



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A DURAÇÃO PSICOLÓGICA BERGONIANA NO *ENSAIO E SEU PAPEL NA PERCEPÇÃO EM MATÉRIA E MEMÓRIA***

**Sérgio Domingos Moreira**

**Niterói**

**Setembro/2016**

# **A DURAÇÃO PSICOLÓGICA BERSGONIANA NO *ENSAIO E SEU PAPEL NA PERCEPÇÃO EM MATÉRIA E MEMÓRIA***

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em:

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Carlos Diógenes C. Tourinho (orientador)

Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. André Constantino Yazbek

Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Niterói

Setembro/2016

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Moreira, Sérgio Domingos

A duração psicológica no *Ensaio* e seu papel na percepção em *Matéria e memória*. – Niterói/RJ. 2016.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Diógenes C. Tourinho

Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - curso de Pós-graduação em Filosofia.

1. Bergson, Henri. 1859-1941. 2. Duração. 3. Multiplicidade e diferença.

4. Percepção e memória.

I. Tourinho, C.D.C.

II. Universidade Federal Fluminense – Curso de Filosofia.

III. Mestrado.

Verdade, mentira, certeza, incerteza...

Aquele cego ali na estrada também conhece estas palavras.

Estou sentado num degrau alto e tenho as mãos apertadas

Sobre o mais alto dos joelhos cruzados.

Bem: verdade, mentira, certeza, incerteza são as mesmas?

Qualquer coisa mudou numa parte da realidade – os meus joelhos e as minhas mãos.

Qual é a ciência que tem conhecimento para isto?

O cego continua o seu caminho e eu não faço mais gestos.

Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual.

Ser real é isto.

Fernando Pessoa

## **AGRADECIMENTOS**

À UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, pelos anos em que me proporcionou bons encontros com professores e colegas de turma, encontros que aumentaram minha potência de agir e pensar. Ao professor Carlos Tourinho, por me abrir as portas da filosofia de Bergson, ainda na graduação, e continuar me oferecendo sua valiosa orientação na pós-graduação, contribuindo com suas aulas e com o grupo de leitura sobre textos de Bergson. Ao professor André Yasbek, por ter gentilmente aceitado participar da banca. Ao professor Tarcísio Santos Pinto, cujas observações, feitas ainda no processo da minha qualificação, foram importantes para esta dissertação.

À Jaciara e Maria Eugênia,  
presenças constantes em minha vida.

## RESUMO

A pesquisa visa esclarecer o conceito de “duração” no pensamento do filósofo francês Henri Louis-Bergson (1859-1941) e relacionar os papéis que os conceitos de “multiplicidade” e de “diferença” possuem para a duração da vida consciente na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), fruto de sua tese de doutoramento. Embora a temática da duração percorra os trabalhos publicados pelo filósofo em anos posteriores, a pesquisa pretende fazer, especificamente, uma análise do capítulo II do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, intitulado “Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração”. Nesse capítulo, Bergson inaugura um modo original de pensar a vida interior ao afirmar que esta pertence ao domínio do tempo e não ao do espaço; em franca oposição ao discurso científico hegemônico à sua época, que pretendia tomar os fatos da vida consciente como meros fatos de natureza física. A pesquisa também tem como objetivo compreender a relação da duração interior bergsoniana com a percepção na obra *Matéria e memória* (1896), particularmente em seu capítulo I.

Palavras-chave: Bergson, Duração, Multiplicidade, Diferença.

## RÉSUMÉ

La recherche vise à clarifier la notion de « durée » dans la pensée du philosophe français Henri Louis-Bergson (1859-1941) et rapporter les rôles que les concepts de « multiplicité » et de « différence » ont pour la durée de la vie consciente chez *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), résultat de sa thèse de doctorat. Bien que la question de la durée parcourt les oeuvres publiées par le philosophe des années plus tard, la recherche a l'intention de le faire, en particulier, une analyse du chapitre II de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, appelé « De la multiplicité des états de conscience: l'idée de durée ». Dans ce chapitre, Bergson inaugure une façon unique de penser la vie intérieure, quand il affirme que cela appartient au domaine du temps et non au domaine de l'espace; en franche opposition au discours scientifique hégémonique de son temps, qui avait l'intention de prendre les faits de la vie consciente comme de simples faits de nature physique. La recherche vise aussi à comprendre la relation de la « durée » intérieure bergsonienne avec la perception chez *Matière et mémoire* (1896), notamment dans son chapitre I.

Mots-clés: Bergson, Durée, Multiplicité, Différence.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
.CAPÍTULO 1 - A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL: O CENÁRIO HISTÓRICO E SEUS PRINCIPAIS ATORES.....	14
1.1 - A Alemanha e o nascimento da psicologia experimental.....	14
1.2 - A Lei Weber-Fechner e as relações quantitativas mente-corpo.....	15
1.3 - Wundt e sua psicologia experimental.....	18
1.4 - A Inteligência Artificial e os estudos científicos da mente.....	24
CAPÍTULO 2 - ESPAÇO, MULTIPLICIDADE E DURAÇÃO.....	27
2.1 - O número como unidade e multiplicidade.....	32
2.2 - A homogeneidade do espaço e o tempo homogêneo.....	37
2.3 - A duração pura.....	46
2.4 - Multiplicidade e diferença qualitativa.....	55
2.5 - Duração e liberdade.....	60
CAPITULO 3 – A RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E ESPIRITO: DISTINGUIR SEM SEPARAR.....	69
3.1 - Um novo olhar para o problema mente-corpo.....	69
3.2 - O papel do corpo na seleção das imagens e a relação entre percepção e afecção.....	77
3.3 - Percepção e memória: a duração em cena.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107

## INTRODUÇÃO

O estudo de um pensamento filosófico não deve abrir mão de estabelecer as correlações com o contexto histórico, social e político em que ele emerge. É certo que a força e a beleza das ideias estão em conseguir ultrapassar os limites de um tempo histórico. Quando nos debruçamos sobre o estudo de determinados pensamentos filosóficos, parece-nos que as mais variadas filosofias buscam, em certa medida, estar para além dessa historicidade. No entanto, uma investigação mais acurada de uma determinada ideia nos leva a ver como a gênese de um pensamento se articula com sua época, ou seja, nos possibilita enxergar as condições para o nascimento do pensamento a ser investigado. Nesse sentido, para empreendemos a tentativa de elucidação do conceito de “duração” (*durée*) no pensamento de Henri Bergson, exposto na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicada em 1889, é de capital importância entendermos o que motivou o filósofo francês a escrever a precitada obra e, sobretudo, o que levou Bergson a eleger a questão do tempo vivido como duração o seu tema primordial, ou seja, como a sua filosofia.

A produção filosófica de Henri Bergson emerge num momento de suma importância, pois se trata do último quarto do século XIX, período que tem como marca fundamental a hegemonia do discurso científico e do positivismo. É também nesse período que localizamos o que ficou conhecido em história da filosofia como “origens da filosofia contemporânea”. A elaboração do *Ensaio*, no último quarto do século XIX, tem como objetivo primordial rechaçar a pretensão da psicologia experimental (psicofísica e psicofisiologia) em unir os domínios do corpo e do espírito. Conforme acentua Paul Foulquié, “o fundador da psicofísica foi Gustav Theodor Fechner (1801-1887)”<sup>1</sup>, seguido anos depois pelos estudos de psicofisiologia de Wilhelm Wundt (1832-1920), este considerado o pai da psicologia experimental.

O objetivo dessa psicologia experimental era determinar as relações dos fatos da consciência com os fatos físicos ou com os fatos de origem fisiológica que supostamente os causam. Assim, nesse sentido, o que estava em jogo para a psicologia experimental era produzir pesquisas que pudessem determinar um paralelismo perfeito entre o psíquico e o físico, encontrando, assim, no físico, a explicação para os fatos da vida interior, numa relação

---

<sup>1</sup> Cf. Foulquié, P. *A psicologia contemporânea*, p.24.

causal. As duas principais teses da psicologia experimental ficaram conhecidas como a “tese da correspondência” e a “tese da dependência”. A tese da correspondência<sup>2</sup>, que é a tese a ser combatida no *Ensaio*, defende que entre a mente e o seu correlato fisiológico há uma relação de correspondência. Essa tese pretende unificar o ato de pensar e o conteúdo ideal do pensamento como se ambos fossem, do ponto de vista ontológico, uma mesma realidade. Por sua vez, a tese da dependência<sup>3</sup>, que será contestada pelo filósofo em *Matéria e memória* (1896), enxerga a consciência como um “epifenômeno cerebral”, ou seja, a consciência dependeria exclusivamente do cérebro para realizar suas operações e, ao mesmo tempo, não teria nenhuma capacidade de produzir modificações nos processos cerebrais.

Bergson não aceita as pretensões da psicofísica e da psicofisiologia de tratar as ocorrências da vida psíquica em correlação com elementos fisiológicos. E o posicionamento crítico do filósofo se dá em virtude de que, para ele, há um grande equívoco na ciência ao querer tratar de momentos que se desenrolam no tempo como fatos que se justapõem no espaço. Para Bergson, o erro capital da psicologia experimental foi o de querer tomar os fenômenos que se dão na vida consciente como fenômenos passíveis de mensuração e contagem; fato que a levou a operar “uma tradução ilegítima do inextenso em extenso”<sup>4</sup> e naturalizar o pensamento. O filósofo será levado a assumir, inicialmente, uma posição de cunho ontológico quanto à questão da distinção dos domínios do corpo e do espírito (posição que ele tomará no *Ensaio*), mas sem abrir mão de pensar posteriormente (em *Matéria e Memória*) “o problema da relação do espírito com o corpo”<sup>5</sup>, isto é, o estatuto da relação entre ambos. Nesse sentido, é preciso que o filósofo não só tome de saída uma posição sobre o problema metafísico entre corpo e espírito para que ele salvasse a metafísica, redefinindo-a sob novas bases, mas também introduza, de forma muito original, a ideia de “duração” em sua filosofia.

No *Ensaio*, Henri Bergson adotará uma estratégia para apresentar seu conceito de duração, chave para a compreensão do conjunto de suas obras filosóficas. Ele procurará mostrar, de início, como os conceitos de “multiplicidade” e de “diferença” podem se reportar tanto ao espaço como à duração, caso tomemos a multiplicidade e a diferença em seu sentido

---

<sup>2</sup> Na tese da correspondência, os estados do pensamento e os estados do cérebro seriam tomados como “duas traduções em línguas diferentes” de um mesmo original.

<sup>3</sup> Na tese da dependência, o pensamento é simples função do cérebro.

<sup>4</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, prefácio.

<sup>5</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, p.3.

“quantitativo” ou “qualitativo”. Bergson acrescenta que o próprio verbo “distinguir” (ou o que significa distinguir o mesmo do outro) tem dois sentidos, um “quantitativo”, o outro “qualitativo”; “estes dois sentidos foram confundidos, acreditamos nós, por todos aqueles que trataram das relações com o espaço”<sup>6</sup>.

O tema da duração tem repercussões atuais tanto no campo da ciência como no da própria filosofia. Como salienta Delacampagne, “o último quarto do século XIX constitui realmente, para a história da filosofia, o início de um ‘corte’, em cujas consequências ainda estamos envolvidos até hoje”<sup>7</sup>. Se Bergson, com seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, no último quarto do século XIX, pretendia questionar a pretensão da psicologia experimental em unir os domínios do corpo e do espírito, as pesquisas em neurociência no século XXI acentuam, cada vez mais, seus estudos com o fito de mapear o cérebro e buscar uma resposta final para a questão corpo-mente. A neurociência ganhou importância a partir dos anos 1990, período que ficou conhecido como a “década do cérebro”.

É na metade dessa década que surge a neuroimagem ou imageamento do cérebro, cuja função primordial é escanear e mapear áreas do cérebro vivo, enquanto o paciente descreve a execução de alguma atividade cognitiva. Essa ressonância magnética do cérebro identifica a atividade neural por meio de variações metabólicas que ocorrem nele. O advento dessas tecnologias, que permitem ter acesso a imagens de um cérebro vivo, levou a neurociência a retomar, com muito mais força e sofisticação, a antiga pretensão da ciência de união entre os domínios do mental e do cerebral, como se fosse uma só e mesma coisa.

Conforme observa João Fernandes Teixeira, em seu livro *A filosofia do cérebro*:

A neurociência sugere que o problema mente-cérebro, do qual se ocuparam as filosofias e as religiões, logo será resolvido pela ciência. A mente é o cérebro; hoje em dia, na comunidade científica, *poucos se atrevem a questionar essa proposição*<sup>8</sup>. (grifo meu).

Diante da retomada vigorosa desse projeto científico nos dias atuais, a neurociência, ao se tornar cognitiva, pode esvaziar as discussões filosóficas sobre a vida interior consciente na medida em que o discurso científico tende, naturalmente, a angariar mais adeptos aos seus propósitos quando o comparamos às propostas filosóficas acerca do papel da consciência.

---

<sup>6</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.56.

<sup>7</sup> Cf. Delacampagne, C. *História da filosofia no século XX*, p.7.

<sup>8</sup> Cf. Teixeira, J.F.. *A filosofia do cérebro*, p.5.

Embora exista um diálogo possível entre filosofia e ciência, a predominância da neurociência na atualidade é inegável no que tange aos estudos sobre a consciência.

Mas, esse projeto neurocientífico tem implicações importantes que incidem também sobre o campo da ética e suscitam questões sérias que tocam diretamente em nossas vidas. Se para a neurociência somos apenas cérebro, a ação livre seria uma ilusão? Estaríamos aprisionados às leis mecânicas da natureza, ao determinismo?

Passados mais de um século da publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o pensamento de Henri Bergson sobre a vida interior ainda nos provoca e tem força suficiente para suscitar novas questões e debates acadêmicos em torno do tema. Assim, é preciso compreender melhor o que o filósofo nos propõe ao insistir em reservar à vida interior uma temporalidade que lhe é própria e que não pode ser reduzida a uma realidade meramente empírica. Mas, antes de adentrar propriamente no tema da duração bergsoniana, é preciso que, num primeiro passo, façamos um breve inventário das principais ideias no âmbito da psicologia do século XIX que incitaram Bergson à escrita filosófica do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

## CAPÍTULO 1

### A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL: O CENÁRIO HISTÓRICO E SEUS PRINCIPAIS ATORES

No século XIX, a doutrina do mecanicismo adquire uma força avassaladora entre os estudiosos de psicologia na Europa, a exemplo do que já ocorria com os demais ramos da ciência, tais como a física, a química e a biologia. Essas ciências procuraram fundar seus conhecimentos sobre fatos que podiam ser observados, repetidos de forma controlada e mensurados. Assim, o método privilegiado das ciências para a demonstração de uma conjectura científica passa a ser o método indutivo e experimental<sup>9</sup>. Através desse método, a ciência torna possível a observação e mensuração de uma quantidade considerável de fenômenos particulares com o objetivo de estabelecer leis gerais de funcionamento de um determinado objeto. A psicologia, com o objetivo de dar consistência científica ao seu discurso e de se tornar uma disciplina autônoma, lança mão desse método indutivo, que já era largamente usado nas ciências de um modo geral.

#### 1.1. A Alemanha e o nascimento da psicologia experimental

Não por acaso, a psicologia experimental nasce e ganha corpo na Alemanha. O excelente ambiente acadêmico de trabalho e o sólido arcabouço intelectual que havia no país, somados aos incentivos financeiros nas pesquisas em fisiologia experimental, foram diretamente responsáveis pelo surgimento da psicologia como ciência na Alemanha. Assim, “o fato de terem sido os professores universitários alemães as pessoas diretamente responsáveis pelo crescimento da psicologia científica não é simples coincidência”<sup>10</sup>. Nesse sentido, a Alemanha, em detrimento de outros países da Europa, possuía as condições favoráveis para a eclosão da psicologia experimental. Na Alemanha de meados do século XIX, “os professores escolhiam os próprios temas das aulas, além de contarem com

---

<sup>9</sup> Por meio da indução, observamos os fenômenos e descrevemos a sua regularidade. Apoiada numa regularidade descrita, o cientista positivista infere uma generalização empírica. É justamente a generalização inferida que será submetida à demonstração experimental. Daí, método indutivo e experimental.

<sup>10</sup> Cf. Schultz, D. P. *História da psicologia moderna*, p.65.

laboratórios bem equipados para orientar os alunos nas pesquisas experimentais. Não houve outro país que promovesse a ciência de forma tão ativa”<sup>11</sup>. É esse o contexto que propicia o aparecimento daquele que é reputado como o fundador da psicofísica: Gustav Theodor Fechner (1801-1887).

## 1.2. A Lei Weber-Fechner e as relações quantitativas mente-corpo

O alemão Ernst Heinrich Weber (1795-1878), professor de fisiologia e anatomia em Leipzig, desenvolveu experimentações sobre as sensações, principalmente, sobre as sensações táteis e visuais, entre os anos 1829 e 1834. Pela primeira vez, graças a Weber, foi possível estabelecer uma ponte entre a fisiologia e a psicologia.

Um dos experimentos táteis de Weber consistia em determinar, quantitativamente, o grau de exatidão com que poderiam ser percebidas pequenas diferenças entre um peso padrão e outro de comparação, quando levantados com a mão (sensação tátil e muscular) e quando repousados livremente sobre a palma da mão (apenas sensação tátil), sem esforço do participante do experimento. As pessoas envolvidas na pesquisa tinham maior facilidade para notar diferenças menores entre o peso padrão e o peso de comparação quando eles eram levantados (sensação tátil e muscular de 1/30) do que quando eles eram repousados na mão da pessoa (sensação tátil de 1/40). Diferenças inferiores a 1/30 raramente eram sentidas e diferenças superiores a 1/40 eram rapidamente percebidas. À medida que a pesquisa avançava, Weber chegou à conclusão de que a diferença mínima perceptível (dmp)<sup>12</sup> entre os dois pesos seguia uma proporção constante, que vinha a ser de 1/30 a 1/40 do peso padrão<sup>13</sup>.

Através de outro experimento, agora visual, Weber também queria saber qual a menor diferença de comprimento entre duas linhas que poderia ser percebida ou notada pelo olho

<sup>11</sup> Cf. Schultz, D. P. *História da psicologia moderna*, p.64.

<sup>12</sup> A menor diferença que pode ser discriminada entre dois estímulos.

<sup>13</sup> Apenas para ilustrarmos melhor qual a relação das frações no experimento acima, podemos pensar na seguinte situação: consideremos um objeto padrão que pese 3kg. Se ele mantiver uma diferença mínima perceptível (dmp) em relação a outro objeto que pese 3,1kg ( $1/30 \times 3\text{kg} = 0,1\text{kg}$ ), isso significa dizer que um objeto que pese 6kg também terá de manter a diferença mínima perceptível de 1/30, em relação a outro objeto de 6,2kg ( $1/30 \times 6\text{kg} = 0,2\text{kg}$ ). Por sua vez, um terceiro objeto que pese 9kg, se encontrará na mesma proporção com outro objeto que possua 9,3kg ( $1/30 \times 9\text{kg} = 0,3\text{kg}$ ). Ou seja, nos três casos tomados acima (3,1kg, 6,2kg e 9,3kg), os pesos comparados mantêm uma proporção constante com o peso padrão (3kg), independentemente da magnitude (peso) dos objetos que serviram para comparação.

humano. Com relação aos experimentos com as linhas, Weber descobriu que havia uma proporção diferente da proporção existente no experimento com os pesos. No entanto, assim como no experimento anterior, havia também uma constante: aproximadamente  $1/100$ .

A partir dos resultados obtidos, Weber pode chegar à conclusão que a diferença que observamos entre dois objetos não é absoluta e independente do próprio objeto, mas é relativa ao tamanho dos estímulos, sendo uma fração constante de um deles, que é o “estímulo-padrão”. Assim, o que percebemos não são as diferenças reais entre os objetos, mas a proporção que existe entre essa diferença e a amplitude dos objetos a serem comparados na experiência. Ou seja, Weber conclui que a intensidade de excitação necessária para que o indivíduo diferencie uma primeira sensação da segunda está relacionada à sensação inicial. Diante disso, Weber produziu uma formulação matemática, que ficou conhecida como “Lei de Weber”.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887), médico, físico, matemático e filósofo alemão, iniciou seus estudos em física e matemática na Universidade de Leipzig, onde se tornou, em 1824, professor de física e pesquisador. Fechner se interessara bastante pelos trabalhos sobre as sensações desenvolvidos em Leipzig por seu conterrâneo Weber. Fechner se incumbiu de retomar a pesquisa de Weber do ponto onde ela havia parado. Assim, a partir da “Lei de Weber”, Fechner se propôs a conjugar, de forma definitiva, os resultados dos experimentos físicos de Weber com a psicologia, criando, assim, a psicofísica. Fechner enxergou, na generalização estabelecida por Weber, uma forma de estudar quantitativamente a relação entre os domínios do físico e do mental. Fechner concebia a psicofísica como uma ciência exata sobre as relações do corpo e da mente. Para ele, havia uma dependência intrínseca entre os domínios do físico e do mental, no qual os estímulos físicos são o mundo físico e as sensações são o mundo psíquico.

Após alguns anos de incansáveis pesquisas experimentais na Universidade de Leipzig, Fechner publica, em 1860, a sua obra *Elementos de psicofísica*, onde aperfeiçoa as generalizações empreendidas por Weber, deduzindo matematicamente uma lei com mais exatidão para quantificar os fenômenos mentais. Numa linguagem mais simples, Fechner chegou à conclusão de que enquanto os estímulos aumentam numa proporção constante, ou

seja, numa progressão geométrica (PG)<sup>14</sup>, as sensações provocadas pelo respectivo estímulo crescem numa progressão aritmética (PA)<sup>15</sup>. Ou seja, Fechner concluiu que o acréscimo na intensidade do estímulo não produzia um acréscimo na mesma proporção na intensidade da sensação. Assim, Fechner estabeleceu uma relação logarítmica<sup>16</sup> entre uma sequência de estímulos, de um lado (na qual há sempre *multiplicação* por uma constante), e uma sequência de sensações, de outro (na qual há sempre uma *soma* por uma constante). Essa descoberta fez Fechner reformular a Lei de Weber para afirmar o seguinte: a sensação aumenta com o logaritmo da excitação ou as sensações são proporcionais aos logaritmos dos estímulos que provocam as sensações.

Na Europa, a Lei de Weber-Fechner foi amplamente debatida, elogiada e refutada. No entanto, sem dúvida, os trabalhos de Fechner são considerados fundamentais para a inclusão da psicologia no campo científico, tornando a psicologia experimental uma ciência com um método de controle rigoroso.

Embora, posteriormente, outros estudiosos da psicologia experimental tenham feito correções a alguns pressupostos formulados por Fechner em suas pesquisas, ela foi vista à época como um feito memorável<sup>17</sup>. Schultz ressalta que: “A afirmação de Fechner a respeito

---

<sup>14</sup> Progressão geométrica (PG) é toda sequência na qual cada termo (a partir do segundo termo) é o *produto* do termo anterior por uma constante dada. Por exemplo: tomemos a sequência 2,4,8,16. Excluindo-se o primeiro número da sequência (nº 2), o nº 4 deriva do precedente quando multiplicamos 2x2. O nº 8 deriva de 4x2 e o nº16 deriva de 8x2. A constante, em nosso exemplo, é o número 2.

<sup>15</sup> Progressão aritmética (PA) é toda sequência na qual cada termo (a partir do segundo termo) é a *soma* do termo anterior com uma constante dada. Por exemplo: tomemos a sequência 3,6,9,12. Quando excluimos o primeiro número da sequência (nº3), notamos que o nº 6 deriva do precedente quando somamos 3 +3. O nº9, por sua vez, deriva da soma 6+3 e o nº12 deriva do somatório 9+3. A constante neste exemplo é o número 3.

<sup>16</sup> Os logaritmos são utilizados em diversas aplicações científicas, tais como na física e na química. As funções logarítmicas são aplicadas nos fenômenos em que os números adquirem valores muito grandes, tornando-os menores, facilitando os cálculos e a construção de gráficos.

<sup>17</sup> Os pressupostos principais dos experimentos de Fechner podem ser resumidos nos seguintes: 1) “uma sensação forte deve ser considerada como uma soma de sensações fracas”. Experimentos posteriores realizados pela psicologia da *Gestalt* demonstraram que uma sensação forte não é um somatório de sensações fracas, pois cada sensação teria sua identidade total, sua totalidade individual; 2) “as diferenças mínimas perceptíveis (dmp) constituem unidades iguais com as quais se podem medir as alterações ocorridas nas sensações”. Ao contrário das ideias de Fechner, foi descoberto que as diferenças mínimas perceptíveis (dmp) não constituem unidades idênticas, já que elas variam entre observadores diferentes e até mesmo em se tratando de um mesmo observador; 3) “o ponto de sensibilidade abaixo do qual as sensações não são detectadas e acima do qual elas não são percebidas, denominada *limiar absoluto*, é um ponto constante que pode ser expresso (medido) em unidades físicas”. O limiar absoluto não tem um valor constante como Fechner pensava. Posteriormente, soube-se que este valor muda de acordo com alterações fisiológicas ou psicológicas, tais como fadiga, atenção, adaptação, dentre outros.

da relação quantitativa entre a intensidade do estímulo e a sensação foi considerada, naquela época, de importância comparável à descoberta da lei de gravidade”<sup>18</sup>.

### 1.3. Wundt e a psicologia experimental

Além das contribuições de Weber e Fechner à psicologia científica no século XIX, é preciso citar outro nome de relevo no cenário da psicologia experimental entre a segunda metade do século XIX e início do século XX: Wilhelm Wundt (1832-1920). De acordo com Saulo de Freitas Araújo:

Embora seja geralmente louvado nos manuais de história da psicologia como fundador da psicologia científica, grande parte da obra de Wilhelm Wundt permanece desconhecida por parte dos psicólogos contemporâneos, sobretudo no que diz respeito à relação entre filosofia e seu pensamento psicológico<sup>19</sup>.

A importância da criação do laboratório em Leipzig está adstrita ao fato de ele ter sido o primeiro a ser fundado com o objetivo de ser o primeiro centro internacional para formação de psicólogos. Foi Wundt quem inseriu formalmente a psicologia como uma disciplina acadêmica e quem também criou a primeira revista especializada no assunto. “Os temas de suas pesquisas, como sensação e percepção, atenção, sentimento, reação e associação, tornaram capítulos básicos de livros didáticos e são até hoje fontes inesgotáveis de estudo”<sup>20</sup>. Como diretor do laboratório da Universidade de Leipzig, além de preparar psicólogos alemães, Wundt foi responsável também pela orientação e treinamento de diversos psicólogos estrangeiros que, ao retornarem aos seus países de origem, montaram laboratórios de psicologia, tomando como modelo o laboratório de Leipzig. Assim, foram fundados laboratórios em vários países da Europa e também nos EUA. Mas, “(...) é preciso notar que só em vida Wundt foi verdadeiramente influente. Logo após a sua morte, esta influência declinou rapidamente até chegar ao abandono e ao esquecimento”<sup>21</sup>. Isso significa dizer que, embora Wundt seja o responsável pela criação de um perfil do psicólogo experimental que serviu de

---

<sup>18</sup> Cf. Schultz, D.P. *História da psicologia moderna*, p.73.

<sup>19</sup> Cf. Araújo, S.F. *Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt*, p.209.

<sup>20</sup> Cf. Schultz, D.P. *História da psicologia moderna*, p.78.

<sup>21</sup> Cf. Araújo, S.F. *Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos*, p.12.

modelo para a formação dos psicólogos que se propunham a estudar as relações entre o mental e o físico, pode-se dizer que:

(...) o seu laboratório e, sobretudo, os aparelhos e técnicas experimentais foram assimilados e reproduzidos ou adaptados às condições específicas de cada país, mas não o seu sistema teórico como um todo, que era bem mais abrangente e complexo do que era transmitido nas atividades experimentais<sup>22</sup>.

A psicologia de Wundt se encontra em diálogo com a filosofia, sobretudo, com a tradição filosófica oriunda da Alemanha. Nesse sentido, o projeto intelectual de Wundt não é apenas de cunho psicológico, mas também filosófico. “Wundt foi acima de tudo um filósofo, cujo objetivo último era elaborar um sistema metafísico universal (...)”<sup>23</sup>. Ou seja, Wundt pretendia com sua pesquisa produzir um novo olhar sobre a psicologia, tomando por fundamento os resultados alcançados no campo experimental pelas demais ciências. Assim, por um lado, a psicologia científica wundtiana é uma forma de psicologia que tem por objetivo aplicar os métodos da ciência experimental para o estudo de fenômenos psíquicos, através de observações de fatos provocados em laboratório, controlar variáveis e fazer uma avaliação sistemática para desenvolver, ao fim, regras gerais que deem conta do funcionamento do psiquismo. Trata-se aqui de uma experiência mediata, pois, os objetos da experiência fazem parte de um mundo externo ao observador, não se levando em conta o sujeito da experiência.

Mas, por outro lado, podemos dizer que Wundt se preocupa também com a experiência imediata, isto é, o objeto da experiência passa agora a ser o conteúdo psicológico revelado introspectivamente para o próprio sujeito, ou, em outras palavras, é o mundo interno de um sujeito da experiência que se torna alvo de investigação. Assim, Wundt abre duas visões distintas sobre o que entende por “experiência”. Nesse contexto, o psicólogo alemão compreende que é possível também à psicologia analisar os dados da experiência imediata através de uma ciência empírica que não descarte o próprio sujeito da experiência. É preciso salientar que, para Wundt, esses dois pontos de vista relativos à experiência formam uma totalidade dotada de unidade, coerência e complementaridade. Dessa forma, ciências naturais e psicologia se complementam e tem como papel dar conta da totalidade da experiência. Para Wundt, a experiência é constituída apenas de um conjunto de processos que se encontram correlacionados entre si, de modo que entre mundo externo e mundo interno não haveria

---

<sup>22</sup> Cf. Araujo, S.F. *Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos*, p.12.

<sup>23</sup> Cf. Araujo, S.F. *Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt*, p.210.

diferenças de natureza, mas apenas diferenças de grau. Ciências naturais e psicologia se encontrariam, assim, num *continuum*, numa totalidade organizada, onde as diferenças seriam apenas de grau e uma mesma experiência poderia ser traduzida em “linguagens” diferentes, seja pelo mundo externo (do ponto de vista da 3ª pessoa), seja pelo mundo interno (do ponto de vista da 1ª pessoa). Podemos dizer, então, que, embora haja uma distinção operada na psicologia experimental de Wundt no tocante à experiência mediata e imediata, o objetivo principal da psicologia de Wundt é “determinar a relação existente entre os fenômenos psíquicos e o seu substrato orgânico, particularmente cerebral, na base do paralelismo”<sup>24</sup>.

Fisiologista por formação, Wundt procurou adaptar à psicologia experimental as técnicas empregadas por aquele ramo do conhecimento científico. Wundt tinha a consciência e os processos mentais como seus objetos de estudo primordiais; ele desenvolveu também estudo sobre as sensações e os sentimentos. A consciência, de acordo com o pensamento wundtiano, é composta de várias partes distintas entre si. Alinhado ao pensamento de empiristas e associacionistas, para Wundt, a investigação primeira de um fato psicológico deve partir da análise e descrição dos elementos individuais que o constitui. Nesse sentido, tal como os átomos seriam os elementos individuais mais básicos que compõem as substâncias, as sensações seriam os elementos mais simples (os correlatos fisiológicos últimos) constitutivos da consciência. Mas, por outro lado, Wundt divergia dos empiristas e dos associacionistas por não concordar que esses elementos básicos da consciência pudessem ser estáticos e sofrerem uma combinação de forma passiva, por meio de um mero processo mecânico de associação. De acordo com Wundt, a consciência possuiria um papel ativo no tocante à organização do seu próprio conteúdo. O ponto de contato dos estudos de Wundt com o empirismo e o associacionismo está ligado, então, ao fato de Wundt reconhecer que os elementos simples são o ponto de partida para que possamos conhecer os processos psicológicos mais complexos. O processo ativo de organização do conteúdo da consciência por ela própria era o que realmente despertara em Wundt o seu interesse em estudá-la. Ele acreditava ser possível a compatibilização do reconhecimento dos elementos mais básicos da consciência com a afirmação de que a consciência tem o poder de promover uma síntese desses conteúdos em processos cognitivos mais elevados.

---

<sup>24</sup> Cf. Mueller, F.L. *A psicologia contemporânea*, p.23.

As “sensações” e os “sentimentos” são para Wundt os elementos mais simples que constituem a consciência. Para ele, tanto as sensações como os sentimentos são duas formas elementares e simultâneas da experiência imediata. Podemos dizer que há sensação quando um determinado órgão dos sentidos sofre uma estimulação e esta informação é enviada ao cérebro por impulsos que provocam reações físico-químicas. As sensações podem ser classificadas pela intensidade, pela duração e modalidade do sentido. O sentimento é, por sua vez, o complemento subjetivo da sensação, apesar de não ter origem direta em algum órgão do sentido. Por exemplo, a alegria e a tristeza são sentimentos que podem advir de uma sensação visual.

Wundt elegeu a introspecção controlada como método da sua psicologia experimental, pois acreditava que a psicologia deveria “abranger as observações da experiência consciente”<sup>25</sup>. A introspecção consiste num verdadeiro autoexame do estado mental, ou seja, essa investigação interior é feita pelo próprio sujeito da experiência. Ele não é o criador da introspecção como método de autoconhecimento, mas foi Wundt quem primeiro submeteu este método a um controle experimental rigoroso. Wundt realizou uma experiência com sua turma em Leipzig, ao levar para a sala de aula um aparelho denominado “metrônomo”<sup>26</sup> e procurou registrar as reações dos alunos ao ruído. Ele percebeu que os alunos, após ouvirem uma série de cliques em ritmos diferentes, manifestavam prazer ou desprazer em ouvi-los. Cabe salientar que o sentimento, que é subjetivo, acontece simultaneamente às sensações físicas que foram associadas aos cliques do metrônomo. Esse experimento (ao qual o próprio Wundt já havia se submetido) leva o cientista alemão a verificar que a emoção seria composta por um agregado complexo de sentimentos.

Se por um lado, Wundt entendia que a investigação dos processos mentais conscientes deveria percorrer o caminho visando o que há de mais simples (sensações), de mais elementar, rumo ao mais complexo, por outro, a maneira como tomamos contato com o real se daria de forma diferente. Nesse sentido, ao vermos uma árvore, por exemplo, percebemô-la como um todo, ou seja, é a árvore enquanto unidade que é percebida, e não como um mero agregado de elementos simples, passíveis de serem submetidos à análise laboratorial. A árvore que vemos não é um mero agregado de sensações individuais, como as “experiências

---

<sup>25</sup> Cf. Schultz, D.P. *História da psicologia moderna*, p.85.

<sup>26</sup> Instrumento destinado à medição do tempo musical, que pode ser programado para produzir cliques audíveis em intervalos regulares de tempo.

conscientes de brilho, cor ou formato que os observadores treinados no laboratório descrevem como resultado de suas introspecções”<sup>27</sup>. Desse modo, Wundt compreende que a experiência unificada de um objeto não é a simples adição dos elementos que o constitui, mas, na verdade, trata-se de uma combinação que produz novas características e propriedades não encontradas nos elementos mentais mais simples. Herrnstein e Boring destacam que:

A psicologia de Wundt é uma espécie de química mental e foi reforçada pelo desenvolvimento da química atômica e pela formulação, por Mendeleev, da lei periódica de elementos químicos (1871), apenas três anos antes de Wundt ter publicado a primeira edição de sua química mental clássica, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*<sup>28</sup>.

Influenciado de alguma maneira pelo crescente desenvolvimento da Química em sua época, Wundt afirmava que ao analisarmos qualquer composto psíquico chegaremos à conclusão de que ele é dotado de características que não se reduziriam a uma simples adição das características dos seus elementos constituintes. Wundt defende que as partes elementares são responsáveis pela experiência consciente de um todo unificado. Conforme salientamos algumas linhas atrás, contrariamente à grande maioria dos empiristas e associacionistas, Wundt não acreditava que os elementos da consciência fossem estáticos e que se conectassem de maneira passiva, através de um processo mecânico de associação. Ele acreditava que a consciência possuiria um papel ativo para organizar seu próprio conteúdo. Para Wundt, a partir de elementos simples como as sensações, a consciência produziria ideias, no curso de sua “síntese criativa”, expressão conhecida também como “Lei das resultantes psíquicas”. O cientista alemão adota a doutrina da “apercepção” para explicar como se dá o processo de síntese criativa. Em linhas gerais, podemos dizer que apercepção consiste num processo pelo qual os elementos mentais se encontram organizados de maneira a intensificar a consciência dos próprios estados internos, revelando a percepção imediata do todo, tal como se dá no exemplo da percepção da árvore que trouxemos à baila. Assim, de acordo com Wundt, a apercepção consistiria no processo de organização criativa dos elementos mentais com o propósito de formar uma síntese com novas propriedades, tomando por base os elementos dos quais foram constituídos.

O método introspectivo introduzido por Wundt sofreu várias críticas por não ter conseguido tornar a psicologia um ramo autônomo da ciência, já que a consciência como objeto de estudo poderia confinar a psicologia num terreno muito subjetivo. Além do mais, o

---

<sup>27</sup> Cf. Schultz, D.P., *História da psicologia moderna*, p.88.

<sup>28</sup> Cf. Herrnstein, R.J.; Boring, E. G. *Textos básicos de História da Psicologia*, p.491.

método da introspecção controlada, ao confundir o sujeito com o objeto, não permitiria que outros observadores pudessem observar e analisar os dados a serem estudados. Outro ponto de crítica à psicologia wundtiana se deve ao fato de que esse método investigativo se encontrava essencialmente voltado a seres humanos adultos e que se encontrassem em pleno gozo de suas faculdades mentais, não sendo possível aplicá-lo a animais, crianças e doentes mentais. Diante disso, após a morte de Wundt, a psicologia experimental e a introspecção, nos exatos termos em que Wundt a propusera, foram praticamente deixadas de lado. Nesse sentido, “(...) é preciso notar que só em vida Wundt foi verdadeiramente influente. Logo após a sua morte, esta influência declinou rapidamente até chegar ao abandono e ao esquecimento”<sup>29</sup>. No entanto, apesar do abandono da proposta wundtiana de psicologia experimental após a década de 1920, não podemos perder de vista que diversos laboratórios ao redor da Europa e EUA foram montados (de acordo com as características peculiares de cada país) com o propósito de dar continuidade aos estudos para o estabelecimento de leis de conexão ou de associação que dessem conta da organização dos elementos que constituem a consciência, mantendo, em certa medida, o objetivo primordial da psicologia de Wilhem Wundt.

---

<sup>29</sup> Cf. Araujo, S.F. *Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos*, p.12.

#### 1.4. A Inteligência Artificial e os estudos científicos da mente

Após os estudos de Fechner e Wundt em psicologia experimental, vários outros cientistas se debruçaram sobre o mesmo tema, desenvolvendo estudos de complexidade crescente. Dentre as diversas abordagens sobre o funcionamento da mente que vêm sendo desenvolvidas atualmente, merece destaque os trabalhos na área da Ciência Cognitiva, que desembocou, no século XX, nos estudos sobre Inteligência Artificial.

O precursor das investigações na área da Inteligência Artificial (AI) foi o matemático e lógico inglês Alan Turing (1912-1957). Turing, que se notabilizou com um experimento denominado “Teste de Turing”, formulara a seguinte questão: uma máquina pode pensar? A pergunta de Turing surge na mesma época em que se dá a invenção do computador digital, o que levou o mundo a uma visão otimista sobre quais as tarefas que os computadores poderiam desempenhar. Assim, o propósito da Inteligência Artificial como disciplina científica era estudar e construir máquinas pensantes. Turing construiu uma hipótese de que pensar é computar por meio da manipulação de símbolos, donde surgiu a máxima pela qual ficou bastante conhecido: “Pensar é computar”. O objetivo de Turing era realizar experimentos que comprovassem que o pensamento humano estaria submetido às mesmas regras que determinam o funcionamento de um computador digital, ou seja, para o matemático inglês, a mente humana estaria submetida a um modelo mecânico de funcionamento análogo ao das máquinas digitais, a qual poderia ser explicada por meio de modelos mecânicos que processariam a informação simbólica e se destinariam a resolver problemas propostos. Nesse sentido, Turing desenvolveu um método aplicável tanto aos computadores digitais quanto a pessoas, com base em padrões mecânicos, que se proporia a resolver determinadas operações em que a inteligência estaria envolvida.

O Teste de Turing se assenta na ideia de que se uma máquina digital tiver um comportamento idêntico ao comportamento de uma pessoa, seria plausível afirmar que à máquina, assim como ocorre ao ser humano, poderíamos atribuir pensamentos e estados mentais. Turing criou, em 1950, o “Jogo da Imitação”, no qual estão envolvidas três pessoas: um homem (A) e uma mulher (B), sem quaisquer atributos específicos, e um juiz-interrogador (C), que pode ser homem ou mulher, que testemunhará o diálogo a ser travado entre a máquina digital e o casal. O interrogador deverá permanecer num quarto fechado, isolado dos outros dois participantes, sem poder vê-los ou ouvir suas vozes. O objetivo do interrogador é

determinar quem é o homem e quem é a mulher, através de perguntas que ele dirigirá a ambos, que devem responder às perguntas formuladas. O casal deve tentar, a todo tempo, enganar o interrogador, dando respostas corretas e verdadeiras, mas que possam criar ambigüidades.

Por outro lado, se esse mesmo teste for realizado, não com um casal de seres humanos (A e B), mas com uma máquina digital, e, se ao terminar o Jogo da Imitação, o interrogador (C) não perceber que todo o diálogo estava sendo travado com uma máquina, e não com pessoas, seria possível afirmar, de acordo com o Teste de Turing, que a essa máquina poderiam ser atribuídos estados mentais, o que não seria uma exclusividade dos seres humanos. Com base no experimento de Turing, a Inteligência Artificial desenvolveu seu projeto nos anos 1960 e início dos anos 1970. A Inteligência Artificial, embora seja dividida em duas linhas de pesquisa, tem como projeto analisar como estão estruturados os símbolos que seriam os causadores do comportamento dito “inteligente”. Conforme esclarece Howard Gardner, em *A nova ciência da mente*, haveria duas vertentes da Inteligência Artificial (IA): a IA forte e a IA fraca. A diferença marcante entre a IA forte e a IA fraca se encontra no fato de que, para a IA forte, o computador adequadamente programado realmente é uma mente, pois se poderia afirmar que os computadores, munidos dos programas certos, compreendem e tem estados cognitivos. Por outro lado, os pesquisadores da IA fraca defendem que os modelos mecânicos apenas simulariam adequadamente comportamentos humanos. Essa análise é feita através da elaboração de programas de computador, que constroem modelos com o objetivo de esclarecer aspectos do comportamento inteligente, o que significa, em linhas gerais, a capacidade de máquinas digitais resolverem problemas propostos por seres humanos. Os estudos sobre IA propiciaram o desenvolvimento de variadas linhas de pesquisa científica com o propósito de explicar a natureza da mente por meio da construção de modelos mecânicos complexos, que não serão abordados aqui por se tratar de um tema rico em detalhes e extenso, o que nos afastaria muito do propósito da presente pesquisa. No entanto, podemos acrescentar que a Inteligência Artificial, como um programa da Ciência Cognitiva, possui, ao menos, dois pressupostos que se encontram presentes mesmo nos desdobramentos das pesquisas atuais: (1) O modelo mecânico de processamento da informação é quem dá o suporte para a compreensão dos processos mentais, ou seja, é possível compreender e explicar a mente pelo modelo mecânico, já que se trata de determinações causais; (2) A referência de êxito de um modelo mecânico é o Teste de Turing, tendo em vista que ele indica que o cientista responsável pela programação da máquina digital compreendeu as etapas mais

relevantes do pensamento inteligente. As pesquisas no campo da IA não são conclusivas, pois ainda não foi realizado nenhum experimento que tenha logrado êxito e sido unanimemente reconhecido pela comunidade científica. Mas há cientistas que defendem que já há softwares que passaram com êxito pelo Teste de Turing<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> No dia 07 de junho de 2014, data que marcou 60 anos de falecimento do matemático Alan Turing, foi realizado um evento na Universidade de Reading na Royal Society em Londres, no Reino Unido. Neste evento, um computador foi submetido a um experimento elaborado nos moldes do Teste de Turing e, segundo seus organizadores, o computador teria conseguido convencer humanos de que não era um robô. O software ou “chatbot”, que se denominava Eugene Goostman, convenceu 10 dos 30 juízes presentes de que se tratava de um menino de 13 anos, através de uma conversa apenas por texto, travada entre a máquina e os juízes. O software foi construído pelo pesquisador russo Vladimir Veselov e pelo pesquisador ucraniano Eugene Demchenko.

## CAPÍTULO 2

### ESPAÇO, MULTIPLICIDADE E DURAÇÃO

Ao iniciarmos a leitura do capítulo II do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson já nos apresenta os esforços que engendrou para salvaguardar a vida do espírito e, conseqüentemente, a própria metafísica. Nesta obra inaugural de Bergson, é de capital importância que ele demarque, com muita nitidez, uma distinção entre o domínio do espaço e o domínio do tempo. Para tanto, o filósofo lança mão de estratégias para demonstrar como a ciência confundiu o tempo, próprio da vida do espírito, com o espaço, lugar onde os corpos se encontram justapostos. A primeira estratégia de Bergson para nos aproximar da ideia de duração é investigar os conceitos de “número” e de “unidade”, analisando como a ideia de “número” é construída. Nesse sentido, o filósofo empreenderá, primeiramente, uma investigação não dos corpos propriamente considerados, mas do meio que os abriga, isto é, o “espaço”. Assim, Bergson começará a empreender sua investigação sobre os estados de consciência considerando, primeiramente, a multiplicidade numérica. Assim, será a partir de uma análise detalhada da ideia de número que Bergson poderá demonstrar o vínculo existente entre o número como unidade e como multiplicidade. A investigação sobre a ideia de número é o ponto de partida de Bergson. A questão fundamental do filósofo, nas primeiras páginas do capítulo II do *Ensaio*, é demonstrar que a construção da ideia de número se dá no espaço, e não no tempo, como o senso comum poderia facilmente conduzir nosso pensamento. O método quantitativo, empregado largamente pela psicologia experimental do século XIX, será tomado por Bergson como imprestável à compreensão dos fatos da consciência, já que estes não se dariam no espaço, mas na duração.

Bergson pretende rechaçar as pretensões da psicologia experimental em querer reduzir os fatos psicológicos, vale dizer, os fatos da consciência, a meros fatos fisiológicos, cuja escola de pensamento tem, à época, como seu maior representante, Wilhelm Wundt. É nesse diapasão que Bergson quer estabelecer uma distinção nítida entre o fato psicológico e o fato fisiológico. Conforme pontua o filósofo francês, para essa psicologia do século XIX, a vontade, o pensamento e o sentimento seriam apenas funções do cérebro. Assim, os fenômenos de cunho psicológico estariam indissociavelmente atrelados a alterações moleculares, a fenômenos de ordem física ou química, que teriam como sede o sistema nervoso.

Bergson não tem dúvidas de que a pretensão da psicologia fisiológica era colapsar fatos psicológicos a fatos fisiológicos numa estreita correspondência. O filósofo lança, então, numa de suas aulas magistrais, que vale a pena aqui reproduzir, o seguinte questionamento, em tom de provocação:

Mas, então, por que instituir uma ciência especial cujo objeto seria estudar o sentimento e o pensamento, sendo que o estudo do cérebro é amplamente suficiente? Não existe uma ciência distinta que estude os movimentos do coração; esse estudo cabe à fisiologia. Então, por que existiria uma ciência especial para examinar ou esmiuçar as funções do cérebro? Isso deve ser simplesmente um capítulo da fisiologia<sup>31</sup>.

E Bergson prossegue dizendo-nos que:

É fácil responder atacando o próprio princípio dessa argumentação. Realmente, será possível confundir o fato psicológico com o fato fisiológico e considerar o pensamento, o sentimento, a vontade como funções do sistema nervoso? – Em fisiologia entende-se por função um conjunto de movimentos. Quando, por exemplo, se diz que a digestão é uma função, entende-se com isso que se pode observar um sistema de movimentos bem coordenados, cujo resultado é a assimilação dos alimentos. Assim, dizer que o pensamento é uma função do cérebro é admitir, como aliás admitem esses filósofos, que o pensamento pode ser identificado com movimentos moleculares que se realizam no cérebro. – Ora, sob essa forma a teoria é evidentemente insustentável. Pois, afinal, que semelhança se pode encontrar entre os deslocamentos de moléculas e uma ideia, a ideia de filosofia, por exemplo? Por mais que se analisasse um movimento, nele se encontraria uma certa velocidade, uma certa direção, mas nunca se descobriria a consciência, isto é, a faculdade de tomar conhecimento de si mesmo e de outras coisas. Eles têm razão de dizer que o fígado secreta a bÍlis, pois basta dissecar o fígado para encontrar a bÍlis. Mas, quando dizem que o cérebro secreta o pensamento, enunciam uma proposição ininteligível, pois, por mais que dissequem o cérebro, nele encontrarão matéria cerebral, *poderão observar deslocamentos de moléculas, porém nunca encontrarão nem o pensamento nem o sentimento* (grifo meu)<sup>32</sup>.

No *Ensaio*, o que está em jogo para Bergson é a distinção entre o “fato psicológico” e o “fato fisiológico”<sup>33</sup>, já que este é um fenômeno físico ou um agrupamento de fenômenos de natureza física ou química<sup>34</sup>. Nesse sentido, o fato fisiológico é um fato localizável. Os fatos

<sup>31</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*, pp.9-10.

<sup>32</sup> Cf. *Idem*, p.10.

<sup>33</sup> “Fato fisiológico” e “fato “psicológico” são terminologias bastantes empregadas por Bergson no contexto das *Aulas de psicologia e de metafísica*, ministradas pelo filósofo entre os anos 1887 e 1888; portanto, antes da publicação do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

<sup>34</sup> Cumpre destacar que, embora Henri Bergson procure enfatizar uma certa dualidade ente mente e corpo no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, ele não desconsiderará o papel que os fenômenos físicos ou químicos poderiam ter para os fatos da consciência e, que neste sentido, não deveriam ser rejeitados de forma desdenhosa. Tanto procede tal afirmação que, em 1896, em *Matéria e memória*, o filósofo se ocupará de pensar o estatuto da relação entre mente e corpo. O que o filósofo rejeita é a tese da dependência do pensamento

localizáveis ocupam um determinado lugar no espaço, podendo ser visualizados e medidos. De forma semelhante, os fenômenos cerebrais também se prestam à medição e análise, já que ocorrem num determinado lugar do cérebro. Sabemos que é possível, por exemplo, nos dias atuais, a medição dos movimentos das células nervosas, sua dimensão ou mesmo a velocidade com que as sinapses ocorrem. No entanto, os fatos psicológicos, ou seja, aqueles fenômenos relacionados ao pensamento, ao sentimento e à vontade não são localizáveis; logo, não são passíveis de mensuração, sendo imprestáveis à quantificação. Uma ideia ou uma vontade não se submete à medida<sup>35</sup>.

A crítica que Bergson empreende contra a psicofísica, que compreendia os fatos da consciência como meros fatos de natureza física, tem por foco o erro em que os psicofísicos incorreram ao não perceberem a distinção de natureza entre tempo e espaço. Essa confusão leva a psicologia experimental de sua época a transformar os estados internos da consciência em multiplicidade quantitativa, não tendo em conta que a realidade psíquica não se confunde com o tempo cronológico, pois essa realidade seria da ordem da duração pura, duração psicológica, por assim dizer. Nesse sentido, a psicofísica, no afã de desenvolver seus estudos sobre os estados da consciência, busca proceder utilizando como parâmetro as ciências da natureza que, àquela época, gozavam de um prestígio avassalador perante a comunidade científica. Nesse diapasão, a quantificação dos estados psicológicos se afigurava como o que havia de mais certo e seguro nas ciências.

A psicofísica acreditava que seria possível mensurar estados psicológicos como grandezas, o que leva esta psicologia científica a cunhar o termo “grandezas intensivas” para designar a representação dos estados internos da consciência, medidos, obviamente, pelo prisma espacial. Bergson critica essa ideia de “grandezas intensivas”, pois os estados internos da consciência não são dotados de extensão, tendo em vista que possuem uma natureza distinta daquela dos objetos físicos. Assim, os estados internos possuem intensidade. E por possuírem intensidade, esses estados não podem ser justapostos. Não haveria aqui como

---

ao cérebro, aquele como mera função deste, ou seja, como se um determinado fenômeno psicológico dependesse estritamente de determinado fato fisiológico para ocorrer.

<sup>35</sup> “Nossa vida moral inclui a ciência, a arte, a religião, mas não se consegue de modo algum ver como as células nervosas, se só elas existissem, viriam coordenar-se de modo que gerassem esses grandes pensamentos e esses belos sentimentos, que, aliás, não são nem um pouco necessários para a conservação da existência. Portanto, há uma diferença radical entre o fato psicológico, conhecido pela consciência, pela reflexão interior, e o fato fisiológico, que é apenas um fenômeno físico-químico, perceptível para os sentidos e localizável no espaço”. Cf. Bergson, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.13.

falarmos em diminuição ou aumento de uma dada intensidade. Nos estados internos não se trata de variação de grau, mas de mudança de natureza. Frédéric Worms aclara o entendimento de Bergson sobre a multiplicidade qualitativa, no sentido de que a vida interior, psicológica, é estruturada como multiplicidade não numérica. Ele resume essa estrutura em três traços conceituais que estabelecem limites, quando postos em confronto com as características da multiplicidade numérica. Aqui se encontra presente a ideia de que, por se constituir de um todo orgânico, a multiplicidade, indivisível por definição, só pode ser pensada divisível, se muda de natureza:

a) a multiplicidade não numérica é, primeiro, um todo *orgânico* que se constitui por uma *adição sucessiva* de elementos; b) se ela não é uma pluralidade de elementos separados, se ela é, mesmo por definição, indivisível imediatamente enquanto tal em elementos separados, ela *pode*, entretanto dividir-se em elementos separados, mas às custas de uma *mediação* que alterará sua natureza ou antes sua estrutura; ela é, pois, *virtualmente* numérica, manifestando assim, aos olhos da consciência refletida, que ela permanece uma *multiplicidade*; c) enfim, essa multiplicidade é qualitativa e não quantitativa, o que não quer dizer que ela é ‘psicológica’, mas antes de tudo que sua *diferença*, ou que a diferença *entre* as multiplicidades, não se manifesta como uma diferença de grandeza sem mudança de natureza, mas como uma diferença *absoluta*, uma mudança, um *limiar*. O qualitativo é o limiar ou, se quisermos, a diferença intensiva: no limite, o acréscimo de um elemento, de *cada* elemento, não torna a mesma multiplicidade maior, mas faz dela uma outra multiplicidade. É o que quer dizer ‘heterogêneo’: a adição de um elemento *altera* a estrutura e o sentido mesmo do todo. *Antes* da comparação ou da medida comum que permitirá a mediação simbólica do número, as multiplicidades ocorrem, primeiro, em suas diferenças, suas mudanças, seus limiares<sup>36</sup>.

Deleuze, dentro dessa mesma linha de pensamento, alerta que não seria correto crer que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson assim se exprima com frequência. Deleuze prossegue sua análise sobre a duração ao nos dizer que:

Na verdade, a duração divide-se e não para de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis porque ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de ‘indivisíveis’. Há *outro* sem que haja *vários*; número somente em potência. Em outros termos, o subjetivo, ou a duração, é o *virtual*. Mas precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza. Tudo é atual em uma multiplicidade numérica: nesta, nem tudo está ‘realizado’, mas tudo nela é atual, comportando ela relações apenas atuais e tão somente diferenças de grau. Ao contrário, uma

<sup>36</sup> Cf. Worms, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp.51-52.

multiplicidade não numérica, pela qual se define a duração ou a subjetividade, mergulha em outra dimensão, puramente temporal e não mais espacial: ela vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza, criando linhas de diferenciação que correspondem a suas diferenças de natureza. Uma tal multiplicidade goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da heterogeneidade e da simplicidade. Verdadeiramente, aqui não há qualquer dificuldade para Bergson conciliar a heterogeneidade e a continuidade<sup>37</sup>.

Segundo Bergson, quando nos arrancam um dente, parece-nos evidente que experimentamos uma dor mais intensa do que quando nos arrancam um fio de cabelo, o que nos leva de forma imediata a crer que a dor de dente é um grau acima quando comparada com o fio de cabelo arrancado. Mas dor menos intensa não está contida dentro da outra, numa relação de continente e conteúdo como nas grandezas quantitativas. A intensidade não aumenta, não varia de grau; ela muda. Assim, a qualidade é única o tempo todo, pois a menor variação na qualidade da intensidade implica mudança de natureza, e não mudança de grau.<sup>38</sup> Nas reflexões registradas em sua tese francesa de doutoramento publicada em 1889, Bergson explica porque a psicofísica confundiu qualidade com quantidade:

Em boa verdade, a psicofísica nada mais fez do que formular com precisão e levar até às suas últimas conseqüências uma concepção familiar ao sentido comum. Como falamos mais do que pensamos, visto que também os objetos exteriores, que são do domínio comum, tem mais importância para nós do que os estados subjetivos por que passamos, temos todo o interesse em objetivar tais estados introduzindo neles, na maior escala possível, a representação da sua causa exterior. E quanto mais os nossos conhecimentos aumentam, mais nos apercebemos do extensivo por detrás do intensivo, da quantidade por detrás da qualidade, mais tendemos também a por o primeiro termo no lugar do segundo e a lidar com as nossas sensações como se fossem grandezas. A física, cujo papel é precisamente submeter ao cálculo a causa exterior dos nossos estados internos, preocupa-se o menos possível com estes estados: contínua e propositadamente, confunde-os com a sua causa. Encoraja, pois, e até exagera, neste ponto, a ilusão do senso comum. Fatalmente, devia chegar à altura em que, familiarizada com a confusão entre a qualidade e a quantidade, entre a sensação e a excitação, a ciência procuraria medir uma como mede a outra: tal foi o objetivo da psicofísica. Fechner foi encorajado a esta ousada tentativa pelos seus próprios adversários, pelos filósofos que falam de grandezas intensivas, ao mesmo tempo em que declaram os estados

<sup>37</sup> Cf. Deleuze, G. *Bergsonismo*, São Paulo, 34, 2012, p.36.

<sup>38</sup> Segundo as palavras de Viellard-Baron “Bergson afirma que a diferença entre duas sensações é uma diferença de natureza, e não uma diferença de graus da mesma sensação de base. Fazer cálculos sobre as sensações é esquecer a sua natureza qualitativa. Podemos quantificar o quanto quisermos as sensações dos nervos sensoriais, podemos compará-las. Mas, a respeito das próprias sensações, nada podemos concluir. Notemos bem que Bergson não usa um vocabulário subjetivista. Para ele, a qualidade é tão objetiva quanto a quantidade objetiva. Mas, nesta medida, ela é irreduzível e permite restituir à duração seu lugar fundador. Se a qualidade é confundida com a quantidade, disso resultam várias outras confusões: a duração é espacializada (pois somente o espaço é quantificável); o movimento é confundido com a trajetória efetuada; a liberdade é confundida com a escolha entre duas soluções, em outras palavras, com o livre-arbítrio”. Cf. Viellard-Baron, J-L. *Compreender Bergson*, pp.15-16.

psíquicos refratários à medida. De fato, se se admite que uma sensação pode ser mais forte que outra e que esta desigualdade reside nas próprias sensações, independentemente de toda a associação de ideias, de toda a consideração mais ou menos consciente de número e de espaço, é natural investigar como a primeira sensação ultrapassa a segunda, e estabelecer uma relação quantitativa entre as respectivas intensidades. E de nada vale responder, como frequentemente fazem os adversários da psicofísica, que toda a medida implica sobreposição e que é despropositado procurar uma relação numérica entre intensidades, que não são coisas que se possam sobrepor. É que então será necessário explicar por que é que uma sensação se considera mais intensa do que outra e como se podem chamar maiores ou menores coisas que – como acabamos de ver – não admitem qualquer relação entre continente e conteúdo<sup>39</sup>.

### 2.1. O número como unidade e multiplicidade

Segundo destaca Henri Bergson, o número possui uma dupla característica, que é a de ser, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade, ou seja, ser uma síntese do uno e do múltiplo. Assim, o número se apresenta ao nosso intelecto como uno quando, por meio de uma “intuição simples do espírito”, há uma apreensão do número enquanto unidade; por exemplo, quando pensamos o número “2” ou um número maior, tal como “3”, “4”, “5” etc. Tomemos, como exemplo, o número “2”. Quando pensamos no número “2”, não pensamos imediatamente em cada uma das unidades que o integram, mas, por um ato do espírito, o concebemos como uma unidade, como um todo. No entanto, a análise do número “2” nos mostra que, em verdade, ele é composto pela soma de unidades semelhantes (1+1), sendo perfeitamente possível conceber cada unidade de forma isolada (1 e 1). Bergson acrescenta que não é suficiente identificarmos o número como uma “coleção de unidades”. É preciso que as unidades dessa coleção sejam idênticas entre si ou, pelo menos, que sejam semelhantes. Essa coleção de unidades constituídas por números é identificada por Bergson como “multiplicidade numérica”, “quantitativa” ou “distinta”.

A multiplicidade numérica é, assim, constituída pela soma de unidades justapostas no espaço. Segundo Bergson, o espaço é o meio vazio e homogêneo onde os corpos se justapõem, uns aos outros, simultaneamente, numa exterioridade recíproca. O que há neste homogêneo, neste fundo indistinto, é uma multiplicidade numérica, quantitativa, onde os corpos para serem contados e distinguidos devem ser, antes, reduzidos a uma “função

---

<sup>39</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp.52-53.

comum”<sup>40</sup>. O espaço, diz o filósofo, “é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação, distinto do da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade”<sup>41</sup>.

Nesse sentido, a condição para a existência do número é o espaço. Esse meio homogêneo é a condição para que possamos diferenciar numericamente uma coisa de outra coisa. Isto é, para que seja possível diferenciar coisas numericamente, é preciso que tomemos sempre o espaço como pano de fundo, vale dizer, como o lugar que abriga os corpos. Assim, quando temos a ideia de duas ou mais coisas ou mesmo quando identificamos dois ou mais objetos, estamos tomando sempre o parâmetro espacial. O espaço é o meio onde unidades semelhantes, justapostas simultaneamente, podem se diferenciar numericamente. Bergson se serve de dois interessantes exemplos para demonstrar que o número implica recusa das diferenças entre os objetos para que simplesmente sejam consideradas as características semelhantes que os unem. O pastor que conta as ovelhas conhece cada uma delas e as reconhece, mas precisa desprezar as individualidades de cada animal contado – reduzindo-os a uma “função comum” – para levar apenas em consideração que todas são ovelhas. O mesmo se passa com os soldados de um batalhão quando feita a chamada individualmente. O que importa não são suas diferenças ou peculiaridades como indivíduos, mas sua identidade enquanto pertencentes a uma mesma função comum. O que é levado em consideração é o fato de serem todos pertencentes a uma mesma classe, ou seja, serem todos soldados. Tais exemplos mostram, portanto, que quantificar consiste em contar o número de vezes em que a “função comum” se repete.

Bergson vai mais além e se antecipa a uma possível objeção do leitor: “Mas esta intuição do espaço acompanha toda ideia de número, mesmo a de um número abstrato?”<sup>42</sup>. O filósofo dirá que o suporte do espaço também se dá quando se trabalha com números abstratos. E, novamente, Bergson usa um exemplo para ilustrar o que afirma. Quando uma criança aprende a contar, por exemplo, ela passa progressivamente de uma operação de contagem de bolas enfileiradas para a contagem de pontos que substituem essas bolas para, finalmente, a criança operar sobre os signos por ela representados, ou seja, sobre os números

---

<sup>40</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.58.

<sup>41</sup> «*c'est ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées : c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité.* ». Cf. *Idem*, pp.70-71.

<sup>42</sup> «*Mais cette intuition de l'espace accompagne-t-elle toute idée de nombre, même celle d'un nombre abstrait?* ». Cf. *Ibidem*, p.58.

abstratos. Assim, em nossas operações mentais cotidianas, por força do hábito, quando realizamos uma contagem, abtemo-nos de pensar e imaginar os números para nos servirmos apenas dos seus signos; o que importa ao cálculo. Com esse exemplo, Bergson denuncia como a força do hábito cria a ilusão de que contamos no tempo, quando é no espaço que tal operação se dá<sup>43</sup>.

Se a análise da ideia de número, enquanto uma coleção de unidades, evidencia o aspecto intrínseco entre o número e o espaço, onde é possível observar que a formação do número se dá no espaço, e não na duração, se isso mais tarde permitirá a Bergson concluir que toda tentativa de reduzir os fatos da vida consciente ao número é uma apropriação ilegítima daquilo que é inextenso em termos de extensão, o filósofo não se furtará em examinar o número em si mesmo enquanto unidade.

A análise do número como unidade levará Henri Bergson a obter um resultado idêntico ao que o filósofo estabeleceu ao investigar a relação íntima e indissociável entre número e espaço, quando se deteve a analisar o número como resultado da soma de unidades semelhantes. Nesse sentido, a preocupação agora de Bergson é realizar um estudo direto das unidades que entram na composição da multiplicidade. Ele assevera que as próprias unidades que entram na composição de uma multiplicidade são, em verdade, uma “unidade provisória”. E não é difícil compreender porque Bergson faz tal afirmação. Ao analisar o número enquanto unidade complexa, podemos perceber que cada unidade simples que a compõe, considerada em si mesma, é provisória, pelo fato de que ela própria pode ser dividida infinitamente, em tantas outras partes quanto se queira. Por exemplo, na análise do número “2”, chegamos à conclusão de que ele é composto de unidades semelhantes (1+1), aparentemente simples e definitivas. Por que “aparentemente” simples e definitivas? Porque cada uma das unidades que entram na composição da unidade complexa “2” (em nosso exemplo, 1 e 1) pode ser fracionada ao infinito. Bergson esclarece-nos essa questão com a maestria que lhe é peculiar:

Sem dúvida, no momento em que penso em cada uma das unidades isoladamente, considero-a como indivisível, porque se entende que não penso senão nela. Mas,

---

<sup>43</sup> De acordo com o texto: “*Mais toute idée claire du nombre implique une vision dans l’espace; e l’étude directe des unités qui entrent dans la composition d’une multiplicité distincte va nous conduire, sur ce point, à la même conclusion que l’examen du nombre lui-même*”. “Mas toda a ideia clara do número implica uma visão no espaço; e o estudo direto das unidades que entram na composição de uma multiplicidade distinta vai nos levar, neste ponto, à mesma conclusão que a análise do próprio número”. Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.59.

desde que eu a deixe de lado para passar à seguinte, eu a objetivo, e por isso mesmo faço dela uma coisa, isto é, uma multiplicidade. Bastará, para disso nos convenceremos, observar que as unidades com as quais a aritmética forma números são *unidades provisórias*, suscetíveis de se dividirem indefinidamente, e que cada uma constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e tão numerosas quanto se queira imaginar. Como se dividiria a unidade, caso se tratasse aqui dessa unidade definitiva que caracteriza um ato simples do espírito? Como a fracionaríamos ao mesmo tempo em que a declaramos una, se não a considerássemos implicitamente como um objeto extenso, *uno na intuição, múltiplo no espaço?*<sup>44</sup> (grifo meu).

Assim, por meio da distinção entre duas espécies de unidade, a unidade definitiva, complexa, que é construída através da adição de unidades simples semelhantes e a própria unidade simples, Bergson vai nos mostrar que ambas as unidades, inclusive a unidade simples, necessitam também do suporte espacial para serem construídas. Para que isso ocorra, é fundamental que a unidade simples esteja fundamentada na aritmética, que possibilita o fracionamento ao infinito das unidades supostamente simples e definitivas. É com base nesse raciocínio que o filósofo faz desabar a crença de que a construção do número enquanto unidade simples não se daria no espaço. O número é sempre unidade provisória e composta de uma multiplicidade e, nesse sentido, Bergson não tem quaisquer dúvidas de que a necessidade de supormos o espaço para as unidades numéricas complexas é a mesma necessidade que obriga a formação da unidade simples. Não há escolha: para que aceitemos a possibilidade da divisão da unidade, é imprescindível que a tomemos como extensa, ou seja, ocupando um lugar no espaço. Para qualquer nível no qual se tome a unidade, ela será sempre uma unidade provisória e composta de uma multiplicidade.

Bergson procura explicar a origem do equívoco que criamos, dessa verdadeira confusão que geramos quando pensamos a unidade. Segundo o filósofo, tal fato ocorre porque não distinguimos a formação da ideia de número do próprio número já formado, ou seja, do número “em estado de acabamento”, por assim dizer<sup>45</sup>. Por um lado, no processo de formação da ideia de número, a unidade na qual pensamos é tomada como uma unidade

---

<sup>44</sup> “*Sans doute, au moment ou je pense chacune de ces unités isolément, je la considère comme indivisible, puisqu’il est entendu que je ne pense qu’à elle. Mais dès que je la laisse de côté pour passer à la suivante, je l’objective, et par là même j’en fais une chose, c’est-à-dire une multiplicité. il suffira, pour s’en convaincre, de remarquer que les unités avec lesquelles l’arithmétique forme des nombres sont des unités provisoires, susceptibles de se morceler indéfiniment, et chacune d’elles constitue une somme de quantités fractionnaires, aussi petites e aussi nombreuses qu’on voudra l’imaginer. Comment diviserait-on l’unité, s’il s’agissait ici de cette unité définitive qui caractérise un acte simple de l’esprit ? Comment la fractionnerait-on tout en la déclarant une, si on ne la considèrait implicitement comme un objet étendu, un dans l’intuition, multiple dans l’espace ?*” Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.60.

<sup>45</sup> Nos termos de Bergson, “o número em vias de formação” e o número como “unidade em si”.

irredutível. Por exemplo, quando pensamos na construção do número “2”, concebêmo-lo como formado pelas unidades simples e provisoriamente indivisíveis  $1+1$ . Cada unidade simples na qual pensamos (e que entra na composição do número “2”) nos aparece como uma unidade irredutível. Assim, durante sua construção, o número “1” aparece formado por unidades simples indivisíveis no momento em que nos atemos a essas unidades, sendo possível passar da unidade anterior à posterior ( $1+1$ ), sem qualquer transição. O mesmo processo acima ocorrerá ainda que o número “2” seja construído com elementos fracionários menores que o número 1, ou seja, com metades, décimos ou quaisquer outras unidades. Por mais ínfimas que sejam, essas pequenas unidades ainda aparecerão para nós como elementos provisoriamente indivisíveis. Nessa direção, nosso espírito se dedica a coletar unidade por unidade e a justapor uma unidade à outra, uma ao lado da outra, na extensão. E Bergson dirá que “é sempre por safanões, por saltos bruscos”<sup>46</sup> que podemos passar de uma unidade à outra, enquanto pontos separados por intervalos vazios.

Por outro lado, no tocante ao número “em estado de acabamento”, vale frisar, com relação à ideia que possuímos do número já formado, a junção desses pontos já é um “fato consumado”, posto que aqui já nos deparamos com um conjunto onde, à medida em que nossa atenção vai se distanciando desses pontos, eles se tornam linhas e as divisões que havia entre eles se extinguem, aparentando agora se tratar de uma continuidade divisível. Tudo se passa como se os pontos fossem unidos com a finalidade de formar uma linha contínua, indefinidamente divisível. Assim, o número em estado de acabamento é objetivado, ou seja, é tomado como uma coisa.

Assim, a gênese do número é garantida por um movimento do espírito, um ato simples do espírito que realiza atos indivisíveis e produz verdadeira síntese, juntando os pontos separados. Nesse sentido, Bergson, ao observar que o número é a síntese do uno e do múltiplo, leva em consideração que o número é uno pelo ato indivisível do espírito, que não hesita em realizar a síntese das unidades. De outro lado, o número se apresenta como múltiplo porque suas unidades sofrem a síntese no espaço e, por esse motivo se dividem novamente assim que termina a atividade de síntese.

---

<sup>46</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.61.

## 2.2. A homogeneidade do espaço e o tempo homogêneo

Ao assumir um posicionamento crítico com relação ao pensamento hegemônico proposto pela psicologia experimental da segunda metade do século XIX, que introduzira a plena possibilidade de quantificação e análise dos fenômenos psíquicos, Bergson envidará todos os seus esforços para demonstrar os equívocos de fundamento sobre o qual esse pensamento incorria. Com efeito, o filósofo precisará demonstrar quão ilícita é a tentativa de misturar os momentos da vida interior, submetida ao domínio do tempo puro, com os fatos que se justapõem no espaço. Mas, a empreitada filosófica que Bergson assume ao distinguir o espaço do tempo vivido como duração não tem apenas o objetivo de demonstrar que há dois entes com estruturas próprias, mas é, sobretudo, para demonstrar como o filósofo identifica que o fundamento de nosso conhecimento, inclusive o conhecimento científico<sup>47</sup>, está totalmente calcado no espaço. “Vivemos na duração e pensamos no espaço”<sup>48</sup>. Assim, no *Ensaio*, é necessário a Bergson, como uma primeira tarefa, desvelar a estrutura mesma do espaço antes de se ater à questão da duração.

A condição de existência da multiplicidade numérica é o espaço, conforme Henri Bergson aponta no *Ensaio*. O espaço é “um meio vazio e homogêneo” que “nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas”, pois ele funciona aqui como um verdadeiro pano de fundo indistinto para os objetos que aparecem na experiência. Todo e qualquer objeto só pode ser percebido quando o percebemos no espaço. Em outras palavras, o espaço, como meio vazio e homogêneo, é o que possibilita, assim, que percebamos os objetos. Bergson, ao dizer que o espaço é homogêneo, que ele é “uma realidade sem qualidade”, quer ressaltar que qualquer ponto do espaço é idêntico a outro, e os objetos no espaço somente se distinguem um do outro numericamente (pelo lugar que ocupam no espaço).

Após se debruçar sobre as questões relativas à homogeneidade do espaço, Bergson direciona agora suas críticas à forma, a seu ver equivocada, de como o tempo foi tratado pela ciência e analisa as consequências dessa concepção para o nosso pensar. Para Bergson, a psicologia experimental, ao introduzir ideias como as de “quantidade” e de “extensão” para compreender fenômenos psíquicos, que são inextensos por natureza, gerou uma série de enganos e ilusões no que concerne ao tempo vivido como duração. E os equívocos ocorrem

---

<sup>47</sup> Bergson compreende que a representação de um espaço puro é também fundamento para o conhecimento científico. Este espaço é o espaço geométrico ou, mais especificamente, o espaço da geometria euclidiana.

<sup>48</sup> Cf. Worms, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p.97.

no momento em que a psicologia pretende reduzir os fatos da consciência a uma representação simbólica, vale dizer, ao número e à quantificação. Diante disso, o tempo nos é representado, assim, como o espaço, como um “tempo homogêneo”, num misto de espaço e tempo. Nessa direção, será de capital importância que o filósofo promova uma distinção ontológica entre espaço e tempo, apresentando, de um lado, aquilo que podemos tomar como o puro espaço; de outro, o que Bergson nomeou de “duração pura”. A distinção que o filósofo francês promove entre tempo homogêneo e duração pura não perderá de vista, em hipótese alguma, a grande distinção que empreendeu quando de sua análise sobre o fundamento da construção do número. E é através da análise do conceito de número que Bergson poderá por à luz a dupla função que o espaço assumiu: servir de suporte tanto para a construção do número (já que o número supõe a representação clara do espaço, conforme demonstrado), quanto para a construção da ideia de tempo, nos moldes em que filosofia e ciência a conceberam.

Kant concebeu o espaço e o tempo como formas *a priori* da sensibilidade, ou “intuições puras”, ou seja, espaço e tempo não derivariam da experiência, sendo independentes dela, mas a ela relacionada. Assim, espaço e tempo seriam o suposto, o estofo, da própria experiência. No âmbito externo ao sujeito da experiência, o tempo e o espaço como formas *a priori* da sensibilidade não podem deixar de comparecer no ato de conhecimento. No que diz respeito às vivências, o tempo é a forma da sensibilidade a ser convocada. Para Kant, tanto o espaço como o tempo seriam homogêneos. Se o espaço puro kantiano é o suposto primeiro e constante da geometria, a aritmética está no domínio do tempo puro, também homogêneo. Assim, as matemáticas representariam para Kant leis *a priori* e independentes da sensibilidade. Nesse sentido, é esclarecedor o que diz Kant, na *Estética transcendental*, ao abrir a exposição do conceito de tempo:

O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (*simultâneo*) ou em tempos diferentes (*sucessivo*)<sup>49</sup>. (grifo meu).

Segundo o filósofo de Königsberg, a exemplo do que se dá com o espaço, não há que se falar em múltiplos tempos. O tempo é único. Se porventura nos reportamos ao tempo como múltiplo, não é no sentido de que haveria vários tempos, mas com o objetivo de nos

---

<sup>49</sup> Cf. Kant, E. *Crítica da razão pura*. In: *Col. Os Pensadores*, p.97.

referirmos, de uma maneira vulgar, a partes ou “pedaços” de um mesmo e único tempo. E toda percepção sensível que tivermos estará necessariamente submetida às leis matemáticas. Diante disso, não é difícil concluir que a formação do número para Kant não se dá no espaço, mas no tempo, num tempo homogêneo e sucessivo. Kant compreende assim o ato da adição, por exemplo, como enquadrado perfeitamente no domínio do tempo, pois não seria preciso recorrer ao espaço, lugar onde se encontram os corpos distribuídos simultaneamente.

Bergson recusa as conclusões a que chega Kant ao analisar o tempo e defini-lo como homogêneo, a exemplo do enquadramento dado ao espaço. O filósofo francês, em sua análise sobre o número, após desvendar no *Ensaio* o vínculo secreto, indissociável e íntimo entre número e espaço, assevera que o número não reclama uma ordem “sucessiva” no tempo, mas, em verdade, uma ordem “justaposta” no espaço. Se o número tem o espaço como suporte para sua construção, o caráter abstrato do número é um artifício introduzido sorrateiramente pela consciência, compelida a apagar a visibilidade dos objetos na extensão, objetos esses que são solidários ao número no seu processo de formação, ou seja, na sua gênese. “Aqui, *na atividade mesma da numeração*, opera-se a partilha decisiva entre o ‘espaço’ e a ‘duração pura’, que Kant se equivocou ao confundir”<sup>50</sup>. Assim, Bergson se distancia da concepção de tempo, tal como Kant a formulara em sua *Crítica*.

A suspeita de Bergson sobre a equivocada homogeneização do tempo fica patente logo nas primeiras linhas do *Ensaio*, onde começa a abordar o tema:

Seria, portanto, oportuno, interrogar-nos se o tempo, concebido sob a forma de um meio homogêneo, não seria um conceito bastardo, devido à intrusão de uma ideia de espaço no domínio da consciência pura. De qualquer maneira, não se podem admitir definitivamente duas formas de homogêneo, tempo e espaço, sem antes investigar se uma delas não seria redutível à outra. Ora, a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, e só se tornam assim por um desenrolar no tempo, considerado como um meio homogêneo<sup>51</sup>.

Quando pensamos o tempo, temos por hábito concebê-lo de maneira semelhante ao espaço, ou seja, como um meio homogêneo e indefinido. Assim, para uma concepção não só

<sup>50</sup> Cf. Worms, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p.49.

<sup>51</sup> « Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. De toute manière, on ne saurait admettre définitivement deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles ne serait pas réductible à l'autre. Or l'extériorité est le caractère propre des choses qui occupent de l'espace, tandis que les faits de conscience ne sont point essentiellement extérieurs les uns aux autres, et ne le deviennent que par un déroulement dans le temps, considéré comme un milieu homogène ». Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp.73-74.

científica, mas também para o senso comum, o tempo seria também homogêneo. O tempo homogêneo não se confunde com a verdadeira duração, nos termos em que Bergson a entende, mas diz respeito a um conceito misto constituído por meio do espaço, que engendra uma descontinuidade na sucessão dos fatos da vida interior, que é heterogênea e contínua. O tempo pensado enquanto quantidade (isto é, como grandeza numérica), como um meio homogêneo onde os fatos da consciência são alinhados e justapostos, não guarda nenhuma relação com a verdadeira duração. O que Bergson denuncia no *Ensaio* é que, como a ideia do espaço nos é muito familiar e inclusive vivemos diuturnamente assediados por esta ideia, somos inclinados a engendrar essa concepção em nossa representação cotidiana da sucessão pura. Para o filósofo, essa concepção do tempo espacializado, em verdade, é um “fantasma” do espaço atormentando a consciência em seu ato reflexivo. A ideia de um tempo espacializado carrega consigo uma enorme “simplicidade aparente” e um convite quase irrecusável à sua aceitação. Mas essa ideia carrega consigo também uma ilusão. Daí se compreender melhor porque Bergson assevera que “muitos filósofos que tentaram uma redução destas ideias acreditaram poder construir a representação do espaço com a da duração”<sup>52</sup>.

A ideia do tempo contra a qual Bergson se insurge nos é apresentada como o tempo sendo constituído de um meio homogêneo onde os fatos da consciência estariam alinhados e justapostos. Mas não é só. Essa suposta justaposição dos estados da consciência compõe uma multiplicidade quantitativa, na qual os estados se sucedem um ao lado do outro, de modo que poderíamos falar de um “antes” e de um “depois” em tal definição. Assim, o que ocorre é uma verdadeira introdução do espaço no domínio do tempo. Essa definição, bastante confortável e palatável para se tentar compreender qual é a realidade do tempo, seria, para Bergson, a mera reprodução da representação que nossa intuição faz do espaço aplicada sobre o tempo. O verdadeiro tempo vivido como duração é alheio à espacialização ou a ser tratado analogamente ao número.

Ao longo de sua argumentação sobre o porquê da inclinação da ciência, sobretudo, da psicologia experimental do último quartel do século XIX, em querer compreender os fatos da vida consciente como subsumidos ao número e, por conseguinte, ao tempo homogêneo, Bergson nos apresentará várias imagens de como o tempo homogêneo não se confunde com a verdadeira duração. Dentre os vários e interessantes exemplos que Bergson traz à baila, um

---

<sup>52</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.74.

deles evidencia bem a confusão em que a consciência incorre ao tomar o tempo espacializado (logo, homogêneo) pela duração pura. É a ilusão gerada pela observação do pêndulo de um relógio. Aqui, o filósofo atribuirá tal ilusão a um fato análogo que ocorre no processo físico-químico denominado de “endosmose”.

A endosmose é um fenômeno que consiste numa dupla corrente que se estabelece entre dois líquidos ou gases de fora para dentro (daí o prefixo *endo*) com densidades diferentes, separadas por uma parede membranosa muito delgada ou semipermeável. Na endosmose, a movimentação dos líquidos ou gases se dá do meio externo, mais concentrado, para o meio interno, menos concentrado.

Bergson, antes de falar na endosmose, convida o leitor a fazer um experimento: acompanhar com os olhos o pêndulo de um relógio. Segundo o filósofo, não há qualquer processo de medição da duração nesse ato de olhar. Embora carreguemos conosco essa ilusão, o que fazemos é simplesmente contar simultaneidades, já que nada permanece no meio externo, ou seja, fora de nós, que possamos identificar como posições passadas do pêndulo. No meio externo, só há o presente, “uma posição única da agulha e do pêndulo”. No entanto, do ponto de vista da interioridade daquele que observa, há uma representação das oscilações passadas do pêndulo. Assim, ao mesmo tempo, aquele que observa o relógio percebe a oscilação atual do pêndulo e representa as oscilações passadas desse pêndulo. E Bergson nos convoca subitamente a suprimir primeiramente o “eu” que pensa o oscilar do pêndulo e depois a eliminar o pêndulo e suas oscilações. No primeiro caso, a supressão daquele que pensa as oscilações do pêndulo faz com que a duração se esvaia. No segundo caso, a eliminação do pêndulo com suas oscilações, deixará apenas a duração heterogênea do “eu”, sem relação com o número. E Bergson complementa que:

Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão; exterioridade recíproca, posto que a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não é mais; mas ausência de sucessão, já que a sucessão existe somente para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou seus símbolos num espaço auxiliar<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> « Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession; extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus ; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire ». Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.81.

É interessante notar como o convite de Bergson a pensar interioridade e exterioridade, duração e espaço, partindo do pêndulo do relógio, lança mais luzes para compreendermos como a experiência interna que temos de um “eu” que dura é aquilo que nos inclina a acreditar numa duração dos objetos que nos são exteriores. É a nossa própria duração que nos força a uma representação daquilo que não é mais. “É porque duro desta maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percebo a oscilação atual”<sup>54</sup>.

Bergson continua sua explanação sobre o interno e o externo observando que “entre a sucessão sem exterioridade e a exterioridade sem sucessão”<sup>55</sup> ocorre um fenômeno análogo à endosmose.

A verdadeira sucessão somente pode se dar no tempo puro (heterogêneo e interior, portanto) e para uma consciência; mas o tempo invadido pelo espaço cria a ilusão de que os fatos da consciência se dão sucessivamente num meio homogêneo, como ocorre na exterioridade própria do espaço. A representação da duração como homogênea emerge, a exemplo do que ocorre na endosmose, dessa troca entre exterioridade e interioridade. O meio exterior homogêneo, ou seja, o espaço, com maior densidade ou concentração, atravessa essa membrana fina e semipermeável que delimita o exterior do interior e invade a interioridade, carregando consigo todo o seu modo próprio de ser, espacializante por natureza. E isso ocorre porque é o espaço que pauta nossas percepções. É o espaço que dirige o nosso modo habitual de nos relacionarmos com o mundo e nos exprimirmos<sup>56</sup>. Segundo Bergson, esse movimento de endosmose entre o interno e o externo, ou seja, esse “traço de união” entre o tempo puro e o espaço puro, é a “simultaneidade”, verdadeira intersecção do tempo com o espaço. Assim, “simultaneidade”, passa a ser uma palavra importante e indispensável para se compreender a endosmose entre interioridade e exterioridade, nos exatos termos em que Bergson a concebe no *Ensaio*. A simultaneidade é um elemento que liga o tempo e o espaço. Sem simultaneidade, não há que se falar em endosmose, porque é a ocorrência simultânea entre os fenômenos que ocorrem no exterior e no interior que permitem a troca na qual o exterior invade o interior, espacializando o tempo. Portanto, o que Bergson denuncia é que há entre o

---

<sup>54</sup> Cf. *Idem*, p.80.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p.81.

<sup>56</sup> Bergson, logo no início do curtíssimo prefácio do *Ensaio*, alerta que é no espaço que nos exprimimos na maioria das vezes, seja através de palavras, seja por meio do pensamento. E o filósofo prossegue esclarecendo que a própria linguagem já se utiliza de mecanismos que estabelecem distinções idênticas às que encontramos no próprio espaço, onde os objetos se encontram dispostos de forma descontínua e justapostos, um ao lado do outro.

espaço e a duração uma espécie de troca entre eles, onde o tempo é contaminado pelo espaço, onde este se mistura àquele. Essa troca se faz do exterior para o interior, análogo ao que ocorre na endosse, no âmbito científico, produzindo, assim, o tempo homogêneo, invadido pelo espaço, que não se confunde com a duração pura.

Na sua empreitada em demonstrar que o tempo homogêneo, aquele utilizado pela ciência e pela linguagem, é um tempo espacializado, Bergson vai se deparar com uma questão tratada na Antiguidade por Zenão de Eléia sobre o movimento. Dos paradoxos de Zenão<sup>57</sup>, no *Ensaio*, interessa a Bergson um em particular: é o que trata da corrida entre Aquiles e uma tartaruga. Nesse paradoxo, o filósofo identifica que os eleatas também confundiram o tempo com o espaço.

Aquiles, corredor veloz e sabedor de sua superioridade física, dá vantagem de cem metros a uma tartaruga para que ela saia na frente numa corrida disputada entre ambos. Mas Aquiles jamais poderá alcançar a tartaruga, qualquer que seja a velocidade constante que imprima. No momento em que Aquiles alcançar o ponto de onde a tartaruga partiu, ela já terá se locomovido um pouco mais. Quando Aquiles alcançar o novo ponto onde a tartaruga se encontra, ela já terá conseguido se deslocar mais um pouco. Assim, sempre que Aquiles alcançar o ponto onde a tartaruga se encontrava, ela estará ainda um pouco mais longe. O fato é que a distância de vantagem concedida à tartaruga nunca poderá ser alcançada por Aquiles, pois essa distância, por ser espaço, é divisível ao infinito. Por mais que Aquiles corra, ele nunca alcançará a tartaruga, pois sempre haverá uma distância a ser percorrida entre ambos. A distância diminuirá à medida que Aquiles correr, mas nunca será igual a zero.

É notório que a conclusão de Zenão contraria o senso comum. O que o eleata tinha em vista com tal argumentação ao absurdo era demonstrar que o movimento dos objetos seria decorrente de uma ilusão dos sentidos. Assim, Marcondes assinala que:

(...) os argumentos de Zenão são de *natureza teórica e conceitual*, ou seja, a dificuldade está em explicar o que nossa experiência comum constata; ao tentar

---

<sup>57</sup> Zenão de Eléia, que viveu em torno do século V. A.C., formulou alguns paradoxos. Os paradoxos formulados tinham como propósito demonstrar a validade da tese de Parmênides que afirmava a unicidade, a indivisibilidade e a imobilidade do ser e, conseqüentemente, a pluralidade e o movimento seriam impensáveis. Assim, Zenão visava argumentar contra a noção de movimento (presente no pensamento de Heráclito) e a favor da filosofia monista. Marcondes, ao falar sobre Zenão e seus paradoxos, acrescenta que “sua importância deve-se não apenas ao questionamento da concepção mobilista e à discussão acerca do tempo e do movimento, mas também à forma de argumentar por meio de paradoxos que Zenão aparentemente inaugura e que tem a estrutura da chamada *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) da posição que ataca”. Cf. Marcondes, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p.37.

fazê-lo recorrendo às noções de movimento, tempo e espaço que encontramos nos mobilistas, essas noções levarão aos paradoxos<sup>58</sup>. (grifo meu).

Para Bergson, o argumento dos eleatas repousa sobre a confusão entre o movimento propriamente considerado e o espaço percorrido pelo móvel, ou seja, o paradoxo de Zenão também confundiu duração com espaço. A ilusão dos eleatas consistiu em não “distinguir dois elementos no movimento, o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos, as posições sucessivas e a síntese<sup>59</sup> destas posições”<sup>60</sup>. Bergson sustenta que o movimento é indivisível, não sendo possível sua decomposição, a exemplo do que ocorre com o espaço, divisível ao infinito. Zenão, de forma equivocada, decompôs o movimento em partes exteriores entre si, de maneira similar ao que se pode fazer com o espaço. Assim, os eleatas confundiram o intervalo, o espaço percorrido pelo móvel com o movimento propriamente considerado. É importante salientar que Bergson não contesta os argumentos de Zenão no que diz respeito à divisibilidade em infinitas metades do intervalo que separa Aquiles da tartaruga. O que o filósofo rechaça é a divisibilidade do movimento como processo, pois o movimento é própria mudança. Nesse sentido, Bergson concorda que um móvel possa ocupar diversas posições do espaço por ele percorrido. Mas o que ele quer denunciar é que o ato de transposição do móvel de uma posição à outra nada tem a ver com espaço. Aqui, vale a pena reproduzir a fala relevante de Henri Bergson sobre o móvel e o movimento propriamente considerado:

Não lidamos aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso. Não há no espaço senão partes do espaço e em qualquer ponto do espaço em que consideremos o móvel obteremos apenas uma posição. Se a consciência percebe outra coisa além de posições, é porque ela se lembra das posições sucessivas e as sintetiza<sup>61</sup>.

Ao tentarmos decompor o movimento, é ele próprio que perdemos, e aí, já não é mais do movimento em si que tratamos, mas do espaço. A duração é refratária à medida, ao controle, ao tratamento numérico. Ela não se submete à quantificação sem que se transmude em outra coisa, ou seja, em termos daquilo que ela propriamente não é. Não é possível tratar

<sup>58</sup> Cf. Marcondes, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p.38.

<sup>59</sup> A “síntese” a qual se refere Bergson é a síntese mental como um processo psíquico; logo, inextensa.

<sup>60</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.83.

<sup>61</sup> “*Nous avons point affaire ici à une chose, mais à un progrès : le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est que'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse*”. Cf. *Idem*, p.83.

a duração em termos numéricos sem que se incorra num “prejuízo ontológico” em relação à duração. No *Ensaio*, Bergson nos apresenta uma imagem muito interessante que retrata essa impossibilidade de redução do tempo ao espaço ao dizer que o movimento extremamente rápido da passagem de uma estrela cadente pelo céu nos surge em forma de uma linha de fogo. Enquanto não pensamos no espaço percorrido, o que se apresenta a nossa consciência num breve fechar de olhos é uma “sensação puramente qualitativa”. Mas basta que tentemos reconstruir aquilo que já passou para que pensemos no espaço percorrido, e aí, já não se trata mais da duração. Assim, não nos é possível analisar a duração em termos numéricos, ou seja, é impossível tomar o intervalo percorrido pelo móvel como se estivéssemos diante do movimento propriamente dito. É tomar uma coisa por outra e incorrer num prejuízo ontológico. O que medimos, no caso da estrela cadente, não são os movimentos, mas os espaços percorridos por ela, que são unidades separadas por intervalos vazios; o que me permite realizar uma contagem dos pontos por onde a estrela cadente passou. Nesse sentido, o que contamos são os pontos de parada realizados pela estrela cadente. Por sua vez, o movimento é pura continuidade, embora não devamos perder de vista que, ao falarmos de continuidade, não deixa de estar aí imbricado um tipo de multiplicidade.

Bergson não tem dúvidas de que a confusão de Zenão, ao tentar recompor o movimento do corredor grego com as regras de divisão e recomposição do espaço, foi não levar em consideração “que cada um dos passos de Aquiles e cada um dos passos da tartaruga são *indivisíveis* enquanto movimentos, e grandezas diferentes enquanto espaço”<sup>62</sup>. Ou seja, para Zenão, como os espaços percorridos por Aquiles e pela tartaruga são divisíveis por natureza, nada impede que eles possam ser recompostos e projetados segundo as leis físicas de divisão e recomposição do espaço. No entanto, o próprio ato de “passar” dos momentos da duração não se submete a essa mesma lei física de recomposição aplicada ao espaço, pois, tais momentos são indivisíveis e avessos à quantificação. “Cada estado de consciência, cada sentimento, cada impressão, tem sua nuance ou qualidade própria”<sup>63</sup>. Zenão produz um paradoxo lógico, pois a inteligência, por ser refém da quantificação e da medida, é incapaz de compreender a realidade do movimento de outro modo a não ser por meio de imobilidades, espacializando o tempo.

---

<sup>62</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.80.

<sup>63</sup> Cf. Vieillard-Baron, J-L. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro, p.18.

Bergson não abandonará mais sua convicção acerca da compreensão equivocada que ciência e filosofia engendraram sobre o tempo. Em *O pensamento e o movente* (1934), na primeira parte da introdução, é patente a persistência do filósofo nessa ideia:

A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é o feito, o tempo é o que se faz e mesmo o que faz com que tudo se faça. Jamais a medida do tempo se relaciona à duração enquanto tal; contamos somente um certo número de extremidades de intervalos ou de *momentos*, quer dizer, em suma, de paradas virtuais do tempo<sup>64</sup>.

Como a função precípua da ciência é prever, ela opera sobre o mundo excluindo aquilo que dura e mantendo do mundo material apenas o que for passível de repetição e cálculo, pois a exclusão daquilo que dura é uma maneira cômoda e confortável para prever simultaneidades. Assim, o que o filósofo francês quer denunciar no *Ensaio*, ao convocar Zenão para o debate, é que o pensamento científico do século XIX também foi seduzido por ilusão semelhante a dos eleatas de que seria possível apreender o tempo em sua totalidade, decompondo-o numa sucessão de pontos simultâneos e estanques, excluindo do tempo o que ele é verdadeiramente: movimento. A essência do tempo é mobilidade, é fluxo contínuo e ininterrupto. A psicologia experimental da segunda metade do século XIX se apodera dessa ideia de “divisão” e de “recomposição” do espaço para aplicá-la aos fatos da vida consciente, que, segundo essa psicologia, também poderiam ser recompostos segundo uma determinada lei.

### 2.3. A duração pura

Como sabemos, a obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, fruto da tese de doutoramento de Henri-Louis Bergson, foi dividida em três capítulos. O capítulo que abre a obra em questão trata da intensidade dos estados psicológicos. Esse capítulo trava uma discussão direta com os principais experimentos científicos desenvolvidos pela psicologia experimental da segunda metade do século XIX, no qual o filósofo põe sob suspeita a possibilidade de se identificar uma intensidade psíquica a uma grandeza numérica<sup>65</sup>. Falar

<sup>64</sup> Cf. Bergson. H. *O pensamento e o movente*, p.150.

<sup>65</sup> Nas primeiras linhas do capítulo I do *Ensaio*, Bergson já enumera uma série de problemas que apontam para a forma equivocada pela qual a psicologia experimental tratara os estados de consciência, submetendo-os ao número e ao espaço: “Que pode haver de comum, do ponto de vista da grandeza, entre o extensivo e o intensivo,

em uma “quantidade inextensiva” dos estados mentais já carrega consigo ao menos uma contradição, pois, o inextenso, por não ser nem espacial nem mensurável, não pode ser tratado em termos de quantidade. Assim, há aqui uma contradição interna entre os termos “quantidade” e “inextensiva”. Já o segundo capítulo, foco do nosso estudo, versa sobre a ideia de “duração”, privilegiando a multiplicidade qualitativa dos estados de consciência em detrimento de um tempo espacializado, tratado como grandeza numérica. Por sua vez, o terceiro e último capítulo versa sobre a própria organização dos estados de consciência, lugar onde o filósofo discutirá o problema da liberdade, tema que interessa tanto à metafísica quanto à psicologia. A temática da liberdade encontra sua justificativa quando enxergamos como um consectário do próprio modo de ser do eu, ou seja, quando esse eu, profundo, se encontra vivendo na pura duração. Aqui, o que vigora é a marca da imprevisibilidade daquilo que se afigura como o inteiramente novo. Bergson deixa claro, no prefácio do *Ensaio*, que “os dois primeiros capítulos, onde se estudam as noções de intensidade e de duração, foram escritos para servir de introdução ao terceiro”<sup>66</sup>. No entanto, embora o objetivo maior do filósofo no *Ensaio* seja chegar ao terceiro capítulo, ele precisará empreender a distinção entre espaço e tempo e apresentar o que entende por “duração pura”, pois é fundamental para a sustentação das ideias que desenvolve nos capítulos I e III do *Ensaio*. Assim, tendo em vista que o capítulo II é estruturante dos demais capítulos do *Ensaio*, tentaremos compreender melhor o que Bergson entende como a duração pura e relacionar outros conceitos que a ela se encontram indissociavelmente ligados.

O tema da duração é tão caro a Bergson a ponto de podermos perceber que em outros textos escritos após o *Ensaio*, mesmo quando fala aparentemente sobre outro assunto, é a questão da duração que retorna, ainda que sob outra roupagem. Tomemos como exemplo o artigo denominado “Introdução à metafísica”, publicado na *Revista de Metafísica e de Moral*, no ano de 1903. A questão de relevo neste escrito é apresentar sua proposta de renovação da metafísica, vale dizer, o filósofo pretende redefinir a metafísica sob novas bases. Ele quer salvaguardar o lugar reservado à experiência, sem, contudo, incorrer num empirismo clássico.

---

entre o extenso e o inextenso? Se, no primeiro caso, chamamos maior quantidade à que contém a outra, por que falar ainda de quantidade e de grandeza quando já não há mais continente e conteúdo? Se uma quantidade pode crescer e diminuir, se nela deparamos, por assim dizer, com o *menos* dentro do *mais*, não será por isso mesmo divisível, por isso mesmo extensa? E não há então contradição em falar em quantidade inextensiva?”. Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp.2-3.

<sup>66</sup> Cf. *Idem*, prefácio.

Nesse texto, Henri Bergson vai desenvolver o que concebe como “intuição” e marcar os contrastes com relação ao conceito de “análise”, comumente empregado quando se trata do conhecimento científico e do senso comum. Segundo o filósofo, “intuição é a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”<sup>67</sup>. (grifo meu). Nesse sentido, com o propósito de redefinir a metafísica sob novas bases, Bergson assevera que esta seria também ciência, mas uma ciência que pretende dispensar símbolos. Por outro lado, Bergson vai opor o conceito de intuição ao de análise, ao dizer que este consiste na “operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois em exprimir uma coisa em função do que não é ela”<sup>68</sup>. Ao acompanharmos o procedimento do qual se serve Bergson para marcar as diferenças entre intuição e análise em “Introdução à metafísica”, é possível traçar um paralelo entre a oposição que o filósofo empreende quando faz a distinção entre a duração pura e o espaço no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Na intuição, simpatizamos-nos com os estados interiores à coisa e nos inserimos nela através de um esforço de imaginação, isto é, entramos na coisa. A intuição não se prende a nenhum ponto de vista, nem se utiliza de símbolos como apoio. Por sua vez, quando Bergson fala da duração da nossa vida consciente, ele trata de estados de consciência que nos são interiores, são estados que se fundem em nós mesmos e que também não se vinculam a símbolos. De outra parte, quando o filósofo discorre sobre em que consiste a análise, é possível enxergarmos simultaneamente o papel que o espaço desempenha no método analítico. Na análise, rodeamos o objeto, nos relacionamos com ele de fora, de forma completamente dependente dos pontos de vista sob os quais nos colocamos para conhecê-lo. Muda-se o ponto de vista, muda a visada do objeto. Ele é sempre relativo, é sempre uma tradução, é sempre um símbolo; nunca o original. Assim, os símbolos e os pontos de vista nos põem sempre fora do objeto e o conhecimento que se tem dele é aquilo que ele possui de comum com os outros objetos, e não aquilo que lhe é próprio. À semelhante conclusão chegamos ao percorrer o caminho que Bergson fez no *Ensaio* ao tratar do espaço, meio homogêneo que abriga os corpos. Os corpos se encontram justapostos no espaço e possuem uma exterioridade recíproca. Só podem ser percebidos de fora e expressos por números, que são símbolos por excelência. Assim, ao falar de intuição no precitado ensaio de 1903, Bergson, em verdade, ainda se ocupa da duração, temática que permanecerá, embora com

---

<sup>67</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.23.

<sup>68</sup> Cf. *Idem*, p.23.

roupagens diferentes, em todas as suas demais obras, desde sua tese de doutoramento em língua francesa, de 1889, o *Ensaio sob os dados imediatos da consciência*<sup>69</sup>. Tal fato é tão pertinente que, logo nas páginas inaugurais de “Introdução à metafísica”, Bergson nos convoca a pensar a duração através de um experimento com nossa própria interioridade, provavelmente, porque este acesso não nos apresenta qualquer dificuldade:

Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos de dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou melhor, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos, seguramente, com nós mesmos<sup>70</sup>.

Quando volta suas atenções para compreender em que consiste a vida do espírito e os fatos da consciência a ela relacionados, Bergson, no contexto do *Ensaio*, afirmará que a vida interior possui uma marca própria, que é a duração (*durée*). A condição necessária para que comecemos a pensar o que seja a duração bergsoniana é conectá-la com a ideia de tempo. Por menor que seja a duração, só podemos falar em duração, se falamos em tempo. Mas de um tempo que dure, por mais ínfimo que seja. A duração do espírito pressupõe uma relação entre momentos que integram necessariamente essa duração, numa relação de “sucessão”. Por sua vez, a ideia de sucessão já nos insere, por si só, numa dimensão temporal, pois tal fato nos leva a conceber momentos numa sucessão no tempo (“antes”, “depois”). Nesse sentido, quando adentramos naquilo que, segundo Bergson, é a nota própria da vida do espírito, ou seja, a duração, necessariamente nos deparamos com momentos que se sucedem continuamente. Isso significa dizer que na sucessão dos momentos da vida consciente, para que haja duração, é preciso que haja, no mínimo, um “antes” e um “depois”. A própria ideia de uma sucessão entre os momentos da vida consciente nos impõe a ideia de uma temporalidade.

Assim, é preciso que não se perca de vista que, ao nos reportarmos à vida do espírito, o que Bergson pretende é enfatizar o domínio do tempo, do tempo vivido como duração. Sucessão é uma das noções-chave para compreender a duração pura de toda mistura, aquela que não é invadida pelo espaço. Nesse sentido, podemos já vislumbrar como o conceito de “sucessão”, da sucessão pura, sem a intervenção do espaço, possui destaque no pensamento bergsoniano. No entanto, apenas o conceito de sucessão não é suficiente, por si só, para

<sup>69</sup> Em 1889, o jovem Henri Bergson defende duas teses de doutoramento; uma em francês, *Ensaio sob os dados imediatos da consciência*, e outra, em latim, intitulada *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*.

<sup>70</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.24.

definir o que Bergson entende por duração. É preciso acrescentar ainda o conceito de “continuidade”.

No tocante aos corpos, necessariamente distribuídos num meio homogêneo (espaço), só podemos falar em sucessão se os tratarmos em termos de uma “sucessão descontínua” (antes *e* depois), invadida pelo espaço, e não de uma sucessão dos momentos conscientes, vividos como duração. Como os corpos no espaço possuem intervalos vazios entre si, é a inteligência que promoverá um salto de um a outro, através de atos descontínuos. Em verdade, os corpos se “justapõem” no espaço, pois são simultâneos. O que há é uma “exterioridade recíproca” entre os corpos. Assim, os corpos se justapõem, simultaneamente, numa exterioridade recíproca. Já os momentos da vida consciente se prolongam, continuamente, numa relação de sucessão. Na vida consciente, há uma continuidade do antes *no* depois<sup>71</sup>, pois aqui há uma sucessão de um antes que se prolonga no depois. E a lição de Bergson é a seguinte: não há qualquer separação entre os momentos da vida consciente. Aqui, torna-se indispensável trazer as belas imagens (praticamente, um testemunho) tão bem evocadas na “Introdução à metafísica”, numa das passagens em que o filósofo tangencia os temas da continuidade e da sucessão:

É, por sob estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoia de maneira diferente de tudo o que já vi escoar-se. É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu. A bem dizer, eles só constituem estados múltiplos quando, uma vez tendo-os ultrapassado, eu me volto para observar-lhes os traços. Enquanto os experimentava, eles estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados com uma vida comum, que eu não teria podido dizer onde qualquer um deles termina, onde começa o outro<sup>72</sup>.

Assim, os momentos da vida consciente se prolongam numa “continuidade”, guardando uma relação de “sucessão” na qual os momentos anteriores são conservados para os momentos posteriores, fazendo crescer sem cessar nosso passado. A ideia de “sucessão” empregada por Bergson e a ideia de “continuidade”, aliadas, tornam-se, assim, termos importantes para a compreensão do conceito de duração. Mas ainda não é suficiente. Sabemos que a ocorrência de sucessão entre os momentos da vida consciente demanda que o “antes” seja preservado e trazido para o “depois”, ou seja, é preciso que toda a carga dos

---

<sup>71</sup> Diferentemente da sucessão espacial, na qual o intervalo entre os corpos nos permite falar em um “antes” *e* um “depois”.

<sup>72</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.25.

momentos anteriores seja conservada e arrastada para o momento seguinte, sem abrir mão da continuidade do próprio processo. Neste momento, a memória também entra em cena.

O tema da memória será melhor desenvolvido no capítulo 3, mas, diante de sua relação com a duração pura, não podemos prescindir de traçar aqui algumas considerações sobre outra noção-chave para se pensar a duração bergsoniana. Qualquer investigação sobre o papel desempenhado pela consciência, no que diz respeito à percepção dos objetos do mundo exterior, não pode prescindir da memória. A memória é erigida a um patamar tão elevado pelo filósofo que ele afirmará que não há duração sem memória. Para que o antes se conserve no depois é necessário que toda duração suponha uma memória. Essa constatação levará Bergson a pensar uma teoria da memória, desenvolvendo sobre ela todo um estudo pormenorizado. Tourinho esclarece-nos que:

Segundo Bergson, toda percepção consciente é recoberta por uma camada de lembranças. Por mais instantânea que pareça uma percepção, ela já envolve um número incalculável de elementos rememorados. Ou seja, por mais breve que pareça, toda percepção ocupa uma certa espessura de duração, exigindo, conseqüentemente, um esforço da memória que prolonga, uns nos outros, os momentos sucessivos de nossa vida consciente, para condensá-los então em uma única intuição<sup>73</sup>.

À medida que os momentos anteriores passam (e somente à medida que passam), eles são conservados graças à força exercida pela memória, os quais são condensados (contraídos) e arrastados para os momentos posteriores. Seria possível conceber uma duração sem memória? A afirmação negativa se impõe. Assim, os momentos passados duram na medida em que a memória os conserva nos momentos seguintes. Sucessão, continuidade e memória, sem dúvida, são conceitos indispensáveis à ideia de duração tal como Bergson a concebeu. Mas é preciso ainda juntar a esses conceitos um outro: o de “imanência”.

É certo que toda duração supõe e exige uma memória. Bergson acrescentará que “a duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver”<sup>74</sup>. Assim, não há na duração qualquer separação entre os momentos anteriores e posteriores, como um “antes” e um “depois”. Se pensarmos os momentos da vida interior da consciência concebendo um antes e um depois, em alguma medida, ainda continuamos no domínio do espaço ou do tempo homogêneo, pois, ao separarmos o antes do depois, o que se promove é a invasão do tempo pelo espaço. Mas a

<sup>73</sup> Cf. Tourinho, C.D.C. *Memória, duração e consciência no pensamento de Henri Bergson*, p.8.

<sup>74</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.72.

tese de Bergson é a de que na duração pura não há separação dos momentos. Há um prolongamento contínuo entre esses momentos. Assim, na duração bergsoniana, o que se põe em relevo é a relação de sucessão entre os momentos da vida consciente, sucessão essa onde os momentos não se separam, pois, os momentos anteriores se conservam para os momentos posteriores. Bergson, ao falar sobre os momentos, é incansável em dizer que “na realidade nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam *uns nos outros*”<sup>75</sup>(grifo meu). Pensar em um “e” já é espacializar o pensamento; é querer introduzir o espaço no domínio do tempo. Há na verdade aqui um prolongamento contínuo e ininterrupto dos momentos da vida consciente, onde os momentos penetram-se uns nos outros, mutuamente. É o antes *no* depois, numa relação solidária de imanência. Nesse sentido, os múltiplos momentos da vida consciente passam a ser pensados pelo filósofo numa relação de sucessão e sob o modo de imanência; sendo cada um deles únicos e irrepetíveis entre si. Nesse sentido, não há que se falar em momento anterior *e* momento posterior. O que há é continuidade, prolongamento contínuo e ininterrupto da vida consciente, em que os momentos anteriores passam, e no momento em que passam, conservam-se uns nos outros, pela força da memória que toda duração supõe.

No contexto em que a memória atua, o que se pode notar é que ela exerce dois papéis cruciais na duração da vida consciente, que são os de “conservação” e “acumulação” do antes no depois, ou seja, conservação do que foi no que será. Quando a memória conserva os momentos anteriores no momento seguinte, ela em verdade conserva o passado para o momento seguinte, para então, noutra momento, conservar a carga do passado mais a lembrança que o momento anterior deixou para o momento seguinte, e, assim, essa carga do passado aumenta e se reorganiza. A memória exerce não só o papel de conservação do antes no depois, mas também desempenha um outro papel, que é decisivo para a duração e sobre o qual falaremos abaixo.

A memória produz uma espécie de “contração” do espírito na qual os momentos vão, ininterruptamente, prolongando-se, numa sucessão contínua. Em cada momento, há conservação do passado para o momento seguinte. Mas, no momento seguinte, a memória contrai os momentos passados de tal sorte que, o momento posterior, se apresenta como sendo toda a vida do espírito naquele único momento, já que o passado se encontra todo contraído nesse momento posterior. É impossível se quantificar de quantos momentos passados essa

---

<sup>75</sup> Cf. Bergson, H. “Introdução à metafísica”, p.25.

contração é formada. Daí se compreende melhor porque Bergson pensará cada momento da vida interior como único na vida consciente, mas íntima e indissociavelmente relacionado aos demais momentos. A posição de cada momento em relação ao passado não é mais a mesma. No entanto, esse mesmo passado, que não é mais o mesmo do momento anterior, encontra-se, todo ele, conservado e contraído para o momento seguinte. Aliás, há uma questão no mínimo intrigante em Bergson sobre o que é o novo no que respeita à vida consciente, ou seja, no tocante à vida do espírito. O novo também se dá no passado. Isso se explica porque, se cada momento de nossa vida consciente é imanente aos momentos anteriores, e se há uma memória que os conserva e os contrai, o momento presente (isto é, o novo) está em relação de continuidade com os momentos anteriores neles próprios, isto é, no próprio passado. Tudo por força de uma memória que conserva e contrai os momentos anteriores para os momentos posteriores. Assim, para Bergson, a novidade está no passado. Mais uma vez, Bergson nos convida a sair de nossa comodidade e empreender a inversão da marcha habitual do pensamento. Assim, para Bergson, nunca haverá dois momentos exatamente idênticos na vida consciente, pois, caso houvesse, estaríamos diante de uma consciência sem memória, ou seja, estaríamos diante de uma consciência que se esqueceria sem cessar de si própria, consciência que nasceria e pereceria a cada instante<sup>76</sup>, e aí, não teríamos como pensar numa duração contínua. A contração do espírito faz da duração, contínua e ininterrupta, uma unidade em permanente devir. A duração é, a um só tempo, unidade em plena mobilidade<sup>77</sup>.

A distinção operada no *Ensaio* entre espaço e tempo, onde, de um lado, há o meio vazio e homogêneo que abriga os corpos numa exterioridade recíproca e, de outro, há os fatos interiores da consciência, sem qualquer analogia com o número, leva Bergson a conceber o eu sob dois caracteres distintos: o “eu superficial” e o “eu profundo”. O eu superficial entra em

---

<sup>76</sup> “Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar. Como representar-se de outra forma a inconsciência?”. Cf. Bergson, H. “Introdução à metafísica”, p.26.

<sup>77</sup> Bergson, na “Introdução à metafísica”, produz algumas belas imagens na tentativa de apontar para aquilo que concebe como sendo a unidade da duração na conciliação com a sucessão contínua e múltipla. O filósofo se serve do fio de uma bola ou de um novelo num enrolar-se contínuo; de um espectro com mil nuances; de um elástico infinitamente pequeno contraído num ponto matemático, o qual se distende; de uma mola que se encolhe e se distende etc. O pensador francês reconhece que as imagens podem apontar para o que seja a duração, no entanto, reconhece também que aquelas não se confundem com esta, não podendo por si sós abarcar a totalidade da experiência da duração pura com todo o seu colorido, em toda sua consequência e extensão. Essa constatação é evidenciada quando o filósofo diz que “o desenrolar-se de nossa duração se assemelha em certos aspectos à unidade do movimento que progride, em outros, a uma multiplicidade de estados que se espalham, e nenhuma metáfora pode dar conta de um desses aspectos sem sacrificar o outro”. Ou ainda: “Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens, diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida”. (grifos meus). Cf. Bergson, H. “Introdução à metafísica”, pp.26-27.

contato com o mundo que lhe é externo através da superfície, pois é esse eu que se relaciona diretamente com os objetos que produzem as sensações, tais como as sensações táteis, olfativas, auditivas, visuais e gustativas. Assim, é plausível que as impressões advindas do meio externo conservem nesse eu superficial resquícios oriundos do próprio meio exterior. O eu superficial se liga à realidade exterior de tal maneira que há, por parte dele, uma espécie de reprodução da imagem dos objetos exteriores com os quais entra em contato. Assim, o eu superficial se confunde com a própria exterioridade e tem a ilusão de que a experiência que vivencia lhe é original. Aqui, podemos enxergar como a inteligência opera obsedada pelo espaço, que invade o domínio do tempo vivido como duração. É claro que Bergson sabe que este eu superficial está muito melhor adequado às exigências da vida prática e social, pois “é por isso que a nossa vida psicológica superficial se desenrola num meio homogêneo sem que este modo de representação nos custe um grande esforço”<sup>78</sup>. Afinal, este eu superficial se amolda muito melhor ao mundo exterior, possuindo meios de distinguir as coisas com as quais tem de se relacionar para a garantia de sua própria sobrevivência, produzindo linguagem, tecnologias e tudo o que diz respeito à vida prática, pois é essa plasticidade da inteligência que não nos aprisionaria no puro instinto. Mas o que o filósofo quer denunciar no *Ensaio* é a ilusão em que incorreu a psicologia científica da segunda metade do século XIX ao acreditar que seus experimentos de laboratório teriam o condão de expressar, por meio de uma notação simbólica, o que se desenrola no interior da consciência, através da estimulação manipulada desse eu exterior e superficial.

Por outro lado, Bergson nos falará de um outro eu. E, aqui, vale a pena ouvir o próprio filósofo nos dizer em que consiste este eu:

*O eu interior*, o que sente e se apaixona, o que delibera e decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda desde que os separemos uns dos outros para os desenrolar no espaço. Mas como este *eu mais profundo* não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial, *parecem* necessariamente durar da mesma maneira<sup>79</sup> (grifos meus).

Esse “eu interior” ou “eu mais profundo” de que nos fala Bergson é o outro eu que também se encontra presente numa mesma pessoa. Ele surge à medida que “penetramos nas profundezas da consciência”. Esse eu profundo se encontra mergulhado na duração pura. Por

<sup>78</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.93.

<sup>79</sup> “*Le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui que délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu’on les separe les uns des autres pour les dérouler dans l’espace. Mais comme ce moi plus profond ne fait qu’une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière*”. Cf. *Idem*, p.93.

se tratar de dois aspectos do eu de numa mesma pessoa, é interessante notar que Bergson, no trecho acima destacado, assevera que ambos “parecem” necessariamente durar de forma idêntica. No entanto, o que ocorre é que o eu superficial, como expusemos acima, não dura como o eu profundo dura. Mas, o eu profundo é influenciado pelo eu superficial, já que na maioria esmagadora dos momentos da nossa vida estamos vinculados à inteligência que, em face da sobrevivência ditada pelas exigências da vida prática, nos obriga a passar a maior parte de nossa existência não no tempo real vivido como duração, mas no tempo espacializado. Não por acaso, Bergson explicita, no prefácio do *Ensaio*, que “pensamos quase sempre no espaço” e que estabelecemos entre as nossas ideias semelhantes distinções precisas, com a mesma descontinuidade que há entre as coisas que nos são exteriores. Assim, é preciso salientar que há dois momentos da vida, dois “eus” que caminham como que superpostos, o eu superficial e o eu profundo, produzindo uma espécie de endosse entre o externo e o interno. Eles “parecem” durar da mesma maneira, no entanto, é apenas uma ilusão engendrada pelas exigências da vida prática, o que nos leva a representar nossa existência mais no espaço do que na duração pura, o que em certa medida compromete o exercício da liberdade.

#### 2.4. Multiplicidade e diferença qualitativa

É no capítulo II do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* que Bergson apresenta, pela primeira vez, o seu conceito de “duração”, nota indelével do espírito ou da vida consciente interior. No itinerário traçado pela filosofia bergsoniana, a duração se torna de capital importância até mesmo para compreender, em toda sua extensão e consequência, o significado que a vida do espírito alcança para o filósofo. Daí a necessidade de compreender o alcance do que Bergson entende por duração, na especificidade dos demais conceitos que se articulam sob o conceito de duração, vale dizer, “sucessão”, “memória”, “continuidade” e “imanência”. A articulação desses conceitos permite ver, com maior clareza, o cerne do conceito de duração. Mas, ao percorrer o *Ensaio*, fica evidente que Bergson lançou mão de um estratagema antes de adentrar o tema da duração pura, que foi o de apresentar o que seria a

multiplicidade no espaço ou “multiplicidade numérica”<sup>80</sup>. Mas a ideia de “multiplicidade” possui um duplo significado, a ser desvendado pelo filósofo. Bergson mostra que tanto o espaço quanto o tempo possuem multiplicidades. Se no domínio do espaço é de uma multiplicidade por justaposição de que se trata, no domínio do tempo, é a multiplicidade por penetração mútua que vigora. Se o homogêneo contém a multiplicidade numérica, quantitativa, a vida do espírito abriga uma multiplicidade, qualitativa, “sem qualquer semelhança com o número”<sup>81</sup>. Uma se encontra no espaço, a outra está na duração pura. Essas duas formas de multiplicidades são irreduzíveis entre si, ou seja, uma não é redutível à outra. No capítulo II do *Ensaio*, Bergson apresentará, primeiramente, (como um estratagema para melhor compreensão do tema da duração), em que consiste a multiplicidade numérica para, mais à frente, no mesmo capítulo, evidenciar o tema da multiplicidade qualitativa. No entanto, logo nas primeiras páginas desse mesmo capítulo, o filósofo procura apresentar, em linhas gerais, os traços distintivos entre as duas formas de multiplicidade; a numérica, de um lado, e a qualitativa, de outro:

Donde resulta, enfim, que há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não podem adquirir o aspecto de um número sem intermediário de alguma representação simbólica, em que intervém necessariamente o espaço.<sup>82</sup>

O tema da multiplicidade porta consigo a ideia de que toda multiplicidade envolve um conjunto de elementos que compõe essa multiplicidade. Cada momento, por ser único e irrepitível em si, já nos aponta para a sua própria diversidade. Nessa diversidade de momentos que marcam a vida consciente, importa fazer distinções, ou seja, importa distinguir os elementos que compõem essa multiplicidade. Entretanto, a forma costumeira de articulação do pensamento nos leva a engendrar a ideia de que quaisquer considerações sobre multiplicidade implicaria considerá-la sob o mesmo prisma da distinção numérica, isto é, nos mesmos moldes em que distinguimos os elementos numericamente, como se os fatos da vida consciente ocupassem lugares distintos no espaço e pudessem se reduzir a uma diferença meramente numérica. A tarefa filosófica de Bergson, ao se reportar à vida do espírito ou da consciência, é mostrar que há uma multiplicidade imanente a essa vida, mas uma multiplicidade onde os momentos que a compõem não se separam, não podendo ser

<sup>80</sup> No capítulo anterior do presente trabalho, tratamos da multiplicidade numérica.

<sup>81</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.78.

<sup>82</sup> “D’où résulte qu’il y a deux espèces de multiplicité: celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait pendre l’aspect d’un nombre sans l’intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l’espace ». Cf. Bergson, H. *Idem*, p.65.

decodificados em termos numéricos. Assim, trata-se de uma multiplicidade sem separação, de uma multiplicidade de qualidades sem quantidades, onde os momentos que a compõem prolongam-se continuamente uns nos outros. Mas, pensar uma multiplicidade nos termos em que Bergson propõe, provoca um aturdimento do senso comum e da própria lógica: como é possível a Bergson conciliar a ideia de multiplicidade com a de continuidade na vida do espírito? Por meio de qual critério é possível saber se realmente a vida consciente abriga diversos momentos, uma vez que entre eles não há separação ou descontinuidade? Numa palavra: como distinguir os momentos na duração pura sem que os separemos?<sup>83</sup> O modo habitual de pensar sobre qual o significado de diferenciar as coisas já envolve naturalmente a concepção numérica do que seja distinguir o “mesmo” do “outro”. Ao abordar o tema da multiplicidade e da diferença qualitativa, Bergson almeja evidenciar a ilegitimidade da pretensão da psicologia vigente a seu tempo em unir os domínios do real e do ideal, ou seja, o objetivo do filósofo será a tentativa de afastar a pretensão de tratar numericamente aquilo que seria exclusivo da vida consciente.

Os elementos que compõem a multiplicidade numérica se distinguem pelos intervalos vazios que cada objeto no mundo possui com relação aos demais, já que numericamente ocupam lugares distintos no espaço. Os contornos que delimitam os objetos não são os mesmos, fato que permite identificar esses contornos distintos como numericamente diferentes. Mas, se por um lado, a multiplicidade dos corpos que habitam o espaço é numérica ou possível de ser traduzida numericamente, por outro, os momentos da vida consciente também constituem uma multiplicidade. Então, Bergson será levado a introduzir uma nova concepção do que significa distinguir o *mesmo* do *outro*. Do ponto de vista espacial, não há dificuldade para que seja percebido no que consiste tal distinção. De outra parte, tarefa árdua é conceber a distinção sob a ótica do tempo vivido como duração. Nesse sentido, para demonstrar como será possível conciliar a ideia de multiplicidade com a de continuidade entre os elementos que a compõem, o filósofo terá de introduzir uma nova concepção do que seja distinguir o mesmo do outro, que, a toda evidência, não poderá ser por

---

<sup>83</sup> Eis outra questão bergsoniana que desafia o senso comum, qual seja, a de conciliar multiplicidade da vida consciente com continuidade. Não é sem razão que o filósofo fala em “inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento”. Na “Introdução à metafísica” Bergson insiste na mesma lição: “É preciso, para isto, que ele (o espírito) se *violente*, que inverta o sentido da operação pela qual pensa habitualmente, que ele reexamine, ou melhor, que reforme constantemente suas categorias”. (grifo meu). Cf. Bergson, H. “Introdução à metafísica”, p.49.

meio de uma diferença numérica, quantitativa<sup>84</sup>. Bergson terá de introduzir um sentido novo do que seja diferença. É o que Bergson chamará de “diferença qualitativa”, no qual o conceito de “qualitativo”, de qualidade, está diretamente relacionado ao de “temporalidade”.

A sucessão da vida interior é uma sucessão em que estamos sempre na iminência de estabelecer uma espécie de comparação dos momentos presentes com os momentos passados, isto é, com os momentos anteriores. A “posição” que cada momento novo adquire em relação ao passado faz daquele um momento único em relação a este e, portanto, distinto dos demais momentos. Se a multiplicidade da vida interior do espírito é peculiar, própria, é na medida em que ela abriga um sentido próprio do que significa distinguir os momentos da vida consciente. É um distinguir que não é numérico, mas qualitativo. Cada momento da vida consciente, se ele é único, desigual, irrepitível, ele o é na medida em que possui uma posição única em relação ao passado, (ou seja, na comparação desse momento em relação ao passado), bem como uma expectativa em relação a um futuro iminente. Nesse fluxo contínuo e ininterrupto, o momento anterior porta consigo a carga do passado, conservada pela força da memória. Mas, o momento seguinte contém sempre, além do momento que o precedeu (com toda a sua carga do passado), a lembrança que o momento anterior lhe deixou. A partir dessas considerações, Bergson introduz, paulatinamente, um sentido próprio para dizer em que consiste distinguir os momentos entre si. Assim, o filósofo dispensa o recurso ao número para distinguir um momento do outro, enfatizando o aspecto puramente qualitativo (ou temporal) da diferença.

Por isso é que Bergson se vê compelido a introduzir um novo sentido para o verbo distinguir, sentido este que não seja numérico. Aí é possível enxergar melhor porque o novo conceito do verbo distinguir se torna qualitativo, vale dizer, temporal. Neste contexto, a posição do momento seguinte em relação ao passado é que será o grande traço distintivo, já que o passado não é mais o mesmo no momento posterior. Os momentos anteriores, que se desenrolam continuamente nesse fio único, trazem consigo a carga do passado conservado pela memória. Por sua vez, o momento seguinte que se desenrola nesse fluxo carrega, além do passado que os momentos anteriores já traziam consigo, a lembrança que o momento antecedente lhe deixou. Mas não é só. Além do passado imediato que a memória conserva

---

<sup>84</sup> “Em resumo, seria preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*. Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.90.”.

para o momento seguinte, há também a conservação do antes *no* depois, de forma continuada. Não se pode olvidar que cada momento (e isso é marcante nesse novo sentido do verbo distinguir) é uma expectativa sobre um futuro iminente, ou seja, naquilo que está em vias de acontecer. O futuro é uma força que nos puxa, numa tração ininterrupta. Cada momento é único em relação a um passado imediato e único também em relação a um futuro iminente, que está em vias de ocorrer<sup>85</sup>. Bergson tem plena consciência do quão difícil é caracterizar em que consiste essa multiplicidade qualitativa por meio da nossa linguagem, fruto do senso comum e completamente moldada no espaço; multiplicidade numérica, portanto. Ao tentar estabelecer os traços que distinguem a multiplicidade qualitativa, multiplicidade que não possui relação com o número ou com o espaço, tendemos a tentar explicá-la a partir de termos espacializantes. Há como que um desejo irresistível de tomar o espaço para explicar o tempo. É certo que Bergson reconhece a utilidade da linguagem para a vida prática e para as ciências, mas, ao mesmo tempo, ele tem a convicção de que a linguagem de que nos servimos é, por natureza espacializante, fato anunciado já no prefácio do *Ensaio*. O filósofo dá como exemplo a palavra “vários” (*plusieurs*) para expor como a linguagem, por si só, já se encontra impregnada de espaço. Quando Bergson escreve que “os *vários* estados de consciência se organizam entre si”, numa penetração mútua, essa asserção pode produzir no leitor que ignora o espaço, um sentimento daquilo que seria para o filósofo a duração pura. Por outro lado, a palavra “vários” empregada é perigosa. Ela pode implicar também o isolamento dos próprios estados de consciência, gerando uma ideia de exterioridade recíproca entre esses estados, podendo conduzir o leitor, equivocadamente, a justapor os estados de consciência no espaço, face ao hábito profundamente enraizado de decalcar o tempo no espaço.

Numa conferência proferida em 1970, intitulada “Teoria das multiplicidades em Bergson”, Gilles Deleuze explica que a palavra “multiplicidade” pode ser empregada com duas acepções. Ao dizermos “uma multiplicidade de números”, “uma multiplicidade de atos” ou “uma multiplicidade de estados de consciência”, por exemplo, a palavra “multiplicidade” funciona aqui como um “adjetivo substantivado”. Por outro lado, a palavra “multiplicidade” também pode ser usada como verdadeiro substantivo (em seu “sentido forte”, segundo Deleuze), no sentido em que Bergson utilizou para tratar da multiplicidade qualitativa no

---

<sup>85</sup> “Sobre este passado nos apoiamos, sobre este futuro nos debruçamos; apoiar-se e debruçar-se desta maneira é o que é próprio de um ser consciente. Digamos, pois, que a consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro”. Cf. Bergson, H. “A consciência e a vida”, p.104.

capítulo II do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No primeiro caso, ou seja, quando empregamos o adjetivo “múltiplo”, o que fazemos é pensar em um predicado que colocamos necessariamente em relação de oposição ou complementaridade com o predicado “uno”. Assim, podemos pensar algo como uno ou múltiplo ou até mesmo uno e múltiplo. Mas, para Deleuze, o uso da palavra “multiplicidade” como substantivo já indica aí que houve um ultrapassamento da oposição dos predicados “uno-múltiplo”, demonstrando agora que nos instalamos noutra campo, onde o que importa é distinguir “tipos” de multiplicidades. Ou seja, a própria noção de multiplicidade como substantivo provoca um deslocamento de todo o pensamento. Para Deleuze, a palavra “multiplicidade” tomada como substantivo quebra com a oposição dialética entre o “uno” e o “múltiplo”. Nesse sentido, para Deleuze, não caberia perguntar se a duração é uma ou múltipla. Na verdade, a duração seria um tipo de multiplicidade. Uma multiplicidade que recusa tanto o predicado do uno quanto do múltiplo. E, ao marcar as diferenças entre a multiplicidade numérica e a multiplicidade qualitativa, Deleuze dirá que “há duas espécies bem diferentes de multiplicidade, a multiplicidade numérica, que implica o espaço como uma de suas condições e a multiplicidade qualitativa, que implica a duração como uma de suas condições”.<sup>86</sup>

## 2.5. Duração e liberdade

Porque Bergson, no terceiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, trata do tema da liberdade ao discorrer sobre a organização dos estados da consciência? Quais as implicações desse tema para a duração pura? Ao dividir o Ensaio em três capítulos, Bergson teve como foco principal discutir o problema da liberdade. O filósofo deixa sua opção muito clara ao dizer no prefácio da referida obra que:

Dentre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade. Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as

---

<sup>86</sup> « Il y a deux espèces bien différentes de multiplicité, la multiplicité numérique qui implique l'espace comme une de ses conditions, et la multiplicité qualitative qui implique la durée comme une de ses conditions ». Cf. Deleuze, G. *Théorie des multiplicités chez Bergson*, Transcrição de uma conferência proferida na Universidade Paris 8, Vincennes, em 1970 ([www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)).

<http://www.webdeleuze.com/php/texte?cle=107&groupe=Conf%E9rences&langue=1>

definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade. Esta demonstração é o tema da terceira parte do nosso trabalho: os dois primeiros capítulos, onde se estudam as noções de intensidade e de duração, foram escritos para servir de introdução ao terceiro<sup>87</sup> (grifo meu).

No primeiro capítulo do *Ensaio*, intitulado *Da intensidade dos estados psicológicos*, Bergson procurará criticar o uso que a psicologia experimental da época fez do associacionismo, ao confundir qualidade com quantidade. Conforme pontua Viellard-Baron:

A noção de intensidade pode ser usada em relação a um sentimento ou a uma sensação, afetiva ou representativa. Mas ela supõe que o sentido, o vivido, é uma grandeza suscetível de variar. Em função disto, a noção de intensidade é fonte de confusão e contrassenso. Podemos fazer variar a intensidade luminosa de uma ampola com um variador; isto não significa que a sensação de luz é uma quantidade que muda da mesma maneira<sup>88</sup>.

Bergson não deixa de enfatizar que a diferença existente entre duas sensações não é uma diferença de graus de uma mesma sensação de base, mas uma diferença de natureza. A Lei de Weber-Fechner que preconizava que a intensidade de uma sensação varia numa relação logarítmica com a quantidade de excitação, ou seja, enquanto os estímulos aumentam numa proporção geométrica, as sensações provocadas pelo respectivo estímulo crescem numa progressão aritmética, não poderia prevalecer frente a estados internos da consciência. Bergson será levado a empreender uma crítica à psicologia experimental que, utilizando de métodos científicos hauridos de modelos matemáticos, determinara de antemão que haveria uma correlação lógica, um paralelismo, entre o extenso e o inextenso. Segundo Bergson, ligar grandeza à intensidade era uma tentativa fracassada já em sua gênese, pois, advertia o filósofo, “se a grandeza, fora de vós, nunca é intensiva, a intensidade, dentro de vós, nunca é grandeza”<sup>89</sup>. A realidade interior nunca poderia ser confundida com a realidade dos objetos na extensão, tal como a psicologia experimental o fez, pois os estados internos não são dotados de extensão, não podendo, assim, se justaporem no espaço.

No segundo capítulo do *Ensaio*, foco da presente dissertação, a questão central é a ideia de duração. Ali, Bergson elabora uma crítica bem fundamentada à psicofísica ao fazer uma análise exaustiva da ideia de “número”. Nessa oportunidade, conforme vimos, o filósofo demonstrará, através da análise detida de como se dá a construção do número, como será possível falar-se em dois tipos de multiplicidade: uma que diz respeito ao espaço,

<sup>87</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, prefácio.

<sup>88</sup> Cf. Viellard-Baron, J-L. *Compreender Bergson*, p.15.

<sup>89</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.169.

multiplicidade numérica, portanto, e outra que se apresenta como multiplicidade qualitativa e que guarda íntima relação com a duração pura.

Por sua vez, o terceiro capítulo objetiva tratar de um problema comum tanto à psicologia quanto à metafísica: o problema da liberdade. Bergson entende que o problema da liberdade foi mal colocado, inicialmente, não só pela filosofia como também, mais tarde, pela psicologia. A liberdade, como um tema que sempre frequentou a metafísica, constitui seu objeto a partir de hábitos hauridos da linguagem. Nesse sentido, a metafísica se encontrou intrinsecamente ligada à elaboração do discurso em si mesmo, mais do que propriamente à experiência da realidade como um dado imediato da consciência. A compreensão do filósofo quanto ao enquadramento dado pela filosofia ao problema da liberdade é a de que a metafísica se serve de uma dedução lógica para construir seu objeto de conhecimento, no caso em tela, para pensar o tema da liberdade, dispensando a experiência efetiva do real. Para Bergson, “a liberdade é precisamente o que confunde a lógica e o que fica fora dos enquadramentos de um sistema”<sup>90</sup>.

Cumprido salientar que o tema da liberdade no pensamento bergsoniano não se resume ao *Ensaio*. O problema da liberdade atravessará praticamente todas as obras do pensador francês, embora as questões que ele pretende investigar em um determinado livro gozem de uma certa autonomia em relação a outros temas desenvolvidos em obras posteriores. Por exemplo, no *Ensaio*, é o estudo sobre a duração interior que lhe interessa investigar, em contraposição a um pretensão conhecimento científico da realidade psíquica do homem tomado concretamente. Por outro lado, em *Evolução Criadora* (1907)

A própria história da vida, que é duração e criação, vai estar ligada ao movimento da liberdade, que reaparece no movimento próprio de interiorização da consciência individual, como o encontro de uma unidade original<sup>91</sup>.

Já em *As duas fontes da moral e da religião* (1932), estará em jogo para o filósofo uma “investigação sobre a experiência ética da humanidade”, ou seja, é a história da humanidade enquanto tal que será o foco de sua dedicação filosófica. Nesse sentido, nas obras citadas ilustrativamente, fica patente que a questão da ação livre, da liberdade, se faz presente, ainda que ela se apresente em cada obra com suas nuances e roupagens próprias, com um desenho específico. No entanto, o problema da liberdade presente nesta dissertação

---

<sup>90</sup> Cf. Bergson, Henri. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.276.

<sup>91</sup> Cf. Marques, S.T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*, p.13.

se cingirá apenas a apresentar, em linhas gerais, como o tema da liberdade é caro a Bergson tal como se apresenta no *Ensaio* e qual o seu entrelaçamento com a duração interior. É a partir do estudo detido sobre a duração interior que o tema da liberdade pode aparecer e ser abordado, num primeiro momento, em seu aspecto filosófico.

A tese central abordada no terceiro capítulo do *Ensaio* é a de que tanto os deterministas quanto aqueles que defendem o livre arbítrio partem de pressupostos equivocados no tocante à concepção da liberdade e foram imprecisos em suas abordagens, tendo em vista que, na origem, tanto uma escola de pensamento quanto outra abordou realidades distintas, espaço e tempo, como se tratassem de uma só e mesma coisa. E é aqui, precisamente neste ponto, que podemos enxergar um retorno a questões centrais que foram abordadas nos dois primeiros capítulos do *Ensaio* que, em alguma medida, serão retomados no terceiro capítulo por Bergson, dado o entrelaçamento do problema da liberdade com o da duração interior.

Se a temática da liberdade aparece no *Ensaio*, ela, de certa forma, denota uma oposição ao determinismo preconizado pelas ciências ao tempo de Bergson e que foi largamente utilizado na psicologia experimental. O determinismo é uma linha de pensamento defensora de que todo acontecimento pode ser explicado através de relações de causa e efeito, ou seja, a “Lei da Causalidade” é quem dita todos os acontecimentos, no mundo físico ou mental. Assim, para a doutrina determinista, todo e qualquer evento, tudo o que existe no universo, já se encontraria submetido a condições necessárias e suficientes, e estas, por sua vez, seriam também determinadas. É a ideia do mundo submetido a leis necessárias e imutáveis.

Ao tempo de Bergson, o determinismo foi largamente aprimorado e defendido por um número expressivo de físicos e de fisiologistas, os quais tinham assentados seus argumentos sobre bases de natureza física ou matemática e, sobretudo, sobre a seguinte “Lei de Conservação das Massas” ou “Lei de Conservação da Matéria”, enunciada no final do século XVIII pelo químico francês Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794): “Na natureza nada se cria, nada se perde; tudo se transforma”<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Dentre as diversas experimentações que Lavoisier realizou em seu laboratório, uma chamou a sua atenção em particular, sendo decisiva para a enunciação da sua Lei de Conservação das Massas. Essa experiência consistiu em pesar todas as substâncias que entravam numa determinada reação química, em seus momentos inicial e final. Lavoisier percebeu que a massa total do sistema não sofria qualquer alteração quando a referida reação

Dentro do mesmo espírito da Lei de Lavoisier, em meados do século XIX, o físico e médico alemão Julius Robert Mayer (1814-1878) apresenta à comunidade científica a “Lei de Conservação de Energia”. Segundo esse modelo, no momento em que, num sistema fechado, uma forma de energia se perde em uma reação, tal como ocorre na “Lei de Conservação da Matéria”, ela é transformada em outra forma de energia. Assim, é plenamente verificável, num experimento em laboratório, que haverá, num sistema fechado, a transformação de um tipo de energia em outro. Com a “Lei de Conservação de Energia”, foi possível aos cientistas estabelecerem também uma equivalência entre outras formas de energia, como a térmica, mecânica, elétrica ou luminosa, como submetidas a um mesmo princípio de conservação de energia, o que se tornou a base da ciência do século XIX. Bergson critica essa transposição literal de método, tendo em vista que o método utilizado pela ciência é de base matemática, tendo sido formatada em sua gênese para dar conta dos objetos que possuem extensão, objetos estes que Bergson denunciara no capítulo II do *Ensaio* como justapostos no espaço. O determinismo físico, na forma em que era apresentada ao tempo de Bergson, se encontrava associado intimamente às teorias mecanicistas ou cinéticas da matéria<sup>93</sup>. O filósofo explica que:

Representa-se o universo como um amontoado de matéria, que a imaginação transforma em moléculas e átomos. Estas partículas executariam continuamente movimentos de toda a ordem, ora vibratórios, ora de translação; e os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria que os nossos sentidos percebem, calor, som, eletricidade, até talvez atração, reduzir-se-iam objetivamente a estes movimentos elementares. Porque a matéria que entra na composição dos corpos organizados se encontra submetida às mesmas leis, não se

---

química se dava em um sistema fechado. Nesse sentido, o cientista francês chegou à conclusão de que o somatório das massas dos reagentes, ou seja, dos elementos envolvidos na reação, é sempre igual à totalidade das massas das substâncias que são produzidas pela reação, isto é, dos produtos. Daí Lavoisier pode concluir que num sistema fechado as massas do produto não sofrem alteração com relação aos seus reagentes, permanecendo constante durante todo o processo. Um exemplo simples que pode servir para melhor ilustrar o experimento de Lavoisier descrito acima é o seguinte: Se num tubo de ensaio que já contém 98 gramas de ácido sulfúrico (H<sub>2</sub>SO<sub>4</sub>) adicionamos 65 gramas de zinco (Zn), fechando o tubo em seguida, a reação química que se dá entre as duas substâncias acima terá como produto sulfato de zinco (ZnSO<sub>4</sub>) e desprendimento de hidrogênio (H). Quando somamos a massa do sulfato de zinco com a massa do hidrogênio que se desprende, o valor encontrado será de 163 gramas, ou seja, a mesma massa que tínhamos inicialmente quando somadas a massa do ácido sulfúrico com a massa do zinco.

<sup>93</sup> Uma imagem que Bergson traz à baila, em uma de suas aulas, para explicar o que é o determinismo físico é tão esclarecedora que merece ser aqui reproduzida: “Segundo os partidários do determinismo físico, se meu braço se levanta num determinado momento, era impossível que não se levantasse; e quando julgo que sou o autor desse movimento, quando imagino que poderia não tê-lo levantado, estou sendo vítima de uma ilusão. Se meu braço se levanta é porque meus músculos se contraíram; se meus músculos se contraíram foi porque os nervos correspondentes estavam em movimento; se esses nervos estavam em movimento foi porque o cérebro lhes transmitiu um impulso; se o cérebro transmitiu esse impulso foi porque um certo trabalho de natureza desconhecida estava acontecendo no cérebro e esse trabalho, como trabalho mecânico, transformou-se em movimento. Cf. Bergson, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.282.

encontraria outra coisa no sistema nervoso, por exemplo, senão moléculas e átomos que se movem, se atraem e repelem uns aos outros<sup>94</sup>.

Segundo Bergson, o princípio da conservação da energia, por estar apoiado no mecanicismo, pressupõe que sempre estaremos diante de uma determinação da ação pelo meio circundante, frustrando, assim, a possibilidade de se pensar a liberdade no indivíduo. Mas o filósofo, no capítulo III do *Ensaio*, também levanta a possibilidade aventada pelos dinamistas de que o movimento contrário pode se dar, qual seja, que a ação do indivíduo pode determinar o meio circundante. Bergson dirá, concordando com os mecanicistas, que se todos os corpos, sejam orgânicos ou inorgânicos, agissem e reagissem assim entre si nas suas partes elementares, é evidente que o estado molecular do cérebro, num determinado momento, se modificaria pelos choques que o sistema nervoso recebe da matéria que o circunda.

No entanto, mais adiante, já argumentando na linha de pensamento dos dinamistas, o filósofo sustenta:

Mas o fenômeno inverso pode produzir-se; e os movimentos moleculares, de que o sistema nervoso é teatro, compondo-se entre si ou com outros terão frequentemente como resultante uma reação do nosso organismo ao mundo circundante: daí, os movimentos reflexos e também as ações ditas livres e voluntárias<sup>95</sup>.

É contra o princípio da conservação de energia aplicado indiscriminadamente a todos os fenômenos, inclusive ao psicológico, que Bergson se insurge. Segundo ele, esse princípio tem em sua base uma concepção matemática que, por sua vez, se apoia em pressupostos lógicos, e não seria por “razões de ordem física” que os cientistas afirmavam uma estrita correspondência entre os estados da consciência e os modos da extensão. Nesse sentido, é com a base lógico-matemática que o princípio da conservação da energia torna inflexível qualquer possibilidade para a existência da liberdade em um indivíduo organizado.

---

<sup>94</sup> « On se représente l'univers comme un amas de matière, que l'imagination résout en molécules et en atomes. Ces particules exécuteraient sans relâche des mouvements de toute nature, tantôt vibratoires, tantôt de translation; et les phénomènes physiques, les actions chimiques, les qualités de la matière que nos sens perçoivent, chaleur, son, électricité, attraction même peut-être, se réduiraient objectivement à ces mouvement élémentaires. La matière qui entre dans la composition des corps organisés étant soumise aux mêmes lois, on ne trouverait pas autre chose dans le système nerveux, para exemple, que de molécules et atomes qui se meuvent, s'attirent et se repoussent les uns les autres ». Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.107.

<sup>95</sup> « Mais le phénomène inverse peut se produire ; et les mouvements moléculaires dont le système nerveux est le théâtre, se composant entre eux ou avec d'autres, donneront souvent pour résultante une réaction de notre organisme sur le monde environnant : de là les mouvements réflexes, de là aussi les actions dites libres e volontaires ». Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.108.

Para Bergson, o determinismo físico impõe uma objeção assustadora ao engessar toda e qualquer possibilidade de um fenômeno não resultar necessariamente de determinadas condições, pois disso decorreria que estaríamos totalmente condenados a nos comportar como verdadeiros autômatos e “seria impossível que um ato, por mais insignificante que fosse, ocorresse diferentemente de como se produziu”<sup>96</sup>. De acordo ainda com o pensamento mecanicista inserido no princípio de conservação de energia:

O matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano, num determinado momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a que pertence este organismo, como se prediz um fenômeno astronômico<sup>97</sup>.

O que Bergson quer demonstrar em sua crítica é que o modelo matemático, ao poder prever tudo do que se passou ou se passará a um dado organismo, prescindir do aspecto empírico que a investigação no campo da fisiologia e, sobretudo, no campo dos fenômenos ligados aos estímulos nervosos, deve ter. Bergson dedicou parte de seu tempo a estudos de filósofos, físicos e matemáticos que apresentassem um contraponto ao rigor excessivo do princípio da conservação da energia, com fito de saber se tal princípio não poderia ser objeto de questionamento. Dos pensadores contemporâneos a Bergson, por ele estudados, podemos citar Boutroux<sup>98</sup> e Boussinesq<sup>99</sup>, cujos pensamentos, em linhas gerais, exporemos.

Segundo Boutroux, as leis da natureza consistem em aproximações, não se podendo falar na verdade em leis que sejam absolutamente verdadeiras, pois é possível que, em determinadas condições físicas, seja perfeitamente possível dizer que “um fenômeno físico pode muito bem hesitar, por assim dizer, e produzir-se de uma maneira ou de outra”<sup>100</sup>, isto é, é possível que um determinado fenômeno físico se mantenha alheio a determinadas leis da natureza, escapando daquilo que poderia prever tal lei, o que nos poria diante de probabilidades e não de uma lei, no sentido rígido do termo. Por sua vez, Boussinesq demonstrou que ao se tentar fazer uma determinação antecipada da direção que um movimento pode tomar, em determinadas ocasiões, é possível se chegar a resultados ímpares

<sup>96</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.282.

<sup>97</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.78

<sup>98</sup> Émile Boutroux (1845-1921), filósofo francês, foi professor de Bergson e defendeu tese de doutorado em 1845, intitulada *De la contingence des lois de la nature* (Da contingência das leis da natureza).

<sup>99</sup> Joseph Valentin Boussinesq (1842-1929), físico e matemático francês, escreveu sobre todas as partes da física matemática. Sua obra principal é *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale* (Conciliação do verdadeiro determinismo mecânico com a existência da vida e da liberdade moral), de 1878.

<sup>100</sup> Cf. Bergson, Henri. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.283.

e singulares, como a admissão de direções diferentes para um mesmo fato mecânico. Esse experimento pode ser feito, por exemplo, com a colocação de um objeto no vértice de um cone. Se o objeto cair, ele poderá cair tanto para um lado como para o outro, sem que possamos determinar previamente qual direção tomará. Aqui não há nenhuma razão de ordem mecânica ou física que possa prever para qual lado cairá o objeto. “Ele tem escolha, por assim dizer”<sup>101</sup>, de acordo com Bergson.

As leis mecânicas para Émile Boutroux não são meras leis matemáticas. As leis mecânicas da natureza nos revelam aspectos novos, na medida em que sua pretensão é descrever o real. Mas as leis mecânicas, ao contrário das leis matemáticas, não podem se apoiar apenas numa necessidade de ordem lógica, pois, neste caso, as afirmações ditadas pelas leis mecânicas seriam sempre necessariamente verdadeiras. No entanto, como bem salienta Boutroux, apesar de as leis formais que descrevem o comportamento das grandezas sejam de ordem matemática, se tomarmos as séries constantes que ocorrem no mundo material, verificaremos que não se trata de descobertas oriundas da própria matemática, mas são fruto da observação, logo, são descobertas oriundas da experiência. Ou seja, as leis físicas descrevem o comportamento de um corpo de tal maneira, bem como seus efeitos, mas esse comportamento só pode ser conhecido por meio da observação. Não há qualquer lei matemática que determine aprioristicamente o comportamento dos corpos. No entanto, caso eles se encadeiem de uma determinada maneira, é a partir desse conhecimento prévio e de outros dados que se repetem numa constante que o cientista poderá fazer uma descrição desse comportamento no presente e, digamos, prever os comportamentos futuros através do cálculo. Essa crença na permanência do encadeamento constante e específico daquelas grandezas da física é decorrente da indução. Entretanto, a indução se apoia na descrição da regularidade de uma coletânea de casos observados, permitindo ao observador inferir generalizações empíricas acerca de como se comportarão os fenômenos futuros que se apresentarem analogamente aos já observados. Assim, é importante ressaltar que segundo Boutroux, não temos garantia de que a ciência opere com leis imutáveis, mas apenas com constantes limitadas no tempo e, por sua vez, contingentes.

Dentro desse raciocínio, a conclusão de Bergson é a seguinte: se as próprias leis da natureza possuem uma carga de contingência, a liberdade humana, com maior razão,

---

<sup>101</sup> Cf. Bergson, Henri. *Aulas de psicologia e de metafísica*, p.283.

comporta uma exceção a leis que impossibilitem que um movimento possa ocorrer de forma diferente daquela que comumente se produz.

## CAPÍTULO 3

### A RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E ESPIRITO: DISTINGUIR SEM SEPARAR

#### 3.1. Um novo olhar para o problema mente-corpo

Como sabemos, em 1889, Bergson publica sua grande obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, fruto de sua tese francesa de doutorado. Além da obra precitada, um outro trabalho de vulto, em 1896, também vem a público: *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Do ponto de vista da história da filosofia, os primeiros trabalhos do filósofo francês se inserem dentro do que se denomina “origens da filosofia contemporânea”. O último quarto do século XIX significou muito para a filosofia contemporânea, sobretudo no seu diálogo com as várias linhas de pensamento da época. Assim, é na primeira metade do século XX que Bergson terá a oportunidade de desenvolver e consolidar as ideias anunciadas nas obras por ele publicadas no final do século XIX.

O espiritualismo bergsoniano se destaca por ter uma visão inovadora sobre o tema quando comparado à proposta da metafísica clássica. A tradição pensara uma dualidade ontológica entre corpo e espírito, onde haveria, de um lado, a realidade do corpo, dotado de extensão, e de outro lado, a realidade do espírito, vinculado à atividade do pensamento. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson se esforça para nos apresentar a distinção de domínios entre o corpo e a vida do espírito. No entanto, apesar de apresentar essa distinção, o elemento inovador do pensamento do filósofo francês não se encontrava, pura e simplesmente, na tentativa de separar o corpo do espírito ou mesmo de pensar a relação de ambos, tal como a tradição o fizera; mas, no modo como pensou o estatuto da relação entre corpo e espírito. O propósito de relacionar espírito e corpo não poderá aparecer no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, pois o que estava em jogo naquele momento era rechaçar a pretensão do discurso hegemônico que objetivava tomar os fatos da vida consciente como meros fatos de natureza física. Nesse sentido, era importante que o filósofo adotasse uma postura filosófica que salvaguardasse a vida do espírito, reservando a esta uma temporalidade própria, que não se confundisse (e por isso, não pudesse ser reduzida) a uma

realidade meramente numérica. Daí Bergson ter eleito o conceito de “duração” como a espinha dorsal do seu pensamento filosófico, conceito que não abandonará ao longo das obras posteriores.

Se o objetivo do *Ensaio*, como uma primeira operação metafísica fundamental, sobretudo no capítulo II, será o de contestar a pretensão de união de domínios do corpo e do espírito ao afirmar a dualidade ontológica entre estes dois domínios, pouco ou nada adiantaria essa dualidade se a distinção entre tais domínios implicasse uma separação. Assim, Bergson realizará um novo esforço, uma segunda operação fundamental, qual seja, pensar o problema da relação entre corpo e espírito. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, quando Bergson nos fala sobre a multiplicidade da vida do espírito, onde os momentos não se separam (e, por isso, há um prolongamento contínuo dos momentos), é preciso que ele contraste a multiplicidade da vida consciente à multiplicidade dos corpos que estão distribuídos no espaço. Com o objetivo de marcar o contraste que há entre essas duas multiplicidades, Bergson terá de voltar sua atenção para as condições da própria multiplicidade espacial, trazendo à tona a questão do espaço propriamente considerado. Assim, a temática do espaço na filosofia de Bergson aparece, inauguralmente, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No entanto, a questão do corpo e sua relação com o espírito será tematizada em *Matéria e memória*. Em *Matéria e memória*, o subtítulo já anuncia o tema do qual se ocupará Bergson: a relação do corpo com o espírito. Bergson, ao pensar o estatuto da relação entre o espírito e o corpo, procurará colocar, num mesmo plano, o espírito e a matéria. Nesse contexto, percebe-se que há uma mudança de preocupação do filósofo na passagem do *Ensaio* para *Matéria e memória*. Bergson não descarta o trabalho realizado em sua tese francesa; pelo contrário, serve-se dela para ultrapassá-la. Era necessário, na obra de 1889, distinguir a dualidade entre espaço e tempo, entre corpo e espírito, para empreender um esforço muito maior, em *Matéria e memória*, no sentido de relacionar essas duas realidades. Em suma, o esforço do nosso autor será o de afirmar a realidade do corpo e a realidade do espírito, para pensar o estatuto da relação entre ambas sem separá-las.

No prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, Bergson não hesita em afirmar não só a relação entre corpo e espírito como também a realidade de ambos. A partir dessa afirmação, o filósofo poderá repensar o caráter aparentemente dualista que emprestou ao corpo e ao espírito no *Ensaio*, para estabelecê-lo agora sob novos parâmetros. O problema da

relação entre corpo e espírito será posto através do estudo da memória. Bergson adverte o leitor que a proposta de trazer a memória para o centro das questões que envolvem a relação entre espírito e matéria é “atenuar muito, senão suprimir”<sup>102</sup>, as dificuldades provocadas no plano teórico pelo dualismo. Segundo Bergson, tanto o realismo quanto o idealismo são os principais responsáveis pela criação do dualismo ente espírito e corpo. Nesse sentido, não só seria falso promover uma redução da matéria àquilo que está contido na representação que dela temos, conforme quer o realismo, como também seria falso dotar a matéria de um poder de produzir em nós representações diferentes do que ela realmente é, tese abraçada pelo idealismo. Assim, para Bergson, realismo e idealismo engendraram falsas concepções acerca da matéria, encaminhando, de forma equivocada, as discussões acerca da matéria e do espírito.

Para superar esse impasse, Bergson nos propõe a seguinte estratégia: colocarmo-nos diante dessa insolúvel questão da matéria gerada pelas escolas do idealismo e do realismo como se desconhecêssemos as discussões filosóficas que as envolvem. Bergson nos pede categoricamente que a esqueçamos, embora o filósofo francês reconheça quão difícil é evitar essa dissociação. Com essa atitude, o que o filósofo quer é nos convidar a enxergar a matéria tal como o senso comum a vê, ou seja, acreditando que a matéria existe em si mesma, existe tal como nós a percebemos, mas que não se reduziria àquilo que percebemos. A concepção bergsoniana da matéria está mais alinhada ao ponto de vista do senso comum, antes de ela ter sido alvo da separação que o idealismo e o realismo operaram entre aquilo que existe e aquilo que é objeto de representação. Para Bergson, a matéria é um conjunto de “imagens”:

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. Essa concepção da matéria é pura e simplesmente a do senso comum<sup>103</sup>.

A concepção da matéria adotada por Bergson é uma estratégia para escapar das armadilhas construídas por idealistas e realistas.<sup>104</sup> Bergson pede ao leitor não só que este ignore os debates sobre a matéria promovidos pelo idealismo e realismo como também

<sup>102</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.1.

<sup>103</sup> Cf. *Idem*, p.1.

<sup>104</sup> Tarcísio Jorge Santos Pinto esclarece-nos que “A tradição filosófica, segundo Bergson, cria uma série de teorias nas quais a matéria é descrita de forma abstrata, como algo distinto do que percebemos em suas ‘imagens’. Além disso, a relação dessa matéria com o espírito é também explicada abstratamente, de um modo misterioso e distante da realidade tal como percebemos concretamente enquanto movimento”. Cf. Santos Pinto, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.51.

examine se as objeções que possam surgir contra algumas das novas teses propostas em *Matéria e memória* não deveriam ser direcionadas, em verdade, ao idealismo e ao realismo. Neste passo, podemos notar que a afirmação por Bergson da existência do espírito e da matéria está voltada para buscar a relação entre um e outra, e não procurar a origem, o que coloca a questão em termos insolúveis. Assim, sem a preocupação com a causa, é o estudo da relação entre matéria e espírito que interessa a Bergson. O filósofo procura denunciar em *Matéria e memória* que os debates desenvolvidos sobre matéria e espírito resultaram de especulações de uma metafísica preocupada em produzir um discurso que se conformasse à ciência positivista da época, e não seriam fruto de uma investigação, de um estudo direto dos dados que a experiência fornece. Nesse sentido, se excluirmos as teorias que verificam a união entre matéria e espírito como um fato irreduzível e inexplicável e afastarmos também as teorias que se reportam ao corpo como o instrumento da alma, restariam as concepções das relações psicofisiológicas do epifenomenismo e do paralelismo; aquele encarando o pensamento como mera função do cérebro, sendo os estados de consciência um epifenômeno dos estados cerebrais, e este tomando os estados do pensamento e os estados cerebrais como duas traduções de um mesmo original, mas em línguas distintas. Para Bergson, ambas as concepções chegam a uma única conclusão, vale dizer, a de que o cerebral equivaleria exatamente ao mental. Em *A alma e o corpo*, conferência proferida em 28 de abril de 1912, o filósofo esclarece, de maneira brilhante, qual seria o grande sonho da ciência da época, corroborada por uma metafísica ávida por viver em conformidade com o positivismo científico de então:

A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de vezes mais dos que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim à dança das moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuíssemos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é, um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa “alma” tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente<sup>105</sup>.

Em *O cérebro e o pensamento*, Bergson acrescenta que a afirmação dogmática do paralelismo psicofisiológico não é uma regra científica. Pelo contrário, ela seria uma hipótese

---

<sup>105</sup> Cf. Bergson, H. “A alma e o corpo”, p.126.

metafísica nos moldes de uma ciência positivista calcada em “quadros puramente matemáticos”<sup>106</sup>.

A psicofísica do final do século XIX sustentava que os estados de consciência seriam aqueles que resultam de um nível de complexidade atingido pelo cérebro, ou seja, a consciência estaria na dependência de fatos fisiológicos que se passariam em nível cerebral. Segundo a tese da dependência, a consciência seria um mero epifenômeno, ou seja, a consciência seria um fenômeno secundário, acidental e condicionado por processos de ordem fisiológica, sendo incapaz de determinar a conduta humana. Assim, o fenômeno essencial seria a atividade cerebral, necessária e determinante do pensamento, onde a consciência não possuiria qualquer força para influenciar o cérebro. *Matéria e memória* surge como contestação à tese da dependência preconizada pela psicofísica. Bergson procurará, nessa obra de fôlego, ultrapassar a tese da dependência para pensar uma relação de solidariedade, de colaboração entre o corpo e o espírito. No texto do prefácio à 7ª edição de *Matéria e memória*, Bergson, ao argumentar com a imagem do prego e da blusa, mostrará que solidariedade não pode ser confundida com dependência:

Que haja solidariedade entre o estado de consciência e o cérebro, é incontestável. Mas há solidariedade também entre a roupa e o prego onde ela está pendurada, pois, se retirarmos o prego, a roupa cai. Diremos por isso que a forma do prego indica a forma da roupa ou nos permite de algum modo pressenti-la? Assim, de que o fato psicológico esteja pendurado em um estado cerebral, não se pode concluir o ‘paralelismo’ das duas séries psicológica e fisiológica<sup>107</sup>.

Bergson nos propõe que a ideia de equivalência e, sobretudo, a de “dependência” entre os domínios do mental e do cerebral preconizada pelos psicofisiologistas deveria ser substituída pela ideia de uma “solidariedade” entre tais domínios. De acordo com o pensamento do nosso autor, a ciência teria se habituado, por força de uma “certa filosofia”<sup>108</sup>, a acreditar que não haveria outra possibilidade de se compreender o mental e o cerebral que não fosse através de uma identidade entre as duas instâncias, colapsando, assim, mente e cérebro, hipótese mais plausível aos interesses da ciência positiva. Nessa direção, Bergson esclarece que a compreensão da solidariedade entre o mental e o cerebral abriria uma nova frente para se pensar o estatuto dessa relação, uma vez que os estados cerebrais expressariam, em verdade, apenas movimentos nascidos de estados psicológicos, ou melhor, de uma

<sup>106</sup> Cf. Bergson, H. “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, p.64.

<sup>107</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, pp.4-5.

<sup>108</sup> Cf. *Idem*, p.5.

pequena parte de estados psicológicos. Assim, dado um estado psicológico qualquer, seria possível definir o estado cerebral a ele relacionado. No entanto, quando partimos do estado cerebral, não nos seria viável definir qual o estado psicológico correspondente, tendo em vista que para aquele mesmo estado cerebral poderá haver uma gama de estados psicológicos<sup>109</sup>. Ou seja, segundo a perspectiva bergsoniana, o estado psicológico pode nos informar sobre o que se desdobrará em termos de movimentos perceptíveis dos estados cerebrais, pois os estados cerebrais exprimiriam a seu modo o que se desenrola em termos de um estado psicológico, mas um estado cerebral nada nos poderia informar acerca do mental, dada a diversidade de estados psicológicos aos quais pode estar associado um estado cerebral. E Bergson complementa:

Aquele que pudesse penetrar no interior de um cérebro, e perceber o que aí ocorre, seria provavelmente informado sobre esses movimentos esboçados ou preparados; nada prova que seria informado sobre outra coisa<sup>110</sup>.

Para Bergson, não se pode pensar a relação entre os estados mentais e os estados cerebrais como uma relação constante, nem como uma relação simples. Conforme exteriorizamos nossa vida psicológica em ação ou a interiorizamos em conhecimento puro, nosso estado cerebral pode conter mais ou menos de nosso estado mental. A preocupação de Bergson é demonstrar a contradição interna que existe na tese do paralelismo psicofisiológico, tomando como ponto de partida dois sistemas de notação distintos, dos quais o paralelismo se serve, para exprimir os objetos exteriores. Ou seja, é possível nos reportarmos a objetos exteriores, bem como a suas próprias mudanças, como “coisas” ou como “representações”. Esses sistemas de notação diferentes não seriam, ao olhar de Bergson, simplesmente palavras utilizadas ao bel prazer pelo idealismo e pelo realismo, mas seriam duas maneiras diferentes de análise e compreensão da realidade. No entanto, prossegue dizendo nosso autor que, desde que se adira estritamente a uma ou a outra notação, não haverá qualquer impasse, já que cada uma das notações conduzirá a conclusões distintas. Mas, segundo Bergson, é imprescindível que haja uma distinção precisa entre os dois sistemas, o que não ocorre quando se investiga mais de perto o que idealismo e realismo compreendem como sendo a expressão do real. Conforme pontua Bergson, a tese paralelista é decorrente da adoção das concepções do idealismo e do realismo, assim como da mistura de ambos os sistemas de notação.

---

<sup>109</sup> “Dado um estado psicológico, determinaremos sem dúvida o estado cerebral concomitante. Mas a recíproca não é verdadeira, e ao mesmo estado cerebral corresponderiam estados psicológicos muito diversos”. Cf. Bergson, H. “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, p.64.

<sup>110</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.6

Para o filósofo francês, o idealismo rejeita qualquer coisa que não apareça “à minha consciência ou à consciência em geral”<sup>111</sup>. Para um idealista, não faz qualquer sentido falar-se em uma propriedade da matéria que não possa tornar-se atual, ou seja, não há propriedade da matéria sem a possibilidade de tornar-se objeto de minha representação. Bergson assevera que não há para o idealista virtualidade “ou, ao menos, nada de definitivamente virtual nas coisas”<sup>112</sup>. De uma maneira mais clara, não há outra possibilidade para as coisas: ou elas já são atuais ou poderão se tornar atuais, e as articulações do real, por sua vez, são idênticas às representações que temos das coisas.

Por outro lado, Bergson entende que o sistema de notação adotado pelo realismo se apoia em uma hipótese contrária a do idealismo:

Dizer que a matéria existe independentemente da nossa representação é pretender que sob nossa representação da matéria há uma causa inacessível desta representação, que por trás da percepção do atual há poderes e virtualidades ocultos: é, enfim, afirmar que as divisões e articulações visíveis em nossa representação são puramente relativas à nossa maneira de perceber<sup>113</sup>.

É importante ressaltar que Bergson tem consciência de que as definições dadas por ele sobre idealismo e realismo não tem o objetivo de serem definições aprofundadas e acabadas sobre essas duas tendências do pensamento a partir de uma visada da história da filosofia. O que Bergson pretende, na verdade, é fazer uma generalização a partir de algumas definições sobre idealismo e realismo para demonstrar que, segundo ele, “é ilegítimo aplicar ao mesmo tempo os dois sistemas de notação ao mesmo objeto”<sup>114</sup>. Não nos deteremos nos pormenores da argumentação lógica e científica de Bergson contidas na obra *O cérebro e o pensamento* que procuram demonstrar, segundo o filósofo, a não validade das hipóteses formuladas pelo paralelismo psicofisiológico. Mas, as lições que podemos tirar da precitada obra é a de que Bergson quer denunciar (assim como o fez em *Matéria e memória*) os equívocos gerados pelo paralelismo psicofisiológico ao tentar buscar uma explicação que colapsa os estados psicológicos aos estados cerebrais. A equivalência entre estes estados será peremptoriamente negada por Bergson.

Em *Matéria e memória*, conforme salientamos antes, Bergson defende que a relação entre espírito e matéria é de “solidariedade”, e não de dependência. Tal afirmação se torna

---

<sup>111</sup> Cf. Bergson, H. “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, p.65.

<sup>112</sup> Cf. Bergson, H. “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, p.65.

<sup>113</sup> Cf. *Idem*, p.65.

<sup>114</sup> Cf. *Ibidem*, p.66.

clara na citação que Bergson faz, no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, da relação estabelecida entre um prego e uma blusa nele pendurada. Ao pensar numa relação de solidariedade, e não de dependência, entre corpo e espírito, o filósofo entende que a chave para a resolução do problema se encontra no terreno da “memória”, ponto de interseção entre o espírito e a matéria. É precisamente para esse terreno que Bergson se transporta para pensar o estatuto da relação entre ambos. Ao se ver livre dos conceitos formulados previamente pelo idealismo e realismo, Bergson quer se voltar para o campo experimental com, digamos, uma certa “ingenuidade no olhar”, livre dos preconceitos engendrados pelo idealismo e materialismo. Nesse sentido, Bergson nos esclarece que precisamos nos libertar das ideias preconcebidas e nos determos na observação, vale dizer, na experiência. É importante destacar que, ao eleger a memória como o ponto de interseção entre o espírito e a matéria, Bergson, ao se inserir no campo experimental, pretende estabelecer uma relação necessária entre os dados científicos obtidos nesse campo e o pensamento filosófico, mas sem abrir mão de pensá-los de uma forma crítica, ao contrário do que fez a filosofia tradicional. Nesse passo, é elucidativa a lição de Tarcísio Jorge Santos Pinto:

(...) a concepção elaborada por Bergson acerca da matéria e de sua relação com o espírito baseia-se em uma teoria da percepção e da memória que, no início, é considerada ‘paradoxal’ pelo meio científico em geral, mas que com o tempo, ganha aí um maior respaldo. Isto, na verdade, é consequência do fato de Bergson sempre se apoiar justamente nos dados dessa mesma ciência e refleti-los de forma crítica, acreditando que só assim a Filosofia poderia renovar-se e tornar-se mais próxima do real, afastando-se do artificialismo da tradição<sup>115</sup>.

No contexto de *Matéria e memória*, Bergson nos alerta ainda para o fato de que tanto a psicologia deveria propor questões à metafísica como esta deveria propor àquela, sem se furtarem a buscar auxílio mútuo com o propósito de resolverem tais questões<sup>116</sup>. Assim, segundo Bergson, problemas que, num primeiro olhar, pareceriam não guardar qualquer relação entre psicologia e metafísica, dependendo da maneira como as questões forem enfocadas, tornam-se perfeitamente possíveis de serem estudadas conjuntamente. Indo além, Bergson não tem dúvidas em dizer que as disputas entre escolas filosóficas, por problemas de ordem metafísica comuns a ambas, também podem ser progressivamente resolvidos se forem transportados para o campo da experiência, ou seja, da observação. Na investigação empreendida em *Matéria e memória*, Henri Bergson se utiliza de dois princípios que lhe

<sup>115</sup> Cf. Santos Pinto, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.47.

<sup>116</sup> “Sem contestar à psicologia, e nem à metafísica, o direito de erigir-se em ciência independente, julgamos que cada uma dessas duas ciências deve colocar problemas à outra e é capaz, em certa medida de ajudar a resolvê-los”. Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.8.

serviriam de fio condutor. O primeiro dos princípios se pauta no fato de que a análise psicológica deve ter como norte que nossas funções mentais possuem um caráter utilitário, ou seja, elas estão “essencialmente voltadas para a ação”<sup>117</sup>. Não é sem razão que Bergson afirma que o cérebro é um órgão que possui, dentre seus papéis, a incumbência de manter nossa “atenção à vida”. O segundo princípio preconiza, por sua vez, que os hábitos contraídos na ação, quando transportados para o campo da especulação, acabam gerando problemas artificiais tanto na ciência quanto na filosofia. O papel da metafísica, dessa nova metafísica proposta por Bergson, seria desfazer as confusões e obscuridades geradas pela ciência e pela filosofia no tocante à relação entre o espírito e o corpo.

### 3.2. O papel do corpo na seleção das imagens e a relação entre percepção e afecção.

Logo na abertura do capítulo I de *Matéria e memória*, Bergson nos renova o convite feito no prefácio da obra para que finjamos, momentaneamente, desconhecer todas as discussões que foram travadas entre idealismo e realismo sobre o mundo exterior. Assim, é preciso que nos coloquemos na perspectiva daquele espírito que desconhecesse os debates travados entre idealismo e realismo acerca da matéria, antes da dissociação que “operaram entre sua existência e sua aparência”<sup>118</sup>. Assim, o que Bergson pretende é “observar o mundo *como se fosse pela primeira vez, unicamente sob critérios perceptivos*”<sup>119</sup>.

Como já dissemos, de acordo com a concepção realista, o surgimento do que chamamos “nossa consciência” se dá, exclusivamente, por movimentos que nascem no interior do cérebro, sendo suas representações de uma natureza distinta daquilo que é a matéria nela mesma. Por outro lado, para o idealismo, as imagens por nós percebidas estariam previamente em nossa consciência. Neste caso, segundo a concepção idealista, a matéria nada mais seria que a representação que dela temos. No entanto, Bergson quer pensar a matéria sem considerar a separação entre sujeito e objeto, operada tanto pelo realismo como pelo idealismo. Daí Bergson pensar a matéria como constituída por imagens “que agem e

---

<sup>117</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.9.

<sup>118</sup> Cf. *Idem*, p.2.

<sup>119</sup> Cf. Marques, S. T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*, p.51.

reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares”<sup>120</sup>. A totalidade ou o universo material é para Bergson de grande relevância para a compreensão daquilo que denominamos “consciência”. Para Vieillard-Baron:

Bergson compreende o Todo, ao contrário, como o universo, o mundo dos homens e a natureza física, mas ele exclui a consciência, ou antes, o eu, na medida em que o apreendemos como um dado imediato, para além ou para aquém da oposição sujeito/objeto<sup>121</sup>.

Antes de adentrarmos propriamente o campo das imagens concebidas pela filosofia bergsoniana, cremos que cabe fazer um esclarecimento acerca de três pontos, ao menos, que julgamos importantes para melhor compreensão do que se encontra em jogo nas discussões travadas por Bergson no contexto de *Matéria e memória*, o que pode ser percebido no prefácio e no capítulo I desta obra. O primeiro ponto diz respeito a como o filósofo compreende o que ele chama de “sistema de imagens” e como esses sistemas se encontram articulados. Bergson opera uma divisão entre dois sistemas de imagens que, embora distintos, não se separam e, inclusive, coexistem. O primeiro sistema se constitui por imagens que se encontram “relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa”<sup>122</sup>. Bergson chama esse primeiro sistema de imagens de “universo”. Assim, nesse primeiro sistema, o que se dá é tão somente a presença de imagens, que existem em si mesmas e que não podem ser pensadas apartadas do seu próprio movimento, isto é, o que temos nesse primeiro sistema é um fluxo contínuo e ininterrupto de imagens que não se distinguem do próprio movimento que elas engendram uma nas outras. Neste universo, em que as imagens agem e reagem incessantemente umas sobre as outras, conforme leis constantes da natureza, é possível, através do cálculo, que a ciência possa fazer a previsão do seu comportamento futuro, a partir do seu presente. Este universo, constituído pelo primeiro sistema de imagens, flui como um mundo próprio, independente. Este primeiro sistema de imagens não possui qualquer centro, pois elas, as imagens, não param de reagir umas sobre as outras ininterruptamente. Nesse sentido, a recepção e devolução dos movimentos se dão sem qualquer intervalo, sem qualquer hesitação<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et.Mémoire*, p.11.

<sup>121</sup> Cf. Vieillard-Baron, J-L. *Compreender Bergson*, p.83.

<sup>122</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et.Mémoire*, p.20.

<sup>123</sup> Retomaremos adiante o problema da relação entre esses dois sistemas de imagens.

Por sua vez, o segundo sistema de imagens, que, repitamos, coexiste com o primeiro sistema descrito acima, possui uma imagem que prevalece sobre todas as demais imagens do universo e que é conhecida não apenas como um objeto exterior, através de percepções, mas ela pode ser conhecida também de dentro, por meio das afecções. Bergson chama essa imagem peculiar de “meu corpo”. Essa imagem peculiar possui um centro, contrariamente às imagens do primeiro sistema. O estudo sobre este segundo sistema de imagens será desenvolvido por Bergson no capítulo I de *Matéria e memória*, e nós o seguiremos nas próximas linhas, na sua empreitada em desvendar qual o papel do corpo na seleção das imagens com vistas à representação. Mas o que deve ser destacado desde já é que tanto o realismo quanto o idealismo entenderam que haveria uma incomunicabilidade entre esses dois sistemas, entendimento com o qual Bergson não concorda. Nosso autor quer compreender quais as relações que ambos os sistemas de imagens guardam entre si. Bergson não concebe o sistema nervoso, participante desse primeiro sistema de imagens, dissociado do restante do universo material. Para ele, pensar o cérebro como um objeto material isolado “implicará uma espécie de absurdo”<sup>124</sup>, na medida que este mesmo objeto material precisa, necessariamente, se servir das relações com os outros objetos para definir suas propriedades físicas. É ainda em *Matéria e memória* que Bergson denuncia tal absurdo:

Não digamos, portanto, que nossas percepções dependam simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Digamos que elas variam com eles, mas que esses próprios movimentos permanecem *inseparavelmente* ligados ao resto do mundo material<sup>125</sup>. (grifo meu).

Nesse contexto, Bergson vê que é preciso promover a discussão sobre a matéria e o espírito de uma maneira ampliada, ou seja, torna-se necessário que o problema da relação mente-corpo seja pensado num horizonte que considere as articulações existentes entre os dois sistemas de imagens que, embora apresentem diferenças, não se encontram dissociados; pelo contrário, são sistemas que coexistem e estão entrelaçados. Assim, para o filósofo, há um sistema (o universo) onde as imagens sofrem variações em função delas mesmas, e um outro, onde todas as demais imagens do universo variam em função de uma única imagem que denomino “meu corpo”.

O segundo ponto que merece destaque diz respeito às imagens de que nós, humanos, acreditamos ter consciência enquanto inseridos dentro do segundo sistema de imagens. Essas

---

<sup>124</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.20.

<sup>125</sup> Cf. *Idem*, p.20.

imagens não estariam na consciência propriamente dita, mas se trataria de percepções muito simplificadas que são recortadas do fluxo ininterrupto de imagens do primeiro sistema de imagens, vale dizer, do universo. Bergson chega a dizer que “é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro”<sup>126</sup>. Ele prossegue dizendo que não faz sentido, sendo mesmo um absurdo condicionar as imagens do universo ao cérebro, dotando-o de um poder criador das imagens em sua totalidade, pois seria “verdadeiramente contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem”<sup>127</sup>.

O terceiro ponto que consideramos importante ressaltar, antes de tratarmos das imagens que compõem o segundo sistema, assim como Bergson as descreve, diz respeito ao papel reservado à percepção tanto pelo realismo materialista quanto pelo idealismo subjetivo: para ambas as doutrinas, há um pressuposto de que a percepção teria um papel meramente especulativo, decorrendo desse postulado que a percepção estaria a serviço do conhecimento puro. Bergson rechaça esse postulado para afirmar que “a percepção é pautada pelo progresso do sistema nervoso e orientada para a ação e não para o conhecimento puro”<sup>128</sup>. Ao analisar os estudos realizados no campo da Biologia, Bergson afirma que, começando numa escala evolutiva que vai da monera até alcançar os vertebrados superiores, resta patente que a percepção está vinculada primordialmente à ação, e não ao conhecimento puro, especulativo. Segundo Bergson, o postulado de que o sistema nervoso se encontra orientado para o conhecimento puro “é desmentido pelo exame, mesmo o mais superficial, da estrutura do sistema nervoso na série animal”<sup>129</sup>. Feitas essas considerações preliminares, mas de grandes conseqüências para a filosofia bergsoniana no tocante ao papel do corpo, procuremos acompanhar o que o filósofo pensará acerca desse segundo sistema de imagens, denominado “meu corpo”.

Como dissemos acima, o universo material, a matéria, por assim dizer, é pensada por Bergson como um “conjunto de imagens”, onde cada imagem se encontra em relação com as demais imagens que a circundam. Para Bergson, a matéria é um todo indiviso e, se representamos em nossa vida cotidiana os objetos como isolados e distintos uns dos outros, tal

---

<sup>126</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et.Mémoire*, p.13.

<sup>127</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et.Mémoire*, p.13-14.

<sup>128</sup> Cf. Santos Pinto, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, pp. 52-53.

<sup>129</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et.Mémoire*, p.24.

fato se dá em virtude de que são necessidades de ordem prática ditadas pela comodidade da ação. Conforme destaca Santos Pinto:

(...) Bergson defende que, não obstante tomemos a matéria como algo divisível, ela deve ser considerada *um todo contínuo*, em que os elementos que isolamos a partir de nossa percepção e do nosso entendimento estão na verdade permanentemente em relação uns com os outros, em um movimento que nada tem de mecânico<sup>130</sup>. (grifo meu).

Bergson irá pensar a matéria em termos de imagem para além daquilo que um idealista chama de “representação” e aquém daquilo que o realista chama de “coisa”. O filósofo concebe a matéria como um universo de corpos que não são outra coisa senão imagens que interagem umas com as outras, recebendo e devolvendo movimentos. Assim, Bergson destaca que cada corpo material é uma imagem que recebe e devolve movimento. O movimento é recebido pela matéria como uma excitação ou estímulo. Por sua vez, o movimento é devolvido como uma reação deste corpo ao estímulo recebido. Bergson assevera que, no tocante à matéria bruta, os corpos que devolvem movimento estão submetidos puramente às leis mecânicas da natureza, ou seja, as leis mecânicas condicionam os corpos a devolver o movimento recebido de uma maneira determinada<sup>131</sup>.

No entanto, neste universo material constituído de imagens, há uma imagem em particular, denominada de “meu corpo”. Nesse sentido, o que Bergson denomina “meu corpo” é uma imagem como as demais, que recebe movimento como estímulo ou excitação e que devolve movimento em forma de reação motora. Mas, a grande diferença dessa imagem particular em relação às demais imagens existentes no universo material, é a de que temos, com essa imagem particular, uma relação privilegiada pelo fato de que a conhecemos não apenas externamente, como “percepções”, mas também a conhecemos de dentro,

<sup>130</sup> Cf. Santos Pinto, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.49.

<sup>131</sup> Bergson pensará o universo material como um conjunto de imagens que recebem e devolvem o movimento recebido conforme as leis mecânicas da natureza. É o que preconiza a 3ª lei de Newton, conhecida com Lei da Ação e da Reação. Segundo essa lei da mecânica clássica, para toda e qualquer força aplicada existe uma outra em sentido contrário que age sobre a fonte originária. Assim, caso um corpo A aplique uma força sobre um corpo B, aquele receberá deste uma força de igual intensidade e direção, mas de sentido oposto. As forças de ação e reação possuem as seguintes características: 1) são da mesma natureza, ou seja, ou se tratam de forças de contato ou de campo; 2) são forças trocadas entre dois corpos; 3) como estão aplicadas em corpos distintos, as forças não se anulam nem se equilibram. Exemplos práticos dessa lei mecânica da natureza podem ser notados na compressão de uma mola que, ao se distender, devolve o movimento recebido ou mesmo no ato de caminhar em que, devido à força que os pés aplicam sobre o solo, somos impulsionados para frente em virtude das forças de ação e reação.

internamente, através de “afecções”<sup>132</sup>. Para Bergson, a presença de uma afecção representa “um convite a agir”<sup>133</sup> e inclusive optar por não agir, por esperar ou mesmo nada fazer. Mas há uma peculiaridade dessa imagem denominada “meu corpo” em relação às demais imagens. Assim como as demais imagens existentes no universo material, que reagem estritamente em obediência às leis mecânicas da natureza, a imagem denominada de “meu corpo” também possui o poder de receber movimentos e de devolver movimentos. Porém, o corpo desse organismo consciente (meu corpo) dispõe – ainda que possa, em determinados momentos, reagir por automatismos, ou seja, através de reações motoras involuntárias – de uma capacidade de reagir ao movimento recebido como estímulo e transformá-lo em uma reação motora previamente submetida a uma “decisão”. Nesse sentido, essa imagem privilegiada, particular, a que Bergson chama “meu corpo”, é, em algumas ocasiões, capaz de decidir o momento em que ela devolverá os movimentos às imagens que a cercam. Essa imagem peculiar é dotada de um poder de introduzir uma ação voluntária, pelo fato de passar por uma decisão. A decisão tomada por essa imagem peculiar é fruto de uma “escolha”. Bergson compreende que a imagem desse organismo consciente é privilegiada em relação às demais imagens por ser dotada de um “centro de ação”. Segundo o filósofo francês, entre a imagem denominada “meu corpo” e as demais imagens que circundam essa imagem privilegiada, há um intervalo, que é uma zona de ações possíveis. Assim, é o próprio organismo consciente que se torna uma “zona de indeterminação”, por conta de sua capacidade de explorar essa “zona de ações possíveis”. Neste contexto, as imagens que circundam a imagem consciente refletem, na medida de sua delimitação, o conjunto de ações possíveis que a imagem privilegiada pode engendrar sobre as imagens em geral. Assim, ser um centro de ação representa o poder de explorar a zona de ações possíveis e, através da capacidade de decidir qual reação será devolvida quando do recebimento de um estímulo, escolher qual ação será atualizada dentre a gama de ações possíveis; ou seja, escolher dentre a pluralidade de ações virtuais que se encontram refletidas pelas demais imagens que cercam a imagem consciente, pois as imagens circundantes refletem as ações que se atualizam. Por outro lado, é importante salientar que a matéria bruta não é um centro de ação, pois, por se encontrar apenas sob o jugo das leis mecânicas da natureza, ela não possui qualquer poder de escolha ou discernimento

---

<sup>132</sup> Ao falar sobre as imagens, logo na abertura do capítulo I de *Matéria e Memória*, Bergson assevera que “há uma que prevalece sobre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é meu corpo”. Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.11.

<sup>133</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.12.

nos mesmos moldes da matéria consciente. A matéria bruta não tem, deste modo, nenhuma necessidade de explorar esta tal “zona de ações possíveis”.

Toda duração (por menor que ela seja) supõe, obrigatoriamente, memória; e é por isso que toda duração implica consciência. Nesse sentido, de certo modo, podemos dizer que não só a “duração” se encontra presente no *Ensaio*, mas também “memória” e “consciência”. Assim, esses três elementos já estão dados desde o *Ensaio*. No entanto, cumpre salientar que a capacidade de um organismo consciente de discernir não se encontrava ainda presente no *Ensaio*. Somente em *Matéria e memória* é que vem ser apontada a capacidade de discernimento, de escolha, própria dos seres que vivenciam um tempo como duração. A questão na obra de 1896 passa pelo fato de que, para que se pudesse conceber a consciência, seria preciso a existência de duração. Por sua vez, a existência da duração implica consciência. Assim, sem memória não haveria como se pensar em consciência. Nesse sentido, “duração” e “discernimento” são termos muito relevantes a Bergson na obra de 1896. Um organismo consciente, para o filósofo francês, é aquele capaz de receber movimento como estímulo e de devolver movimento como uma ação voluntária, isto é, ao devolver movimento voluntário, o organismo consciente é agente de uma escolha, de uma decisão.

A escolha engendrada pelo organismo consciente se apoia nas lembranças que a consciência retém, nas experiências que o organismo vivencia e no trabalho fundamental da memória, que conserva e condensa as lembranças que foram retidas pela consciência. Quando um corpo explora a zona de ações possíveis e exercita ações voluntárias nessa zona, ele o faz na medida em que lhe é possível escolher e também na medida em que a consciência decidiu agir desta ou de outra forma. Nesse sentido, a consciência, é preciso salientar, decidiu alicerçada no passado, ou seja, nas lembranças que a memória conservou e contraiu. A decisão tomada pelo organismo consciente não é descolada da duração interior, pois as decisões da consciência são tomadas no fluxo contínuo e ininterrupto da própria duração. Assim, torna-se claro que o papel da memória é muito importante no processo de conservação e contração das lembranças. Bergson, ao se deter sobre a relação do espírito com o corpo, procura mostrar que a consciência, apoiada sobre o passado, não é dotada de uma motivação de cunho apenas contemplativo. Numa passagem esclarecedora, Tourinho nos diz que:

Não se trata, portanto, na concepção proposta por Bergson, de uma consciência meramente contemplativa do passado, de uma ‘reminiscência platônica’, mas de uma consciência orientada para a ação, que revela, a cada momento vivido, um discernimento prático. Pode-se dizer que a contemplação do passado exercida pela consciência seria, por si mesma, um luxo desnecessário (nos termos de Bergson,

seria ‘como um pastor sonolento observando a água correr’), caso a própria consciência não se encontrasse orientada para a ação. Daí Bergson dizer que, sem uma certa atenção à vida, a especulação filosófica por si mesma se tornaria um luxo; já a ação seria, por sua vez, uma necessidade.<sup>134</sup>

Bergson enfatiza que a consciência se encontra orientada para a ação porque toma a dianteira das escolhas, ou seja, é a consciência quem preside os movimentos que a imagem privilegiada denominada “meu corpo” irá devolver como uma reação ao movimento por ela recebido. A memória em Bergson é, sobretudo, memória de atualização, pois a consciência, ao se apoiar sobre o passado, não pretende iluminar indistintamente com o seu brilho a totalidade do passado, mas ela ilumina, a todo tempo, uma parte deste passado imediato, de maneira seletiva e intencional, por força de um certo “discernimento” prático que moverá a consciência em suas escolhas. A consciência, apoiada sobre o passado e debruçada sobre o futuro iminente, por estar direcionada para a ação, passa a ser uma verdadeira “ponte” entre o que foi e o que será. Nesse sentido, ao conceber a consciência como um traço de união entre o passado imediato e o futuro iminente, Bergson também compreende que a ação engendrada pela consciência é um “penetrar no futuro”. Bergson não mais abandonará essa tese em suas obras futuras, como deixa patente em sua conferência de 1914, intitulada “A consciência e a vida”:

Mas, toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos a direção de nosso espírito a qualquer momento: veremos que ele se ocupa do que ele é, mas sobretudo em vista do que ele vai ser. A atenção é uma expectativa, e não há consciência sem uma certa atenção à vida. O futuro lá está: ele nos chama, ou melhor, ele nos puxa: esta tração ininterrupta, que nos faz avançar na rota do tempo, é também a causa de que ajamos continuamente. Toda ação é um penetrar no futuro.<sup>135</sup>

E aqui podemos perceber, com maior clareza, como faz todo o sentido a correlação do tema da duração desenvolvido pelo filósofo no *Ensaio* com a consciência estudada em *Matéria e memória*. A duração vivida por uma consciência, ou seja, os momentos da vida consciente se encontram em uma relação de continuidade com os momentos anteriores e há uma memória que conserva os momentos anteriores para os momentos seguintes, uns nos outros, na medida em que passam e somente na medida em que passam. Assim, graças à força da memória é que os momentos, únicos entre si, podem ser conservados para o momento posterior, pois, do contrário, caso houvesse para a consciência dois momentos absolutamente idênticos, teríamos de admitir uma consciência que se esquecesse de si própria

<sup>134</sup> Cf. Tourinho, C.D.C. “Memória, duração e consciência”, p.20.

<sup>135</sup> Cf. Bergson, H. “A consciência e a vida”, p.104.

incessantemente, pois ela teria de nascer e, no momento seguinte, perecer<sup>136</sup>. Mas não é o que ocorre, pois a consciência não se esquece de si. Bergson nos adverte que a memória pode abarcar uma pequenina parte do passado ou mesmo reter o que acaba de acontecer, mas ainda assim há que se falar em memória, sob pena de não se poder falar em consciência. Em uma palavra, “consciência significa primeiramente memória”<sup>137</sup>. Assim, se no *Ensaio*, o termo consciência está associado à duração, à vida do espírito, pois ali só se poderia cogitar em consciência se a ela estivesse atrelada a ideia de duração, em *Matéria e memória* consciência se encontra umbilicalmente ligada à memória. Mas, é importante repetir que, de certo modo, a indissolubilidade entre consciência e memória está dada desde 1889. Com *Matéria e memória*, a novidade é a de que somente seres que possuem uma memória (e, por conseguinte, uma consciência) podem escolher, por possuírem uma capacidade de discernimento prático.

Retomando o problema da relação entre dois sistemas de imagens que coexistem entre si, um a que Bergson denomina o “universo”, e outro a que ele chama “meu corpo”, percebemos que essa coexistência de sistemas recoloca o problema da relação corpo-mente sob novas bases:

Toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível dizer que ele (o universo) nos seja interior ou que nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade não são mais que relação entre imagens. Perguntar se o universo existe apenas em nosso pensamento ou fora dele é, portanto, enunciar o problema em termos insolúveis, supondo-se que sejam inteligíveis; é condenar-se a uma discussão estéril, em que os termos pensamento, existência, universo serão necessariamente tomados, por uma parte e por outra, em sentidos completamente diferentes<sup>138</sup>.

Nesse sentido, Bergson reassenta a questão sob novos termos. Não há mais que se pensar em um modelo em que há um ente destacado que, através de modificações físico-químicas em seu interior, seria dotado de criar representações do universo fora dele, o que nos leva a compreender o “dentro” e o “fora” como relações que se desenrolam entre imagens. De uma parte, imagens que agem e reagem entre si por todas as suas faces, ininterruptamente,

---

<sup>136</sup> À possibilidade de uma consciência poder se esquecer de si própria, perecendo e renascendo, numa instantaneidade, Bergson define como uma das acepções do que entende por “inconsciência”. O outro sentido de inconsciência estaria ligado, segundo o filósofo, ao automatismo absorvido pela matéria viva que, por razões de comodidade, busca o caminho da imobilidade e do entorpecimento definitivo, comportando-se como se estivéssemos diante da matéria bruta. Segundo Bergson, o vivo pode abrir mão da faculdade de agir e de escolher e adotar uma existência tranquila ou “burguesa”, como provocativamente se refere a esse tipo de existência em “A consciência e a vida”.

<sup>137</sup> Cf. Bergson, H. “A consciência e a vida”, p.104.

<sup>138</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.21.

e de outra, uma imagem peculiar, que também recebe e devolve movimentos, mas que tem a possibilidade de hesitar, escolhendo como e em que momento poderá devolver os movimentos recebidos das demais imagens que a circundam. Bergson, então, se debruçará sobre o estudo desses dois sistemas sob a perspectiva de quem admite a relação entre eles e de quem quer pensar o estatuto dessa relação.

Segundo esclarece Bergson, não haveria qualquer contestação sobre a afirmação de que as mesmas imagens (o “universo” e “meu corpo”) possam compor, simultaneamente, dois sistemas distintos, um pertencente ao campo da “ciência”, onde cada imagem se relaciona a ela mesma, guardando assim um valor absoluto, e outro submetido ao domínio da “consciência”, onde todas as demais imagens variam e são reguladas em função de uma imagem central, denominada “meu corpo”. O desenvolvimento do problema da relação entre espírito e corpo no capítulo I de *Matéria e memória*, transportado para o âmbito das discussões entre idealistas e materialistas, faz Bergson afirmar que as disputas travadas entre as duas escolas de pensamento são fruto da má compreensão do problema da relação entre os dois sistemas, pois, de um lado, há o idealismo subjetivo tentando derivar o primeiro sistema de imagens do segundo sistema, e de outro, o realismo materialista, em sentido oposto, admitindo apenas a possibilidade de o segundo sistema de imagens ser uma decorrência do primeiro. Segundo o realismo, o universo é composto de um conjunto de leis imutáveis que governam as imagens em suas relações mútuas. Essas imagens, cujas características é não possuírem centro, se desenvolvem num “mesmo plano que se prolonga indefinidamente”<sup>139</sup>. Nesse primeiro sistema de imagens é possível à ciência não só fazer previsões futuras como também retroceder no tempo para compreender quais eram as relações que as imagens sem centro guardavam entre si. Essa previsibilidade é o que torna possível se falar em uma “ciência do universo”. Mas, por outro lado, o realista é obrigado a reconhecer que, além desse primeiro sistema de imagens, existem “percepções” da matéria, ou seja, há um segundo sistema em que as mesmas imagens que participam do primeiro sistema estão relacionadas a uma única imagem dentre elas, a que Bergson chama “meu corpo”. Ou seja, o simples deslocamento dessa imagem peculiar denominada “meu corpo”, é suficiente para que todas as demais imagens variem em função daquela. No entanto, para Bergson, realismo e idealismo, ao tentarem deduzir um sistema do outro sem perceberem a implicação de um no outro, colocam-se na posição de que cada sistema se bastaria. É no âmago dessas duas perspectivas

---

<sup>139</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.22.

filosóficas que Bergson formula a pergunta sobre o estatuto da relação entre os dois sistemas<sup>140</sup>. Assim, desfazer as ilusões produzidas no campo científico, tanto pelo realismo quanto pelo idealismo, será a tarefa a que nosso autor se incumbirá.

Essas duas formas de notação do real desenvolvidas pelo realismo e idealismo parecem caminhar para uma contradição insolúvel no momento em que ambas são postas sobre o terreno da experiência e aí passam a ser estudadas por Bergson. O filósofo francês não pretende negar os dois sistemas de notação; no entanto, ele quer demonstrar que os seus usos pela ciência para explicar como a percepção é engendrada na matéria só poderia ocorrer se fosse evocado algum *deus ex-machina*<sup>141</sup>, hipótese que foi, segundo Bergson, abraçada pela psicofisiologia ao conceber a consciência como um epifenômeno do cérebro.

O grande equívoco dessas duas escolas de pensamento, realismo e idealismo, tem sua origem num pressuposto aceito tranquilamente por ambas, qual seja, a de que a percepção teria sua função vinculada ao conhecimento puro. Nesse sentido, Bergson traz à baila que o suporte de ambas as doutrinas é o postulado de que a percepção teria um interesse totalmente voltado para a especulação. Assim, tanto para realistas quanto para idealistas “perceber significa antes de tudo conhecer”<sup>142</sup>. Bergson, como já salientado, rejeita esse postulado e, para comprovar sua assertiva, lança mão de conhecimentos do campo da Biologia, ao investigar o desenvolvimento da percepção externa, desde organismos mais rudimentares, como a monera, até os vertebrados superiores, onde podemos, seguramente, enquadrar o homem. Bergson constata que o papel da percepção em todos os indivíduos vivos não se encontra preordenado para a obtenção de um conhecimento puro, mas se encontra voltado para a ação. Henri Bergson dirá que “no estado de simples massa protoplásmica a matéria viva já é irritável e contrátil (...)”<sup>143</sup>.

O filósofo detecta também que o aumento dessa capacidade está diretamente associado ao surgimento de uma gama de organismos que se dividem em seu trabalho fisiológico. À

---

<sup>140</sup> “quais são as relações que esses dois sistemas de imagens mantêm entre si?”. Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.21.

<sup>141</sup> Deus surgido da máquina. Essa expressão tem origem no antigo teatro greco-romano. Era utilizada para indicar uma solução inesperada, improvável e mirabolante para terminar uma obra de ficção. A técnica artificial de precipitar o desenlace das tragédias apresentava subitamente uma divindade em cena, que surgia por meio de um mecanismo que a fazia descer do teto, com o objetivo de dar uma solução a um enredo truncado ou de resolver uma situação pontual. Cf. Ferreira, A. B. H. *Novo dicionário Aurélio*, p.581.

<sup>142</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.24.

<sup>143</sup> Cf. *Idem*, p.24.

medida que células nervosas surgem, há também uma diversificação desses organismos que tendem a se agruparem em sistema. No tocante aos vertebrados superiores, é indubitável como há uma distinção nítida entre o automatismo puro, advindo da medula, quando o comparamos com a resposta dada por um organismo que demanda uma atividade cerebral. No entanto, o que Bergson procura ressaltar é que, embora medula e cérebro sejam órgãos bem distintos do ponto de vista estrutural, tanto neste quanto naquela há apenas uma diferença de grau, vale dizer, de complexidade, e não uma diferença de natureza. Tanto na medula quanto no cérebro a percepção se encontra orientada para a ação, e não para se transformar em representação das coisas. O aparecimento do cérebro nos vertebrados superiores denota, antes de tudo, uma maior possibilidade de escolha desse organismo em como e quando devolver em movimentos uma excitação recebida. Nesse sentido, Bergson chega à conclusão de que “o cérebro não deve, portanto, ser outra coisa, em nossa opinião, que uma espécie de central telefônica: seu papel é ‘efetuar a comunicação’ ou fazê-la aguardar”<sup>144</sup>. O que o filósofo quer fazer, ao equiparar o cérebro a uma “central telefônica”, é dotá-lo, apenas, de uma capacidade de receber os estímulos do exterior e de devolvê-los através de uma resposta motora, fruto de uma escolha prévia, e não mais de maneira reflexa, como ocorre no caso dos estímulos que só alcançam a medula. O cérebro, para Bergson, nada acrescentaria ao que recebe através dos estímulos externos. Assim, com o exemplo da central telefônica, Bergson demonstra que o papel do cérebro é o de receber e devolver movimentos advindos de uma escolha, e não preparar ou mesmo criar representações. À proporção que os organismos atingem maior desenvoltura na escala evolutiva, maior será a capacidade de responder às excitações externas de maneiras as mais diversas possíveis. O filósofo prossegue dizendo que, de um mesmo estímulo exterior, uma gama de possibilidades motoras podem se abrir num corpo, simultaneamente, permitindo a este estímulo a faculdade de “dividir-se ao infinito e, conseqüentemente, de perder-se em reações motoras inumeráveis, apenas nascentes”<sup>145</sup>. Nesse cenário de estímulos recebidos do exterior e de ações e reações possíveis a serem devolvidas, o papel destinado ao cérebro é duplo: ele possui um primeiro papel que é o de analisar o movimento recolhido do meio externo, e um outro, não menos importante, que é o de selecionar o movimento que deverá ser executado na devolução do movimento, dentre as inúmeras ações possíveis. Assim, a tarefa do cérebro, segundo nosso autor, se encontra assentada na recepção de excitações, na montagem de aparelhos motores e no oferecimento da

---

<sup>144</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.26.

<sup>145</sup> Cf. *Idem*, p.26.

maior gama possível de aparelhos motores como possibilidade de respostas àquela excitação que se apresenta a um corpo.

No desenvolvimento das suas concepções sobre cérebro como um órgão de escolha, voltado para a ação, e não para a produção de representações ou voltado à obtenção de um conhecimento puro, Bergson procura explicitar qual seria a natureza da percepção, empreendendo, assim, uma análise do surgimento da percepção consciente do ponto de vista biológico. Bergson compreende que ao fazermos uma análise detida do percurso evolutivo do sistema nervoso, desde a monera até os organismos vertebrados superiores, deparamo-nos com uma divisão de tarefas que faz surgir, aperfeiçoa e especifica o papel da percepção. Nos organismos rudimentares, é preciso que haja um contato imediato entre o ser vivo rudimentar e o seu objeto de interesse para que surja o estímulo externo. No momento em que tal fato ocorre, a reação é imediata. Por isso, afirmará Bergson que “nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo”<sup>146</sup>. Nesses organismos, tal como se dá entre os protozoários, através de seus prolongamentos variados, ou nos equinodermos, com seu sistema ambulacrário<sup>147</sup>, o toque através desses órgãos serve, simultaneamente, para o reconhecimento da presa e para sua captura, vale dizer, ao mesmo tempo em que o contato físico com o objeto de interesse serve para perceber possíveis riscos advindos do contato imediato com um corpo externo, serve também para procurar evitar os perigos que possam decorrer desse contato direto. Nesse sentido, Bergson poderá concluir adiante que, quanto mais urgente e rápida for a necessidade de reação frente à excitação exterior recebida, tanto mais a percepção se tornará assemelhada a um mero contato. Faz todo sentido a conclusão do filósofo, pois, não se nota distinção do processo inteiro que envolve a percepção e o impulso mecânico que se segue a um movimento necessário devolvido ao mundo exterior pelo organismo rudimentar.

Por outro lado, quando se trata de organismos dotados de uma maior complexidade do seu sistema nervoso, como podemos notar nos vertebrados mais complexos, dotados de um cérebro, ocorre uma alteração significativa no tocante ao comportamento desses organismos mais sofisticados diante de um estímulo externo: à proporção que a reação desses seres vai se

---

<sup>146</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.28.

<sup>147</sup> Fileiras de tubos que servem para a locomoção dos animais equinodermos, tais como ouriços-do-mar e estrelas-do-mar. Este sistema, além de estar relacionado à locomoção, encontra-se também ligado à respiração, circulação, excreção e à própria percepção do animal.

tornando mais incerta, menos previsível, ou seja, à medida que a hesitação vai ganhando mais relevo, há um aumento da distância necessária entre o animal e o seu objeto de interesse. Esse aumento do espaço existente entre os organismos dotados de um cérebro e seu objeto de interesse se dá pelo fato de que, por serem dotados também de outros sentidos além do tato (audição, visão, olfato), o contato físico nem sempre se fará mais necessário. O cérebro recebe a estimulação do exterior e a divide em inúmeras possibilidades de devolução do movimento recebido, através dos aparelhos motores montados para tal propósito. Assim, é possível a esse organismo avaliar antecipadamente não só a quantidade como também a distância que o separa do seu objeto de interesse. A reação, ao se tornar mais distante no tempo, permite que o ser vivo experimente um ganho de liberdade, já que a zona de indeterminação que cerca a atividade desse ser dá a ele o poder de, antecipadamente, avaliar não só a quantidade das coisas com a qual ele se encontra em relação, como também avaliar a que distancia esse ser vivo está das coisas com as quais ele se relaciona. Dessa investigação, Bergson poderá estabelecer a seguinte lei: “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo”<sup>148</sup>.

Bergson levanta a questão de como seria possível explicar a percepção consciente sem assumir a posição herdada pela tradição filosófica, de que a percepção se encontra voltada para o conhecimento puro, especulativo, e sem adotar também o ponto de vista da psicofisiologia de que a consciência seria um epifenômeno do cérebro. Nesse sentido, o filósofo adota uma estratégia de conceber a percepção consciente como uma “percepção pura”. Bergson nos convida então a adotar uma postura de quem desconheça qualquer influência que nossas lembranças possam ter sobre as percepções. Ele nos pede que esqueçamos, por ora, que “aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada”<sup>149</sup>. Nosso autor não tem dúvidas de que a percepção, por mais breve que seja, possui sempre uma certa espessura de duração, e, por conseguinte, demanda um esforço da memória que, através de uma penetração mútua, prolonga, uns nos outros, uma multiplicidade qualitativa de momentos que não se separam.

Cabe salientar que Bergson tem em mente também demonstrar, com sua exposição sobre a percepção pura, que ciência e filosofia produziram confusões ao defenderem que haveria apenas uma diferença de grau entre percepção e memória, e não de natureza, como se

---

<sup>148</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.29.

<sup>149</sup> Cf. *Idem*, p.30.

tratasse de um tipo de visão interior e subjetiva, que diferiria da lembrança em virtude da maior intensidade da percepção. Santos Pinto acentua que:

Recorrendo novamente a uma das prerrogativas fundamentais do seu método intuitivo, Bergson defende que o maior equívoco das teorias científicas e filosóficas acerca da relação do espírito com a matéria é ver a lembrança apenas como uma percepção mais fraca, não atentando para o fato de que, na realidade, *o que há entre ambas é uma radical diferença de natureza*<sup>150</sup>. (grifo meu).

Apesar dessas considerações, Bergson nos convoca a fazer um esforço para que nos coloquemos num plano em que estamos totalmente absorvidos no presente, mergulhados nele, para que possamos “obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea”<sup>151</sup>. Nesse sentido, a questão que se coloca é a seguinte: como pode ser explicada a percepção consciente sem cair nas armadilhas do reducionismo da consciência pelo cérebro, tal como propagou a psicologia fisiológica à época de Bergson? Passemos, então, a percorrer os passos do filósofo na descrição do que ele denomina de “percepção pura” para compreender como se produz a percepção consciente, sem perder de vista que o filósofo, após seu mergulho na percepção pura, buscará a reintegração da memória à percepção, momento em que cuidará de pensar a percepção consciente em suas articulações com o real.

A dedução da consciência, ou seja, a mera definição do que seja a consciência não é o objetivo buscado por Bergson, já que ele próprio reconhece que tal atitude não seria necessária, uma vez que “ao colocar o mundo material, demo-nos um conjunto de imagens, e, aliás, é impossível nos darmos outra coisa”<sup>152</sup>. Há uma preocupação do filósofo em se colocar no campo dos fatos, e não se enredar nas mesmas ilusões criadas pela metafísica tradicional, que se nega a fazer um exame detido dos fatos para se deter apenas em questões conceituais. Se nos encontramos no campo das imagens, é nesse ambiente que o debate tem de se desenvolver. Segundo Bergson, nenhuma teoria da matéria pode abrir mão de que nosso conhecimento sobre qualquer coisa não pode prescindir de ter a imagem como ponto de partida. Nesse sentido, prossegue Bergson, ainda que a matéria seja passível de ser reduzida a átomos em movimento, possuindo ou não qualidades físicas, ainda que os átomos sejam condensados em centros de força e dissolvidos em turbilhões de movimentos ininterruptos, ainda assim estaremos diante de imagens.

---

<sup>150</sup> Cf. Santos Pinto, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.61.

<sup>151</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.31.

<sup>152</sup> Cf. *Idem*, pp.31-32.

Bergson tem conhecimento de que as imagens podem existir sem que elas sejam percebidas conscientemente, de que elas podem se fazer presentes sem que, necessariamente, sejam objeto de representação. Assim, é a partir dessa constatação, advinda de uma observação a que pode chegar qualquer pessoa que se utilize do senso comum, que Bergson afirmará que “a distância entre estes dois termos, *presença* e *representação*, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela”<sup>153</sup>. (grifo meu). Nosso autor nos pede que façamos uma análise mais detida e mais de perto sobre os termos “presença” e “representação”, para verificarmos em que consistiria, ao certo, essa diferença entre ambos. Aqui, o filósofo abrirá duas frentes de pesquisa: uma que enxergaria um acréscimo ao passarmos do campo da pura presença das imagens à representação que temos delas. Neste caso, a representação das imagens significaria mais do que a simples presença delas. Ou seja, na passagem da presença à representação, seria preciso adicionar algo às imagens. Bergson pondera, então, que se esta hipótese estivesse correta, “se fosse necessário acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério”<sup>154</sup>. Assim, segundo Bergson, estaríamos envoltos numa questão insolúvel, num verdadeiro mistério, se tentássemos explicar como seria possível a representação de uma imagem ser mais que a sua presença, quando sabemos que as imagens participam das experiências dos demais indivíduos. Bergson rejeita essa hipótese porque ela não nos consegue livrar do mistério que cercaria, neste caso, a representação.

A segunda frente aberta pelo filósofo procurar fazer um itinerário oposto ao traçado anteriormente. Bergson afirma que tudo se passaria diferente caso nos fosse possível passar da presença à representação mediante uma “diminuição”, um decréscimo, de tal forma que a imagem, ao se dar como representação para o meu corpo, fosse “menos” que a sua própria presença, mas não algo diferente da representação que tenho dela. A essa imagem, da qual temos sua representação, Bergson a denomina de “objeto material”.

Ao colocar a questão da presença e da representação sob novos termos, o filósofo não perde de vista que no universo há dois sistemas de imagens. Um primeiro sistema, onde todas as imagens, em sua pura presença, entram em contato permanente umas com as outras, por todas as suas partes elementares, segundo leis constantes da natureza, num fluxo contínuo e

---

<sup>153</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, pp.31-32.

<sup>154</sup> Cf. *Idem*, p.32.

ininterrupto de imagens. Nesse sistema, como já observamos, não há centro, tendo em vista que as imagens estão num processo constante de ação e reação imediata, igual e contrária, umas sobre as outras, sem intervalo. E um segundo sistema, onde há uma imagem peculiar a que chamo “meu corpo”, que, contrariamente às imagens do primeiro sistema, constitui-se num centro de indeterminação, a qual pode agir de modo livre sobre as demais imagens. Bergson continua sua investigação se perguntando por qual motivo a representação das imagens não nos parece ser o que elas são em si mesmas. O filósofo procura responder a essa questão nos esclarecendo que, no primeiro sistema de imagens, todas as suas ações e reações já se encontram definidas pelas leis mecânicas da natureza, pois não existe qualquer movimento externo que force essas imagens a escolher quais serão suas ações e reações futuras. Nesse caso, as imagens, como pura presença, não possuem qualquer obrigação em passar à representação. Essas imagens se encontram numa relação de solidariedade com a totalidade das outras imagens do universo, continuando e se prolongando mutuamente. E, prosseguindo em sua investigação, Bergson dirá que para transformar a existência pura e simples de uma imagem em representação bastaria tão somente suprimir num só golpe essa relação de solidariedade entre aquilo que segue a imagem, o que a precede e o que a preenche. Então, só teríamos a sua “crosta exterior, sua película superficial”<sup>155</sup>. Eis aí o nascimento da representação: a partir da conversão da imagem em representação, através de uma espécie de recorte que meu corpo, imagem privilegiada, engendra sobre as demais imagens que se encontravam solidárias entre si, ocorre uma diminuição do objeto. Segundo Bergson, a condição necessária para que se obtenha a conversão da imagem em representação:

(...) não é iluminar o objeto, mas ao contrário, obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro*<sup>156</sup>.  
(grifo do autor).

Assim, Bergson opera uma inversão ao defender que a passagem da imagem, enquanto pura presença, à representação que temos dela não se efetiva por um aumento, mas por uma diminuição do objeto. Conforme Bergson, os seres vivos são os “centros de indeterminação” no universo e seus graus de indeterminação serão ditados pela menor ou maior complexidade de suas funções. Os centros de indeterminação promovem um certo isolamento das partes do objeto que lhes interessa, aquilo que lhes oferecem alguma vantagem ou promessa do ponto de vista prático, fazendo nascer, assim, a percepção. Por outro lado, todas as demais partes do

<sup>155</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.33.

<sup>156</sup> Cf. *Idem*, p.33.

objeto que são indiferentes aos centros de indeterminação permanecem sem serem percebidas e “tudo se passará então, para nós, como se refletíssemos nas superfícies a luz que emana delas, luz que, propagando-se sempre, jamais teria sido revelada”<sup>157</sup>.

Bergson se servirá de um outro exemplo, agora no campo dos fenômenos da óptica, para corroborar sua afirmação de que o nascimento da percepção consciente se dá por uma diminuição e não por um acréscimo de algo no objeto. Ele fará uma comparação com os fenômenos ópticos da “refração” e da “reflexão”, que se encontram relacionados à maneira como a luz se propaga. Quando a luz incide sobre uma superfície, ela pode ser refletida, refratada ou mesmo refletida e refratada simultaneamente. A refração é o fenômeno através do qual a luz passa de um determinado meio para outro diferente, diminuindo de velocidade, mas mantendo sua frequência de propagação. É em virtude desse fenômeno que um objeto pode parecer torto dentro de um copo d’água ou mesmo uma piscina pode aparentar ser mais rasa do que ela o é realmente. A reflexão é, por sua vez, o fenômeno no qual a luz volta a se propagar no meio de origem, após sua incidência sobre uma superfície de separação entre dois meios. Uma superfície polida de um espelho, por exemplo, reflete totalmente a luz que sobre ele incide. Durante a reflexão, tanto a frequência quanto a velocidade de propagação são conservadas. Bergson explica que um raio de luz, ao passar de um determinado meio a outro, normalmente o atravessa promovendo um desvio em sua direção. As imagens do primeiro sistema seriam a luz viajando num movimento incessante e frenético pelo universo. No primeiro sistema de imagens, a refração é sempre possível entre elas próprias. No entanto, essa luz “jamais teria sido revelada”, não fossem os centros de indeterminação que compõem o segundo sistema de imagens. Assim, quando um raio luminoso encontra um meio em que não seja mais possível qualquer refração, dá-se o fenômeno da reflexão total. Essa luz que trafega sem parar e que compõe o primeiro sistema de imagens, ao colidir com um centro de indeterminação que é meu corpo, é totalmente refletida, fazendo nascer a representação que temos do objeto. Cumpre reiterar que as imagens do universo agem e reagem entre si incessantemente e “nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente”<sup>158</sup>. Dessa maneira, para Bergson, a percepção seria decorrência de uma “refração impedida”, como se fosse um efeito de miragem. Assim, a representação que temos do objeto decorre da reflexão total apenas das partes interessam à ação possível sobre os corpos que nos circundam. A representação resulta do expurgo daquilo que não nos diz respeito, daquilo que é

<sup>157</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.34.

<sup>158</sup> Cf. *Idem*, p.34.

desnecessário no momento em que uma determinada ação é engendrada, para ficarmos apenas com o que interessa à ação possível. Bergson, após fazer essas observações, se sente à vontade para enunciar uma tese sobre a diferença existente entre a simples presença das imagens que não percebem conscientemente e a representação que dela temos, enquanto seres dotados não só de percepção como de consciência: “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*”<sup>159</sup>. (grifo do autor).

O filósofo prossegue seu mergulho para trazer à lume e nos mostrar em que consiste a percepção consciente. Ele faz um contraponto com a percepção inconsciente, ao dizer que “a percepção de um ponto inconsciente qualquer, em sua instantaneidade é mais vasta e completa que a nossa”<sup>160</sup>, tendo em vista que esse ponto material recebe e devolve movimentos por todas as partes elementares, sem cessar, “enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados”<sup>161</sup>. Bergson acrescenta que há uma “pobreza necessária”<sup>162</sup> na percepção consciente. Mas essa pobreza, longe de caracterizar um demérito para a percepção, é, ao contrário, algo de muito positivo por já anunciar o espírito. Para o filósofo, é no seio dessa pobreza necessária que nasce a escolha, vale dizer, o “discernimento”. Ao usar como exemplo o processo fotográfico, nosso autor esclarece que os centros ou zonas de indeterminação desempenhariam o papel de tela, fazendo com que a ação real (ou seja, o que não interessa à ação) passe e que permaneça apenas a ação virtual, ou seja, aquilo que sofre a reflexão total e que interessa às ações possíveis desses centros. Conceber o cérebro como produtor de representações exteriores seria para o filósofo usar uma varinha mágica para fazer surgir a representação como uma coisa totalmente nova, diferente daquilo que já se encontra como presença no universo material. O ser vivo, para Bergson, é a tela escura atrás da chapa que faz com que a imagem fotográfica seja revelada, embora seja apenas uma pequena parte do todo que se destaque.

Compreender o papel da afecção na percepção e a relação entre o corpo e o espírito é também uma preocupação de Henri Bergson no capítulo I de *Matéria e memória*. Essa investigação é de grande importância para o filósofo, pois a psicologia experimental se serve dos estados afetivos para explicar como se opera a transição daquilo que é extenso (que ocupa

---

<sup>159</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.34.

<sup>160</sup> Cf. *Idem*, p.34.

<sup>161</sup> Cf. *Ibidem*, p.34.

<sup>162</sup> Cf. *Ibidem*, p.34.

espaço), àquilo que é inextenso, isto é, o estado afetivo. Para os psicólogos, essa passagem se daria através de graus insensíveis do estado representativo ao estado afetivo. Essa ilusão, segundo Bergson, fez com que a psicologia concluísse que há uma “inextensão natural e necessária de toda sensação, a extensão acrescentando-se à sensação, e o processo da percepção consistindo em uma exteriorização de estados internos”<sup>163</sup>. Ou seja, para os psicólogos haveria uma diferença de grau entre afecção e percepção. Bergson discorda desse posicionamento:

O psicólogo parte, com efeito, do seu corpo, e, como as impressões recebidas na periferia desse corpo lhe parecem suficientes para a reconstituição do universo material inteiro, é a seu corpo que ele reduz inicialmente o universo. Mas essa primeira posição não é sustentável; seu corpo não tem e não pode ter nem mais nem menos realidade que todos os outros corpos<sup>164</sup>.

Ora, Bergson rejeita esse posicionamento da psicologia experimental porque ela parte do corpo e das impressões que chegam até ele para promover, posteriormente, uma verdadeira reconstrução do universo material. Segundo o filósofo, tal linha de pensamento nos leva a problemas sem solução, nos conduz a um mistério, porque, segundo essa concepção, a representação do universo material sairia de nós, “em vez de sermos nós a sair primeiramente dela”<sup>165</sup>. Ao considerar o corpo como um centro de indeterminação que reflete a ação que os objetos circundantes exercem sobre este centro, ficou claro como nasce a percepção. No entanto, não se trata aqui de um ponto matemático. Este corpo, apesar de ser um corpo como os demais da natureza, por se tratar de um corpo vivo, ele hesita e se torna atento às ameaças vindas do exterior que possam desagregá-lo. Nesse sentido, é óbvio que ele resistirá às tentativas externas que possam colocá-lo em risco. Esse corpo, além de refletir as ações de fora, também absorverá parte dessa ação. É precisamente nessa absorção que se encontra a origem da afecção. Bergson dirá que “se a percepção mede o poder refletor do corpo, a afecção mede seu poder absorvente”<sup>166</sup>. Sabemos que a percepção “mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós”<sup>167</sup>. Ou seja, o campo de percepção aumenta à medida que aumenta a distância entre meu corpo e os demais corpos que o cercam. Quanto maior ou menor a distância, aumentará ou diminuirá a iminência de um perigo ou de uma promessa. Mas, neste caso, é preciso ressaltar que ainda

---

<sup>163</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.52.

<sup>164</sup> Cf. *Idem*, p.52.

<sup>165</sup> Cf. *Ibidem*, p.54

<sup>166</sup> Cf. *Ibidem*, p.57.

<sup>167</sup> Cf. *Ibidem*, p.57.

se trata de uma separação entre meu corpo, imagem peculiar, e as demais imagens do universo. No entanto, quanto maior a redução gradual da distância, mais a ação virtual se inclinará a se tornar uma ação real. Chegando ao limite, quando a distância se torna nula ou igual a zero, vale dizer, quando o nosso próprio corpo é aquilo que deve ser percebido, então, estaremos diante, efetivamente, de uma ação real. Eis aí a afecção. Assim, nossas percepções estão diretamente ligadas às sensações quando oriundas de uma ação virtual refletida das imagens exteriores, enquanto que nossa ação real:

(...) concerne ao próprio corpo e se desenha por consequência nele. Tudo se passará, enfim, como se, por um verdadeiro retorno das ações reais e virtuais a seus pontos de aplicação ou de origem, as imagens exteriores fossem refletidas por nosso corpo no espaço que o cerca, e as ações reais retidas por ele, no interior de sua substância. Eis por que sua superfície, limite comum do exterior e do interior, é a única porção da extensão que é ao mesmo tempo percebida e sentida<sup>168</sup>.

Nesse sentido, a diferença de natureza entre percepção e afecção se torna perceptível quando Bergson nos desvenda como se forma esta última em meu corpo. Se minha percepção se encontra fora dessa imagem peculiar a que chamo “meu corpo”, por outro lado, minha afecção se forma em meu corpo. As imagens exteriores permanecerão se suprimo minhas percepções; mas, suprimindo meu corpo, minhas sensações desaparecerão junto com ele. Segundo Bergson, os psicólogos experimentais incorreram numa ilusão ao ver uma mera diferença de grau entre percepção e sensação pelo fato de pensarem “esta envolvendo uma ação real e aquela uma ação simplesmente possível”<sup>169</sup>. A percepção não é um agregado de sensações. A afecção é a mistura advinda do nosso corpo com as imagens oriundas dos corpos exteriores. Como a participação do estado afetivo na extensão é difusa e vagamente localizada pelos psicólogos, como “nosso entendimento, cedendo à ilusão habitual, coloca o dilema de que uma coisa é extensa ou não o é”<sup>170</sup>; é mais cômodo concluir-se que a sensação é absolutamente inextensiva. Mas a verdade é que, entre as ideias e as imagens, isto é, entre o inextenso e o extenso, “há uma série de estados intermediários, mais ou menos confusamente localizados, que são os estados afetivos”<sup>171</sup>. Bergson poderá concluir então “que a afecção não é a matéria-prima de que é feita a percepção; é antes a impureza que aí se mistura”<sup>172</sup>.

<sup>168</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.58.

<sup>169</sup> Cf. *Idem*, p.60.

<sup>170</sup> Cf. *Ibidem*, p.53.

<sup>171</sup> Cf. *Ibidem*, p.53.

<sup>172</sup> Cf. *Ibidem*, p.60.

### 3.3. Percepção e memória: a duração em cena

Como vimos, ao se dedicar ao estudo da percepção, Bergson adota como uma primeira estratégia o estudo do que ele denominou de “percepção pura”. Em linhas gerais, o estudo dessa percepção pura consistiria na introdução da percepção em estado puro no âmago das coisas, desvinculando a percepção da memória e de outras “impurezas”, como a afecção. A percepção pura, desse modo, passaria a fazer parte das coisas. A metodologia assumida pelo filósofo tem por objetivo demonstrar que a investigação da hipótese de uma percepção em estado puro pode esclarecer os motivos que levaram a psicologia científica do século XIX a crer que a percepção consciente nasceria dos movimentos interiores da substância cerebral. Como já destacamos em outra oportunidade, Bergson sabe que por mais breve que se suponha uma percepção, ela sempre ocupará uma certa espessura de duração, e isso, certamente, também demandará um esforço da memória, prolongando uma pluralidade de momentos, uns nos outros. Nesse sentido, a memória bergsoniana tem um duplo papel: recobrir com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata e contrair uma multiplicidade de momentos vividos pelo organismo consciente no próprio ato perceptivo. Mas, de acordo com o pensamento bergsoniano, as impurezas que se misturam à percepção consciente das coisas como “acidentes individuais”, já fariam parte das imagens que compõem o universo material como percepções impessoais. Assim, o pensador diz, em linguagem cristalina, que:

(...) esperamos precisamente mostrar que os acidentes individuais estão enxertados nessa percepção impessoal, que essa percepção está na própria base de nosso conhecimento das coisas, e que é por havê-la desconhecido, por não a ter distinguido daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, que se fez da percepção inteira uma espécie de visão interior e subjetiva, que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade<sup>173</sup>.

Nesse sentido, após ter convocado a afecção para o seu estudo da percepção, promovendo o que ele chamou de “uma primeira correção em nossa teoria da percepção pura”<sup>174</sup>, Bergson reintroduz a memória na percepção para pensar as articulações da percepção no real, o que, na prática, representa uma segunda correção à teoria da percepção pura. O filósofo agora, ao se aproximar do fim do capítulo I de *Matéria e memória*, terá como

<sup>173</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.30.

<sup>174</sup> Cf. *Idem*, p.59.

preocupação “determinar assim com mais precisão o ponto de contato entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito”<sup>175</sup>.

A memória, como sabemos, é responsável pela sobrevivência das imagens passadas e, por isso, não se pode descartar o papel que a memória exerce na percepção do presente. A lembrança de percepções anteriores análogas a que um organismo tenha vivido é tão importante a ponto de poder influir sobre a escolha daquele centro de indeterminação. Bergson admite que “a coincidência da percepção com o objeto percebido existe mais de direito do que de fato”<sup>176</sup>, pois, se na percepção pura o filósofo encontra essa coincidência, essa indistinção entre sujeito e objeto, como uma espécie de percepção instantânea do real, a influência exercida pela memória no jogo da percepção indica o caráter prático desta. “É preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar, que na prática medimos o grau de realidade com o grau de utilidade (...)”<sup>177</sup>. No entanto, apesar de já ter reintegrado a memória na percepção, Bergson não deixa de lembrar que a crítica principal à psicologia científica de sua época é que esta enxergava na percepção apenas uma projeção exterior de sensações inextensivas, que se desenrolavam no espaço a partir de movimentos cerebrais. Para não deixar cair no esquecimento a principal causa desse erro, Bergson relembra que, na investigação da percepção pura, verificamos que há uma percepção impessoal de onde emanam as percepções conscientes as quais acreditamos emanar exclusivamente de nós mesmos. Assim, o filósofo dirá que os psicólogos não veem qualquer problema em apresentar que o que percebemos está repleto de “imagens que nos pertencem pessoalmente”<sup>178</sup>. No entanto, os psicólogos, completa Bergson, “(...) esquecem apenas que um fundo impessoal permanece, onde a percepção coincide com o objeto percebido, e que esse fundo é a própria exterioridade”<sup>179</sup>.

Para Bergson, a psicologia experimental e a metafísica tradicional, ao defenderem que percepção e lembrança possuiriam apenas uma diferença de grau, fizeram da lembrança uma percepção mais fraca, dando as costas para a diferença que há entre passado, que é memória, e presente, que é percepção pura. O filósofo acrescenta que, se raciocinarmos inversamente, como a lembrança foi reduzida a uma percepção enfraquecida, caímos na ilusão de aceitar que

---

<sup>175</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.68.

<sup>176</sup> Cf. *Idem*, p.68.

<sup>177</sup> Cf. *Ibidem* p.68.

<sup>178</sup> Cf. *Ibidem*, p.69.

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*, p.69.

a percepção do presente seria apenas uma lembrança mais intensa. E, assim, “raciocinar-se-á como se ela nos fosse dada, à maneira de uma lembrança, como um estado interior, como uma simples modificação de nossa pessoa”. As críticas que Bergson faz às teses excessivas do realismo e do idealismo, desde o prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, são renovadas ao longo do primeiro capítulo dessa obra, por meios distintos. Quando, por exemplo, o filósofo critica a concepção de que a lembrança seria uma percepção mais fraca, ele acrescenta que realismo e idealismo concordam que as percepções seriam “alucinações verdadeiras”, ou seja, as percepções seriam estados que pertencem ao sujeito, mas projetados fora dele. E a única distinção entre uma e outra doutrina é que para o realismo os estados de consciência constituiriam a realidade, enquanto para o idealismo os estados de consciência iriam se juntar à realidade.

Através da teoria da percepção pura, Bergson nos introduziu no seio da matéria e nos pôs em contato com o presente. Assim, para tocarmos a matéria em si mesma, foi necessário um esforço para engendrar na matéria uma percepção sem memória e devolver a percepção à matéria: “a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida”<sup>180</sup>. No entanto, como nossas percepções estão impregnadas da contribuição da memória, mesmo “nossa percepção pura, com efeito, por mais rápida que a suponhamos, ocupa uma certa espessura de duração”.<sup>181</sup> Assim, Bergson dirá que o papel da consciência na percepção do mundo exterior seria o de fazer a ligação das visões instantâneas do real, por meio do fio contínuo e ininterrupto da memória. Ou seja, em verdade, o que chamamos de “instantâneo”, segundo o filósofo, já estaria recoberto pelo trabalho da memória. Mas, se “consciência significa primeiramente memória”<sup>182</sup>, se quem diz “consciência” diz também “memória” e se toda duração já supõe uma memória, ao investigarmos a percepção já recoberta pela memória, é para o campo da duração que somos transportados ao acompanharmos a reintegração da memória à percepção realizada por Bergson, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Aqui, já nos é possível constatar como o tema da duração retorna:

Naquilo que chamamos por esse nome (instantâneo) já existe um trabalho de nossa memória, e conseqüentemente, de nossa consciência, que prolonga uns nos outros,

---

<sup>180</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, pp.71-72.

<sup>181</sup> Cf. *Idem*, p.72.

<sup>182</sup> Cf. Bergson, H. “A consciência e a vida”, p.104.

de maneira a captá-los numa intuição relativamente simples, momentos tão numerosos quanto os de um tempo indefinidamente divisível<sup>183</sup>.

Ao passar à análise da percepção concreta, Bergson põe em relevo que a percepção se forma no jogo entre as imagens do universo e a memória, isto é, a percepção é fruto da relação entre matéria e espírito. As diversas percepções conscientes possuem sua singularidade por se tratar de momentos únicos e irrepetíveis ente si, pois, ao se relacionarem com a memória, estas impedem que haja dois momentos idênticos nesse fluxo contínuo, indivisível e ininterrupto que é a duração. A memória, ao prolongar o “antes no depois”, impede que os momentos de cada percepção consciente sejam como puros instantâneos. “Sem esta sobrevivência do passado no presente – sem, ao menos, ‘um antes no depois’ e um elemento mínimo de memória entre os dois – não haveria o escoamento que é próprio da duração, mas somente a instantaneidade”<sup>184</sup>. Segundo Bergson, nossas percepções sucessivas do universo são dotadas de uma “heterogeneidade qualitativa” e isso ocorre porque cada uma dessas percepções, prossegue o filósofo, “estende-se ela própria, sobre uma certa espessura de duração”<sup>185</sup>. A memória funciona aí promovendo a contração de uma multiplicidade gigantesca de estímulos, que apesar de aparecem para nós como se estivessem todos juntos, como um só estímulo, na verdade estamos diante de estímulos múltiplos e sucessivos.

Ao se aproximar das linhas finais do capítulo I de *Matéria e memória*, nosso autor reitera o que já dissera sobre a matéria quando trabalhava no sentido de desvendar a sua natureza, utilizando a percepção pura como uma espécie de “olho” introduzido na matéria e compondo com esta a parte de um todo: “há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado”<sup>186</sup>. (grifo do autor). Bergson, retomando a definição dada sobre o que entende por “imagem”, no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, acredita que a filosofia estaria mais bem acompanhada se adotasse a atitude do senso comum com relação à matéria, mas com a correção de que é preciso inserir aí o papel que a duração, através da memória, desempenha na percepção concreta. O pensador defende que, na prática, a memória é inseparável da percepção, pois ela intercala o passado no presente, condensando, numa única intuição, a multiplicidade dos momentos da duração. Nesse sentido, “por sua

<sup>183</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.72.

<sup>184</sup> Cf. Tourinho, C.D.C. *Memória, duração e consciência no pensamento de Henri Bergson*, p.12.

<sup>185</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.72

<sup>186</sup> Cf. *Idem*, p.74.

dupla operação, (a memória) faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela<sup>187</sup>.

Bergson já nos informa, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, de que não se pode caminhar no estudo do problema da memória, desconsiderando o caráter subjetivo do qual a percepção é dotada. Por um lado, se a percepção pura nos encaminha ao estudo da filosofia da matéria, por outro, é pelo viés da memória que podemos compreender melhor como se dá a ligação entre o espírito e a matéria no tocante à percepção consciente. Assim, se a memória se constitui em algo muito diferente do que o de ser uma simples função do cérebro, se não há uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza entre percepção e lembrança, se a lembrança não é o resultado de um estado cerebral, já que o estado cerebral tem o papel de prolongar a lembrança, fazendo com que esta atue sobre o presente pela materialidade que o estado cerebral confere à lembrança, se a memória já nos coloca de saída no domínio do espírito, então, é através ainda da duração que a relação entre espírito e matéria pode ser compreendida.

---

<sup>187</sup>Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 76.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inegável que Henri Bergson, com o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência e Matéria e memória*, posicionou-se como um crítico do discurso da psicologia experimental da sua época. Contra esse discurso, dominado pelo cientificismo e pelo positivismo, é que Bergson pretendeu formular uma primeira resposta ao elaborar sua obra filosófica do século XIX, fruto de sua tese de doutorado e que foi a grande norteadora desta dissertação. No *Ensaio*, obra inaugural do tema da duração, Bergson demonstrará que o equívoco da psicologia científica do seu tempo foi tentar reduzir estados interiores à consciência a fatos passíveis de quantificação, mensuração e análise.

A psicologia experimental não conseguiu perceber, completamente mergulhada no método analítico de observação, de decomposição e de análise dos fenômenos psicológicos, que os momentos internos da consciência não se prestam à analogia numérica e, por conseguinte, não ocupam lugar no espaço. Confundiu “exterioridade” com “interioridade”, tomando uma pela outra. Confundiu também, assim como os eleatas, o tempo com o espaço, o movimento com as posições percorridas pelo móvel, acreditando se tratar de uma mesma realidade, tomando os fatos mentais como se fossem produzidos no espaço. Não se aperceberam que os estados psicológicos possuem uma realidade que lhe é peculiar, já que são duração pura. Assim, para Henri Bergson, o tempo real não é o tempo da ciência ou o “tempo dos relógios”. O tempo do qual a ciência se serve é o tempo espacializado, fragmentado em várias partes exteriores entre si. Ou seja, o tempo da ciência é espaço, tempo homogêneo, portanto. Mas, o tempo real de que nos fala Bergson é duração, que vem a ser o tempo que se constitui como mudança ininterrupta, não apreensível pela equação matemática e pela física. Esse tempo que transcorre sem cessar e que tudo transforma é a própria realidade, segundo o filósofo. O tempo é duração, é movimento. Mas o filósofo, ao falar sobre duração, mudança, devir, aponta para questões muito caras ao senso comum, pois, nosso espírito não as concebe facilmente. Por mais que saibamos e digamos “tudo muda”, as palavras das quais nos servimos para nos exprimir parecem ser apenas palavras, sem conexão com esta realidade psíquica de que nos fala Bergson. O nosso pensar habitual procura, primeiramente, desconsiderar a mudança, construir uma série de imobilidades destacadas e justapô-las uma ao lado da outra, ordenando-as. Parece que a marcha habitual do pensamento tem uma inclinação irrefreável a dividir o que não é divisível, a suprimir do tempo aquilo que

lhe é essencial, ou seja, a duração, e a extrair do movimento a própria mobilidade que o constitui. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson procura ir além das mediações que estabelecemos através da representação para tentar penetrar na realidade de uma temporalidade vivida como duração, que é um fluxo contínuo e ininterrupto de diferenças que se encontram em uma sucessão contínua. A duração bergsoniana passa a ser o próprio estofado da realidade, a realidade mesma.

No contexto do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, já nos foi possível notar, ainda que implicitamente, a presença do provérbio *Primum vivere, deinde philosophare* (primeiro viver, depois filosofar), do qual Bergson tanto gostava. Notamos que a escrita do filósofo naquele capítulo procura assentar, logo no início do livro, a sua convicção no sentido de que a inteligência, tal como o instinto, foi criada para resolver questões de ordem prática. Assim, Bergson ressaltará que existe um caráter útil das nossas faculdades. O ser humano não seria, nesse sentido, um ser voltado a criar representações de cunho essencialmente especulativo. O homem, assim como os demais animais, está voltado para a ação. Com o objetivo de minimizar nossas pretensões em acreditar que estaríamos no topo da escala evolutiva pelo simples fato de que somos seres pensantes, Bergson quer demonstrar que, ainda assim, o pensamento está a serviço da ação; ou seja, o pensamento se encontra direcionado para o agir, e a nossa representação, neste contexto, possui um caráter pragmático, e não meramente especulativo.

Penso que a denúncia de Bergson foi um ato de rebeldia e de coragem contra um *status quo* vigente na ciência de sua época. Afinal, não seria mais fácil ao filósofo ganhar muito maior notoriedade e respeito (do que já possuía) através de um discurso filosófico alinhado ao que pensava a ciência de então? Temos de levar em consideração que o proposto pelo filósofo, ao rechaçar a pretensão da psicologia experimental de colapsar os domínios do mental e do físico, não eram meras especulações filosóficas sem maiores conseqüências. Colocar-se contra um discurso hegemônico que possuía (e possui ainda hoje!) repercussões de ordem prática, certamente deve ter requerido de Bergson um posicionamento muito firme. Embora a presente dissertação não se preocupe com a biografia do filósofo, em certa medida, é plausível pensar como deve ter sido mais penoso a Bergson perseverar numa ideia que não angariou tantos adeptos à sua época quando comparado ao prestígio de que a psicologia científica desfrutava. Não podemos esquecer que Bergson expôs suas ideias não somente para filósofos, mas também para homens de ciência. Talvez, toda a suposta dificuldade que o

filósofo possa ter encontrado em expor tais ideias seja, ao mesmo tempo, um indício de como Bergson estava muito seguro ao intuir que a temática do tempo vivido como duração, tal como trazida à baila por ele, não poderia mais ser ignorada por aqueles que o sucedessem na tarefa de pensar o tempo.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, foi-me possível notar a vastidão que o tema da duração comporta. Ela implica todas as demais obras de Henri Bergson. Assim, percorrer a duração em Bergson é ser conduzido por ele nas mais variadas questões relacionadas ao tema. Ao longo da minha pesquisa, procurei fazer a reconstrução das concepções bergsonianas de “sucessão”, “continuidade”, “memória”, “imanência”, “multiplicidade” e “diferença”, por serem elementos importantes para a compreensão do capítulo II do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Coube ainda à minha pesquisa tentar esclarecer a relação entre o conceito de duração, conforme nosso autor o apresenta no *Ensaio*, e sua relação com a percepção, tal qual esta nos foi apresentada pelo filósofo no contexto do capítulo I de *Matéria e memória*. Com a conclusão e resumo das leituras de que me servi (tendo, é claro, que deixar outros textos do autor e de comentadores sem a análise, reflexão e dedicação de tempo que o estudo de um texto filosófico demanda), na medida do possível, e levando em conta o recorte proposto pelo presente trabalho, procurei construir textos alusivos a cada um dos aspectos avaliados, visando oferecer uma visão global sobre o tema em questão.

Ao longo do estudo empreendido por mim sobre a duração, com ênfase no capítulo II do *Ensaio* e no capítulo I de *Matéria e memória*, também não deixei de me confrontar com outros textos escritos pelo filósofo e com análises de alguns comentadores nacionais e estrangeiros do pensamento bergsoniano. Nessa oportunidade, pude notar que a filosofia de Bergson, além de ressaltar a existência de dois sistemas de imagens, destaca não só a duração do ponto de vista de uma consciência, duração psicológica, portanto, mas também põe em relevo a duração do próprio universo material, admitindo, assim, uma duração do Todo. E pude recolher em algumas passagens dos escritos bergsonianos essa concepção de uma duração impessoal, para além da duração interior de uma consciência, tal como tratada no *Ensaio*. Bergson falará, por exemplo, de um “ritmo *particular* de duração que caracteriza nossa consciência”<sup>188</sup> (grifo meu), ou mesmo da “ideia de uma duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais,

---

<sup>188</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p.72.

assim como entre essas consciências e o resto da natureza”<sup>189</sup>. Vieillard-Baron, citando *A Evolução criadora*, dirá que:

Ora, a partir do eu, podemos compreender o universo: há uma ‘duração imanente ao todo do universo’(EC 11). Está aí a evolução criadora, que não é um dado da consciência, nem um dado da observação, mas uma hipótese sem a qual não podemos compreender o universo<sup>190</sup>.

Assim, minha pretensão é continuar a investigar a temática da duração numa pesquisa de doutorado, oportunidade que, acredito, me permitirá mais tempo para aprofundar questões que não puderam ser aqui debatidas, pois elas requereriam, de minha parte, que me debruçasse sobre o estudo de variadas nuances do pensamento bergsoniano, através, inclusive, da leitura e reflexão de outros escritos do filósofo, onde o tema da duração é trazido à tona. Assim, será preciso um esforço renovado de minha parte para penetrar na própria duração da escrita filosófica de Henri Bergson quando do aprofundamento dos estudos de suas obras.

---

<sup>189</sup> Cf. Bergson, H. *Duração e simultaneidade*, p.53.

<sup>190</sup> Cf. Vieillard-Baron, J-L. *Compreender Bergson*, p.19.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARAUJO, S.F. *Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt*. Scientiae Studia, São Paulo, v.7, n.2, pp.209-220, 2009.

\_\_\_\_\_. *Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos*. Temas em Psicologia, São Paulo, v.17, n.1, pp. 9 – 14, 2009.

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. Presses Universitaires de France, ([1889] 1948).

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa. 70, ([1889] 1988).

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris. Presses Universitaires de France. 9ª edição, ([1896] 2012).

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo. Martins Fontes, ([1896] 2011).

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1903] 2005).

\_\_\_\_\_. *A consciência e a vida*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1911] 2005).

\_\_\_\_\_. *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1904] 2005).

\_\_\_\_\_. *O Pensamento e o movente*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1934] 2005).

\_\_\_\_\_. *A alma e o corpo*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1912] 2005).

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo. UNESP, ([1907] 2010).

\_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra. Almedina, ([1932] 2005).

\_\_\_\_\_. *Duração e simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes, ([1922] 2006).

\_\_\_\_\_. *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo. Martins Fontes, ([1887-1888] 2014).

BLUNDEL, J. *Psicologia fisiológica*. Rio de Janeiro. Zahar, 1976.

DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo. Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. *Théorie des multiplicités chez Bergson*, Transcrição de uma conferência proferida na Universidade Paris 8, Vincennes, em 1970 ([www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)).  
<http://www.webdeleuze.com/php/texte?cle=107&groupe=Conf%E9rences&langue=1>

FOULQUIÉ, P. *A psicologia contemporânea*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1965.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. São Paulo. Edusp, 2003.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2ª edição, 1986.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris. Presses Universitaires de France, ([1959] 2008).

KANT, E. *Crítica da razão pura*. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural, ([1787] 1999).

MACIEL JR, A. *Pré-Socráticos: a invenção da razão*. São Paulo. Odysseus, 2007.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2008.

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

MC Guigan, F.G. *Psicologia experimental. Uma abordagem metodológica*. São Paulo. EPU, 1976.

MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. São Paulo. Mestre Jou, 1980.

MUELLER, F.L. *A psicologia contemporânea*. Coleção Saber. São Paulo. Europa-América, 5ª edição, 1976.

NERI, C; TROTA, F. *Matemática*. Curso completo, São Paulo. Moderna, 1987.

PINTO, D.C.M.; MARQUES, S.T. (orgs.). *Henri Bergson. Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo. Alameda, 2009.

SANTOS PINTO, Tarcísio J. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo. Loyola, 2010.

TEIXEIRA, J. F. *A filosofia do cérebro*. São Paulo. Paulus, 2012.

TOURINHO, C.D.C. *Memória, duração e consciência no pensamento de Henri Bergson*. In: *Margens do contemporâneo*. Rio de Janeiro. Booklink, pp.7-24, 2008.

\_\_\_\_\_. *Memória e voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson*. Revista Portuguesa de Filosofia, Portugal, T.67, Fasc.4, pp.807-814, 2011.

SCHULTZ, D. P. *História da psicologia moderna*. São Paulo. Americana, 2ª edição, 2009.

VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo. Unifesp, 2010.

\_\_\_\_\_, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris. Ellipses, 2013.