

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**ASPECTOS DO TEMPO PSICOLÓGICO, ASPECTOS DO TEMPO ONTOLÓGICO
NA FILOSOFIA BERGSONIANA**

**CURITIBA
2009**

MARCOS AURÉLIO SILVESTRE DOS SANTOS

**ASPECTOS DO TEMPO PSICOLÓGICO, ASPECTOS DO TEMPO ONTOLÓGICO
NA FILOSOFIA BERGSONIANA**

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia do Curso de Mestrado em
Filosofia da Universidade Federal do
Paraná, para obtenção do título de Mestre

**Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Adriana
Camargo Cappello**

CURITIBA

2009

**“Quase que eu me expesso,
já pensou o sucesso?”**

(L. Tatit)

Versão definitiva aprovada por

Prof^a. Doutora Maria Adriana Camargo Cappello
Orientadora

RESUMO

Esta dissertação é um estudo acerca da noção de Tempo na filosofia de Henri Bergson. Trata da passagem do aspecto psicológico do Tempo para a sua natureza ontológica. Inicia-se pela compreensão da Duração Psicológica, uma vez que Bergson considera o Eu como o primeiro acesso da consciência à noção de tempo. A seguir, passa-se à noção de Duração coextensiva à vida, através da idéia de uma Consciência em geral; e por fim à análise do movimento da inteligência e da matéria, esta última entendida como o grau mais distendido da Duração. Por meio deste itinerário, chega-se à noção de Duração em geral, extensiva a todo ser, e que podemos chamar de Tempo Ontológico. A conclusão caminha no sentido de mostrar que o Tempo é uno e fundamento de todo ser, e que, portanto, a Duração Psicológica é apenas um caso particular da duração em geral.

Palavras-Chave-duração, espaço, matéria, espírito, temporalidade

ABSTRACT

This thesis studies the concept of Time in the philosophical work of Henri Bergson. It approaches the transition of the psychological feature of time to its ontological nature. It starts by the understanding of Psychological Duration, since Bergson considers the Self as the first access that consciousness has to the notion of time. Former, it aims the notion of Duration coextensive to life, through the idea of Consciousness in general; and finally, the analysis of the movement of mind and matter, the latter interpreted as the most extensive degree of Duration. Through this route, one reaches the concept of Duration in general, extensive to every being, and which can be called Ontological Time. The conclusion intends to demonstrate that Time is unique, and also the fundament of every being, and therefore, Psychological Duration is just a particular case of Duration in general.

Key words- duration, space, matter, spirit, temporality

Agradecimentos

Agradeço ao Prof^o. Doutor Luiz Damon dos Santos Moutinho, ao Prof^o. Doutor Paulo Vieira Neto pela leitura de parte deste trabalho e pelas valiosas observações relativas ao seu desenvolvimento, por ocasião do exame de qualificação e ao Prof^o. Doutor Everaldo Skrock por ter aceitado sair do seu “exílio” para participar desta banca.

Agradeço à Prof^a. Doutora Maria Adriana Camargo Cappello pela orientação firme e generosa.

Este trabalho contou com o apoio da *CAPES* - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

SUMÁRIO

RESUMO	v
ABSTRACT	v
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I	14
1 O TEMPO PSICOLÓGICO	14
1.1 MULTIPLICIDADE QUALITATIVA E MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA	14
1.2 CRÍTICA AO TEMPO HOMOGÊNEO: DISTINÇÃO ENTRE TEMPO E ESPAÇO	18
1.3 DURAÇÃO PSICOLÓGICA	26
1.4 LIBERDADE	34
1.4.1 Crítica à Psicofísica	34
1.4.2 Determinismo e Liberdade	38
CAPÍTULO II	50
2 O TEMPO ONTOLÓGICO	50
2.1 TEMPO, CONSCIÊNCIA E VIDA	50
2.2 INTELIGÊNCIA E MATÉRIA	65
CONCLUSÃO – DO ONTOLÓGICO AO PSICOLÓGICO	79
REFERÊNCIAS	82
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	83

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é um estudo acerca da noção de Tempo na filosofia de Henri Bergson. Trata da passagem do aspecto psicológico do Tempo para a sua natureza ontológica. Inicia-se pela compreensão da Duração Psicológica, uma vez que Bergson considera o Eu como o primeiro acesso da consciência à noção de tempo. A seguir, passa-se à noção de Duração coextensiva à vida, através da idéia de uma Consciência em geral; e por fim à análise do movimento da inteligência e da matéria, esta última entendida como o grau mais distendido da Duração. Através deste itinerário, chega-se à noção de Duração em geral, extensiva a todo ser, e que podemos chamar de Tempo Ontológico. A conclusão caminha no sentido de mostrar que o Tempo é uno e fundamento de todo ser, e que, portanto, a Duração Psicológica é apenas um caso particular da duração em geral.

Como chegar à Duração? “Tal era a questão. Através dela penetramos no domínio da vida interior, no qual até então não estávamos interessados.”¹ Bergson, ao responder assim a esta questão metodológica, coloca a Psicologia como primeira forma de acesso ao Tempo, e também deixa claro que neste estudo da vida interior o que realmente lhe interessa é a questão da Temporalidade. Então, apesar da Duração geral ser ontologicamente anterior à Duração psicológica começaremos pelo tempo psicológico, não só por força do método intuitivo, entendido antes de mais nada com interioridade mas, também, por facilidade metodológica. Estaremos, assim, seguindo o mesmo caminho que Bergson elegeu para a sua filosofia: a partir dos dados imediatos da consciência, ou seja, a partir da duração psicológica, poder chegar à Duração como fundamento de toda realidade. Assim, ao escrever seu primeiro livro *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Bergson tinha claro os pressupostos metafísicos do tema ali tratado. No *Ensaio* ainda não encontramos uma teoria geral da duração, mas a sua porta de entrada; segundo Franklin Leopoldo e Silva, o *Ensaio* é um livro de psicologia mais atenta e verdadeira, que pretende resolver uma questão metafísica: “A análise dos conceitos e dos dados estritamente psicológicos tem como função abrir os horizontes para a reproblemática do tempo enquanto categoria metafísica fundamental”². É próprio

¹ BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. Introdução. Col. Pensadores, 1990, p. 102.

² SILVA, Franklin Leopoldo. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 117.

do método bergsoniano³ tratar problemas metafísicos começando por restringi-los às formas acessíveis à experiência, assim, a questão metafísica do Tempo deve iniciar-se por uma abordagem psicológica do modo como este tempo é vivido pelo eu. O que leva o filósofo, no *Ensaio*, à observação interior de nossa temporalidade individual e de nossa consciência íntima do tempo, abrindo possibilidades de abordagem da consciência e do tempo num enfoque metafísico que ultrapassa o tratamento psicológico dado a tais questões. Bergson propõe um retorno do espírito sobre si mesmo, através da conversão da atenção do pensamento para a vida interior, como meio de ingressar à verdadeira Duração em sua pureza interior e original sem intervenção da exterioridade. Portanto, a Duração Psicológica tratada no *Ensaio*, tal como é vivida pelo eu e intuída de forma imediata pela consciência, é o primeiro acesso à Duração Ontológica, fundamento de toda realidade, tratada em *A Evolução Criadora*.

Faz-se necessário justificar porque não consideramos, para a elaboração deste nosso estudo acerca do Tempo, um livro de Bergson importante no contexto geral de sua obra, *Matéria e Memória*, escrito depois do Ensaio e antes de *A Evolução Criadora*. Nossa justificativa é metodológica: *Matéria e Memória* trata do problema da consciência representativa, assunto que, naquilo que nos interessa, já se encontra tratado de forma implícita no Ensaio. Acreditamos que, apesar de toda a importância da questão da consciência para o conjunto do pensamento bergsoniano, trata-se de um tema subsidiário à questão central do Tempo, objeto central desta dissertação, o que, nos parece, justifica a passagem do Tempo psicológico do

³ Segundo PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental**. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 27: “A reflexão bergsoniana sobre o método é governada pelo ideal da precisão. A teoria do método se esboça e se desdobra, passando a constituir peça do sistema, através de uma reflexão sobre a idéia de precisão, sobre suas exigências próprias e sua oposição à exatidão. E desde o início ela revela sua dupla face: de um lado conduz a raiz dos equívocos da filosofia tradicional, revelando-nos que, se a metafísica jamais alcançou o estatuto de universalidade corrente nas ciências, foi por carência de precisão. De outro, dá acesso à via real do Saber, instaurando um programa positivo para a solução de problemas concretos: ela projeta o ideal de uma explicação que componha corpo único com o explicado, de uma adesão ao objeto que elimina todo hiato entre a consciência e o Ser, tornando caducos o relativismo ou o convencionalismo que multiplicam as teorias possíveis ao lado da unicidade do real.

As duas faces não mantêm, no interior do método, relações de exterioridade: imbricam-se internamente, constituindo-lhe a estrutura secreta. Simétricas, cada uma traz em si refletida a imagem inversa da outra. A destruição das ilusões da inteligência, das antinomias que lhe marcam essencialmente o movimento, o reconhecimento, enfim, da vaidade da dialética dos conceitos, indicam já os caminhos da investigação positiva e esboçam a geografia da autêntica problemática da filosofia. A lógica da ilusão e a lógica da verdade correspondem-se como o avesso e o direito”.

Ensaio para o Tempo Ontológico de *A Evolução Criadora*, sem a mediação do *Matéria e Memória*.

Sendo assim, propomos o seguinte encaminhamento para o tema em estudo.

O primeiro capítulo tem por objetivo esclarecer a noção de tempo no âmbito psicológico, através de uma descrição da investigação do tempo vivido pela consciência humana, assim como ela foi desenvolvida por Bergson no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Para a compreensão da experiência psicológica da Duração, ou seja, da noção de Tempo Psicológico, este capítulo será composto de duas partes: inicialmente a abordagem da crítica de Bergson à concepção corrente de temporalidade, e em seguida, a abordagem da Duração Psicológica propriamente dita. Esta organização foi assim determinada porque entendemos que é a partir da crítica à falsa idéia de tempo homogêneo, calcada numa representação espacial da vida interior e assumida pelo determinismo psicológico, que chegaremos ao conhecimento da verdadeira duração psicológica. Isto porque toda crítica bergsoniana à ciência, e neste caso particular à psicologia, tem por objetivo último a questão do tempo.

Seguindo este roteiro, primeiro, recuperaremos a crítica bergsoniana ao conceito de tempo homogêneo a partir da distinção entre duas multiplicidades, uma quantitativa e outra qualitativa. Este caminho foi escolhido porque é exatamente da noção de multiplicidade dos estados da consciência que surge a idéia de duração, como afirma Bento Prado Júnior: “A distinção entre estas duas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da idéia de duração. Determinar a idéia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a idéia de espaço. É, em última instância, da exclusão recíproca destas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma.”⁴ Assim, por um lado, se mostra a relação entre uma concepção quantitativa da multiplicidade dos estados internos e a idéia de tempo homogêneo. Por outro lado, possibilita-se a intuição de uma multiplicidade de qualidades em sua relação com a verdadeira temporalidade, a duração. Distinção que tem por pano de fundo a separação entre tempo e espaço.

Realizada esta distinção essencial, passaremos à crítica ao determinismo psicológico que encontra nas teorias que concebem a interioridade como uma

⁴ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 88.

multiplicidade numérica, seu fundamento. A psicofísica partiu do conceito de multiplicidade numérica, obviamente nascida do espaço, para construir a idéia equivocada de duração interna homogênea, misto de tempo e espaço, em que os estados psicológicos são tratados da mesma forma que os objetos físicos, o que leva Bergson a afirmar que o conceito determinista de tempo “implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão”.⁵ Bergson contrapõe-se a esta concepção espacializante da psique, opondo à idéia de tempo homogêneo sua teoria de duração interna.

Trata-se, agora, de definir o conceito de Tempo Homogêneo, mostrando que este tempo é ilusório, formal e distinto do verdadeiro tempo que dura. Segundo Hude: “Quando o tempo é formal, este não é mais o tempo, é o espaço figurando como tempo. Quando o tempo é intuído, temos, então, a verdadeira duração”⁶ Bergson, no *Ensaio*, para mostrar que o tempo real é duração, critica a idéia do tempo espacializado, Para Herman: “Bergson descobriu, em 1889, que a duração real não é o tempo de relógio, e sim, uma quarta dimensão do espaço.”⁷ Assim, o tempo homogêneo é a representação de um misto entre tempo e espaço. Por fim, passaremos a analisar algumas decorrências desta concepção espacializada do tempo, quando aplicada ao movimento, à constituição do eu, e à linguagem. Portanto, neste primeiro momento, o objeto de nosso estudo é exatamente a crítica bergsoniana do determinismo psicológico tal como foi formulado pela psicofísica e sua concepção de tempo psicológico homogêneo, misto entre tempo e espaço.

No prosseguimento, depois de analisado o conceito de tempo homogêneo e concluído que este não é o tempo real vivido pelo eu, poderemos formular, sem confusões, a noção de duração psicológica. Segundo Bergson, duração quer dizer “invenção, criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo”⁸, e o tempo psicológico é exatamente a expressão desta duração quando vivida pelo eu. Sempre lembrando que, ao tentarmos expressar o que é a duração, usamos termos que inevitavelmente distanciam-se da verdadeira natureza da duração, porque uma coisa é a duração vivida e, outra, a duração pensada, o que nos levou a optar pela

⁵ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (DI). Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 09.

⁶ HUDE, H. *Bergson*. Paris: E.U. 1990, p. 137.

⁷ HERMAN, D.J. *Revue Internationale de Philosophie*. n. 177, Paris: PUF, 1991.

⁸ BERGSON, H. *A evolução criadora* (EC). Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971, p. 49.

descrição da duração psicológica tal como ela se apresenta à consciência. A partir daí, livres dos equívocos trazidos pela confusão entre tempo e espaço, poderemos abordar a teoria da duração psicológica pura descrevendo suas características e sua íntima relação com a liberdade humana. O tema da liberdade aparece justificado aqui como uma decorrência do modo de ser do eu profundo, quando o eu se deixa viver na pura duração, que é criação imprevista do inteiramente novo, ou seja, duração que é no fundo liberdade.

O Capítulo II tem por objetivo esclarecer a noção de Tempo em Geral, através da exposição da noção de Duração extensiva à vida e a todo ser. O texto básico deste capítulo é a obra mais conhecida de Bergson, *A Evolução Criadora*, cujo tema central é a Duração Ontológica. Temos, agora, uma abordagem ontológica acerca da natureza do Tempo, pois trata-se de esclarecer a concepção do Tempo como ser em geral. Para analisarmos a noção de Tempo Ontológico, este capítulo foi organizado em duas partes: a primeira, sobre a relação entre Duração e Vida, passando pela Consciência em Geral, e a segunda sobre a crítica às relações entre Inteligência, Matéria e Duração. Escolhemos esta organização porque, depois de nos determos sobre as relações entre a Duração e o psiquismo, investigadas no primeiro capítulo, podemos, então, ampliar nossa análise esclarecendo a natureza temporal do ser vivo e do ser físico, dando conta, assim, dos vários níveis de realidade.

Seguindo esta organização, o objetivo da primeira parte deste segundo capítulo será o de mostrar qual é a relação entre Vida e Duração através da Consciência em Geral. Iniciaremos mostrando a continuidade existente entre os dois textos de Bergson que escolhemos para análise, o *Ensaio* e *A Evolução Criadora*. Depois acompanharemos o itinerário da Consciência em geral em seu movimento de atualização, através do elán vital, que culmina com o surgimento da consciência humana. Trata-se, aqui, de mostrar o caminho que a Consciência, na forma de elán, seguiu, primeiro vencendo a resistência da matéria, depois dividindo-se em várias linhas divergentes de evolução, que levariam ao surgimento do instinto e da inteligência, para, enfim, tratarmos da intuição como única forma de conhecimento capaz de apreender o movimento criador da vida. O objetivo desta primeira parte é mostrar como a duração, depois de investigada em seu aspecto psicológico, no

primeiro capítulo, estende-se à vida em geral, e como se trata de um mesmo movimento de Duração, psíquica e vital.

Na segunda parte, deste segundo capítulo, trataremos da crítica que Bergson dirige à inteligência, e sobre sua concepção de matéria como integrante de um todo maior, a Duração. Através da análise dos mecanismos de conhecimento da inteligência nosso objetivo é tornar mais evidente a natureza própria da Duração, mostrando como o olhar da inteligência torna imóvel e descontínuo o fluxo da Duração, não permitindo que alcancemos a essência da realidade que é mudança e criação contínua. A inteligência surge, aqui, como a causa das inúmeras dificuldades de se conhecer e de se afirmar o tempo como substância mesma da realidade, que é o objetivo último deste estudo. Depois, mostraremos que inteligência e matéria estão intimamente ligadas, através de sua gênese comum. Para, então, verificarmos como a matéria participa da Duração Ontológica, na forma de seu grau mais distendido, isto é, de que forma “o universo material participa de certos atributos da consciência”⁹, nas palavras de Hude. O objetivo aqui é mostrar o movimento da Duração, intensificando-se no sentido do espírito, e distendendo-se no sentido da matéria, sem perder a unidade.

A conclusão, a que pretendemos chegar é a de que, para Bergson, o Tempo é um só, substrato de toda realidade, em todos os seus graus, psíquico, vital e físico. E isto pode ser defendido se levamos em conta que, para Bergson, o movimento da Duração em Geral apresenta dois sentidos contrários: o do espírito e o da matéria. Segundo Deleuze, trata-se de um Todo Virtual cujos níveis “pertencem a um tempo único, coexistindo em uma unidade, envolvidos em simplicidade”¹⁰. Portanto, o nível psíquico, na forma de tempo psicológico será apenas um dos níveis de um Todo maior, que chamamos de Tempo Ontológico.

⁹ HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 95.

¹⁰ DELEUZE, G. **Le Bergsonisme**. Paris: PUF, 1966, p. 133.

CAPÍTULO I

1 O TEMPO PSICOLÓGICO

1.1 MULTIPLICIDADE QUALITATIVA E MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA

O próprio título do capítulo II, do *Ensaio - Da Multiplicidade dos Estados de Consciência: a idéia de Duração* - mostra o caminho a seguir: para chegarmos à idéia de duração, devemos partir da multiplicidade dos estados de consciência. Multiplicidade qualitativa que se for equivocadamente entendida como quantitativa nos levará inevitavelmente ao erro de conceber o tempo vivido pelo eu como um misto de tempo e espaço, que chamaremos de Tempo Homogêneo. Tempo espacializado que foi incessantemente criticado por Bergson, crítica que recuperaremos neste momento.

Portanto, faz-se necessário, segundo Bergson, distinguir dois tipos de multiplicidade: uma quantitativa, outra qualitativa, a primeira referente aos objetos extensos, a segunda referente aos fatos da consciência. A primeira é uma multiplicidade objetiva e exterior, a segunda é uma multiplicidade subjetiva e interior.

Começemos definindo a multiplicidade quantitativa porque é considerada a mais evidente e nos levará ao nosso objetivo, isto é, à idéia de tempo homogêneo. Multiplicidade de quantidades, como descreveu Deleuze: "é representada pelo espaço (...) é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade descontínua e atual"¹¹.

Esta multiplicidade tem por condição o espaço, é composta de partes nítidas, precisas que, ao se distinguirem umas das outras, distinguem a realidade em si indistinta e fluida, dando-lhe limites e congelando-a. Tal multiplicidade diz respeito aos objetos externos, extensos e materiais, que podemos ver e tocar. Estes objetos, por serem exteriores uns aos outros, estão justapostos de forma definida e ordenada, formando um conjunto adequado à simbolização numérica.

Bergson chega à definição de multiplicidade quantitativa a partir de uma exaustiva análise da idéia de número. O mecanismo da contagem, do qual resultará

¹¹ DELEUZE, G. Op. cit., 1966, p. 30.

o número, pode ser resumido da seguinte forma: os elementos a serem contados devem ser considerados idênticos entre si e, nesse sentido, distinguíveis apenas pela posição ocupada por cada um, ou seja, devem ser retiradas todas as suas qualidades particulares, restando o que os caracteriza como algo extenso. Para que, então, o número se construa, estes objetos extensos, idênticos e distintos uns dos outros apenas por sua posição, devem ser mantidos simultaneamente e considerados na unidade do conjunto que formam.

Sendo assim, se, por um lado, a possibilidade da simultaneidade de unidades justapostas é justamente a concepção de um meio vazio homogêneo, a saber, o espaço, por outro, a própria concepção das unidades a serem somadas e do próprio número enquanto resultado da síntese dessas unidades implica um ato do espírito que lhes confere indivisibilidade. Porém, esta indivisibilidade é provisória, porque sendo o espaço a matéria com a qual o espírito constrói o número, tal indivisibilidade só se mantém enquanto este ato de síntese do espírito estiver se efetivando. Cessado tal ato, a unidade indivisível que caracteriza o número torna-se passível de novas e indefiníveis divisões. Assim se explica, para Bergson, a consideração do número como a síntese do uno e do múltiplo: uno pelo ato do espírito, que realiza a síntese das unidades; múltiplo porque tais unidades são sintetizadas no espaço e, sendo assim, voltam a se dividir quando tal atividade cessa.

Desse modo, Bergson nos ensina que, ao lado da ação do espírito, a idéia do espaço é essencial na construção do número e chama nossa atenção para o engano de se pensar esta justaposição e, conseqüente, adição, ocorrendo apenas na duração. Pois, o que ele nos mostra é que para podermos contar os objetos extensos é necessário conservá-los e representá-los simultaneamente, o que seria impossível de ocorrer no tempo, uma vez que um instante não pode ser conservado para ser acrescentado a outro.

O objetivo de Bergson, ao formular a gênese do número, é enfatizar que todo número é espacial na origem, para então demonstrar a solidariedade entre a multiplicidade numérica e o espaço, e sua conseqüente inadequação para definir o tempo.

Tal multiplicidade numérica é adequadamente aplicada aos objetos, mas quando trata-se da realidade interior torna-se inadequada. O erro do senso comum, elevado ao grau de ciência pela Psicofisiologia, é tentar aplicar o princípio da

multiplicidade numérica aos estados internos. O senso comum perguntaria: se os estados se sucedem na consciência, por que não podemos então contá-los? Às vezes não dizemos, agora estou triste, depois indiferente, esperançoso e, por fim, radiante de alegria? Então é só contar ... foram quatro estados diferentes que se sucederam. Raciocinamos assim, porque estamos habituados a pensar que os fatos psíquicos, à semelhança das coisas extensas, formariam uma multiplicidade numérica. Mas os estados da alma, ao serem considerados sob as condições da espacialidade, ao serem justapostos e percebidos simultaneamente, se desnaturam, perdem aquilo mesmo que os caracteriza, sua temporalidade, ou seja, sua multiplicidade qualitativa.

Segundo Deleuze, Bergson chega à noção de multiplicidade qualitativa não somente por oposição à multiplicidade numérica, mas a partir da distinção entre subjetivo e objetivo. O objeto é aquele que pode ser dividido infinitas vezes sem se desnaturar. Um objeto ao dividir-se somente muda de grandeza. Este objeto será chamado, então, de multiplicidade numérica porque segue o modelo do número que se divide sem mudar de natureza. Mesmo que estas divisões não cheguem a se realizar, mas somente sejam pensadas como possíveis, o aspecto total do objeto não muda, somente a comensurabilidade entre suas partes varia. A divisão da duração psicológica, por sua vez, também ocorre, só que de outra maneira. Apesar de contínua, ela também se divide e, por isto, forma uma multiplicidade. Porém, esta divisão é muito especial porque a duração ao se dividir muda de natureza. Se não mudasse permaneceria homogênea e seria uma multiplicidade numérica. A verdadeira duração é heterogênea e o que resulta de cada nova divisão pode ser considerado como indivisível. Nesta divisão que, na realidade, é uma mudança essencial, surge “o outro” sem que com isto venham a existir “muitos”, no sentido numérico, porque os “muitos” estados fundem-se constantemente num só que toma conta da alma inteira, resultando numa continuidade heterogênea que dura. Assim, a multiplicidade qualitativa consegue conciliar características aparentemente divergentes da duração: a heterogeneidade e a continuidade. Cabe, agora a ressalva de que dizemos “muitos” estados porque estamos apenas “dizendo”: utilizamos a linguagem que é necessariamente simbólica e intervém nela o espaço. Os fatos da consciência somente adquirem o aspecto de um número por intermédio

de alguma representação simbólica, mas em sua realidade última estes fatos são qualidade pura e não podem ser quantificados.

Por esta especial divisão da duração e por oposição à multiplicidade numérica chegamos à idéia de *multiplicidade qualitativa*, noção que, para Deleuze, “se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número”¹². Esta multiplicidade somente aparece na pura duração, porque é uma multiplicidade temporal e não espacial. Muito mais própria aos estados internos da consciência, estados que se sucedem fundindo-se e que, a cada nova fusão, mudam por completo de natureza.

Bergson, ao revelar a noção de multiplicidade qualitativa, pode respeitar a verdadeira natureza dos estados internos. Os estados psicológicos são qualidade pura, e nada tem a ver com quantidades, e é exatamente esta natureza que os impede de formarem uma multiplicidade numérica. Somente podemos empregar termos que designam quantidade quando nos referimos às coisas que ocupam lugar no espaço e podem justapor-se a fim de serem comparadas para serem medidas. É exatamente a comparação entre coisas semelhantes que permite a quantificação. Contudo, não faz sentido buscar uma relação numérica entre qualidades que nunca são idênticas, e por isto não podem ser adicionadas umas às outras. Portanto, um estado interno, que só se distingue qualitativamente, nunca é igual a outro, não podendo assim ser sobreposto e comparado, no sentido de buscarmos semelhanças quantitativas, de estabelecermos graus de diferenciação, e de construirmos uma multiplicidade numérica, a qual se mostra inteiramente inadequada para representar a realidade interior.

Em resumo, para estarmos a salvo de tais equívocos devemos separar duas multiplicidades que são absolutamente distintas. Quando o meio é o espaço temos uma multiplicidade quantitativa, e quando se trata do tempo temos uma multiplicidade qualitativa, porque em um referimo-nos a coisas extensas e exteriores e no outro a estados intensivos e internos. A distinção entre a multiplicidade quantitativa e a multiplicidade qualitativa é resumida da seguinte maneira por Bergson: “Considerados em si mesmos, os estados da consciência profundos não

¹² DELEUZE, G. Op. cit., 1989, p. 31.

têm nenhuma relação com a quantidade, são qualidade pura; misturam-se de tal maneira que não se pode dizer se são um ou vários, nem sequer examiná-los sob este ponto de vista sem logo os desnaturar. A duração que assim criam é uma duração cujos momentos não constituem uma multiplicidade numérica”¹³ mas uma multiplicidade de qualidades. Porque os fatos da consciência são qualidade pura, penetram-se reciprocamente quando percebidos de forma imediata. Porém, quando representados simbolicamente no espaço tornam-se unidades homogêneas e exteriores umas às outras, ocupando lugar no espaço. Tornam-se impenetráveis, formando uma multiplicidade distinta semelhante ao número e somente sob estas condições é que imaginamos contá-los, quando os projetamos no espaço. E este foi precisamente o engano de uma Psicologia não atenta à constituição qualitativa dos estados psicológicos: não perceber que existem dois tipos distintos de multiplicidade, uma qualitativa outra quantitativa.

1.2 CRÍTICA AO TEMPO HOMOGÊNEO: DISTINÇÃO ENTRE TEMPO E ESPAÇO

A aplicação imprópria de noções como quantidade e extensão aos estados psicológicos é responsável, para Bergson, pela deformação do tempo-qualidade vivido no tempo-quantidade representado ou, em outros termos, é responsável pela transformação do tempo psíquico no tempo homogêneo da física. Tal deformação ocorre porque confunde-se a verdadeira duração com sua representação simbólica, ou seja, substitui-se o tempo pelo espaço. Assim, será da depuração do misto de tempo e espaço que surgirá, de um lado, o puro espaço e, de outro, a pura duração. Distinção que permanecerá até a formulação da duração como substância em *A Evolução Criadora*, onde se tornará evidente o caráter metodológico desta distinção. Por hora, aceitemos esta distinção como absoluta, o que nos ajudará em muito a compreender a noção de tempo homogêneo.

Podemos, agora, definir o tempo homogêneo como um misto de tempo e espaço. O tempo homogêneo não é a verdadeira duração, mas um conceito híbrido, formado através do espaço que introduz seus cortes descontínuos na sucessão interna, heterogênea e contínua da duração psicológica.

¹³ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 95.

Bergson explica como se processa esta confusão entre tempo e espaço:

Mais familiarizados como esta última idéia (espaço), e o obcecados até por ela, introduzimo-la sem saber na nossa representação da sucessão pura; justapomos nossos estados da consciência de maneira a percebê-los simultaneamente, não já um no outro, mas um ao lado do outro. Em resumo, projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, e a sucessão toma, para nós, a forma de uma linha contínua, ou de uma cadeia, cujas partes se tocam sem se penetrar¹⁴.

O tempo-quantidade (ou duração homogênea), apresentado como um meio homogêneo no qual os fatos da consciência se alinham e se justapõem formando uma multiplicidade quantitativa, e no qual cada estado separadamente se sucede um ao outro, é uma representação absolutamente distinta da verdadeira duração. Conforme Hude: “Esta constitui, sem dúvida, uma aproximação mais confortável com a realidade do tempo, mas não é o tempo. Esta forma de tempo não é mais que uma representação de nossa intuição do tempo em termos de espaço”¹⁵

Quando definimos o tempo desta forma, o que estamos definindo na realidade é o espaço, mas a verdadeira duração não tem a menor relação com o espaço.

O tempo homogêneo tem sua origem, afirma Prado Júnior, numa “endosse entre o interno e o externo”¹⁶. A confusão é bilateral, de um lado ocorre uma aparente temporalização do espaço, através da idéia de que possa ocorrer uma sucessão num meio homogêneo, o que é impossível porque qualquer sucessão ocorre no tempo e para a consciência; a ilusão da existência de sucessão num meio homogêneo surge porque inventamos um espaço invadido pelo tempo, sobre o qual podemos justapor, esquecendo do ato essencial do espírito que realiza esta justaposição. De outro lado, ocorre uma espacialização do tempo interno invadido pelo modo de ser do que é externo, dando origem à duração homogênea. A duração interna representada como homogênea surge exatamente desta troca entre a exterioridade e a interioridade. O que possibilita este movimento de endosse entre o tempo puro e o espaço puro é a simultaneidade que, segundo Bergson: “se poderia definir com a intersecção do tempo e do espaço”¹⁷. Para Franklin Leopoldo e

¹⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 73.

¹⁵ HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 136.

¹⁶ PRADO JÚNIOR, B.. Op. cit., 1989, p. 99.

¹⁷ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 78.

Silva, “na medida em que o tempo aparece como multiplicidade numérica, medir a duração significa contar simultaneidades. Quando aplicamos este conceito de duração à vida psicológica formamos um conjunto suscetível de decomposição e recomposição de elementos simultâneos. A simultaneidade é a noção-chave nesta endosmose entre tempo e espaço”¹⁸. Se não houvesse simultaneidade entre o externo e o interno a endosmose seria impossível. Somente porque um fenômeno exterior ocorre simultaneamente a um evento interior é que ocorre uma troca entre o espaço exterior e a duração interior. Portanto, é a simultaneidade que possibilita a endosmose que produz o tempo homogêneo.

No comentário de Vieillard-Baron, “a tese geral de Bergson é bem conhecida: nós projetamos sobre a verdadeira duração, infinitamente móvel, o espaço no qual vivemos para efeito de comodidade social»¹⁹. Colocamos o espaço no lugar do tempo e definimos o tempo como um meio vazio e homogêneo preenchido por uma sucessão, da mesma forma como concebemos espaço como um meio vazio e homogêneo preenchido por uma coexistência. Uma vez que a homogeneidade é ausência de distinção qualitativa, o tempo homogêneo é um tempo sem qualidade onde os fatos da consciência com seus contornos definidos e exteriores uns aos outros se sucederiam. Mas o tempo homogêneo não é o tempo real, porque segundo Bergson: “os fatos da consciência, ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples deles pode refletir-se a alma inteira”²⁰. Bergson concebe o tempo como heterogêneo e qualitativo, se o tempo fosse homogêneo e sem qualidade seria espaço; se definirmos espaço como homogêneo, tudo que é homogêneo é espaço porque não pode existir duas homogeneidades distintas. Assim, não podemos reduzir a noção de tempo à noção de espaço porque são realidades distintas. Para Gouhier, esclarecer esta confusão é um dos principais objetivos do *Ensaio*, trata-se de separar duas concepções diferentes de tempo, o tempo da ciência e o tempo interior: “A bem da verdade, o tempo da ciência é também o tempo da linguagem, o qual é a expressão de um tipo de ‘senso comum’ cuja vocação natural é o de pensar para agir. O tempo da existência é, ao contrário, aquele da duração interiormente vivida e interiormente percebida”²¹. A confusão

¹⁸ SILVA, F.L. Op. cit., 1994. p. 136.

¹⁹ VIEILLARD-BARON, J. **Bergson, col. Que sais-je?** Paris, PUF, 1991, p. 58.

²⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 72.

²¹ GOUHIER, H. **Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale.** Paris: Vrin, 1989, p. 42.

entre estes "dois tempos" ocorre porque, movidos por interesses úteis à ação, espontaneamente substituímos o tempo verdadeiro da existência e da consciência pela ilusão do tempo da ciência e da vida cotidiana. Assim, é introduzindo a idéia de espaço na pura duração que chegamos à idéia de um tempo homogêneo e sem qualidade, usado pela ciência e pela Psicofísica, que acabaram por tirar do tempo o essencial, ou seja, a duração.

Desta concepção confusa de tempo homogêneo decorrem inúmeras conseqüências e falsos problemas. A consciência reflexa olha para si mesma e não se reconhece como duração pura, enxerga estados que se sucedem sem se penetrarem, não vê o eu no seu conjunto inter-relacionado, esquece o passado num lugar escondido sem relação com o presente, torna as sensações e os sentimentos unidades estanques sem movimento, concebe a imobilidade como substrato da realidade.

Um bom exemplo de uma conseqüência decorrente da confusão entre tempo e espaço surge da análise do conceito de movimento.

Para Bergson também dentro da noção de movimento ocorre uma endosse, e temos que distinguir de um lado o ato sintético do espírito ocorrendo no tempo e, de outro, o espaço percorrido pelo móvel; esta separação é tão evidente que "a intuição imediata nos mostra o movimento na duração, e a duração fora do espaço"²². O movimento torna-se um problema somente quando não separamos de um lado o espaço percorrido pelo móvel observado, que forma com o seu passar uma linha imaginária - simples representação simbólica do movimento -, e de outro lado o movimento em si, progresso muito distinto do espaço percorrido, que pressupõe a duração e, com ela, a consciência, para existir. Somente a consciência, enquanto memória é capaz de captar o movimento que se constitui pela síntese das várias posições ocupadas pelo móvel. Posições estas que, sem a presença da consciência, seriam absolutas, porque quando uma tomasse o lugar da outra, a anterior já não existiria mais. Somente a consciência traz em si a percepção da passagem, que é, na verdade, mudança, captando, assim, a essência do movimento.

O movimento é uma passagem contínua, um progresso, uma síntese mental feita pela consciência temporal. O movimento, porque ocorre na duração, é uma

²² BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 81.

sucessão indistinta cujos momentos se organizam formando um todo indiviso. Nós é que cometemos o erro de confundir o movimento com o espaço, e tentamos dividir o movimento em partes distintas da mesma forma como dividimos o espaço percorrido em posições distintas. Para Gouhier, a confusão que dá origem aos sofismas de Zenão de Eléa, e que coloca o movimento como problema, é esclarecida por Bergson ao “distinguir entre o movimento e o espaço percorrido pelo móvel, em outras palavras, o movimento percorrido (vencido) que é um dado da consciência e o rastro mensurável deste movimento no espaço”²³. E raciocinando pela mesma lógica, vamos mais além e pretendemos dividir o tempo como dividimos o movimento e o espaço. Segundo Gouhier, nos sofismas de Zenão encontramos o erro fundamental que fez com que a duração real, intuitivamente percebida, fosse substituída pelo tempo da ciência e da ação no mundo, tendo como grave consequência a “desrealização” do devir, ao se conceitualizar e se imobilizar o Ser.

Outra consequência séria desta tendência de espacializar o que é temporal é o surgimento de um eu superficial existindo na duração homogênea. O eu superficial toca o mundo exterior pela superfície, está em contato direto com as causas externas das sensações conservando delas algo de sua exterioridade, conseqüentemente divide a vida psíquica em partes distintas, semelhantes à imagem das coisas exteriores com as quais se relaciona. Observamos aqui, novamente, um processo de endosmose. Nossa representação da duração como homogênea se origina de uma invasão imprópria do espaço no âmbito da pura duração, levando à formação de uma crosta rígida que chamamos de eu superficial. Conforme Trotignon: “podemos deduzir que a relação do eu profundo com o eu superficial não será de total exclusão, mas de sobreposição: assim como os artrópodes escolheram se proteger por uma carapaça, os seres inteligentes solidificaram a vida engendrando um leito rígido que os enclausura em si mesmos, fora do curso vital”²⁴. Este eu rígido cujos estados são bem definidos se presta muito melhor às exigências da vida social e prática, pois tem o formato das coisas distintas e definidas com as quais tem que lidar para sobreviver. Prado Júnior assim o descreve: “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

²³ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 24.

²⁴ TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson*. Paris: Puf, 1968, p. 103.

é, ao mesmo tempo, ganho. A inautenticidade é, de algum modo, o preço da sobrevivência e, mais do que isso, a dilatação da existência”²⁵. Dilatação porque sem a exteriorização do eu não haveria linguagem, nem técnica, e o homem não se libertaria do instinto através da inteligência. A linguagem surge porque no eu superficial nossos estados internos se justapõem como as coisas exteriores, perdendo a mobilidade e a vida, tornam-se inertes e estáticos e, assim, fáceis de serem traduzidos em palavras.

Bergson esclarece o processo pelo qual o eu profundo superficializa-se:

Pouco a pouco estes estados (profundos) transformam-se em objetos ou em coisas; não se separam apenas um do outro, mas também de nós. Então só os percebemos no meio homogêneo em que condensamos a sua imagem e através da palavra, que lhes empresta a sua banal coloração. Assim se forma um segundo eu que esconde o primeiro, um eu cuja existência tem momentos distintos, cujos estados se separam um dos outros e se exprimem sem dificuldade, por meio de palavras²⁶.

O eu profundo sofre a influência deste eu superficial, que caminha até as profundezas da consciência, dominando nossas sensações, sentimentos e idéias que desprendem-se uns dos outros e se justapõem numa duração homogênea. E isto ocorre na maior parte do tempo em que vivemos exteriormente a nós mesmos. Por um esforço da inteligência e movidos pela necessidade de sobrevivência representamo-nos existindo mais no tempo homogêneo do que no tempo real que dura o que torna difícil uma existência verdadeiramente livre, vivida pelo eu profundo.

Todas as dificuldades que encontramos para definir a duração psicológica, ou seja, todos os entraves da linguagem, ao tentarmos tornar expressa a natureza dos estados internos, podem ser entendidos a partir da função comunicadora do eu superficial. O eu superficial tem a função de representar, de simbolizar, porém, ao se distanciar do eu profundo substitui a realidade pela sua representação simbólica. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “como a linguagem exprime os fatos psicológicos necessariamente por palavras que, enquanto símbolos, não podem evidentemente expressar todas as nuances da singularidade psicológica, supomos, por um movimento retroativo, que os próprios fatos possuem a mesma simplicidade

²⁵ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 103.

²⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 96

e a mesma exterioridade recíproca que as palavras sugerem”²⁷. Através do esforço da inteligência para conceituar e criar uma linguagem capaz de expressar a realidade externa acabamos por confundir nossos estados interiores em permanente mudança com o objeto externo fixo, visto em seus contornos precisos e com toda sua aparente imobilidade.

Para Bergson a linguagem é sempre impessoal, “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 fugidias da nossa consciência individual”²⁸. O eu superficial é quem fala, quem conceitua, e através da linguagem coloca limites, distingue as coisas, para assim poder nomeá-las e comunicar-se. Para tanto é preciso que este eu impessoal fixe a mobilidade do real, e o coloque no domínio da multiplicidade quantitativa e do tempo homogêneo. O eu superficial é impessoal porque solidifica nossas impressões para expressá-las, generaliza nossas sensações para comunicá-las. Porém, não podemos esquecer que sensações nunca são idênticas, e que impressões mudam constantemente pelo acréscimo constante de novas impressões. Por exemplo, se sinto novamente um sabor experimentado na infância, minha sensação é diferente da primeira vez, porque cada sensação é única e irreproduzível. Porém, se cristализo esta sensação e acredito na sua invariabilidade é porque chamo as duas pelo mesmo nome, em função de sua causa comum. As sensações, como estados psicológicos definidos e simbolizados caem no domínio da linguagem, que busca forçosamente tirar aquilo que cada sentimento único tem, aparentemente, em comum com outros, para assim podermos chamá-los pelo mesmo nome. Para Bergson, a linguagem dificilmente dá conta daquilo que nossa alma experimenta: “Assim, cada um de nós tem sua maneira de amar e de odiar, e este amor, este ódio refletem a sua personalidade inteira. Contudo a linguagem designa estes estados com as mesmas palavras em todos os homens; por isso só pode fixar o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio, dos inúmeros sentimentos que agitam a alma”²⁹. Ocorre, assim, uma despersonalização dos sentimentos, porque os reconhecemos a partir das maneiras pelas quais os

²⁷ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 159.

²⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 92.

²⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 115.

expressamos, num movimento retroativo. Mas na duração interna tudo se modifica o tempo todo, porque o progresso dos estados psicológicos é dinâmico, e se algo se solidifica é porque nos deixamos representar a nós mesmos como existindo num tempo homogêneo, o que consiste numa ilusão.

Como fugir da linguagem como veículo imperfeito, mas necessário, de expressão da duração? Talvez na arte, na música, na poesia, nas metáforas, estejam as formas possíveis de expressão da duração interior, cuja essência é, no fundo, indizível. É neste sentido que Gouhier afirma que: “De fato, Bergson sugere, evoca poeticamente a duração puramente qualitativa, o devir imprevisível, a criação que fica sempre além dos conceitos”³⁰.

X-X-X

Concluindo, a crítica bergsoniana ao conceito de Tempo Homogêneo constrói-se a partir da percepção de que existem dois tipos distintos de multiplicidade, uma qualitativa e outra numérica, que nos levam respectivamente a duas concepções diferentes acerca da natureza do tempo: um heterogêneo e contínuo, como veremos a seguir, e outro homogêneo e divisível, que acabamos de analisar. O erro do determinismo psicológico, denunciado por Bergson, foi o de ter aplicado o conceito de tempo homogêneo à compreensão do modo de ser do psiquismo. Bergson mostra que o tempo homogêneo é uma noção híbrida de tempo e de espaço que surge porque pensamos a duração homogênea, concepção que não passa de uma representação simbólica e inexata da verdadeira duração. Bergson sintetiza a questão separando o tempo do espaço da seguinte forma:

Há um espaço sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente aos nossos estados da 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.³¹

³⁰ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 52.

³¹ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 78.

Portanto, devemos separar duas realidades distintas: um espaço sem duração, onde somente existe o presente absoluto, e uma duração pura, na qual encontramos o tempo real evoluindo de modo contínuo e heterogêneo. Somente da confusão destas duas realidades distintas, tempo e espaço, é que surge a idéia de tempo homogêneo, representação simbólica da verdadeira duração sobre a qual se construíram muitas formas de pensamento e de representação do mundo que carregaram consigo este equívoco primordial. Agora que já sabemos que o tempo psicológico não é duração homogênea, resta-nos saber qual é a verdadeira natureza da pura duração psicológica.

1.3 DURAÇÃO PSICOLÓGICA

O tempo psicológico não é um tempo homogêneo e vazio preenchido por uma sucessão distinta de estados psicológicos, não é um misto de tempo e espaço como pretendia a Psicologia determinista. Tempo é Duração e quando vivido pelo eu é duração psicológica: “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não se estabelece uma separação entre o estado presente e o anterior”³². Tempo qualitativo, contínuo e heterogêneo que sentimos passar incessantemente enriquecido e modificado pelo nosso passado. Tempo real que dura e pelo qual a consciência pode criar a imprevisível novidade, pode agir livremente.

Recuperaremos agora a definição de estados psicológicos a partir da crítica à concepção quantitativa dos estados psíquicos, que já detalhamos anteriormente. Os estados psicológicos são da ordem do qualitativo, do inextenso, e sua intensidade não se constitui em grandeza. Nada têm a ver, como pensa o senso comum seguido pela Psicofísica, com a quantidade e a extensão, porque não ocorrem no espaço, mas na pura duração. Por estados psicológicos podemos entender as sensações, os sentimentos, as paixões, os esforços que vivem no interior do eu. Nas primeiras páginas da *Evolução Criadora*, Bergson retoma as conclusões do *Ensaio* para definir os estados psíquicos:

³² BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 72.

Cada um deles não é mais do que o ponto melhor iluminado duma zona movente que compreende tudo que sentimos, pensamos, queremos, em suma tudo o que somos no momento dado. É essa zona na sua totalidade que constitui, de fato, o nosso estado. Ora, de estados que se definem deste modo pode dizer-se não constituírem elementos distintos. Continuam-se uns aos outros numa corrente sem fim.³³

Os estados internos da consciência existem como pura duração são qualidades puras, intensivos, heterogêneos e estão em constante mudança; são indistintos e contínuos porque penetram-se mutuamente. Apesar de todo estado interno durar, é exatamente nos estados que se bastam a si mesmos que a duração pura define-se melhor, pois neles não intervém nenhum elemento exterior ou extensivo. As paixões profundas, as tristezas e as alegrias; as esperanças, o sentimento estético e os sentimentos morais são alguns exemplos destes estados puros, nos quais a duração é melhor percebida, porque neles não intervém nenhum elemento externo, e são estes sentimentos que melhor se prestam para exemplificar a duração.

Estes estados internos duram, duração que, vivenciada pelo eu profundo, é duração psicológica: sucessão indistinta da multiplicidade qualitativa dos estados da consciência que se interpenetram em constante mudança, de forma contínua e heterogênea. Por facilidade de método, vamos agora por partes na compreensão desta nossa definição de duração psicológica, cujas características serão descritas como aparecem imediatamente à consciência, e não mais em oposição ao tempo representado como homogêneo, como fizemos anteriormente. Lembramos que ao analisarmos a duração psicológica, no intuito de dizermos o que ela é, separamos necessariamente em partes aquilo que é por natureza contínuo e indivisível, e utilizamos palavras que, por sua própria natureza simbólica, não traduzem com precisão a essência mesma da duração.

As vivências psíquicas transcorrem no tempo enquanto multiplicidade qualitativa. Observada diretamente pela consciência, sem a mediação da exterioridade, a duração psicológica é constituída por uma multiplicidade qualitativa de estados da consciência. Mas trata-se de um tipo muito especial de multiplicidade: ela é interna, qualitativa, temporal, distinta do número e somente aparece na pura

³³ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 43.

duração, uma multiplicidade que se distingue por comportar os estados internos cuja natureza é qualitativa.

Esta multiplicidade de estados é temporal, é sucessão indistinta. A sucessão dos estados de consciência não é uma sucessão de elementos exteriores uns aos outros, os quais, portanto, não podem ser posicionados ao lado um do outro dando a aparência de uma sucessão de justaposição, pois, como já dissemos, os estados da alma não possuem extensão para se alinharem nem no tempo homogêneo quanto mais na pura duração. Em outras palavras, não se trata de uma sucessão linear, cujas partes se posicionam uma após a outra sem se misturarem, porque isto não é uma sucessão ocorrendo no tempo verdadeiro, mas uma simultaneidade projetada no espaço. A sucessão dos estados internos é, na realidade, indistinta, uma sucessão de comprometimento mútuo das partes (se é que podemos falar em “partes”) que Bergson define da seguinte maneira: “Pode-se, portanto conceber a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima dos elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem se isola a não ser por um pensamento capaz de abstração”³⁴. Os fatos psíquicos, ao sucederem-se, não estabelecem limites, antes penetram-se reciprocamente numa organização solidária e íntima, formando uma totalidade contínua.

Atente-se ao fato de aquela sucessão de partes distintas sequer poder ser chamada de sucessão, porque a exterioridade recíproca implicada na distinção de partes caracteriza, ao contrário, a simultaneidade, o espaço, e não a sucessão, a temporalidade.

Somente existe sucessão na duração e para a consciência, fora da consciência o que temos é espaço, e no espaço somente o presente eterno. Cada coisa que se diz sucedendo como distinta da anterior, na realidade, está sozinha naquele instante, sem nada antes nem depois, porque somente a consciência pode conservar o momento anterior e transformá-lo no momento presente, formando assim uma sucessão real. Imaginamos uma sucessão que implica espaço porque os fenômenos espaciais são simultâneos a estados internos que se organizam, se penetram, formando uma sucessão indistinta na consciência, que por um processo de endosse, projeta no espaço esta sucessão temporal e imaginamos ver os

³⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 73.

fenômenos espaciais, ou seja, com exterioridade recíproca, sucedendo-se. Porém, os fenômenos espaciais neles mesmos são simultaneidades puras, presentes absolutos. A sucessão somente pode ocorrer no tempo, na duração, e os fatos do mundo exterior dão-se no espaço, e no espaço não existe duração e nem, portanto, sucessão.

Para obter uma imagem da duração pura e enfatizar o papel da consciência sem a qual não há tempo, Bergson utiliza o exemplo do relógio:

Quando sigo com os olhos, no mostrador do relógio a agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, limito-me a contar as simultaneidades. Fora de mim, no espaço, existe somente a posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada fica. Dentro de mim, prossegue um processo de penetração mútua dos fatos da consciência, que constituem a verdadeira duração. É porque duro desta maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percepciono a oscilação atual (...) Assim, no nosso eu há sucessão sem exterioridade recíproca, fora do eu exterioridade recíproca sem sucessão.³⁵

Ou seja, se suprimimos o eu que observa o relógio só teremos o instante repetindo-se, porque não há mais, na percepção do momento atual, a memória do momento anterior, não há mais duração, somente simultaneidade que marca a contemporaneidade entre um momento de minha duração e um fenômeno no mundo exterior. Por outro lado, se suprimimos o relógio ficará somente a pura duração heterogênea do eu, sem qualquer relação com as posições do relógio. Podemos obter uma imagem da pura duração se observarmos o pêndulo do relógio conservando juntamente com a imagem da oscilação presente, a lembrança da oscilação que a precedia, sem justapor as duas imagens, mas, percebendo uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamamos de uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número. E com esta imagem teremos afastado por completo a idéia de um meio homogêneo ou de uma qualidade mensurável, como supomos ser o tempo, o tempo físico que nossos relógios dividem em parcelas.

As características fundamentais da pura duração devem-se à capacidade de penetração recíproca dos estados psicológicos. Sendo imateriais, os estados

³⁵ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 77.

internos não estão sujeitos à lei de impenetrabilidade da matéria. Assim, não oferecem resistência à fusão. Ao misturarem-se cada um deles pode refletir a alma toda, da mesma forma que um novo sentimento ou sensação modifica os estados anteriores dando ao conjunto um novo tom. Aquilo que representamos como um sentimento determinado não é mais do que o núcleo deste sentimento, como se fosse um ponto de luz central cuja periferia fosse gradativamente menos luminosa, mas que mesmo assim iluminasse a alma toda. A penetração mútua dos estados os torna indistintos e interiores uns aos outros, num todo harmonioso e solidário.

Esta interpenetração e solidariedade na duração possibilita aos estados da consciência durarem sem cortes e de forma contínua. E é exatamente esta continuidade na sucessão da multiplicidade de estados que possibilita à duração ser una, apesar de múltipla. Múltipla porque múltiplos são os estados que participam da duração interior, una porque a interpenetração e a continuidade entre estes múltiplos estados é tal que formam um todo único e harmonioso.

Esta continuidade não confere um caráter homogêneo à duração, como poderia parecer. Pelo contrário, a verdadeira duração é heterogênea, porque heterogêneos são os elementos qualitativos que a compõem. Devemos lembrar que toda qualidade é absolutamente única, diferente de qualquer outra, não podendo constituir uma multiplicidade homogênea nos moldes do número que implica identidade de seus elementos. As qualidades são diferentes entre si porque ao sucederem-se mudam de natureza. Esta mudança substancial dos estados qualitativos é uma idéia estranha ao senso comum que normalmente enxerga uma variação de grandeza no mesmo estado. Confundimos o intensivo com o extensivo e dizemos que a dor aumentou sem nos apercebermos que ocorreu de fato uma mudança na natureza da dor que é agora outra dor. Apesar de originado no primeiro e a ele integrado a mudança ocorrida foi na própria substância do estado psicológico. Assim, cada estado é único e irreproduzível. A duração nunca pode ser homogênea, porque homogêneo é o espaço. A duração é, na realidade, heterogênea porque comporta uma pluralidade indefinida de estados também heterogêneos. Poderia instaurar-se aqui um paradoxo: sendo a duração contínua, como poderia ser ela também heterogênea? Bergson não encontra nenhuma dificuldade em conciliar estas duas qualidades essenciais da duração. Cada estado com sua cor própria, absolutamente singular, não torna descontínua a duração,

porque estes estados interpenetram-se formando um todo que pode ser refletido por cada um deles, sem rupturas, sem separações. Duração que faz de nós criaturas singulares e criadoras, segundo Hude: “criaturas singulares de um mundo singular, vivendo a todo instante um instante absolutamente único, misteriosamente essencial e insubstituível, tais somos ,indubitavelmente”³⁶.

A duração é irreversível. Por causa do passado que se acumula, cresce e se conserva por inteiro e, assim, constrói o presente e aquilo que somos.

Acerca de nossa história pessoal Bergson reflete: “que somos nós, o que é nosso caráter, senão a condensação da história que vivemos desde o nosso nascimento, e até antes de termos nascido (...) é com nosso passado inteiro, inclusive com a curvatura primordial da nossa alma, que desejamos, que queremos e agimos”³⁷. Tudo o que somos é em última instância constituído pelo nosso passado vivido, e até mesmo pelo passado geral no qual estamos inseridos porque temos consciência e vida. A duração é irreversível, não há retorno, porque cada momento vivido é único, irreproduzível, jamais poderemos vivê-lo de novo. E é este acúmulo e conservação do passado que impossibilita um estado apresentar-se duas vezes, porque na suposta segunda vez o passado vivido até então modificou o eu, que já não é mais o mesmo que vivenciou o primeiro estado, já que a personalidade construída pela experiência acumulada muda sem cessar. Assim, segundo Bergson, quando explicitada sua relação com o passado “a duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando”³⁸. Passado vivido, guardado por inteiro, constantemente modificado pelas novas experiências, que passa continuamente fazendo o presente em atenção ao futuro, sem volta.

Encontramos a duração psicológica ocorrendo no eu profundo. Como estamos tratando de um caso especial de duração, ou seja, a duração do eu, é importante esclarecermos melhor como Bergson concebe a natureza do eu. Quando tratamos do Tempo Homogêneo, marcamos que existe um aspecto do eu total que aparentemente não dura, porque está colado à realidade exterior: é o eu superficial. Se escavarmos por baixo desta superfície de contato com as coisas exteriores, penetraremos nas profundezas da consciência, e chegaremos ao eu profundo,

³⁶ HUDE, H. Op.cit., 1989, p. 133.

³⁷ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 45.

³⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 45.

vivendo na pura duração; assim descrito por Bergson: “o eu interior, o que sente e se apaixona, o que delibera e decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente”³⁹. O eu profundo, que implica evolução, independe de leis exteriores. É o eu que sonha longe dos limites da lógica e do espaço. Nele somos autênticos, nele estão nossos sentimentos mais pessoais, nossas paixões mais profundas, nossas idéias mais próprias, porque nele nossos estados mais profundos duram sem influência do exterior. Nele nossas sensações, percepções e emoções se organizam de forma livre, viva e original. Através “da curvatura primordial de nossa alma”, ou seja, através de uma espécie de memória ontológica, o eu profundo é, para Bergson, uma realidade metafísica, porque nele podemos encontrar a Duração em geral atuando. Bergson entende a duração psicológica, que é parte da Duração em geral, como instância metafísica do psíquico, ainda que, no sentido bergsoniano de metafísica, ela possa ser experienciada. Portanto, é no eu profundo que encontraremos a liberdade e a abertura para a Duração Ontológica.

Portanto, para Bergson, “haveria, pois, dois *eus* diferentes, sendo um como que a projeção do outro, a sua representação espacial, por assim, dizer social...”⁴⁰, este é o eu superficial. Mas, através do olhar interior, podemos ver no eu profundo nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em vias de formação, como estados que se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem de comum com uma justaposição no espaço homogêneo. Cabe observar que não há eu profundo sem eu superficial, trata-se sempre do mesmo eu. Não podemos falar aqui em perda de identidade, mas de duas formas do eu que correspondem aos dois níveis de tempo: o eu profundo durando na pura interioridade e o eu superficial agindo no tempo homogêneo e social. Esta unidade, esta indivisibilidade da personalidade foi comentada nos seguintes termos em uma conferência realizada por Bergson e citada por Gouhier: “isso que chamamos nossa personalidade é uma certa continuidade de movimento, mas essa continuidade de movimento é indivisível ; ela é plenamente de um ponto ao outro da totalidade da existência e da consciência ; e essa indivisibilidade constitui sua substancialidade”⁴¹. Esta unidade é uma continuidade fluida, uma continuidade de mudanças que caracteriza todo ato

³⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 88.

⁴⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 159.

⁴¹ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 96.

livre, como veremos. Assim, como o ato livre emana da alma inteira, ele é capaz de suprimir a distância entre o eu profundo e o eu superficial, tornando possível a unidade da personalidade.

Podemos concluir que sem mudança não há duração. E para ilustrar esta afirmação tomemos o exemplo de um sentimento na sua duração interior, assim descrito por Bergson:

Por exemplo, um desejo obscuro, torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistiria, primeiro, no facto de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto de vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado.⁴²

Observado na sua duração, podemos perceber que não ocorre um aumento do sentimento original, mas uma mudança na sua natureza. Através da intensificação do desejo primordial que torna-se mais complexo ao adquirir novos elementos, ocorre uma mudança qualitativa, e vemos surgir a paixão. Esta paixão cada vez mais forte vai aos poucos tomando conta da alma inteira e impondo sua hegemonia à totalidade da vida, através da continuidade dinâmica dos estados envolvidos. A nova paixão modifica, inclusive, o passado guardado na memória dando-lhe novo significado; tudo se renova ao ser revisto pelo prisma do novo olhar. Na interioridade tudo é solidário: esta nova tendência impregna a alma inteira, tanto as percepções presentes como as recordações passadas, dando-lhe um novo tom, da mesma forma que estas percepções e recordações contribuem para tornar mais complexa e mais intensa a paixão. Este sentimento profundo tanto mais durará quanto mais complexo for, capaz de manter marcada com sua força a totalidade da personalidade. Podemos perceber através deste exemplo a interpenetração dos estados psicológicos acontecendo. A paixão que surge é um prolongamento do estado anterior, o desejo, e está impregnado por este estado. Da mesma forma que se torna mais complexo ao se fundir com outros estados da alma, modificando-os e sendo modificado por eles. Através desta penetração recíproca o sentimento se aprofunda, torna-se mais complexo, mudando de natureza num progresso contínuo. Constatamos que ele é profundo e crescentemente complexo, exatamente porque

⁴² BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 15.

inúmeros elementos se fundem, se penetram, sem contornos precisos, sem se exteriorizarem uns aos outros. Invadem a alma inúmeros sentimentos como, por exemplo, admiração, desejos, ciúmes, sensações agradáveis, projeções, impossibilidades, lembranças, etc.; poderíamos continuar a descrevê-los indefinidamente, porque cada momento a mais de vivência desta paixão já a intensifica e modifica seus componentes. Este fluir incessante que caracteriza a duração de um sentimento dificulta qualquer tentativa de exteriorização, ou seja, ao analisarmos os elementos que compõem esta paixão na tentativa de descrevê-la, já a deformamos. Ao extrair deste sentimento complexo e fluido, uma multiplicidade numérica, para depois justapô-la no espaço ou no tempo homogêneo, no esforço para o que é esta paixão, sua originalidade, autenticidade e riqueza se perdem. Ao tentarmos dizer o que é que sentimos, transformamos este sentimento tão profundo e singular em algo impessoal e comum. Em outras palavras, não podemos nomear este sentimento sem que ele perca sua cor e seu movimento, porque esta paixão é um ser que vive e se desenvolve em permanente mudança na duração. Por isto é que por mais que nos esforcemos por traduzir em palavras nossos sentimentos mais profundos, eles nos soam vazios de significado e muito empobrecidos em relação ao que de fato sentimos.

1.4 LIBERDADE

1.4.1 Crítica à Psicofísica

Bergson elabora uma rigorosa crítica à psicofísica, psicologia de sua época que entendia os fatos da consciência como se fossem de natureza física. Os psicofísicos procederam como se não percebessem a distinção fundamental entre tempo e espaço e tentaram fazer dos estados internos uma multiplicidade quantitativa. Sem se darem conta de que a realidade psicológica é pura duração, e na tentativa de procederem de acordo com as ciências físicas, tão promissoras na época, buscavam quantificar os estados psicológicos a fim de melhor entendê-los. Mas ao tentar mensurá-los somente conseguiram afastar-se ainda mais da sua natureza, como afirma Bergson: “familiarizada com a confusão entre a qualidade e quantidade, entre a sensação e a excitação, a ciência procuraria medir uma como

mede a outra: tal foi o objetivo da psicofísica”⁴³. Tanto o senso comum quanto esta corrente da Psicologia tentam medir a suposta grandeza de um estado interno porque estão acostumados a pensar em termos espaciais. Não se dão conta de que é impossível mensurar um estado psicológico, seja ele qual for, uma vez que sua realidade é a duração e não a extensão, sua natureza é qualitativa e não extensiva.

Bergson dedica o primeiro capítulo do *Ensaio* a uma severa crítica à idéia de grandeza intensiva, idéia utilizada pela Psicofísica que, habituada a representar os estados internos pela ótica da extensão, transformou sua intensidade numa 'grandeza' intensiva. A crítica parte do seguinte pressuposto: sendo uma realidade distinta da dos objetos materiais, os estados internos não possuem extensão, mas intensidade. Não podemos alinhá-los um atrás do outro como se possuíssem de forma definida começo e fim: a sensação de frio não diminui de grau nem termina quando começa a sensação de calor, mas o que ocorre é a passagem progressiva e contínua de um estado a outro. Um calor mais intenso é realmente outro calor, que não aumenta, mas muda. Da mesma forma, sempre que pensamos em termos de grandezas quantitativas, pensamos em termos de conteúdo e continente. Uma sensação crescente se daria através de um processo em que a última sensação conteria a anterior por ser maior que ela, e assim sucessivamente passando de um grau menor para um grau maior de intensidade da mesma sensação. Porém, em tal idéia reside um engano, porque na realidade temos mudança de natureza do estado e não variação de grau. De acordo com Vieillard-Baron: “A originalidade da concepção bergsoniana da qualidade é portanto ser totalmente única a todo momento, a menor variação sendo de fato uma mudança de natureza e não uma mudança de grau”⁴⁴.

⁴³ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 53.

⁴⁴ VIEILLARD-BARON, J.L. Conferência “Lês paradoxes du moi dans la Essai”. In: BERGSON. **Naissance d'une Philosophie**. Paris: PUF, 1991, p. 60.

A imagem de intensidade, sob a forma de grandeza intensiva, que surge à consciência, remete à idéia de uma contração. Ainda de acordo com Vieillard-Baron: “na idéia de intensidade, tal como nós a utilizamos correntemente, se encontra a preconceção de um espaço mais ou menos contraído. De sorte que fazemos variar a intensidade sobre um modo extensivo e quantitativo”⁴⁵.

A representação desta intensidade traz a imagem de algo comprimido com possibilidade de dilatar-se; como uma mola, prestes a se expandir. Todos estes termos são trazidos da física, evocam em si mesmos a idéia de extensão e de espaço, sendo, desta forma, impróprios para referirem-se à duração. Assim, intensidade traduzida pela extensão é espaço comprimido. É como se no mesmo espaço coubesse, com o passar do tempo, maior quantidade de sensação, que pareceria agora mais intensa, como se fosse mais densa, mais espessa, e no seu correlato físico seria como uma maior quantidade de matéria em menor espaço sem aumento de volume. Mas esta é sempre a expressão extensiva da intensidade, é somente um modo de dizer usando uma linguagem forjada no espaço. De fato, a intensidade de um estado psíquico se reduz a uma qualidade inextensa e temporal.

A conclusão desta crítica à noção de grandeza intensiva é a de que sendo qualidade os estados internos possuem uma pura intensidade. Segundo Bergson, do ponto de vista da duração “chamamos intensidade à multiplicidade mais ou menos apreciável de fatos psíquicos simples que adivinhamos no interior do estado fundamental”⁴⁶. O erro consiste em analisar a intensidade do ponto de vista da extensão. É assim que podemos encontrar a idéia de grandeza intensiva no cruzamento entre a idéia dos estados da consciência que representam uma causa exterior – que pode ser considerada uma grandeza extensiva – e a realidade dos fatos psíquicos que bastam a si próprios. Em outras palavras, a partir de fora surge a idéia de uma multiplicidade quantitativa e das profundezas da consciência surge a imagem de uma multiplicidade qualitativa. A confusão contida na idéia imprópria de grandeza intensiva desfaz-se quando nos apercebemos de que a intensidade não é quantidade, mas o sinal qualitativo de um estado psicológico que, considerado em si mesmo, é qualidade pura, mas que, visto através da extensão, torna-se quantidade. Os estados internos ocorrem no tempo e não no espaço, são únicos e estão em

⁴⁵ VIEILLARD-BARON. J.L. Op. cit., 1991, p. 58.

⁴⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 54.

contínua mudança, não podem ser comparados nem mensurados, porque trata-se de qualidades puras, portanto, somente podem formar uma multiplicidade qualitativa, nunca quantitativa.

Os psicofísicos explicavam as mudanças de estado através da mudança de suas causas aparentes. Ao confundir a causa de um estado com o próprio estado, tentavam medir o efeito através da causa, ou seja, impunham variação de grau à sensação através da respectiva variação da causa desta sensação.

Esta solução dos psicofísicos poderia até fazer algum sentido para estados que possuem relação com objetos exteriores, como a sensação e o esforço. Mas quando se trata de estados profundos, sem qualquer relação com o exterior, não é possível projetar a variação da causa sobre o efeito. Apesar de todos serem estados internos, tanto as sensações como os esforços musculares têm relação com o exterior e são acompanhados de modificações fisiológicas, assim como os estados intermediários, como a atenção, a cólera, etc.; e foram exatamente estes estados os utilizados como modelo pela Psicologia Fisiológica. Porém, é nas paixões e nos sentimentos profundos, os quais não dependem em nada do exterior, que podemos ver mais claramente o caráter qualitativo e fluido de todos os estados psicológicos, e estes escapavam à explicação psicofísica. Mas é bom lembrar que, do ponto de vista da duração, não há diferença entre os estados profundos e os estados superficiais, porque em todos encontramos um progresso qualitativo ocorrendo no psiquismo e, assim, todos igualmente escapam a qualquer tipo de mensuração.

Para explicar a confusão entre o psicológico e o físico, analisaremos uma organização musical, separando a causa física de um lado e, de outro, as sensações durando no espírito: ao ouvir os sons produzidos por um piano, penso poder contar em mim as sensações auditivas produzidas, mas o que faço na realidade é projetar no tempo a causa espacial. Explicando, imaginamos os dedos de um músico tocando as teclas de um piano. Projetamos então esta imagem espacial sobre a duração e, ao contarmos os toques que imaginamos ver, nos confundimos e passamos a contar as sensações que eles nos causam. Podemos contar os toques porque estão num meio homogêneo (espaço) e podem ser separados uns dos outros, mas não podemos contar as sensações qualitativas que eles nos causam porque elas estão na duração e se penetram mutuamente. As notas produzidas pelo piano nos chegam sucessivamente, e o que fazemos de fato é conservá-las e

organizá-las numa melodia, na qual os primeiros sons se prolongam e, ainda, continuam nos últimos formando um todo indiviso. Assim, não conto as notas, mas recolho-as no tempo e conservo-as na consciência organizando-as umas nas outras. Podemos considerar a possibilidade de três modos de ouvir a música. Primeiro, do ponto de vista do espaço puro (hipótese abstrata), perceberíamos uma única nota num presente eterno, nada antes nem depois, porque não haveria uma consciência para unificá-las. Do ponto de vista do tempo misturado ao espaço, percebemos as notas justapostas umas às outras; aqui já existe uma consciência num tempo que aparentemente não dura, somente servindo de suporte para a representação artificial da melodia. Por fim, do ponto de vista da duração pura, único em que somos capazes realmente de ouvi-la, seguindo seu ritmo e sua unidade. Bergson utiliza muitas vezes o exemplo da música como metáfora do modo como se organiza a duração, isto porque, segundo Franklin Leopoldo e Silva, na música “a multiplicidade tonal e o movimento pelo qual a mudança se apresenta como contínua e ao mesmo tempo como incessante invenção de qualidade significativa sugere de modo privilegiado a espécie de continuidade descontínua do fluxo temporal”⁴⁷.

Resumindo a crítica que Bergson endereça à Psicofísica, podemos dizer que a ilusão psicofísica acontece porque se confunde o intensivo, interno e qualitativo com o extensivo, externo e quantificável, espacializando os fatos da consciência. Confunde-se a causa física com a sensação e mede-se uma pela outra, porque se desconhece a natureza do eu e da duração. Bergson denuncia esta ilusão e aponta sua raiz no tempo científico, tempo que não dura, porque um dos objetivos da ciência positiva é a eliminação da duração. Assim, a filosofia de Bergson é uma filosofia crítica da ciência positivista em geral, e neste caso particular que estamos estudando crítica da Psicologia positivista de sua época.

1.4.2 Determinismo e Liberdade

A crítica à Psicofísica implica outra mais profunda, a saber, a *crítica ao determinismo psicológico* fundado no mecanicismo físico. Grande parte do esforço do *Ensaio* dirige-se a refutar o determinismo, e como se trata de um *Ensaio sobre Psicologia*, o determinismo aqui combatido é o psicológico.

⁴⁷ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 311.

Para Hude o núcleo da crítica bergsoniana endereçada ao determinismo pode ser entendida da seguinte forma: “O determinismo só seria verdadeiro se e somente se a multiplicidade interior fosse numérica e os estados psicológicos fossem mensuráveis; posto que não são, o determinismo não é verdadeiro”⁴⁸. Como a multiplicidade dos estados internos não é numérica, então o determinismo psicológico não é verdadeiro, porque faz desta sua tese de fundamentação.

O percurso crítico de Bergson pode ser observado pela própria organização do *Ensaio* que, no seu primeiro capítulo, trata de mostrar que a intensidade dos estados psicológicos não pode ser mensurável, e que, se entendemos esta intensidade como uma grandeza é porque confundimos qualidade com quantidade. No segundo capítulo, mostra que estes mesmos estados, agora tomados em sua multiplicidade, não podem formar uma soma numérica, e que, se concebemos esta multiplicidade interior como quantitativa é porque confundimos o tempo, constitutivo desta multiplicidade que se desenrola, com o espaço exterior. Para então, no terceiro capítulo, ao tratar especificamente das teorias sobre a liberdade, poder explicitar o caráter infundado do determinismo, resultado de uma teoria psicológica que concebe a vida psíquica como mensurável e semelhante ao número. Assim, todo o *Ensaio* constitui-se num estudo acerca da duração na sua expressão interna, abordada no sentido de refutar o determinismo psicológico. Passemos rapidamente em revista alguns dos pressupostos da tese do determinismo psicológico refutada pela duração psicológica e pela liberdade a ela inerente.

Primeiro, o determinismo psicológico afirma a tese do paralelismo entre o psíquico e o cerebral. Procura provar que a cada estado cerebral corresponderia um estado psicológico por ele determinado. Nossos sentimentos, sensações e idéias seriam resultantes mecânicas dos movimentos dos átomos cerebrais, o que os tornariam previsíveis. Segundo Franklin Leopoldo e Silva: “O que motiva a hipótese paralelista, além da admissão do princípio de conservação de energia como universal, é o tratamento que a ciência moderna dá ao tempo, entendendo-o como variável e como grandeza, o que permite a concepção determinista do transcurso da vida psicológica”⁴⁹. Encontramos por trás da tese paralelista a mesma assimilação do tempo ao espaço, idéia rejeitada por Bergson e que serve de concepção filosófica

⁴⁸ HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 129.

⁴⁹ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 149.

geral na qual se fundamenta a ciência determinista. Esta tese é detalhadamente analisada, e refutada, através da defesa de que a vida psíquica extrapola o sistema corporal, no trabalho posterior ao *Ensaio: Matéria e Memória*, que não trataremos nesta monografia.

Segundo, o determinismo baseia-se na lei da conservação de energia: a quantidade total de energia e de matéria de um sistema permanece sempre constante, independente do tempo e das transformações. Assegura como conseqüência a determinação, a previsão e a reversibilidade dos fenômenos físicos, mas não dos fenômenos psíquicos. Esta lei pretende-se universal, mas, segundo a concepção bergsoniana, é impossível aplicá-la ao domínio da vida e da consciência, porque nela o passado acumula-se, e o tempo que sempre avança é um ganho para o ser vivo e consciente. A vida e a consciência, por desenrolarem-se na pura duração, escapam à lei de conservação da energia que, portanto, não é universal, como se pretendia. Para Franklin Leopoldo e Silva, o que se tem aqui “é apenas a transposição indevida das condições do sistema material para a vida da consciência. Daí deriva a extensão da lei de conservação para a realidade psíquica e o determinismo psicológico, negação da liberdade”⁵⁰. Comete-se, assim, o erro de tentar aplicar tal lei aos fatos psicológicos porque se identifica a duração vivida e real com o sistema conservador do espaço e da matéria inerte, que está sempre num presente eterno e cujo tempo não representa nem acréscimo nem perda.

Terceiro, a lei de causalidade é aplicada à vida psíquica pelo determinismo psicológico. Bergson realiza uma detalhada análise do problema identificando vários tipos de causalidade. Para o psicólogo determinista todo ato está determinado pelo estado psíquico antecedente, e estes estados estão submetidos à lei de causalidade como todos os fenômenos da natureza.

Por esta lei todo fenômeno é determinado pelas suas condições, ou seja, a mesma causa deve produzir sempre o mesmo efeito. Mas, se pensarmos os fatos psíquicos na pura duração veremos que a lei de causalidade física não se aplica a eles. Porque uma mesma causa interna nunca se apresenta duas vezes na consciência, e porque os fatos psicológicos profundos são radicalmente heterogêneos, e dois deles sequer parecem-se, pois constituem momentos diferentes na história da vida psíquica. Portanto, se existe uma relação de causa

⁵⁰ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 158.

entre os fatos internos, nada tem a ver com aquilo que os físicos chamam de causalidade na natureza, sua essência seria de ordem psicológica. Conforme Bergson: “Para o físico, a mesma causa produz sempre o mesmo efeito; para o psicólogo (...) uma causa interna profunda produz o seu efeito uma vez, e nunca mais o produzirá”⁵¹. Pois o eu dura e muda a todo instante, e cada estado psicológico é único. É bom observar que a refutação bergsoniana do princípio de causalidade determinista é profunda no sentido em que não se trata apenas da impossibilidade da “mesma causa” produzir “os mesmos efeitos”, mas sendo cada causa única e não havendo repetição, não pode existir a “mesma” causa. Cada causa é única e produz um único efeito, que nunca mais se apresentará novamente. Neste sentido podemos dizer que existe uma causalidade psicológica.

Devemos distinguir duas concepções diferentes de causalidade, uma física e outra psicológica, e veremos que cada uma, se não for confundida com a outra, preserva a noção de liberdade humana. A primeira é a noção de causalidade entendida como determinação necessária. O futuro está totalmente dado no presente, na forma de uma preexistência matemática. Esta é a causalidade da física que, aplicada aos estados da consciência, exclui a duração e faz dos atos do eu algo tão determinado como os fenômenos físicos. A segunda noção de causalidade inclui o conceito de criação, ou seja, uma causa teria vários efeitos imprevisíveis. Nela o futuro só existe no presente de forma virtual, é preciso esforço para realizar-se.⁵² Portanto, é necessário separar a causalidade externa puramente matemática da causalidade interna que possui a idéia de força psíquica da qual emana o ato livre. Como diz Bergson, quando nega a determinação de um ato futuro por um ato presente, “a relação de causalidade interna é puramente dinâmica e não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam. É que estes, sendo suscetíveis de se reproduzirem no espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei, ao passo que os fatos psíquicos profundos se apresentam à consciência uma vez, e nunca mais voltarão”⁵³. Portanto a liberdade humana somente é problema quando, por um insistente mau hábito, tomamos os

⁵¹ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 139.

⁵² No âmbito de a Evolução Criadora, como veremos, quando Bergson passar a tematizar também a duração da matéria, a liberdade se estenderá a toda natureza, na forma da criação constante do inteiramente novo.

⁵³ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 150.

dois sentidos de causalidade ao mesmo tempo e passamos de um a outro quando for mais conveniente. Podemos concluir que Bergson não retira da vida interior a noção de causa. Mas esta noção nada tem a ver com a idéia de causalidade no sentido mecanicista, no qual não se pode encontrar no efeito nada além do que já existia na causa. Mas deve ser entendida como a ligação de um estado ao outro estado psíquico que o engendrou, como causa psicológica, pela qual no efeito podemos encontrar muito mais do que havia na causa, como Gouhier enfatiza citando uma carta de Bergson a Léon Brunschvicg: "...e visto que esta (a causalidade física) implica que nada se cria na passagem de um momento ao momento seguinte, aquela (a causalidade psicológica) implica, ao contrário, a criação, pelo próprio ato, de algo que não existia anteriormente"⁵⁴. Bergson introduz, assim, a noção de causalidade psicológica, uma espécie de causalidade criadora, livre, imprevisível, muito distinta da idéia determinista de causalidade física.

Todo determinismo físico implica, no fim, um determinismo psicológico, que, por sua vez, pressupõe uma concepção associacionista do espírito. Para Hude: "O determinismo psicológico supõe a concepção associacionista da vida psíquica; é por este associacionismo que os estados de consciência são numericamente múltiplos e mensuráveis"⁵⁵. A vida psíquica é considerada como uma associação de estados psicológicos separados uns dos outros, na qual se introduz a idéia de causalidade, o que nos leva a afirmar como absoluta a determinação dos fatos da consciência uns pelos outros.

Porém, do ponto de vista da duração pura, os estados psíquicos não estão separados, pelo contrário, estão intimamente organizados de forma livre, o que impede esta absoluta determinação defendida pelos associacionistas. A concepção associacionista procede assim em função da sua visão distorcida acerca da realidade psicológica e da duração. Concebe o eu como um agregado de estados psíquicos, cujo conflito só se resolveria pela vitória do estado mais forte. Esquece-se que o eu ao hesitar entre dois sentimentos aparentemente contrários, vai de um ao outro modificando-os a todo instante, porque estão intimamente ligados e, assim, se reforçam, levando o eu ao ato livre por uma evolução natural. Por detrás dessa representação deficiente do eu está uma multiplicidade de justaposição dos estados

⁵⁴ GOUHIER, H. Op. cit., 1989. p.46

⁵⁵ HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 129.

da consciência ocorrendo numa duração homogênea. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “de fato, é a concepção do Eu como uma associação de estados psíquicos justapostos e nitidamente diferenciáveis entre si que se vincula à idéia determinista do psicológico”⁵⁶. Assim, o determinismo psicológico somente tem razão no nível do eu mais superficial, no qual não somos plenamente nós mesmos, mas sim autômatos; porém, no nível do eu que vive na duração concreta, o determinismo é incapaz de explicar o desenvolvimento da vida psíquica.

Em suma, Bergson refuta todo determinismo psicológico derrubando seus principais pilares: o paralelismo psíquico, a aplicabilidade da lei da conservação de energia e da lei da causalidade à vida interior, bem como a visão associacionista do espírito.

X-X-X-

O tratamento da questão da Liberdade, por Bergson, apenas no último capítulo do *Ensaio*, poderia causar certa perplexidade, porque coloca uma questão tão complexa e tão amplamente tratada pela tradição filosófica num único capítulo depois de temas de caráter psicológico. No entanto, como vimos, tal organização se justifica porque a liberdade surge como o estado natural do eu profundo que se vive plenamente como duração.

Uma vez que a liberdade aparece no *Ensaio* como o modo de ser da pura duração interior, ela exhibe seu duplo caráter de questão psicológica e metafísica, com o privilégio de ser a única questão metafísica que se presta à demonstração. E a liberdade é uma questão metafísica demonstrável porque pode ser colocada no nível da experiência através do ato livre experienciado pelo homem. E é exatamente por estabelecer um elo entre a Psicologia e a Metafísica que a abordagem do tema da liberdade também nos interessa; pois, ao mostrar as insuficiências de um tipo de Psicologia no que se refere à liberdade, ela nos remete a uma psicologia concebida como metafísica do espírito e à questão da Duração geral.

Para Bergson, o determinismo, com sua visão equivocada dos fatos psicológicos, transforma a liberdade num problema. Assim, a abordagem do tema da liberdade permite a Bergson indicar o quanto uma visão quantitativa da realidade

⁵⁶ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 158.

psicológica em geral, e da sensação em particular, pressupõe um determinismo geral que faz de nós autômatos e não seres livres. Onde haveria lugar para a vontade, a decisão, o imprevisto num esquema no qual um estado da alma é determinado pelo precedente ou por causas físicas? Não há lugar para a liberdade dentro da concepção associacionista do espírito, ela só é possível no fluxo imprevisível da pura duração. Então, podemos ver que o caminho escolhido por Bergson ao tratar da liberdade foi mostrar que na origem de sua problematização estava a confusão geral que se fazia entre tempo e espaço e, ao esclarecer esta confusão, a liberdade deixa de ser um problema para colocar-se como um fato, para Gouhier: “não se trata de dar respostas novas à questões colocadas há muito tempo, mas de entrar num mundo onde essas questões não são postas”⁵⁷.

Ao desenvolver a teoria da duração, Bergson se coloca em uma nova perspectiva em relação à velha questão da liberdade e suas várias soluções conflitantes, assim, do ponto de vista da duração verdadeira a liberdade torna-se uma realidade incontestável.

A liberdade, no *Ensaio*, é especificamente invocada para exemplificar o modo como os estados da consciência se organizam na duração. Isto porque a liberdade experimentada pelo homem está estreitamente ligada à teoria da duração interna que, uma vez explicada, faz com que a liberdade apareça como natural. A verdade acerca da liberdade surge, então, de uma exata compreensão da vida psicológica como duração. Assim, a liberdade tal como é experienciada pelo homem deve ser tratada a partir da teoria psicológica bergsoniana que concebe o eu como existindo em dois planos, um superficial e outro profundo. No eu superficial encontramos uma multiplicidade de justaposição e, no eu profundo, uma multiplicidade de penetração mútua dos estados da consciência. Segundo Lafrance, ao tratar-se da liberdade, assim caracteriza-se este duplo aspecto do eu:

O eu superficial não é verdadeiramente nosso; ele pertence igualmente, senão mais, à sociedade que a nós mesmos. Daí sua característica estática e conformista que o torna próprio à vida prática, à linguagem e à comunicação que se exerce no tempo espacial e homogêneo. Ao passo que o eu profundo toca as raízes da liberdade que pode ser conquistada com a condição de que o eu saiba se inserir na pura duração⁵⁸.

⁵⁷ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 121.

⁵⁸ LAFRANCE, G. *Revue internationale de philosophie*. n. 177, Paris: Puf, 1991, p. 131.

Toda confusão começa quando os fatos psíquicos são representados tal como aparecem no eu superficial. A natural pluralidade indistinta destes fatos só poderá aparecer à inteligência se representada numa duração homogênea.

Os fatos da consciência originalmente entrelaçados são percebidos agora como exteriores uns aos outros, prontos para serem expressos em palavras. Ao representarmos os fatos psíquicos através de símbolos, nós os deformamos, tiramos seu movimento, paralisando-os; quebramos sua íntima relação de fusão colocando limites em cada um de seus elementos para defini-los. Esta representação, e conseqüente deformação, dos estados da consciência desenvolve-se no eu superficial, que toca o mundo exterior, e associa a justaposição das coisas extensas à organização da consciência, cujos estados, ao invés de organizarem-se livremente, passam a se justapor numa sucessão numérica, na qual o estado subseqüente foi determinado pelo antecedente, então, ao invés de liberdade temos o determinismo na vida psicológica.

Bergson identifica os atos livres com os estados profundos do eu, conforme Lafrance, “Essa verdadeira liberdade, da qual fala Bergson, deve ser a expressão da penitência do eu concreto que remonta às profundezas da vida consciente e da duração criativa... De onde a importância de redescobrir o eu verdadeiro, este eu que se cria incessantemente permanecendo totalmente solidário aos seus momentos anteriores, este eu que vive e que dura”⁵⁹. Quando somos autenticamente nós mesmos, quando estamos em contato com o nosso eu mais profundo, aquele que decide e delibera, é que podemos ser verdadeiramente livres; isto só é possível na pura duração. Segundo Bergson, “agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração”⁶⁰. Na fusão dos estados da consciência, cada estado reflete a alma inteira, do mesmo modo que toda personalidade pode estar expressa num só destes estados. A manifestação deste estado especial representativo da totalidade da personalidade será o que chamamos de ato livre. A esse respeito, Bergson observa que, “com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental”⁶¹. Somente quando toda

⁵⁹ LAFRANCE, G. Op. cit., 1991, p. 131.

⁶⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 159.

⁶¹ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 117.

personalidade está envolvida na deliberação é que tomamos decisões realmente livres. Bergson utiliza a expressão “alma inteira” para se referir à sua totalidade entendida como algo não acabado, mas sempre em formação. Uma ação realmente livre vem das profundezas do eu, e corresponde a sua totalidade e a todo seu passado, no qual foi forjado, conforme Prado Júnior: “Para Bergson a liberdade não é esta ruptura com todo o passado, mas antes de tudo a expressão desse passado: cada gesto, novo e livre, implica, é certo, uma descontinuidade, mas que se recorta sobre uma continuidade mais funda. É a minha consciência passada que enriquecida e metamorfoseada, crescida, assume no presente esta forma inédita”⁶². Assim, o ato livre é solidário ao conjunto dos nossos sentimentos mais pessoais, aos nossos pensamentos mais próprios, às nossas aspirações mais íntimas, à nossa concepção particular de vida, enfim, solidário à toda nossa experiência passada. O impulso de uma ação livre é como um vulcão cuja lava interior sobe à superfície agitando e abrindo fendas no solo duro. Assim, segundo Bergson, somente eu, e mais ninguém, foi o autor deste ato fundado num estado que refletia alma inteira: “Numa palavra, se convencionamos chamar de livre a todo ato que emana do eu, e apenas do eu, o ato que leva a marca da nossa pessoa é verdadeiramente livre, porque só o nosso eu lhe reivindicará a paternidade”⁶³.

A liberdade, no entanto, admite graus de realização, quanto mais originados no eu profundo, mas livres os atos. Nossos estados de consciência, projetados no espaço e solidificados em palavras, recobrem o nosso eu vivo com uma crosta de fatos psicológicos fixamente separados uns dos outros. Esta superfície cristalizada determina a maioria das nossas ações cotidianas, e agimos como autômatos, através de hábitos fixos na memória. Não é nessas ações insignificantes da vida que devemos encontrar atos de liberdade, mas somente nos atos solenes e importantes que exigiram de nós o envolvimento de todo nosso ser. Momentos considerados raros por Bergson: “Os momentos em que voltamos a ser donos de nós próprios são raros, e é por isso que raramente somos livres”⁶⁴.

Bergson sintetiza o modo como desenvolveu o tema da liberdade, tendo como base a teoria da duração psicológica:

⁶² PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 107.

⁶³ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 121.

⁶⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 69.

Poderá o tempo representar-se adequadamente pelo espaço? Ao que responderemos: sim, se se trata do tempo decorrido; não, se falais do tempo que está a decorrer. Ora, o ato livre produz-se no tempo que decorre e não no tempo decorrido (...) Todas as dificuldades do problema e o próprio problema, derivam de se querer atribuir à duração os mesmos atributos que à extensão, de se interpretar uma sucessão por uma simultaneidade, e de se traduzir a idéia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível⁶⁵.

Bergson pretendeu dar uma solução à questão da liberdade humana demonstrando a ilusão que a torna um problema. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, o objetivo de Bergson, ao colocar a questão da liberdade no *Ensaio* foi: “demonstrar que o problema da liberdade, tal como vem sendo tradicionalmente equacionado, deriva de uma compreensão inadequada da idéia de duração psicológica”⁶⁶. Compreensão que concebe a consciência desenrolando-se no espaço ao invés de no tempo. Assim, os problemas levantados pelo determinismo psicológico e pela causalidade surgem porque baseiam-se numa concepção inexata: concebem a multiplicidade dos estados da consciência como numérica e a duração como homogênea. E todas as definições que o determinismo encontrou para a liberdade são deficientes porque confundem a verdadeira duração com o espaço, confundem o tempo-qualidade vivido e concreto com o tempo-quantidade homogêneo e espacial, símbolo representativo da verdadeira duração. Assim, mudando os pressupostos de abordagem da questão, a liberdade surge como realidade incontestável, porém, indefinível. Bergson afirma que a liberdade, da mesma forma que a duração, existe mesmo que indizível. Prado Júnior, a esse respeito, observa: “É, portanto, por virtude própria à linguagem que, desde sempre, a liberdade apenas se entrega indiretamente (...) Bergson supõe uma descontinuidade - fratura ontológica – entre a consciência e o real, entre o discurso e o ser”⁶⁷. No caso da liberdade, o discurso não dá conta do ser.

Concluindo, Bergson propõe a seguinte solução para a questão da liberdade: “Chama-se liberdade a relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres”⁶⁸. A liberdade é um fato quando o eu todo, e somente ele, toma uma decisão. A noção de liberdade aqui implícita é a de um progresso interno vivenciado e não de uma coisa objetivada,

⁶⁵ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 152.

⁶⁶ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 118.

⁶⁷ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 70.

⁶⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1988, p. 150.

portanto, não pode ser analisada pela inteligência através do discurso. Sendo o próprio modo de ser da duração, não pode ser decomposta na extensão para tornar-se conceito. Porém, se insistimos em definir a liberdade, a transformaremos em necessidade, como fizeram os deterministas; seremos obrigados a decompor a duração no espaço homogêneo, transformando o ato livre sempre em vias de formação no fato realizado, que por uma visão retrospectiva das suas condições é tido como determinado. O problema da liberdade se esvazia quando nos aproximamos da verdadeira natureza da consciência psicológica, isto é, da duração. Quando retornamos à verdadeira duração do eu profundo é que podemos realizar atos verdadeiramente livres, porque a liberdade encontra-se na duração. Vemos aqui explicitada a relação entre liberdade e duração: liberdade é o próprio modo de ser da duração psicológica, porque é autocriação contínua.

x-x-x-

Como conclusão acerca da Duração Psicológica podemos dizer que definir a Duração Psicológica é como definir a liberdade, tarefa impossível, pois ela é exatamente aquilo que escapa a definições, aos limites conceituais, porque a duração concreta está sempre em vias de formação. Somente podemos vivê-la ou intuí-la. Se tentarmos defini-la em conceitos deformamos sua natureza e a transformamos em sua representação: a duração homogênea. Assim, optamos por descrever suas características mais importantes, na tentativa de deixarmos clara a impossibilidade de definição conceitual do nosso tema. Noções como multiplicidade qualitativa, sucessão indistinta, penetração recíproca, continuidade, heterogeneidade, irreversibilidade, mudança e liberdade nos permitiram vislumbrar os contornos da verdadeira duração dos estados da consciência que podemos chamar de Tempo Psicológico.

Foi possível constatar que a verdadeira natureza do eu psicológico é a duração, ou seja, sua inserção na temporalidade. Agora, seria possível afirmar a mesma coisa acerca da existência em geral? Ou seja, somente o eu dura, ou a duração se estende a todo o ser? Estas questões são claramente de ordem metafísica e remetem a uma filosofia que dê conta do Tempo Ontológico da Consciência em Geral, e até mesmo da matéria: assuntos que serão tratados por Bergson em sua obra de maior amplitude: *A Evolução Criadora*. Ao tratar do ser e do

tempo em geral, para além de seu aspecto psicológico, iremos observar uma mudança na concepção de duração que agora será tratada como duração-substância, substituindo a noção de duração-qualidade empregada no *Ensaio*; iremos compreender como observa Hude: “Como a duração-qualidade colocada pela fenomenologia bergsoniana [psicológica] se torna a duração-substância, a mônada, da metafísica bergsoniana.”⁶⁹ No *Ensaio*, a duração entendida como qualidade inextensa, como a forma de organização dos estados psicológicos, dá acesso à Duração em geral, ao mesmo tempo como fundamento da vida e da realidade, isto porque, segundo Trotignon: “Os Dados Imediatos da Consciência são a primeira etapa rumo à reflexão do espírito no elam original da vida através da natureza.”⁷⁰ Em *A Evolução Criadora* a duração evidencia seu aspecto metafísico e coloca-se como Duração Ontológica, assunto do Capítulo II de nossa dissertação.

⁶⁹ HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 163.

⁷⁰ TROTIGNON, P. Op. cit., 1968, p. 94.

CAPÍTULO II

2 O TEMPO ONTOLÓGICO

2.1 TEMPO, CONSCIÊNCIA E VIDA

Bergson inicia *A Evolução Criadora*, obra com a qual termina por fundamentar sua metafísica, retomando as conclusões de seu primeiro trabalho - o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Esta retomada evidencia não somente a continuidade existente entre esses dois momentos do pensamento bergsoniano, como também uma relação de complementação temática entre estas duas obras. *A Evolução Criadora*, segundo Thibaudet, “aplica à vida as categorias reveladas pelo estudo da interioridade no *Ensaio*: multiplicidade de fusão, imprevisibilidade e liberdade”.⁷¹ Nas primeiras páginas de *A Evolução Criadora* Bergson começa tratando da Duração interior porque, por ser vivida pelo eu, dela podemos ter uma percepção profunda e precisa. O objeto preciso da *A Evolução Criadora* é o Tempo em Geral, porém, ao começar esta obra tratando de um caso particular de duração, o tempo psicológico, Bergson evidencia sua tese de que a duração do eu é o primeiro acesso para a Duração em geral. Para Bento Prado Júnior: “A passagem pela psicologia teria, assim, sido exigida pela necessidade de repensar criticamente os fundamentos da cosmologia. Uma vez descoberta a duração interna, seria possível passar à descrição da temporalidade cósmica, isto é, do próprio processo de ‘crescimento’ da natureza”.⁷² Então, se quisermos ter acesso à Duração em geral devemos começar pela duração psicológica, procedimento que justifica inclusive a organização do presente estudo.

Ao tratar da duração psicológica em *A Evolução Criadora*, Bergson enfatiza que a característica mais marcante de nossa psique é sua capacidade de mudar constantemente, isto pelo fato de encontrar-se na pura duração: “se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir... porque um eu que não muda, não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio,

⁷¹ THIBAUDET, A. **Le bergsonisme**. Paris: NFR, 1923, p. 233.

⁷² PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 167.

enquanto não é substituído pelo estado seguinte, igualmente não tem duração”.⁷³ Assim, a duração interior é descrita como uma passagem, um processo de mudança incessante, mas de uma mudança muito especial que é a própria substância do eu que dura, como um devir contínuo. Falamos de “estado” da consciência por comodidade, mas na verdade o próprio estado já é uma mudança contínua, porque ele dura. O que ocorre é que só nos apercebemos dela quando já houve um acúmulo suficiente de mudanças no interior do estado, então afirmamos que ele foi sucedido por um novo estado. Mas na realidade a transição é contínua, não ocorrem saltos. Assim, podemos entender a duração tal como é vivida pela consciência, como uma passagem contínua, heterogênea, da multiplicidade qualitativa dos estados profundos do eu, que se sucedem de forma indistinta, fundindo-se e modificando-se.

Esta duração é criadora e, portanto, livre. Bergson se pergunta se podemos dizer o mesmo acerca da existência em geral. Em outras palavras, trata-se, agora, de responder à questão que, do ponto de vista psicológico, permaneceu indeterminada: as coisas duram? A proposta agora é de entender o tempo como Duração Ontológica, extensivo ao ser, Duração substancial que vai além da expressão psicológica. Explicita-se assim não se tratar, a filosofia bergsoniana, de uma visão “psicologizante” do real desprovida de pressupostos metafísicos, na qual a realidade tomaria a forma do objeto psicológico, como se fosse sua simples e pura ampliação, mas, ao contrário, trata-se de uma filosofia na qual o tempo psicológico e a consciência individual se apresentam como um caso específico do Tempo Ontológico e da Consciência em geral, respectivamente.

Mas o que entende Bergson por Consciência em geral? Não se trata mais aqui da consciência psicológica, a consciência tratada no *Ensaio*, e que se refere à psique humana: a respeito da Duração ontológica como um princípio, Bergson afirma que “à falta de melhor palavra chamamos-lhe consciência. Mas não se trata desta consciência diminuída que funciona em cada um de nós”.⁷⁴ Trata-se, sim, de uma supra consciência que é uma exigência de criação de vida: “é a consciência, ou melhor, a supra consciência que se acha na origem da vida”.⁷⁵ Consciência em

⁷³ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 42 e 44.

⁷⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 239.

⁷⁵ Idem, p. 258.

Geral, coextensiva à vida universal, e da qual participa a consciência psicológica, como seu momento de consciência de si cuja trajetória seguiremos ao tratarmos do *élan vital*.

Consciência em geral e tempo ontológico identificam-se através da memória. Toda a consciência é antes de tudo memória e, neste caso, podemos falar de uma memória cosmológica. Toda memória é a conservação do passado no presente, portanto, memória ou consciência é o tempo que dura, é Duração. Segundo Bergson: “Toda consciência é, pois, memória – conservação do passado no presente”.⁷⁶ Uma consciência sem memória, que não conservasse o passado, morreria e renasceria a cada instante, vivendo um eterno presente e não seria consciência, mas inconsciência. Da mesma forma, toda consciência, além de conservação do passado, é antecipação do futuro; ela é atraída e avança para o futuro e para aí volta sua atenção. Para Bergson: “Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é, eis a primeira função da consciência”.⁷⁷ Consciência é a ligação entre o passado, o presente e o futuro, é, portanto, o próprio tempo: sem a consciência não haveria a intuição do tempo, mais ainda, não haveria o próprio tempo.

Da mesma forma Consciência em geral e vida aproximam-se:

Como não ver que a vida procede aqui tal como a consciência em geral, tal como a memória? Arrastamos conosco, sem de tal nos darmos conta, o nosso passado inteiro; mas a nossa memória só deposita no presente as duas ou três recordações que irão completar sob um ou outro aspecto a nossa situação atual.⁷⁸

Quanto maior a capacidade de escolha maior será a consciência de um ser vivo, e para escolher é preciso recordar o passado e antecipar o futuro, é preciso memória; é preciso haver duração no tempo. Conforme Thibaudet: “A teoria da memória, à qual chegaremos em breve, e que é uma das peças capitais da doutrina, é fundada sobre a conservação de nosso passado inteiro, da duração integral perpetuada na memória inconsciente”.⁷⁹ No universo tudo dura, o tempo é a essência mesma da totalidade da realidade: matéria e espírito. Porém, é naquilo que vive que encontramos a manifestação mais intensa da consciência, porque no ser

⁷⁶ BERGSON, H. **Consciência e vida**. Col. Pensadores. São Paulo: Abril, 1984, p. 71.

⁷⁷ Idem, p. 71.

⁷⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 179.

⁷⁹ THIBAUDET, A. Op. cit., 1923, p. 35.

vivo estão registrados na memória as marcas mais profundas do tempo. Esta profunda relação entre vida e consciência deve-se ao fato de que, na totalidade do universo material, o ser vivo apresenta-se como privilegiado em termos de duração, porque “o seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, e aí permanece atual e agindo”.⁸⁰ O corpo vivo amadurece e envelhece, muda compondo a sua história e, como vimos, onde há mudança, há duração (neste caso facilmente observável). A consciência é mais intensa no ser vivo porque nele encontramos claramente uma memória. Ao determo-nos mais atentamente na duração, em sua expressão vital, veremos que “em todo lugar onde alguma coisa vive, existe aberto em alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve”;⁸¹ é como uma memória orgânica, que confere ao tempo uma realidade própria e uma ação eficaz. A ação do tempo modificando continuamente um organismo vivo, desde sua fase embrionária até a velhice, é prova de sua duração e implica um registro contínuo do passado no presente e, de certa forma, uma memória. Esta memória orgânica pode ser entendida, hoje, em termos de DNA, dos códigos genéticos que todo ser vivo possui, porém, podemos ir além, lembrando que, se todo ser vivo está de alguma forma ligado ao todo vital, também a memória individual participa de uma memória ontológica relativa à Consciência em geral. Através da memória, existe uma íntima relação entre vida e Consciência, ou seja, tempo, vida e Consciência relacionam-se intimamente.

O estudo detalhado do movimento do *élan vital* nos permite mostrar o lugar da consciência humana na evolução da vida e na duração que a constitui. A consciência em geral é como um todo virtual que, ao atualizar-se, torna-se vida e, assim, podemos chamá-la de élan vital. A consciência ontológica constitui-se numa totalidade, plena de virtualidades, na qual coexistem vários níveis de contração e distensão da realidade. Quando este todo virtual entra em movimento de atualização, os seus diferentes graus atualizam-se em várias linhas de direção divergentes. Quando uma destas linhas de evolução desemboca no surgimento do homem, a consciência em geral, que na forma de impulso de vida deu origem ao movimento de atualização, toma consciência de si. Neste sentido, Deleuze define o élan vital: “Finalmente, o impulso vital designa a atualização desse virtual segundo

⁸⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 53.

⁸¹ Idem, p. 54.

linhas de diferenciação que correspondem a graus [de diferenciação] - até essa linha precisa do homem, na qual o impulso vital toma consciência de si.”⁸² Esta totalidade virtual designa aqui a duração em geral, entendida como uma memória ontológica na qual coexistem todos os graus de diferenças de suas multiplicidades virtuais. Para Deleuze: “A evolução acontece do virtual aos atuais. A evolução é atualização e a atualização é criação”.⁸³ Cabe observar novamente a dificuldade de “dizer” a duração. Para expressar a duração através da linguagem usamos palavras com graus, níveis, que nos remetem à idéia de quantidade amplamente criticada por Bergson no *Ensaio*. Na realidade, a duração é una e indivisível em seu movimento, mas, pelo fato de possuir dois sentidos, de ir do espírito à matéria, podemos dizer, por analogia, que ela possui graus, que correspondem aos seus momentos cada vez mais contraídos ou, inversamente, mais relaxados de seu movimento.

Ainda, segundo Deleuze, quando Bergson fala do élan vital “trata-se sempre de uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se”.⁸⁴ Conforme Bento Prado Júnior, esta virtualidade pode significar “que pertencia à essência do impulso uma espécie de ‘superabundância’, isto é, a possibilidade de se transcender em várias direções, sem que houvesse uma direção necessária. Ser ‘virtual’ ou ser ‘espiritual’ significa liberdade, indeterminação, ausência de um futuro determinado que já estivesse contido no presente”.⁸⁵ Como uma totalidade virtual que se atualiza dividindo-se em várias direções divergentes, a evolução dos seres vivos se dá, para Bergson, através de um único e mesmo impulso originário de vida dividindo-se e mantendo-se em várias linhas de evolução divergentes; sendo esta divisão do impulso vital a causa profunda das variações ocorridas no curso da evolução criadora das diferentes formas de vida. Segundo Bergson, “tudo se passa como se uma larga corrente de consciência tivesse penetrado na matéria, carregada, como toda a consciência, de enorme multiplicidade de virtualidades que se interpenetram”.⁸⁶ E, assim, surge a vida, do movimento de atualização deste todo

⁸² DELEUZE, G. Op. cit., 1966, p. 119.

⁸³ DELEUZE, G. Op. cit., 1966, p. 100.

⁸⁴ Idem, p. 96.

⁸⁵ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 191.

⁸⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 191.

virtual que é a consciência em geral, cuja trajetória iremos acompanhar agora, desde o impulso originário de vida até o surgimento do homem.

XXXX

O impulso originário de vida, para atualizar-se, teve primeiro que vencer um obstáculo resistente: a matéria. Como coloca Jankélévitch: “A matéria representa tudo que vai contra o curso da vida, tudo o que inverte uma ordem natural e irreversível, tudo que resiste ao esforço da consciência”.⁸⁷ Este impulso original, pleno de virtualidades, para atualizar-se foi obrigado a dividir-se e seguir direções divergentes, como um feixe. As causas da divisão do impulso originário de vida em linhas de evolução independentes foram duas: a resistência da matéria bruta, e a força vital que ela carrega em si mesma. Primeiro a unidade do impulso originário encontrou pelo caminho a resistência da matéria, neste sentido “a vida é, acima de tudo, uma tendência para agir sobre a matéria bruta”.⁸⁸ Este obstáculo foi vencido porque a vida fez-se “pequenina e insinuante” confundindo-se, no início, com a própria matéria, com quem percorreu parte do caminho. Esta unidade originária pode ser observada nas formas mais elementares da vida, onde não é possível dizer se são físico-químicos ou já vitais. Depois a vida foi crescendo unida até certo ponto, então, desdobrou-se, dividiu-se em duas ou três linhas divergentes. A consciência vencendo a matéria tornou-se vida, segundo Bergson a vida é “a consciência lançada através da matéria”.⁸⁹ E a matéria surge com o movimento de atualização da consciência, é engendrada pelo movimento da vida, para Bento Prado Júnior: “Não é a vida propriamente que se faz contra a matéria; é a matéria que aparece, ao termo do impulso vital, como obstáculo criado pela própria finalidade do impulso. É a matéria que é a realidade psíquica invertida”⁹⁰

Mas a matéria não é a única causa da divisão. A vida se fragmenta em espécies e indivíduos porque trazia nela mesma uma força explosiva, um formidável impulso interior resultado do equilíbrio instável das tendências que continha. Uma tendência crescente sempre desenvolveu-se em forma de feixe, criando direções

⁸⁷ JANKÉLÉVITCH, V. **Henri Bergson**. Paris: PUF, 1898, p. 174.

⁸⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 120.

⁸⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 191.

⁹⁰ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 184.

divergentes nas quais o impulso único se reparte, seguindo estas direções. A duração se chama vida quando encontra a matéria. Conforme Deleuze: “Sem dúvida, esse movimento se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia segundo os obstáculos que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo gênero de extensão que ela contrai”.⁹¹ A unidade do impulso originário viu-se obrigada a se dividir ao atravessar a matéria.

A vida dividiu-se em três grandes direções principais: o torpor vegetativo, o instinto e a inteligência. Num primeiro momento, o impulso vital desdobrou-se em vida animal e vida vegetal. Em seguida a vida animal seguiu duas direções: o instinto, que culmina com o inseto, e a inteligência que encontra sua forma mais perfeita no homem. Do ponto de vista da consciência: o torpor vegetativo representa a inconsciência, o instinto uma consciência adormecida e a inteligência a consciência desperta. Mas porque a consciência adormece no vegetal e desperta no animal? Por causa do movimento: Bergson define o animal pela sua capacidade de locomoção e o vegetal pela sua fixidez. O vegetal produz matéria orgânica a partir de substâncias minerais retiradas da atmosfera, da terra e da água que estão à sua volta, o que o dispensa de mover-se à procura de alimentos. Assim, o que caracteriza o reino vegetal é a fixidez. Ao contrário, o animal é necessariamente móvel, porque ele não sintetiza seu próprio alimento e é obrigado a se locomover para buscá-lo. Assim, o que caracteriza o reino animal é a mobilidade, e mobilidade implica consciência.

Convém observar que todas estas bifurcações são complementares por causa de sua origem comum, mas nem por isso deixaram de se tornar antagônicas e incompatíveis entre si, quando evoluíram e distanciaram-se. Na história da evolução da vida, depois de seguir por algum tempo os hábitos da matéria bruta, o impulso vital com muito esforço venceu este obstáculo, dando origem ao primeiro ser vivo, que não poderíamos afirmar ser animal ou vegetal, porque continha caracteres de ambos. Ainda hoje, não se pode, a rigor, distinguir completamente os dois reinos, porque sempre podemos encontrar características de vida vegetal no animal e vice-versa. Segundo Bergson, esta complementariedade apresenta-se “porque não existe manifestação da vida que não contenha, em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações. A

⁹¹ DELEUZE, G. Op. cit., 1989, p. 96.

diferença está nas proporções... o grupo não se definirá pela posse de certos caracteres, mas pela sua tendência para os acentuar”.⁹² Cada linha de evolução, apesar de dissociada das demais, é testemunha da unidade virtual primordial. Bergson insiste no caráter metodológico de sua distinção entre o animal e o vegetal, já que, na realidade, estes reinos são complementares porque originários de uma mesma fonte.

A consciência é coextensiva à vida, a toda vida, mas é no animal que ela seguiu sua direção fundamental. A consciência imanente a tudo que vive se entorpece quando não há movimento espontâneo, e se intensifica quando a atividade é livre. Bergson, do ponto de vista da consciência em geral, define “o animal pela sensibilidade e a consciência desperta, o vegetal pela consciência dormente e pela sua insensibilidade”.⁹³ No início o movimento dos organismos elementares dava-se por explosão da energia acumulada em direção ao alimento, explosão por alguns instantes consciente. A planta envolta numa membrana de celulose rígida que a imobiliza e a torna insensível às excitações exteriores, não se move e o princípio de consciência ali imanente adormece, o que explica o fato da planta ser inconsciente de modo geral. O que não impede a planta de despertar sua consciência e evoluir em direção ao reino animal ou, ao contrário, o animal cair no parasitismo e regredir em direção ao torpor e à inconsciência. O animal tornou-se mais consciente porque, “optando” pelo movimento, defrontou-se com um maior número de possibilidades, o que o obrigou a desenvolver mecanismos de escolha, como o cérebro humano. Ser consciente, para Bergson, é poder escolher entre um número cada vez maior de possibilidades. Segundo Bergson: “definir-se-ia a consciência do ser vivo como a diferença aritmética entre a atividade virtual e a atividade real, medindo a distância entre a representação e a ação”.⁹⁴ Quanto maior forem as opções de escolha do ser vivo maior será a sua consciência. Consciência é, do ponto de vista da ação, a inadequação do ato à representação, e quando a ação coincide com a representação temos aqui uma consciência anulada, como nos casos de automatismo e na maior parte do instinto. Portanto, a consciência é tanto mais intensa quanto maior for sua capacidade de escolha.

⁹² BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 128.

⁹³ Idem, p. 133.

⁹⁴ Idem, p. 160.

Para Bergson, devemos supor “que exista no fundo da vida um esforço para enxertar na necessidade das forças físicas a maior soma possível de indeterminação”.⁹⁵ Indeterminação é liberdade e liberdade pressupõe consciência, que alcança a consciência de si não na direção da inconsciência da vida vegetativa, mas na evolução da linha do reino animal. Todo o empenho do élan vital no sentido de despertar cada vez mais a consciência no animal, pode ser observado no esforço de evolução do sistema sensório motor. O animal desenvolveu o sistema nervoso com a função de escolher qual será a direção para a qual se encaminhará a explosão da energia. O sistema nervoso é tão essencial para o animal, que todo o resto de seu corpo está ao seu serviço, para limpá-lo, consertá-lo, protegê-lo, e principalmente para fornecer a energia potencial que será transformada em ação. O essencial do impulso vital foi canalizado para a criação de aparelhos deste tipo, porque o papel da vida consiste essencialmente em inserir indeterminação na matéria, e o sistema nervoso é um verdadeiro reservatório de indeterminação, porque através dele o animal escolhe, cada vez mais conscientemente, sua reação aos estímulos, e sua inserção na matéria. Este mecanismo é tão essencial ao animal que chega a defini-lo, pois, segundo Bergson, o que constitui a animalidade “é a faculdade de utilizar um mecanismo que converte em ações ‘explosivas’ uma soma tão grande quanto possível de energia potencial acumulada”,⁹⁶ e este mecanismo é exatamente o sistema nervoso. O desenvolvimento do sistema nervoso e do cérebro no animal teve o papel de aumentar o número de mecanismos em correlação, aumentando o número de ações possíveis, o que explica que, quanto maior a complexidade do órgão cerebral, maior a capacidade de escolha e maior a consciência. No homem, o sistema nervoso evoluiu para o complexo sistema cerebral que lhe confere a consciência e a liberdade de escolhas mais desenvolvidas entre os seres vivos. Porém devemos lembrar que para Bergson o cérebro não é causa suficiente para consciência, que não depende dele para existir. Portanto, o “objetivo” da consciência ao lançar-se através da matéria foi inserir nela maior quantidade possível de indeterminação e liberdade; assim, a vida evoluiu até o homem, cuja consciência é o que podemos encontrar de mais livre e indeterminado na realidade existente. Conforme Thibaudet, “no princípio do bergsonismo havia uma filosofia da

⁹⁵ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 135.

⁹⁶ Idem, p. 139.

liberdade. *A Evolução Criadora* tem por objetivo procurar no élan vital a liberdade que o *Ensaio* procurava no élan de nossa vida psicológica”.⁹⁷

Mas antes de chegar ao homem, a evolução do reino animal efetuou-se em duas linhas divergentes: o instinto e a inteligência. Na evolução de sua tendência, o instinto atingiu seu ponto culminante na espécie dos himenópteros (abelhas e formigas) e a inteligência na espécie humana. Da mesma forma que planta e animal são tendências que se misturam por vezes, assim também, instinto e inteligência não são encontrados em estado puro; a diferença entre eles é somente a proporção que cada espécie possui de cada um. Assim, podemos encontrar em um ser inteligente vestígios de instinto e vice-versa. Ambos se completam, ao mesmo tempo em que se opõem, porque não são coisas feitas, mas antes tendências. Aqui, também, Bergson insiste no caráter esquemático das distinções feitas entre instinto e inteligência, que na vida concreta caminham por vezes juntos, mas que para efeito de explicação terão seus limites estabelecidos.

Instinto e inteligência são diferentes tanto do ponto de vista da ação quanto do conhecimento. Do ponto de vista da ação, Bergson busca definir instinto e inteligência mostrando sua diferença essencial em relação aos instrumentos utilizados: “o instinto perfeito é a faculdade de utilizar e até de construir instrumentos organizados; a inteligência perfeita é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados”.⁹⁸ O instrumento criado pelo instinto é um instrumento orgânico e como tal apresenta complexidade de estrutura e simplicidade do funcionamento, o que lhe permite realizar com precisão quase perfeita seu objetivo. Porém, apresenta a desvantagem de ser muito especializado e, portanto, muito limitado em sua utilização, ele só realiza aquilo para o qual foi determinado, nada mais, sua ação é imediata e seu sucesso é garantido. O instrumento fabricado pela inteligência, por sua vez, por ser feito de matéria inorgânica, pode adquirir qualquer forma que a inteligência lhe der. A inteligência pode, assim, fabricar um novo instrumento com a forma adequada a cada nova dificuldade que surgir. O que torna possível à inteligência sair do âmbito da necessidade e agir livremente sobre qualquer nova situação, com independência e poderes quase infinitos.

⁹⁷ THIBAUDET, A. Op. cit., 1923, p. 227.

⁹⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 156.

No que trazem de conhecimento inato, instinto e inteligência são duas formas antagônicas de conhecimento. Segundo Bergson, cada um conhece objetos diferentes: “a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria”.⁹⁹ O conhecimento inato da inteligência refere-se às relações, do instinto refere-se às coisas. Na inteligência não encontramos o conhecimento inato de nenhum objeto em particular, que por sua materialidade pressupõe percepção anterior, mas encontramos um conhecimento inato das relações que estes objetos estabelecem entre si. Este conhecimento é exterior e vazio, é uma forma sem matéria. Por outro lado, o instinto é o conhecimento inato de um objeto restrito ou até de uma parte deste objeto. O conhecimento instintivo, por referir-se à materialidade da coisa, pode ser amplo e vasto, mas somente no que se refere àquele objeto determinado. Mas, podemos perguntar como pode o instinto ter o conhecimento inato de um objeto material, sem ter tido a percepção deste objeto? Por ora, somente diremos que isto é possível devido à sua integração no todo virtual do élan vital.

É no sentido da inteligência que devemos procurar a direção fundamental da vida porque, apesar de a inteligência ser inapta para compreender o movimento da duração da vida, é na sua direção que surge o homem. Esta direção fundamental não se dá no sentido do instinto porque a inteligência é quem está voltada para a consciência e o instinto para a inconsciência, entendida como consciência anulada. Portanto, se buscamos traçar o caminho realizado pela consciência no sentido de sua manifestação mais contundente, é na linha da inteligência que devemos procurar. Porém, moldada na matéria, representando o real como imóvel e descontínuo, a inteligência é inadequada para pensar o movimento criador da vida. Isto se deve à própria natureza da vida, que é antes de tudo mobilidade, movimento e criação de novas formas; vida é continuidade no organizado, onde tudo está interligado. A inteligência, por sua vez, moldada na matéria, seguindo sua tendência de fabricação voltada para a ação, quando se depara com o organizado, abstrai dele tudo que é móvel, decompõe sua continuidade, transforma o organizado em inorganizado, enfim, transforma a vida em algo inerte. Não podemos esperar outro procedimento da inteligência, que somente está seguindo seu movimento natural. Segundo Bergson: “A inteligência não é feita para pensar a evolução, no sentido

⁹⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 163.

próprio da palavra, isto é, a continuidade numa mudança que seja pura continuidade (...) pensar a verdadeira continuidade, a mobilidade real, a compenetração recíproca, em suma, essa evolução criadora que é a vida”.¹⁰⁰ Assim, a inteligência não dá conta do novo, não concebe o imprevisível, enfim, a criação. A inteligência sente-se à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto; porém, quando se trata da vida é completamente inábil, é incapaz de compreender a vida tanto do corpo quanto do espírito. Assim por ser uma forma exterior de conhecer, a inteligência, não consegue penetrar no objeto, somente o rodeia por fora.

O instinto conhece a vida por dentro, porém é um conhecimento inconsciente. O instinto, ao contrário da inteligência, é moldado na vida, conhece seus contornos e age com precisão. Se sua consciência adormecida despertasse, ela mais do que ninguém poderia conhecer os íntimos segredos da vida. O instinto conhece de dentro, por simpatia, aquilo que não experienciou ainda, porque está em “sintonia” com o restante do universo vital, como uma consciência virtual da unidade da vida que se atualiza no ato inicial da atividade instintiva. O conhecimento instintivo que uma espécie tem da outra é possível porque ambas estão ligadas ao todo vital. O instinto conhece através de uma intuição vivida, porém, não representada, se esta intuição vivida fosse alargada, tornada consciente e desinteressada da imediatez da ação, então, teríamos a forma mais completa e perfeita do conhecimento da vida, a intuição.

Somente uma intuição humana poderia ter o conhecimento próprio da duração da vida. Esta intuição, “pela comunicação simpática que estabelecerá entre nós e o resto dos seres vivos, pela dilatação da nossa consciência por ela estabelecida, nos introduzirá no próprio mundo da vida, que é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada”.¹⁰¹ Mas porque afirmamos que é no sentido da inteligência que o *élan vital* caminhou, se ela é incapaz de compreendê-lo? A intuição, apesar de superar a inteligência no conhecimento da vida, não teria se desprendido do instinto se não fosse a inteligência que levou ao aparecimento e à sobrevivência da espécie humana, é neste sentido que Jankélévitch afirma: “A inteligência é o purgatório da intuição. É um mal necessário”.¹⁰² Como vimos, não

¹⁰⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 175.

¹⁰¹ Idem, p. 188.

¹⁰² JANKÉLÉVITCH, V. Op. cit., 1989, p. 176.

existe inteligência pura nem instinto puro, assim encontramos ao redor da inteligência uma “franja” de instinto, que tomando consciência de si através da inteligência, torna-se intuição, e pode superar a inteligência na compreensão da vida. A inteligência segue os contornos da matéria, e a intuição segue a corrente da vida, mas tanto um como o outro “destacam-se sobre um fundo único, ao qual se poderia chamar na falta de melhor palavra, Consciência em Geral, e que deve ser coextensivo à vida universal”.¹⁰³ Bergson marca bem que da inteligência à intuição não temos uma passagem, não é a inteligência que evolui no sentido da intuição, mas, ao contrário, o que temos aí é uma ruptura, um salto. Portanto, a consciência somente obtém plena consciência de si através da intuição, porém, para chegar até a intuição um longo caminho foi percorrido.

É seguindo o caminho da evolução da vida que constatamos que a consciência não é privilégio do homem, mas é extensiva a todo ser vivo. Todavia, Bergson não deixa de marcar que existe uma diferença radical entre os animais e o homem, isto porque somente os homens possuem uma personalidade criadora. Segundo Gouhier, para Bergson o homem se situa em relação ao cosmos através da continuidade que sua vida interior possibilita ao movimento de criação do *élan vital*: “Na espécie humana, qualquer indivíduo continua a mudar, a vida continua interior, quer dizer: continua a ser criadora”.¹⁰⁴ No homem, o *élan vital* não se fixa repetindo uma única forma, mas contínua livre para escolher, para inventar. Cada uma destas personalidades individuais é uma força criadora de novas formas, porque na consciência humana o movimento de criação da Duração pode passar livremente.

XXXXXX

Concluindo: Consciência, Vida e Duração identificam-se no movimento de criação do *élan vital*, que culmina com o surgimento da consciência humana. Bergson, em *A Evolução Criadora* refez o caminho percorrido pela Consciência em geral, desde a explosão inicial do impulso originário de vida até o homem, ou seja, desde a Consciência em geral até a consciência psicológica humana. Para Bento

¹⁰³ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 195.

¹⁰⁴ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 99.

Prado Júnior, “A *Evolução Criadora* tem por tarefa determinar as relações entre a consciência humana (...) e a consciência virtual, que acompanha todo o processo vital”.¹⁰⁵ Foi através da análise do movimento do élan vital que pudemos reconhecer a ligação entre a consciência em geral e a consciência psicológica, porque vimos que ambas participam de um único e mesmo movimento, descrito pela evolução da vida. Movimento no qual a consciência em geral exterioriza-se indo de encontro à matéria, fragmentando-se em várias linhas de evolução, para depois interiorizar-se novamente na forma da consciência humana. Assim, como nos diz Bergson, estamos “vendo a consciência correr através da matéria, nela se perder e se reencontrar, dividir-se e reconstituir-se”.¹⁰⁶ Este movimento de atualização da consciência virtual ocorre no tempo ou, antes, é o próprio tempo e, assim, constatamos que a Teoria da Duração Ontológica é o pano de fundo da evolução da vida que desemboca no homem, cuja consciência individual é antes de tudo duração psicológica, e podemos concluir que tanto o psíquico quanto o vital duram. Segundo Thibaudet: “Eu sou uma coisa que dura. O universo é uma coisa que dura, e o élan vital, ou seja, a força criadora, é a própria duração”.¹⁰⁷

Na evolução do impulso vital, vimos o caminho seguido pela consciência em geral até o homem, no qual ela torna-se consciência de si, criadora e livre, única capaz de intuir o movimento da Duração. Bergson assim resume este caminho:

(...) a consciência, depois de ter sido obrigada, para se libertar a si própria, a cindir a organização em duas partes complementares, vegetais dum lado, animais do outro, procurou uma saída na dupla direção do instinto e da inteligência: não encontrou no instinto, e só a conseguiu, ao lado da inteligência, pelo salto brusco do animal ao homem.¹⁰⁸

A consciência na forma de vida organizou a matéria, com o custo de dividir-se e por vezes adormecer. Depois de se partilhar entre o reino vegetal e o reino animal, o impulso originário de vida seguiu sua direção fundamental no animal, cuja mobilidade deixava passar a consciência que adormecia no vegetal. Quando a vida se interiorizava, e fixava sua atenção sobre seu próprio movimento, orientava-se

¹⁰⁵ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 169.

¹⁰⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 189.

¹⁰⁷ THIBAUDET, A. Op. cit., 1923, p. 221.

¹⁰⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 47.

para a intuição. Quando se exteriorizava, e fixava sua atenção sobre a matéria que atravessava, orientava-se no sentido da inteligência. Porém, presa a si mesma não poderia ir muito longe, assim, a consciência viu-se obrigada a reduzir a intuição ao instinto, fechando aqui a possibilidade de reencontrar-se. Restou o caminho da inteligência, que num primeiro momento teve que seguir os contornos da matéria, exteriorizou-se a si mesma, e uma vez liberta pode olhar para si e despertar as virtudes de intuição adormecidas. E é exatamente com o homem e sua intuição que a consciência ganha o domínio de si e se liberta e, assim, nele encontramos uma personalidade criadora.

A evolução da vida implica Duração geral, da mesma forma como a consciência individual implica duração psicológica. Bergson estabelece um paralelo entre o movimento do psiquismo e o movimento da vida, porque a duração é comum tanto à vida, quanto à consciência, e sendo a consciência individual humana uma resultante do movimento de atualização da consciência em geral através do tempo, como vimos, esta consciência psicológica dura da mesma forma que o élan vital. Para Thibaudet: “Este movimento que é o élan vital, assemelha-se ao nosso movimento interior rumo à novidade, à imprevisibilidade e à invenção. Isto que dura é o que muda, uma vez que se trata da vida, ela se cria”.¹⁰⁹ Como vimos anteriormente, duração psicológica é a criação contínua e livre do eu por si próprio; porque “para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si próprio”.¹¹⁰ Esta afirmação é válida tanto para a consciência individual humana, quanto para outras formas de consciência. Da mesma forma que a duração psicológica, a vida também é criação, invenção. Pela via evolutiva, o mais complexo pode sair do mais simples, o que implica criação de novas formas que surgem através das incessantes mudanças ocorridas durante o curso da evolução da vida. O novo somente surge porque as mudanças são imprevisíveis. A vida evolui de forma contínua e imprevisível, e a cada instante cria algo novo, à semelhança da consciência humana cujos estados evoluem em contínua mudança, organizando-se de forma livre e criadora. E cuja personalidade pode tirar de si mesma, mais do que ela tinha efetivamente, porque é capaz de inventar, de criar, como explicita Gouhier.

¹⁰⁹ THIBAUDET, A. Op. cit., 1923, p. 26.

¹¹⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 47.

(...) O esforço de criação que faz surgir as espécies não se detém quando aprecem a espécie humana: ele continua no interior dessa espécie, por isso caracteriza, com efeito, esta nova espécie, visto que nela os indivíduos tem o poder de inventar, eles são personalidades criadoras..¹¹¹

O paralelo, feito por Bergson, entre o movimento do psiquismo e o movimento da vida é evidente, e a razão desta semelhança é o fato de ambos participarem da mesma duração. Segundo Hude, “entre o homem e o universo, existe portanto uma certa analogia estrutural”.¹¹² Em *A Evolução Criadora* o sentido de duração tornou-se coextensivo à vida, através do élan vital. Porém, ainda resta indeterminada a relação entre duração e matéria, para que todos os aspectos da realidade sejam tratados: o psicológico, o vital e o físico.

2.2 INTELIGÊNCIA E MATÉRIA

Bergson pretende construir uma filosofia da vida que dê conta da realidade fundadora do tempo. O autor de *A Evolução Criadora* dedica todo o primeiro capítulo a uma crítica exaustiva às teorias que pretenderam explicar a evolução da vida colocando o tempo à margem deste processo. Segundo Bento Prado Júnior, da mesma forma que a crítica ao conceito de tempo homogêneo serviu para compreendermos melhor a duração psicológica, a crítica às interpretações atemporais da evolução que foram construídas pela inteligência e tomaram a forma dos modelos explicativos do mecanicismo e do finalismo clássico, nos permitem melhor compreender a duração ontológica: “Assim como a crítica do ‘tempo homogêneo’ permitira a apreensão da duração interna ou do tempo da consciência, a crítica do ‘falso evolucionismo’ (...) dará acesso ao tempo real da invenção da vida por ela mesma”.¹¹³ A filosofia bergsoniana pretende ultrapassar tanto o mecanicismo quanto o finalismo clássico, apesar de aproximar-se em alguns momentos do finalismo, por ser este último, mais maleável e admitir variantes. O mecanicismo concebe a evolução de forma estanque com suas causas determinantes, ao passo que o finalismo concebe a evolução como a realização de um plano preexistente. Assim, tanto o mecanicismo quanto o finalismo são criticados por conceberem a

¹¹¹ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 88.

¹¹² HUDE, H. Op. cit., 1990, p. 96.

¹¹³ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 166.

totalidade do real como dada em bloco na eternidade, tendo como decorrência, inadmissível, a inutilidade do tempo no desenvolvimento da vida. O tempo é reduzido a nada, por nada criar, nada engendrar. Para Bergson o todo não é dado, mas está em aberto, por tratar-se, no fundo, do todo da duração, do tempo que modifica tudo a cada instante. Tanto o mecanicismo como o finalismo radical não levam em consideração a ação transformadora do tempo na evolução da vida, nem concebem como possível a criação imprevisível do novo. Pensam assim porque baseiam-se em conceitos próprios à inteligência, cuja função é a ação. Para agir, a inteligência propõe-se um fim e em seguida o mecanismo para alcançá-lo. Mas sendo a inteligência uma parte resultante da evolução da vida, não pode dar conta do entendimento total desta evolução.

Para marcar a diferença entre sua filosofia e a visão da inteligência acerca da vida, Bergson utiliza-se do exemplo da evolução da organização estrutural do olho. O exemplo mostra que a evolução deste órgão deu-se por criação e não por associação e adição de elementos, tal qual a explicação elaborada pela inteligência. A inteligência toma a complexa estrutura do olho e procede por decomposição das infinitas partes que o compõem para explicar a sua simplicidade de funcionamento. Seria o mesmo que tentar recompor uma pintura, em seus infinitos pedacinhos justapostos, seus tons e curvas, recortados pela nossa inteligência, para se obter o mesmo resultado que o artista criou por um único e indivisível movimento de intuição. Segundo Bergson:

Assim, o olho, com a maravilhosa complexidade de sua estrutura, poderia não ser mais do que o ato simples da visão, ao passo que para nós se apresenta como um mosaico de células, cuja ordem nos parece maravilhosa visto que nos representamos o todo como uma justaposição.¹¹⁴

Encontramos aqui a mesma confusão entre espaço percorrido e movimento em si que detalhamos no capítulo referente à crítica ao tempo homogêneo: a visão é muito mais do que a simples adição das partes que compõem o olho, como o movimento é muito mais que o espaço percorrido pelo móvel. Ela é o “impulso” da visão que venceu os obstáculos da matéria e se canalizou segundo os interesses da ação do ser vivo, e o órgão resultante deve ser entendido apenas como a negação

¹¹⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 115.

deste esforço de atualização da visão. Portanto, a natureza criou o olho num ato simples, num impulso de visão que dividiu-se na infinidade de elementos que compõem o olho, quando percebido pela inteligência. O processo seguido pela natureza para construir o olho, Bergson o compara a uma mão que atravessa uma limalha de ferro que se comprime e resiste ao movimento da mão. Quando o esforço da mão se esgota, a limalha se amolda à mão, agora invisível. A evolução da vida é um ato simples, o movimento da mão atravessando a limalha; os grãos da limalha e sua disposição final que representam as formas concretas de vida são apenas a expressão negativa do movimento indiviso, a forma global da resistência da matéria ao impulso vital. Em qualquer lugar que a mão se detiver os grãos se arranjam entre si, assim:

(...) conforme o ato indiviso que constitui a visão vai mais ou menos longe, a materialidade do órgão é feita de um número mais ou menos considerável de elementos coordenados entre si, mas a ordem é necessariamente completa e perfeita.¹¹⁵

Por isso duas espécies muito diferentes podem apresentar o mesmo órgão visual, se em ambas a marcha da visão tiver ido igualmente longe. Portanto, a evolução do órgão da visão deu-se por criação, não se trata de um mecanismo ou de um plano realizado por uma inteligência superior, mas da atualização de um impulso original pleno de virtualidades.

Bergson critica a visão da inteligência que analisa o movimento da vida da mesma forma que concebe a organização da consciência como um movimento descontínuo. Nossa vida interior evolui, “chega por via de maturação gradual” aos atos livres; porém a inteligência com sua visão retroativa decompõe o movimento indiviso, do qual resultou o ato, em partes justapostas e sujeitas à lei de causalidade, que as tornam previsíveis. Mas um ato verdadeiramente livre não pode ser previsto, mesmo que os atos antecedentes o expliquem, somente o fazem porque tomam o ato acabado, nunca quando ele ainda está em vias de se formar. Segundo Bergson: “Assim se caracteriza a nossa evolução interior. E o mesmo se deve passar, sem dúvida, com a evolução da vida”.¹¹⁶ A vida no geral evolui e chega a novas espécies também por atos de criação, porém a inteligência toma como objeto de sua análise o

¹¹⁵ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 119.

¹¹⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 79.

ser acabado, o evoluído (e não o curso da evolução), como uma resultante mecânica de uma causa anterior que o determinou. Tudo seria previsível e calculável em função do presente, e o tempo não exerceria função alguma, o que constitui um erro que, segundo Gouhier, corresponde a uma tendência natural da inteligência: “O erro fundamental acerca do tempo e da duração que uma lógica rigorosa conduz ao sofisma de Zenon d’Eleia é, antes de tudo, de uma disposição natural da inteligência”.¹¹⁷ Daí a importância fundamental de se estudar os mecanismos da inteligência quando se trata de formular uma teoria precisa sobre o tempo, posto que é no modo como a inteligência conhece que se encontra a origem de todas as dificuldades de se apreender o tempo como duração

Mas porque a inteligência, um produto tão refinado da evolução da vida, é incapaz de compreender a essência do movimento que a criou? Porque a inteligência tem uma visão limitada da realidade. Segundo Bento Prado Júnior: “Como resultado e parte da evolução vital, não pode voltar-se a inteligência sobre o processo que a constitui e abarcá-lo com as suas categorias. Consciência essencialmente ‘situada’, a inteligência não pode totalizar o Ser e não pode por isso tematizar a sua própria situação”.¹¹⁸ As categorias com as quais a inteligência apreende o real referem-se à ação fabricadora e não ao conhecimento. Isto porque o objetivo do conhecimento intelectual é a ação; como já observamos, a inteligência está voltada para as necessidades da ação, é para a ação que ela se desenvolve e se constitui. A ação específica da inteligência é o ato de fabricar instrumentos artificiais. A forma assumida por este instrumento muda em função das dificuldades a serem superadas. Fato que não constitui problema para a inteligência, dado seu conhecimento inato das relações, ou seja, seu conhecimento das formas vazias de conteúdo. Da matéria o que interessa à inteligência é seu aspecto sólido e inorganizado, e quando a inteligência volta sua atenção para o que é organizado e fluído transforma-o em algo inerte, visando manipulá-lo. Portanto, a inteligência não consegue constituir um conhecimento desinteressado da ação, e quando volta sua atenção para o conhecimento da vida, transforma-a em algo inerte, e assim retira do ser vivo o essencial que é a própria vida.

¹¹⁷ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 72.

¹¹⁸ PRADO JÚNIOR, B. Op. cit., 1989, p. 175.

A inteligência representa o real como descontínuo e imóvel. Moldada na matéria, a inteligência assimila suas propriedades. A propriedade mais geral da matéria é o fato de ser extensa. Sendo extensa, a inteligência pode representar seus objetos como exteriores uns aos outros, divisíveis e descontínuos. Segundo Bergson “a inteligência só tem representação clara do descontínuo”.¹¹⁹ Além do descontínuo é sobre o imóvel que a inteligência dirige o seu interesse utilitário, porque o que sempre permanece o mesmo é mais fácil de ser manipulado e moldado segundo a forma da própria inteligência. Assim, a inteligência, por sua finalidade prática, adere ao imutável e ao estável, em outras palavras, “a inteligência só tem uma representação clara da imobilidade”.¹²⁰ Mas, o que existe de fluído, mutável e vivo na realidade escapa à inteligência. E a realidade em sua essência é mobilidade e, portanto, foge à compreensão da inteligência quando ela se empenha numa atividade especulativa.

A ciência procede da mesma forma descontínua que a inteligência para dar conta da realidade. Bergson utiliza o seguinte exemplo: “se eu quiser preparar um copo de água com açúcar não tenho outro remédio senão esperar que o açúcar se dissolva”.¹²¹ A ciência teria uma fórmula matemática que expressaria este processo, onde t seria apenas um número de simultaneidade. Mas, no mundo real, onde o que existe é o tempo real, é necessário esperar que o açúcar se dissolva, e este tempo de espera, “coincide com uma certa porção da minha própria duração, a qual não pode ser esticada nem encolhida a nosso bel prazer”.¹²² Portanto, não se trata aqui daquilo que é pensado pela ciência, que ignora o tempo, mas trata-se do que é vivido pela consciência. Não temos uma relação, mas, um absoluto. O que fazemos é recortar, com os nossos sentidos, o copo com água, o açúcar e o processo de dissolução, abstraindo o todo maior no qual estão de fato inseridos e no qual o tempo exerce um papel imprescindível, porque é o próprio tempo que faz com que as coisas aconteçam. Para Bergson, o todo progride à maneira de uma consciência, una e contínua, somente percebemos “partes” porque assim nos interessa. Mas a realidade própria de todo universal é uma continuidade indivisível que somente pode ser recortada pela percepção, por ser ela capaz de cristalizar o fluxo do real e,

¹¹⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 168.

¹²⁰ Idem, p. 169.

¹²¹ Idem, p. 48.

¹²² Idem, p. 48.

assim, “criar” objetos individuais e isolados. Estas partes da matéria delimitadas pela percepção são reabsorvidas na interação universal quando a percepção deixa de atuar. É através destes recortes que a ciência constrói seus sistemas, que ela insiste em isolar para retirar daí a ação do tempo; mas quando reintegrados ao todo revelam uma duração análoga à nossa, porque tudo sofre influência do tempo, inclusive os objetos materiais que também integram o universo que dura.

É com o surgimento da linguagem humana que a consciência pode voltar-se para si mesma. É certo que, por um lado, a inteligência é moldada na matéria, da mesma forma que a linguagem é moldada na inteligência, o que faz a linguagem ser descontínua e imóvel como seus modelos. Pois, como a linguagem é inteligente, também está adaptada à ação, só que neste caso a ação é social. Por outro lado, no entanto, uma vez que a ação humana é fabricação, e que esta possui forma variável, a linguagem humana torna-se extensível a uma infinidade de coisas, para poder dar conta da variedade de formas propiciada pela ação inteligente. Sendo assim, a palavra pode mover-se de um objeto a outro, porque ela não adere a coisa nenhuma. A palavra move-se porque é capaz de estender-se de uma coisa percebida a outra coisa percebida, passando pela recordação desta mesma coisa, daí a uma vaga imagem, depois à representação e por fim à idéia. Esta mobilidade da linguagem estendeu-se até as idéias, o que lhe permitiu olhar para si própria, refletir e conquistar a consciência de si. É assim que a palavra deslocável e livre contribuiu para libertar a consciência de sua radical exterioridade, voltada para a ação e para os objetos referidos nesta ação. Abre-se, então, à inteligência, o vasto mundo interior de suas próprias atividades, e quando ela se reconhece criadora de idéias, começa a se ocupar da teoria, entendida como uma representação geral das coisas. Esta teoria, no entanto, ainda segue os contornos da inteligência, o que leva a consciência, quando pensa sobre si mesma, a conceber-se como descontínua. Nesta reflexão utiliza palavras que por sua própria natureza servem para designar coisas, que são sólidos inertes, e utiliza também os conceitos, que são exteriores uns aos outros como objetos no espaço. Em suma, a consciência, através da inteligência, alcança a consciência de si, porém continua a adotar a forma da inteligência, e se representa como descontínua. Falta ainda à consciência intelectual a intuição, ou seja, falta o salto para dentro de seu movimento próprio, que é a duração.

A inteligência não consegue instalar-se na duração de uma só vez, pelo contrário, caminha pelo desvio da representação e do símbolo para dar conta do real. A inteligência procede assim porque está habituada a pensar o movente por intermédio do imóvel. Bergson considera esta a ilusão teórica fundamental do conhecimento humano, cujo mecanismo será analisado a seguir. O papel da inteligência é agir, o que lhe interessa, em última instância, é o resultado da ação, sobre o qual concentra toda a sua atenção desinteressando-se dos meios. A inteligência só representa estes fins, porém o movimento constitutivo da ação lhe escapa. Para representar o fim como imóvel, é preciso também representar o meio como imóvel. Desta forma, se a matéria se apresentasse a nós como um perpétuo escoamento não poderíamos nela fixar o ato da ação, nem poderíamos prever seu fim. Assim, segundo Bergson, “para que a nossa atividade salte de um ato para um ato, é preciso que a matéria passe de um estado para um estado, pois é apenas num estado do mundo material que a ação pode inserir um resultado e, por conseguinte, realizá-lo”.¹²³ Em função das necessidades da ação, a inteligência congela a matéria; para poder agir sobre ela não vê a realidade essencialmente instável por trás de sua busca da estabilidade. Podemos imaginar que o movimento seja apenas superficial, e que se fôssemos decompondo a realidade em partes cada vez menores, chegaríamos ao imóvel, mas isto é uma ilusão, porque o movimento é a própria essência da matéria. Este movimento é infinitamente variável, mas podemos, por um esforço de abstração, organizá-lo em três gêneros de movimento: o qualitativo, o evolutivo e o extensivo.

Ao invés de ser o próprio movimento qualitativo, imaginamos ver uma qualidade imóvel, porque a representamos como um estado qualitativo que se move, ou seja, por trás do movimento aparente da qualidade haveria uma qualidade imóvel à qual seria acrescentado o movimento, o que constitui uma ilusão. Na realidade, cada uma destas qualidades, se por imaginação fosse decomposta, dissolver-se-ia em um número enorme de movimentos elementares. E se buscássemos por trás destes movimentos o móvel que se move não o encontraríamos, porque toda qualidade é mudança, mobilidade pura. Mas para agir precisamos inserir certa estabilidade neste contínuo devir, e foi neste sentido que a inteligência desenvolveu-se. Para um ser vivo quanto mais voltado para a ação, maior sua capacidade de

¹²³ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 293.

percepção das qualidades. Inversamente, quanto menor a percepção mais ele estará inserido no movimento da matéria, e somente perceberá os movimentos elementares que compõem a qualidade. Segundo Bergson, “as qualidades da matéria são outros tantos pontos de vista estáveis sobre a sua instabilidade”.¹²⁴ A qualidade é apenas a estabilidade conferida pelo espírito ao movimento fundamental, para que possamos ter uma percepção que resulte em ação.

Da mesma forma, ao invés de vermos o movimento evolutivo dos corpos, tanto os corpos vivos como os corpos materiais, vemos apenas os corpos essencialmente imóveis que acidentalmente mudam. Depois de percebermos as qualidades, delimitamos os corpos. Mas, seguindo o raciocínio proposto por Bergson, todo o corpo é movimento, porque composto de qualidades que por sua vez são formadas por movimentos elementares. Assim, não somente nossos estados de consciência estão em constante movimento, não somente a vida é movimento e evolução criadora, como também os corpos estão em constante mudança. Portanto, a realidade última é movimento real, é mudança contínua de forma, e a forma é apenas o instantâneo retirado do contínuo devir da realidade. E só representamos este instantâneo porque nossa percepção, orientada pela inteligência, solidifica em imagens descontínuas a continuidade fluída do real. Esta representação é exatamente uma representação da média das inúmeras mudanças ocorridas num estado, e é esta média que dizemos ser a essência de uma coisa.

O mesmo ocorre com o terceiro movimento do espírito que busca ter uma visão estável da instabilidade. Ao invés de vermos o movimento extensivo, vemos uma coisa imóvel ao qual pensamos que se acrescentou abruptamente, o movimento local. Segundo Bergson, “as coisas, depois de constituídas, manifestam à superfície, pelas suas mudanças de situação, as modificações profundas operadas no seio do Todo”.¹²⁵ Então, dizemos que tal coisa mudou, porém estamos apenas percebendo o acúmulo de mudanças contínuas e imperceptíveis que vieram à luz. Fixamos nossa atenção na imobilidade, e dizemos que por trás do movimento estava uma coisa imóvel que mudou.

O devir é infinitamente variado. Todos estes gêneros de movimento, qualitativo, evolutivo e extensivo diferem entre si, e cada mudança individual que

¹²⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 295.

¹²⁵ Idem, p. 296.

eles abarcam é específica e única. Como afirma Gouhier, o devir é a própria realidade do ser: “o devir – palavra que agora traduz o movimento espacial e todas as formas de mudança – o devir é a própria realidade”.¹²⁶ Porém a inteligência consegue abstrair destes movimentos uma representação única do “movimento em geral” ao qual chama de devir em geral, que resulta num conceito abstrato e indeterminado cuja especificidade adquire pelo acréscimo de um estado particular que sofre a mudança em geral.

Uma das comparações mais ilustrativas e conhecidas de Bergson refere-se ao carácter cinematográfico do nosso conhecimento. O cinema reconstitui o movimento da imagem a partir de fotografias, ou seja, de instantâneos tirados previamente, cuja seqüência é projetada numa tela, obtendo-se assim a aparência de movimento. As fotografias em si mesmas são imóveis e permaneceriam assim eternamente se não fosse o aparelho cinematográfico que lhes acrescenta o movimento. Assim, o movimento é constituído a partir do imóvel. Segundo Bergson:

(...) portanto, e em resumo, o processo consistiu em extrair de todos os movimentos próprios a todas as figuras um movimento impessoal, abstrato e simples, por assim dizer o movimento em geral, em metê-lo no aparelho, e em reconstituir a individualidade de cada movimento particular pela composição desse movimento anônimo com as atitudes pessoais. É este o artifício do cinematógrafo. E é este também o do nosso conhecimento.¹²⁷

Para conhecer o movimento, a inteligência não se instala no devir interior das coisas, mas procede como se fosse um aparelho cinematográfico. Coloca-se do lado de fora, e “tira fotografias” da realidade, ou seja, tem visões instantâneas do devir que passa. Depois pega esta série de visões congeladas e as alinha sobre um devir abstrato e uniforme, para vê-las, assim, adquirirem movimento. Portanto, “o mecanismo do nosso conhecimento vulgar é de natureza cinematográfica”¹²⁸, e tanto a percepção, quanto a intelecção e a linguagem, quando tratam do devir, utilizam-se deste mesmo mecanismo cinematográfico do conhecimento que originou-se da necessidade de inserção da inteligência na realidade, visando à ação. É um método eminentemente prático, porque regula o ritmo do nosso conhecimento em função do ritmo da ação. A ação é descontínua, nosso conhecimento intelectual será também.

¹²⁶ GOUHIER, H. 1989, p. 31.

¹²⁷ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 298.

¹²⁸ Idem, p. 299.

Descontínuo será também a especulação teórica que adotar o método da inteligência. Esta teoria, quando quiser buscar entre dois instantâneos a transição de um ao outro, somente conseguirá, com este método, encontrar um terceiro instantâneo, e assim indefinidamente. Não captaremos a variedade infinita do devir enquanto não nos instalarmos na mudança e seguirmos seu movimento. Somente assim conseguiremos captar os estados sucessivos que ela poderia imobilizar, se não fosse o seu contínuo passar. Porém, se insistirmos em vê-los do exterior, estas mobilidades virtuais parecem-nos reais e buscamos dar-lhes movimento inserindo-as no devir abstrato e uniforme que criamos a partir da ilusão de que o movimento é constituído de imobilidades.

Nosso objetivo ao tratarmos da inteligência foi mostrar que a inteligência faz parte da consciência, um todo maior que a engendrou, mas que de sua visão descontínua e imóvel do real derivam todas as dificuldades de se apreender a essência do tempo como duração. Quando esta consciência, buscando vencer a resistência da matéria, volta-se à ação sobre a matéria, a inteligência começa a tomar sua forma. A função da inteligência é agir e quando está totalmente voltada para a sua ação permanece presa a si mesma; porém, ao separar-se da realidade mais vasta que a engendrou, a conserva virtualmente. O corte não foi total, e a inteligência ainda permanece mergulhada no todo consciente, na qual é somente um núcleo sólido, ou seja, a condensação do fluxo móvel no qual está envolvida, o que possibilita a existência de vários níveis intermediários entre este centro e o “oceano da vida”. Desta visão limitada da inteligência encontra-se a origem de todas as dificuldades de se ver a duração dos estados psicológicos, a evolução criadora da vida e a realidade do tempo como fundamento do ser.

XXXX

Inteligência e matéria possuem uma gênese comum, porque intelectualidade e materialidade constituíram-se por adaptação recíproca. Segundo Thibaudet: “A inteligência e a matéria correspondem a um mesmo movimento de expansão inverso da tensão que constitui a consciência de nossa duração”.¹²⁹ Ambas destacam-se de um fundo comum, de uma existência mais ampla e mais vasta, a duração ontológica, este fluxo contínuo que às vezes chamamos de consciência em geral. Para Bergson,

¹²⁹ THIBAUDET, A. Op. cit., 1923, p. 70.

foram talhadas “ao mesmo tempo, matéria e inteligência num tecido que continha ambas”,¹³⁰ e que é a consciência, ou duração. A matéria é antes de tudo um fluxo indiviso, onde as partes implicam-se mutuamente. Cada grão de matéria interage com o restante do universo, exercendo sua força de atração e sendo atraída pelos outros corpos; existe assim uma interação universal e é por isto que no fundo todo “o universo dura”;¹³¹ a duração é una e imanente ao todo do universo, porque tudo está interligado, mesmo que por um tênue fio. À medida que a inteligência se constituía, através da ação da consciência sobre a matéria, os contornos da matéria se acentuavam, e do fluxo destacavam-se objetos distintos e exteriores uns aos outros. O mesmo movimento que engendrava a inteligência levava a matéria no sentido da espacialização, através de sua divisão. Vemos aqui confirmado que o espaço é antes de tudo uma concepção do espírito, que se faz inteligência ao recortar a matéria. Para Bergson: “Assim, o mesmo movimento que conduz o espírito a determinar-se em inteligência, isto é em conceitos distintos, leva a matéria a fragmentar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros. Quanto mais a consciência se individualiza, tanto mais a matéria se espacializa”.¹³² Portanto, inteligência e matéria fazem parte de um mesmo movimento, o movimento de duração ontológica.

Mas como mostrar que também a matéria dura? Para mostrar que a matéria é apenas o grau máximo de distensão da duração ontológica, Deleuze, em seu livro sobre o *Bergsonismo*, defende que a teoria da duração de Bergson tem como idéia central à noção de virtual. Segundo ele, Bergson escolheu o conceito de virtualidade, e não o de possibilidade, porque o virtual possui uma realidade que o possível não possui. Possível se opõe à realidade, ao contrário, o que é virtual é também real e se opõe ao que é atual. Outra qualidade que levou à escolha é que o atual nunca é exatamente igual ao virtual que ele encarna, o que implica invenção e criação por ocasião da atualização. Este virtual é uma multiplicidade, nele coexistem todos os graus de diferenciação da realidade, ele é a própria duração ontológica: uma multiplicidade virtual que contém toda a realidade em graus de distensão e contração. Segundo Deleuze: “Sabemos que o virtual, enquanto virtual, tem uma

¹³⁰ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 206.

¹³¹ Idem, p. 198.

¹³² Idem, p. 198.

realidade ; essa realidade, comum a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de expansão e contração. Gigantesca memória, cume universal, em que tudo coexiste consigo mesmo...”.¹³³ Virtual que, ao atualizar-se, diferencia-se seguindo linhas divergentes que correspondem aos graus que coexistem na totalidade virtual. Assim, cada grau representa a atualização do todo numa direção, “Qualquer dessas linhas correspondem a um de seus graus que coexistem dentro da virtualidade”.¹³⁴ Quando a duração se divide em vida e matéria, ela está atualizando níveis diferentes de contração que coexistiam e faziam parte de um todo, porém, somente em virtualidade, pois que, quando atuais, estes níveis se opõem num dualismo que foi amplamente analisado por Bergson. Assim, o físico, o vital e o psíquico correspondem aos níveis ontológicos que eles encarnam do todo virtual, que chamamos de Duração Ontológica.

Se a matéria é o grau mais distendido da duração, o psiquismo é um dos mais contraídos, e é por isto que nele podemos observar mais claramente a duração, que se encontra aí de forma mais intensa. E é por isto que o movimento de duração em geral somente é sentido por nós quando mergulhamos no mais profundo de nós mesmos. Segundo Bergson, “será na pura duração que voltamos a mergulhar, numa duração em que o passado, sempre em marcha, se acresce sem cessar de um presente inteiramente novo”.¹³⁵ Os momentos em que a duração é intensa são raros, acontecem somente quando nossa personalidade se contrai sobre si mesma, e concentra nosso passado inteiro sobre o presente, para fazer sair deste esforço um ato livre, como uma criação imprevista. Porém, este esforço seria a vivência da duração elevada ao seu grau máximo, mas o que ocorre normalmente é a manifestação dos vários graus de contração da duração. Se fosse possível cessarmos o esforço de contração do passado num repouso absoluto, não haveria mais duração, e o presente recomeçaria a cada instante. E Bergson pergunta se esta completa ausência de duração é o que chamamos matéria: “Será esta a existência da matéria? Não inteiramente, sem dúvida, porque a análise a divide em oscilações elementares das quais as mais breves têm uma duração muito pequena, quase evanescente, mas que não é nula”.¹³⁶ Portanto existe algo, mesmo que muito

¹³³ DELEUZE, G. Op. cit., 1989, p. 103.

¹³⁴ Idem, p. 104.

¹³⁵ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 207.

¹³⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 208.

fraco, de duração na matéria, porque a matéria é o grau mais distendido, menos contraído da duração. Se houver um corte, uma interrupção do fluxo da duração, este movimento se inverte, e surge a matéria. Segundo Thibaudet:

A originalidade do bergsonismo é expor como a vida é mais ou menos coextensiva à matéria, que uma não se constitui sem a outra, e que em um sistema relativamente fechado, o movimento descendente que chamamos de matéria não é outro senão a inversão de um movimento ascendente que é a própria vida.¹³⁷

Trata-se, então, de duas direções opostas de um mesmo movimento, no qual encontramos num extremo o físico e no outro o psíquico, de um lado a vida e de outro a matéria.

Podemos agora entender a insistente oposição que Bergson faz entre espaço e duração no *Ensaio*. Porque, apesar de a matéria ter algo de duração, mesmo que muito tênue, ela não é o mesmo que espaço. Somente a inteligência humana pode levar mais longe a matéria no sentido da espacialidade absoluta, na qual não haveria duração, apenas a idéia de um espaço vazio e homogêneo. Segundo Bergson, com efeito, a “matéria é um afrouxamento do inextenso em extenso... não coincidindo inteiramente com o puro espaço homogêneo”.¹³⁸ É da visão descontínua da inteligência, que separa a forma da matéria, que surge a idéia de espaço. A inteligência é quem concebe o espaço como um meio vazio e homogêneo porque pensa a matéria como indiferente à sua forma; e esta forma abstraída da matéria é o espaço. Assim, matéria e espaço diferem, porque a matéria possui extensão e o espaço é a concepção de um meio vazio e homogêneo, como uma força vazia, que pode ser infinitamente divisível pela inteligência. Este espaço não pode ser percebido, mas apenas concebido, o que pode ser percebido é a extensão da matéria. O espaço permanece uma “visão do espírito”, mais precisamente uma visão da inteligência que leva o conceito de extensão até seu limite para então obter um meio vazio e homogêneo. “O espaço é, assim, uma representação que simboliza a tendência fabricadora da inteligência humana”,¹³⁹ e pode ser colocada em oposição à idéia de duração.

¹³⁷ THIBAUDET, A. Op. cit. 1923, p. 227.

¹³⁸ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 222.

¹³⁹ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 171.

XXXXX

A conclusão à que chegamos, então, é a que inteligência e matéria, apesar de num primeiro momento serem contrárias à intuição e à duração, fazem parte de um todo maior, que chamamos de movimento de duração em geral. A inteligência, apesar de incapaz de compreender o movimento essencial da realidade, por concebê-la como imóvel e descontínua, também faz parte do movimento geral de evolução da vida. E foi através da inteligência humana que a consciência em geral pode tomar consciência de si, e no homem dar um salto no sentido da intuição, a única que pode ter acesso ao conhecimento do movimento da duração. A matéria, por sua vez, intimamente ligada à inteligência, faz parte do todo da duração ontológica como seu grau máximo de distensão, como o sentido contrário de um único e mesmo movimento. Podemos constatar isto porque observamos que a inteligência em nós e a espacialidade das coisas “engendram-se mutuamente graças à ação recíproca de dois termos que têm a mesma essência, mas que avançam em sentido inverso um do outro”¹⁴⁰, segundo Bergson.

¹⁴⁰ Idem, p. 209.

CONCLUSÃO – DO ONTOLÓGICO AO PSICOLÓGICO

Bergson revelou em sua filosofia que o Tempo real não é um meio vazio e homogêneo, porque esta definição somente é adequada ao conceito de espaço. Segundo Bergson, “o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço,”¹⁴¹ tempo irreal, concebido pela inteligência que, para agir, imobiliza o movimento contínuo da realidade e da duração. Tempo é Duração, que pode ser definida como uma passagem, um devir que dura mudando de natureza, sendo esta mudança a própria essência da realidade. O tempo homogêneo e descontínuo que marca nossos relógios, o tempo das ciências, não é o verdadeiro tempo, mas a sua representação simbólica, fruto da confusão que se faz entre tempo e espaço.

O Tempo quando vivido pelo eu é duração psicológica. Duração Psicológica é, assim, a sucessão indistinta da multiplicidade qualitativa dos estados da consciência psicológica que se interpenetram em constante mudança, de forma contínua e heterogênea. Segundo Bergson: “A Duração, reduzida à sua pureza original, aparecerá como uma multiplicidade totalmente qualitativa, uma heterogeneidade absoluta de elementos que vêm fundir-se uns nos outros”.¹⁴² Em outras palavras, é a forma que assume nossos estados psicológicos quando nos deixamos viver sem estabelecer uma separação entre o presente e o passado, e que aparece de forma evidente nos atos livres e de criação. A experiência da duração psicológica é, para Bergson, o primeiro acesso à experiência do Tempo Ontológico. Assim, Bergson passa pela análise da psicologia no sentido de buscar uma compreensão acerca da natureza do tempo. Segundo Franklin Leopoldo e Silva: “Vê-se que a crítica da Psicologia não é a finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – que ultrapassa em muito o domínio da psicologia”.¹⁴³ Portanto, a duração psicológica é forma como o eu experiência o Tempo que se refere a todo ser, em outras palavras, a duração psicológica participa da Duração em geral, que chamamos de Tempo Ontológico.

¹⁴¹ BERGSON, H. Op. cit., 198, p. 72.

¹⁴² Idem, p. 157.

¹⁴³ SILVA, F.L. Op. cit., 1994, p. 117-118.

A Duração em geral, não se restringe à esfera psicológica, apesar desta ser sua forma mais evidente; ela manifesta-se também em seu aspecto vital, o que pode ser observado através da evolução criadora da vida. Esta criação e evolução da vida é descrita por Bergson através do caminho percorrido pelo Élan Vital, ou seja, pela consciência em geral que se faz vida, desde seu impulso originário até a consciência humana. Consciência em geral que através de uma Memória Cosmológica é o próprio Tempo com sua capacidade de criação e invenção da vida e de toda realidade existente, o que torna clara uma das frases mais conhecidas do pensamento bergsoniano: “O Tempo ou é invenção ou então não é nada”¹⁴⁴. Tempo que inventa, que cria, que é substância do ser.

Para que a duração em geral seja a substância de toda realidade, resta referir-se a matéria. A Duração em geral é como um Todo Virtual no qual coexistem todos os níveis de contração e distensão da realidade. No movimento de atualização desta virtualidade, podemos encontrar dois sentidos opostos: o espírito e a matéria, segundo Jankélévitch: “Da consciência à matéria há na verdade uma só escala de realidades cada vez menos densas”.¹⁴⁵ De um lado, o grau mais intenso de contração da Duração: o espírito; de outro, o seu grau máximo de relaxamento: a matéria. Portanto, até na matéria podemos encontrar, mesmo que muito fracamente, vestígios de duração. Segundo Bergson, pode-se encontrar na matéria: “uma duração muito pequena, quase evanescente, mas que não é nula”.¹⁴⁶

Mesmo possuindo dois sentidos contrários, o movimento da Duração é o movimento único. Quando este movimento se contrai temos o tempo, a memória, o passado, o psíquico; quando este movimento distende-se temos o espaço, a matéria, o presente, o físico. Segundo Bergson, “no fundo da ‘espiritualidade’, por um lado, e por outro no da ‘materialidade’ com a intelectualidade, haveria dois processos de direção oposta, e passar-se-ia do primeiro ao segundo por via de inversão”.¹⁴⁷ Vemos claramente que se trata de um mesmo e único movimento de Duração, que passa da tensão do espírito à extensão da matéria e que, portanto, possui dois sentidos, um contrário ao outro, mas cuja essência é a mesma Segundo Jankélévitch: “o bergsonismo nos aparece como um monismo da substância, um

¹⁴⁴ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 329.

¹⁴⁵ JANKÉLÉVITCH, V. Op. cit., 1989, p. 173.

¹⁴⁶ BERGSON, H. Op. cit., 1971, p. 208.

¹⁴⁷ Idem, p. 208.

dualismo da tendência”.¹⁴⁸ Este movimento único nos leva a perceber que o dualismo defendido no *Ensaio* recebe uma nova interpretação: permanece o espírito de um lado e do outro a matéria, porém, agora com direções opostas de um mesmo movimento, o movimento cuja essência é a Duração em geral que, quando interrompida pela inteligência humana, inverte-se para vermos surgir o espaço. Um único movimento, com dois sentidos que não devem ser entendidos como duas forças igualmente absolutas; pelo contrário, o sentido positivo deste movimento é a vida, é a consciência, o outro sentido é negativo, pois é a interrupção do movimento absoluto da Duração. A filosofia de Bergson é monista, o Tempo é um só, quando na sua virtualidade. Porém, se quisermos, podemos encontrar um dualismo válido quando este virtual único se atualiza em duas direções: o tempo e o espaço, o espírito e a matéria, intensificando de um lado e estendendo-se de outro. Segundo Deleuze: “Todos os níveis de distensão e de contração coexistem em um Tempo único, formam uma totalidade ; mas esse Todo, esse Um, são virtualidade pura”.¹⁴⁹ Tempo Único, substância de toda realidade, que podemos acompanhar desde sua intensidade na duração psicológica, passando pelo movimento de criação do Élan Vital, até alcançar, enfraquecida, a realidade física da matéria; portanto, vimos referir-se à Duração tanto a realidade psíquica, como a vital e também a física, o que nos leva a concluir que o tempo é a realidade constituinte de todo ser, é fundamento ontológico. Segundo Gouhier: “Quando Bergson diz que a realidade é duração, é preciso tomar a expressão ao pé da letra, em toda sua amplitude... a realidade cósmica transborda a realidade do eu, além e aquém dele”.¹⁵⁰

Enfim, verificamos que o Tempo não é um meio vazio e homogêneo, ou seja, não é espaço. Vimos como o Tempo é vivido pela consciência humana, através da duração psicológica. Mostramos que este mesmo Tempo estende-se a toda a vida, através da noção de Consciência em geral. Por último, vimos como o Tempo é extensivo a todo ser, inclusive à matéria. Tudo isto nos permite afirmar a existência no pensamento de Bergson de um monismo acerca do Tempo que, para conhecermos, devemos partir do psicológico, para então entendermos que, no nível dos fundamentos, a realidade vai do Ontológico ao Psicológico.

¹⁴⁸ JANKÉLÉVITCH, V. Op. cit., 1989, p. 174.

¹⁴⁹ DELEUZE, G. Op. cit., 1989, p. 95.

¹⁵⁰ GOUHIER, H. Op. cit., 1989, p. 66.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. **Naissance d'une Philosophie**. Paris: PUF, 1991.
- _____. **O pensamento e o movente**. Introdução. Col. Pensadores, 1990.
- _____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. trad. de João S. Gama. Lisboa : 70. Ed, 1988.
- _____. **Essai sur les donnés imédites de la conscience**. Paris: PUF, 1988.
- _____. **Consciência e vida**. Col. Pensadores. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. **A evolução criadora**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.
- _____. **L' evolution créatrice**. Paris: PUF, 1948.
- DELEUZE, G. **Le bergonisme**. Paris: PUF, 1989.
- GOUHIER, H. **Bergson dans l' histoire de la pensée occidentale**. Paris: J. Vrin, 1989.
- GUITTON, J. **La vocation de Bergson**. Paris: Gallimard, 1960.
- HERMAN, D.J. **Revue Internationale de Philosophie**. n. 177, Paris: PUF, 1991.
- HUDE, H. **Bergson**. Paris: Universitaires, 1990.
- JANKÉLÉVICH, V. **Henri Bergson**. Paris: PUF, 1989.
- LAFRANCE, G. **Revue internationale de philosophie**. n. 177, Paris: Puf, 1991.
- PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental**. São Paulo: EDUSP, 1989.
- SILVA, F.L. **Bergson, intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.
- THIBAUDET, A. **Le bergsonisme**. Paris: NRF, 1923.
- TROTIGNON, P. **L' idée de vie chez Bergson**. Paris: PUF, 1968.
- VIEILLARD-BARON, J. **Bergson, col. Que sais-je?** Paris: PUF, 1991.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AROUET, F. **La fin d'une Parade Philosophique: Le Bergsonisme.** Paris: Les Rêves, 1929.

BACHELARD, G. **A Intuição do Instante.** Trad. Antonio de Paula Danesi. Campinas, São Paulo: Verus Editora, 2007.

BERGSON, H. **Curso de Filosofia Grega.** Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Cours III, leçons d'histoire de la philosophie moderne - Théories de l'ame,** Paris: PUF, 1995.

_____. **Cours II, leçons de d'esthétique, morale, psychologie et métaphisique,** Paris: PUF, 1992.

_____. **Oeuvres-Edicion du Centenaire.** Textes Annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier. Paris: PUF, 1963.

CAPPELLO, M.A.C. **Crítica e ontologia na filosofia de Bergson.** São Paulo : USP, 2006.

CHALLAYE, J. **Bergson.** Paris: Libr. Mellottée, s/d.

CHEVALIER, J. **Bergson.** 20. ed., Paris: J. Vrin, 1926.

DELEUZE, G. **A Ilha Deserta.** Trad. Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

FENART, M. **Les assertions Bergsoniennes.** Paris: J. Vrin, 1936.

HEIDSIECK, F. **Henri Bergson et la notion d'espace.** Paris: PUF, 1961.

HUSSON, I. **L'Intellectualisme de Bergson.** Paris: PUF, 1947.

LAGARDE-MICHARD. **XX^e. Siècle.** Paris: Bordas, 1973.

LE ROY. **Bergson.** Barcelona: Editorial Labor, 1932.

MARIETTI, A. **Les formes du mouvement chez Bergson.** Paris: Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1953.

MARITAIN, J. **La Philosophie bergsoniense.** Oaris: Marcel Rivière, 1918.

PINTO, D.C.M. **Consciência e corpo como memória.** São Carlos, UFSCAR, 2000.

PONTY, M.M. **A Natureza .** São Paulo: Martins Fontes, 2000 .

_____. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson.** Paris: VRIN, 2002.

_____. **Signos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991 .

PANERO, A. **Commentaire des Essais et Conférences de Bergson.** Paris: L'Harmattan, 2003.

_____. **Corps, Cerveau et Esprit Chez Bergson - Le Spiritualisme minimaliste de Matière et Mémoire.** Paris: L'Harmattan, 2003.

PRADO JR, B. Bulletin de la Société Française de Philosophie. **Discussions**, Mai, 1959. Libr. Armand Colin.

RICOUER, P. **A Memória, a história, o esquecimento.** Trad. Alain François. São Paulo: Ed. Campinas: 2007.

THEAU, J. **La critique bergsonienne du concept.** Paris: PUF, 1968.

WORMS, F. **Annales bergsoniennes III.** Paris: PUF, 2007.

_____. **Annales bergsoniennes II.** Paris: PUF, 2004.

_____. **Annales bergsoniennes I.** Paris: PUF, 2002.