹²³. O primeiro seria o ato onde a memória vai de encontro da experiência e se contrai sem se dividir; o segundo, quando há um tipo de rotação da memória sobre si mesma, quando esta se dirige para a situação de acordo com face mais útil. Cada uma das representações completas de nosso passado só traz à consciência aquilo que se poderia se enquadrar no estado sensório-motor. De acordo com Bergson:

¹²²Novamente estamos fazendo referência à crítica de Sartre para com Bergson, onde o mesmo acusa o autor em questão de cair nas mesmos discursos dos empiristas no que diz respeito a imagem. Destacamos aí uma confusão, pois a lembrança pura de que fala Bergson é aquilo que não tem conteúdo imagético enquanto não atualizado passando a ser lembrança-imagem. “A Concepção da imagem proposta aqui por Bergson está longe de ser tão diferente como ele pretende da concepção empirista: para ele, como para Hume, a imagem é um elemento do pensamento que adere exatamente à percepção, apresentando a mesma descontinuidade e a mesma individualidade que esta. Em Hume, ela parece como um enfraquecimento da percepção, um eco que a segue no tempo; Bergson faz dela uma sombra que duplica a percepção: nos dois casos, ela é um decalque exato da coisa, opaca e impenetrável como a coisa rígida fica coisa em si mesma.” (SARTRE, 1987, p. 560.)

¹²³Será aprofundado mais a frente no modelo do Cone Invertido.

Tudo se passa, portanto como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nesses milhares e milhares de reduções possíveis de nossa vida passada. Elas adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mas pessoal quando se dilata, e deste modo participam de uma quantidade ilimitada de sistematizações diferentes. (BERGSON, 2011, p.198).

Bergson propõe que – consciência e corpo próprio¹²⁴ – fazem parte de uma mesma estrutura temporal, onde estes sofre um processo em diversos graus possíveis de abertura para o passado e, correlativamente, também ao futuro. A tensão entra justamente nessa abertura de nosso passado e futuro imediato, implicando assim, uma temporalização progressiva de nossa consciência imediata que transita por diversos planos¹²⁵. O presente não seria um mero instante matemático, mas as ações reais de nosso corpo que sentimos internamente sob afecções e sensações. Usando o exemplo do Circuito de reconhecimento atento podemos compreender como o autor apresenta a articulação entre os jatos simétricos entre passado e futuro. Segundo Monegalha (2010), memória e percepção se retroalimentam¹²⁶, os objetos sem nossa percepção, ao contrário de ser um objeto simplesmente dado em bloco em nossa existência atual, é antes resultado progressivo de uma atividade da memória espontânea, que por sua vez se atualiza a partir das exigências de nossa consciência atual.

Na figura abaixo há aquilo que Bergson chamou de “círculos crescentes da memória”, que corresponde aos diferentes níveis de expansão¹²⁷ da totalidade de nosso passado. Na parte superior nos pontos A, B, C, D temos os “círculos crescentes da memória. Tomando o ponto O, temos o objeto de nossa percepção atual e os planos em oposição B’ C’ e D’. Quanto tomamos o circuito AO, estamos na esfera pertencente ao presente sensório-motor dos esquemas corporais. Como afirma Monegalha (2010), nosso corpo ao canalizar diversas sensações para uma resposta motora, cria o que Bergson chama de esquema corporal. Com o tempo, nosso corpo, por repetição habitual

¹²⁴ Bergson pensa a relação interna entre a temporalidade de nossa consciência perceptiva e a temporalidade específica de nosso corpo próprio, sendo ambos parte de uma mesma estrutura temporal.

¹²⁵ Worms destaca que a teoria dos planos da consciência é o núcleo de Matéria e Memória.

¹²⁶ “Em outras palavras, enfim, as lembranças pessoais, exatamente localizadas, e cuja série desenharia o curso de nossa existência passada, constituem, reunidas, o último e maior invólucro de nossa memória. Essencialmente fugazes, elas só materializam por acaso, seja porque uma determinação acidentalmente precisa de nossa atitude corporal as atraia, seja porque a indeterminação mesma dessa atitude deixe o campo livre ao capricho de sua manifestação.” (MM, p.120).

¹²⁷ “Pensemos, ao contrário, que a percepção refletida seja um circuito, onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm em estado de tensão mútua como num circuito elétrico, de sorte que nenhum estímulo partido do objeto é capaz de deter sua marcha nas profundezas do espírito; deve sempre retornar ao próprio objeto.” (Idem, p.118-119).

associa determinadas disposições motoras a certas sensações. Sob este ponto mais a frente escreve o autor:

“Há, dizíamos, duas memórias profundamente distintas: uma fixada no organismo, não é senão um conjunto dos mecanismos inteligentes montados que asseguravam uma réplica conveniente às diversas interpelações possíveis. Ela faz com que nos adaptemos à situação presente, e que as ações sofridas por nós se prolonguem por si mesmas em reações ora efetuadas, ora simplesmente nascente, mas sempre mais ou menos apropriadas. Antes hábito do que memória, ela desempenha nossa experiência passada, mas não evoca sua imagem. A outra é a memória verdadeira. Coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e consequentemente marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo, e não, como a primeira, num presente que recomeça todo instante”.(MM, p.176-177).

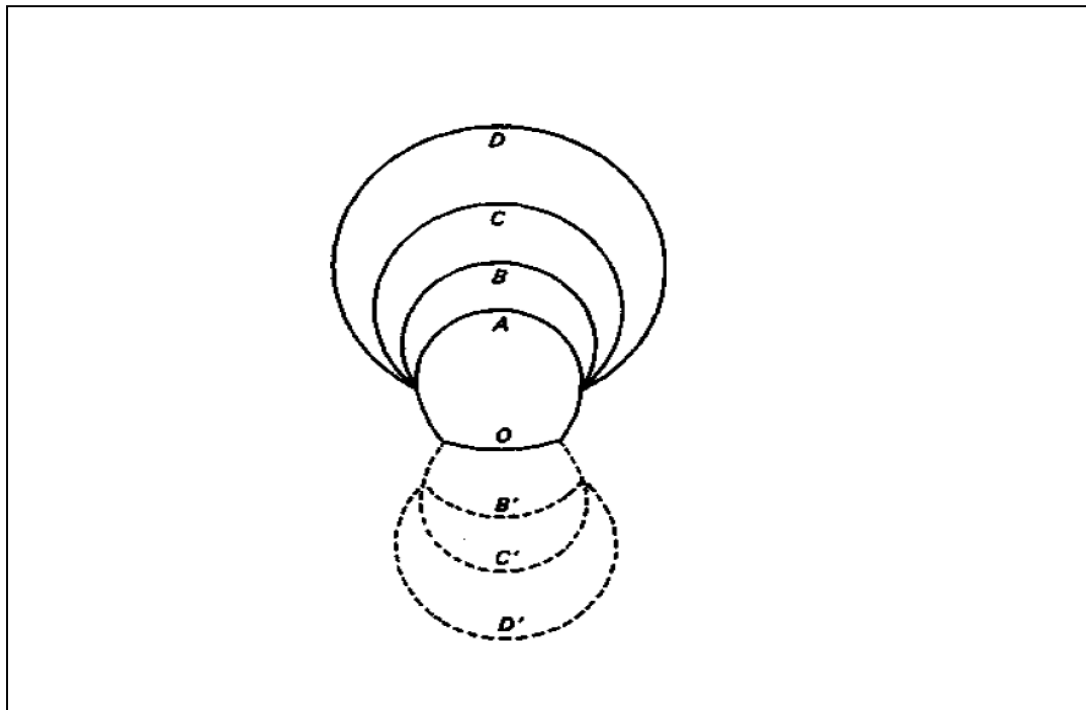


FIG.1 Circuito de reconhecimento atento.

De acordo com Monegalha (2010, p.72): “Que a contração de nosso passado não recria apenas o objeto de nossa percepção, mas o espaço circundante a este objeto de nossa percepção atual, que não é dado em nossa percepção atual”. De acordo com o comentador há um espaço virtual em relação ao objeto, sendo que este espaço circundante de natureza virtual. Este está relacionado para com as percepções possíveis que o objeto atual pode se associar, fazendo assim um sistema. Os círculos B', C' e D'

são círculos virtuais de antecipação, ou seja, círculos de determinação do futuro que surgem compondo o espaço circundante do objeto atual. A totalidade da memória ainda que em diferentes níveis está presente em cada experiência nossa, dessa maneira, é a totalidade do passado que intervém em tudo aquilo que fazemos, executamos e sentimos.

Em resumo, podemos tomar o próprio exemplo da leitura de um livro, pois é pela ação da memória que o objeto O passa de um mero conjunto de letras até um capítulo ordenado do tal livro. A passagem da percepção de cada letra exige uma expansão cada vez maior da totalidade de nossa memória que recria o objeto em diversos níveis de particularização, onde memória e percepção se retroalimentam. Os objetos em nossa percepção é resultado da atividade da memória espontânea que se atualiza de acordo com as exigências práticas de nossa existência. A atividade mental deve ser compreendida como um misto entre presente e passado. De acordo com Zunino (2010), o Campo de imagens é tomado como lugar neutro, pré-categorial (sujeito-objeto) e pré-espacializante (interior-exterior). De acordo com o comentador:

É através de uma subjetividade que o Ser pode tornar-se presente. A presença [...] 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’ ou 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).

Essa contração do passado nos oferece o espaço circundante virtualmente dado ao objeto atual de nossa percepção. Quanto maior a capacidade de um ser vivo em fazer intervir seu passado, maior os leques da ação futura, que surgem a partir da contração desse passado. “O reconhecimento atento implica, portanto: (1) a recriação da forma do objeto atual de nossa percepção, (2) a antecipação da ação futura não dada na percepção atual, (3) o enriquecimento de nossa memória” (MONEGALHA, 2010, p. 76). A memória espontânea não seria a única responsável pela sobrevivência do passado, pois há um segundo modo de conservação que está atrelado aos hábitos corporais. A memória seria um denominador comum entre a totalidade de nosso passado e a mobilidade do presente corporal, ou seja, entre memória espontânea e hábito. Bergson tentará aclarar a resolução entre o problema do dualismo entre mente e corpo a partir da forma como se estrutura a memória em cada um desses domínios. Com efeito, esclarecer a relação entre memória espontânea e os esquemas corporais é buscar

resolver o problema metafísico do dualismo. Através do gráfico do *cone invertido*, Bergson demonstra a relação entre nosso corpo e a totalidade do nosso passado.

Ao procurar discernir as ações que o *corpo próprio* alcança em meio a seu alcance, Bergson situa um dualismo prático, onde considera a ação como ponto de apoio. A subjetividade é constituída simultaneamente¹²⁸ à representação, pois tudo o que está no universo da percepção solicita nossa ação. A atividade da consciência é um trabalho sobre a totalidade do seu conteúdo (passado) e seu reconhecimento. Este salto admite graus que corresponde ao esforço de expansão e contração. Tal movimento impõe a memória diferentes cortes, que serão esboçados pelo autor:

“Se eu representar por um cone *SAB* a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base *AB*, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vórtice *S*, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel *P* de minha representação atual do universo. Em *S* concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano *P*, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano.”(MM, p.177-178).

Pode-se demonstrar tal esquema:

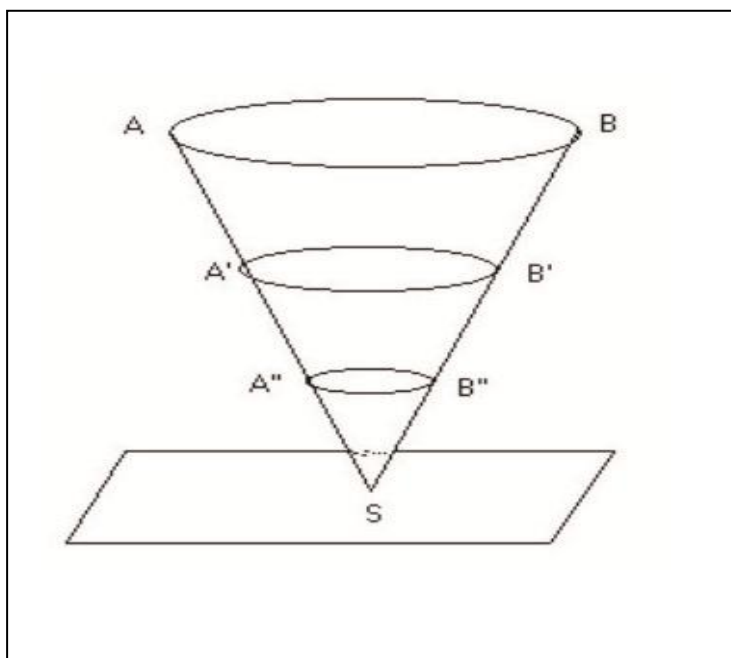


FIG.2 Cone dos planos de Consciência

¹²⁸“Para Bergson, a noção de consciência não implica a disjunção entre atividade da consciência, que é pura transparência para si mesma, e a passividade absoluta do objeto da consciência, que é pura opacidade” (PRADO Jr., 1989, p.126).

Chegamos aqui a uma das teses mais difíceis de Bergson que diz respeito à memória virtual¹²⁹ ilustrado na figura acima. O passado coexiste consigo mesmo e com cada presente que passa, mas isso acontece em diversos níveis de distensão e contração. O Cone representa a memória, o plano tocado através do vértice do cone seria o plano da percepção. A base é imóvel, pois está assentada no passado e é constituída pela totalidade das lembranças que se acumulam na memória. Temos no ponto “S”, logo na interseção do cone e do plano, representa-se o corpo e seus mecanismos sensório motores¹³⁰ organizados pelo hábito. Cada uma das secções transversais está exemplificada em AB, A'B', A''B'', onde cada uma das secções, traz a totalidade da memória num grau distinto de contração. As lembranças não estão tão separadas da ação como parece. Ao lembrarmos, acabamos atualizando na forma de imagens-lembranças, as lembranças puras que se mostram a nós do fundo de um passado virtual, mas sempre num nível qualquer de contração. A diferença entre nossa memória motora e nossa memória espontânea, será reduzida a uma diferença de níveis e expansão e contração de nossa memória. A teoria dos planos de consciência, nos assegura que temos diferentes graus de presença que estão relacionados à expansão progressiva de nossos horizontes temporais a partir da consciência imediata. De acordo com o autor:

Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, incoscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida.(BERGSON, 2011, p. 180).

¹²⁹Parece-nos ser esse o grande embate de Bachelard para com Bergson. Sabemos que para fazermos uma análise do conceito de duração, devemos primeiramente compreender a noção de virtual. Este não acredita que um tempo contínuo possa ser heterogêneo. Veremos que a duração se define por uma multiplicidade heterogênea, de penetração recíproca, referindo-se em primeiro plano a nossos estados de consciência. O Virtual só se atualiza diferenciando-se, ele próprio é coexistência de diferenças de natureza, logo a duração é uma multiplicidade virtual.

¹³⁰“A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é por tanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base. Como elas não se constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, dizíamos, senão a ponta móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência é natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio. Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência: nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e por similitude”. (MM, p. 178 *et seq.*)

Levando em consideração nossa disposição mental, ou seja, o grau de tensão de nossa vida mental, conforme permanecemos mais próximos da ação imediata ou mais próximo ao sonho, atualizaremos as lembranças num nível mais contraído ou mais distendido. Na base do cone as lembranças¹³¹ estão dispersas e estão revertidas de um caráter pessoal, embora à medida que vamos de encontro do vértice, estas vão se generalizando com um revestimento mais apropriado às necessidades de ação. Tais níveis, não podemos esquecer, são virtuais, tal como as lembranças puras que os compõe. Segundo Monegalha (2010), o grande erro que gerou mal-entendidos sobre a conservação do passo em Bergson é que ao observar o cone, acha-se que o passado está simplesmente dado num inconsciente substancial. Seria justamente o contrário, o passado se desenvolve a partir de nossa consciência imediata, ou seja, de nossa existência atual. Ainda sob o gráfico, o comentador nos chama atenção sobre a experiência do tempo se apresentar como um aspecto duplo:

“[...] se de um lado temos a sucessão dos estados mais superficiais que se sucedem em nossa experiência imediata corporal (que originam a ideia da sucessão temporal como fluxo), de outro lado temos uma permanência de nossa experiência imediata que a expansão e a contração da totalidade de nosso passado outorga a nossa consciência: o visto e a consciência que se vê implicam sempre uma diferença interna entre mobilidade e uma imobilidade. Toda experiência temporal imediata é assim um misto de permanência e imobilidade, de multiplicidade e unidade.”(MONEGALHA,2010, p.84).

Segundo Bergson, a verdadeira questão é saber como se opera a seleção feita entre uma infinidade de lembranças que se assemelham. O Associacionismo não teria

¹³¹“A duração vivida por nossa por nossa consciência é uma duração de ritmo bem determinado, bem diferente desse tempo que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade tão grande de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las ou pelo menos registrar explicitamente sua sucessão, e se verá quantos dias, meses ou anos ocupariam tal sucessão. Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outro intervalos tão curtos. Admitamos no entanto que sejamos capazes disso indefinidamente. Imaginemos, em uma palavra, uma consciência que assiste ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários 25 mil anos para concluir a operação. Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a menor economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história. Isto é concebível? É preciso distinguir aqui nossa própria duração do tempo em geral. Em nossa duração, aquela que nossa consciência percebe, um intervalo dado só pode conter um número limitado de fenômenos conscientes.”(MM, p.241 *et al*).

sido capaz de responder a esta questão, pois ele institui as ideais e as imagens em entidades independentes, flutuando, à maneira dos átomos de Epicuro. Sob este ponto afirma o autor:

Com efeito, por que uma imagem, que por hipótese basta a si mesma, buscaria agregar-se a outras, ou semelhantes, ou dadas em contiguidade com ela? Mas a verdade é que essa imagem independente é um produto artificial e tardio do espírito. Na realidade, percebemos as semelhanças antes dos indivíduos que se assemelham, e, num agregado de partes contíguas, o todo antes das partes. Vamos das semelhanças aos objetos semelhantes, bordando sobre a semelhança, essa talagarça comum, a variedade das diferenças individuais. E vamos também do todo às partes, por um trabalho de decomposição cuja lei veremos mais adiante, e que consiste em parcelar, para a maior comodidade da vida prática, a continuidade do real. A associação não é, portanto, o fato primitivo; é por uma dissociação que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção.(MM, p. 193).

O objetivo do capítulo IV de *Matéria e Memória*, segundo Worms (2010), pode ser definido como uma superação da diferença radical introduzida entre nós e as coisas pela percepção. Com isso, Bergson aprofunda a imanência entre nós e a matéria por essa mesma percepção, tendo acrescentando dois outros elementos ao simples ponto de contato intuitivo que ela inicialmente implicava. Se antes a investigação repousa sempre sobre a oposição entre o espaço e a duração, o filósofo estabelecerá uma outra diferença, uma diferença de grau da própria duração. Com efeito, temos a partir daí uma problemática da vida e o próprio corpo. Este deve assegurar, a uma só vez, a oposição entre os dois sentidos da vida, ação e memória, assim como a mediação entre os graus internos à duração, ou seja, os graus da própria memória. O filósofo francês formula duas hipóteses sobre a natureza da imanência material em que inserimos nosso corpo no ato da percepção concreta, extensiva e contrativa. A Matéria não seria uma coisa, mas um ato duplo entre tensão e extensão, sendo por isso análoga ao nosso espírito ou mais precisamente à nossa memória, distinguindo-se pelo grau. A tarefa da metafísica para Bergson, seria a superação crítica do que nos separa das coisas mesmas em que somos instalados. Esta não pode ser construtiva ou dedutiva, uma vez que é um retorno ao imediato, sendo, portanto, a uma só vez crítica e intuitiva. Tal metafísica da percepção deve permitir a superação do dualismo tradicional. Este se fundamenta sobre o espaço que isola coisas e objetos materiais uns dos outros e os opõe ao ato simples do espírito, sem nenhum tipo de contato pensável entre eles. O mais consenso seria “[...] enquanto deve-se aceder à apreensão imanente da matéria como ato temporal análogo ao de nossa

duração e do ato perceptivo pelo qual nossa duração se introduz concretamente sobre ela”. (WORMS, 2010, p.156).

Tomando a duração bergsoniana na sucessão contínua de um conteúdo qualquer. Essa sucessão bastante específica, experimentada por um eu que vivencia a si mesmo, supõe uma memória na articulação dos seus momentos, entre o “antes” e o “depois”, sem os interstícios próprios da espacialização. Em termos bergsonianos, a memória é a condição interna da passagem do tempo, ou melhor, como será explicitado mais tarde com a publicação de sua obra *Duração e simultaneidade – a propósito da teoria de Einstein*, de 1922: “[...] é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente.” (BERGSON, 2006b, p. 51). Assim, sem a intervenção de um meio vazio e homogêneo, a sucessão de nossas experiências sensíveis adquirem uma forma orgânica que, como destaca Worms (2004), corresponde ao progresso ininterrupto e crescente da vida ou da história de um indivíduo. A Solução do dualismo¹³² em Bergson, segundo Morato Pinto (2009), funda-se, numa compreensão de como tais durações¹³³ ou realidades determinadas, cuja diferença é um ato de tensão mais ou menos de uma realidade única, a duração. Worms (2010) considera que a partir deste ponto, a filosofia bergsoniana é uma filosofia da imanência, do contato, indo de encontro então com a fenomenologia de Merleau-Ponty. Uma nova concepção de ser é pensada então como um conjunto de tendências virtuais internamente ligadas, como potência de atualização de diferenças. A memória pura virtual, dimensão espiritual de nossa experiência consciente, refere-se a uma totalidade em constituição. Trata-se de um movimento em que a consciência está em permanente abertura ao mundo, inserindo neste ações e absorvendo representações à luz de toda uma história em ato. O espírito, que é memória, segundo Marques (2006), distingue-

¹³²“Em suma, retomar a ontologia através de uma filosofia da consciência, reinventar o método filosófico partindo de uma crítica da razão, reinventar o método filosófico partindo de uma crítica da razão, ultrapassando a própria consciência-subjetividade, sempre pensada como representação e tendo como pólo correlativo o objeto, eis a via que claramente podemos atribuir a Merleau-Ponty, a despeito de suas múltiplas referências críticas a Bergson. Uma via então já iniciada, já mesmo percorrida em larga medida, e que exige recusar os instrumentos que “a reflexão e a intuição se deram”, a filosofia desde então instalando-se num lugar anterior à cisão entre sujeito e objeto.” (Morato Pinto, 2009, p. 274).

¹³³“A obra de Bergson pode nos levar a refletir se há, por um lado, a duração da matéria e, por outro, a duração do espírito, ou se ambas constituem um único e mesmo movimento. Entendemos que esta é uma questão não resolvida pelo autor, mas simpatizamos com Trotignon em cuja leitura a duração psicológica difere da duração universal: O objetivo desta intuição é a duração do Eu e o Eu na duração do universo. Estas duas durações não são absolutamente idênticas, visto que Eu não posso ser o todo. E, de nosso ponto de vista, é este diálogo das durações no seio da busca filosófica que constitui a possibilidade de orientação da consciência no todo da vida.” (TROTIGNON apud PAIVA, 2002, p. 07).

seda matéria – sucessão de ritmos infinitamente rápidos e diluídos – por seu poder de síntese, assim como pelo alto grau de tensão de sua duração. Diante disto, podemos afirmar que a ação da memória faz toda diferença, pois quanto maior sua força de concentração, maior a independência (liberdade) do ser vivo frente à matéria.

Ao tomarmos uma série de representações de “objetos” no espírito de um sujeito, a percepção seria, pois, um tipo de encontro entre dois atos ou duas atividades, uma tensão temporal interna à matéria, de um lado, e de outro, uma extensão material e externa a nosso espírito. Pode-se dizer um “encontro” entre duas “vidas”, enquanto ato temporal imanente que faz a unidade de toda a realidade individual. Há uma variação de graus de manifestação da liberdade, que fazem uma espécie de transição entre a liberdade absoluta, relegada por Kant ao mundo dos números, e o determinismo absoluto, ideal da ciência positiva. Do ponto de vista entre Consciência e Memória, o trabalho da consciência consiste numa espécie de salto na totalidade indistinta das lembranças; por sua vez, como vimos anteriormente, tal salto admite graus, que são o esforço de expansão ou de contração. A consciência impõe a memória múltiplos cortes, pois esta tem em sua origem uma percepção que pelo modelo que cone, deve retornar e nela enquadrar a lembrança que melhor atende as utilidades práticas da ação a realizar. Podemos perceber um certo pragmatismo, como afirma Marques(2006), pois visa uma ação presente onde percepção e lembrança convergem. Nossa realização no mundo passa por determinadas condições materiais que, impondo-nos escolhas, impedem a explicitação completa de nossa vida interior, de modo que nunca sabemos tudo o que somos. A consciência é memória ativa, esforço que ultrapassa a diferença entre lembrança e percepção, sempre num movimento de tensão e expansão de si. De acordo com a comentadora:

Não sendo pura identidade, esta interiorização é um retorno ao passado em vista do futuro, isto é, a conquista de um saber que não se sustenta sendo apenas um saber para mim, e que somente adquire sentido na realização da ação. Assim, para ser livre a ação deve poder sintetizar o conteúdo de uma experiência passada e as exigências das circunstâncias presentes. E, de acordo com a teoria dos planos de consciência, ela será tanto mais livre quanto maior for o esforço do indivíduo para efetivar esta síntese, isto é, quanto maior for o seu esforço para interiorizar-se e ao mesmo tempo manifestar sua história no mundo em que vive. (MARQUES, 2006, p. 85).

4 – DURAÇÃO, LIBERDADE E CRIAÇÃO.

“[...] , pois, em todos os domínios, o triunfo da vida é a criação¹³⁴.”

4.1 O MOVIMENTO DA VIDA

O terceiro¹³⁵ livro de Bergson é consagrado ao problema da vida, sendo, sobretudo um estudo do homem. O autor faz um esforço, a fim de inserir o “problema humano na vida”, ou mais precisamente em determinar as relações entre a evolução da vida e a história da humanidade. A biologia pode fornecer uma compreensão da ação humana. De acordo com a comentadora:

Sob este aspecto, *L'évolution créatrice* vem esclarecer, no nível dos fundamentos, o caráter utilitário que o *Essai e Matière et Mémoire* conferiam ao nosso conhecimento e à nossa ação. Agora não serão mais a projeção da duração interna no espaço, ‘nem a atenção à vida’ ou os mecanismos corporais que fornecerão uma explicação sobre este caráter, mas a própria estrutura mental da espécie humana. Ora, se esta estrutura está ligada à ação humana sobre a matéria e torna possível a inserção do corpo (que preside as escolhas úteis) em seu meio, como então explicar sobre o homem, a partir do aprofundamento da própria vida, a “faculdade de especulação” e sobretudo a liberdade individual? Pois, como vimos, os objetivos do *Essai e de Matière et Mémoire* consistiam respectivamente em afirmar a realidade da liberdade e da atividade independente do espírito como fatos. (PAIVA, 2006, p.96, grifos do autor).

Bergson assinala a tensão entre nossa vida ou nossa duração e a vida em geral. Segundo Worms (2010), a vida fornece o exemplo privilegiado de uma realidade que só se pode compreender através de um esforço crítico de nosso conhecimento sobre si mesmo. “Ter colocado nosso entendimento na evolução da vida, ter abarcado intuitivamente sua gênese no ato de nosso espírito, permitirá precisar e generalizar a relação entre duração e espaço de maneira mais aguda do que nunca [...]” (WORMS, 2010, p. 188). Segundo Monegalha (2010), a vida não é um fluxo heraclítico que anima a matéria, mas um ato de interiorização que é a essência do movimento em todas

¹³⁴Bergson, Henri. A consciência e a vida. In : O Pensamento e o Movente. Pg. 118.

¹³⁵ Segundo Cangi (2007), entre 1896 e 1907, haverá um desdobramento do núcleo central do pensamento de Bergsoniano: a duração. Com efeito, a partir de *Matéria e Memória*, publicada em 1896 e *A Evolução Criadora* de 1907, se fomentou apresentar o falso problema da experiência do tempo como sucessão de momentos autônomos, propondo, em lugar disso, uma imagem do pensamento como duração. As duas obras estão conectadas pela tese de fundo sustentada na ideia de que nada do passado se perde, visto que o presente é a prolongação de todo o passado até o advir.

as suas formas. Podemos afirmar que EC busca esclarecer o caráter utilitário que o Die MM conferiam a nosso conhecimento e ação. O objetivo dessas duas obras consiste em afirmar a realidade da liberdade e da atividade independente do espírito como fato.

Bergson parte da mudança psicológica, a fim de mostrar que o eu não pode consistir nem em um estado isolado, qualquer que seja, sentimento ou pensamento, por exemplo. Nossa existência é atravessada na passagem de um estado a outro. Segundo Worms (2010), nenhum “eu” independente pode se desprender senão por uma ficção. O Comentador destaca aqui a resistência de nossa inteligência como obstáculo a vencer para se conhecer a si mesma. A sucessão deixa de ser um fato exterior, ou mesmo produção passiva, a fim de tornar-se uma produção e uma criação de si por si. Há uma atividade operando na *duração* que não pode separar-se desta como se viesse de um eu puro, como uma coisa passiva. Cada momento de nossa vida é uma obra ou criação. Com efeito – mudança, conservação e criação -, caracterizam o ser manifestado em duração. O que o autor parisiense leva em conta é a inseparabilidade entre o ato e a criação. Fazendo analogia entre o universo material e o corpo vivo, não se trata de ver a duração em todo lugar, mas procurar em cada domínio o que a mudança tem de mais irreduzível. “O que convém procurar saber é se as mudanças que ocorrem em outro lugar que não em nossa ‘vida psicológica’ ou nossa ‘vida interior’, no universo material ou na própria vida, têm o mesmo sentido que em nossa consciência.” (WORMS. 2010 p.206).

Bergson acredita que o estudo genético, ou seja, o estudo do movimento evolutivo da vida permite-nos situar novamente a inteligência na compreensão da gênese da vida enquanto tal, assim como a origem do homem. Tal retorno empregado pelo autor nos faz ver que há o desenvolvimento de outras formas de consciência que até então eram tomadas como uma espécie de “nebulosidade vaga”. O esforço então será alargar e ultrapassar os quadros do conhecimento¹³⁶, onde a forte junção entre a teoria da vida e a teoria do conhecimento nos conduzirá a ampliação do conceito de duração.

Para nós, o importante é que a evolução da vida, nos fornecendo um estudo sobre o homem e sua ação, permita-nos compreender como Bergson concilia os dois aspectos da ação humana, ou seja, a ação útil sobre a matéria e a ação livre interiorizada. Como acabamos de ver, ele já anuncia em sua introdução a capacidade da inteligência em ultrapassar-se, no entanto, esta capacidade

¹³⁶ Husserl denominava naturalismo o ideal das ciências ditas exatas na construção de um método universal para todo o pensamento sem questionar seus pressupostos. “Husserl rejeitou sempre as psicologias surgidas em seu tempo, inclusive a psicologia da Gestalt, muito embora tenha sido desenvolvida por alguns pensadores que foram por ele influenciados”. (GILES, 1979, p. 62).

somente será testada após a reconstituição das principais linhas de evolução da vida, e a conseqüente revelação das características destas potências complementares à inteligência, após ainda à indicação no homem da existência de um dualismo entre duas faculdades, correspondente ao dualismo entre matéria e vida encontrado na natureza. (MARQUES, 2006, p. 97).

Em oposição ao que se poderíamos imaginar, Rech (2010) afirma que a investigação sobre a evolução das espécies empregada por Bergson não é um aprofundamento ou uma simples exposição das ideias evolucionistas sobre o assunto. Aquilo que o filósofo questiona em EC é a própria diferença de natureza do movimento evolutivo em relação à matéria e, por conseguinte, um método diferenciado de tomar tal problemática. Estabelecendo um diálogo com a ciência da época, é à luz da reflexão metafísica que o tema deve ser seguramente colocado. O comentador afirma que a vida, enquanto interpretação psicológica (como colocado, a partir da noção de “eu psíquico”, no DI ou, ainda, enquanto fenômeno da vida em geral, conforme EC), está atrelada à possibilidade de criar ou de surgir algo de novo e, dessa forma, indeterminado, acima de tudo. Podemos observar o significado desta perspectiva na seguinte passagem:

A vida só é vida porque assim canalizada em diversas direções, indeterminadas inicialmente, para cumprir trabalhos variados, até obter a produção de atos cada vez mais livres, segundo a complexidade do organismo. A vitalidade se autogera pelo dinamismo suscitado pelos instrumentos diferenciadores que a viabilizam. (SAYEGH, 2010, p. 81).

Bergson em EC acaba por nivelar as bases da vida e da moral (biologia, liberdade, ética, sociedade) sob um mesmo princípio. O próprio resultado da ação desse princípio – o *elã vital* – seria o surgimento da própria vida. Com a argumentação sobre a vida, Bergson objetiva a transposição de um vetor que se percebe na própria duração pura enquanto sentido psicológico para o cosmológico. Para Bergson, o caráter da vida é essencialmente espiritual. De acordo com Rech (2010), sob este ponto, o problema principal de uma investigação, como a proposta em EC, insolúvel sob uma interpretação mecanicista da evolução, é o de buscar compreender como é possível a emergência de novos caracteres nas espécies, como ocorrem às mutações e a especiação. O processo de desenvolvimento dos organismos vivos passa a ser o resultado de um princípio que

impulsiona¹³⁷ e coordena a matéria de forma sutil. Tal impulso é de natureza espiritual e psicológica.

De acordo com Worms (2010), Bergson apresenta três características do corpo vivo que lhe atribuem, ao menos a título de hipótese, um grau de duração específico, destacando: individualidade, envelhecimento e do pertencimento à evolução. A individualidade orgânica¹³⁸ enquanto característica clássica do corpo vivo, não parece ser mais suficiente. A questão da “memória orgânica” e da hereditariedade nos debates de seus contemporâneos faz o autor parisiense pensar o conjunto de uma história muito longa e ser conduzido a pensar do corpo vivo individual à evolução como traço característico da vida. Segundo Montebello (2007), o problema que caracteriza o bergsonismo é a busca por uma “unidade vida” que faça comunicar vida, consciência e universo material. Temos uma filosofia que parte da experiência de vida consciente onde se tem por fio condutor aquilo que nossa experiência atesta, sendo que a tarefa mais difícil é articular essa experiência psicovital com a matéria. Tal dificuldade não é apenas empresa do bergsonismo, mas também para a maioria das filosofias da natureza do final do século XIX e XX que se debruçavam sobre a questão de uma unidade cosmológica. Desde o primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, fica estabelecido que

¹³⁷O pensamento bergsoniano considera o processo de evolução como de ordem psicológica vindo a considerar, sobretudo, um questionamento radicalmente metafísico. Não podemos esquecer que Bergson discuti com pretensão as teorias evolucionistas da época na condição de filósofo e não propriamente enquanto cientista, apesar, obviamente, ele discuta com propostas em voga no cenário científico da época, assim como se apropria de alguns termos, como a referência que faz a Hans Driesch, a fim de buscar apoio na noção de força vital. Uma das características mais marcantes descobertas no estudo da consciência, a partir do *Ensaio*, é a irreversibilidade do seu movimento. Transpondo essa descoberta para a investigação sobre a evolução, tem-se que também o movimento evolutivo é um movimento irreversível.

¹³⁸A obra de Bergson desde seu começo suscitou ricos debates e as tomadas de posições as mais conflitantes, do ponto de vista teórico, mas também político, religioso, etc. É o que percebemos de uma maneira interessante o livro *‘La gloire de Bergson’*, de F. Azouvi. “O autor nos mostra, por exemplo, um certo tançrè de devisan que, num artigo de 1910, lembrava que “se pode ser simultaneamente bergsoniano, monárquico, católico, admirador do pragmatismo, porém adversário do modernismo e um pouco anti-semita”. E esse não é senão um exemplo. Outros são possíveis: o silêncio, “a pior das críticas”, dos biólogos quando da publicação de *L’évolution créatrice*; os discípulos e suas diferentes imagens de Bergson, tal como a que encontramos em Le Roy ou em Péguy; o interesse profundo por parte dos católicos que faziam com que as salas onde seus cursos eram ministrados ficassem pequenas para a multidão de auditores; os livros elencados no Index pelo Vaticano, etc. Como não ser sensível ao “transe intelectual” da juventude católica proporcionado pela leitura de *L’évolution créatrice*, como o sublinha Etienne Gilson que, em 1907, tinha 23 anos completos? Azouvi lembra ainda a ‘enquête sur *Les jeunes gens d’aujourd’hui*’, conduzida por jovens católicos três anos após a publicação do terceiro grande trabalho de Bergson e cujo resultado surpreendente foi: a “ressurreição da metafísica” e a abertura do “caminho da fé” por ela tornada possível. G. Tarde via em Bergson a emergência da “nova metafísica” (evidentemente, num sentido diverso daquele a ela dado pelos jovens católicos), enquanto Sorel encontrava no bergsonismo a vitória do Deus de Pascal, aquele de Abraão, Isaac e Jacob, que fala ao coração, contra o Deus geômetra de Descartes, que se dirigia à inteligência. Sorel chega mesmo a afirmar que o sucesso de Bergson se devia à existência de “orientações pascalinas na elite da sociedade contemporânea”.(SILVA, 2014, p. 145, grifo do autor).

podemos deduzir de nossa percepção que o universo é uma forma de duração conectada a nossa e, no entanto, independente da nossa. “O universo material dura, assim como nossa consciência, e ele se dá a nós de tal maneira que o apreendemos como um aparecer em si, pelo que o vivo se abre à sua própria estrutura de aparição/percepção.” (MONTEBELLO, 2007, p. 178). A própria ciência nos incita a não ver a matéria senão perturbações e mudanças de tensão e energia. De acordo com o comentador:

O Estudo da vida não é metafórico; ao contrário, ele apenas tem interesse se tratar da evolução real operante no universo real, princípio e origem de uma parte, ao menos, de nossa vida. Trata-se, portanto, de autorizar epistemologicamente uma filosofia da vida que se definirá como “finalista” e “psicológica” e, não obstante, causal e explicativa em um sentido forte. (WORMS, 2010, p.110).

Bergson, com efeito, busca demonstrar positivamente um duplo objetivo: a defesa de uma abordagem da evolução biológica que possa fundar-se sobre a ciência e, além disso, fornecer indicações positivas sobre o modo de ação da vida. A confrontação que o autor faz com a ciência é atravessada por um misto crítico¹³⁹, a fim de demarcar os limites da ciência, remetendo-os aos de nossa inteligência e trazendo uma nova leitura da vida. Em EC, a ciência eletromagnética está presente, como indicam as referências à Faraday com a ideia de campo de forças. Segundo Montebello (2007, p.179), quando mais a física avança, mas esta apaga a individualidade dos corpos e até das partículas onde a imaginação científica estava começando a decompor corpos. Dizer que a materialidade é derivada da intelectualidade é confirmar a tese kantiana da idealidade do espaço. Operar a gênese vital da inteligência consiste na análise da percepção profunda que consiste não apenas em ir ao sentido da materialidade necessária à ação, mas participar de um universo que dura. “As teses de Matéria e memória permanecem, então, completamente válidas: a percepção imediata nos conecta a um universo que dura”. (MONTEBELO, 2007, p. 181). Trata-se de uma matéria intelectualizada e contínua¹⁴⁰, mas de uma continuidade matemática que representa a

¹³⁹Bergson ao final de *A evolução criadora* esboça uma crítica de conjunto à filosofia grega, mostrando como, dos eleatas a Plotino, tal concepção estática por meio das quais a inteligência crê poder reconstituir o movimento é tão artificial quanto ilusória e conduz a aporias, atribuindo à dignidade das questões filosóficas a uma falsa concepção do nada.

¹⁴⁰Em 1913 bem depois da publicação de *A Evolução Criadora*, surge o manifesto Raionista, onde havia uma participação de diversos artistas em tais movimento estético. Trata-se de uma espécie de busca para se chegar ao absoluto-sem-objeto. Tal estilo de pintura tem como propósito as formas espaciais que surgem a partir da interseção dos raios refletidos. “A principal virtude das imagens reside, para Bergson, nessa impressão que acompanha cada uma delas e que nos obriga a optar pela multiplicidade de

possibilidade abstrata de uma divisão ao infinito. O próprio segundo princípio da termodinâmica confirma a tese do nosso autor parisiense, cuja tendência do universo material é a materialização.

Depois de pensar a liberdade, a consciência, e, sobretudo, a vida, Bergson nos convida para lançarmos mão das pesquisas científicas. Devemos evitar ao máximo a tendência de nossa inteligência¹⁴¹. A qual a ciência toma como modelo epistemológico, fixando assim o real, separando e decompondo os elementos. Devemos compreender os seres vivos como partes isoladas ou enquanto totalidade? Nesse ponto, o filósofo questiona o paradigma científico da física e química. O movimento da vida não pode ser compreendido dessa forma – como uma translação – mas sim, como uma transformação que se dá em profundidade. De acordo com o comentador:

No contexto de Matéria e Memória, o autor concebia a subjetividade a partir da imagem do corpo próprio, ao qual atribuía à prerrogativa da indeterminação. Assim, ele explicava a maneira pela qual, ao passar pelo nosso corpo, o movimento se dispersava em ações das mais diversas reais, possíveis, nascentes ou indeterminadas. Agora o princípio de indeterminação indica que há um excesso da ação vital que escapa ao sistema de fatos físico-químicos. Primeiramente, em virtude da essência do movimento vital, que não pode ser fixado completamente por nenhum sistema. (ZUNINO, 2010, p.239).

Segundo Maninglier (2009), há duas tendências¹⁴² presentes na Filosofia francesa do século XX. De lado, as filosofias do conceito, e, do outro, as filosofias da vida¹⁴³. Podemos nos enganar segundo o comentador, pois este defende que Bergson não está tão distante dos estruturalistas, fazendo assim, parte do primeiro grupo. O próprio conceito de intuição acarreta um método bastante próximo ao método estrutural e que os conceitos estruturalistas podem ser compreendidos através dos conceitos bergsoniano de virtualidade, origem, multiplicidade e impulso. “Para Bergson, conceito e vida não são opostos” (MANINGLIER, 2009, p. 76). O próprio Deleuze seria aquele

perspectivas; enquanto a autoridade do conceito, preciso em razão mesmo do seu caráter abstrato, tende a impor uma univocidade arbitrária. As imagens produzem em nós uma forma de atenção semelhante à singular tensão que caracteriza a intuição, e Bergson as quer ao mesmo tempo inéditas e banais, pois essa seria a única via susceptível de ajudar o senso-comum a efetuar os leves deslocamentos que nenhuma lógica saberia sustentar.”

¹⁴¹“O estudo da vida não é metafórico; ao contrário, ele apenas tem interesse se tratar da evolução real, princípio e origem de uma parte, ao menos, de nossa vida. Trata-se, portanto, de autorizar epistemologicamente uma filosofia da vida que se definirá como “finalista” e “psicológica” e, não obstante, causal e explicativa em um sentido forte”. (WORMS, 2010, p. 210).

¹⁴²Cf. MANINGLIER, 2009, p. 75.

¹⁴³Frédéric Worms chama de momento 1900 em Filosofia, o memento filosófico que se constituiu entre 1890 e 1914, justamente por reunir, de uma só vez, o problema da vida e a crítica da ciência, ou mais precisamente o problema da relação entre vida e conhecimento.

que percebeu que as estruturas¹⁴⁴ nada mais são que multiplicidades no próprio sentido bergsoniano.

De acordo com o comentador:

Do mesmo modo, a vida de acordo com Bergson, não pode ser compreendida apenas mediante modelos conceituais ou científicos, mas tem que ser apreendida a partir do interior como um sentimento singular, específico, ou como uma mudança qualitativa. Por debaixo da complexa variedade de formas orgânicas observáveis exibidas através de toda a história da evolução, o filósofo deve ter acesso a uma simples intuição da vida, tão simples quanto a sensação de ir de Paris a Londres para alguém que realmente faz a viagem. (MANIGLIER, 2009, p. 79).

Sabendo que para a Fenomenologia, a constituição da coisa se da como uma espécie de movimento de reiteração da verificação das aparências que se projeta para além dos simulacros, a unidade do objeto. “A Reflexão bergsoniana percorre do Caminho inverso”, (Bento Prado Jr, 1989, p. 158). A representação é o empobrecimento do que Bergson chama de presença. Para uma filosofia que parte do cogito, o correlato nemático perceptivo tem suas estruturas determinadas em si e não com a relação a uma possível distorção da subjetividade. “É como se a Presença renunciasse à sua plenitude para dar nascimento à representação.” (Bento Prado Jr, 1989, p. 158).

Segundo Marques (2006), EC vem nos esclarecer o caráter utilitário que tanto o Ensaio, assim como Matéria e Memória conferiam ao nosso conhecimento e ação. Não será mais a projeção da duração da interna no espaço, nem a atenção à vida, assim como os mecanismos corporais que fornecerão uma explicação, mas a constituição da própria estrutura mental da espécie humana. Conceber a evolução da vida como *ação vital* é nos colocarmos diante de uma desproporção entre trabalho e resultado. De acordo com Zunino (2010), se a ação livre supõe uma intenção, passando para a ação prática, não percebemos mais essa intenção por permanecermos na superfície de nós mesmos. O Comentador sugere que podemos experimentar por “simpatia”, a intuição da ação vital. Maniglier (2009), afirma que a característica conclusiva da vida nos fornecida por Bergson é o reconhecimento da experiência de “distensão” [détende], ou seja, tomar a vida como esforço, mas um tipo de diligência feito precisamente em meio

¹⁴⁴Cf. *Ibidem*, p. 77.

à distensão. *A Evolução Criadora*, por sua vez, busca atingir a essência da matéria por meio do ato gerador¹⁴⁵ que a produz.

Temos no terceiro livro de doutrina de Bergson, o problema da consciência colocado como uma descrição da gênese da vida em sua totalidade. Segundo Bento Prado Jr. (1989), tal problemática da consciência surge como uma tarefa crítica que destituindo os preconceitos do finalismo e do mecanicismo torna possível a compreensão da originalidade do processo vital. A filosofia da vida assume a proporção de uma Cosmologia, oferecendo-nos uma nova filosofia da consciência. Temos desta maneira a antropologia constituída como uma de suas etapas internas. Bento Prado Jr. citando H. Gouhier, este afirmaria que Bergson não partiu de uma psicologia, mas chegou a esta vindo de uma filosofia da natureza. O Ensaio representaria uma etapa intermediária entre a filosofia da natureza de Spencer em contraponto a verdadeira filosofia da natureza, *A evolução criadora*. A devida atenção e passagem pela Psicologia foi uma exigência da necessidade de rever criticamente os fundamentos da cosmologia. Ao se postular a teoria da duração interna, seria possível passar à descrição de uma temporalidade cósmica, ou seja, do próprio “crescimento da natureza”.

Do ponto de vista de nosso trabalho, consideramos a pontuação feita por Bento Prado Jr. a essa espécie de salto da duração interna à análise da vida em geral proposta por Gouhier incompleta do ponto de vista da Duração como Consciência, Memória e Liberdade. A etapa correspondente a MM nos mostra que o projeto de EC só tem sentido com estabelecimento da relação entre presença e representação. A consciência só pode emergir do processo vital ou que este seja pensado enquanto consciência é fundamental a superação da proposta gnosiológica que opõe realismo e idealismo, ambos pensando sujeito e objeto já separados e opostos. De acordo com o comentador:

Para que a vida seja duração, é necessário que ela seja presença junto a si mesma, que é auto totalização, e que a duração não seja privilégio da consciência humana finita. Isto é, é necessário que o próprio Ser, a presença global, seja dotado de interioridade e seja susceptível de uma explicação daquilo que chamamos a sua “ipseidade”. (BENTRO PRADO JR., 1988, p. 167).

Em tal obra vemos que tanto o “falso evolucionismo”, assim como a concepção fixista, que coloca a consciência para fora da natureza e do mundo, fundam-se num

¹⁴⁵Cf. MONTEBELLO, 2007, p. 178.

divórcio¹⁴⁶ entre presença e representação. Com efeito, só é possível descrever o fluxo da consciência¹⁴⁷ no interior da vida em geral quando já se descreveu o surgimento da percepção do fundo do campo de imagens. Na obra de 1907, o autor é desafiado a determinar as relações entre consciência humana (a consciência intelectual de *Matièreet Mémoire*) e a consciência virtual, que está ao lado de todo processo vital. De acordo com Marques (2006), o ponto de partida de Bergson é a experiência interior tal como descrita no Ensaio. Ao questionar-se sobre o que é a existência para um indivíduo consciente, e respondendo que é essencialmente durar, o primeiro capítulo de *A Evolução criadora* vai aprofundar a noção de duração e especificar a atividade consciente como criação.

De acordo com o comentador:

L'évolution créatrice, substituindo o evolucionismo spenceriano por uma teoria que acompanha o ritmo criador da evolução da vida, não só descreve o desenvolvimento da consciência humana, sua progressiva constituição, como mostra também em que direção pode ser, ela própria, superada. Se procurarmos mostrar que a teoria da representação – a gênese ideal da consciência – não supunha, em seus fundamentos, uma teoria da vida, veremos agora como a teoria da vida enriquece a gnosiologia esboçada através da redução, e como pode corrigi-la. ‘Seria, pois, necessário renunciar a aprofundara natureza da vida...’?(BENTRO PRADO JR., 1988, p. 170).

Do ponto de vista da memória, a duração agora é tida como um movimento¹⁴⁸ contínuo da memória que prolonga o passado no presente em vista do futuro; em tal movimento o passado se conserva. O eu é uma mudança que dura e amadurece conforme vive seus momentos. Existir e durar para Bergson seria, portanto, sintetizar o passado e o presente num momento único e original. Na primeira parte deste trabalho, vimos que o ato livre deveria trazer a marca de “toda nossa alma”. Agora do ponto de vista da liberdade enquanto criação, o ato livre é uma ação que repercute internamente,

¹⁴⁶Cf. EC. p, 40.

¹⁴⁷Sabemos que para Sartre há uma oposição entre Metafísica e Ontologia. Para tal pensador, a Metafísica seria a tentativa de descrição do ser antes da aparição do para-si e que estaria, por sua vez em oposição à Ontologia, que seria a descrição do ser tal qual aparece ao para-si.

¹⁴⁸“Em suma, o mundo sobre o qual opera o matemático é um mundo que morre e renasce a cada instante, aquele mesmo em que Descartes pensava ao falar na criação contínua. Mas, no tempo assim concebido, como poderemos representar uma evolução, isto é, o sinal característico da vida? A evolução implica uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que seja um hífen, um traço de união. Por outras palavras, o conhecimento de um ser vivo ou sistema natural é um conhecimento que incide sobre o próprio intervalo de duração, ao passo que o conhecimento de um sistema artificial ou matemático incide apenas sobre a extremidade”. (BERGSON, 2009, p. 37).

que nos transforma. Alguns comentadores viam no ato livre do Ensaio apenas uma relação espontânea e inexplicável desprovida de racionalidade¹⁴⁹ entre este e sua causa subjetiva. Em MM, o autor enfatiza que no homem, o ato de ser livre é carregado por uma síntese de sentimentos e ideias sendo conduzidos por uma evolução racional. Com efeito, tal descrição sobre a duração, redefine o que seria o ato livre. Este seria como o ato que nos modifica enquanto a nova forma que acabamos de nos dar. Segundo o autor:

O mesmo se passa com os momentos da nossa vida cujo artista é cada um de nós. Cada um deles é uma espécie de criação. E, da mesma forma como o talento do pintor se forma ou se deforma, e em todo o caso se modifica sob a influência das próprias obras que produz, igualmente cada um de nós, modifica a nossa pessoa, visto ser a nova forma que acabamos de dar a nós próprios. Justifica-se, portanto, dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas é necessário acrescentar que somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que criamos continuamente a nós próprios. (BERGSON, 2009, p. 21).

Bergson assegura que devemos pensar o corpo vivo não seria a mesma coisa que pensar a matéria organizada. No que diz respeito ao domínio da vida as leis são outras, não sendo possível calcular certos aspectos do presente em função do passado imediato. Fenômenos de criação orgânica, assim como os evolutivos, são inacessíveis ao cálculo. O filósofo questiona da teoria evolucionista, nesta questão da vida a ideia de que é sucessivamente e não simultaneamente que aparecerá formas entre as quais um determinado parentesco se revela¹⁵⁰. O Transformismo ao apresentar uma classificação dos seres que se inscreve no tempo, é a teoria que se defronta o filósofo. A instauração de uma teoria da vida, desde o seu início, deve buscar romper com os preconceitos, que, vindos de uma desqualificação metafísica da própria vida, impedindo, dessa forma, um acesso direto¹⁵¹ ao objeto. De acordo com o filósofo:

O biólogo que procede como geômetra triunfa aqui demasiado facilmente sobre nossa impotência de dar uma definição precisa e geral da individualidade. Uma definição perfeita somente se aplica a uma realidade feita: ora, as propriedades vitais não se acham nunca inteiramente realizadas, estão sempre em vias de realização; são menos *estados* do que *tendências*. E uma tendência só alcança aquilo a que visasse não for contrariada por qualquer outra tendência: e como se daria tal caso no domínio a vida, na qual há sempre, conforme iremos mostrar, implicação recíproca de tendências

¹⁴⁹Cf. Marques, 2006, p. 100.

¹⁵⁰Cf. Marques, 2006, p. 104.

¹⁵¹“O ponto de partida para a constituição dessa ciência é uma espécie de evidência primitiva: o reconhecimento da originalidade da própria vida. É como se a instauração da ciência não pudesse ser o salto absoluto do não saber ao saber, como se ela exigisse uma ‘compreensão’ pré-científica dos objetos e uma familiaridade pré-reflexiva com o método por eles exigidos.”(PRADO JR., 1989, p. 171)

antagônicas? Em particular no caso da individualidade, pode-se dizer que, se a tendência para a individuação se acha presente em todo o mundo organizado, em todo ele é combatida pela tendência para se reproduzir. Para que a individualidade fosse perfeita, seria necessário que nenhuma parte isolada dos organismos pudesse viver separadamente. (BERGSON, 2009, p. 28).

Bergson vê a possibilidade de questionar a seleção natural propondo um novo conceito e, a partir disso, realizar os desdobramentos mais fecundos de seu posicionamento. É importante frisar que, muito mais do que uma transposição de conceitos com vistas a uma nova proposta de evolucionismo, Bergson está interessado em fundar uma interpretação da realidade, estreitamente ligada à experiência, valendo-se de um viés metafísico. A premissa básica do pensamento evolucionista presente na segunda metade do século XIX, principalmente após 1859, de que as espécies não são fixas, sofrendo variações no decorrer do tempo, é também a raiz da argumentação bergsoniana sobre o surgimento e a evolução da vida.

O impulso e a matéria estão num recorrente litígio, sendo que a vida tende a uma tensão progressiva, assim como uma distensão devido à operacionalidade da matéria. As análises tecidas por Bergson ao longo da EC parte das análises tecidas sobre o pressuposto da “marcha para a visão”. Tal análise serve de exemplo para o filósofo aprofundar, de certa maneira, o impulso vital enquanto a própria noção de tensão¹⁵² vista em MM, sendo agora transposta para o interior da vida geral. Este exame o autor procura mostrar o surgimento da visão por uma tensão gradual da vida. Tensão esta que, segundo Henriques (2009) é o ponto crucial da polêmica entre os neovitalistas e darwinistas no final do século XIX, dentre eles Gustav Wolff. Este recorre a experimentos que fizera no cristalino de anfíbios frente a sua espantosa capacidade de regeneração. A relação feita entre o olho dos vertebrados e um molusco como o pente, serve para Bergson retirar suas conclusões filosóficas. A explicação mais plausível para elas seria então afirmar que as mesmas variações ocorreram por acaso em ambas as linhas evolutivas, fomentando, por sua vez, as mesmas variações que ocorrem por acaso em ambas as linhas, gerando órgãos semelhantes como fruto de um tipo de coincidência.

Worms (2010, p.223), assegura que todos os seres vivos apresentam algo como um “olho”, um órgão específico capaz de reagir à luz e de responder-lhe pela visão, é

¹⁵²Já afirmamos antes que esta é uma noção-chave de todo o pensamento bergsoniano. Em MM o autor mostrou que nossa consciência é antes de tudo um trânsito entre os graus de duração. A duração é justamente a capacidade de reter o passado e acima de tudo antecipar o futuro em ações. Como afirmamos anteriormente, a consciência não é constituída para conhecer a si mesma, mas para agir sobre o mundo. Existe um tipo de destinação prática voltada para o domínio e atuação sobre a matéria e o convívio social.

porque as condições contingentes da vida sobre a terra a tornaram em todo lugar dependente da luz. Bergson desloca a discussão conduzindo-a sobre o campo da comparação entre as estruturas mais complexas. Não se trata apenas de se questionar sobre a visão e o olho, mas sobre a estruturação comum dos olhos dos seres vivos se perguntando se tal circunstância pode ser explicada exteriormente ou uma origem interior comum.

Bergson busca uma teoria que não recuse a ação constante da matéria sobre os seres vivos, mas que também não ignore o papel ativo do ser vivo no processo de evolução. Quando se atribui às condições externas a capacidade de modelar a vida, como se houvesse um tipo de molde, a fim de colocá-la, tiramos da própria vida a ação de criar a si mesma. As teorias¹⁵³ de cunho mecanicista: darwinismo, neodarwinismo, assim como a teoria weismaniana, não compreendem a profundidade que há por trás desse processo.

Se a matéria age sobre nós, nós também agimos sobre ela: a adaptação orgânica é antes de tudo uma réplica que o organismo dirige ao meio, uma tentativa desse organismo de organizar a matéria em prol de sua atividade, e não o contrário. Desse modo, para Bergson queira-se ou não, é a um princípio interno de direção que será preciso recorrer para obter essa convergência de efeitos. (HENRIQUES, 2009, p. 228).

Podemos nos questionar se Bergson está ao lado dos neovitalistas, enquanto o defensor de uma atividade especificamente vital. Com efeito, o filósofo serve-se do neodarwinismo, assim como o neovitalismo do Alemão Hans Driesch, a fim de justificar a noção de uma causa psicológica comum. Apesar das controvérsias nas explicações das teorias darwinistas e neolamarckistas, o que o autor pretende apontar é a impossibilidade¹⁵⁴ de ser a favor ou contra a tese dos caracteres adquiridos pelo indivíduo, justamente por estas terem outra interpretação do movimento da vida. Worms (2010) alega que a biologia contemporânea deslocou o argumento bergsoniano dos órgãos em direção aos genes, deixando em aberto àquilo que é uma explicação científica, mas uma interpretação do fenômeno da vida. Gostaríamos de enfatizar que

¹⁵³Destacamos que o mote do pensamento evolucionista segundo Darwin, Lamarck, Weismann e outros, permanece, em essência, o mesmo debatido pelo paradigma da biologia até o presente.

¹⁵⁴Rech (2010) aponta que a crítica principal que Bergson realiza ao abordar as teorias evolucionistas de sua época está atrelada ao modelo de ciência baseado no paradigma referente à física e à matemática enquanto modelo para todo o conhecimento. Alguns nomes sob influência desse paradigma, considerados por Bergson (Du Bois-Reymond, T. H. Huxley e Laplace), acreditam na possibilidade de tomar todos os fenômenos observáveis, inanimados ou biológicos, às leis que regem o mundo físico-químico.

Bergson faz uma filosofia da biologia, pois a teoria bergsoniana está longe de querer rivalizar com a ciência. Como bem lembra o comentador:

“Ridicularizar o vitalismo seria ir contra a história. Quem lê os escritos de alguns destacados vitalistas, como Driesch, é forçado a concordar com ele em que muitos dos problemas básicos da biologia simplesmente não podem ser resolvidos pela filosofia cartesiana, na qual o organismo é considerado como nada mais que uma máquina. Os biólogos do desenvolvimento propuseram algumas questões desafiadoras. Por exemplo, como pode uma máquina regenerar partes perdidas, como vários organismos são capazes de fazer? Como pode uma máquina replicar a si mesma? Como podem duas máquinas fundir-se em uma única, como na fusão de dois gametas para produzir um zigoto?” (MAYR apud RECH, 2010, p.63).

Bergson inverte o finalismo, pois tanto admite uma harmonia de conjunto, assim como admite também o conflito entre as espécies e a própria vida em geral. Nada está dado, diante da interpretação psicológica em EC. A Análise dos efeitos da ação vital como veremos mais a frente, tende a nos desvelar algo que é partilhado por todos. A vida seria a perpetuação de um elã primitivo que se dividiu em linhas divergentes, “se o movimento das partes se prolonga em virtude de um impulso comum, talvez possamos remontar esses diversos caminhos, identificando as causas de natureza psicológica que produziram as bifurcações”. (HENRIQUES, 2010, p. 244). O que entendemos por “formas”, no bergsonismo, não são os entes ideais, espirituais, que constituem um mundo suprassensível. Estas são inferiores, estão alienadas do movimento vital que as produziu e por esse motivo tendem à materialidade. O elã é este caminho de diferenciação do ser, o esforço do fabricar, enquanto o que entendemos por forma é apenas o efeito último desse processo.

Bergson está falando de um tipo de experiência que é dada na experiência, mas um tipo de experiencição que seja peculiar à perspectiva filosófica e que se esfuma quando passamos para a perspectiva científica. O filósofo pensa um tipo de experiência onde a experiência filosófica se torna possível enquanto um tipo de experiência cujo objeto não é o que entendemos como o “já feito” da experiência rotineira e científica positivista, mas um impulso ou uma pulsação que está na sua mais profunda raiz. A intuição seria o fim da objetividade, onde temos nela o conhecido no ato em que ele se auto constitui. É o que Prado Júnior (1988) afirma quando diz que isso seria a própria Presença (junto à) se da realidade vital que se torna consciência explícita, Presença junto a si. Em outras palavras:

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, 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 JUNIOR, 1988, p. 181.).

O Advento dessa perspectiva, ou seja, a vida restituída em sua interioridade e liberta enquanto vai se consciência finita superada por si mesma na aderência ao ser. À medida que o impulso vital tornando sujeito a partir da intuição filosófica, podemos emergir no próprio ato que institui a vida. A filosofia da vida é o conhecimento do ser “profundo” da vida no seu íntimo, enquanto a ciência epistemologicamente assimila aquilo que é obstáculo do próprio processo de criação da vida. Temos aí um tipo de distinção que é também ontológica. Temos uma forma de conhecimento que é definida pela consciência finita, inteligência, e outra que se conhece pela consciência que é co-extensiva à vida¹⁵⁵. Com efeito, Bergson traz a partir de tal afirmação dois momentos do movimento do próprio ser. “Aquele puramente positivo, em que o ser se instaura enquanto tal, e o outro, puramente negativo, em que ele se autolimita, e se volta contra si mesmo sob forma de exterioridade e de matéria”. (PRADO JUNIOR, 1988, p. 183). O paradigma mecanicista representa uma deformação do caráter afirmativo da vida. Não se trata da vida ser contra a matéria, mas esta que surge enquanto obstáculo criado pela própria finalidade do impulso. À medida que a vida atravessa a matéria e a ela se solidariza, organizando-a, temos o próprio processo pelo qual a matéria passa a existir, embora venha a se opor à vida. Haveria então dois movimentos e duas ordens, uma sendo o inverso da outra. Há uma ordem criadora e viva, de onde parte Bergson, positiva em si; outra negativa, que resulta da interrupção da primeira. O que faz a evolução ser criadora é justamente essa origem comum, sendo que sua essência é transpor os limites.

¹⁵⁵ Worms (2010) afirma que a última diligência de Bergson é estabelecer uma analogia horizontal entre os resultados alcançados pela vida, e tentar explicá-la pelas diversas teorias científicas. Não se trata em estabelecer que cada organismo/órgão é o resultado de uma espécie de intenção, mas que todos os organismos/órgãos participam de uma causa comum. Enquanto que uma analogia vertical liga a vida à duração pela imprevisibilidade, uma analogia horizontal deve buscar assegurar sua unidade imanente. O bergsonismo não pretende renovar os as teses clássicas em favor da finalidade transcendente, mas desloca os argumentos: “entre os organismos se estabelece uma analogia que conduz em direção a uma causa a uma só vez exterior a cada organismo singular e imanente à vida em geral”. (WORMS, 2010, p. 223).

Em síntese, temos até aqui o movimento evolutivo pensado por Bergson como um movimento de um impulso que se divide e dissocia fragmentado, onde o mesmo impulso divide-se em outros tantos fragmentos, que por sua vez, continuará se dividindo ainda por um bom tempo. Com efeito, a vida em suas origens era tomada de virtualidades que se realizaram em direções diversas. A vida enquanto multiplicidade¹⁵⁶ continha certo equilíbrio de tendências, que num determinado momento se dissociaram dando origem às formas singulares. Segundo Marques (2006), a vida é análoga à consciência e comporta toda uma multiplicidade de elementos que se interpenetram¹⁵⁷. Nenhuma das teorias científicas da época poderia compreender a sutileza de tal processo. De acordo com o autor:

Ao submeter assim as diversas formas atuais do evolucionismo à mesma prova, mostrando que todas elas falham perante a mesma dificuldade invencível, não tivemos de forma alguma a intenção de as opor entre si. Pelo contrário, cada uma delas deve corresponder a um certo ponto de vista sobre o processo evolutivo. Aliás, é bem possível que uma teoria precise se ater exclusivamente a um ponto de vista em particular para se conservar científica, quer dizer, para dar uma direção bem definida a investigação pormenor. Mas é necessário que a realidade sobre a qual cada uma dessas teorias em particular tem incidência parcial as ultrapasse. E essa realidade é o objeto específico da filosofia, a qual não se acha obrigada à precisão da ciência, visto não ter em vista nenhuma aplicação. Indiquemos, pois, em poucas palavras, aquilo que cada uma das três grandes formas atuais do evolucionismo nos parece trazer de positivo para a solução do problema, aquilo que cada uma delas deixa de lado, e sobre que ponto seria necessário fazer convergir, em nosso entender, esse esforço tríplice para a obtenção de uma ideia mais compreensiva, embora por isso mesmo mais vaga, do processo evolutivo. (EC, 101-102).

4.2 A DURAÇÃO COMO AÇÃO VITAL

¹⁵⁶“O que Bergson faz segundo Merleau-Ponty, é substituir o código espacial pelo código temporal. Desse modo, a matéria passa a ser compreendida como uma sucessão de movimentos muito rápidos e se separa da sua espacialidade. As diversas cores, por exemplo, são determinadas frequências recolhidas pela percepção no campo transcendental em vista da ação virtual enquanto expressão da nossa capacidade de agir”. (ZUNINO, 2010, p. 218).

¹⁵⁷Importante não se esquecer a crítica de Bergson ao finalismo. Para o bergsonismo, a vida é criadora de formas e progride por meio de manifestações que não são nada harmônicas do ponto de vista da inteligência. “O Elã vital se propaga em manifestações que, devido à comunidade de origem, serão complementares. No entanto, elas não serão menos incompatíveis e antagonistas entre elas. Se á unidade, elas são dadas no início, no elã original. O que se constata é que a vida não é apenas progresso; há espécies que se imobilizam, outras que regridem, outras inda que patinam no mesmo lugar, como se a vida, evoluindo, distraísse de si própria, hipnotizada pela forma que acaba de produzir”.(MARQUES, 2006, p.113).

Sabendo que a consciência está de direito em qualquer lugar, mas de fato apenas onde se pode escolher, ou seja, pela possibilidade da vida intervir sobre a matéria usando o corpo como instrumentação para tal fato. Dessa maneira, podemos afirmar que a vida e a consciência são coextensivas. Esta aparece em proporção à potência de escolha que o vivo venha a dispor. Há uma espécie de mensuração entre aquilo que se faz e o que se poderia fazer virtualmente. Quanto maior a organização do organismo, maior será o leque de escolhas que tendem a abrir e dar uma maior intensidade da consciência. O desenvolvimento do próprio cérebro¹⁵⁸ será um mensurador da maior complexidade que a vida encontrou para interferir na matéria nessa tentativa de aumentar seu campo de ação sobre o meio. O Homem, segundo Bergson, simboliza um momento específico na história da evolução, onde a vida não mais se detém em características morfológicas estáveis. A possibilidade da inteligência em proporcionar cada vez mais intervenções instrumentais no meio permitirá cada vez mais processos criadores pela própria vida. A noção de uma *ação vital*, segundo Zunino (2010), como algo que teria penetrando na matéria vai se consolidando nos dois primeiros capítulos de EC. A fim de organizar a matéria, o movimento vital teve que se dividir, retardando-se infinitamente. A *ação vital* é concebida a partir da articulação entre vida e movimento, ou seja, como uma consciência lançada na matéria, “ao fixar sua atenção sobre o seu próprio movimento, a consciência orientou-se no sentido da intuição; ao exteriorizar sobre a matéria que atravessava, fez despertar a inteligência. (ZUNINO, 2010, p. 279).

O desenvolvimento da consciência não é algo simples para Bergson, pois sabendo da operacionalidade de todo ser vivo para com a matéria, podemos inferir que não se pode pensar a consciência sem sua correlação com o mundo. Há uma necessidade que é própria da consciência em inserir-se no mundo. De acordo com Bergson, há uma limitação da tendência progressiva do desenvolvimento da consciência

¹⁵⁸ Bergson explica que nos animais, os movimentos voluntários ainda são determinados por mecanismos de reação, ao passo que, no homem, o grau mais apurado de indeterminação fomenta uma diferença radical, visto que a dispersão das reações possibilitará um tipo de ação menos condicionada. O hábito dos animais são apenas mecanismos motores, enquanto no homem, este consegue libertar-se de tal esquematismo. “Se Bergson fala que o homem é o ‘termo’ da evolução, é no sentido que somente nele a consciência que atravessa a vida conseguiu, em certa medida, aumentar progressivamente seu controle da matéria, expandindo, seja seu campo de ação, seja a sua intensidade interna. Como ele mesmo esclarece, ‘termo’, não quer dizer que o homem seja um fim antevisto da evolução, que ele seja um ponto de chegada que a vida teria alcançado, ou que a evolução poderia ter sido diferente do que é. Por ‘termo’ Bergson quer antes de mais nada ressaltar que o homem exprime a tendência original que a vida visa acentuar, tendência que é fruto de laboriosos ensaios e tentativas tateantes da vida em geral, muito dos quais fracassaram, alguns dos quais deram certos, mas que somente no homem se tornou algo excepcional.” (HENRIQUES, 2010, p. 220).

pela própria materialidade, sendo que a partir de tal embate resultar-se-á em três estruturas viventes do mundo vivo: *o torpor, o instinto e a inteligência*. Tais estruturas são espécies de delimitação a priori do próprio desenvolvimento do impulso¹⁵⁹. Em *A Evolução Criadora*, Bergson nos dará pouco a pouco o resultado de sua ampliação sobre a noção de duração:

A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando. Visto que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente. A memória, conforme tentamos provar, não é a faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de as inscrever num registro. Não há registro, não há gaveta, não há sequer, aqui, propriamente uma faculdade, porque uma faculdade age por intermitências, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoar-se do passado sobre o passado prossegue sem tréguas. Na realidade, o passado conserva-se por si próprio, automaticamente. Acompanha-nos, sem dúvida, por inteiro, a cada instante: aquilo que sentimos, pensamos e quisemos desde a nossa primeira infância, ali está, inclinado sobre o presente que se lhe vai juntar, fazendo pressão sobre a porta da consciência, que pretendia deixá-lo de fora. (BERGSON, 2009, p. 19).

¹⁵⁹A noção de impulso vital, como afirma Worms, seria a imagem ou noção mais controversa do pensamento bergsoniano. Esta está atrelada a própria noção de tensão proposta em MM e agora transposto para o processo evolutivo. Este é uma exigência da criação que coloca o impulso “condenado à liberdade”. Bergson afirma que está seria uma das principais tendências mais gerais da vida. Esta por sua vez busca cada vez mais sua capacidade de indeterminação sobre a matéria, ou seja, tornar-se cada vez mais livre. O impulso e a matéria, portanto, estão num litígio constante, sendo que o primeiro é uma tendência a atos livres. Segundo Henriques (2010), o impulso vital, que correspondia a um tipo único de vida fluída em seu princípio, necessariamente se cinde em seu contato com a matéria, sendo que tal cisão tomará um aspecto complementar no mundo da vida. Tanto o mundo vegetal e animal seriam duas grandes divisões que se tornaram possíveis ao longo da evolução da vida. Não há nenhum tipo de teleologia implicada, pois tanto um quanto o outro, opera por seus interesses específicos. O ato de acumular energia para si das plantas, assim como o agir do animal, acaba levando uma ampliação da indeterminação da vida. Bergson acredita que tanto finalistas quanto os mecanicistas incorrem no mesmo erro na apreciação da evolução vital. Tais pontos de vista acreditam que tudo está dado no processo evolutivo; o finalista tomando as condições de vida atual como um fim necessário do processo de evolução, o mecanicista tomando as condições iniciais como dadas e modificadas por algo aleatório. Segundo o filósofo perde-se o caráter mais fundamental da vida, a contingência. Tal perspectiva nos faz tomar a evolução como jamais prevista a partir de elementos dados, pois a vida não está dada, ela se faz. O impulso vital não é o mesmo do “esforço voluntário” dos neolamarckianos ou a “finalidade interna” dos neovitalistas, tal impulso não é individual, mas comum, ou seja, pré-individual. Os organismos seriam individuações progressivas desse princípio. Tal definição não pode ser pensada sem sua temporalidade imanente a todas as formas de vida. O impulso vital é uma noção inovadora de uma atividade temporalizante que permite todos os seres vivos, desde os mais primitivos até a consciência humana, reter o passado em diversos níveis. “Desse modo, compreendemos que o impulso vital não é apenas uma atividade instantânea, que pudesse recomeçar de novo a cada instante, mas uma atividade instantânea, que pudesse recomeçar de novo a cada instante, mas uma atividade geral que engloba todos os seres vivos, a partir da qual cada um recolhe em si o passado e cria o futuro a partir desse passado retido, em seu nível respectivo. Desse modo, a célula desempenha seu passado, o inseto o repete instintivamente, o homem lembra-se de sua infância e arregimenta seu passado em ação inteligente. No que consiste a vida em todos os seus níveis senão nisto: durar?” (HENRIQUES, 2009, p. 234).

Vemos na história que a filosofia nunca admitiu francamente essa criação contínua de imprevisível novidade¹⁶⁰. Segundo Bergson (2006a), os antigos já a repugnavam, pelo fato de que, mais ou menos platônicos, concebiam que o *Ser* era dado de uma vez por todas, ultimado e perfeito, no imutável sistema das Ideias. O mundo que se desenrola diante de nossos olhos, portanto, nada lhe podia acrescentar; pelo contrário, era apenas diminuição ou degradação; seus estados sucessivos mediram o afastamento crescente ou decrescente entre aquilo que ele é, sombra projetada no tempo, e aquilo que ele deveria ser, ideia localizada na eternidade; desenhariam as variações de um déficit, a forma cambiante de um vazio. Para Zunino (2010), o “vital” estaria próximo da práxis, pois o referente termo não designaria apenas a vida, mas tudo o que se faz por meio dela. A questão do “biologismo” de Bergson deveria ser reavaliada, levando-se em consideração o comportamento e o fazer que caracteriza o homem como *homo faber*, aquele que tanto produz instrumentos, como produz significados através da ação. O comentador afirma que Bergson parte da atuação e da tendência da inteligência à fabricação buscando deliberar uma problemática de ordem psicológica. Em EC, temos a linguagem não é uma simples articulação no espaço que ofusca a apreensão psicológica da duração, mas o contrário, contribuí para libertar a inteligência da atitude da vida exterior. A capacidade reflexiva precisa da inteligência para desenvolver-se e acima de tudo reconhecer a si mesma.

Desse modo, podemos pensar que a inteligência ultrapassa a sua tendência fabricadora ao assumir uma posição um trabalho desinteressado que consiste na criação. Com efeito, a vida seria uma evolução contínua e invisível, que progride tendo por mediador cada organismo. “Em suma, na vida, tal como na consciência, existir é durar e durar é criar o novo”. (MARQUES, 2006, p. 105). A cada nova forma que se produz na natureza, juntamente com as condições na qual a produz, constituem um fato único; esta nunca se produziu antes e não se reproduzirá jamais da mesma forma. Assim, a vida para Bergson é uma criação constante de formas sempre imprevisíveis. A inteligência em sua função especulativa não compreende toda “situação original”. Trata-se de um tipo de atitude natural no sentido fenomenológico, onde não se compreende o vivido. Nesse sentido, o autor propõe o rompimento com tais hábitos científicos, sendo

¹⁶⁰ “O pensamento filosófico é criador porque faz nascer alguma coisa que ainda não existia, alguma coisa nova. A esse respeito Deleuze está seguindo não só Bergson, mas principalmente Nietzsche, quando este diz que o filósofo não descobre: inventa. Por outro lado, a filosofia é criação específica, criação de conceitos, sem que haja nenhuma preeminência, nenhuma superioridade, nenhum privilégio da filosofia em relação às outras formas de criação, científica, artística ou literária”. (MACHADO, 2009, p. 13).

este o papel da Filosofia. A inteligência transforma a criação imprevisível em uma lógica causal determinista. Precisa-se compreender o significado da vida enquanto duração. Devemos tomar a vida como um conjunto de encontros, serendipidades, intersecções, conexões, articulações, agenciamentos, linhas de fuga e acima de tudo, fluxo. Tudo é imagem-movimento, a matéria é o próprio universo das imagens movimento em ação e reação entre si. De acordo com o autor:

Dizíamos que a vida é, desde suas origens, a continuação de um único e mesmo impulso, que se dividiu em linhas de evolução divergentes. Alguma coisa cresceu, alguma coisa se desenvolveu, por uma série de adições que foram outras tantas criações. Foi esse mesmo desenvolvimento que levou à dissociação de tendências que não podiam crescer para além de um certo ponto sem se tornarem mutuamente incompatíveis. A rigor, nada impediria que se imaginasse um indivíduo único no qual, graças a transformações repartidas por milhares de séculos, se teria efetuado a evolução da vida. Ou então, na falta de um indivíduo único, poderia supor-se uma pluralidade de indivíduos sucedendo-se em uma série unilinear. Em ambos os casos, a evolução teria tido apenas, se quisermos exprimir-nos assim, uma só dimensão. Mas a evolução fez-se, na realidade, por intermédio de milhões de indivíduos em linhas divergentes, cada uma das quais conduziu por sua vez a uma encruzilhada da qual irradiavam novas vias, e assim indefinidamente. (EC, p. 69-70).

Nesse sentido, o método intuitivo proposto por Bergson entraria como um tipo de esforço¹⁶¹ individual que tende a ser uma linha de fuga frente à atitude natural que a inteligência nos coloca. O ponto de partida de tal empreitada é o instinto. “que não procede mecanicamente como a inteligência, e sim, organicamente. (ZUNINO, 2010, p. 274). O instinto estaria para Bergson seria uma espécie de contração da vida frente às necessidades práticas. O autor parte da hipótese onde instinto e inteligência seriam dois movimentos desenvolvimentistas divergentes de um mesmo princípio. No primeiro caso, acontece um movimento de exteriorização, no segundo, permanece interior em si mesmo. A Consciência enquanto cisão dessas duas faculdades fomentou, de um lado, à aplicabilidade da inteligência¹⁶² à matéria e do outro a intuição. Esta, por sua vez,

¹⁶¹Diante desse cenário, somos levados por Bergson a crer que aos filósofos, mais do que o abandono da percepção, interessaria o aprofundamento na investigação acerca da possibilidade de rompimento dessa barreira superficial que se encontra justamente nessa relação da percepção com o entendimento. Interessaria, pois. À filosofia, procurar ampliá-la e alargá-la. (IZILDA, 2005, p. 33).

¹⁶²“Determinar a estrutura da inteligência a partir de uma gênese é determinar a sua afinidade essencial com a matéria. Esta afinidade, descoberta pela biologia, lança luz nova sobre os problemas da epistemologia. De um lado, ela mostra os fundamentos da aplicabilidade da matemática ao mundo da matéria: para dar conta dessa aplicabilidade, necessário não é recorrer a uma misteriosa harmonia preestabelecida, nem a uma função demiúrgica do intelecto regulador. Esfuma-se o mistério do paralelismo das estruturas, já que desde o início traz a inteligência em seus arcanos o selo da materialidade. De outro lado, a tese biológica retroage sobre seus próprios fundamentos metodológicos,

supõe, uma atividade laborativa de dilatação da consciência humana, sendo capaz de nos colocar frente a uma comunicação simpática com o resto dos vivos. De acordo com Zunino (2010), a ação seria um instrumento da consciência. O desenvolvimento humano possibilitou que a memória lhe permita evocar lembranças, de modo que este não venha a limitar-se em atuar apenas na vida passada, podendo representá-la. A fim de organizar a matéria, o movimento vital se dividiu, retardando-se infinitamente. As tendências virtuais que esteve portava nos sugere que a consciência é, de algum modo, o princípio da evolução. Bergson escreve:

Precisamente por procurar sempre reconstituir, e reconstituir com o dado, a inteligência deixa fugir o que há de novo em cada momento de uma história. Não admite o imprevisível. Rejeita tudo que seja criação. O que satisfaz a nossa inteligência é uma consequência determinada, calculada em virtude de antecedentes determinados. Ainda conseguimos compreender que um fim determinado suscite meios determinados para ele ser alcançado. Em ambos os casos, trata-se do conhecido composto com o conhecido e, em suma, do antigo que se repete. Aí a nossa inteligência acha-se à vontade, e, seja, qual for o objeto, abstrairá, separará, eliminará, de maneira a substituir ao próprio objeto, sendo necessário um equivalente aproximado em que as coisas se passarão dessa maneira. Mas cada instante ser novo, e a novidade jorrar incessantemente; uma forma nascer, da qual se dirá sem dúvida, uma vez produzida, que é um efeito determinado pelas suas causas, mas acerca da qual era impossível supor previsto o que viria a ser, visto as causas, aqui, únicas no seu gênero, fazerem parte do efeito, terem tomado forma ao mesmo tempo que ele, e tanto serem determinadas por ele como o determinarem: eis o que podemos sentir em nós e adivinhar por simpatia fora de nós, mas não exprimir em termos de puro entendimento nem, em sentido estrito, pensar.(EC, 2009, p.183).

Com efeito, inferimos que a ação vital pode ser concebida a partir da articulação entre dinamicidade e vida como uma consciência que se lança na matéria. Fixando-se sobre o seu próprio mover esta seguiu no sentido da intuição; ao exteriorizar-se sobre a matéria que cruzava, fez despertar a inteligência. Bergson, no entanto, afirma que no animal, os movimentos voluntários são determinados pelo mecanismo de reação, enquanto no homem, ocorre um grau de indeterminação, o que possibilita a ação livre. A habituação no animal tem por finalidade a execução de movimentos, sendo dessa forma, apenas mecanismos motores. Estes também são

exigindo um esquema explicativo diverso daqueles encontrados no acervo categorial da inteligência”. (PRADO Jr. 1988, p. 174).

adquiridos pelo homem, porém sempre se transcende diante das contingências, conseguindo, por sua vez, domar o automatismo.

O impulso vital marca justamente o movimento de tensão da consciência¹⁶³ aplicado à evolução da vida. A própria vida é consciência desde o começo. A partir disto, podemos inferir que a história do desenvolvimento da consciência, tanto no vivente, quanto na organização da matéria, trata-se de um processo que buscará libertar essa consciência do determinismo material. Bergson afirma que com o homem, a consciência quebra os grilhões. Este, e somente neste, ela liberta-se. Toda a história da vida, até ele, tinha sido a de um esforço da consciência para erguer a matéria, e um esmagamento mais ou menos completo da consciência pela matéria que recaía sobre ela. Tal empreendimento parece paradoxal – se é que se podemos falar disso, a não ser por metáfora, de empresa e de esforço. Significa criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade por Excelência, de fabricar uma máquina que dominasse o mecanismo e empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede por ele estendida. Com efeito, em todos os seres menos no homem, a consciência deixou-se prender na rede cujas malhas pretendia atravessar. Ficou cativa dos mecanismos que ela próprio montara.

Nem a causalidade mecânica nem o finalismo oferecem uma tradução suficiente do processo vital que está por trás do que Bergson tenta exprimir. Por meio da comunicação simpática é que se estabelecerá entre nós e o resto dos seres vivos, a dilatação de nossa consciência por ela estabelecida, nos introduzindo no próprio mundo da vida, que é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada. Dessa forma, vegetais e animais representariam de fato os dois grandes desenvolvimentos divergentes da vida. Se a planta se distingue do animal pela fixidez e pela insensibilidade, movimento e consciência dormitam nela como recordações que podem

¹⁶³De acordo com Rech (2010), Bergson traça um debate a esse respeito com John Stuart Mill (1806 - 1873) e Alexander Bain (1818 - 1903), por exemplo, quanto toma a consciência como um extenso agregado de estados mentais que poderiam ser nomeados individualmente, como medo, desejo, aversão, tentação e assim por diante. O bergsonismo não acredita em tal relação ou associação de estados, mas sim num todo composto, (a consciência) que se manifesta na suavidade da passagem de uma manifestação visível para outra. Tal movimento de passagem de uma emoção para outra, seria a própria consciência em seu fluir. O resultado de tal movimento não é mais que uma observação prática e não pode ser considerado como sua causa. Segundo Bergson, a agregação entre tais estados e uma teoria de que é possível determinar as relações entre eles seria um tipo de inversão do movimento da consciência. A nomeação de determinado estado (medo, felicidade, aversão, etc.) determinaria o comportamento frente às situações. Bergson pensa o contrário: a fluidez da consciência juntamente com o seu movimento é que garantem o surgimento dos conhecidos “estados da consciência” e a relação entre eles, exatamente pelo fato de que não existem tais estados resultante da praticidade arbitrária e externa, mas sim, um desenvolvimento único e indivisível da consciência.

vir a despertar. Contudo, ao lado dessas recordações normalmente adormecidas, há outras despertas e ativas.

A evolução limitou-se a afastar um do outro (instinto/inteligência), para desenvolvê-los até o fim, elementos que na origem se penetravam¹⁶⁴ mutuamente. Bergson afirma que mais precisamente, a inteligência é, antes de mais nada, a faculdade de relacionar pontos no espaço, um objeto material a outro objeto material; aplica-se a todas as coisas, mas permanecendo exterior a elas, e não distinguindo nunca, de uma causa profunda, senão a sua difusão em efeitos justapostos. De acordo com o autor:

O Instinto é simpatia. Se essa simpatia pudesse alargar o seu objeto e refletir-se assim sobre si própria, teríamos a chave das operações vitais, da mesma forma que pela inteligência, desenvolvida e corrigida, somos introduzidos na matéria. Porque, nunca será demais repeti-lo, a inteligência e o instinto acham-se voltados em dois sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. A inteligência, por intermédio da ciência, que é sua obra, cada vez nos dará mais completamente o segredo das operações físicas: mas, da vida, só nos dá, e não pretende aliás outra coisa, uma tradução em termos de inércia. Rodeia-a, tomando, d e fora, o maior número possível de imagens desse objeto que chama a si, em vez de nele penetrar. Mas é ao próprio interior da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente.(EC, 2009, 197).

De acordo com Rech (2010, p. 41), o fundamento da subjetividade, proposta por Bergson, enquanto criativa e livre, é exatamente o não enquadramento da criação e a indeterminação inerentes ao elã criador e à liberdade. Esta participa, portanto, desse impulso que move não só a consciência, mas o próprio universo. O homem é a evidência primeira da existência de um princípio criador que se manifesta por meio da sua liberdade. Vimos que já no *Ensaio*, o filósofo parte da realidade imediata que é a consciência e que essa somente é possível pela continuidade da duração que traz consigo. Bergson fala da vida como o resultado de um esforço que é o próprio elã criador, ou seja, o impulso que coloca em movimento o fenômeno da vida. Esse esforço, todavia, é fruto do que ele chama de consciência. Tal consciência, ao se esbarrar com os mais diversos obstáculos impostos pelas necessidades da matéria, lançou-se em caminhos que se bifurcaram: primeiramente nos vegetais e animais e, seguidamente, no

¹⁶⁴ “Para Bergson, o movimento evolutivo é o movimento de um impulso (elã) que se divide e dissocia em fragmentos, nos quais a mesma impulsão leva-os a dividir-se da mesma maneira em outros tantos fragmentos, que prosseguem dividindo-se ainda por um longo tempo. Isto quer dizer que a vida, em suas origens, continha virtualidades que se realizaram em direções diversas”. (MARQUES, 2006, p.111).

reino animal, em instinto e a inteligência. Estas duas serão o par de análise que mais interessará o autor nas páginas de EC.

A diferença entre os reinos, animal (mobilidade e incapacidade de fixação direta de nitrogênio) e vegetal (tendência à imobilidade e fixação autônoma de nitrogênio), consiste, sobretudo, na mobilidade dos animais, enquanto que os vegetais fixam-se para fabricar a matéria orgânica. Com efeito, podemos afirmar que há uma divergência e uma complementaridade¹⁶⁵ entre os dois reinos. Os animais, necessitando buscar alimentos, evoluíram na sua atividade locomotora, o que gerou um tipo de consciência cada vez mais capaz de intervir no mundo enquanto ação, principalmente pelo progresso do sistema nervoso. De acordo com Rech (2010) esse tipo de abordagem da evolução cumpre um papel peculiar no pensamento de Bergson, ou seja, identificar as diversas tendências com a finalidade de estabelecer um vínculo entre elas ou, também, uma mesma fonte de onde teriam surgido, ou seja, o elã criador. A presente distinção (mobilidade animal e imobilidade vegetal) prepara o território para a discussão sobre a divergência entre a definição do *é o instinto* e o que *é a inteligência*. De acordo com o comentador ainda temos que considerar:

O reino animal também admite duas grandes divisões: em primeiro lugar, uma linha evolutiva que conduz ao desenvolvimento de mecanismos instintivos de alto desempenho, cujos últimos representantes são os himenópteros (formigas, abelhas, etc.); e, por outro lado, uma linha evolutiva dirigida mais para o desenvolvimento da inteligência, que tem como ápice evolutivo o próprio ser humano. (RECH, 2010, p. 71).

O movimento vital teve que dividir-se, retardando-se infinitamente. As tendências virtuais que este trazia consigo indica que a *consciência* é o princípio primeiro da evolução. De acordo com Zunino (2010), este princípio não é pura atividade e muito menos pura potência, pois este admite graus de inconsciência e passividade. Com efeito, o que entendemos por consciência adormecida seria como uma espécie de crisálida que se desenvolve num invólucro. O que chamamos de ação vital, portanto, seria a articulação entre a própria vida e o movimento como que um ato da *consciência* que se lança através da matéria ao fixar-se sobre o seu próprio movimento. “A

¹⁶⁵ “Tudo se passa como se a força imanente à vida, sendo limitada e não podendo realizar-se ao mesmo tempo em várias direções, tivesse a escolha entre duas maneiras de agir sobre a matéria bruta: a ação imediata, imanente a seu próprio movimento, cuja essência é utilizar e fabricar instrumentos orgânicos; ou a ação mediatizada, própria ao organismo que, não possuindo naturalmente o instrumento necessário à sua sobrevivência, fabrica e utiliza instrumentos artificiais, ou seja, *inorgânicos* – é nesse sentido que o homem poderia ser definido como *homo faber*”. (MARQUES, 2006, p. 115, grifo do autor).

consciência orientou-se no sentido da intuição; ao exteriorizar-se sobre a matéria que atravessava, fez despertar a inteligência”. (ZUNINO, 2010, p 279).

Quando Bergson fala em torpor, instinto e inteligência, temos o resultado do processo evolutivo. Seria no estágio em que nos encontramos de evolução que podemos verificar a gênese dessas três tendências. Instinto e inteligência podem ser caracterizados enquanto formas de atividade psíquica e, como tal, fazem alusão, ambos, a um artifício cômico. Mesmo que a consciência tenda, no instinto, à anulação, essa circunstância não anularia, por completo, a consciencialidade. Essa seria a saída encontrada por Bergson, de acordo com Rech (2010) para tratar da intuição e da possibilidade de libertar o instinto de sua fixação e de toda intelectualidade da tendência à generalização dos conceitos.

Pelo contrário, o instinto é moldado sobre a própria forma da vida. Enquanto a inteligência trata mecanicamente todas as coisas, o instinto procede, se assim é lícito dizer, organicamente. Se a consciência que nele se acha adormecida despertasse, se ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar em ação, se soubéssemos interrogá-lo e ele pudesse responder, desvendaria-nos os mais íntimos segredos da vida. Porque ele não faz outra coisa senão continuar o trabalho por meio do qual a vida organiza a matéria, a tal ponto que não poderíamos dizer, como tem sido demonstrado muitas vezes, onde acaba a organização e onde começa o instinto. (EC, p. 185).

É preciso compreender que as três tendências poderia ser outra no passado e poderá ser outra no futuro. São tendências internas à vida e acima de tudo, psicológicas. Bergson não está fazendo um tipo de leitura enquanto divisão de reino, filo, espécie ou qualquer outra categoria. Torpor, instinto e inteligência, são formas que a consciência¹⁶⁶ em sua evolução assumiu nos reinos: vegetal e animal. O filósofo definiu tais grupos pela noção de tendência, pois está visando às *tendências psicológicas* no processo evolutivo. A planta não é necessariamente sempre inconsciente, mas existe uma tendência na mesma para a inconsciência. Com efeito, podemos perceber características de outra tendência numa mesma tendência, pois cada uma buscará exprimir tudo o que faz parte de sua *imensidão de virtualidade*¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “Apesar de Bergson criticar o finalismo, por considerá-lo incompatível com a indeterminação e a liberdade por ele defendidas, e postular que a variedade e as formas de vida não estão predeterminadas desde o início do processo evolutivo, o filósofo dá a entender, em vários momentos de sua obra e não apenas nos casos citados, que a finalidade do processo evolutivo é a não realização na matéria da plenitude da consciência e da liberdade essencial do espírito. Ou seja, é como se esse fim tivesse que ser atingido, ainda que as formas para tal realização não sejam predeterminadas”. (COELHO, 2010, p 148).

¹⁶⁷Cf. Henriques, 2010, p. 229.

De acordo com Coelho (2010), a noção de “resistência”, atrelada à matéria, e “tendência”, enquanto desvio e retrocesso, fazendo referência ao élan criador, faz-nos pensar a finalidade da evolução como algo determinado por um tipo de lei não material e finalidade consciente, como se estivéssemos frente de um dualismo finalista. Com efeito, Bergson se refere ao *élan* enquanto *consciência* sendo atribuída a liberdade enquanto propriedade. A matéria seria um instrumento de a evolução que cria formas de vida fomentando a e realização da liberdade dessa consciência. De acordo com o filósofo:

Mas as duas tendências que reciprocamente se implicavam sob essa forma rudimentar dissociaram-se à medida que progrediam. Daí resultou o mundo das plantas com a sua fixidez e a sua insensibilidade e os animais com a sua mobilidade e a sua consciência. Não se torna, aliás, necessário, para explicar esse desdobramento, recorrer a uma força misteriosa. Basta observar que o ser vivo se inclina naturalmente para aquilo que é mais cômodo, e que vegetais e animais optaram, cada um pelo seu lado, por dois gêneros diferentes de comodidade na maneira de obter o carbono e o azoto de que tinham necessidade. Os primeiros tiram, contínua e maquinalmente, esses elementos de um meio que lhes fornece incessantemente. Os segundos, por meio de uma ação descontínua, concentrada em alguns instantes, consciente, vão procurar esses corpos em organismos que já os fixaram. (EC, p. 131/)

O homem seria para Bergson a culminância desse empreendimento do espírito na matéria, principalmente na culminância da sua vida moral¹⁶⁸. O homem é arrastado pela totalidade de seu passado, memória, para avaliar seu futuro, sendo esse o êxito da vida. O homem é um criador por excelência, pois sua ação é capaz de crias o novo e intensificar a ação de outros homens.

Em suma, as coisas se passam como se uma imensa corrente de consciência, em que se interpenetrariam virtualidades de todo gênero, houvesse atravessado a matéria para conduzi-la à organização e para fazer dela, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade. Mas a consciência teve que cair na armadilha. A matéria rodeia, a prende em seu próprio automatismo, a entorpece em sua consciência. Em certas linhas de evolução, particularmente as do mundo vegetal, automatismo e inconsciência constituem a regra; a liberdade imanente à força evolutiva ainda se manifesta, é verdade, pela criação de formas imprevisíveis, uma vez criadas, se repetem maquinalmente: o indivíduo não escolhe. Em outras linhas, a consciência chega a se liberar o suficiente para que o indivíduo encontre algum sentimento e, conseqüentemente, alguma latitude de escolha; mas as necessidades da existência lá estão para transformar o poder de escolha num simples auxiliar da necessidade de viver. (COELHO, 2010, p. 149).

¹⁶⁸Ver:As duas fontes da moral e da religião. Trad. da 216. Edição francesa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

As três tendências são resultado do jogo de forças entre a vida e a matéria. Segundo Henriques (2010), não há uma relação cronológica ou de causa entre elas direta entre ambas. Com efeito, a inteligência¹⁶⁹ não vem do instinto e nem esta é um tipo de refinamento do outro, assim como o instinto não é um estágio precedido pelo torpor. O par instinto/inteligência se refere a dois métodos diferentes de ação sobre a matéria, sendo que ambos se complementam. Bergson em EC afirma que há coisas que apenas a inteligência é capaz de buscar, mas que, por si mesma, não encontrará jamais. Tais coisas, apenas o instinto seria capaz de encontrar, mas não procurará jamais. Para o filósofo, se há uma ancestralidade comum, este traria em si as possibilidades de um desenvolvimento¹⁷⁰ seja qual for a tendência. Sob este ponto:

Tudo se passa como se a força imanente à vida, sendo limitada e não podendo realizar-se ao mesmo tempo em várias direções, tivesse a escolha entre duas maneiras de agir sobre a matéria bruta: a ação imediata, *imane*nte a seu próprio movimento, cuja essência é própria ao organismo que, não possuindo naturalmente o instrumento necessário à sua sobrevivência, fabrica e utiliza instrumentos artificiais, ou seja, inorgânicos – é nesse sentido que o homem poderia ser definido como *homo faber*. Assim, instinto e inteligência separam-se torando-se antes de tudo dois modos de ação. No primeiro caso, esta ação é perfeita, mas invariável, pois sua modificação estará ligada a modificação da espécie; no segundo, ela é imperfeita mas variável, e isto porque o instrumento fabricado pela inteligência pode ‘adquirir uma forma qualquer, servir a qualquer uso, tirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes. (PAIVA, 2006, p.115, grifo do autor).

Do ponto de vista do conhecimento o instinto parece, inicialmente, ter uma vantagem sobre a inteligência. Ele conhece do interior, imediata e concretamente, a materialidade de determinados objetos, bem como o instrumento vivo a ser neles aplicado. A inteligência, exterior a vida, orienta o instinto na direção da consciência. Aquela faz sua escolha entre a variedade de ações possíveis para melhor realizar sua tarefa. O instinto, inverso, é inconsciente, possui um conhecimento implícito e pleno que se exterioriza em ações precisas.

¹⁶⁹A consciência não é apenas uma função exclusiva do cérebro, órgão especializado dos seres humanos e de outros animais, centro de ação, mas estaria também presente, ainda que de forma rudimentar, nos seres vivos mais simples, cuja forma indiferenciada indica que não há divisão de funções. O que caracteriza a experiência consciente para Bergson é a faculdade de escolha, ou seja, responder a determinada excitação com movimentos imprevistos de acordo com a complexidade do organismo. A consciência está presente, ainda que em estado rudimentar, onde quer que haja algum grau de indeterminação da ação.

¹⁷⁰Bergson insiste nesse ponto justamente para mostrar que não há uma origem material da evolução, mas que a vida surge a partir da ação material da consciência sobre a matéria.

A inteligência possui um modo de conhecimento derivado de sua atividade fabricadora. Com efeito, ela age sobre o mundo utilizando-se de instrumentos fabricados pela mesma. Nesse sentido, percebe-se sua tendência em estabelecer relações entre determinadas situações dadas. Sua representação do real é através da decomposição de estados¹⁷¹ que não mudam e são decompostos, “assim reconstituindo com elementos dados a mobilidade do devir, seu pensamento deixa escapar o próprio devir e o que há de novo nos momentos de sua história”, (MARQUES, 2006, p. 119).

A consciência é invenção e sinônimo de liberdade. No homem, tal invenção abre os horizontes da consciência, pois cada fabricação/invenção liberta-o do automatismo, elevando-o acima de si mesmo, mestre a matéria. Para Bergson há uma ligação entre o processo de desenvolvimento do sistema sensorio-motor, da consciência e da própria liberdade. O instinto e a inteligência seria dois métodos de ação sobre a matéria. “Se o torpor é a característica psicológica marcante no reino vegetal, o instinto e a inteligência são as grandes divisões do reino animal”. (HENRIQUES, 2010, p. 235).

Enquanto a inteligência seria um modo da consciência agir sobre a matéria pela utilização de instrumentos, o que seria a função do instinto? Ora, este seria um tipo especial de se agir sobre o meio através dos próprios corpos organizados. Não é o corpo que se faz subjugado do instinto, mas o instinto que vai organizar os instrumentos que vai servir-se. É como se o autor retomasse em MM a discussão sobre a *memória-hábito*, mas desta vez levando-a para um grau abaixo denominado *memória-instinto*. Segundo Henriques (2010), parece que há uma continuidade entre estes, sendo que um é inato e outro adquirido. Com efeito, o conhecimento instintivo é inato, operando no nível da organização corporal, enquanto a Inteligência é um conhecimento de relações¹⁷². Existe para o filósofo algo do instinto em nós que nos dá um conhecimento imediato do real. A inteligência é um tipo de conhecimento que não nos dá acesso ao *Ser*. Só o instinto,

¹⁷¹“Isto é, os momentos de apreensão de nós mesmos são momentos onde nossa vontade é tensionada ao limite, o ato verdadeiro livre resume precisamente esses momentos ‘não nos temos jamais por inteiro’, quer dizer, são raros os momentos em que agimos por interiorização, Pois, como sabemos desde o *Essai*, ‘a coincidência de nosso eu consigo mesmo admite graus’. Na verdade, isto ocorre porque agimos o mais comum das vezes por exteriorização – participamos da intelectualidade – momento em que nossa vontade se distende e nossa inteligência apressa-se em explicar e reconstituir retrospectivamente o novo estado – a nova forma que acabamos de nos dar – com elementos já conhecidos. Em nós, experimentamos a relação de oposição e complementaridade entre essas duas ações, passando de uma a outra por via de inversão”. (MARQUES, 2006, p. 122 et al., grifo do autor).

¹⁷²“Mas ao mesmo tempo em que o instinto é um conhecimento imediato de coisas, um conhecimento material, ele também é um conhecimento que, se expresso na forma de juízos, toma a forma de um juízo categorial: ele nos diria ‘diz eis o que é’. A inteligência, por seu lado, por ser um conhecimento mediado, relativo e formal, investir-se-ia da forma de um juízo hipotético: ‘diz apenas que se as condições são tais, tal será o condicionado’. (HENRIQUES, 2010, p. 241).

segundo Bergson, nos daria acesso ao imediato¹⁷³. Nesse ponto entra o papel da intuição que poderá fazer esse laço retomando a imediaticidade perdida pela inteligência.

A intuição será então um movimento¹⁷⁴ inverso, onde a vida olha para dentro e interioriza a si mesma. Seria uma espécie de força centrífuga que faz o homem se expandir em seu campo de presença em direção a uma realidade transcendente que fomenta um desconhecimento de si. Daí o aspecto intuitivo seria o movimento centrípeto, onde a intuição deve retomar aquilo que a inteligência perde por sua natureza. Se torpor, instinto e inteligência fazem parte de um movimento centrífugo que leva uma maior ampliação da consciência, temos o ato de intuir como centrípeto, que permitirá essa consciência conhecer a si mesma. Assim podemos inferir que:

Duração, memória, impulso vital formam três aspectos do conceito, aspectos que se distinguem com precisão. A duração é a diferença consigo mesma; a memória é a coexistência dos graus da diferença; o impulso vital é a diferenciação da diferença. Esses três níveis definem um esquematismo na filosofia de Bergson. O sentido da memória é dar à virtualidade da própria duração uma consistência objetiva que faça desta um universal concreto, que a torne apta a se realizar. Quando a virtualidade se realiza, isto é, quando ela se diferencia, é pela vida e é sob uma forma vital; nesse sentido, é verdadeiro que a diferença é vital. Mas a virtualidade só pôde diferenciar-se a partir dos graus que coexistem nela. A diferenciação é somente a separação do que coexistia na duração.

Bergson fala em impulso vital como uma virtualidade em vias de atualizar-se, ou seja, uma simplicidade em vias de atualizar-se, ou como diria Deleuze (1999, p.75), “de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se: a essência da vida é proceder. A vida divide-se em planta e animal, este divide-se em instinto e inteligência; o instinto, por sua vez, divide-se em várias direções, que se

¹⁷³ “Ainda que trate das ilusões que se criam pela consideração do espaço e da materialidade como algo absoluto, o interesse do filósofo recai sempre sobre o vital como manifestação evidente da duração universal. Mesmo sendo parte de uma realidade movente, a matéria se constitui pelo que Bergson chama de *interrupção*, a tendência oposta ao movimento criador. O vital, por sua vez, apresenta-se em direção oposta e, portanto, caracteriza-se como exemplo privilegiado no estudo da duração por justamente ser uma manifestação mais evidente da realidade do espírito. O fenômeno da vida é uma abertura à criação e à expansão indeterminada das formas vivas, reflexo, segundo Bergson, de uma característica universal que se torna particularmente evidente na evolução das espécies”. (RECH, 2010, p. 86).

¹⁷⁴ “Assim, o próprio movimento que leva progressivamente a imanência rumo à transcendência implica um movimento inverso que permite a essa imanência se reconquistar. No caso humano, esse movimento rumo à transcendência não é senão a inteligência, aquele rumo à imanência, a intuição. A intuição surge porque a inteligência se perde, mas a vida só pode se interiorizar porque antes ela se exteriorizou. A distância é a aventura da inteligência”. (HENRIQUES, 2010, p. 242).

atualizará em espécies diversas¹⁷⁵. Tudo se dá como se a vida se confundisse com o próprio movimento de diferenciação. Sobre este ponto:

Assim, quando a vida divide-se em planta e animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob um certo aspecto, como uma, nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua origem indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais. (DELEUZE, 1999, p.76).

Podemos afirmar que existe uma relação entre a Duração, Memória e o Impulso Vital. O que isso pode demarcar no pensamento do autor? Seria justamente aquilo que Deleuze (1999) chama de multiplicidade virtual. A memória seria a coexistência de todos os graus de diferença nessa multiplicidade, ou seja, nesse virtual. O impulso vital¹⁷⁶ seria o movimento de atualização desse virtual em linhas de atualização. Tudo aquilo que se produz de novo nada está nos objetos, mas na contemplação do espírito. Há uma fusão e conservação daquilo que precede no novo que aparece, pois há apenas uma espécie de contração. Os estados de intensidade são possíveis justamente por guardarem ao mesmo tempo algo da exterioridade da qual se tornam possíveis. Temos aqui o problema da diferença e da repetição. Por repetição, temos aquilo que nada cria no objeto, mas apresenta a sua particularidade que se repete idêntico a si mesmo, ou seja, a memória. Sabendo que a repetição é virtual por carregar infinitamente toda nossa vida, teremos a lembrança como a coexistência virtual daquilo

¹⁷⁵ “É essa unidade que se atualiza segundo linhas divergentes que diferem por natureza; ela “explica”, ela desenvolve o que tinha virtualmente envolvido. Por exemplo, a pura duração divide-se a cada instante em duas direções, das quais uma é o passado e a outra o presente; ou então o impulso vital dissocia-se a cada instante em dois movimentos, sendo um de distensão, que recai na matéria, e outro de tensão, que se eleva na duração. Vê-se que as linhas divergentes obtidas nos dois tipos de divisão coincidem e se superpõem, ou pelo menos se correspondem estreitamente: no segundo tipo de divisão, reencontramos diferenças de natureza idênticas ou análogas às que tínhamos determinado de acordo com o primeiro tipo”. (DELEUZE, 1999, p 77).

¹⁷⁶ O impulso vital não é uma causa, pois é, ao mesmo tempo, qualidade que coexiste com seus produtos e impulso que age com indeterminação e de forma explosiva. A multiplicidade de tendências que ele encerra o torna uma unidade muito instável. À medida que cada tendência se desenvolve, vai se tornando incompatível com as demais. Assim, ao atualizar-se, o movimento criador desdobra suas tendências em linhas divergentes, adotando da matéria o que ela pode contribuir para sua expressão. Os produtos são mistos de matéria e espírito, sua individuação implica uma composição desses dois graus extremos de duração, aparece na encruzilhada entre o virtual e o atual. Nesse procedimento, não há qualquer tipo de adaptação passiva às condições exteriores. (GOMES, 2013, p. 85).

que a faz ser lembrança. Com efeito, o presente seria então o grau mais contraído do passado.

4.3 A LIBERDADE CRIADORA

A filosofia para Bergson seria abertura à criação tomada em si mesma, enquanto força, e não enquanto ação de alguém ou produção de uma coisa qualquer. Iniciaria, portanto, lá onde o próprio movimento começou o cosmos, sendo que no homem o tornará artista, prolongando materialmente esta força e, ao fazer-se, lapidará o sentido da existência inteira. Com efeito, isso só poderá ser possível a partir do homem que ultrapassa a si mesmo enquanto produto e se utiliza de suas faculdades como um meio para continuar o movimento que atravessa e constitui o todo. Assim sendo, este participa intimamente da propagação de modos de criação distintos e variados até a infinitude. Incontestavelmente, o presente caminho vem de longe; envolve desde o *elã* criador que é origem da vida e da matéria até sua ressalva a um modo específico e individual de atuação, ou seja, a modulação subjetiva e espacial em que versa nossa duração. De acordo com a comentadora:

O movimento da natureza é um impulso único de novidade imprevisível, um constante desdobrar-se, o qual, em virtude da força oposta que a materialidade lhe impõe, verdadeiro obstáculo, acolhe as limitações dessa evolução e caracteriza seu fruto. O impulso da vida não pode realizar uma criação total, porque encontra pela frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apodera-se desta matéria, que é a própria necessidade, e tende a nela introduzir o máximo possível de indeterminação e de liberdade. (JOHANSON, 2005. p. 54).

A experiência artística, segundo Gomes (2013), ao colocar em evidência as forças que afligem a constituição da natureza nos prova que a *arte* seria a maior tomada de consciência que podemos ter da experiência da duração. Nota-se que a expressão artística se apresenta no homem como um tipo de evidência onde o artista seria apenas um veículo encontrado para a expressão de tal experiência. O artista seria um desatendo à consciência prática e sempre orientado para a ação, ou seja, concentra seus esforços onde possa transformar a todo tempo o presente em futuro, estando aberto para o passado no intuito de servir-se deste para aclarar o momento que virá. Significa deixar de prestar atenção naquilo que está esquecido, inútil, no entanto, tal percurso em direção à interioridade do eu é caracterizado pelo olhar distraído. Sob este aspecto:

Vale lembrar que o trabalho de criação não se dá de um só golpe. Apesar de sua simplicidade, a intuição começa ao ser tocada por um impulso essencial que insere o artista no coração do movimento. Mas não termina aí, segue a estrada adiante, continua com o seu desdobramento material que é igualmente criador ao mesmo tempo em que revelador de sua singularidade. De fato, nem sempre é possível reencontrar no meio do caminho tudo o que foi colocado no impulso, dado o seu caráter extremamente fugidio. Mesmo o que se resgata, já foi modificado pela inclinação singular da afetividade do artista e também pelo próprio decurso de sua realização. (GOMES, 2013, p. 30).

Ainda sob este ponto:

Essa ‘atenção desatenta’, essa intuição, enfim, do artista, não pode ser compreendida, pois, dentro dos quadros de teorias da passividade, antes disso, deve-se notar que ela diz respeito a uma ação muito própria, que, ao fim e ao cabo, procura conjugar a contemplação - a ideia, enquanto impressão, lembrança obscurecida – e a ação de promovê-la. (JOHANSON, 2005, p 39).

É certo que a dilatação de nossa percepção fomenta uma modificação da sua natureza, mas esta dilatação é não outra qualidade imaginada. O artista pode, contudo, captar algo da realidade das coisas antes mesmo que sua criação tome forma, ou seja, a revelação da realidade das aparências escondidas pela necessidade prática. A intuição, no que se refere à obra de arte, só é possível pela mediação simbólica, ou seja, a obra de arte seria uma espécie de luz que o artista lança a partir de sua própria experiência. O objeto de arte não é a pura duração. A percepção do artista também é pragmática em relação à vida. Este ao recorrer à linguagem, a fim de expressar sua experiência, isso fica claro que o artista, assim como nós, tem sua estrutura perceptiva não totalmente ligada à estrutura qualitativa da duração.

Mas a verdade é que a filosofia nunca admitiu francamente essa criação contínua de imprevisível novidade. Os antigos já a repugnavam, pelo fato de que, mais ou menos platônicos, se figuravam que o Ser era dado de uma vez por todas, completo e perfeito, no imutável sistema das Ideias: o mundo que se desenrola diante de nossos olhos, portanto, nada lhe podia acrescentar; pelo contrário, era apenas diminuição ou degradação; seus estados sucessivos mediriam o afastamento crescente ou decrescente entre aquilo que ele é, sombra projetada no tempo, e aquilo que ele deveria ser, Ideia sediada na eternidade; desenhariam as variações de um déficit, a forma cambiante de um vazio. Seria o tempo que teria estragado tudo. (PM, 2006a, p. 119 e 120).

A obra de arte nos leva de modo indireto a uma visão mais aproximada do objeto em sua própria natureza, ou seja, alguma coisa que não é ainda não é. Em Bergson, não temos a arte como algo transcendente,¹⁷⁷ ou seja, a ultrapassagem desse véu de imagens e símbolos convencionais que recobrem as coisas e objetos em geral. Temos um aprofundamento da percepção e não a sua superação. O objetivo da obra de arte é nos colocar em contato com o movimento/pulsação que a originou¹⁷⁸. Tal movimento só pode ser apreendido por nós à medida que o experimentamos em nosso espírito. Podemos inferir que:

A maior dificuldade para que se compreenda a evolução como criação absolutamente espontânea e imprevisível, nos assegura Bergson, consiste principalmente na tendência humana de substituir a realidade pelo seu esquema. Grosso modo, pensa-se a evolução da vida a partir do princípio de que a natureza no seu evoluir opera da mesma forma que o nosso intelecto para apreender seus objetos. Assim, da perspectiva da natureza, a visão não deve ser o resultado final e pré-estabelecido de uma operação complexa de uma infinidade de elementos infinitamente complicados, mas o ato simples de ver, impulso indeterminado que se deteve em algum momento numa determinada forma e que, a rigor, poderia ter seguido indefinidamente em outras direções. (JOHANSON, 2005.p.54).

O sentimento que experimentamos a partir do contato com o objeto da arte acaba nos desligando do mundo para o qual nossa atenção unilateralmente sempre está voltada, seria o que Bergson denomina de belo. Esta não é nada em si mesma, mas uma maneira de ser, pois todo tipo de sentimento experimentado será revestido num caráter estético quando sugerido. Este sentimento, por sua vez, apresenta níveis de aprofundamento, ou seja, um marchar ininterrupto rumo à interioridade. Podemos afirmar que tanto o artista, assim como sua obra, são uma só coisa, ou seja, o mesmo e

¹⁷⁷A atividade criadora não é, portanto, de ordem transcendente. Assim como não se pode ver oposição entre o fechado e o aberto (o primeiro é território e caso particular do segundo), a mecânica em geral pode servir tanto à hipnose do orgânico sobre si mesmo, quanto à abertura da vida. Eis também a ambivalência da técnica, tanto na sua origem quanto na sua tarefa. É evidente que isso não é o mesmo de afirmar sua neutralidade, já que o peso de tudo que é voltado para a matéria tende exatamente à busca do menor uso de energia, isto é, tende ao conformismo e às saídas mais fáceis. Tudo muda, no entanto, quando o homem é liberado do nível que o reduzia ao *homo faber*, que reduzia o espírito à intelectualidade, e sua duração enfim encarna uma memória cósmica que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis de liberdade. Ora, faz-se apelo a um corpo previamente organizado para tal realização, para que o trabalho dado de seus mecanismos possa ser reorientado em direção à abertura do espírito. (GOMES, 2013, p. 157, grifo do autor).

¹⁷⁸A natureza, na medida em que é origem, compreende o *élan* pela diversidade de seus efeitos, isto é, pelo desenvolvimento dos seres orgânicos, pela transmissão da vida, sua organização e unidade; na medida em que é força dinâmica, contínua e absolutamente espontânea, compreende o *élan* pela ação de engendrar a vida na matéria, a qual, em graus diversos, compõe todos os seres e delinea toda a natureza. (JOHANSON, 2005, p. 52, grifo do autor).

único processo rítmico. O espectador ao buscar refazer¹⁷⁹ o percurso do artista, acaba reconstruindo algo e reconhece a si. De acordo com Bergson:

A realidade é crescimento global e indiviso, invenção gradual, duração: como um balão elástico que se dilatasse pouco a pouco assumindo a cada instante formas inesperadas. Mas nossa inteligência representa-se a origem e a partes que não fariam mais que mudar de lugar; teoricamente, portanto, ela poderá prever qualquer estado de conjunto: pondo um número definido de elementos estáveis, brindamo-nos implicitamente, antecipadamente, com todas as combinações possíveis. Isso não é tudo. A realidade, tal como a percebemos diretamente, é um pleno que não cessa de se inflar e que ignora o vazio. Tem extensão, assim como tem duração; mas essa extensão concreta não é o espaço infinito e infinitamente divisível com que a inteligência se brinda como um terreno no qual construir. (PM, 2006a, p. 109).

A principal característica da obra de arte é a beleza, pois esta visaria mais do que expressar, mas imprimir sentimentos. Com efeito, no que diz respeito à arte, esta deve ser compreendida a partir de uma perspectiva impressionista, ou seja, seu sentido se faz presente a partir de uma intuição sugestiva. O artista será levado a criar algo que dê conta dessa experiência singular, da impressão que tal natureza possa ter causado. Criação significa emoção no bergsonismo, pois quanto mais profunda for sua experiência com a originalidade de seus sentimentos e ideias, assim como sua relação com a produção artística, mas intensa e reveladora será a emoção. O artista mesmo quanto intui, permanece profundamente ligado à matéria, pois esta lhe surge como algo a ser explorado. Nas palavras da comentadora:

Enfim, a arte mantém uma relação afetiva oscilante com a técnica - entendida menos como um conjunto de regras a seguir do que a submissão do corpo a um comportamento instrumental – pois ela não só executa uma ideia prévia, como também participa de sua elaboração mental. Por outro lado, o procedimento artístico torna-se intransigente a seus caprichos quando a dimensão técnica tende a assumir controle da composição estética, arruinando-a. Em todo caso, a técnica deve ora nascer no interior mesmo do procedimento, ora contribuir com suas virtudes prévias na composição artística à medida que se insinua na matéria, submetendo-a a novas ordens intensivas e extensivas deixando passar o mais livre possível a direção

¹⁷⁹A experiência humana, do ponto de vista bergsoniano, é sempre em si mesma, a vivência é a interioridade em si, e não o objeto visado. Se vivido, o sentimento da vida interior que dura só é imediato enquanto sentimento e não sentimento de um objeto dado. A adaptação aos objetos externos é um meio de evoluir, de estender indefinidamente seu domínio, mas a subjetividade é antes o espírito – o Espírito em geral consciente de si – e que se revela na experiência humana em sua imediatez. (SAYEGH, 2010, p. 122).

metafísica que a carrega a rumos distintos dela mesma. (GOMES, 2013, p.156).

A diferença entre emoção criadora se distingue do sentimento que é intrinsecamente um misto a uma representação ocupando espaço nas profundezas da alma. O sentimento, sendo algo indivisível e atente constantes oscilações de partes, ainda é incapaz de promover um deslocamento real do todo, sendo insuficiente para coincidir seu mais íntimo com a abertura que o conectaria ao fora, isto é, produzindo um afeto impessoal. A emoção criadora também se confunde com a sensação enquanto transposição psicológica¹⁸⁰ causada por uma excitação física ou de uma ideia preexistente, assim como não é reflexo de uma impressão ou representação qualquer, pois seu estado afetivo antecipa até mesmo a subjetividade fundada e as traduções psicológicas da memória.

A afetividade própria à emoção mais pura é de natureza supra intelectual e provoca um verdadeiro deslocamento do espírito, um abalo irreversível, pelo qual o todo é lançado adiante. Ela é prenhe de imagens, as quais nenhuma está propriamente formada, mas de cuja substância pode-se desenvolver saídas altamente criadoras ou atualizações orgânicas. Com efeito, cada desenvolvimento de tendências diferenciadas acarreta efetuações espaço temporais inteiramente novas, cada qual saída de uma emoção sempre única em seu gênero. Essa emoção está na origem da arte, da descoberta científica ou de toda forma de ação que exija um grau de concentração e esforço acentuado, capaz de tocar na raiz mais vital da realidade e modificar o dado de forma revolucionária.

Para Bergson, o artista é, prova clara de que a visibilidade do real ultrapassa os produtos da percepção mais ordinária que o presente utilitário possa evocar. Em todo tempo histórico surgiram homens cuja colocação é precisamente em ver e nos fazer perceber tudo aquilo que não percebemos naturalmente. Estes são os artistas. Estes, por sua vez, são naturalmente distraídos e, por conseguinte, alcançariam extrair abundantemente mais da realidade. Com efeito, não seria complicado apontar que,

¹⁸⁰Ora, como o cérebro é o órgão do presente eterno, minha vida interior deve ser apreendida por uma volta reflexiva em direção ao eu profundo. É assim que, de certa forma, a atenção está na raiz da oposição entre *eu superficial* e o *eu profundo*. O eu superficial, sujeito do pensamento preciso, da impersonalidade banal é distinto do eu profundo, que é duração viva, interioridade criadora, sucessão sem distinção. O eu profundo engendra o eu superficial e projeta-se nele, de forma que o apreendemos através da reflexão; ao mesmo tempo que o eu profundo é coberto pela superficialidade.(SAYEGH, 2008, p. 142).

quanto mais estamos absorvidos em viver, estamos menos abuídos a contemplar, e que as necessidades práticas tendem a ater o campo visual. Deste modo, o artista tem acapacidade de criar um modo de expressão a partir do objeto, ou seja, cria simbolizações que visem o próprio objeto provocando ou não a necessidade instrumental. Assim como o poeta procura dar expressão ao máximo de realidade naquilo que coloca seu empenho em desembaraçar-se das convenções preestabelecidas da vida em sociedade, símbolos da linguagem, também o leitor precisa esforçar-se, em certa medida, ultrapassar sua estrutura mundana que sua percepção está habituada. “Bergson nos faz pensar, pois, num realismo como experiência real daquilo que o artista propõe idealmente, em vez de torná-la sinônimo de uma produção fiel da realidade comum na qual vivemos a maior parte do tempo”. (JOHANSON, 2005, p. 96). Sob este ponto:

O artista, do ponto de vista do esforço, é transportado de um só golpe para o todo do que está em vias de realizar, enquanto seu trabalho tende a preencher o intervalo sobre o qual saltou para chegar a esse mesmo fim. Mas, esse elevado grau de atenção só se dá mediante sua colocação anterior num circuito espiritual tão amplo que envolve uma espécie de despersonalização no que se refere ao motor de criação. Em virtude disso, o que antes chamamos globalmente de esquema pode se formar. No entanto, nesse caso em particular, o ‘todo’ sentido confunde-se com a abertura contraente do próprio tempo de modo a convertesse em diagrama intuitivo antes de seu desdobramento em imagem. (GOMES, 2013, p. 164).

Na conferência de 1912, *L’âme et Le corps*, Bergson assegura que a criação do futuro diz respeito ao novo, criado pela consciência fora dela, assim como à criação que se da em seu interior. Significa que todo indivíduo possui uma consciência criadora, no sentido em que cria-se a si mesmo. Esse criar-se seria, sobretudo, esforçar-se para educar-se. De acordo com Marques (2006), os efeitos do impulso vital são pensados pelo filósofo sob dois pontos de vista: o do artista e o do moralista¹⁸¹.

¹⁸¹O problema da moral, investigado num único capítulo, é, definido por Bergson como o da obrigação. Mas, para ele não se trata do problema da relação entre uma consciência individual e um dever ou uma lei. Ao contrário, a relação primeiramente será entre a obrigação e um hábito ou um instinto – espécie de vínculo entre indivíduo humano, sua espécie e sua vida; depois, a obrigação vincula-se a uma ‘aspiração’, exercida pela ação de certos homens excepcionais e que situa-se acima de qualquer lei. Metodologicamente isso significa que o estudo da moral feito por Bergson vai apresentá-la a partir de seus limites extremos, o *inferior* e o *superior*. Nosso objetivo será mostrar, para além das diferenças, uma unidade entre duas ‘morais’. (MARQUES, 2006, p. 131).

Em resumo, dentro dos parâmetros do pensamento bergsoniano, o sentimento estético¹⁸² é atestado pela realidade do seu efeito produzida em nós, seja qual fora própria produção desse sentimento em nós. Através da obra de arte, o sentimento estético é recriado em cada espectador. A percepção original do artista vem acrescentada de dados de sua história. A obra de arte seria o resultado de um conhecimento que se constitui a partir de uma individualidade, mas que não significa um tipo de conhecimento parcial da realidade. Mesmo que a arte procure visar o particular, o conhecimento que esta venha proporcionar será um estabelecimento da contato com algo de absoluto, ou seja, com uma espécie de verdade que não pode ser estabelecida., já que a duração é a realidade movente. De acordo com Bergson:

O escritor que faz um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o músico que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode, todos têm primeiro no espírito algo simples e abstrato, ou seja, incorpóreo. Para o músico e o poeta, é uma impressão nova a ser desdobrada em sons ou em imagens. Para o romancista ou o dramaturgo, é uma tese a ser desenvolvida em acontecimentos, um sentimento individual ou social a ser materializado em personagens vivos. Trabalham sobre um esquema do todo, e o resultado é obtido quando chegam a uma imagem distinta dos elementos. (ES, p. 175).

O processo de criação se dá dessa maneira, ou seja, a partir de uma memória que se insere na materialidade. Com efeito, a famosa metáfora bergsoniana do cone invertido, a memória enquanto virtualidade real consiste em todos os níveis coexistentes de possibilidade, segundo o grau de sua contração. Tais níveis competem a um tempo singular, a um tipo de unidade, a uma simplicidade que traz em si partes em potência desse todo virtual. A partir da ocasião que esta totalidade se diferencia, ela o faz em outras direções, que satisfazem a diferentes direções, que obedecem a diferentes níveis do espírito. Sabe-se que o impulso vital juntamente com a matéria soube criar um instrumento de liberdade.

¹⁸² “A emoção espiritual é criadora porque, como totalidade em totalização, em seu infinito poder sugestivo, ela exprime a criação inteira, ela cria a própria obra na qual exprimir-se. Essa emoção, conquanto inspirada por uma aspiração original, torna imperiosa a necessidade de comunicá-la aos demais, contagiá-los com vibrações morais, que haverão de transmitir um pouco desse impulso gerador. Nisso consiste a empatia, a comunhão interior, em espírito, em si mesmo, em sua imediatez. Comungar com os demais é uma forma de convergir na Unidade presente”. (SAYEGH, 2010, p. 242).

5. CONCLUSÃO

Evidentemente, procuramos no percurso deste trabalho deslocar a noção de consciência da psicologia para o campo da vida, seguindo a evolução conceitual do pensamento de Bergson, a fim de alcançar uma unidade supra individual, supranormal e supra material que pronuncia todas as contendas do universo. Validamente, foi necessário percorrermos por três livros de doutrina do autor, a fim de alcançar a continuidade entre consciência humana e vida: Dados Imediatos da Consciência (1889), Matéria e Memória (1896), Evolução Criadora (1907). Alcançamos a consciência, matéria e vida pela diferença rítmica de suas durações; sobretudo, encontrando o que garante a interseção de tais linhas sem uniformização. Versa acima de tudo em expressar o devir, a indeterminação, aquilo ainda não está dado.

A despeito de incorrer na semelhante acusação que a tradição filosófica, ou seja, o aperto ao qual a percepção nos coloca, ao perceber o real inalcançável, o ser, para Bergson, incidirá com o movente, com a criação continuada da imprevisibilidade que atravessa todo o universo. O ser incide na contínua alteração de si mesmo. Todas as instâncias em que há vida são transcorridas por esta produção do novo destituído de determinação. O devir seria o ser, ou seja, este não tem outra maneira de ser que não o próprio devir. Destarte, no Bergsonismo, o objeto da filosofia é movimento, este está num estado de fluxo; asserção que contesta toda perspectiva de imutabilidade. A fixação é resultado dos mecanismos adotados pelo homem através da faculdade de inteligência, dentre eles a percepção e a linguagem, a fim de agir no campo da funcionalidade pragmática.

Mostramos que a noção de virtualidade tem por fundamento a teoria bergsoniana da memória, tempo, evolução e destaca um papel importante na teoria de Bergson acerca da liberdade (criação). O Virtual é uma noção complexa na obra do autor, pois remete a um domínio diferente e só pode ser apreendida numa multiplicidade de elementos diversos. No entanto, podemos abranger durante esse trabalho a possibilidade em reduzir tudo isso num aspecto mais fundamental, ou seja, os fundamentos virtuais da criação. Ora, o impulso de virtualidade, invocado por Bergson, a fim de exprimir a evolução da vida, exprime precisamente a atualização do que chamamos de memória ontológica. Com efeito, podemos pensar que o passado puro,

impulso vital e a própria emoção criadora carregam aspectos dessa memória ontológica que se confunde com o ser.

Ao nos debruçarmos sobre Matéria e Memória, compreendemos que ao caracterizar a realidade como um conjunto de imagens, como uma presença, mesmo que não seja apreendida de fato, ou seja, aquilo que não tem sua existência originada. Bergson postula que a consciência já está dada, pois esta seria essa possibilidade de apreensão. Com efeito, esta consciência não fomenta uma ruptura para com a realidade, sendo que ela mesma é constitutiva da própria realidade. Esta deve ser entendida como co-extensiva à matéria. No pensamento bergsoniano, a realidade é constituída como um devir contínuo, cujo movimento é essencialmente criador, ou seja, está em constante estado de composição. Sua essência está em fazer-se de modo indefinido.

A duração, portanto, não é um tipo de representação que está por trás de toda condição de possibilidade da experiência, esta é a própria experiência, enquanto síntese interna onde a sucessão de instantes só é alcançada pela penetração dos instantes. A duração seria, então, como vimos, tudo aquilo que não se representa, já que a representação é um tipo espaço, determinado. Dessa maneira, quando falamos há homogeneidade, simultaneidades em que tudo é fragmentável, divisível, repetível.

Sob a questão da antecipação, vimos em MM que a noção de tensão é tão basilar no pensamento de Bergson, quanto à teoria da duração que discorremos nesse trabalho no que diz respeito à temporalização da consciência e os níveis de atenção à vida. Com efeito, a duração alude a capacidade de reter o passado e antecipar o futuro, podendo pensar a consciência, como um campo temporal ou de presença. A tensão será a capacidade de situarmo-nos por diversos graus de duração, com isso será possível compreendermos a estrutura básica da ontologia Bergsoniana. Com isso, podemos afirmar que a Consciência dura, que é *duração*, pois para que exista consciência de algum som, é preciso que se escute por algum tempo a melodia; mesmo que eu veja o sinal vermelho, ainda precisarei reter ondas luminosas por um tempo mínimo. Para que haja consciência, sempre será necessário reter o pretérito no atual (uma sucessão sem distinção), fomentando assim o conceito de memória.

A realidade da consciência é uma pura temporalidade, duração pura, perpetuação dos movimentos que se entrelaçam e se fundem. A temporalidade homogênea faz do espaço o seu elemento nuclear, logo edifica um tipo de tempo não próprio da consciência, mas que lhe é exterior, um tempo falso de caráter simbólico que se instaura. A vida humana transcorre nesse misto entre a temporalidade homogênea e

simbólica, onde conceituamos e representamos as mudanças que ocorrem fora e dentro de nós, a qual vem ao encontro de nossas necessidades práticas de agir sobre o mundo. Quando Bergson pensa a relação entre consciência e mundo, o filósofo dá uma certa autonomia à consciência em face da realidade, como se a própria realidade constituísse o mundo, uma produção real a partir de si mesmo. O filósofo ao analisar o misto, assegura que a duração interior é um movimento incessante, algo que está fora da justaposição e homogeneização do espaço. A duração, no entanto, é incondicionada, não podendo ser definida como uma forma a priori de nossa percepção.

Bergson afirma que consciência é duração, pois mesmo que se tenha consciência de uma dor de dente, é preciso que retenhamos por algum segundo algum tipo de desconforto. Toda consciência basicamente implica em retenção do passado e do presente. Isto equivale a confirmarmos que a memória tem um papel central em nossa consciência imediata, sendo a matéria uma espécie de fluido vibrante onde estamos imersos. O corpo será tomado pelo Bergsonismo como um tipo de imagem que prevalece sobre as demais. O conhecimento exterior é nos dado pela percepção e o interno pelas afecções como vimos em MM. Esta surge nos seres vivos, segundo o autor, estando ligada ao aparecimento da capacidade de locomoção e por sua vez, ação.

No inaudito olhar do pensamento bergsoniano, portanto, o ser em seu mover-se diverge do imutável e desvela-se como produtor da diferença em afinidade a si próprio, calhando com o processo infundável de alteração. Aquilo que é, em sua dimensão absoluta, não é o que diverge de algo que se conserva, mas que coincide com a própria mudança. Desvelamento que justifica o fato de descobrirmos amiúde, nos textos do autor, palavras mais do que pertinentes à tradição como substância e absoluto, porém, carregadas de novos significados.

Do ponto de vista da memória, vimos que a duração é tida em EC como um movimento contínuo da memória que prolonga o passado no presente em vista do futuro; em tal movimento o passado se conserva. O eu é uma mudança que dura e amadurece de acordo seus momentos. Existir e durar para Bergson seria, contudo, sintetizar o passado e o presente num momento único e original. Na primeira parte deste trabalho, vimos que o ato livre deveria trazer a marca de “toda nossa alma”. Agora do ponto de vista da liberdade enquanto criação, o ato livre é uma ação que repercute internamente.

Esforçamo-nos no fundamento da subjetividade, proposta por Bergson, esta enquanto criativa e livre, é exatamente o não enquadramento da criação e a

indeterminação inerentes ao elã criador e à liberdade. Esta participa, portanto, desse impulso que move não só a consciência, mas o próprio universo. O homem é a evidência primeira da existência de um princípio criador que se manifesta por meio da sua liberdade. Vimos que já no Ensaio, o filósofo parte da realidade imediata que é a consciência e que essa somente é possível pela continuidade da duração que traz consigo. Bergson fala da vida como o resultado de um esforço que é o próprio elã criador, ou seja, o impulso que coloca em movimento o fenômeno da vida. Esse esforço, todavia, é fruto do que ele chama de consciência. Tal consciência, ao se esbarrar com os mais diversos obstáculos impostos pelas necessidades da matéria, lançou-se em caminhos que se bifurcaram: primeiramente nos vegetais e animais e, seguidamente, no reino animal, em instinto e a inteligência.

O movimento vital teve que dividir-se, retardando-se infinitamente. As tendências virtuais que este trazia consigo indica que a consciência é o princípio primeiro da evolução. O que nomeamos de ação vital, portanto, seria a articulação entre a própria vida e o movimento com que um ato da consciência se lança através da matéria ao fixar-se sobre o seu próprio movimento. A consciência orientou-se no sentido da intuição, ou seja, ao exteriorizar-se sobre a matéria que atravessava, fez acordar a inteligência. Bergson nos fala em impulso vital como um tipo virtualidade em vias de atualizar-se, ou seja, uma simplicidade em vias de fazer-se. A vida divide-se em planta e animal, ou seja, este se divide em instinto e inteligência. O instinto, por sua vez, divide-se em várias direções, que se atualizará em espécies diversas. Tudo se dá como se a vida se confundisse com o próprio movimento de diferenciação.

Para Bergson, o artista é, prova clara de que a visibilidade do real ultrapassa os produtos da percepção mais ordinária que o presente utilitário possa evocar. Em todo tempo histórico surgiram homens cuja colocação é precisamente em ver e nos fazer perceber tudo aquilo que não percebemos naturalmente. Estes são os artistas. Estes, por sua vez, são naturalmente distraídos e, por conseguinte, alcançariam extrair abundantemente mais da realidade. A obra de arte nos leva de modo indireto a uma visão mais aproximada do objeto em sua própria natureza, ou seja, alguma coisa que não é ainda não é. Em Bergson, não temos a arte como algo transcendente, ou seja, a ultrapassagem desse véu de imagens e símbolos convencionais que recobrem as coisas e objetos em geral.

Por fim, afirmamos que existe uma relação entre a Duração, Memória e o Impulso Vital. Com efeito, aquilo que Deleuze (1999) chama de multiplicidade virtual.

A memória seria, como vimos a coexistência de todos os graus de diferença nessa multiplicidade, ou seja, nesse virtualidade. O impulso vital seria o movimento de atualização desse virtual em no que chamamos de linhas de atualização. Tudo aquilo que se produz de novo nada está nos objetos, mas na contemplação do espírito. Há uma fusão e conservação daquilo que precede no novo que aparece, pois há apenas uma espécie de contração. Os estados de intensidade são possíveis seguramente por guardarem ao mesmo tempo algo da exterioridade da qual se tornam possíveis. Temos aqui o problema da diferença e da repetição. Por repetição, temos aquilo que nada cria no objeto, mas apresenta a sua singularidade que se repete idêntica a si mesmo, ou seja, a memória. Sabendo que a repetição é virtual por trazer infinitamente toda nossa vida, teremos a lembrança como a coexistência virtual daquilo que a faz ser lembrança.

A proposta do pensamento Bergsoniano é tomar a liberdade como um processo que se dá no tempo e não mais como uma algo espacializado, doravante não podemos analisar a oscilação do momento da deliberação como se dando apenas no espaço e com uma motivação específica produzida, mas sim como um progresso essencialmente dinâmico que ocorre no âmago do eu individual, inteiramente imprevisível e criador. Tentar definir a liberdade é transpor o movimento e o tempo em extensão. O ato livre se define no decurso do tempo criador como vimos em EC. Fixar tal ato implica subtraí-lo de sua condição temporal e inseri-lo no espaço. Assim, a definição de liberdade opera a sua própria negação, uma vez que o ato livre que se confunde com a duração não pode ser transplantado para uma linguagem que advém da extensão. Esta só se configura na criação e no movimento progressivo da duração, sendo as escolhas insubordináveis a qualquer previsibilidade. A Liberdade liga-se a experiência do mundo vivido, ou seja, o lugar originário da experiência, um não-lugar. Tudo aquilo que é anterior, pré-categorial, antipredicativo, anteconceitual e onde as coisas acontecem. A liberdade ou o mundo da vida bergsoniano é justamente o lugar onde as coisas não se perdem.

REFERÊNCIAS

Obras de Henri Bergson

BERGSON, Henri. *Aulas de Psicologia e de Metafísica*: Clermont-Ferrad, 1987-1888; edição de Henri Hude; tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

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

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. da 216. edição francesa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *A Evolução Criadora*, Trad.: Adolfo Casais Monteiro – São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Curso sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Duração e simultaneidade*. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *Matéria e memória*. Trad.: Paulo Neves. 4ª edição. São Paulo: Editora: Martins Fontes, 2011.

_____. *O Riso*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

_____. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*; tradução: Anna Lia A. de Almeida Prado. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

Referências Secundárias:

COELHO, JG. *Consciência e matéria: o dualismo de Bérqson*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

_____. *Consciência e Matéria em Bergson*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

CAPELLO, Maria Adriana. *Liberdade e Necessidade em Bergson: dois sentidos do Eu?*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. *Crítica e ontologia na filosofia de Bergson*. São Paulo: Banco de teses da USP, 2005.

CANGI, A. *De Bergson a Deleuze. do mecanismo cinematográfico do pensamento como ilusão mecanicista á imagem do pensamento através do cinematografo*. In: *Imagens da Imanência; escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

COSTA, Virginia E. Suassuna Martins e MEDEIROS, Marcelo. O tempo vivido na perspectiva fenomenológica de Eugène Minkowski. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 14, n. 2, p. 375-383, abr./jun. 2009.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Cinema II: A Imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três críticas*. 3 ed. Rio de Janeiro:Difel,2012.

FUJITA, Hisashi. *Khorologia da Memória, ou como localizar o não-localizável? Uma leitura de Matéria e Memória*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

GILES, Thomas Ransom. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

GOUHIER, Henri. *Bergson et le christ dès évangiles*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

GOMES, Ana Beatriz Antunes. *Bergson e a criação artística*. 203 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. UERJ, 2013.

JUNG. C.G. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Lucrécio, Tito caro. *Da Natureza*. In. Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. São Paulo: Abril S.A. 1973. (Os Pensadores).

HALBWACHS, M.. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Antrophos, 2004.

JOHANSON, Izilda. *Pensamento e Invenção: Bergson e a busca metódica do tempo perdido*, 2008. 142f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2008.

_____. *Arte e Intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH/USP, FAPESP, 2005.

KASTRUP, V. *Flutuações da atenção no processo de criação*. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

_____. *Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty*. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MASCARENHAS, Aristeu. *Intuição, Ciência e Metafísica em Bergson*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

Maninglier, Pierre. *Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito*. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Ontologia e liberdade em A evolução criadora*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

MONTEIRO, Geovana. *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2008.

HENRIQUES, F. Meireles Monegalha. *Tensão e Extensão: ensaio Sobre a Ontologia Bergsoniana*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 2010.

LECERF, BORBA, KOHAN; Eric, Siomara, Walter, *Imagens da Imanência: escritos em memória de H. Bergson*, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

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

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Montebello, Pierre. *Matéria e luz em A evolução criadora*. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

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

_____. *Bergson e os dois sentidos da vida*. São Paulo. Editora Unifesp, 2010.

_____. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois Pontos*. Revista de Filosofia dos departamentos da UFPR e UFSCAR, v. 1, n.1,2004.

PINTO, Débora; Marques, Silene, *Crítico do Negativo e Pensamento em duração*, São Paulo: Alameda, 2009.

_____. O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana, in: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2005.

_____. Bergson e os dualismos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 27, n. 1, p. 79-91, 2004.

PAIVA, Rita, *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte na filosofia de Bergson*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

_____. *Da intuição à imagem como contato de interioridade*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MANINGLIER, Patrice. *Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito*. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

PENSADORES, Os. *Henri Bergson*. São Paulo, Nova Cultural, 1989.

REALE, G. – ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo, Paulus, 2003.

RECH, Luiz Ricardo. *Evolução e criação em Bergson*. UNIOESTE, Toledo, 2010. V. III

ROSSETTI, Regina, *Movimento e Totalidade em Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

- RIBEIRO, Eduardo Soares. *Bergson e o eu dividido*. São Carlos: UFSCar, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Edições Loyola, São Paulo, 2006.
- SAHM, Estela. *Bergson e Proust: sobre a representação da passagem do tempo*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- SANTOS, Edvan Aragão. *Bergson ou o Dualismo e Unidade na Experiência Interna da Subjetividade*. Dissertação de Mestrado, UFSCAR, Guarulhos, 2013.
- SARTRE, Jean Paul. A imaginação; O existencialismo é um humanismo;. A questão do método In: Os Pensadores. Trad. Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- SAYEGH, Astrid. *Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. 2 ed. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SCHÖPKE, Regina. *Matéria e Movimento – a ilusão do tempo e o eterno retorno*. São Paulo: Martins Martins Fontes, 2010.
- SOSHA, Eduardo, *Bergsonismo Musical: o tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2009.
- TREVISAN, Rubens Murilo. *Bergson e a Educação*. Piracicaba: UNIMEP, 1995.
- ZUNINO, Pablo. *Bergson: Metafísica da Ação*. São Paulo: Banco de teses da USP, 2010.
- SILVA, Cleber Daniel Lambert da. *Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica*. São Carlos: UFSCar, 2014.

