

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ENTRE DOIS: A IMAGEM NA FILOSOFIA DE HENRI  
BERGSON**

**JULIO AUTO DE AMORIM JUNIOR**

**Niterói  
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ENTRE DOIS: A IMAGEM NA FILOSOFIA DE HENRI  
BERGSON**

**JULIO AUTO DE AMORIM JUNIOR**

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

Orientador Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

**Niterói**  
2017

**JULIO AUTO DE AMORIM JUNIOR**

**ENTRE DOIS: A IMAGEM NA FILOSOFIA DE HENRI  
BERGSON**

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 Setembro de 2017

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (orientador)

Universidade Federal Fluminense

---

Mariana de Toledo Barbosa (Arguidor)

Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Arguidor)

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A524 Amorim Junior, Julio Auto de.

Entre dois: a imagem na filosofia de Henri Bergson / Julio Auto de Amorim Junior. – 2017.

108 f. ; il.

Orientador: Carlos Diógenes Côrtes Tourinho.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense. Departamento de Filosofia, 2017.

Bibliografia: f. 105-108.

1. Duração. 2. Intuição. 3. Imagem. 4. Conceito. I. Tourinho, Carlos Diógenes Côrtes. II. Universidade Federal Fluminense. Departamento de Filosofia. III. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

À UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE; aos professores Marcus Reis Pinheiro, Patrick Pessoa e André Constantino Yazbek, Celso Martins Azar Filho, Tereza Cristina B. Calomeni e Bianca da Costa Caveari Curado; aos professores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Mariana de Toledo Barbosa que, cordialmente, aceitaram participar da banca examinadora; ao professor e orientador Carlos Diógenes Côrtes Tourinho pela dedicação.

*Aos meus pais e família dedico.*

## RESUMO

A presente dissertação, conforme menciona o título, tem como tema central o lugar do conceito filosófico de imagem no pensamento de Henri Bergson. A primeira parte desta pesquisa é consagrada à temática da duração no *Ensaio* (1888). Neste primeiro momento, buscaremos identificar os fundamentos teóricos que sustentam a dualidade entre duração e espaço com o fim de avançar sobre a distinção metodológica entre análise e intuição. Na segunda parte, a pesquisa se beneficia desta distinção de domínios para abordar o lugar da imagem no que se refere à questão do método. Para esta segunda parte, nossa referência principal será o artigo “Introdução à metafísica” (1903). Em sua terceira parte, a pesquisa se debruçará sobre a questão da imagem no âmbito de *Matéria e memória* (1896), concentrando-se, sobretudo, no capítulo primeiro da referida obra. Ao final, serão desenvolvidas algumas considerações acerca da imagem em sua função de “entre dois” no pensamento bergsoniano.

Palavras-chaves: Duração. Intuição. Imagem. Conceito.

## RÉSUMÉ

La présente dissertation, comme mentionnée dans le titre, a pour thème central le lieu du concept philosophique de l'image dans la pensée d'Henri Bergson. La première partie de cette recherche est consacrée au thème de la durée dans l'*Essai* (1888). Dans un premier moment, nous essayerons d'identifier les fondements théoriques qui soutiennent la dualité entre la durée et l'espace afin d'avancer sur la distinction méthodologique entre l'analyse et l'intuition. Dans la deuxième partie on profite de cette distinction de domaines pour monter le lieu de l'image en ce qui concerne la question de la méthode. Pour cette deuxième partie, notre référence principale sera l'article "Introduction à la métaphysique" (1903). Dans sa troisième partie, la recherche se penchera sur la question de l'image dans la *Matière et mémoire* (1896) en se concentrant principalement sur le premier chapitre de ce travail. Finalement, quelques questions seront considérées par rapport à l'image chez Bergson en tant que "entre deux".

Mots-clés: Intuition. Intuição. Durée. Image. Concept.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: DUALIDADE DE DOMÍNIOS ENTRE DURAÇÃO E ESPAÇO NO <i>ENSAIO</i> (1889).....	14
1. 1 A interioridade e os dados imediatos da consciência .....	19
1. 2 Das equações matemáticas ao tempo que dura.....	23
1. 3 O Número: unidade múltipla .....	29
1. 4 A multiplicidade qualitativa .....	33
1. 5 O tempo é duração.....	36
CAPÍTULO 2: A DUALIDADE METODOLÓGICA NO ARTIGO “INTRODUÇÃO À METAFÍSICA (1903)” .....	41
2. 1 O Anti-intelectualismo de Bergson .....	42
2. 2 A Função analítica dos conceitos .....	49
2. 3 A intuição bergsoniana .....	53
2. 4 Conceitos e intuição.....	58
2. 5 Imagens e intuição .....	63
CAPÍTULO 3: AS “IMAGENS” NO PLANO DE <i>MATÉRIA E MEMÓRIA</i> (1896)....	75
3. 1 Crítica ao realismo e ao idealismo.....	77
3. 2 Colocando o problema em termos de imagem e movimento .....	83
3. 3 A percepção pura.....	87
3. 4 Percepção e imagem .....	89
3. 5 A lembrança pura.....	92
3. 6 Imagem-lembrança .....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	105

## INTRODUÇÃO

A distinção bergsoniana entre os métodos da análise e da intuição surge textualmente, pela primeira vez, no artigo “Introdução à Metafísica” (1903). Nesse artigo, podemos encontrar os principais traços que marcam a sua concepção de “método”, bem como os elementos que distinguem imagem e conceito, definidos pelo autor como “formas expressivas da linguagem”. Entretanto, antes de nos determos propriamente sobre a questão metodológica, nosso trabalho retoma um problema já anunciado desde as primeiras páginas de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), qual seja, a irreduzível dualidade entre o que se desenrola na duração (*durée*) e o que reside no espaço. Entendemos que este recuo se faz necessário na medida em que esta dualidade sustenta, de certo modo, toda a argumentação de Bergson com relação às distinções entre os referidos métodos. Ademais, como aponta Aristeu Mascarenhas (2009), a “torção” no conceito de tempo operada no *Ensaio* tem forte repercussão sobre o artigo de 1903, pelo menos, em um ponto fundamental: a formulação de sua concepção de “intuição”.

No *Ensaio*, Bergson nos fala de um espaço definido como homogêneo sem duração e, igualmente, de uma duração real e heterogênea, desvinculada do espaço. Muito embora esta dualidade se mantenha irreduzível, duração e espaço aparecem na experiência ordinária sob a forma de um “misto”. Isso porque, de acordo com o filósofo, nossa relação com mundo, naturalmente constituída sob as necessidades da ação, faz com que a imobilidade do espaço tenda a prevalecer sobre a mutabilidade da vida interior. Esta tendência é reforçada pela linguagem e pelo intelecto, que, conjuntamente, convergem para a representação de um mundo estável e previsível. O problema surge, então, quando o pensamento se volta para o domínio da vida interior, não levando em conta que o misto de espaço e de tempo adultera o que neste é essencial, isto é, a própria duração. Relativamente à psicologia, este misto promoveu uma concepção equivocada da interioridade humana, servindo de fundamento para as teorias que buscavam explicar os estados de consciência tendo-se em vista as relações físico-químicas da estrutura cerebral. Por conseguinte, introduz-se, na dimensão do espírito, uma leitura determinista do comportamento humano em detrimento da liberdade. Uma vez que a tradição filosófica e científica confundiu o tempo com o espaço, Bergson procura ressignificar a ideia de “tempo” sob o conceito de “duração”, exigindo, com isso, que abandonemos os

pressupostos teóricos que resultam dos hábitos da linguagem e do intelecto. A filosofia é, então, apresentada como uma inversão da “marcha habitual do pensamento”. Ela deve, segundo o filósofo, ser compreendida como um esforço constante contra a comodidade das ideias prontas.

Como dissemos, a duração é um dos termos da dualidade em cena no *Ensaio*. Isso bastaria para que fizéssemos dela um tema central de nossa pesquisa. Há, porém, outra razão que coloca a duração como tema prioritário para todos aqueles que se propõem a estudar o pensamento de Bergson. Em carta endereçada a Harald Höffding (1843-1931), escreve o filósofo<sup>1</sup>:

A meu ver, qualquer resumo de meus pontos de vista deformará seu conjunto e os exporá, da mesma maneira, a uma série de objeções, se não se colocar inicialmente e não se voltar constantemente para o que eu considero o centro da doutrina: a intuição da duração (HOFFDING, H., 1917, p, 160)<sup>2</sup>.

Do trecho acima, extraem-se, pelo menos, três importantes orientações: primeiramente, a de que devemos estar atentos para a inadequação de uma abordagem superficial, típica dos resumos didáticos; em segundo lugar, a de que o conceito de duração pode ser pensado como uma espécie de “diapasão” que ressoa por toda a obra de Bergson, consistindo, assim, em uma espécie de liame que conecta os temas de sua filosofia a uma intuição fundamental; e por fim, a de que o tema da duração traz para o primeiro plano a “intuição” como forma de conhecimento. Considerando a importância do conceito de duração na filosofia bergsoniana, iniciaremos a presente dissertação destacando a “surpresa” de Bergson diante de algo que, segundo o próprio autor, passara despercebido ante aqueles que mais deveriam tê-lo notado, isto é, os pensadores evolucionistas. A questão que o filósofo se propõe é a seguinte: como não puderam ver que o tempo real, dinâmico, vivo e criador, lhes escapava? Bergson responde a essa questão identificando limites próprios à natureza instrumental da inteligência analítica. Segundo nosso autor, a inteligência está plenamente apta para lidar com coisas em movimento, mas, tem grande dificuldade em lidar com o movimento em si, ou seja, com a duração pura. A inteligência isola, junto à realidade movente, “estados” e “coisas”: “[...] a *coisa* e o *estado* são apenas instantaneidades artificialmente tomadas sobre a

---

<sup>1</sup> Optamos por transcrever o original em língua francesa em todas as citações de textos de Bergson. Adotamos o mesmo critério para citações de textos presentes em obras de outros autores, por exemplo, a carta de Bergson a Harold Höffding.

<sup>2</sup> “*A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée*”.

transição; e esta transição, só naturalmente experimentada, é a própria duração” (BERGSON, H., [1922] 1968, p. 41)<sup>3</sup>. E como, segundo ele, aqueles que pensaram o tempo e a vida mantiveram-se limitados pelos quadros do intelecto, não poderiam eles obter, da duração, senão uma representação intelectual, a ideia de um tempo, por assim dizer, abstrato, matemático. Após realocarmos a duração em seu terreno próprio, isto é, na interioridade da consciência, buscaremos aprofundar a incursão no problema, focando nas distinções entre multiplicidade numérica e multiplicidade por penetração mútua, quantidade e qualidade, apresentadas por Bergson no *Ensaio*. Veremos que, já a partir desta obra, será possível apontar alguns dos aspectos que fundamentam sua epistemologia. Ao passarmos à segunda parte do trabalho, teremos como objetivo especificar as distinções entre intuição e análise, bem como, o alcance da intuição, da imagem e do conceito. Nesta altura, será de fundamental importância uma atenta leitura de textos como conferência intitulada “A Intuição Filosófica” (1911) e as duas partes da introdução de *O Pensamento e o Movente* (1934); textos que nos auxiliarão a compreender questões colocadas pelo artigo “Introdução à Metafísica” (1903). Só assim poderemos avançar sobre o tema da imagem e examinar, no horizonte de uma filosofia intuitiva, a especificidade deste modo de expressão, bem como, verificar e a possível superação dos conceitos “estáticos” por conceitos “dinâmicos”.

No que diz respeito ao conceito de imagem na filosofia de Bergson, nota-se que seu uso não se limita às discussões que tocam o problema do método. Como poderemos observar, o conceito de imagem ganha uma conotação muito peculiar nas linhas de *Matéria e memória* (1896). Em função da importância que este conceito assume em nossa pesquisa, entendemos que não poderíamos simplesmente ignorar sua ocorrência nesta obra. Entretanto, a partir de nosso exame sobre o conceito de imagem em *Matéria e memória*, deparamo-nos com algo do qual não suspeitávamos inicialmente. A imagem é introduzida aqui como meio termo entre as posições extremas do realismo e do idealismo. Ela será, então, definida como uma realidade que se constitui a meia distância entre a “coisa” dos realistas e a “representação” dos idealistas. Mas, a despeito da aparente incompatibilidade entre a noção de imagem presente em *Matéria e memória* e a imagem tal como trata o artigo “Introdução à metafísica”, o modo como este conceito aparece nos referidos textos, sugere-nos uma possível unidade de sentido, ou, mais precisamente, um lugar. Na parte conclusiva de nosso trabalho apresentaremos

---

<sup>3</sup> “[...] la chose et l'état ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition ; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la durée même”.

algumas considerações acerca deste lugar, qual seja, o lugar de “entre dois”. Buscamos, com isso, contribuir no sentido de promover uma melhor compreensão da novidade trazida por Bergson no que se refere ao conceito de imagem.

Por fim, é importante observar que não almejamos empreender em nossa pesquisa um profundo estudo sobre o problema ontológico na filosofia bergsoniana. Trabalhamos, aqui, com a ideia de que o *Ensaio* estabelece uma irreduzível dualidade de domínios ou ordens da experiência. Visto que o termo “dualismo” nos parece um tanto forte para caracterizar essa irreduzibilidade, priorizamos, como prefere Albert Thibaudet (1874-1936), o uso do termo “dualidade” (THIBAUDET, A., 1923a). Desta forma, delimitamos a investigação e evitamos os riscos de uma discussão que excede os objetivos desta pesquisa. Reafirmamos, porém, que um delineamento da dualidade entre duração e espaço, ainda que sucinto, se coloca como tarefa basilar para aqueles que desejam examinar as distinções entre análise e intuição, conceito e imagem no pensamento de Bergson. Para a execução desta tarefa, daremos prioridade a uma abordagem direta aos textos do filósofo sem, com isso, abrir mão de importantes contribuições de autores como Albert Thibaudet, Édouard Le Roy, Bento Prado Junior, Lydie Adolphe, Franklin Leopoldo e Silva, dentre outros. Feito esta introdução, passemos, então, inicialmente, ao exame da dualidade entre duração e espaço presente no *Ensaio*. Esta abordagem nos permitirá estabelecer distinções importantes e preparar o terreno teórico para nosso estudo sobre a relação entre intuição, imagem e conceito.

## CAPÍTULO 1: DUALIDADE DE DOMÍNIOS ENTRE DURAÇÃO E ESPAÇO NO *ENSAIO* (1889)

Na conferência intitulada “*La découverte de la durée dans l’Essai sur les données immédiates de la conscience, ou Bergson et la valse à trois temps*”<sup>4</sup>, Camille Riquier inicia sua apresentação com a seguinte afirmação: toda a filosofia de Bergson nasce de uma “surpresa” e de uma “recusa”, quais sejam, o tempo da ciência não dura, o tempo não é espaço. Como o próprio Bergson declara, uma doutrina exerceu sobre ele grande influência em seus primeiros anos de estudo: o pensamento evolucionista de Herbert Spencer<sup>5</sup>. A filosofia de Spencer, escreve nosso autor em *O pensamento e o movente*, visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos. Mas, ao aprofundar sua investigação sobre a ideia de tempo, Bergson descobre algo surpreendente e que o afastará, progressivamente, do projeto spenceriano. Como nos diz o filósofo: “Ali, uma surpresa nos esperava” (BERGSON, H., 1959, PM, p. 1254). No Capítulo IV de *A Evolução Criadora*, Bergson explica que a força de atração das ideias de Spencer teve como pano de fundo o progresso da psicologia e a importância cada vez maior da embriologia que, no quadro das ciências biológicas, apontava para a ideia de uma realidade que dura interiormente. Segundo Bergson, Spencer chegou a visualizar por qual direção a filosofia deveria seguir. Entretanto, aquela filosofia que tinha o nome de “evolucionismo”, que havia prometido seguir o curso da vida em seu devir criador, resultou em coisa totalmente diferente, “um evolucionismo sem evolução”. O tempo, real e concreto, não exercia nenhum papel no evolucionismo de Spencer. Ora, a realidade do tempo é inegável e, portanto, ela deve influir de algum modo no desenvolvimento da vida e na existência das coisas! O que ela pode fazer? Questiona-se o filósofo no artigo “O possível e o real” (1930). Sua resposta é significativa:

[...] o tempo é o que impede que tudo seja dado de uma só vez. Ele retarda, ou ainda, ele é retardamento. Deve, portanto, ser elaboração. Não seria então meio de criação e de escolha? A existência do tempo não poderia ser a indeterminação nas coisas? O tempo não seria esta indeterminação mesma? (BERGSON, H., [1930] 1959, p. 1333)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Conferência realizada em 25 de março de 2014, produzido pelo Lycée d’Etat Jean Zay-Internat de Paris. Realização CECCALDI Pascal. Disponível em [https://www.canal-u.tv/producteurs/cpge\\_jean\\_zay](https://www.canal-u.tv/producteurs/cpge_jean_zay) (Acesso em 30 de novembro de 2016).

<sup>5</sup> Herbert Spencer (1820-1903), ilustre pensador inglês e principal representante do evolucionismo nas ciências humanas.

<sup>6</sup> “[...] *le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d’un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix ?*”

Percebendo a fraqueza dos *Primeiros princípios* (1862) de Spencer, Bergson acreditou, ao menos por algum tempo, ela decorria do fato de que “[...] o autor, insuficientemente preparado, não havia podido aprofundar as « ideias últimas » da mecânica” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1254)<sup>7</sup>. Bergson, então, imaginou poder corrigir esta falha. Contudo, descobriu que o “erro” de Spencer estava longe de ser um mero acidente em seu itinerário teórico. Na verdade, este erro tinha raízes profundas na inadequação entre o paradigma matemático e os processos vitais, inadequação que nos remete à irredutível dualidade entre duração e espaço. Como nos diz Deleuze (1925-1995), o bergsonismo é famoso pela constante referência a dualismos. “Duração-espaço”, “qualidade-quantidade”, “heterogêneo-homogêneo”, “contínuo-descontínuo”, “memória-matéria”, “lembrança-percepção”, “contração-distensão”, “instinto-inteligência”, etc. Para Deleuze: “Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza” (DELEUZE, G., 1999, p. 14). Mas, dentre todas as divisões bergsonianas, a principal é aquela que se dá entre duração e espaço. “Todas as outras divisões, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam” (DELEUZE, G., 1999, p. 14).

Um estudo mais acurado do problema do dualismo na filosofia nos levaria, inevitavelmente, ao exame do pensamento cartesiano. René Descartes (1596-1650), por muitos considerado como o pai da filosofia moderna, elabora com rigor uma filosofia que estabelece as bases do dualismo ontológico que perpassa toda a filosofia moderna: o dualismo de substâncias entre pensamento e extensão. O problema levantado pelo dualismo cartesiano será de tal ordem que dará origem a perspectivas reducionistas como o idealismo vulgar (que nega a realidade da matéria) e o realismo ingênuo (que nega a realidade do espírito), ou variadas formas de paralelismo, como as filosofias de Malebranche, de Spinoza e de Leibniz. Para Bergson, escreve Ferrater Mora: “[...] o paralelismo é a única hipótese precisa oferecida pela metafísica dos últimos três séculos para solucionar o problema da relação entre as substâncias pensante e extensa [...]” (MORA, J. F, 2004, Tomo III, p. 2204-2205). Todavia, esse paralelismo teria falhado por sua identificação ilegítima de tais substâncias e, conseqüentemente, por sua

---

*L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses ? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même ?*

<sup>7</sup> “[...] que l'auteur, insuffisamment préparé, n'avait pu approfondir les « idées dernières » de la mécanique”.

inadvertida redução do dualismo a um monismo gratuito (MORA, J. F, 2004). Importante destacar, no entanto, que os autores que trabalham com o paralelismo de substância em resposta ao interacionismo cartesiano, tais como, Malebranche, Spinoza e Leibniz, assumem, cada um, o paralelismo em sentidos distintos. Malebranche e Leibniz pensam o corpo e o espírito como expressões essenciais de duas substâncias que caminham juntas (pensamento e extensão), sem que haja entre elas qualquer interação. Para Malebranche, a harmonia entre essas duas substâncias se mantêm por meio de uma intervenção constante de Deus. Já Leibniz, diferentemente, entende que há uma harmonia preestabelecida. Spinoza, por sua vez, trabalha com a ideia de que há apenas uma substância infinita que se expressa distintamente segundo os atributos pensamento e extensão, com seus respectivos modos, mente e corpo. Ressaltamos, além disso, que o paralelismo que Bergson tem por objeto privilegiado de suas críticas no *Ensaio* é o paralelismo que se encontra na psicologia do final do século XIX. A crítica de Bergson consistirá, então, em uma tentativa de sustentar a realidade e irreducibilidade do espírito da matéria, afirmando, simultaneamente, a relação entre estas duas dimensões da realidade. Para Bergson, a solução do problema só será possível se recolocado sobre bases concretas. Assim, a maioria das referências àqueles autores modernos aparece nos textos de Bergson na medida em que será necessário dissolver falsos problemas, denunciando-os, dando lugar, como bem explicará Deleuze, a uma boa formulação do problema.

Por fim, é importante destacar que, ao admitimos a dualidade de domínios entre duração e espaço presente no *Ensaio*, não estamos nos comprometendo com a tese segundo a qual Bergson sustenta um dualismo ontológico nesta obra. Em verdade, se observarmos cuidadosamente, o estatuto ontológico do espaço (enquanto realidade exterior e independente) permanece indeterminado no *Ensaio*. Para não dizer que nada é dito acerca desta realidade exterior, Bergson assim escreve: “Deve-se distinguir, portanto, entre a percepção da extensão e a concepção do espaço” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 64)<sup>8</sup>. Há, portanto, uma distinção entre o “espaço” (*espace*) e a “extensão” (*étendue*). No *Ensaio*, a ideia de espaço aparece muito mais ligada às operações da inteligência do que algo verificado concretamente na exterioridade. Segundo Bergson ([1889] 1959), a concepção de um meio homogêneo parece ser coisa extremamente extraordinária, exigindo uma espécie de reação contra a heterogeneidade

---

<sup>8</sup> “Il faudrait donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace”.

fundamental de nossa experiência: “[...] a representação de um espaço homogêneo é devido a um esforço da inteligência [...]” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 154)<sup>9</sup>. É esta concepção de um meio homogêneo, próprio ao homem que, segundo Bergson, nos permite exteriorizar os conceitos uns em relação aos outros, revelando-nos a objetividade das coisas. Desta forma, a formação da ideia de um espaço homogêneo, atua, “[...] por um lado, favorecendo a linguagem, por outro, apresentando-nos, na percepção, um mundo exterior bem distinto de nós em que todas as inteligências se comunicam, anunciam e preparam a vida social” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 154)<sup>10</sup>. Para este autor, a tendência em virtude da qual nós humanos figuramos a exterioridade como um meio homogêneo é a mesma que nos permite viver em comunidade e falar. Apesar de distintas, a percepção da extensão e a concepção do espaço estão, sem dúvida, implicados um no outro, explica Bergson. Contudo, quanto “[...] mais subirmos na escala dos seres inteligentes, mais se destacará com notoriedade a ideia independente de um espaço homogêneo” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 65)<sup>11</sup>. A partir da ideia de um espaço homogêneo como resultado da atividade da inteligência, Bergson conclui, no *Ensaio*, que: “[...] é duvidoso que os animais percebam o mundo exterior absolutamente como nós, e, sobretudo, se representem inteiramente como nós a exterioridade” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 65)<sup>12</sup>. A propósito, Bergson destaca como fato digno de nota a observação dos naturalistas concernente à maneira como os animais vertebrados (e também alguns insetos) se orientam no espaço: “Vemos os animais retomar quase em linha reta a antiga estadia, uma distância que pode chegar a várias centenas de quilômetros, sobre um caminho que ainda não conhecia” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 65)<sup>13</sup>. Para Bergson, isso pode ser visto como um indicativo “[...] que o espaço não é tão homogêneo para o animal como é para nós, e que as determinações do espaço, ou direções, não tomam, para ele, a forma puramente

---

<sup>9</sup> “[...] la représentation d'un espace homogène est due à un effort de l'intelligence [...]”.

<sup>10</sup> “[...] d'un côté en favorisant le langage, et d'autre part en nous présentant un monde extérieur bien distinct de nous dans la perception duquel toutes les intelligences communient, annonce et prépare la vie sociale”.

<sup>11</sup> “[...] plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène”.

<sup>12</sup> “[...] il est douteux que l'animal perçoive le monde extérieur absolument comme nous, et surtout qu'il s'en représente tout à fait comme nous l'extériorité”.

<sup>13</sup> “On a vu des animaux revenir presque en ligne droite à leur ancienne demeure, parcourant, sur une longueur qui peut atteindre plusieurs centaines de kilomètres, un chemin qu'ils ne connaissaient pas encore”.

geométrica” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 65)<sup>14</sup>. Consequentemente, escreve Bergson:

[...] à medida que se realizam mais completamente as condições da vida social, à medida também que se acentua mais a corrente que leva nossos estados de consciência de dentro para fora: pouco a pouco esses estados se transformam em objetos ou coisas; eles não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 91)<sup>15</sup>.

O espaço, portanto, jamais é percebido, sendo apenas concebido: “O que é percebido é a extensão colorida, resistente, dividida segundo as linhas que desenham os contornos dos corpos reais ou suas partes reais elementares” (BERGSON, [1907] 1959, p. 628)<sup>16</sup>. Além disso, a ideia de espaço presente na argumentação de Bergson se distingue, igualmente, da conceituação kantiana do espaço definido condição a priori da sensibilidade. Bergson recusa, entre outras coisas, existência do espaço independente de seu conteúdo, a partir de “[...] uma distinção radical entre a matéria da representação e sua forma” (BERGSON, [1889] 1959, p. 63)<sup>17</sup>. Para ele, Kant não teria se dado conta de que o espaço não passa de uma abstração. A noção do espaço enquanto substrato do intelecto é reforçada em trabalhos posteriores como, por exemplo, *Matéria e Memória*: “Poderíamos, portanto, em uma certa medida, se livrar do espaço sem sair da extensão, e haveria nisso um retorno ao imediato, enquanto que não fazemos senão conceber o espaço a maneira de um esquema” (BERGSON, [1896] 1959, p. 323)<sup>18</sup>; *A evolução criadora*: “Esse espaço é, antes de tudo, o esquema de nossa ação possível sobre as coisas, ainda que as coisas tenham uma tendência natural, [...] de entrar em um esquema desse gênero: é uma visão do espírito” (BERGSON, [1907] 1959, p. 628)<sup>19</sup>; “O possível e o real”:

A realidade, tal qual a percebemos diretamente, é de uma plenitude que não cessa de expandir, e que ignora o vazio. Ela tem extensão como tem duração, mas esta extensão concreta não é o espaço que a inteligência se

---

<sup>14</sup> “[...] *l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous, et que les déterminations de l'espace, ou directions, ne revêtent point pour lui une forme purement géométrique*”.

<sup>15</sup> “[...] *à mesure que se réalisent plus complètement les conditions de la vie sociale, à mesure aussi s'accroît davantage le courant qui emporte nos états de conscience du dedans au dehors : petit à petit ces états se transforment en objets ou en choses ; ils ne se détachent pas seulement les uns des autres, mais encore de nous*”.

<sup>16</sup> “*Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires*”.

<sup>17</sup> “[...] *une distinction radicale entre la matière de la représentation et sa forme*”

<sup>18</sup> “*On pourrait donc, dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue, et il y aurait bien là un retour à l'immediat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème*”

<sup>19</sup> “*Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, [...] à entrer dans un schéma de ce genre : c'est une vue de l'esprit*”

da como um terreno onde construir (BERGSON, [1930] 1959, p. 1336)<sup>20</sup>.

Mas, como foi dito, Bergson não se ocupa de pensar a realidade exterior em maiores detalhes no *Ensaio*. Nesse sentido, não há, no percurso do livro, subsídios claros sobre o estatuto ontológico da realidade exterior. Assim, ao operar com dualidade duração-espço, não nos comprometemos com o dualismo duração-extensão. Operamos, sim, com a ideia de uma dualidade de domínios da experiência que, na vida cotidiana e habitual, não são devidamente diferenciados e que, por isso mesmo, são percebidos sob a forma de um misto. Será, portanto, tarefa do filósofo apreender esta distinção de natureza. Tal procedimento é, primeiramente, explicitado no *Ensaio*. Considerando essa dualidade de domínios, Bergson, já no *Ensaio*, nos fala de duas maneiras de conhecer e afirma: “[...] conhecemos duas realidades de ordens diferentes, uma heterogênea, das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 66)<sup>21</sup>. Feito estas observações preliminares, podemos seguir com nossa pesquisa.

### 1. 1 A interioridade e os dados imediatos da consciência

No texto inaugural sobre o tema da duração, o *Ensaio*, Bergson elege a liberdade como tema prioritário a ser examinado. Esta escolha é justificada pelo autor como um tema que diz respeito tanto à psicologia quanto à metafísica. Tarciso Pinto lembra-nos que, “[...] desde o princípio, Bergson enfatiza a necessidade da psicologia e a metafísica proporem problemas uma à outra e auxiliarem-se para resolvê-los” (SANTOS PINTO, T. J., 2010, p. 17). Para Rita Paiva, a opção de Bergson pela interioridade humana como “[...] instância primeira e fundamental da filosofia se desenha a partir de um pressuposto: a ordem do humano, do ser da subjetividade, transcende toda e qualquer dimensão mecânica e fisicalista” (PAIVA, R., 2005, p. 35). Nesse sentido, escreve Bergson:

Buscaremos estabelecer que toda discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia da duração com a extensão, da

---

<sup>20</sup> “*La réalité, telle que nous la percevons directement, est du plein qui ne cesse de se gonfler, et qui ignore le vide. Elle a de l’extension, comme elle a de la durée ; mais cette étendue concrète n’est pas l’espace infini et infiniment divisible que l’intelligence se donne comme un terrain où construire*”.

<sup>21</sup> “[...] nous connaissons deux réalités d’ordre différent, l’une hétérogène, celle des qualités sensibles, l’autre homogène, qui est l’espace”.

sucessão com a simultaneidade, da qualidade com a quantidade [...] (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 3)<sup>22</sup>.

Com esta orientação, o *Ensaio* de 1889 inicia sua análise dos estados de consciência evidenciando o equívoco de se tratar a variação desses estados em termos de um “aumento” ou “diminuição” de intensidade, perspectiva que, segundo nosso autor, submete a heterogeneidade inextensa da vida consciente à homogeneidade do espaço e do número. Dentre as estratégias utilizadas pelo filósofo para mostrar a inadequação desta abordagem, destaca-se a distinção entre o “eu superficial” e o “eu profundo”. Observando o sentimento que acompanha a intensidade de uma contração muscular, por exemplo, vemos que à intensidade desta sensação estão ligadas certas condições físicas. Bergson considera que, neste caso, estaremos diante de um fenômeno de superfície, sempre ligado ao movimento de um objeto no espaço. Neste nível da consciência, os estados mentais aparecem-nos como estados isolados, bem delimitados entre si. A hipótese bergsoniana é a seguinte: nossas as sensações tendem a reter “[...] algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas [...]” (BERGSON, H., [1889]1959, p. 83)<sup>23</sup>. Porém, como nota o filósofo, se nos observarmos atentamente os dados da consciência, vemos que alguns “[...] parecem, acertadamente ou não, bastarem-se a si mesmos: tais como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, os sentimentos estéticos” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 9)<sup>24</sup>. Além disso, “[...] quanto mais se descer nas profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos da consciência como coisas justapostas” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 10)<sup>25</sup>. Para Bergson, quanto mais profundo mergulhamos no fluxo da consciência, mais eles se parecem estados que se interpenetram, que se modificam uns *nos* outros. Sem embargo, escreve Bergson:

[...] esta representação inteiramente dinâmica repugna à consciência reflexa, pois ela prefere as distinções delimitadas, que se exprimem sem dificuldade por palavras, e das coisas em contornos bem definidos, como as que percebemos no espaço (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 10)<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> “*Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité*”.

<sup>23</sup> “[...]quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes”.

<sup>24</sup> “[...] paraissent, à tort ou à raison, se suffire à eux-mêmes : telles sont les joies et les tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques”.

<sup>25</sup> “[...] plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent ”.

<sup>26</sup> “[...] cette représentation toute dynamique répugne à la conscience réfléchie, parce qu'elle aime les distinctions tranchées, qui s'expriment sans peine par des mots, et les choses aux contours bien définis, comme celles qu'on aperçoit dans l'espace”.

Nesta dimensão mais superficial da vida consciente, criamos hábitos de pensamento e linguagem que “quase sempre” nos fazem sucumbir às determinações da ação. Isso explicaria, segundo o filósofo francês, o caráter simbólico das representações que se dão na superficialidade da consciência. Para Franklin Leopoldo e Silva, a constituição de um eu superficial e voltado para a exterioridade é o que torna a consciência “[...] um objeto análogo aos da ciência da natureza: é isto que faz com que também a psicologia possa ser pensada como ciência natural e, assim, possa fazer uso da mesma concepção do tempo” (SILVA, F.L, 1994, p. 170). Para Bergson, desde o momento em que se atribua aos estados psicológicos as mesmas propriedades que pertencem aos objetos materiais, instaura-se a contradição no problema da liberdade:

O eu, infalível em suas constatações imediatas, sente-se livre e declara-o; mas assim que procura explicar a sua liberdade, somente se apercebe dela por uma espécie de refração através do espaço. Daí segue-se um simbolismo de natureza mecanicista, igualmente impróprio para provar a tese do livre arbítrio, para fazer compreendê-la e para refutá-la (BERGSON, H., [1888] 1959, p. 120)<sup>27</sup>.

Ao mencionar a filosofia de Bergson, afirma Jean Dornis em *La sensibilité dans la poésie française contemporaine*:

[...] o estudo dos nossos estados psicológicos mostra que vivemos na duração, isto é; numa incessante criação de nós mesmos. O espírito não é formado pela adição de elementos conscientes, ele é vivo e não pode se comparar senão como “uma continuidade do fluxo”. Não seria ilusório, portanto, buscar construir a alma de fora, por justaposição de elementos que só pode ser senão estados fixos, mecânicos? (DORNIS, J., 1912, p. 259).

Muito embora estas questões coloquem em xeque as bases da psicologia de seu tempo, ao apontar para a incompatibilidade entre as teses psicofísicas e a vida psíquica real, o objetivo da crítica de Bergson às teorias psicológicas é, para Franklin Leopoldo e Silva, descobrir a duração, e descobri-la, primeiramente, na interioridade, na esfera do psíquico: “Vê-se que a crítica da Psicologia não é a finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – o que ultrapassa em muito o domínio da Psicologia” (SILVA, F.L, 1994, p. 118). Como explica Franklin Leopoldo e Silva, há um significado intrínseco na escolha dos estados psicológicos profundos. Segundo este comentador, trata-se de “[...] mostrar a impossibilidade da mensuração ou de toda e qualquer abordagem de cunho fiscalista”

---

<sup>27</sup> “Le moi, infallible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter.”.

(SILVA, F.L, 1994, p. 120). É na dimensão da interioridade que Bergson encontra o tempo real e, a partir dele, percebe a necessidade de elaborar um novo método de pensamento. Esclarece-nos, mais uma vez, Franklin Leopoldo e Silva:

[...] a questão da liberdade revela entre outras coisas que a descoberta da duração psicológica condiciona a reposição da questão do método na filosofia, uma vez que é esta descoberta que mostrará o caráter artificial do "problema da liberdade" (SILVA, F.L, 1994, p. 41).

Vemos, com isso, que, a partir do problema da liberdade, Bergson restituirá à consciência o estatuto de “objeto privilegiado” da investigação filosófica. Por esta razão, cabe destacar que, a interioridade é explicitamente tematizada como um “[...] desenrolar temporal que o método da Psicologia não consegue apreender” (SILVA, F.L, 1994, p. 40). No livro *Ética e Natureza no pensamento de Bergson*, de Maria Luiza Landim, encontramos o seguinte testemunho de Bergson:

Percebi que seria necessário recorrer à psicologia, mas eu a desprezava, como os espíritos sérios de meu tempo: era o reino da palavra. Ora, o verbalismo é a ameaça perpétua do filósofo que deve aprender a desconfiar da linguagem, a que não foi constituída para expressar as nuances do pensamento especulativo; a que empregamos é um efeito do senso comum onde as palavras possuem um sentido vago e prático. [...] É precisamente o que vejo na psicologia (LANDIN, M. L., 2001, p. 22).

Pode-se, com isso, compreender que o interesse de Bergson pela psicologia foi nutrido, em grande parte, pela compreensão de que a chamada “ciência do espírito” não poderia se conformar com o receituário metodológico das ciências da natureza. Subordinada a uma concepção reducionista do espírito, a psicologia permanecia limitada por um associacionismo estéril, tocando a realidade psíquica apenas em sua superfície. Mas, uma vez que penetramos no domínio da consciência, sustenta Bergson, nosso “eu” interior revela um fluxo cujos estados e modificações qualitativas são imensuráveis e irredutíveis ao determinismo físico-químico. Por mais que os estados superficiais de nossa personalidade sejam passíveis de uma causalidade exterior, é na profundidade da consciência que encontramos o fundamento da liberdade. Para Franklin Leopoldo e Silva, tal descoberta oferece a Bergson “[...] a possibilidade de mostrar o objeto *real* de um método *possível* e constitui a primeira exigência da restauração do método filosófico [...]” (SILVA, F.L, 1994, p. 39). Restauração do método pela “[...] elucidação, em nós e fora de nós, do significado verdadeiro do ser: *durar, passar, devir...*” (SILVA, F.L, 1994, p. 39)”. Como se pode observar por essas últimas considerações, a duração como objeto de estudo implica em uma reelaboração do

método. Sobre esta questão dedicaremos mais detidamente no segundo capítulo desta dissertação.

## 1. 2 Das equações matemáticas ao tempo que dura

Bergson se propõe a examinar o conceito de tempo e movimento utilizado pela física, mecânica e astronomia. O pensamento matemático implicado nestas ciências descreve o tempo em termos espaciais, ou seja, o tempo é traduzido segundo o espaço percorrido entre dois eventos não simultâneos entre si. Ordinariamente, não pensamos no tempo e no movimento de outra forma:

[...] perceberemos o instante preciso em que o movimento começa, ou seja, a simultaneidade de uma mudança exterior com um dos nossos estados psíquicos; perceberemos o momento em que o movimento acaba, ou seja, ainda uma simultaneidade; finalmente, mediremos o espaço percorrido, única coisa que, de fato, é mensurável (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 77)<sup>28</sup>.

Este movimento percebido supõe que, entre seu início e fim, decorra algum tempo. Mas qual seria, então, a relação entre o movimento que se desenrola na exterioridade do espaço e o tempo vivido pela consciência que o percebe? Fazendo dessa consciência o objeto de nossa investigação, o que teria ela a nos ensinar? Quando sigo com meus olhos, no mostrador de um relógio, o movimento da agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, escreve Bergson, não meço o tempo, como se poderia crer, “[...] limito-me a contar as simultaneidades, o que é muito diferente” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 72)<sup>29</sup>. Chamamos aqui atenção sobre este ponto! Dizer que duas ou mais coisas ocorrem simultaneamente significa dizer que ocorrem ao mesmo tempo. A despeito da obviedade desta afirmação, a ideia de eventos simultâneos pode ocasionar uma falsa identificação entre as posições de um móvel interna destas posições. Sob este registro, introduz-se, como pretendemos mostrar, a exterioridade no plano da interioridade.

No âmbito do *Ensaio*, Bergson é taxativo ao afirmar que, na interioridade da consciência, há apenas sucessão sem exterioridade; fora dela, tão somente exterioridade

---

<sup>28</sup> “[...] nous noterons l’instant précis où le mouvement commence, c’est-à-dire la simultanéité d’un changement extérieur avec un de nos états psychiques ; nous noterons le moment où le mouvement finit, c’est-à-dire une simultanéité encore ; enfin nous mesurerons l’espace parcouru, la seule chose qui soit en effet mesurable”.

<sup>29</sup> “[...] je me borne à compter des simultanéités, ce qui est bien différent”.

sem sucessão. Um matemático, por exemplo, poderá facilmente demonstrar que, na trajetória de um móvel, o tempo será dado pela medida do movimento realizado. Bergson, então, nos chama atenção para o fato de que o “tempo” introduzido neste cálculo é o tempo em sua forma espacializada. Pois bem, escreve o filósofo: “Anunciar que um fenômeno se produzirá depois de um tempo  $t$  é dizer que a consciência se dará conta, daqui até lá, de um número  $t$  de simultaneidades de determinado gênero” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 77)<sup>30</sup>. A intenção do filósofo é evidenciar que, entre o ponto de partida e o ponto de chegada, o matemático mede apenas o espaço. Para tanto, Bergson terá que mostrar que o movimento real de um móvel não se identifica com o espaço percorrido.

No curso de sua argumentação, indaga o filósofo: caso acrescentássemos à trajetória do móvel uma série de pontos intermediários, buscando, com isso, superar o abismo entre duas extremidades, o que teríamos como resultado? Outras frações do espaço, responde Bergson. Afinal, entre dois pontos no espaço, sempre será possível acrescentar outros, posto que o espaço é matematicamente divisível. Neste processo, não é somente o tempo real que nos escapa, mas, o próprio movimento se torna e incompreensível, dado que ele é, em essência, incompatível com a natureza do espaço. Prova disso, afirma Bergson, é que a soma dos espaços jamais produzirá um movimento sequer. Sendo o espaço simultâneo em todas as suas partes, o movimento ele mesmo não pode coincidir com nenhuma delas. Esta foi, para ele, a descoberta de Zenão<sup>31</sup>. O erro do filósofo grego foi, contudo, acreditar na impossibilidade do próprio movimento. Mas, a despeito da radical oposição, entre a “sucessão sem exterioridade” e a “exterioridade sem sucessão”, opera-se, em nossa percepção, uma espécie de consórcio:

Como as fazes sucessivas de nossa vida consciente, que se penetram, pois, uma nas outras, correspondem, cada uma delas, às oscilações do pêndulo que lhe é simultânea, como, por outro lado, estas oscilações são notadamente distintas, porque uma já não existe quando a outra se produz, contraímos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos da nossa vida [...] (BERGSON, H., [1989] 1959, p. 73)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> “Annoncer qu'un phénomène se produira au bout d'un temps  $t$ , c'est dire que la conscience notera d'ici là un nombre  $t$  de simultanités d'un certain genre”.

<sup>31</sup> Filósofo grego, discípulo de Parmênides, conhecido pelos argumentos que buscam demonstrar a impossibilidade do movimento. Atingiu a acme de sua idade por volta do ano 465 a.C., morreu em uma conspiração contra o tirano de Nêarcos de Eléia, quando foi descoberto e submetido a torturas, recusa-se a revelar o nomes de seus aliados. (Cf. BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos Pré-socráticos*, p. 60)

<sup>32</sup> “Comme les phases successives de notre vie consciente, qui se pénètrent cependant les unes les autres, correspondent chacune à une oscillation du pendule qui lui est simultanée, comme d'autre part ces oscillations sont nettement distinctes, puisque l'une n'est plus quand l'autre se produit, nous contractons l'habitude d'établir la même distinction entre les moments successifs de notre vie [...]”.

Deste modo, “[...] as oscilações pendulares, que só se distinguem porque uma desapareceu quando a outra surge, se beneficiam de alguma maneira da influência que assim exerceram na nossa vida consciente” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 73)<sup>33</sup>. Forma-se, deste modo, uma quarta dimensão do espaço que Bergson denomina no *Ensaio* de tempo homogêneo (*temps homogène*). Ele identifica nesse processo uma espécie de “endosse”, uma de troca. Desta troca que se se obtém um “misto” de espaço e tempo. Conclui-se, com isso, que, o tempo aparece sob duas formas: um tempo concreto (heterogêneo, indivisível, o tempo vivido como uma duração), e um tempo abstrato (homogêneo, que se confunde com o espaço). Nesse processo, originam-se, igualmente, dois tipos de “sucessão”. Na sucessão dita “espacial”, dizemos que há um antes *e* um depois cujo regime supõe, em termos numéricos, exterioridade recíproca entre os elementos que se sucedem; já na sucessão entre os momentos da vida consciente, dizemos que há sucessão em que há um antes *no* depois. Caso subtraíssemos do espaço a sucessão que o tempo lhe empresta, restaria apenas a simultaneidade de suas partes; mas, se subtraímos a simultaneidade que o espaço imprime à duração dos estados de consciência, teríamos, então, a duração pura.

Em nossa busca por compreender a natureza do tempo que é duração, distinguindo-o do tempo homogêneo, foi dito que o tempo concreto é indivisível. Entretanto, como observamos há pouco, ele pode se dividir em elementos separados (com a condição de os representarmos por unidades homogêneas). Desta feita, associamos o tempo ao espaço e obtemos um tempo abstrato, onde os elementos são representados por unidades que se relacionam por exterioridade recíproca. Esta é, dissemos, a forma mais comum e útil de se pensar o tempo. Que ciência positiva estivesse preocupada apenas com o tempo apenas em sua forma homogênea, “[...] nada mais natural, pensamos nós: sua função é precisamente, compor para nós um mundo onde possamos, pela comodidade da ação, escamotear os efeitos do tempo” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1256)<sup>34</sup>. No entanto, acrescenta Bergson, a metafísica, que precede a ciência, não possuía os mesmos motivos. Desde o dia em que Zenão apontou as contradições inerentes ao movimento tal como a inteligência o representa, a metafísica limitou-se a um “[...] arranjo de conceitos mais ou menos artificiais, uma

---

<sup>33</sup> “[...] les oscillations pendulaires, qui ne sont distinctes que parce que l'une s'est évanouie quand l'autre paraît, bénéficient en quelque sorte de l'influence qu'elles ont ainsi exercée sur notre vie consciente”.

<sup>34</sup> “[...] rien de plus naturel, pensions-nous: sa fonction est précisément peut-être de nous composer un monde où nous puissions, pour la commodité de l'action, escamoter les effets du temps”.

construção hipotética” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1259)<sup>35</sup>. Segundo nosso autor, esta metafísica desejou buscar a realidade das coisas acima do tempo, no eterno imóvel, imaginando, com isso, superar as deficiências da experiência sensível. Mas, ela “[...] não se fez outra coisa que substituir a experiência movente e plena, suscetível de um aprofundamento crescente” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1259)<sup>36</sup>, por um “[...] sistema de ideias gerais abstratas, retiradas desta mesma experiência, ou mais precisamente, de suas camadas mais superficiais” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1259)<sup>37</sup>.

Para reforçar a demonstração de que o tempo matemático é caracterizado pela homogeneidade oriunda da ideia de espaço, Bergson acrescenta o elemento “velocidade” em sua análise. Aludindo à figura do “gênio maligno” de Descartes, ele nos propõe a seguinte questão: o que ocorreria se, por hipótese, um gênio ainda mais poderoso que o de Descartes ordenasse a todos os movimentos do universo que acelerassem duas vezes mais rápido? Nada, explica Bergson.

Nada mudaria nos fenômenos astronômicos ou, pelo menos nas equações que nos permitem prevê-los, porque nas equações o símbolo  $t$  não indica uma duração, mas uma relação entre duas durações, um certo número de unidades de tempo, ou finalmente, em última análise, um certo número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidências ainda se produziriam número igual; somente os intervalos que se separam teriam diminuído (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 127)<sup>38</sup>.

Dito isso, podemos agora voltar àquela outra questão: O que ocorre no intervalo entre dois instantes que se sucedem? Caso eu queira preparar um copo de água com açúcar<sup>39</sup>, atesta Bergson, tenho que esperar que o açúcar se dissolva. Para ele, esse “[...]

---

<sup>35</sup> “*un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique*”.

<sup>36</sup> “[...] *elle ne faisait en réalité que substituer à l'expérience mouvante et pleine, susceptible d'un approfondissement croissant [...]*”.

<sup>37</sup> “[...] *un système d'idées générales abstraites, tirées de cette même expérience ou plutôt de ses couches les plus superficielles*”.

<sup>38</sup> “*Rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir, car dans ces équations le symbole  $t$  ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, un certain nombre d'unités de temps, ou enfin, en dernière analyse, un certain nombre de simultanités; ces simultanités, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminué mais ces intervalles n'entrent pour rien dans les calculs*”.

<sup>39</sup> Albert Thibaudet compara o torrão de açúcar de Bergson à cera de Descartes. Descartes enumera várias qualidades (*forme, couleur, saveur, odeur, sonorité*, etc.) que a cera possui na duração e que, por consequência, se perdem na medida em que as observa justamente porque duram. A inteligência não chega ao ser da cera até que subtrair-lhe toda duração, deixando-a pura extensão, objeto da geometria e da inteligência. Thibaudet: “Ao pedaço de cera de Descartes, esta boa cera da Holanda, esquecida por sua empregada em um canto sobre a mesa, os filósofos que não são inimigos das imagens vivas amariam coloca-la frente ao pedaço de açúcar do qual M. Bergson gosta de atribuir uma importância simbólica. Os reconheceríamos sobre uma mesa do *Collège de France*, perto do copo d'água dos oradores, e os veríamos apontar com o dedo a uma geração de filósofo. Este pedaço de açúcar na água muda de forma como o pedaço da cera cartesiana próxima ao fogo” (THIBAUDET, A., 1923a, p. 28).

pequeno fato é carregado de ensinamentos. Pois o tempo que tenho que esperar não é mais o tempo matemático [...]” (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 502)<sup>40</sup>. Como observa Édouard Le Roy (1870-1954). Temos, nesse caso, “[...] um fato com o qual um puro mecanicismo não pode dar conta, ele que não pode visar outra coisa que relações estaticamente concebidas” (LE ROY, E., 1913, p. 84-85). Quando o astrônomo prevê a ocorrência de um eclipse, por exemplo, ele não faz outra coisa senão exercer, ao seu modo, o poder que há pouco atribuímos ao gênio maligno, explica Bergson. Isto significa que, sob a perspectiva do astrônomo, “[...] se todos os movimentos do universo se produzissem duas ou três vezes mais rápido não haveria nada a modificar nem nas suas fórmulas, nem nos números neles introduzidos” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 77-78)<sup>41</sup>. A previsão seria o resultado de uma aceleração do tempo. Todavia, escreve Bergson: “[...] tempo que o astrônomo introduz em suas fórmulas, o tempo em que nossos relógios dividem em parcelas iguais, este tempo, dir-se-á, [...] é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 72)<sup>42</sup>.

A previsão astronômica só se torna possível, portanto, na medida em que se abstrai do tempo seu aspecto qualitativo (heterogêneo). Já para o tempo que dura, como evidencia o exemplo do açúcar, é preciso vivenciar sua espera. Os momentos desta vivência não podem ser representados na constituição de dois momentos separados na duração, eles são contínuos, prolongam-se uns nos outros, mudam sem cessar. A previsão da passagem de um cometa, por exemplo, segundo Bergson, opera com a ideia de que o futuro já está dado; como que comprimido em uma duração psicológica de alguns segundos (BERGSON, [1888] 1959). Para nosso autor, isto bastaria para inferirmos a inadequação de uma psicologia subordinada ao modelo positivista naturalista de ciência<sup>43</sup>. Ora, escreve Bergson, estes intervalos que são eliminados pela ciência são tudo o que deveria interessar ao psicólogo:

---

<sup>40</sup> “[...] *petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique*”.

<sup>41</sup> “[...] *si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer*”.

<sup>42</sup> “[...] *le temps que l'astronome introduit dans ses formules, le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose ; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène*”.

<sup>43</sup> De acordo com Carlos D. Tourinho, tanto Bergson quanto Husserl, cada um a seu modo, contestam, com veemência o projeto que, em termos gerais, pode ser descrito como um projeto de ‘naturalização da vida do espírito’. Para mais detalhes recomendamos a leitura do artigo “Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea” de autoria de Carlos D. Tourinho. In: *Dissertatio* (Revista de filosofia da UFPEL). Volume suplementar 4 (Dossiê Bergson), 2016.

[...] essas unidades de tempo, que constituem a duração vivida, e ao qual o astrônomo pode dispor como desejar [...], são precisamente o que interessa ao psicólogo, porque a psicologia se aplica sobre os intervalos eles mesmos, e não sobre suas extremidades (BERGSON, H., [1888] 1959, p. 128)<sup>44</sup>.

Conclui-se, então, que a ideia de tempo presente nos cálculos e fórmulas matemáticas tem sua mensurabilidade condicionada pela associação ao espaço. Considerando que o tempo vivido pela consciência é algo da ordem de um fluxo heterogêneo, sua variedade de estados não poderá manter a mesma relação verificada entre a variedade de objetos dispostos no espaço (uma relação extrínseca de partes que se justapõe como que “pedaços” de tempo). Sobre este ponto, Tarciso Santos Pinto (2010) faz uma importante observação: diante desta dupla característica do tempo, poder-se-ia pensar que há duas espécies reais de tempo, aquele que representa a sucessão dos estados de consciência e outro que se constitui pela soma de instantâneos e passíveis de serem medidos.

Atualmente, Bergson afirma que, na verdade, há apenas um tempo, apenas a duração real que a tudo perpassa; aquilo que mensuramos a partir de um meio homogêneo é na realidade uma “simultaneidade”, ou seja, o resultado da projeção da duração do eu no espaço [...] (SANTOS PINTO, T. J. 2010, p. 28).

Nesse sentido, atesta Bergson: “Distinguimos, para concluir, duas formas de multiplicidade, duas apreciações bem diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 85)<sup>45</sup>. Estas duas formas de pensar o tempo nos remete à distinção bergsoniana entre o “eu profundo” e o “eu superficial” antes mencionada. O primeiro revela-nos o tempo como duração; o segundo, opera com a ideia de um tempo abstrato. Neste segundo caso, o tempo passa a ser pensado como uma grandeza numérica, espacial. É justamente esta associação ao espaço que torna o tempo uma realidade infinitamente divisível. Para melhor compreendermos a recusa bergsoniana desta associação, faremos, a seguir, algumas considerações sobre a natureza do número.

---

<sup>44</sup> “[...] ces unités de temps, qui constituent la durée vécue, et dont l'astronome peut disposer comme il lui plaît[...], sont précisément ce qui intéresse le psychologue, car la psychologie porte sur les intervalles eux-mêmes, et non plus sur leurs extrémités”.

<sup>45</sup> “Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente”.

### 1. 3 O Número: unidade múltipla

Em toda síntese homogênea, escreve Félix Ravaisson<sup>46</sup> (1813–1900), há uma existência indefinidamente divisível e múltipla (RAVAISSON, F., [1838] 2007). Assim, “[...] um todo homogêneo é sempre indefinidamente divisível em partes integrantes semelhantes entre elas e semelhantes ao todo” (RAVAISSON, F., [1838] 2007, p. 12). Por sua vez, acrescenta Bergson, para que a multiplicidade forme um número, é necessário que estas unidades múltiplas que compõem a síntese do uno sejam, sob algum aspecto, “[...] idênticas entre si ou, pelo menos, que as suponhamos idênticas desde que as contemos” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 52)<sup>47</sup>. No entanto, continua o filósofo, esta identidade não pode ser absoluta, “[...] pois é necessário que se distingam sob algum ponto, já que não se confundem em um só” (BERGSON, H., 1959, [1888] 1959, p. 52)<sup>48</sup>. Utilizando um rebanho de cinquenta carneiros como exemplo, nosso autor explica que, mesmo no caso dos carneiros serem idênticos, eles se distinguiram em função do lugar que ocupam no espaço.

Atendo-nos à ideia dos cinquenta carneiros, podemos realizar a contagem de dois modos possíveis: ou os consideramos todos sobre a mesma imagem, ou repetimos cinquenta vezes a imagem de um mesmo carneiro. No primeiro caso, a relação entre espaço e número é dada desde o primeiro momento. A simultaneidade de elementos numericamente distintos que compõe a imagem dos cinquenta carneiros só pode ocorrer com sua disposição no espaço. No segundo caso, costuma-se julgar que, após cinquenta repetições de um mesmo carneiro, o número é constituído no tempo e não mais no espaço; isso porque a soma dos carneiros é feita de modo que cada carneiro contabilizado desaparece quando outro é acrescido à contagem. A razão para assim pensarmos reside na crença de que a referida simultaneidade foi agora completamente substituída pela ideia de “sucessão” e, como a sucessão se dá no tempo, forma-se a ilusão tantas vezes denunciada por Bergson de um tempo quantificado:

É verdade que contamos os momentos sucessivos da duração, e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos parece, primeiramente, como

---

<sup>46</sup> Félix Ravaisson (1813-1900), a quem Bergson rende homenagem com a publicação de um artigo intitulado “Vida e obra de Ravaisson” em *O pensamento e o movente*, foi um arqueólogo e filósofo de grande destaque no pensamento francês do século XX. Entre suas obras destacam-se: *De l’habitude* (1838), *Essai sur la métaphysique d’Aristote*, (1837-1845), *Rapport sur la philosophie en France au XIXème siècle* (1867), *La Vénus de Milo* (1871), *L’Art et les Mystères grecs* (1985).

<sup>47</sup> “[...] il faut ajouter que ces unités sont identiques entre elles, ou du moins qu’on les suppose identiques dès qu’on les compte”.

<sup>48</sup> “[...] il faut bien qu’elles se distinguent par quelque endroit, puisqu’elles ne se confondent pas en une seul”.

uma grandeza mensurável totalmente análogo ao espaço (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 70)<sup>49</sup>.

Assim, Bergson nos chama à atenção para o fato de que, neste segundo caso, o que a contagem nos revela é interferência do espaço na maneira como o tempo é concebido. Em nosso cotidiano, fazemos referência aos objetos como passíveis de serem vistos e tocados. Para Bergson, a ideia de “número” articula-se profundamente com a estabilidade dos objetos materiais: “Espaço e número, eis, portanto, as duas formas da imobilidade [...]” (LE ROY, E., 1913, p. 58). É somente no espaço que a justaposição se torna possível, insiste Bergson. Mesmo quando se pode identificar uma sucessão e, portanto, um “tempo”, se, este tempo possuir algo da ordem de uma grandeza numérica, teremos, inevitavelmente, a interferência do espaço. O que confirmaria esta opinião, escreve Bergson, “[...] é que tomamos emprestado do espaço, as imagens com as quais descrevemos o sentimento que a consciência reflexa tem do tempo e até da sucessão: portanto, é necessário que a pura duração seja outra coisa (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 62)<sup>50</sup>.

O número é comumente definido como uma coleção de unidades, ou para falar com mais precisão, como “a síntese do uno e do múltiplo”. Todo número é uno porque podemos representá-lo por meio de uma intuição<sup>51</sup> simples do espírito. E como esta síntese é solidária à ideia de espaço, todo número consistirá em múltiplo no sentido de que sua unidade abrange uma multiplicidade de partes.

Quando afirmamos que o número é uno, entendemos que o representamos na sua totalidade por uma intuição simples e indivisível do espírito: esta unidade contém, pois, uma multiplicidade, porque é a unidade de um todo (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 54)<sup>52</sup>.

Segundo Bergson, este duplo aspecto do número pode induzir-nos a uma falsa distinção entre unidades provisórias e unidades permanentes. Ao se representar as unidades que compõem o número, é comum se pensar em indivisíveis. Aliás, “[...] esta

---

<sup>49</sup> “Il est vrai que nous comptons les moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît d'abord comme une grandeur mesurable, tout à fait analogue à l'espace”.

<sup>50</sup> “[...] c'est qu'on emprunte nécessairement à l'espace, les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession: il faut donc que la pure durée soit autre chose”.

<sup>51</sup> O termo intuição que aparece no contexto do *Ensaio* é utilizado por Bergson no sentido mais amplo e familiar do termo, ou seja, sem referência direta ao método intuitivo que apresentará no artigo “Introdução à metafísica”, em 1903.

<sup>52</sup> “Quand nous affirmons que le nombre est un, nous entendons par là que nous nous le représentons dans sa totalité par une intuition simple et indivisible de l'esprit : cette unité renferme donc une multiplicité, puisque c'est l'unité d'un tout.”

crença contribui fortemente na ideia de que se poderia conceber o número independentemente do espaço” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 55)<sup>53</sup>. Quando pensamos nas unidades que compõe um múltiplo, tendemos a considerá-las como indivisíveis. Isso porque, segundo Bergson, pensamos tão somente nelas. “Mas logo que as deixamos de lado para passarmos a seguinte, objetivamo-las, fazemos delas coisas, isto é, uma multiplicidade” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 55)<sup>54</sup>. Isso posto, escreverá Bergson: “Restará ver se a ideia de multiplicidade a que se chega a partir desta teoria do número é compatível com a experiência direta do fluxo dos estados de consciência” (SILVA, F.L, 1994, p. 125). Pelo que já dissemos anteriormente, trata-se, nesse caso, de uma multiplicidade numericamente distinta. Em demonstração, Bergson recorre às unidades com as quais a aritmética compõe os números:

[...] unidades provisórias, susceptíveis de se dividirem indefinidamente, e que cada uma delas constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e tão numerosas quanto possamos imaginar (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 55)<sup>55</sup>.

O número três, por exemplo, pode ser igualado à soma de  $1+1+1$ . Entretanto, nada nos impede de considerar divisíveis as próprias unidades que o compõe e, igualmente, de pensá-las, separadamente, como unidades compostas por outras unidades fracionárias, tais como,  $1/2$ ,  $1/3$  ou  $1/4$ . Nas palavras do filósofo:

Se momentaneamente construo o mesmo número com metades, quartos, unidades quaisquer, estas unidades constituirão ainda, enquanto servirem para constituir este número, elementos provisoriamente indivisíveis, e é sempre por perturbações, por saltos bruscos, se assim podemos nos exprimir, que passaremos de uma a outra (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 56)<sup>56</sup>.

Por este raciocínio, o número é um agrupamento de unidades, isto é, o resultado de uma síntese provisória operada pelo espírito. Por isso, Bergson é levado a afirmar “[...] que o número, composto segundo uma determinada lei, é decomposto segundo uma lei qualquer” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 56-57)<sup>57</sup>. Para que uma soma ocorra

---

<sup>53</sup> “[...] cette croyance entre pour une forte part dans l'idée qu'on pourrait concevoir le nombre indépendamment de l'espace”.

<sup>54</sup> “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”.

<sup>55</sup> “[...] unités provisoires, susceptibles de se morceler indéfiniment, et que chacune d'elles constitue une somme de quantités fractionnaires, aussi petites et aussi nombreuses qu'on voudra l'imaginer”.

<sup>56</sup> “Que si maintenant je construis le même nombre avec des demis, des quarts, des unités quelconques, ces unités constitueront encore, en tant qu'elles serviront à former ce nombre, des éléments provisoirement indivisibles, et c'est toujours par saccades, par sauts brusques pour ainsi dire, que nous irons de l'une à l'autre”.

<sup>57</sup> “[...] le nombre, composé selon une loi déterminée, est décomposable selon une loi quelconque”.

– e não uma simples enumeração – é necessário “[...] que o número vá aumentando à medida que avanço e que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia [...]” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 53)<sup>58</sup>.

Porém, apesar do espaço ser aqui uma condição necessária, não é condição suficiente:

[...] quando se acrescenta ao instante atual aqueles que o precederam, como acontece quando se somam unidades, não é sobre esses mesmos instantes que operamos, pois já desapareceram, mas sobre o vestígio durável que nos parecem ter deixado no espaço ao atravessá-lo (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 54)<sup>59</sup>.

Deste modo, a contagem dos elementos que resulta na multiplicidade representada pelo número é obtida pela consideração sucessiva de seus termos, que estes termos persistem ao longo do processo de contagem quando se passa ao termo seguinte. Isto significa que há algo mais nesse processo que a simples justaposição do espaço. Apesar de não se constituírem na duração (como poderia nos fazer crer uma análise mais superficial), é igualmente verdadeiro que a duração está, de algum modo, envolvida na soma. O que é confirmado pelo próprio Bergson: “É, portanto, graças à qualidade da quantidade que nós formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 82)<sup>60</sup>. Ao que tudo indica, sem a duração permaneceríamos sempre no estático, sempre no número 1. Ou seja, se não houvesse a duração, não haveria, igualmente, a ideia de “número”.

Como poderemos observar, um dos pontos centrais do *Ensaio*, é mostrar que a duração possui uma natureza distinta do “espaço” (meio através do qual os elementos se distinguem quantitativamente). Mas, se é verdade que a duração assegura uma unidade da vida consciente, esta mesma consciência revela-se como uma múltipla variedade de estados. Verificada a incompatibilidade entre o número e os estados de consciência, Bergson reconhece, então, a necessidade de se pensar em uma multiplicidade desvinculada da ideia de espaço. Contrariando a ideia de que todo múltiplo se define por um conjunto de unidades reciprocamente distintas, Bergson nos apresenta a hipótese de uma multiplicidade qualitativamente.

---

<sup>58</sup> “[...] que le nombre en aille croissant à mesure que j'avance, il faut bien que je retienne les images successives et que je les juxtapose à chacune des unités nouvelles dont j'évoque l'idée [...]”.

<sup>59</sup> “[...] lorsqu'on ajoute à l'instant actuel ceux qui le précédaient, comme il arrive quand on additionne des unités, ce n'est pas sur ces instants eux-mêmes qu'on opère, puisqu'ils sont à jamais évanouis, mais bien sur la trace durable qu'ils nous paraissent avoir laissée dans l'espace en le traversant”.

<sup>60</sup> “C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité, sans qualité”.

#### 1. 4 A multiplicidade qualitativa

No Capítulo II do *Ensaio*, Bergson se ocupa da multiplicidade dos estados de consciência e da duração. A ideia de multiplicidade, sabemos, remete-nos, quase que naturalmente, à ideia de número. Uma vez que a duração opõe-se ao espaço, deduz-se, com isso, que há uma profunda incompatibilidade entre a duração e multiplicidade. Contudo, além de Bergson reconhecer uma unidade da consciência, ele reconhece, igualmente, sua rica variedade de estados e, portanto, uma multiplicidade tão real quanto qualquer outra. Eis-nos, então, diante de uma multiplicidade *sui generis*:

Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade tanto quanto da multiplicidade, mas esta unidade movente, mutável, colorida, viva, em nada se assemelha a unidade abstrata, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura (BERGSON, H., [1903] 1959, 1402)<sup>61</sup>.

Já que todo múltiplo pressupõe partes distintas e justaponíveis, o desafio proposto por Bergson é o de se pensar em termos de uma multiplicidade não numérica.

De onde 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 poderiam tomar o aspecto de um número sem o intermédio de alguma representação simbólica, em que necessariamente intervém o espaço (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 59)<sup>62</sup>.

Em *O hábito*, de Félix Ravaisson, encontra-se uma passagem que julgamos pertinente ao problema em questão. Ao se referir à relação entre “partes” homogêneas e “individualidades” heterogêneas, escreve Félix Ravaisson:

Esta unidade sucessiva no tempo é a Vida; ora, com a sucessão e a heterogeneidade, a individualidade começa. Um todo heterogêneo não se divide mais em partes semelhantes entre elas e semelhantes ao todo. Não é mais simplesmente do ser, é um ser (RAVAISSON, F. [1838] 2007, p. 13).

Como explica Bento Prado Junior (1937-2007), a distinção entre as duas formas da multiplicidade proposta por Bergson, será o caminho para depuração da ideia de duração. Desta distinção, “[...] nascerá a noção adequada de cada uma” (PRADO JUNIOR, B., 1989, p. 88). Consonante com a observação de Bento Prado Junior, Gilles

---

<sup>61</sup> “*Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité, mais cette unité mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l'unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d'unité pure.*”

<sup>62</sup> “*D'où résulte enfin 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 prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace.*”

Deleuze compreende que a noção bergsoniana de “multiplicidade” assume um papel fundamental no itinerário do *Ensaio*. Ela possibilita a Bergson superar a teoria tradicional do “uno” e do “múltiplo”. Segundo Deleuze, há, na história da filosofia, muitas teorias que combinam o uno e o múltiplo. Todavia, afirma Deleuze: “Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com ideias gerais” (DELEUZE, G., 1999, p. 33). Mas, a multiplicidade que é a duração, jamais se identifica com o múltiplo em geral, tampouco sua simplicidade se confunde com o uno em geral (DELEUZE, G., 1999). Ela é diferença pura. Como explica Deleuze, o importante na decomposição do misto “tempo-espaço”, é que ela nos revela dois tipos de multiplicidade:

Uma delas é representada pelo espaço [...] uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número (DELEUZE, G., 1999, p. 28).

Recorrendo ao exemplo da melodia, Bergson coloca o problema nos seguintes termos: se é verdade que as notas se sucedem, é verdade, igualmente, que as percebemos umas nas outras, “[...] e que seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, embora distintas, se penetram pelo próprio efeito de sua solidariedade? (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 73)<sup>63</sup>. A partir do exemplo da melodia, ele encaminha a argumentação no sentido de mostrar que nossa consciência se expressa por uma contínua variedade de estados. As notas de uma melodia nos oferecem o exemplo daquilo que podemos chamar de “uma multiplicidade indistinta ou qualitativa”, algo sem nenhuma semelhança com o número (BERGSON, H., [1889] 1959).

À medida que penetramos no fluxo da consciência, nos afastamos cada vez mais da ideia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável. O erro capital da psicologia foi, segundo Bergson, não ter se dado conta disso. Sua crítica é, em grande parte, direcionada à psicologia experimental desenvolvida por Ernst Heinrich Weber (1795-1878), Gustav Theodor Fechner (1801-1887) e Wilhelm Wundt (1832-1920). De um modo geral, a psicologia experimental considerava que os fenômenos da consciência e o comportamento humano podiam ser analisados em termos determinísticos de causa e efeito. Assim, escreve André Poey (1825-1919), em seu *Le Positivisme*, de 1876:

---

<sup>63</sup> “[...] est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ?”.

Wilhelm Wundt compreendeu, em 1862, a lei da conservação e da equivalência de forças no domínio psicológico. A experiência e o cálculo demonstram, disse ele, que a intensidade de nossas diversas sensações varia de acordo com a lei que Fechner chamava de *psicofísica*, assim formulada: “a sensação aumenta como o logaritmo da excitação que a produz” (POEY, A., 1876, p. 252).

A crença na coincidência entre os fenômenos da consciência e relações matemáticas era tão marcante que se chegou a sugerir, como testemunha Poey, que as tabelas logarítmicas teriam sido descobertas para maior comodidade dos psicólogos. É ainda no texto de André Poey que encontramos o seguinte registro:

Com efeito, as operações lógicas, comparações e juízos, por meio dos quais temos a consciência de que os sentimentos crescem, decrescem, se assemelham ou diferem, estão sujeitos às leis matemáticas. Disso Wundt conclui que « em qualquer parte do domínio psicológico em que reconhecemos grandezas, também reina a lei sobre o fenômeno nervoso em relação à sensação: de modo que esta lei pode ser considerada como uma *lei psíquica geral* » (POEY, A., 1876, p. 253).

Para Bergson, no entanto, “Fechner compreendeu que não se poderia introduzir a medida em psicologia sem definir, inicialmente, a igualdade e a adição de dois estados simples, de duas sensações [...]” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 44)<sup>64</sup>. “Ora, este elemento qualitativo, que começamos por eliminar [...] para tornar a medida possível, é precisamente isto que a psicofísica retém e pretende medir” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 44)<sup>65</sup>. Ou seja, ao desconsiderar o elemento qualitativo, o associacionismo resulta em uma concepção determinista do espírito, representando-o como um amontoado de estados psíquicos (BERGSON, H., [1889] 1959). Explica Rita Paiva (2010), ao vincular a intensidade do estado psicológico à grandeza das causas objetivas, a psicologia supõe que o “eu” é também produto de instâncias coisificadas e, deste modo, essa ciência associa a variação dos estados internos a algo que lhe é exterior. Para Bergson, ao contrário, um exame mais atento sobre os estados mais profundos da alma logo revela o quanto esta perspectiva é inadequada. “O próprio sentimento é um ser que vive, que se desenvolve e, por conseguinte, muda sem cessar [...]” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 88)<sup>66</sup>. Do ponto de vista da física, a fonte de luz que afeta o observador pode ser tratada em termos de grau e intensidade como de quantidades verificáveis (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 42). De nossa parte, não contestamos os

---

<sup>64</sup> “Fechner a compris qu'on ne saurait introduire la mesure en psychologie sans y définir d'abord l'égalité et l'addition de deux états simples, de deux sensations[...]”.

<sup>65</sup> “Or, cet élément qualitatif, que l'on commence par éliminer [...] pour en rendre la mesure possible, est précisément celui que la psychophysique retient et prétend mesurer”.

<sup>66</sup> “Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse”.

resultados destas experiências, nem o valor dos processos fotométricos, explica Bergson. O problema é que o psicofísico vai mais longe: “[...] ele pretende que a nosso próprio olho avalie ele mesmo as intensidades da luz” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 37)<sup>67</sup>. De acordo com Bergson, “[...] é plenamente evidente que se trata aqui de um efeito físico, e não psicológico” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 39)<sup>68</sup>. Para ele, ao se eliminar o elemento qualitativo da consciência, sua multiplicidade viva, resta apenas uma descrição impessoal de seus estados (BERGSON, H., [1889] 1959). Lembremos que, no contexto do *Ensaio*, a análise da multiplicidade traz à luz a dualidade entre duração e espaço. Para Franklin Leopoldo e Silva:

O estudo das multiplicidades tem como objetivo definir o caráter específico da multiplicidade psicológica, o que significa verificar de que modo os estados de consciência se relacionam uns com os outros e qual a visão de totalidade que se pode ter da vida psíquica (SILVA, F.L, 1994, p. 123).

Começamos a compreender, assim, de que modo a ideia de espaço falsifica nossa compreensão acerca dos fenômenos da consciência, do tempo e da liberdade. Como escreve o filósofo, “[...] o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio onde o espírito o localiza” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 57)<sup>69</sup>. A multiplicidade quantitativa é útil quando nos referimos a objetos materiais. Porém, se consideramos os estados os estados mais profundos da alma, ela é completamente inadequada:

[...] a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto que os fatos da consciência não podem ser essencialmente exteriores uns aos outros, e não se tornam assim senão por uma desenrolar no tempo considerado como um meio homogêneo (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 66)<sup>70</sup>.

## 1. 5 O tempo é duração

O que é, afinal, o tempo? Em uma célebre passagem, escreve Santo Agostinho (354 - 430): “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, Sto., p. 218). Amparados por uma abordagem

---

<sup>67</sup> “[...] il prétend que notre oeil évalue lui-même les intensités de la lumière”.

<sup>68</sup> “[...] il est trop évident qu'il s'agit ici de l'effet physique, et non pas psychologique”.

<sup>69</sup> “[...] l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place”.

<sup>70</sup> “[...] 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”.

bergsoniana, poderíamos apontar nessa passagem como uma apreensão intuitiva tempo se vê incapacitada de expressar-se conceitualmente. Mas, isto significaria antecipar problemas relacionados ao método que serão, mais a frente, objetos de estudo. Antes, é preciso algumas palavras sobre a própria duração. A descoberta do tempo como duração é, provavelmente, o que impulsiona toda a filosofia bergsoniana. Escreve Bergson a Harald Höffding:

A representação de uma multiplicidade de « penetração recíproca », algo muito diferente de uma representação numérica — a representação de uma duração heterogênea, qualitativa, criadora, — é o ponto de onde parti e ao qual constantemente retorno (HOFFDING, H., 1917, p. 160).

Conforme Frédéric Worms, a descoberta do tempo como duração é o centro da doutrina bergsoniana: “É toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência, não da “questão” do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples fato de que o tempo passa” (WORMS, F., 2005, p. 129). Constatação que exigirá um grande esforço e uma espécie de desnaturalização das inclinações habituais do espírito. Como nossa atenção tende, espontaneamente, a projetar-se sobre a exterioridade, sobre o espaço circundante, “[...] apercebemo-nos de nosso eu somente seu fantasma descolorido, sombra que a duração pura projeta no espaço homogêneo” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 151)<sup>71</sup>. Bergson novamente recorre ao testemunho da consciência:

Como ela apareceria a uma consciência que desejasse apenas vê-la sem medi-la, que a agarrasse sem imobilizá-la, que, enfim, se tomaria a si mesma por objeto, e que, expectadora e atriz, espontânea e refletida, o mais aproximada de si, até fazer coincidir a atenção que se fixa e o tempo que flui? (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1255)<sup>72</sup>.

Já citamos aqui o exemplo da melodia ao tratarmos da multiplicidade qualitativa. Mas, insistamos um pouco mais nesse exemplo para realçarmos a natureza móvel e plural e indivisível da duração. Façamos como nos pede Bergson: escutemos atentamente uma melodia. Pensemos nela e somente nela. O que nos revela uma escuta atenta?

Quando escutamos uma melodia, temos a mais pura impressão da sucessão que possamos ter, — uma impressão a mais distante possível daquela da simultaneidade, — e, portanto, é a própria continuidade da

---

<sup>71</sup> “[...] nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène”.

<sup>72</sup> “Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ?”.

melodia e a impossibilidade de a decompor que nos dão essa impressão (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1384)<sup>73</sup>.

Das passagens acima, a primeira retirada de *O pensamento e o movente* (1934); e a segunda, extraída da conferencia intitulada “A intuição filosófica” (1911), embora cronologicamente separadas, é possível notar uma convergência, uma mesma conclusão. Conclusão, aliás, já presente no *Ensaio* (1889): as diferentes notas que se sucedem são percebidas em um conjunto indivisível, suas partes, ainda que distintas, penetram-se pelo próprio efeito de sua solidariedade interna (BERGSON, [1888] 1959). Em “Análise dos princípios de Metafísica e Psicologia de Paul Janet” (1897), presente na coleção de textos *Écrits et paroles*, escreve Bergson: “O motivo musical é uma unidade concreta, um tipo vivo, um organismo, enfim, onde a forma é tudo e a matéria é pouca coisa” (BERGSON, [1897] 1957, p. 111)<sup>74</sup>.

A prova está em que, se pausarmos a medida insistindo mais do que o razoável, sobre uma nota da melodia, não será seu prolongamento exagerado, alongado, que nos advertirá de nossa falha, mas a mudança qualitativa advinda ao conjunto da frase musical (BERGSON, H., [1889] 1959, p.68)<sup>75</sup>.

Neste ponto, deparamo-nos com algo real e indivisível. Afinal, “[...] se a melodia se interrompesse de uma vez, não seria a mesma massa sonora; seria uma outra, igualmente indivisível” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1382)<sup>76</sup>. Para Bergson, é forçoso admitir aqui uma espécie de síntese qualitativa, “[...] uma organização gradual de nossas sensações sucessivas uma nas outras” [...] (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 74)<sup>77</sup>. No entanto, se nos acostumamos a dividir a melodia em várias notas distintas, “[...] é porque nela misturamos imagens espaciais e impregnamos a sucessão de simultaneidade” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1384)<sup>78</sup>. A temporalidade vivida como duração no interior da consciência é como aquela melodia. Adotemos um

---

<sup>73</sup> “*Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir, – une impression aussi éloignée que possible de celle de la simultanéité, – et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression*”.

<sup>74</sup> “*Le motif musical est une unité concrète, un type vivant, un organisme enfim, où la forme est tout et la matière peu de chose*”.

<sup>75</sup> “*La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale*”.

<sup>76</sup> “[...] *si la mélodie s'arrêtait plus tôt, ce ne serait plus la même masse sonore; c'en serait une autre, également indivisible*”.

<sup>77</sup> “[...] *une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres [...]*”.

<sup>78</sup> “[...] *c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité: dans l'espace, et dans l'espace seulement, il y a distinction nette de parties extérieures les unes aux autres*”.

sentimento qualquer, propõe Bergson: consciência que acompanhará “[...] não poderá permanecer idêntica a ela mesma durante dois momentos consecutivos, pois o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este deixou (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1398)<sup>79</sup>. “A duração totalmente pura é a forma que nossos estados de consciência assumem quando nosso eu se deixa livre, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e o estado anterior” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 67)<sup>80</sup>.

Ao observar o percurso da argumentação bergsoniana, Albert Thibaudet traça um interessante paralelo entre Bergson e Descartes. Segundo tal intérprete:

Toda a figura do desenvolvimento cartesiano se desenhará na filosofia de Bergson. A substância do *Cogito* se encontra neste princípio: Qualquer que seja a realidade absoluta, nela somos – como uma substância pensante, disse Descartes [...]; como algo que dura, disse Bergson (THIBAUDET, A., 1923a, p. 21).

Não obstante, explica Albert Thibaudet, diferente do “[...] eu sou uma coisa que pensa” (expressão que não causa grande espanto, até porque não há nada no termo “coisa” que não se possa extrair analiticamente do verbo ser), a expressão “eu sou uma coisa que dura”, possui, no bergsonismo, um sentido totalmente contrário ao sentido usual do termo durar. Ordinariamente, quando dizemos que uma coisa dura, queremos dizer que ela não muda e, “[...] nesse sentido, só dura na medida em que é alguma coisa, isto é, na medida em que subsiste idêntica a ela mesma em seus momentos sucessivos” (THIBAUDET, A., 1923a, p. 21-22). Para Bergson, o que dura, persiste, mas, por isso mesmo, muda. Por mais paradoxal que a princípio possa parecer essa ideia, a mudança não exclui, necessariamente, a possibilidade de permanência.

Dito isso, faz-se notar que, na sucessão qualitativa da vida consciente, na qual cada momento passa ininterruptamente um *no* outro, a novidade de cada momento vivido recolhe-se na imanência do passado que o recebe, integrando-o. É por isso que cada uma de nossas emoções são, segundo Bergson, são enriquecidas com milhares de sensações, sentimentos ou ideias. Deste modo:

[...] se a Psicologia pretende o conhecimento do psiquismo humano, ela não o obterá através do nivelamento dos estados psicológicos profundos com a vida psicológica superficial - e tal nivelamento constitui a melhor maneira de se perder a especificidade humana. (SILVA, F.L, p. 120)

---

<sup>79</sup> “[...] absorbez en lui la personnalité tout entière : la conscience qui accompagnera ce sentiment ne pourra rester identique à elle-même pendant deux moments consécutifs, puisque le moment suivant contient toujours, en sus du précédent, le souvenir que celui-ci lui a laissé”.

<sup>80</sup> “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs”.

Por esta razão, dirá Bergson, somente uma psicologia grosseira, vítima da linguagem, poderia nos mostrar a alma como determinada por uma simpatia, aversões ou ódios, ou tantas outras tantas forças que pesam sobre ela (BERGSON, H., [1889] 1959). Conclui-se, então, que o tempo vivido como duração é uma continuidade, um passado que se faz presente ao mesmo tempo em que anuncia o porvir. Este passado cresce continuamente sem se dividir, sem eliminar a diversidades de seus estados constituintes. E por isso, insiste Bergson na oposição entre a representação de um tempo homogêneo (especializado) e a heterogeneidade da duração. Também por isso, sua crítica à tradição filosófica: “Toda a longa história da filosofia, tempo e espaço foram mais ou menos postos em um mesmo nível e tratados como coisas do mesmo gênero” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1256)<sup>81</sup>. Basta apenas mudar uma palavra: substitui “justaposição” por “sucessão”. Desta forma, ao examinarem a natureza do tempo, respondiam com propriedades compatíveis com o espaço. Disto resultam os paradoxos relacionados às viagens no tempo, como se o tempo fosse algo que pudesse se dobrar sobre si mesmo. A duração real, indivisível e contínua, faz com que o momento presente coexista com o momento passado numa só espessura do tempo. Nessa perspectiva, há uma unidirecionalidade do tempo, um passado que cresce à medida que envelhecemos. Ao se afirmar como “heterogeneidade radical”, nenhum momento da duração pode ser revivido em sua originalidade única e insubstituível, nenhum estado psicológico profundo se assemelha por completo, pois constituem momentos distintos de uma história que corre na direção do futuro.

---

<sup>81</sup> “*Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre*”.

## CAPÍTULO 2: A DUALIDADE METODOLÓGICA NO ARTIGO “INTRODUÇÃO À METAFÍSICA (1903)”

No artigo “Introdução à Metafísica”, Bergson parte da seguinte constatação: análise e intuição definem duas maneiras profundamente distintas de conhecimento: a primeira, explica o autor, implica em um distanciamento entre sujeito e objeto; a segunda, sugere uma imersão. “A primeira depende do ponto de vista onde nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1393)<sup>82</sup>. Por esta mesma razão, dizemos que todo conhecimento por análise é relativo, enquanto que a intuição, onde ela é possível, atinge o absoluto (BERGSON, H., [1903] 1959). Percebe-se, com isso, que o problema do método é posto, desde as primeiras linhas do artigo “Introdução à metafísica”, no plano de uma dupla possibilidade. Como vimos na primeira parte de nossa pesquisa, a interioridade e a exterioridade do sujeito em relação ao objeto nos remetem a duas dimensões da experiência: a duração e o espaço. Assim, esclarece Bergson:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, [...] se a experiência não se apresentasse a nós sobre dois aspectos diferentes, de um lado, sob a forma [...] de uma multiplicidade distinta e da espacialidade, de outro, sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1361)<sup>83</sup>.

Para os fenômenos que ocorrem na exterioridade do espaço, Bergson propõe a análise como método adequado. Já para as coisas que se dão na duração, será necessário o método da intuição. Mas, ao propor a intuição, Bergson acrescenta que tal método só se fará compreender se for aplicado a um exemplo, exemplo que, aliás, nem precisava ser procurado, pois estava ao alcance de todos (BERGSON, [1934] 1959). A intuição da qual parte o filósofo é, portanto, a intuição da duração interior<sup>84</sup>. Por isso, ao se referir

---

<sup>82</sup> “*La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole*”.

<sup>83</sup> “*Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, [...] si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme [...] de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure*”.

<sup>84</sup> Consideramos importante mencionar que a intuição bergsoniana não se restringe à consciência individual ou ao plano de uma duração meramente subjetiva do espírito. A partir de *Matéria e Memória* (1896), será possível verificar uma ampliação do alcance da duração. Como explica Carlos D. Tourinho, não há ser vivo que pareça ser totalmente incapaz de movimento espontâneo, de modo que, em princípio, todos os seres vivos, animais e plantas, possuirão de direito a faculdade de se mover espontaneamente [...]. Portanto, a rigor, tudo o que é vivo – na medida em que possui algum nível de autonomia para

ao trabalho que se inicia no *Ensaio*, escreve nosso autor: “Tratava-se de recuperar a vida interior, submersa na justaposição que efetuamos de nossos estados em um tempo especializado” (BERGSON [1934] 1959, p. 1312)<sup>85</sup>. Muito embora o *Ensaio* não problematize a questão do método, ele já põe em prática a atitude que viria a ser definida como um método específico no artigo “Introdução à metafísica”. Valendo-nos do exame que empreendemos no primeiro capítulo, encaminharemos nossa argumentação nessa segunda parte tendo como pano de fundo o entendimento de que a irreduzibilidade entre duração e espaço (presente no *Ensaio*) sustenta a distinção metodológica entre análise e intuição (desenvolvida no artigo “Introdução à metafísica”). Ao creditar à intuição a capacidade de atingir as coisas na interioridade que as caracteriza, Bergson atribuirá à intuição a possibilidade de conhecer verdadeiramente o que a coisa é. Todavia, como nos lembra Franklin Leopoldo e Silva, “[...] o problema que se põe, precisamente porque a intuição é conhecimento, é o da expressão da intuição” (SILVA, F.L, 1994, p. 95). Mas, antes de trazermos a intuição para o foco desta dissertação, buscaremos mostrar as razões pelas quais Bergson, ao se contrapor à tradição filosófica, argumenta que a função natural da inteligência consiste, tão somente, em encontrar os meios mais eficazes de agir sobre a realidade, e não propriamente em conhecê-la. Trata-se, enfim, de um conhecer, mas de uma forma de conhecimento voltada para a ação. Tradicionalmente, acreditou-se que a inteligência se realizava, plenamente, ao se desvincular do mero interesse prático. Em verdade, dirá Bergson: “Não visamos, em geral, conhecer por conhecer, mas conhecer para tomar parte, para retirar benefícios, enfim, para satisfazer um interesse (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1410)<sup>86</sup>. A função da inteligência é servir ao interesse prático. Esta resignificação do papel da inteligência renderá a Bergson severas críticas.

## 2. 1 O Anti-intelectualismo de Bergson

Pode a inteligência atingir o real? A crença na razão é, pelo menos, tão antiga quanto a filosofia. Esta última nasce com a confiança na existência de um *logos*

---

escolher uma reação motora frente às excitações do meio – poderia ser consciente (TOURINHO, C. D., 2011, p. 812).

<sup>85</sup> “*Il s'agissait de ressaisir la vie intérieure, au-dessous de la juxtaposition que nous effectuons de nos états dans un temps spatialisé*”.

<sup>86</sup> “*Nous ne visons pas, en général, à connaître pour connaître, mais à connaître pour un parti à prendre, pour un profit à retirer, enfin pour un intérêt à satisfaire*”.

cósmico, uma razão ordenadora das coisas e acessível à razão humana. Assim, nos diz Arthur Aston Luce (1882-1977): “Os gregos tinham confiança na natureza, na mente deixada a sua própria inclinação, e no poder da linguagem de expressar o pensamento” (LUCE, A. A., 1922, p. 7). Segundo René Gillouin (1881-1971), um dos traços fortes do pensamento de Bergson (o que mais o distingue das doutrinas clássicas) é o seu “anti-intelectualismo”. Consonante com esta afirmação, explica Lydie Adolphe (1951), a essência da doutrina bergsoniana é dirigir-se contra a crença, comum aos filósofos, de que a razão, isto é, a inteligência conceitual, pode atingir o real. Albert Farges (1848-1926), em sua obra crítica, intitulada *La Philosophie de M. Bergson*, escreve: “O sistema bergsoniano é essencialmente anti-intelectualista” (FARGES, A., 1913, p. 464). Para este crítico, há, na filosofia de Bergson, um claro divórcio entre o pensamento e a razão. Para reforçar sua tese, Farges cita Henri Poincaré<sup>87</sup>: “A ciência será intelectualista ou não será ciência” (FARGES, A., 1913, p. 475). Contrariando esta perspectiva, Charles Péguy (1873-1914) escreve: “O Bergsonismo pretende, propriamente, servir ainda melhor a razão [...]. Toda filosofia é, evidentemente e essencialmente, um racionalismo. Mesmo uma filosofia que fosse, ou pretendesse ser, contra a razão, ainda seria racionalista” (PÉGUY, C, 1934, p. 48). Mas, Farges não vê em Bergson apenas um inimigo da razão. Para ele, Bergson é, igualmente, um inimigo da religião e da fé:

Não, jamais a fé do cristão poderá consentir em não ser razoável, ou seja, em não estar fundada na razão e justificada pelos dados da razão, segundo a máxima de nossos padres: *Fides quaerens intellectum*, ou o preceito de santo Paulo: *Ratioiabile sit obsequium vestrum* (FARGES, A., 1913, p. 477).

Sabe-se, no entanto, que Bergson deixou registrado em testamento sua preferência pelo catolicismo, muito embora, tenha declarado em 1932 a Jacques Chevallier: “Há que se ter em conta que não sou católico” (BERGSON, H., In: CORETH, E; NEIDL, W; PFLIGERSDORFFER, G, 1997, p. 354). De todo modo, em sua carta testamento, registra Bergson:

Minhas reflexões me levaram gradativamente ao catolicismo, que considero o a conclusão do judaísmo. Ter-me-ia convertido, se não houvesse assistido se preparar nestes últimos anos [...] a pavorosa onda de antissemitismo que irá cobrir o mundo. Quis permanecer entre aqueles que amanhã serão os perseguidos (In: DELLATRE, F., 1941, p. 136).

---

<sup>87</sup> Henri Poincaré (1854–1912) foi um ilustre matemático, físico e filósofo da ciência francês. Alguns de seus trabalhos mais importantes incluem os três volumes *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste* (1892-1899), *Léçons de mécanique céleste* (1905). Além de várias obras de divulgação científica, como *La Science et L'hypothèse* (1902), *La Valeur de la Science* (1904) e *Ciência e método* (1908).

Mas, voltemos ao ponto. Para Nicolas Ségur, a questão é mais ampla: “O mérito positivo e fecundo da filosofia bergsoniana foi nos mostrar que existem outros modelos de conhecimento além da inteligência [...]” (SÉGUR, N., 1926, p. 60). Léon Husson, autor de *L'intellectualisme de Bergson*, pondera:

A inteligência, sob sua forma mais elevada, é a própria experiência, o próprio florescimento da intuição [...] esta simpatia [...] em todo caso, não pode florescer senão com o exercício da inteligência, no sentido mais preciso da palavra, ela não é outra coisa que o ato constitutivo da inteligência, em seu sentido mais largo (HUSSON, L., 1947, p. 181-182 apud ADOLPHE, L., 1951, p. 15).

De qualquer modo, não se pode negar certo anti-intelectualismo no pensamento de Bergson. Contudo, como nos explica René Gillouin, trata-se de um anti-intelectualíssimo de uma natureza muito especial, “[...] única na história da filosofia, e que nada tem de comum com aquele dos Empiristas, e muito pouco com aquele dos Pragmatistas” (GULLOUIN, R., 1911, p. 9). Para se compreender a crítica de Bergson ao intelectualismo característico da filosofia tradicional, é preciso atentar para os motivos pelos quais o filósofo redefine a função da inteligência e, paralelamente, elege a intuição como forma de conhecimento propriamente filosófico. Dizíamos, há pouco, que a inteligência está longe de definir-se como um saber desinteressado. De acordo com o autor de *A evolução criadora*, a inteligência é para o homem o que o instinto é para a abelha (BERGSON, H., [1934] 1959).

Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar a nossa ação sobre as coisas, prever, para uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 519)<sup>88</sup>.

Bergson explica que, bem antes da filosofia e da ciência, o papel da inteligência sempre foi o de fabricar instrumentos e guiar nossa ação sobre o mundo. As necessidades da vida fazem com que nossa relação com o mundo seja quase sempre orientada para fins práticos, “[...] seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com os utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais” (BERGSON, H., [1934] 1959, 1278). Para Bergson: “Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que nós tomemos partido da matéria (BERGSON, H., [1934] 1958, p. 1278)<sup>89</sup>. Por esta razão, o desenvolvimento da inteligência se completa na ciência e na técnica. A

---

<sup>88</sup> “Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre”.

<sup>89</sup> “Avant de spéculer, il faut vivre, et la vie exige que nous tirions parti de la matière [...]”.

primeira nos introduz, pelo pensamento, na intimidade de uma matéria que a segunda tem por fim manipular (BERGSON, H., [1934] 1959). Ao deslocar a inteligência para o domínio do conhecimento prático, Bergson desconstrói a ideia de que as possibilidades máximas do conhecimento humano se realizam plenamente no exercício de um saber desinteressado e especulativo. O intelecto, tantas vezes na filosofia elevado à instância máxima de possibilidade de autoconhecimento, assumirá em sua filosofia uma função contrária ao “conhece-te a ti mesmo” socrático. Isso porque, explica Bergson, uma certa ignorância de si é útil a um ser que precisa exteriorizar-se para agir: [...] a natureza não nós demanda mais que uma olhadela no interior de nós mesmos: percebemos então o espírito, mas o espírito se preparando a moldar a matéria [...] (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1284)<sup>90</sup>. Como nossa ação se exerce sobre o mundo material, o intelecto é “[...] espontaneamente adaptado à matéria e, de alguma maneira, moldado sobre ela” (GILLOUIN, R., 1911, p. 14). Nas palavras do próprio Bergson:

Nosso espírito, que procura pontos de apoio sólidos, tem por principal função, no curso ordinário da vida, representar-se *estados e coisas*. Ele toma, em intervalos, visões quase instantâneas sobre a mobilidade indivisa do real. Ele obtém assim *sensações e ideias*. Por meio disso substitui o contínuo pelo descontínuo, à mobilidade pela estabilidade, a tendência em vias de mudança por pontos fixos que marcam uma direção do movimento e da tendência (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1420)<sup>91</sup>.

Esta substituição é, portanto, necessária à manutenção e desenvolvimento da vida, e mesmo à ciência positiva (BERGSON, H., [1903] 1959). Deste modo, é natural ao homem criar, fazer, agir, fabricar. Atividades que Bergson considera de grande estima e valor (BERGSON, H., [1934] 1959). Contudo, como explica Nicolas Ségur em *Le génie européen*:

O erro dos filósofos de todos os tempos foi querer resolver pela inteligência, (que se aplica ao espaço e não é capaz senão de pensar o inerte), problemas da vida que se criam na duração e que demandam modos de investigação completamente diferentes (SÉGUR, N., 1926, p. 59).

Consequentemente, escreve Joseph Segond em *L'intuition bergsonienne*: “A mobilidade, concebida pelas distinções intelectuais, imobiliza-se; o movimento torna-se estável; a duração que escoia congela-se em simultaneidades e cristaliza-se em instantes”

---

<sup>90</sup> “[...] la nature ne nous demande qu'un coup d'oeil à l'intérieur de nous-mêmes : nous apercevons bien alors l'esprit, mais l'esprit se préparant à façonner la matière [...]”.

<sup>91</sup> “Notre esprit, qui cherche des points d'appui solides, a pour principale fonction, dans le cours ordinaire de la vie, de se représenter des états et des choses. Il prend de loin en loin des vues quasi instantanées sur la mobilité indivisée du réel. Il obtient ainsi des sensations et des idées. Par là il substitue au continu le discontinu, à la mobilité la stabilité, à la tendance en voie de changement les points fixes qui marquent une direction du changement et de la tendance”.

(SEGOND, J., 1913, p, 32). Dado que somos naturalmente inclinados a exteriorizar a atenção para o mundo circundante e a adaptar a relação que mantemos conosco mesmos à dinâmica das solicitações externas, tendemos submeter a vida psíquica às regras do intelecto (SILVA, F.L, 1994). Como vimos na primeira parte desta dissertação, nesse caso, a realidade do tempo escapa quase que por completo, deixando tão somente a imagem de instantâneos igualmente abstratos, ou, como denomina Bergson, “fantasmas da duração”. Ao se ocupar do movimento, a inteligência retém dele uma série de posições, paradas; ela desvia o olhar da transição (BERGSON, H., [1934] 1959). Retomando a questão sob a qual nos detínhamos naquele momento, isto é, a ausência da duração nos cálculos matemáticos, poderemos agora compreender melhor como a ideia de previsão se opõe à duração<sup>92</sup>.

A tese que fundamenta o pressuposto da previsão, na ciência ou mesmo no senso comum, é a seguinte: “[...] o mesmo produz o mesmo” (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 519)<sup>93</sup>. Rigorosamente falando, explica o filósofo, a previsão “[...] somente pode operar sobre aquilo que passível de repetição, isto é, sobre aquilo que se subtrai, por hipótese, à ação da duração” (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 519)<sup>94</sup>. Uma vez que o intelecto retém das coisas apenas o aspecto da “repetição”, excluindo a diferença qualitativa, todas as ocorrências possíveis já estarão contidas no cálculo como variáveis (previsíveis). Nisso consiste a previsão: visão de uma realidade já dada. Nela, tudo é atual. A duração, ao contrário, se altera incessantemente nela mesma, carrega sempre um fator de novidade irreduzível que impede qualquer estado, até mesmo idêntico em superfície, de se repetir em profundidade (LE ROY, E., 1913). Explica-se, desta maneira, a impossibilidade do intelecto lidar com a duração. Nossa inteligência tende naturalmente a recusar a ideia de originalidade, de imprevisibilidade, do fluxo que é a própria duração. A duração se mostra, declara Bergson, como “[...] criação contínua, ininterrupto jorro de novidade” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1259)<sup>95</sup>. Por esta razão, futuro de uma coisa que dura, não pode ser antecipado de seu passado. “Se ela

---

<sup>92</sup> Cabe aqui esclarecer que a previsão, quando relacionada à ação projetada sobre um futuro iminente não só é possível como fundamental e necessária à vida. A ideia de previsão, objeto das discussões em curso, diz respeito à incompatibilidade entre o tempo abstrato presente nas previsões astronômicas e o tempo vivido como duração. Para maiores detalhes sobre a maneira como o passado (memória) intervém na ação, onde a previsão exerce um papel capital na tomada de decisões, recomendamos a leitura da conferência intitulada “A consciência e a vida” e, como não poderia ser diferente, da obra *Matéria e memória* de Bergson.

<sup>93</sup> “[...] le même produit le même”.

<sup>94</sup> “[...] ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, s’est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l’action de la durée”.

<sup>95</sup> “[...] création continue, jaillissement ininterrompu de nouveauté”.

puдesse, seria inútil que tivesse durado” (THIBAUDET, A., 1923a, p. 162). Por isso, escreve Bergson, caso queiramos representar-nos, hoje, o que amanhã será, pouco saberemos de concreto, afinal:

Para preencher esse estado, antecipadamente, com o conteúdo que ele deve ter, ele levaria todo o tempo que separa o hoje do amanhã, pois não poderiam eliminar nem um instante da vida psicológica sem lhe modificar o conteúdo (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1261)<sup>96</sup>.

Ou seja, a duração supõe vivência e espera, o que impõe, igualmente, que toda a experiência presente se integre à memória. Logo, qualquer esforço para imaginar antecipadamente um estado de consciência futuro irá ocupar uma duração que, gradativamente, nos levaria até o momento antecipado. Mas, nesse caso, já não se trataria mais de prevê-lo, e sim, de vivenciá-lo.

A título de conclusão, pode-se dizer que, se no cálculo matemático o futuro já está dado, como que comprimido em um número; na duração, o tempo é criador e indeterminado. Ora, nos diz Bergson: “[...] é da essência mesma da duração e do movimento, tais como aparecem a nossa consciência, estarem incessantemente em vias de formação [...]” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 79)<sup>97</sup>. É nesse sentido que o futuro é uma realidade imprevisível em contínua construção. A inteligência, que opera no registro do tempo abstrato, isto é, espacializado, visa a ação e a solução de problemas práticos. Como se pode observar, este breve retorno ao caso da impossibilidade da previsão (antecipação da duração) possibilitou-nos identificar pontos da correlação entre inteligência prática e a concepção de um tempo homogêneo (*temps homogène*). Não obstante, é preciso esclarecer que o anti-intelectualismo presente na filosofia de Bergson não significa uma adesão ao irracionalismo. Embora a inteligência não consiga pensar com clareza algo diferente da “descontinuidade” (o que implica em um *déficit* insuperável), o método da intuição não exclui absolutamente a inteligência (GILLOUIN, R., 1911):

Reconhecemos, aliás, que os quadros da inteligência possui certa elasticidade, seus contornos certo borrão, e que sua indecisão é justamente o que lhe permite aplicar-se, em alguma medida, às coisas do espírito (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1281)<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> “Pour remplir cet état, par avance, du contenu qu’il doit avoir, il vous faudrait tout juste le temps qui sépare aujourd’hui de demain, car vous ne sauriez diminuer d’un seul instant la vie psychologique sans en modifier le contenu”.

<sup>97</sup> “[...]est de l’essence même de la durée et du mouvement, tels qu’ils apparaissent à notre conscience, d’être sans cesse en voie de formation [...]”.

<sup>98</sup> “Nous reconnaissons d’ailleurs que les cadres de l’intelligence ont une certaine élasticité, ses contours un certain flou, et que son indécision est justement ce qui lui permet de s’appliquer dans une certaine mesure aux choses de l’esprit”.

É preciso, portanto, muita sensibilidade no que concerne aos motivos que levaram Bergson a priorizar a intuição. Consoante com citações anteriores, afirma o filósofo francês: a inteligência, embora voltada para as coisas exteriores, “[...] pode ainda exercer-se nas coisas interiores, contanto que não se pretenda penetrar nelas muito profundamente” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1283)<sup>99</sup>. Tendo em mente essa orientação, avançaremos um pouco mais no sentido de verificar os alcances e limites da inteligência no bergsonismo.

Em nota à obra *Henri Bergson: esprit et langage*, Claudia Stancati faz menção uma intensa polêmica em torno do conceito bergsoniano de “intuição”. Entre os racionalistas, destaca-se Baptiste-Marie Jacob (1858-1909)<sup>100</sup>. Jacob vê no antirracionalismo bergsoniano uma expressão da inquietação contemporânea, a saber, o misticismo e o impressionismo. “A reação intelectualista contra Bergson será mais tarde reforçada por Benda que tentará mostrar que o bergsonismo é uma soma de erros filosóficos, cuja origem é precisamente a intuição” (STANCATI, C., 2001, p. 69). Entre os defensores do intuicionismo bergsoniano, Stancati menciona Édouard Le Roy que, segundo a pesquisadora, adere com entusiasmo à filosofia de Bergson. Le Roy é, por sinal, alvo de severas críticas em *Le Bergsonisme ou ne philosophie de la mobilité* de Julien Benda<sup>101</sup> (1867-1956). Ao consultarmos esta obra, identificamos que a censura de Benda tem em vista o que ele considera ser “[...] um erro capital que se encontra profundamente em todos os Bergsonianos, que é tomar a intuição bergsoniana como esta inteligência particular conhecida sob o nome de inteligência intuitiva (BENDA, J., 1912, p. 118) . Mas, as críticas de Benda não se restringem aos interpretes do filósofo. Sem embargo, após reconhecer a força das ideias de Bergson, declara: “M. Bergson, espírito eminentemente amplo, é um espírito eminentemente fraco” (BENDA, J., 1912, p. 122). “A inteligência, porque se torna direta, penetrante e sensitiva, não é menos Inteligência” (BENDA, J., 1912, p. 119)<sup>102</sup>. Em um comentário presente na coleção de textos publicados sob o título *Charles Péguy. Lettres et entretiens*, escreve Marcel

---

<sup>99</sup> “[...] peut encore s'exercer sur celles du dedans, pourvu qu'elle ne prétende pas s'y enfoncer trop profondément”.

<sup>100</sup> Para maiores detalhes sugerimos a leitura de “La philosophie d'aujourd'hui et celle d'hier”, artigo de Baptiste-Marie Jacob publicado *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, 170-201.

<sup>101</sup> De 1912 a 1914, Julien Benda consagra três trabalhos críticos à filosofia de Bergson: *Le Bergsonisme, ou Une philosophie de la mobilité* (1912), *Une philosophie pathétique* (1913) e *Sur le succès du bergsonisme* (1914), este último precedido de uma resposta aos defensores da doutrina.

<sup>102</sup> “L'Intelligence, parce qu'elle devient directe, pénétrante et sentante, n'en est pas moins Intelligence [...]”.

Peguy (1898-1972): “Benda acusou Bergson de fazer romantismo, e não uma filosofia, de nada ter inventado, de ter edificado seu sucesso sobre a moda contemporânea que consiste em ter a razão por suspeita e deificar o instinto” (PÉGUY, C., 1927, p. 153). Para Stacanti (2001), graças a obra *L’intellectualisme de Bergson* (1947), de Léon Husson, começa a ser deixado de lado a oposição intuição/inteligência, dando espaço para uma interpretação que identifica a colaboração entre intuição e inteligência na obra de Bergson. A propósito, lembramo-nos de que, no texto “De l’intelligence”, publicado postumamente na coleção *Écrits et paroles* (1957), o próprio Bergson fala de uma “inteligência verdadeira”: “A inteligência real é aquela que nos faz penetrar no interior daquilo que estudamos, tocar-lhe o fundo, inspirar nosso espírito e sentir palpitar a alma” (BERGSON, H., 1957, p. 177)<sup>103</sup>. Nesta dimensão, muito além da dimensão prática, a inteligência é apresentada como a própria intuição. Sob sua forma mais elevada, a inteligência, como nos disse L. Husson, seria a própria experiência, o próprio florescimento da intuição. Segundo Bergson, neste nível, “[...] a inteligência é essa corrente de simpatia que se estabelece entre o homem e a coisa, como entre dois amigos que se entendem à meia-palavra e que não possuem mais segredos entre um e outro” (BERGSON, H., 1957, p. 177)<sup>104</sup>.

## 2. 2 A Função analítica dos conceitos

Na seção anterior, quando tratamos do anti-intelectualismo de Bergson, mencionamos alguns aspectos que serão retomados adiante para explicar a recusa da análise e a adoção, no âmbito da filosofia bergsoniana, da intuição como método. Desde Euclides, o termo análise (ανάλυσις: decompor, desligar, dividir) integra o vocabulário dos matemáticos. De acordo com Ferrater Mora (2005), a análise atua por resolução (*resolutio*), isto é, resolve-se o complexo pelo simples, ou por regressão (*regressio*), regressa-se mediante uma sequência lógica de proposições que se declara evidente partindo de outra proposição que se pretende demonstrar e que se admite como verdadeira. Hilton Japiassú e Danilo Marcondes esclarecem que a análise é o método de conhecimento pelo qual um todo é dividido em seus elementos constitutivos. Para

---

<sup>103</sup> “La intelligence vraie es ce qui nous fait penetre à l’interior de ce que nous étudions, en toucher le fond, en aspirer à nous l’esprit et en sentir palpiter l’âme”.

<sup>104</sup> “[...] l’intelligence est ce courant de sympathie qui s’établit entre l’homme et la chose, comme entre deux amis que s’entendent à demi-mot et qui n’ont plus de secrets l’un pour l’autre”.

ilustrar esta definição, os autores citam Descartes: “O segundo preceito (do método) consiste em dividir cada uma das dificuldades em tantas partes quanto possíveis e tantas quanto necessárias fossem para melhor resolvê-las” (JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D., 2008, p. 9). Bergson está de acordo com esta caracterização e desenvolve sua crítica no sentido de delimitar aos conceitos uma função simbólica. O que nos leva ao problema da linguagem. De acordo com Bento Prado Junior (1989), a linguagem tem como missão básica, interromper o rio heraclítico e nele recortar figuras de perfil nítido, permitindo a ação em geral e o comércio inter-humano. Sua função primeira consiste, portanto, em estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação (BERGSON, H., [1934] 1959).

A linguagem transmite ordem ou advertir. Ela prescreve ou descreve. No primeiro caso, é chamada à ação imediata; no segundo, ela assinala nas coisas algumas de suas propriedades, em vista da ação futura (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1321)<sup>105</sup>.

E quanto à análise? Sob a ótica bergsoniana, a análise se caracteriza como um “[...] método regulado, antes de tudo, sobre as necessidades da ação e do discurso” (LE ROY, E., 1913, p. 38). Para que a linguagem concretize sua vocação instrumental, ela “[...] exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções claras e precisas, a mesma descontinuidade que entre o objetos materiais” (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 3)<sup>106</sup>. Discurso e ação reclamam, pois, uma mesma atitude com relação à duração, isto é, que a duração seja, de algum modo, velada. Conclui-se, com isso, que a natureza dos conceitos condiz com os hábitos da linguagem e do pensamento. E como pensar por conceitos é pensar por noções gerais e abstratas, isso não exigirá, segundo Bergson, grande esforço. Pensar o geral, ao contrário de pensar o singular, insere-se na lógica da ação, cujos resultados esperados devem satisfazer apenas o interesse prático, não a especulação desinteressada. Por isso, explica Bergson: “Conhecer uma realidade é, no sentido usual do termo ‘conhecer’, tomar conceitos já fabricados, dosá-los, e combinar conjuntamente até obtermos um equivalente prático do real” (BERGSON, H., [1903] 1959, p.1409-1410)<sup>107</sup>. Esta função utilitária do conceito coaduna com o que é dito sobre o intelecto: “O conhecimento, enquanto orientado para a prática, apenas tem

---

<sup>105</sup> “*Le langage transmet des ordres ou des avertissements. Il prescrit ou il décrit. Dans le premier cas, c'est l'appel à l'action immédiate; dans le second, c'est le signalement de la chose ou de quelqu'une de ses propriétés, en vue de l'action future*”.

<sup>106</sup> “[...] exige que nous établissons entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels”.

<sup>107</sup> “*Connaître une réalité, c'est, au sens usuel du mot « connaître », prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel*”.

que enumerar as principais atitudes possíveis da coisa em relação a nós, e nossas melhores atitudes possíveis em relação a ela” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1415)<sup>108</sup>. Consequentemente, o método da análise reforça ainda mais nossa tendência de submeter o novo e o inesperado a noções previamente definidas.

Dizíamos, ao final do primeiro capítulo desta dissertação, que a vida psicológica envolve uma singularidade de estados que se sucedem em um fluxo de tempo que Bergson denomina de “heterogêneo”. Da singularidade e nuances de cada estado, ele retém apenas aquilo que pode ser comparável com outros estados igualmente abstratos. Por conseguinte, o colorido especial da pessoa, que não poderia ser expresso em termos gerais, é isolado do fluxo real e elevando à categoria de unidade independente. “Ao aplicar à consciência os instrumentos analíticos próprios de um conhecimento de índole geométrica”, comenta Franklin Leopoldo e Silva, ‘perdemos o fluxo temporal das vivências que constitui a essência da vida psicológica’ (SILVA, F. L, In: LECERF, E. BORBA, S. KOHAN, W, 2007, p. 112). Ora, dizer que um mesmo conceito designa uma grande variedade de objetos, significa dizer ele não pode dar conta das particularidades reais das coisas. “O conceito só pode simbolizar uma propriedade particular tornando-a comum a uma infinidade de coisas. (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1400-1401)<sup>109</sup>. Por conseguinte, ele deformará esta propriedade proporcionalmente à extensão que lhe dá. Um sentimento particular, uma impressão única, um desejo singular, são assim designados por um mesmo termo comum, uma mesma noção abstrata. O conceito assume, nesse caso, a função de expressar, simbolicamente, as ideias que resultam da análise. Por isso, dirá Bergson: “O psicólogo não poderá fazer outra coisa do que analisar a pessoa, isto é, anotar estados: no máximo colocar a rubrica « eu » sobre esses estados e dizer que são « estados do eu » [...]” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1405)<sup>110</sup>.

A vista disso, alerta Leonardo Van Acke<sup>111</sup>, devemos estar atentos para o fato de “[...] que quanto mais geral é uma ideia, tanto mais é abstrata e vazia, e de que em abstração em abstração, de generalidade em generalidade, caminhamos para o vazio”

---

<sup>108</sup> “*La connaissance, en tant qu'orientée vers la pratique, n'a qu'à énumérer les principales attitudes possibles de la chose vis-à-vis de nous, comme aussi nos meilleures attitudes possibles vis-à-vis d'elle*”.

<sup>109</sup> “*Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses*”.

<sup>110</sup> “*Le psychologue n'a pas autre chose à faire qu'à analyser la personne, c'est-à-dire à noter des états: tout au plus mettra-t-il la rubrique « moi » sur ces états en disant que ce sont des « états du moi » [...]*”.

<sup>111</sup> Leonardo Van Acker, nasceu na Bélgica no ano de 1896 e faleceu em São Paulo em 1986 foi um filósofo belga-brasileiro e é considerado como um dos maiores expoentes da filosofia brasileira do século XX.

(ACKER, L., 1959, p. 126). Sem embargo, explica Marie Cariou, “[...] Bergson não critica a análise enquanto método, mas apenas enquanto método não filosófico, o que é algo totalmente diferente” (CARIOU, M., 1990, p. 15). A bem dizer, a análise se revela eficaz na física, na matemática e é extremamente útil ao senso comum. A análise erra quando erra de objeto, ou, pelo que afirmamos no primeiro capítulo da pesquisa, erra quando não se observar as devidas distinções de domínios entre duração e espaço, bem como o lugar que deve ocupar nesta divisão. Não obstante, como veremos mais adiante, a própria recusa dos conceitos se flexibilizará no discurso bergsoniano. O conceito poderá assumir, ao lado da imagem, um lugar de destaque em sua filosofia. Nesse particular, faz-se necessário observar a não obviedade das distinções bergsonianas. Mais uma vez, alerta Marie Cairou: “Não se trata somente, com efeito, de opor a análise à intuição. Porque há duas ‘análises’ como há duas memórias, dois ‘eu’, duas justiça e duas religiões” (CAIROU, M., 1990, p. 14-15). Façamos desta observação um item de cautela, pois, não poderíamos desenvolvê-la aqui em todas as suas implicações e verificar sua real pertinência. No que concerne ao duplo registro do conceito, retornaremos mais a frente. Por ora, tenhamos como estabelecido a função analítica do conceito, qual seja, o conceito pode apenas simbolizar uma propriedade, tornando-a comum a uma infinidade de coisas. Para se pensar em termos de duração, deve-se pensar intuitivamente. E, nesse sentido, explica Joseph Segond, “[...] o pensamento conceitual e verbal, especializado e materializado, se oporá, sob o nome de inteligência, ao pensamento intuitivo [...]” (SEGOND, J., 1913, p. 12). Por estas características, os conceitos analíticos são incapazes de oferecer, por si só, a possibilidade de um avanço real no âmbito do conhecimento filosófico. “Tanto mais podem as ideias abstratas prestar serviço à análise [...], tanto mais são incapazes de substituir a intuição, isto é, a investigação metafísica do objeto no que ele tem de essencial e próprio” (BERGSON, H., [1903] 1959, p.1400)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> “Autant les idées abstraites peuvent rendre service à l'analyse[...], autant elles sont incapables de remplacer l'intuition, c'est-à-dire l'investigation métaphysique de l'objet dans ce qu'il a d'essentiel et de propre”.

## 2. 3 A intuição bergsoniana

Diante dos equívocos interpretativos em torno do conceito de intuição, não seria aconselhado ao filósofo oferecer uma definição inequívoca e clara a seus adversários? Para Bergson, uma definição perfeita somente se aplica a uma realidade feita (BERGSON, H., [1907] 1959). Uma realidade que dura é uma realidade que se faz continuamente. Por esta razão, seria inútil partir de uma definição prévia da duração (BERGSON, H., [1934] 1959). Esta mesma exigência recai sobre a intuição: “Que não nos seja pedido, portanto, da intuição, uma definição simples e geométrica” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1274)<sup>113</sup>. Vimos, até aqui, que a análise opera de fora (*par le dehors*), relaciona semelhanças entre os objetos e expressa estas semelhanças em forma de conceitos. A filosofia deverá tomar a direção inversa e buscar, em virtude de seu próprio objeto, um conhecimento que se realiza de dentro (*par le dedans*). Um conhecimento, portanto, que seja capaz de atingir os próprios objetos, não simplesmente suas relações exteriores. Razão pela qual Bergson propõe ao filósofo a prática de uma “[...] espécie de auscultação íntima e, sobretudo, praticar este esforço de simpatia pelo qual nos instalamos no objeto e nos misturamos nele em concordância com seu ritmo original” (LE ROY, E., 1913, p. 38). Este movimento de “simpatia” caracteriza o método da intuição. Com isso, embora não haja uma definição prévia da qual pudéssemos lançar mão, há um sentido fundamental da intuição: “[...] pensar intuitivamente é pensar na duração” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1275)<sup>114</sup>. Logo retornaremos a este ponto.

No *Ensaio* (1888), Bergson opôs a heterogeneidade da duração à homogeneidade do espaço<sup>115</sup>. No artigo “Introdução à metafísica”, o filósofo retoma esta dualidade e, com ela, desenvolve sua reflexão sobre o método. Contrariando aqueles que negam a possibilidade do conhecimento intuitivo, declara: “Há uma realidade ao menos que nós

---

<sup>113</sup> “*Qu'on ne nous demande dans pas de l'intuition une définition simple et géométrique*”.

<sup>114</sup> “[...] *penser intuitivement est penser en durée*”.

<sup>115</sup> Embora as reflexões sobre o método da intuição sejam posteriores a redação do *Ensaio* (1888), percebe-se que esta obra, ao tematizar a duração, já anuncia a intuição. Assim, escreverá Bergson em *O pensamento e o movente*: “Essas considerações sobre a duração parecem-nos decisivas. De grau em grau, elas nos fizeram erigir a intuição como um método filosófico” / *Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique* (BERGSON, [1934] 1959, p. 1271). Desta forma, parece-nos que, se por um lado, pensar intuitivamente é pensar na duração, por outro, não há como pensar na duração senão por intuição, — ainda que não se afirme plenamente como método. É o que parece confirmar a seguinte passagem da carta de Bergson a Harold Hoffding: “A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a teoria da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após essa última” (HÖFFDING, H., 1917, p.161).

alcançamos de dentro, por intuição e não por simples análise” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1396)<sup>116</sup>. Ou seja, podemos não simpatizar com nenhuma outra coisa, mas, certamente, simpatizamos com nossa própria pessoa em seu fluir no tempo: “Nesse sentido, um conhecimento interior, absoluto, da duração do eu pelo eu é possível” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1402-1403)<sup>117</sup>. “Esta visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição, tal como a compreendemos” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1285)<sup>118</sup>. Porém, como outros já apelaram para a intuição, opondo-a à inteligência, declara Bergson, “[...] poder-se-ia crer que aplicávamos o mesmo método” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1271)<sup>119</sup>. Segundo ele, a intuição sempre esteve associada à busca imediata do eterno: “[...] como acreditaram que a inteligência operava no tempo, concluíram que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1271)<sup>120</sup>. No entanto, como aponta o filósofo, aquilo que chamavam de “tempo”, não passava, em realidade, de uma forma especializada do tempo, um “fantasma da duração”<sup>121</sup>. Sobre isso, alerta o filósofo, uma intuição que pretende transportar-se de imediato para o eterno permaneceria subsidiária das formas abstratas do intelecto. Todavia, como Bergson considera que “[...] inteligência é o prolongamento dos nossos sentidos” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1278)<sup>122</sup>, poder-se-ia acreditar, em razão disso, que sua concepção de a intuição faria oposição à experiência sensível. Mas, priorizar a intuição em lugar da inteligência não significa, para ele, abandonar o terreno da experiência. Ao contrário, trata-se de reencontrar a verdadeira duração na experiência concreta. Não obstante, observa Bergson: dirão que tal experiência é impossível (BERGSON, H., [1934] 1959). Adverte, então, o filósofo: esta afirmação pode ser facilmente desmentida: “O que visa a arte, senão nos mostrar, na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, as coisas que não abalam explicitamente nossos sentidos e nossa consciência?” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1370)<sup>123</sup>. Para

---

<sup>116</sup> “Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps”.

<sup>117</sup> “En ce sens, une connaissance intérieure, absolue, de la durée du moi par le moi lui-même est possible”.

<sup>118</sup> “Cette vision directe de l'esprit par l'esprit est la fonction principale de l'intuition, telle que nous la comprenons”.

<sup>119</sup> “[...] on pouvait croire que nous appliquions la même méthode”.

<sup>120</sup> “[...] comme ils ont cru que l'intelligence opérait dans le temps, ils en ont conclu que dépasser l'intelligence consistait à sortir du temps”.

<sup>121</sup> Ocupamo-nos dessa problemática no capítulo anterior, de modo que retomá-la aqui se torna desnecessário.

<sup>122</sup> “[...] intelligence est le prolongement de nous sens”.

<sup>123</sup> “À quoi vise l'art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience?”.

Bergson, admiramos os artistas porque “[...] nós já havíamos percebido alguma coisa daquilo que nos mostram” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1371)<sup>124</sup>. Como nota o filósofo, o curioso é que, malgrado serem frequentemente mais distraídos e desprendidos das exigências imediatas do mundo, os artistas conseguem ver nele mais coisas: “De fato, seria fácil mostrar que, quanto mais estamos preocupados em viver, menos estamos inclinados a contemplar, e que as necessidades da ação tendem a limitar o campo da visão” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1372)<sup>125</sup>. Em uma célebre passagem de *O riso: ensaio sobre a significação do cômico* (1900), escreve Bergson:

Se a realidade nos atingisse diretamente nossos sentidos e nossa consciência, se pudéssemos entrar em comunicação imediata com as coisas e com nós mesmos, creio que a arte seria inútil, ou ainda, que seríamos todos artistas, porque nossa alma vibraria então continuamente em uníssono com a natureza”(BERGSON, H., [1900] 1959, p. 458-459)<sup>126</sup>.

Todavia, aquilo que alguns privilegiados conseguem, quase por acaso, não poderia a filosofia tentar realizar o mesmo, ainda que “[...] num outro sentido e de outra maneira, para todo mundo?” (BERGSON, H., [1934] 1959, p.1373)<sup>127</sup>. Em todo caso, esclarece o autor, tanto na arte quanto na filosofia, será preciso desviar nossa atenção do lado praticamente interessado da vida e voltá-la para aquilo que, praticamente, de nada serve. Diante disso, Édouard Le Roy nos propõe a seguinte questão: “[...] onde está a diferença entre a filosofia e a arte, entre a intuição metafísica e a intuição estética?” (LE ROY, E., 1913, p. 50). É inegável que há semelhanças entre a intuição metafísica e a intuição artística, aponta Le Roy; o que não significa que não existam diferenças entre as mesmas. Pare este comentador, a principal diferença está no fato de que a intuição filosófica se desenvolve tendo em conta os resultados da ciência, bem como nossa percepção imediata do mundo: “[...] é porque a filosofia toma por matéria os resultados da ciência, – e simultaneamente os fatos e os dados da percepção comum – que cada um desses dados abre um caminho de penetração crítica em direção ao imediato (LE ROY, E., 1913, p. 51). Mas, é o próprio Bergson que melhor especifica esta distinção. Na já citada carta de Bergson a Harald Hoffding, escreve nosso autor:

---

<sup>124</sup> “[...] nous avons déjà perçu quelque chose de ce qu'ils nous montrent”.

<sup>125</sup> “De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision”.

<sup>126</sup> “Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature”.

<sup>127</sup> “[...] ne pourrait-elle pas le tenter, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde?”.

[...] a identificação que você me atribui da filosofia com a arte, identificação com a qual eu não poderia concordar, porque 1º arte se limita os vivos e requer apenas a intuição, enquanto a filosofia se ocupa, necessariamente, com a matéria, ao mesmo tempo em que aprofunda o espírito, e requer, portanto, tanto a inteligência quanto a intuição (embora a intuição seja seu instrumento específico), 2º a intuição filosófica, após ser orientada na mesma direção que a intuição artística, vai muito mais longe: ele atinge o vital antes de seu desenvolvimento em imagens, enquanto que a arte se limita às imagens (HOFFDING, H., 1917, p. 159-160)<sup>128</sup>.

A partir do trecho acima, é possível perceber que, apesar das diversas referências à arte presente nas obras de Bergson, ele não ignora distinções importantes. Além disso, o trecho acima anuncia um trabalho conjunto entre intuição e inteligência. A intuição, portanto, é pensada por Bergson como um movimento de “simpatia”, que ela se distingue da análise na medida em que atinge o objeto interior e concretamente, sendo capaz, portanto, de lidar com a mobilidade pura da duração. Identificamos, além disso, que a intuição filosófica se assemelha à intuição estética (enquanto visão direta da natureza), mas que não se limita a esta na medida em que busca sistematizar um exercício rigoroso de pensamento (que nada tem a ver com uma fruição espontânea da sensibilidade estética), possibilitando-nos, tanto quanto possível, uma experiência alargada do mundo. Relativamente à intuição bergsoniana, explica-nos Tarcísio Pinto:

Ao longo do desenvolvimento de sua filosofia, ela se torna um método rigoroso de conhecimento filosófico e então adquire uma acepção específica, de tal maneira que, quando fazemos de intuição nesse filósofo, estamos invocando uma forma particular de a compreender e também de a empregar (SANTOS PINTO, T. J., 2010, p. 7).

Para Gilles Deleuze, o método de Bergson possui regras que fazem dele “[...] um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia” (DELEUZE, G., 1999, p. 7). A primeira regra, aponta Deleuze, consiste em identificar falsos problemas. O primeiro ponto a observar, de acordo com esta regra, é entender que os próprios problemas podem ser falsos ou mal formulados. Ou seja, existem problemas sem resposta pelo simples fato de que os próprios problemas são inexistentes, ou por implicarem uma confusão entre o “mais” e o “menos”, porque seus termos apresentam mistos mal analisados. É o caso, por exemplo, do clássico problema da liberdade.

---

<sup>128</sup> “[...] l'identification que vous m'attribuez de la philosophie avec l'art, identification à laquelle je ne pourrais souscrire, parce que 1º l'art ne porte que sur le vivant et ne fait appel qu'à l'intuition, tandis que la philosophie s'occupe nécessairement de la matière en même temps qu'elle approfondit l'esprit, et fait appel par conséquent à l'intelligence aussi bien qu'à l'intuition (quoique l'intuition soit son instrument spécifique), 2º l'intuition philosophique, après s'être engagée dans la même direction que l'intuition artistique, va beaucoup plus loin: elle prend le vital avant son éparpillement en images, tandis que l'art porte sur le images”.

Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente mal colocados, que eles se resolvem frequentemente por si mesmos quando retificamos seus enunciados, ou que são problemas formulados em termos de ilusão, e que se dissolvem desde que olhemos a fórmula de seus termos mais de perto” (BERGSON, H. [1930] 1959, p. 1335)<sup>129</sup>.

A segunda regra aplica-se, diretamente, às verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real. “Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza” (DELEUZE, G., 1999, p. 14). Em função desta regra, vemos Bergson estabelecer uma série de dualidades. Como experiência nos apresenta um mundo de misturas (espaço e duração, lembrança e percepção, qualidade e quantidade), dirá Bergson, tendemos a ver apenas diferenças de grau onde há reais diferenças de natureza. Segundo Deleuze, grande parte da censura de Bergson à metafísica recairá justamente sobre este ponto: ela compara “[...] as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada” (DELEUZE, G., 1999, p. 15). Assim, “[...] em uma escala de intensidade, todos os seres são definidos entre os dois limites, o de uma perfeição e o de um nada” (DELEUZE, G., 1999, p. 15). É o caso, também, como explica Deleuze, da confusão entre duração e extensão (espaço):

Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão-somente degradações (DELEUZE, G., 1999, p. 14).

A terceira regra do método precisa ainda mais o rigor bergsoniano e estabelece que os problemas devem ser colocados e resolvidos mais em função do tempo que do espaço. Este é, para este comentador, “[...] o ‘sentido fundamental’ da intuição: a intuição supõe a duração” (DELEUZE, G., 1999, p. 22). Mas, para Deleuze, não basta dizer que há distinção de natureza entre duração e espaço. É verdade que a intuição é o que possibilita todas as outras distinções de natureza. Mas, esta distinção não está entre os termos da divisão. Segundo Deleuze, a diferença de natureza está inteiramente de um lado da divisão. Desta forma, ao se distinguir duração e espaço, temos, de um lado, “[...] o espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas e de si mesma [...]; de outra parte, o lado da duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras e de si mesma [...]” (DELEUZE, G. 1999, p. 22). Deleuze retoma o exemplo do torrão

---

<sup>129</sup> “J’estime que les grands problèmes métaphysiques sont généralement mal posés, qu’ils se résolvent souvent d’eux-mêmes quand on en rectifie l’énoncé, ou bien alors que ce sont des problèmes formulés en termes d’illusion, et qui s’évanouissent dès qu’on regarde de près les termes de la formule ”.

de açúcar utilizado por Bergson e observa que nele há uma configuração especial que o diferencia, por exemplo, de uma xícara ou mesmo outro torrão de açúcar. Mas, neste nível, comenta Deleuze, não há apenas uma diferença de grau entre este torrão de açúcar e os demais objetos dispostos no espaço circundante. Ademais, comenta Deleuze:

[...] há também uma duração, um ritmo de duração, uma maneira de ser no tempo, que se revela pelo menos em parte no processo da dissolução, e que mostra como esse açúcar difere por natureza não só das outras coisas, mas primeiramente e sobretudo de si mesmo (DELEUZE, G., 1999, p. 22).

Essa maneira de ser no tempo, que confunde com sua essência, nos é revelada quando a pensamos em termos de duração e somente de duração. Ela é, portanto, o terreno próprio das diferenças de natureza, “[...] ao passo que o espaço é tão-somente o lugar, o meio, o conjunto das diferenças de grau” (DELEUZE, G., 1999, p. 23). Isto nos faz lembrar aquela centralidade conferida por Bergson à duração mencionada na carta a Harald Hoffding. Como o método da intuição impõe constantes distinções de natureza, é preciso, como declara Bergson, retornar constantemente para a realidade da duração.

#### 2. 4 Conceitos e intuição

A linguagem é a condição necessária do pensamento. Nada de mais evidente quando se trata de comunicar algo, explica Jules Sageret em *La vague mystique* (1920). “Mas, quando pensamos por nossa própria conta, não poderia eu pretender me dispensar de palavras ou signos?” (SAGERET, J., 1920, p. 23). Ou ainda, caso não houvesse a necessidade da cooperação e da vida social, poderíamos passar sem a linguagem? Na continuidade de seu texto, comenta Sageret: “Se não me represento meu pensamento, eu não sei o que penso; ora, se representar é apresentar ao olhar da consciência uma imagem, um signo” (SAGERET, J., 1920, p. 23). Sobre a origem da linguagem, Bergson não deixa dúvidas: muito embora cada palavra de nossa língua seja convencional, a linguagem em si não é, “[...] é tão natural ao homem como o caminhar” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1320)<sup>130</sup>. Por diversas vezes ao longo da presente pesquisa, apontamos para o fato de que a linguagem, assim como o intelecto, está naturalmente orientada para a ação. Como a ação requer pontos de apoio, alvos, antecipação, dirá Bergson:

---

<sup>130</sup> “[...] il est aussi naturel à l'homme de parler que de marcher”.

[...] a percepção, o pensamento, a linguagem, e todas as atividades individuais ou sociais do espírito, conspiram para nos colocar em presença de objetos que só podemos ter por invariáveis e imóveis (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1311)<sup>131</sup>.

Mas, mesmo que não seja possível encontrar uma linguagem plenamente capaz de lidar com a duração, pode-se, de acordo com Bergson, subverter o uso estritamente prático da linguagem. Para demonstrá-lo, escreve Bergson: “Basta-nos ter mostrado que nossa duração pode nos ser presente diretamente em uma intuição, que ela pode ser sugerida indiretamente por imagens [...]” (BERGSON, H., [1903], 1959, p. 1402)<sup>132</sup>. Sugestão que jamais seria possível por meio de conceitos, ao menos, “[...] se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio” (BERGSON, H., [1903], 1959, p. 1402)<sup>133</sup>. A partir deste ponto, buscaremos verificar em que sentido se poderá falar de um uso filosófico do conceito no bergsonismo. Esta retomada do conceito, mesmo após tudo que dissemos acerca de suas insuficiências e limites, é assentida pelo próprio Bergson. Antes, porém, de seguirmos por esta direção, fazemos aqui um destaque: quando há pouco mencionamos a possibilidade de se subverter o uso estritamente prático da linguagem, fizemos duas afirmações: primeiro, que a duração pode ser diretamente dada em uma intuição, em seguida, afirmamos que essa intuição pode ser sugerida indiretamente por imagens. Relativamente à primeira, já tivemos a oportunidade de estudá-la. Pois bem, com a segunda afirmação, chegamos a um momento crucial em nossa dissertação, momento em que o tema central desta pesquisa é posto, pela primeira vez, na arena do debate. Referimo-nos ao tema da imagem.

Após afirmar que ciência e metafísica se distinguem em objeto e em método, Bergson acrescenta: ambas se reencontrarão na experiência. Para que a filosofia possa fazer um uso filosófico dos conceitos, ela deverá utilizá-lo em um sentido novo (impróprio). A questão aqui é, precisamente, esta: como entender essa retomada do conceito? No artigo “Introdução à metafísica”, escreve o filósofo: “[...] os conceitos são indispensáveis, porque todas as outras ciências trabalham ordinariamente sobre conceitos, e a metafísica não poderia dispensar as outras ciências” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1401)<sup>134</sup>. Todavia, nos lembra Jacques Chevalier, é preciso atentar para

---

<sup>131</sup> “[...] la perception, la pensée, le langage, toutes les activités individuelles ou sociales de l'esprit conspirent à nous mettre en présence d'objets que nous pouvons tenir pour invariables et immobiles[... ]”.

<sup>132</sup> “Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images[... ]”.

<sup>133</sup> “[...] si on laisse au mot concept son sens propre”.

<sup>134</sup> “[...] les concepts lui sont indispensables, car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des concepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences”.

o fato de que os conceitos “[...] são inúteis ao substituírem a intuição metafísica do objeto [...]” (CHEVALIER, J., 1928, p. 97). Mas, que função poderia o conceito ocupar na filosofia bergsoniana? Fundamentalmente, é preciso estar atento para o fato de que, se a metafísica é possível, ela deve ir da realidade aos conceitos e não dos conceitos à realidade (BERGSON, H., [1934], 1959). Uma vez que, na perspectiva bergsoniana, o filósofo deve partir da realidade concreta, ele não poderá começar por conceitos. No entanto, parece-nos plenamente razoável afirmar que a filosofia pode, ao menos, chegar a conceitos. Mas, no caso da filosofia bergsoniana, a reintegração do conceito só poderá se efetuar sob a exigência da intuição. Para Bergson, a filosofia só é propriamente ela, “[...] quando, ultrapassa o conceito” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1401-1402)<sup>135</sup>. Mas isto não é tudo. Além desta condição, o filósofo nos apresenta outra: a filosofia só é ela mesma “[...] quando se liberta dos conceitos rígidos e completamente acabados para criar conceitos bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente [...]” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1401-1402)<sup>136</sup>. Acerca desta outra modalidade de conceitos, salienta o filósofo, “[...] quero dizer representações flexíveis, móveis, quase fluídas, sempre prontas a se moldar sobre as formas fugidias da intuição” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1402)<sup>137</sup>. Trata-se, enfim, de um tipo de conceito apropriado apenas a seu objeto, “[...] conceito ao qual com dificuldade se pode dizer que seja ainda um conceito, pois que ele se aplica apenas a essa coisa” (BERGSON, [1903] 1959, p. 1408)<sup>138</sup>.

Por várias vezes nos textos destinados a pensar as questões relacionadas ao método, Bergson faz referência a um possível alargamento da experiência; como exemplo, citamos o caso da experiência estética. Bergson ([1934] 1959) refere-se a si mesmo como alguém que trabalhou, lutou, penou para excluir ideias prontas. A verdade, nos diz ele, é que nenhuma existência pode ser dada fora da experiência. Uma vez descartadas as abstrações que se armazenam nos conceitos usuais e que são transmitidas pelas palavras, ciência e filosofia, poderão, enfim, estabelecer um diálogo construtivo. Nesta experiência mais ampla e concreta, as soluções incompletas e conclusões provisórias serão mais fecundas que os conceitos prontos (BERGSON, H.,

---

<sup>135</sup> “[...] lorsqu'elle dépasse le concept [...]”.

<sup>136</sup> “[...] lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude [...]”.

<sup>137</sup> “[...] je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition”.

<sup>138</sup> “[...] concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose”.

[1934], 1959). Na ausência de uma linguagem capaz de comportar adequadamente a intuição da duração, o filósofo poderá “[...] retornar ao conceito, ajuntando-lhe no máximo uma imagem” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1288)<sup>139</sup>. Nesta última passagem, Bergson parece nos dizer que a relação “intuição-imagem” e “análise-conceito” é menos nítida do que se podia pensar inicialmente. Isso porque, a imagem, não se associa apenas à intuição, mas, pelo que nos afirma o filósofo, pode exercer influência sobre os conceitos: “Mas, então, ela deverá alargar o conceito, que ela o torne flexível, e que ela anuncie, pela franja colorida que o rodeará, que ele não esgota ali toda a experiência” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1288)<sup>140</sup>. A imagem da franja é, por si só, sugestiva. Ela aponta para a parte indeterminada do conceito, sua parte móvel quase fluída, como dizia Bergson. Um conceito que quase já não se poderia chamar conceito, caso tomarmos esse termo em seu sentido próprio.

Tendo em vista o que até aqui expusemos, sabemos que a referida fluidez não poderia ser acrescida ao conceito pela análise. Por conseguinte, é forçoso considerar como possível, a existência de conceitos que não são inteiramente estranhos à intuição (ao menos naquilo que eles possuem de imagéticos). De igual maneira, pode-se dizer que inteligência e intuição não constituem duas instâncias incomunicáveis do pensamento. Afinal, como já mencionado, o próprio Bergson admite que a intuição se comunicará apenas pela inteligência. “Ela é mais que ideia; ela deverá, contudo, para se transmitir, cavalgar sobre as ideias” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1285)<sup>141</sup>. Mas, assim como o conceito fluído parece perder algo de seu viés analítico para assumir franjas de indeterminação, a inteligência de que se trata aqui já não deve ser a mesma que aquela restrita a uma função meramente instrumental. Donde nos diz Bergson: “[...] desde que apercebamos intuitivamente a verdade, nossa inteligência se endireita, se corrige, formula intelectualmente seu erro. Ela recebe a intuição; ela fornece o controle (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1305)<sup>142</sup>. O erro comum é, segundo ele, trabalhar “[...] sobre os conceitos como se, descendidos do céu, revelassem ao espírito uma realidade supra sensível” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1289)<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> “[...] revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l'image”.

<sup>140</sup> “Mais alors il faudra qu'elle élargisse le concept, qu'elle l'assouplisse, et qu'elle annonce, par la frange colorée dont elle l'entourera, qu'il ne contient pas l'expérience tout entière”.

<sup>141</sup> “Elle est plus qu'idée ; elle devra toutefois, pour se transmettre, chevaucher sur des idées”.

<sup>142</sup> “[...] dès que nous avons aperçu intuitivement le vrai, notre intelligence se redresse, se corrige, formule intellectuellement son erreur. Elle a reçu la suggestion; elle fournit le contrôle”.

<sup>143</sup> “[...] comme si, descendus du ciel, ils révélaient à l'esprit une réalité suprasensible”.

Por fim, chamamos atenção para a distinção feita por Péguy entre os dois sentidos possíveis para a expressão “*tout a fait*” utilizada por Bergson. Por meio desta distinção poderemos destacar ainda mais a dimensão filosófica dos conceitos. Segundo Péguy (1935), quando Bergson opõe “*tout a fait*” ao “*se faisant*”, ele não faz uma simples oposição, ele reconhece uma contrariedade de ordem metafísica que envolve a radicalidade da duração: “Esta profunda e capital ideia bergsoniana de que o presente, o passado e o futuro não são, do tempo, somente mais do mesmo ser” (PÉGUY, C., 1934, p. 22). Presente, passado e futuro não se distinguem, portanto, apenas cronologicamente. “Que a passagem pelo presente é o revestimento de um outro ser” (PÉGUY, C., 1934, p. 23). O passado não é apenas um antigo futuro. O que “se faz”, isto é, o que dura, envolve criação, imprevisibilidade: a duração não muda apenas de calendário (de grau), ela muda de natureza. No entanto, segundo Péguy, quando Bergson fala de *tout a fait* no sentido de ideias feitas, ou seja, de pensamentos prontos, ele toma esta expressão em sentido de vestimenta (*vêtement*) de tamanho único em lugar de um vestuário feito sob medida: “É uma distinção de fabricação, de operação, de corte, de técnica. A filosofia bergsoniana quer se pense sob medida e não que se pense por ideias prontas” (PÉGUY, C., 1934, p. 23). Aceitando esta distinção, podemos realçar a possibilidade de um uso filosófico dos conceitos. De que modo? Ora, se há uma oposição forte entre o “feito” e o que “se faz”, de modo que, ao se tomar um pelo outro, incorre-se no erro tão comum e tantas vezes denunciado por Bergson de se ignorar as verdadeiras distinções de natureza, então, a vestimenta conceitual de uma ideia atua como uma roupagem fora de medida, que ao servir para um grande número de ideias, encobre suas nuances específicas. Em suma, o “feito” se opõe ao que “se faz” na exata medida em que o espaço se opõe à duração. Assim, a ideia de um conceito que se faz continuamente, sob medida (eis a ideia de precisão bergsoniana, em lugar da precisão abstrata), revela ainda a necessidade daquele esforço contínuo de se pensar cada problema de modo específico. Um conceito capaz de lidar com a singularidade das coisas é um conceito pronto a se fazer, a se moldar segundo as curvas e sinuosidades do real.

Isso posto, concluímos que uma filosofia da duração exige mais que a mera substituição do conceito pela imagem. Ela põe em cena a necessidade de se pensar a realidade para além do paradigma das definições fechadas. O que, por princípio, implica em submeter o pensamento ao devir constante. “Enfim, uma filosofia assim pensada não consiste em escolher entre conceitos e a tomar parte em uma escola, mas ir buscar uma

intuição única de onde vêm também os diversos conceitos [...]” (BERGSON, [1903] 1959, p. 1408)<sup>144</sup>. Conforme declarou Bergson em um discurso na Sociedade francesa de filosofia em 23 de maio de 1901: “Ora, filosofar consiste, mais frequentemente, não em optar entre conceitos, mas criar conceitos” (BERGSON, H., apud CURATOLO, B.; POIRIER, J., 2007, p. 154)<sup>145</sup>.

## 2. 5 Imagens e intuição

Na conferência “A intuição filosófica” (1911), afirma Bergson: dispomos de dois modos distintos de expressão, o conceito e a imagem. O conceito, já verificamos, são símbolos (ideias abstratas e gerais). A imagem, por sua vez, possuirá, segundo o filósofo, “[...] a vantagem de nos manter no concreto (BERGSON, H., [1903], 1959, p. 1399)<sup>146</sup>. Todavia, esta concretude implicará numa séria dificuldade. Enquanto que a análise reduz o objeto a seus elementos já conhecidos, “[...] a *intuição* é a simpatia pela qual nos transportamos para o interior do objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1395)<sup>147</sup>. Ora, se o intuído é inexprimível, não estaria Bergson impossibilitando a filosofia do diálogo que ela deveria manter com a ciência, com o público em geral e, sobretudo, entre os próprios filósofos? Parece não ser o caso. Afinal, como compreenderíamos a seguinte declaração: “Nossos mais grandiosos pensadores, a começar por Descartes, julgaram que não há ideia filosófica, por mais profunda ou sutil que seja, que não possa ser expressa na linguagem de todos” (BERGSON, H., H., 1919, In: BOUGLÉ, C; GASTINEL, P. 1920, p. 65, 1920)<sup>148</sup>. Vladimir Jankélévitch, em uma conferência na Sorbonne no ano 1959, inicia sua fala afirmando que há em Bergson uma intensa busca pela simplicidade<sup>149</sup>. Trata-se aqui da simplicidade que se opõe à complexidade dos

---

<sup>144</sup> “Enfin la philosophie ainsi définie ne consiste pas à choisir entre des concepts et à prendre parti pour une école, mais à aller chercher une intuition unique d’où l’on redescend aussi bien aux divers concepts[...]”.

<sup>145</sup> “Or philosopher consiste le plus solvante non pas à opter entre des concepts, mais à en créer”.

<sup>146</sup> “[...] avantage que’elle nous maintient dans le concret”.

<sup>147</sup> “[...] intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l’intérieur d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable”.

<sup>148</sup> “Nos plus grands penseurs, à commencer par Descartes, ont jugé qu’il n’y a pas d’idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive être exprimée dans la langue de tout le monde”.

<sup>149</sup> Hommage à Henri Bergson (19.V.1959, la Sorbonne) La conférence menée par Gaston Berger. Áudio da Conferência disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Rb3sjhZ58vI>. Acesso em 01 de fevereiro de 2016.

sistemas filosóficos. Em um discurso pronunciado a 2 de maio de 1919 e publicado sob o título “L'enseignement Français”, Bergson é enfático ao defender a ideia de que uma linguagem excessivamente técnica, difícil e complexa pode, na verdade, ocultar, sob sua aparente áurea de sabedoria, sistemas frágeis e incontáveis absurdos. Por isso, em lugar de se fechar sobre si mesma, a filosofia deve “[...] se submeter ao senso comum ao mesmo tempo que é fecundada no contato com a ciência, a literatura e a arte” (In: BOUGLÉ, C; GASTINEL, P. 1920, p. 65)<sup>150</sup>. Mas, não se deve confundir esta postura como uma aceitação pura e simples da linguagem corrente. Como já tivemos ocasião de indicar, Bergson é um contundente crítico da linguagem.

[...] cada um de nós tem sua maneira de amar e de odiar, e esse amor, este ódio refletem a sua personalidade inteira. Contudo, a linguagem designa estes estados com as mesmas palavras em todos os homens; assim, ela não poderia fixar senão o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio, dos inúmeros sentimentos que agitam a alma (BERGSON, H., [1889] 1959, p. 108)<sup>151</sup>.

Mas, se não podemos exprimir o conteúdo de uma intuição, podemos, pelo menos, sugeri-lo por imagens. Esta capacidade de sugestão concedida às imagens, nos possibilita, aliás, destacar, mais uma vez, a presença de semelhanças entre filosofia e arte. No *Ensaio*, Bergson distingue “expressão” (*expression*) e “sugestão” (*suggestion*), associando a sugestão à simpatia envolvida na fruição do sentimento estético<sup>152</sup>: “Se os sons musicais agem mais potentemente sobre nós do que os sons da natureza, é porque a natureza limita-se a exprimir os sentimentos, ao passo que a música os sugere” (BERGSON, H., [1888], 1959, p. 15)<sup>153</sup>. Desta forma, “[...] a arte visa mais imprimir em nós os sentimentos que os exprimir [...]” (BERGSON, H., [1888], 1959, p.14)<sup>154</sup>. Mas, enquanto a arte tem como objetivo “[...] aplacar as potências ativas ou mais resistentes de nossa personalidade, colocando-nos em um estado de docilidade

---

<sup>150</sup> “[...] s'est soumise ainsi au contrôle du sens commun en même temps qu'elle s'est fécondée au contact de la science, de la littérature et de l'art”.

<sup>151</sup> “[...] chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme”.

<sup>152</sup> No que concerne ao sentimento do “belo”, escreve Bergson: “Esta simpatia se produz particularmente quando a natureza nos apresenta seres em proporções normais, de forma que nossa atenção se divide igualmente entre todas as partes da figura sem se fixar sobre nenhuma: nossa faculdade de perceber se encontra então acolhida por esta espécie de harmonia” / “*Et cette sympathie se produit en particulier quand la nature nous présente des êtres aux proportions normales, tels que notre attention se divise également entre toutes les parties de la figure sans se fixer sur aucune d'elles : notre faculté de percevoir se trouvant alors bercée par cette espèce d'harmonie [...]*” (BERGSON, [1888], 1959, p. 15).

<sup>153</sup> “*Si les sons musicaux agissent plus puissamment sur nous que ceux de la nature, c'est que la nature se borne à exprimer des sentiments, au lieu que la musique nous les suggère*”.

<sup>154</sup> “[...] l'art vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les exprimer [...]”.

adequado a realização das ideias que nos são sugeridas [...]” (BERGSON, H., [1888], 1959, p. 14)<sup>155</sup>, a filosofia, ao se contrapor às mesmas tendências que limitam nossa percepção, se constituirá como um árduo e contínuo esforço de reflexão<sup>156</sup>. Contra aqueles que confundem a intuição filosófica com um certo tipo de “instinto” ou “sentimento” vago, afirma o filósofo: “Nenhuma linha do que escrevemos se presta a tal interpretação. Em tudo o que escrevemos, encontra-se a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1328)<sup>157</sup>. Mas, se é verdade que a imagem pode sugerir aquilo que não pode ser expresso, é igualmente verdadeiro que não se pode negar seu caráter simbólico (SILVA, F.L., 1994). Entende-se, com isso, o porquê, segundo Bergson, não se pode conceder à imagem o poder de substituir a intuição da duração. Entretanto, segundo ele, “[...] muitas imagens diversas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, podem, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência sobre o ponto preciso onde há uma certa intuição a se atingir” (BERGSON, H., [1903], 1959, p. 1399)<sup>158</sup>. Destarte, o objetivo da filosofia seria provocar um certo trabalho que tende a entrar, na maior parte dos indivíduos, os hábitos do espírito mais úteis à vida: “Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1329)<sup>159</sup>. Dessa maneira, explica o filósofo:

Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de seus diferentes aspectos, a mesma atenção e, de algum modo, o mesmo grau de tensão, acostumaremos, pouco a pouco, nossa consciência a uma disposição muito particular e bem determinada [...] (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1399)<sup>160</sup>.

Para Bergson, a variação das imagens impede que uma em particular viesse a ocupar “[...] o lugar da intuição que lhe cabe evocar, pois seria, então, expulsa por todas

---

<sup>155</sup> “[...] *d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère [...]*”.

<sup>156</sup> Aqui não estamos levando em conta a atividade criadora do artista que, certamente, envolve alto nível de esforço, mas o potencial sugestivo para aquele que flui de um sentimento estético.

<sup>157</sup> “*Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire : notre intuition est réflexion*”.

<sup>158</sup> “*Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir*”.

<sup>159</sup> “*Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisons une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau*”.

<sup>160</sup> “*En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspect, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutumera peu à peu la conscience à une disposition toute particulière et bien déterminée[...]*”.

as sua rivais” (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1399)<sup>161</sup>. Tal como explica Franklin Leopoldo e Silva (1994), há no uso bergsoniano das imagens um esforço reflexivo capaz de impedir que um significado em particular se transforme numa representação autossuficiente. Para Bergson, comenta Eric Lacerf, a principal virtude das imagens reside na “[...] imprevisão que acompanha a cada uma delas e que nos obriga a optar pela multiplicidade de perspectivas [...]”. (LACERF, E. p. 187. In: LECERF, E.; BORBA, S.; KOHAN, W., 2007). As imagens dispõem, então, de um poder expressivo mais adequado à intuição por comportarem certo nível de imprecisão, não em função de maior exatidão em suas comparações. Por isso, afirma o filósofo:

Não sejamos enganados pelas aparências, afirma Bergson, há casos onde é a linguagem imagética que fala conscientemente em sentido próprio, e a linguagem abstrata que fala inconscientemente em sentido figurado (BERGSON, H., [1934], 1959, p. 1285)<sup>162</sup>.

No texto “Introdução à Metafísica”, Bergson compõe três imagens para tratar da “duração interior”, quais sejam: a imagem do “novelo”, do “espectro” e do “elástico”. Em um primeiro momento, a duração interior de nossa consciência é apresentada como um “[...] desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim da sua meada” (BERGSON, H., [1903], p. 1397)<sup>163</sup>. Mas, esse desenrolar, revela-se, em seguida, como um “[...] enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado que nos segue, cresce sem cessar a cada presente e que incorpora em seu caminho” (BERGSON, H., [1903], p. 1397)<sup>164</sup>. Por sua vez, esta imagem logo revela seus limites, pois, evoca a representação de linhas ou superfícies (BERGSON, H., [1903], 1959). “Seria preciso evocar a imagem de um espectro de mil nuances, com gradações insensíveis que fazem com que passemos de um tom a outro” (BERGSON, H., [1903], p. 1398)<sup>165</sup>. Contudo, mesmo nesse caso, “[...] as nuances sucessivas do espectro permanecem sempre exteriores umas às outras. Elas se justapõem. Elas

---

<sup>161</sup> “[...] la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée tout de suite par ses rivales”.

<sup>162</sup> “Ne soyons pas dupes des apparences: il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré”.

<sup>163</sup> “[...] déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir”.

<sup>164</sup> “...un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire”.

<sup>165</sup> “Il faudra donc évoquer l'image d'un spectre aux mille nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre”.

ocupam espaço” (BERGSON, H., [1903], p.1398)<sup>166</sup>. Relativamente à terceira imagem, escreve Bergson:

Imaginemos, pois, um elástico infinitamente pequeno, contraído, se isto fosse possível, num ponto matemático. Estiquemo-lo progressivamente de forma a fazer sair do ponto numa linha que irá sempre encurtando. Fixemos nossa atenção não sobre a linha, mas sobre a ação que traça [...]. Descartemos, enfim, o espaço que subjaz ao movimento para termos em conta somente o movimento, o ato de tensão ou extensão, enfim, a mobilidade pura (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1398)<sup>167</sup>.

Com esta última variação, temos uma imagem mais fiel do fluxo da duração (BERGSON, H., [1903] 1959). Não obstante, todas essas imagens não esgotam a realidade da duração. Ela é, ao mesmo tempo, uma unidade sem partes e uma multiplicidade heterogênea. (BERGSON, H., [1903] 1959). Assim, outras imagens deverão ser evocadas, elevadas à condição de rival na variação das imagens. Não são, portanto, as imagens em si o que mais parece interessar a Bergson, e sim, o que pode ocorrer no jogo das imagens (variações e tensões internas). Outro detalhe interessante é acrescentado por Bergson através de uma breve nota, presente no artigo “Introdução à Metafísica”. Nela, o filósofo nos fala de dois tipos de imagens:

As imagens que estão aqui em questão são aquelas que podem se apresentar ao espírito do filósofo quando ele quer expor seu pensamento a outro. Deixamos de lado a imagem, vizinha da intuição, que o filósofo pode ter necessidade para ele mesmo, e que permanece frequentemente inexprimível (BERGSON, H., [1903] 1959, p. 1400.)<sup>168</sup>.

A partir desta nota, podemos supor que as imagens presentes no referido artigo não coincidem, necessariamente, com as imagens que o próprio filósofo utilizou para si. Observando o que nos diz a nota (que para além das imagens direcionadas à exposição pública, há outras, vizinhas da intuição originária), evidencia-se, que há, igualmente, entre a intuição de uma imagem privada e a formação das imagens públicas, uma variação de momentos da duração. Provavelmente, esta observação não traga grande novidade ao que já está relatado na nota. Não obstante, ao chamarmos a atenção para

---

<sup>166</sup> “[...] les nuances, successives du spectre resteront-elles toujours extérieures les unes aux autres. Elles se juxtaposent. Elles occupent de l'espace”.

<sup>167</sup> “Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit, contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais sur l'action qui la trace.[...] Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure”.

<sup>168</sup> “Les images dont il est question ici sont celles qui peuvent se présenter à l'esprit du philosophe quand il veut exposer sa pensée à autrui. Nous laissons de côté l'image, voisine de l'intuition, dont le philosophe peut avoir besoin pour lui-même, et qui reste souvent inexprimée”.

esta variação, parece-nos que a ideia do esforço (*effort*), bem como, o entendimento da imagem como algo que requer elaboração (e não simples descrição), é realçada.

Antes de avançar sobre o problema, reconsideremos a configuração do problema. O conteúdo concreto de uma intuição é inexprimível. No extremo oposto, temos o conceito analítico, facilmente comunicável em razão de sua abstração e generalidade. Sobre a intuição, lembremo-nos do que nos diz Bergson: chamamos de intuição a simpatia pelo qual nos transportamos para o interior de um objeto. Contemporizemos, agora, esta afirmação com o que é dito no seguinte trecho da conferência “A intuição filosófica”:

Tomemos tudo o que o filósofo escreveu, façamos estas ideias espalhadas remontar à imagem da qual descendem, elevemo-las, agora encerradas na imagem, até a fórmula abstrata que se encerrará de imagens e de ideias, atenhamo-nos então a esta fórmula e veremos, ela tão simples, simplificar ainda mais à medida que mais coisas tivermos levado para ela, subamos ao ponto em que se concentraria em tensão tudo o que estava dado em extensão na doutrina: representar-nos-emos, desta vez, o modo pelo qual este centro de força, embora inacessível, parte a impulsão que dá o elã, isto é, a própria intuição (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1357)<sup>169</sup>.

Neste ponto, estaremos, segundo Bergson, diante de algo que, de tão simples, o filósofo jamais conseguiu exprimir. “Toda a complexidade de sua doutrina, que vai ao infinito, não é outra coisa que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios que dispôs para exprimi-la” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1347)<sup>170</sup>. Um mesmo pensamento original poderá se traduzido em “[...] frases diversamente compostas por palavras muito diferentes, desde que estas palavras mantenham, entre elas, a mesma relação” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1358)<sup>171</sup>. Por esta passagem, vemos que as imagens geram ideias. Estas ideias, à medida que se afastam de sua origem, tendem a assumir formas mais abstratas. Este é, para Bergson, o processo pelo qual constitui uma filosofia. Ele parece acreditar, aliás, que um verdadeiro filósofo é autor de uma única e simples intuição originária: “Um filósofo digno deste nome sempre disse uma única coisa: ou melhor, procurou, muito mais, dizê-la do que a disse

---

<sup>169</sup> “*Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons-nous alors à cette formule et regardons-la, elle si simple, se simplifier encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses, soulevons-nous enfin avec elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine : nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même*”.

<sup>170</sup> “*Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer*”.

<sup>171</sup> “[...] *phrases diverses composées de mots tout différents, pourvu que ces mots aient entre eux le même rapport*”.

realmente” (BERGSON, [1911] 1959, p. 1350)<sup>172</sup>. Em um prefácio escrito para o livro *Gabriel Tarde: introduction et pages choisies par ses fils: suivies des poésies inédites* (1909), afirma Bergson:

Mede-se amplitude de uma doutrina filosófica desde a variedade das idéias até onde ela se desenvolve à simplicidade do princípio onde ela se recolhe. A riqueza das idéias é o que primeiro nos atinge, pois que a ideia é o que há de mais próximo de nós, de mais formulável em palavras, de mais analisável em elementos já conhecidos. Mas, à medida que nos encontramos entre a multiplicidade dessas idéias, vemos que elas se reúnem, interpenetram-se e, eventualmente, fundem-se em uma intuição indivisível, cuja fertilidade inesgotável exprime a impossibilidade da linguagem de jamais poder, por detalhes que se acrescem a detalhes e que compõem uma aproximação crescente, a nos comunicar perfeitamente esta visão simples (BERGSON, H., p. 5. In : TARDE, G. 1909)<sup>173</sup>.

Para Lydie Adolphe, as duas formas de imagens mencionadas há pouco estão associadas a dois movimentos possíveis do espírito: “Observemos já que há nesse processo um ir e um vir, compreendendo duas formas de imagem. [...]. As imagens de busca e as imagens de comunicação” (ADOLPHE, L., 1952, p. 6). A intuição é, em um primeiro momento, o que nos conduz à singularidade de uma experiência única e insubstituível. A intuição nos oferece este ponto de contato, ou visão direta, em que a palavra proferida é sempre insuficiente. De acordo com a terminologia adotada por Ioulia Podoroga, temos aqui um movimento centrífugo e outro centrípeto<sup>174</sup>. “O primeiro movimento visa a intuição, retorna sobre ela, busca recuperá-la; o segundo, ao contrário, parte dela, e toma seu impulso, esforçando-se por manter contato com ela o máximo de tempo possível” (PODOROGA, I., 2012, p. 3. In: WORMS, F. 2012). Como a intuição é uma visão<sup>175</sup> direta e imediata, pode-se dizer que não é o próprio filósofo quem escolhe as imagens que vê. É o que nos diz Lydie Adolphe ao explicar que a “[...] sugestão só poderá se fazer por uma imagem, mas por uma imagem que o filósofo não escolheu, que se apresenta por si mesma como seu único meio de

---

<sup>172</sup> “Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement”.

<sup>173</sup> “On mesure la portée d'une doctrine philosophique à la variété des idées où elle s'épanouit à la simplicité du principe où elle se ramasse. La richesse des idées est ce qui nous frappe d'abord, parce que l'idée est ce qu'il y a de plus rapproché de nous, de plus formidable en mots, de plus analysable en éléments déjà connus. Mais, à mesure que nous nous appesantissons sur la multiplicité de ces idées, nous les voyons se rejoindre, s'entrepénétrer, et finalement se fondre en une intuition indivisible, dont l'inépuisable fécondité exprime l'impossibilité où se trouve le langage d'arriver jamais, par les détails qui s'ajoutent aux détails et qui composent une approximation croissante, à nous communiquer parfaitement cette vision simple”.

<sup>174</sup> Os termos centrífugo e centrípeto são, na verdade, utilizados por Bergson para tratar de outra questão. Referimo-nos à temática da percepção desenvolvida em *Matéria e memória*.

<sup>175</sup> Etimologicamente, intuição vem do Latim *intuitio*, *intueri*, formado de *in*, “para dentro, sobre”, mais *tueri*, “olhar, vigiar”.

comunicação, e que se impõe com uma absoluta necessidade” (ADOLPHE, L., 1952, p. 11). A partir da nota acrescentada por Bergson ao artigo “Introdução à metafísica”, é realçada a indicação de uma anterioridade da intuição original em relação à elaboração laboriosa das imagens públicas. A intuição, na medida em que é visão direta, revela-nos uma imagem. Para tornar acessível (indiretamente) esta intuição, o filósofo deverá elaborar imagens.

Em um interessante relato, Lydie Adolphe conta sobre uma conversa que tivera com Bergson no ano de 1938. Nele, diz Bergson: “[...] é um buraco negro. Ele torna-se para mim um centro: há nele algo de negro que deve iluminar!” (ADOLPHE, L., 1952, p. 3)<sup>176</sup>. Desse “buraco negro”, emerge, segundo ele, uma espécie de “clareza”, distinta daquela clareza relacionada aos conceitos. Na segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente*, escreve o filósofo:

Deve-se, portanto, distinguir entre as ideias que guardam nelas sua luz, fazendo-as, aliás, penetrar imediatamente nos mínimos recônditos, e aquelas em que o brilho lhes é exterior, iluminando toda uma região do pensamento (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1276)<sup>177</sup>.

Haveria, portanto, ideias que, fontes de sua própria luz, podem começar por serem interiormente obscuras; contudo, “[...] a luz que delas emanam, lhes retornam por reflexão, penetrando-as mais e mais profundamente; estas têm, portanto, o duplo poder de iluminarem o resto e se iluminarem a si mesmas” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1276-1277)<sup>178</sup>. Já o conceito, que é de origem intelectual, é imediatamente claro “[...]” (BERGSON, H., [1934] 1959). Por isso, nossa tendência natural em pensar por conceitos. Na presença de uma ideia que requer esforço, “[...] nossa primeira atitude é de dizê-la incompreensível” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1276)<sup>179</sup>. Já a ideia que resulta da intuição, tende a ser obscura, pois, escapa ao quadro das vestimentas (...) das ideias prontas. (BERGSON, H., [1934] 1959). Sem embargo, propoe Bergson, “[...] aceitemo-la provisoriamente, andemos com ela nas diversas partições de nosso conhecimento: veremos ela, obscura, dissipar obscuridades” (BERGSON, H., [1934]

---

<sup>176</sup> “[...] *c’est un trou noir. Il devient pour moi un centre: il y a là quelque chose de noir qu’il faut éclairer!*”

<sup>177</sup> “*Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent pour elles leur lumière, la faisant d’ailleurs pénétrer tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée*”.

<sup>178</sup> “[...] *la lumière qu’elles projettent autour d’elles leur revient par réflexion, les pénètre de plus en plus profondément ; et elles ont alors le double pouvoir d’éclairer le reste et de s’éclairer elles-mêmes*”.

<sup>179</sup> “[...] *notre premier mouvement est de la dire incompréhensible*”.

1959, p. 1276)<sup>180</sup>. Para Bergson, uma vez em contato com a intuição, ela nos impulsiona a um movimento “[...] que é como redemoinho de uma forma particular, só se faz visível ao nosso olhar, por aquilo que tomou em sua rota, e não seria menos verdade que outra poeira tivesse se levantado e ainda teria sido o mesmo turbilhão (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1350)<sup>181</sup>. “Destas idas e vindas são feitos os ziguezagues de uma doutrina que se desenvolve, isto é, que se perde, que se reencontra e se corrige indefinidamente a si mesma” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1348)<sup>182</sup>. Quanto mais profundo, mais forte será o impulso em direção à superfície (BERGSON, H., [1911] 1959). Mas, acrescenta, o filósofo: “A intuição é penosa e não poder durar” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1275)<sup>183</sup>. Impulsionado pela intuição, será possível ao filósofo desenvolver imagens mais ou menos concretas, conceitos mais ou menos abstratos. Mas, ele é “[...] o obrigado a abandonar a intuição uma vez que recebeu o elã, e se fiar nele mesmo para continuar o movimento [...]” (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 697)<sup>184</sup>. Em algum momento, será necessário retornar à intuição concreta e simples; caso contrário, perderá o rumo originário de seu pensamento em meio às abstrações conceituais. Para retornar à intuição, deverá efetuar novamente aquele esforço bem determinado que caracteriza a atitude filosófica. Mas, não há trajeto pré-determinado, nem garantia. Nessa perspectiva, escreve o Bergson em uma carta endereçada a Floris Delattre: “[...] eu não sei realmente para onde vão minhas obras até que elas estejam terminadas” (ADOLPHE, L., 1951, p. 12.)<sup>185</sup>. Nesse sentido, é interessante ressaltar a resposta de Bergson a Constant Bourquin:

É inútil, e seria também frequentemente impossível ao filósofo começar por definir, – como muitos lhes pedem – o novo significado que ele atribui a um termo usual, pois todo seu estudo, [...] terá como objeto reconstituir com exatidão e precisão a coisa que este termo designa vagamente aos olhos do senso comum (BERGSON, H. In: CAGNOLO, M-C., 2006, p. 89)<sup>186</sup>.

---

<sup>180</sup> “[...] *acceptons-la provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités*”.

<sup>181</sup> “[...] *qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon*”.

<sup>182</sup> “*De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui « se développe », c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même*”.

<sup>183</sup> “*L'intuition est pénible et ne saurait durer*”.

<sup>184</sup> “[...] *est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement [...]*”.

<sup>185</sup> “[...] *je ne sais vraiment où vont mes ouvrages que lorsqu'ils sont finis*”.

<sup>186</sup> “*Il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au philosophe de commencer par définir – comme certains le lui demandent – la nouvelle signification qu'il attribuera à un terme usuel, car toute son étude [...] aura pour objet de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun*”.

Disto, provém a inutilidade e mesmo a impossibilidade de uma definição prévia da duração, pois sua exposição é a própria definição. “Querer definir, de uma vez por todas os sentidos possíveis de uma palavra [...], é proceder como se o pensamento filosófico fosse fixo, como se filosofar consistisse a escolher entre conceitos feitos” (BERGSON, H., *Melanges*, 1972, p. 503 apud CURATOLO, B; POIRIER, J., 2007, p. 154)<sup>187</sup>. Como afirma Albert Thibaudet: “Uma filosofia da duração não poderia, portanto, fornecer uma ideia, [...] um sentimento da duração senão por aproximações” (THIBAUDET, A. 1923a, p. 19). De acordo com Ioulia Podoroga, a filosofia bergsoniana pressupõe a possibilidade de um fazer em tempo real, algo completamente diferente de uma exposição retrospectiva de seus resultados. Conforme entende a pesquisadora, a “[...] reflexão filosófica para Bergson se constitui no tempo, irreduzível, indivisível e imprevisível para nós que somos seus leitores” (PODOROGA, I. p. 2. In: WORMS, F. 2012). Nessa mesma perspectiva, indica Franklin Leopoldo e Silva:

A própria ambigüidade do duplo trajeto - ir da imagem à intuição é ir da intuição à imagem – serve para alertar-nos acerca da dificuldade de expressar um conhecimento com significações anteriores e exteriores à própria origem da significação (SILVA, F.L., 1994, p. 104).

Isso significa que não há pensamento determinado ou definido na duração, ela é sempre equívoca<sup>188</sup>. Deste modo, pensar na duração em termos de uma definição prévia, seria admitir, para aquilo que se faz continuamente, uma solução antecipada e, portanto, falsa. “É esta mesma equívocidade que desestabiliza a duração e cria, ao mesmo tempo, as condições de sua mobilidade, afim de que ela permaneça em devir” (PODOROGA, I. p. In: WORMS, F., 2012. p. 437-456). Ao participar das discussões acerca da elaboração de um vocabulário filosófico proposto por André Lalande<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> “*Volóir définir, une fois pour toutes, les sens possible d’un mot [...], c’est procéder comme si la pensée philosophique était fixée, comme si le philosophe consistait à choisir entre des concepts tout a fait*”.

<sup>188</sup> A propósito, a revista um tanto satírica, um tanto humorística, “Les Hommes du Jour”, que costumava trazer em cada número uma personalidade de destaque no mundo contemporâneo, dedica a edição de 7 de fevereiro de 1914 ao filósofo Bergson. Onde lemos: “O estilo próprio de Henri Bergson é de uma virtuosidade surpreendentemente inconsistente. É fluído, contínuo e musical, como o som da água em uma cama de seixos. É imprecisa e leve. Ele parece girar em torno da ideia, com saltos graciosos, com aproximações e recuos, parece que ele a quer encantar; não há ninguém como ele. “Evanescente”, por exemplo, é uma palavra para a qual Henri Bergson parece ter uma predileção especial. E o adjetivo que forma basta para definir a qualidade e a falha do estilo M. Henri Bergson. O estilo de M. Henri Bergson é, portanto, evanescente, se é que posso usar essa expressão. Ele sobe e desce, ele atravessa a ideia, com partidas contínuas, com contínuos retornos, é ondulado e sutil– ele é hábil” (REUILLARD, Gâbriel. Bergson. *Les hommes du jour*, Paris nº 316 (1914), [s.p]).

<sup>189</sup> Criada em 7 de fevereiro de 1901, a Academia Francesa de Filosofia se propôs, sob a orientação de André Lalande, a elaborar um vocabulário técnico e crítico da filosofia. Bergson participa dessas

(1867-1963), Bergson coloca a seguinte questão: a indefinição de uma palavra não teria por vantagem manter a questão aberta? (BERGSON, H., [...] 1956).

Destacamos, nessa seção, o aspecto mediador da imagem no contexto do método, entre a intuição simples e as abstrações conceituais. Pelas imagens, torna-se acessível, via sugestão, um contato mais próximo com o conteúdo de uma intuição, sem, contudo, jamais substituí-la. Além dessa aproximação com o que a intuição tem de simples, as imagens possibilitam um modo de comunicação compatível com a duração: uma forma de comunicação em que se prioriza mais a abertura (indeterminação de sentido) promovida pela imagem sugestiva do que aquilo é efetivamente expresso na imagem. Para Lydie Adolphe, a imagem, tal como é entendida por Bergson, integra seu estilo do filósofo, o próprio desenvolvimento de seu pensamento. “Ela não é sobreposta; ela faz parte do texto, de sua riqueza interior; ela é o próprio pensamento tomando forma [...]” (ADONPHE, L., 1952, p. 11).

As imagens podem ser, como afirma Adolphe, “imagens de busca” e “imagens de comunicação”; ou, envolver dois movimentos (centrípeto e centrífugo), tal como entende Podroga. Fato é que Bergson nos fala de um ir e vir, e mesmo de um ziguezague, de um afastamento e de uma reaproximação à intuição originária e de um caminho que se estende entre uma intuição simples e inexprimível e as ideias ou conceitos excessivamente abstratos. Ele nos chama à atenção para a existência de imagens primárias e, talvez, mais simples que as imagens que precisou elaborar para seus leitores. De todo modo, o que mais se evidencia nessas circunstâncias, é o fato de que as imagens parecem instituir uma rota de mão dupla, tendo, de um lado, a

---

discussões demonstrando grandes preocupações com a ideia de um vocabulário definidor dos termos, ideias e conceitos filosóficos. Curiosamente, Frédéric Worms publica *Le vocabulaire de Bergson* (2000). Ciente destas preocupações, Worms explica que se um filósofo tem seu vocabulário, não é para depositar uma série de termos em sentido geral ou técnico, fixo, imutável e imediatamente assimilável; – o que Bergson se opõe com veemência. Para Worms, “[...] é, ao contrário, porque que ele impõe a cada um de seus termos um « sentido » novo, realmente singular, próprio a sua filosofia e a nenhuma outra, mas que se compreende e se verifica pela *diversidade* dos aspectos do real que ele recorta e que descobre, que atesta e que unifica” (WORMS, F., 2000, p. 5). Assim, segundo Worms, para se estabelecer um vocabulário bergsoniano deve-se atentar para três condições, a saber, que ele deve ser “qualitativo”, “crítico” e “intensivo”. “O primeiro sentido de uma noção, qualitativa, se compreenderá por ele mesmo, e por relação às outras noções assim definidas; o segundo sentido, técnico e crítico, fará entrar cada termo na rede de relações doutrinárias e teóricas; o terceiro, enfim, introduzirá cada noção em um desenvolvimento intensivo que é o elemento próprio de seu pensamento filosófico de Bergson e, quem sabe, do pensamento todo filosófico” (WORMS, F., 2000, p. 5). Talvez possamos mesmo dizer que a preocupação de Bergson diz mais respeito à atitude com relação ao vocabulário do que propriamente à ideia de um vocabulário. Aliás, essa preocupação se estende a toda linguagem. Com efeito, segundo ele, não se pode crer que as palavras, conceitos ou definições sejam capazes de traduzir plenamente o pensamento, os estados de consciência, a vida do espírito. Isso porque, abaixo da palavra, existe algo que é menos do que um sentido dado e mais uma direção, um movimento que só pode ser apreendido por intuição.

simplicidade inexprimível da intuição e, de outro, a superficialidade abstrata da linguagem analítica. Finalmente, após estas considerações, damos por encerrada a tarefa proposta para a segunda parte de nosso trabalho, isto é, especificar as distinções entre análise e intuição, bem como, o alcance da intuição, do conceito e da imagem. É verdade que a problemática do método, não se esgota nas linhas precedentes. Não obstante, julgamos que elas satisfazem minimamente seu propósito nesta pesquisa.

### CAPÍTULO 3: AS “IMAGENS” NO PLANO DE *MATÉRIA E MEMÓRIA* (1896)

O percurso traçado nesta pesquisa nos levou a examinar a dualidade de domínios entre duração e espaço. Nossa intenção era, a partir desta dualidade, poder ancorar a distinção metodológica entre análise e intuição e, conseqüentemente, chegarmos à especificidade do conceito de imagem. No artigo “Introdução à metafísica”, Bergson nos fala da imagem como um recurso metodológico capaz de romper com as limitações da linguagem conceitual. Tal foi o sentido com o qual trabalhamos até aqui. Não obstante, em *Matéria e Memória*, o termo imagem é utilizado para designar o conjunto do mundo material. Partindo deste conceito, Bergson apresenta toda uma teoria da percepção e da memória. Diante disso, a questão que se coloca, neste momento, é a seguinte: considerando a importância que o termo imagem assume em *Matéria e Memória*, considerando que nosso objetivo é, precisamente, o de tratar da “imagem”, poder-se-ia, aqui, simplesmente ignorá-lo? Manter a imagem no contexto do artigo “Introdução à metafísica” nos pouparia de uma série de problemas. Acreditamos, no entanto, que há ganhos importantes ao incluir aqui uma sondagem sobre este conceito no âmbito de *Matéria e memória*. Ao fazermos isso, outra questão se coloca de modo incontornável: haveria, afinal, alguma possibilidade de se estabelecer uma unidade de sentido para o conceito de imagem? Este último capítulo é dedicado ao exame da primeira destas questões, isto é, tratar do conceito de imagem em *Matéria e memória*. Quanto à segunda, deixaremos para retomá-la em nossas considerações finais.

Nesta dissertação, foi dito que a “imprecisão” possui uma função estratégica no bergsonismo. Entretanto, quinze anos após a primeira edição de *Matéria e Memória*, o autor sente a necessidade de reescrever seu prefácio. Curiosamente, o termo “imagem” que antes não aparecia (no prefácio), receberá grande atenção no prefácio da sétima edição. Oliver Moulin observa que, no primeiro prefácio, “[...] Bergson insiste sobre sua análise dos planos de consciência do terceiro capítulo, que considera ser o ‘ponto de partida de [seu] trabalho’[...]” (MOULIN, O., 2007, p. 6)<sup>190</sup>. De todo modo, as dificuldades presentes em torno do termo não são sanadas com a nova redação. Não por acaso, quase quatro décadas após a publicação de *Matéria e Memória* (23 anos após o segundo prefácio), Bergson faz o seguinte comentário: “O primeiro capítulo de

---

<sup>190</sup> “[...] Bergson insiste sur son analyse des plans de conscience du troisième chapitre, qu’il considère comme le « point de départ de [son] travail » [...]”.

«Matéria e memória», onde nós relatamos o resultado de nossas reflexões sobre as «imagens», foi julgado obscuro por todos aqueles que tinham algum hábito de especulação filosófica [...]» (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1318)<sup>191</sup>. Aliás, como não estranhar a identificação entre “matéria” e “imagem” presentes nas páginas desta difícil obra<sup>192</sup>? Antes, porém, de focar no problema da imagem, apresentaremos a resposta bergsoniana aos impasses teóricos decorrentes da disputa entre idealismo e realismo. É preciso reconhecer, no entanto, que não poderíamos desenvolver aqui um longo exame sobre esse tema, sem que, com isso, corrêsemos o risco de perder de vista o foco principal da pesquisa já em andamento. Assim, limitamo-nos a pontuar algumas questões relevantes ao problema da imagem, buscando, com isso, qualificar a importância e o lugar que este conceito assume em meio à discussão presente *Matéria e memória*. Acreditamos que tal investigação poderá lançar alguma luz sobre a especificidade desta noção tão importante no pensamento de Bergson. Entendemos que este conceito não se explica por si só, mas, ganha seu real significado no interior da teoria bergsoniana da percepção e da memória. A propósito, poderemos observar, ao fazermos alguns apontamentos acerca da percepção e da memória, de que maneira o problema do misto entre duração e espaço (tema do primeiro capítulo) se compõe com a tendência à imobilidade que marca nossa inteligência prática (problema presente em nosso segundo capítulo).

---

<sup>191</sup> “Le premier chapitre de « Matière et mémoire », où nous consignâmes le résultat de nos réflexions sur les « images », fut jugé obscur par tous ceux qui avaient quelque habitude de la spéculation philosophique, et en raison de cette habitude même”.

<sup>192</sup> O filósofo Jean-Paul Sartre (1905- 1980), por exemplo, apresenta duras críticas ao conceito bergsoniano de tal como aparece em *Matéria e memória*. No texto *A imaginação* (1936), após reconhecer os aspectos inovadores do pensamento de Bergson (como a ideia de que o cérebro não armazena imagens ou de que a consciência não é formada por estados justapostos e sólidos como coisas, visto que sua realidade é a duração), ele considera que a suposta “revolução” bergsoniana está condenada ao fracasso; ou seja, para Sartre, Bergson reincide nos erros daqueles que ele buscava criticar: Bergson “[...] flexibilizou a noção de consciência, tentou restituir-lhe a fluidez, a espontaneidade da vida, mas o que fez foi em vão: ele deixou subsistir no seio da duração pura essas imagens inertes, como paralelepípedos no fundo da água” (SARTRE, J-P., 2008, p. 53). De acordo com Bento Prado Junior, “a interpretação sartriana condena *Matéria e Memória* como uma nova forma de psicologismo” (PRADO JUNIOR, B., 1989, p. 128). Ao introduzir uma irremediável passividade no interior da consciência, o bergsonismo torna-se “incapaz de dar conta dos noemas” (PRADO JÚNIOR, B., 1989, p. 128). Contra e leitura sartriana que não vê na imagem mais que coisas, indicamos, por exemplo, a leitura de *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, de Bento Prado Junior.

### 3. 1 Crítica ao realismo e ao idealismo

A partir do que dissemos na primeira parte deste trabalho, foi possível notar que o tema da duração e o problema da liberdade são, no *Ensaio*, tratados sob a ótica da subjetividade humana. Mas, se é verdade que somos interiores a nós mesmos, é igualmente verdadeiro que possuímos um corpo. Este corpo habita o espaço, afeta outros corpos e por eles é afetado. No *Ensaio*, a exterioridade sem sucessão (no espaço) é confrontada com a sucessão sem exterioridade (da duração). Como explicar, então, que esses dois sistemas coexistam? Como escapar dos impasses de uma apreensão intelectualista da matéria e do espírito? Enfim, como ultrapassar o realismo materialista sem cair no idealismo? Eis algumas das questões que se apresentam. Para melhor delinear aquela que mais nos interessa aqui, ou seja, o lugar da imagem, faz-se necessário, primeiramente, anunciar o problema que lhe confere sentido.

Logo nas primeiras linhas do prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, Bergson estabelece como inquestionável a realidade do espírito e a realidade da matéria. Após reconhecer o caráter dualista desta afirmação, o filósofo declara poder, quando menos, superar algumas das dificuldades que o dualismo sempre levantou. Estas dificuldades decorreriam, em sua maior parte, de uma concepção ora excessivamente realista, ora excessivamente idealista que se faz da matéria. No cento de sua crítica, está o postulado de que a percepção tem um interesse inteiramente especulativo. Ora, dirá Bergson, este postulado pode ser facilmente desmentido com o exame da estrutura do sistema nervoso na série animal. Tomando a monera<sup>193</sup> como exemplo, explica o filósofo, é possível observar que, já no estado de simples massa protoplásmica, “[...] a matéria viva é irritável e contrátil [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 179)<sup>194</sup>. Para Bergson, esta irritabilidade ou contratilidade já revela uma distinção de natureza entre a matéria orgânica e a matéria inorgânica. Segundo ele, haveria, em todo organismo vivo, um intervalo (mínimo que seja), entre o estímulo recebido e a resposta efetuada. Por sua vez, a matéria inorgânica tem como característica a ausência de intervalo. Nela, vigora uma relação de causa e efeito determinada por leis constantes, de modo que o efeito é

---

<sup>193</sup> Monera é um reino biológico que inclui todos os organismos vivos que possuem uma organização celular procariótica, como bactérias, cianobactérias e arqueobactérias. Segundo uma breve pesquisa sobre o tema, descobrimos que o termo monera encontra-se um tanto obsoleto, pois seus integrantes foram divididos entre reinos, tais como, *Eubacteria* e *Archaea*. De qualquer modo, o termo monera significa o mesmo que procariontes, segundo a influente classificação da professora, Lynn Margulis (1938-2011) e, deste modo, continua sendo usada em muitos manuais e livros didáticos.

<sup>194</sup> “[...] *la matière vivante est déjà irritable et contractile [...]*”.

sempre imediato e proporcional à sua causa. À medida que a complexidade dos organismos aumenta, aumenta igualmente o intervalo possível entre estímulo e resposta: “Células nervosas aparecem, diversificam-se, tendem a se agrupar em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 179)<sup>195</sup>. Não se trata aqui, insiste Bergson, de uma mera hipótese metafísica, mas de algo que pode ser verificado empiricamente: a resposta de um ser vivo aos estímulos recebidos comporta sempre algum nível de indeterminação. Se considerarmos os vertebrados superiores, dirá Bergson, “[...] a distinção sem dúvida torna-se radical entre o automatismo puro, sediado, sobretudo na medula, e a atividade voluntária, que exige a intervenção do cérebro” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 179-180)<sup>196</sup>. Com isso, Bergson opera outra distinção importante. Nesse caso, não mais entre naturezas distintas (como aquela verificada entre a ação determinada da matéria inorgânica e a ação indeterminada do corpo vivo), mas entre gradações de uma mesma natureza. Trata-se, agora, da diferença constatada entre a relação estímulo-resposta ligada à medula e a relação estímulo-resposta em que intervêm as atividades superiores do cérebro.

O papel da medula é, para Bergson, o de transformar os estímulos recebidos em movimentos executados. “O movimento centrípeto comunicado pela excitação reflete-se imediatamente, por intermédio das células nervosas da medula, num movimento centrífugo, determinando uma contração muscular” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 180)<sup>197</sup>. Na conferência “A consciência e a vida”, Bergson explica que a medula é responsável pelos mecanismos montados para responder prontamente aos estímulos recebidos: “Cada um desses mecanismos podem ser desencadeado por uma causa exterior: os corpos executam prontamente, como resposta à excitação recebida, um conjunto de movimentos coordenados” (BERGSON, H., [1919] 1959, p.820)<sup>198</sup>. Pode-se dizer que há, no caso das ações que não ultrapassam o nível medular, uma espécie de “automatismo biológico” construído pela repetição dos movimentos.

---

<sup>195</sup> “Des cellules nerveuses apparaissent, se diversifient, tendent à se grouper en système. En même temps, l’animal réagit par des mouvements plus variés à l’excitation extérieure”.

<sup>196</sup> “[...] la distinction devient sans doute radicale entre l’automatisme pur, qui siège surtout dans la moelle, et l’activité volontaire, qui exige l’intervention du cerveau”.

<sup>197</sup> “Le mouvement centripète communiqué par l’excitation se réfléchit tout de suite, par l’intermédiaire des cellules nerveuses de la moelle, en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire”.

<sup>198</sup> “Chacun de ces mécanismes peut être déclenché directement par une cause extérieure : le corps exécute alors tout de suite, comme réponse à l’excitation reçue, un ensemble de mouvements coordonnés entre eux”.

Consequentemente, o nível de consciência envolvido neste automatismo será igualmente reduzido<sup>199</sup>. Tendo em vista a escala natural que se estende do organismo mais simples à espécie humana, Bergson sustenta que para a consciência alcançar níveis mais elevados, a matéria que lhe dá suporte deverá atingir níveis compatíveis de complexidade. Para Bergson, o cérebro é o suporte que torna possível a percepção consciente de forma patente. Mas, isso não significa dizer que o cérebro seja o produtor dos estados de consciência, algo que implicaria num materialismo reducionista. Bergson admite, contudo, que os centros nervosos são estimulados pelos objetos exteriores, que estes centros nervosos são palcos de movimentos moleculares muitos variados, que esses movimentos dependem da posição e influência desses objetos e que nossa percepção varia segundo a influência dos objetos exteriores: “Minha percepção é, portanto, função desses movimentos moleculares, ela depende deles” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 174)<sup>200</sup>. A questão, então, é saber que tipo de influência o cérebro exerce sobre a percepção. Em *Matéria e memória*, o cérebro é definido como um “órgão de escolha” e não como produtor de representação ou tradutor de impressões sensíveis. Além disso, entre as faculdades ditas reflexas da medula espinhal e a percepção consciente, haveria, segundo Bergson, apenas uma diferença de grau e não uma diferença de natureza (BERGSON, H., [1896] 1959). A medula e cérebro são, portanto, órgãos destinados à ação.

Sua complexidade crescente parecerá deixar uma amplitude cada vez maior à atividade do ser vivo, a capacidade de esperar antes de reagir, e de colocar a excitação recebida em relação com uma variedade cada vez mais rica de mecanismos motores (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 355)<sup>201</sup>.

O filósofo entende que, a partir das excitações recebidas, o cérebro tem por função encaminhar esses movimentos a um órgão de reação escolhido, agindo como “[...] um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento

---

<sup>199</sup> É importante notar que, para Bergson, a consciência está ligada, em nós, a um cérebro, mas, disso não decorre que ela dependa exclusiva ou necessariamente de um para existir. Supor esta dependência, seria como admitir que apenas os seres que possuem um estômago possam digerir e os outros não. Assim, escreve Bergson em “A consciência e a vida”: “Ora, enganar-se-ia gravemente, pois para digerir não é necessário ter um estômago, nem mesmo ter órgãos: uma ameba digere, embora seja apenas um amassa protoplasmática pouco diferenciada” (BERGSON, H., [1919] 1959, p. 819). Ao estabelecer a independência entre matéria e espírito (sem, contudo, negar sua relação), Bergson chegará a atribuir, por princípio, consciência a todo ser vivo: “Portanto, a rigor, todo ser vivo pode ser consciente: em princípio, a consciência é coextensiva à vida” (BERGSON, H., [1919] 1959, p. 820).

<sup>200</sup> “*Ma perception est donc fonction de ces mouvements moléculaires, elle en dépend*”.

<sup>201</sup> “*Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs*”.

de seleção com relação ao movimento a executar” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 181)<sup>202</sup>. Na busca pela adaptação e pela melhor resposta aos estímulos, forma-se no corpo mecanismos motores, um passado do corpo que Bergson denominará de hábito: um modo eficaz de responder a determinado tipo de estímulo. “Os nervos aferentes trazem ao cérebro uma excitação que, após ter escolhido inteligentemente seu caminho, transmite-se a mecanismos motores criados pela repetição” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 230)<sup>203</sup>. Uma vez que o cérebro é parte integrante de um sistema maior que se desenvolve com vistas à ação, não haveria, necessidade de se supor que o cérebro possa fazer nascer uma representação:

[...] o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações. Ele tem por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 181)<sup>204</sup>.

Em verdade, ao supor que as representações tenham uma origem cerebral, cria-se, segundo Bergson, uma distância intransponível entre o “ser” e o “ser percebido”. Tradicionalmente, sujeito e objeto configuram polos opostos. Sob esta perspectiva, conhecer uma coisa é torná-la presente à consciência, deixando à coisa representada um estatuto de realidade exterior e independente. O conhecimento aparece, nesse caso, como uma espécie de duplicação do mundo: um mundo presente e um mundo representado. Determinante nessa perspectiva será a tarefa de estabelecer critérios de adequação entre a ideia (pensamento) e a coisa representada (mundo). Para Bergson, ao contrário, como veremos mais adiante, o problema da adequação não se coloca, uma vez que há certa coincidência entre a percepção e a realidade da matéria<sup>205</sup>. Mas, antes de avançarmos sobre a crítica bergsoniana ao realismo e ao idealismo, lembremo-nos, muito rapidamente, de sua recusa ao paralelismo.

O paralelismo, sobretudo, aquele presente no pensamento de Weber e Fechner, estabelecia que toda sensação é diretamente proporcional ao logaritmo de seu estímulo. O principal objetivo dessa lei era estabelecer uma rigorosa equivalência entre

---

<sup>202</sup> “[...] un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté”.

<sup>203</sup> “Les nerfs afférents apportent au cerveau une excitation qui, après avoir choisi intelligemment sa voie, se transmet à des mécanismes moteurs créés par la répétition”.

<sup>204</sup> “[...] le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée”.

<sup>205</sup> Em verdade, explica Bergson, essa coincidência é mais de direito do que de fato e só é possível presarmos nela com vistas à sua hipótese da percepção pura.

fenômenos de ordem psicológica e os fenômenos físicos. Desse modo, pretendiam quantificar os dados da consciência. Em nosso primeiro capítulo, tivemos a oportunidade de mencionar a proposta psicofísica de Wundt, Fechner e Weber e perceber que ela é fortemente combatida por Bergson. O paralelismo filosófico como o de Spinoza e de Leibniz, por exemplo, também é recusado pelo filósofo.

Para Franklin Leopoldo e Silva (1994), o paralelismo que se encontra na psicologia tem suas raízes metafísicas no dualismo entre “pensamento” e “extensão” da filosofia cartesiana. “Seja como traduções de um Princípio único, como em Spinoza, seja como tradução extensa de original inteligível, o pensamento em Leibniz, o que se pretende é harmonizar realidades que parecem ir em sentido inverso uma da outra” (SILVA, F. L., 1994, p. 155). Segundo Marcus Vinicius Câmara, a recusa ao paralelismo psicofísico ganha sentido (em Bergson) quando associada a sua rejeição às ao idealismo e realismo: “[...] o idealismo – a realidade só existe enquanto representação mental – e o realismo – a realidade existe independente da consciência que temos dela” (CÂMARA, M. V. A., 2009, p. 38). Embora não possamos examinar profundamente aqui estas duas doutrinas, podemos, pelo menos, esboçar o principal motivo de suas críticas de Bergson.

O que aconteceria se nos colocássemos no ponto de vista do realista? Tal como pensa Bergson, neste caso, não compreenderíamos “[...] por que certos fenômenos cerebrais são acompanhados de consciência, ou seja, para que serve ou como se produz a repetição consciente do universo material que se pôs de início” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 357)<sup>206</sup>. E no caso do idealismo? Responde o filósofo: “Eu me darei tão só percepções, e meu corpo será uma delas” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 357)<sup>207</sup>. Todavia, a ciência me assegura que existem fenômenos ocorrem por determinações de leis invariáveis e que os efeitos são rigorosamente proporcionais às causas: “Se examinarmos de perto, veremos que o obstáculo de todo idealismo encontra-se aí: está na passagem da ordem que nos aparece na percepção à ordem que nos resulta na ciência [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 254)<sup>208</sup>. Para Bergson, as perspectivas idealista e realista não explicam devidamente a relação concreta entre a presença de uma coisa e sua representação; oferecem-nos, tão-só, ou uma duplicata inútil de uma realidade

---

<sup>206</sup> “[...] pourquoi certains phénomènes cérébraux s'accompagnent de conscience, c'est-à-dire à quoi sert ou comment se produit la répétition consciente de l'univers matériel qu'on a posé d'abord”.

<sup>207</sup> “Je ne me donnerai alors que des perceptions, et mon corps sera l'une d'elles”.

<sup>208</sup> “Qu'on y regarde de près : on verra que l'écueil de tout idéalisme est là ; il est dans ce passage de l'ordre qui nous apparaît dans la perception à l'ordre qui nous réussit dans la science [...]”.

exterior, ou a matéria inerte de uma construção intelectual completamente desinteressada (BERGSON, H., [1896] 1959). Ao tratar do problema da relação entre o mundo e a consciência, Bergson coloca a seguinte questão: “Se houvesse *mais* no segundo termo do que no primeiro, se, para passar da presença à representação, fosse necessário acrescentar alguma coisa, [...] a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 185)<sup>209</sup>. Ao reduzir a consciência à leis determinísticas da matéria, o realista elimina a liberdade e a própria realidade do espírito. O idealista, por sua vez, ao submeter toda realidade ao espírito, ele perde o mundo. Mas, o que ocorreria se, diferente da ideia de um acréscimo, considerássemos a percepção em termos de uma diminuição? Eis a hipótese bergsoniana. Bastaria, então, que a coisa presente fosse forçada a abandonar algo dela mesma para que sua simples presença a convertesse em representações (BERGSON, H., [1896] 1959). Chegamos, aqui, em um ponto crucial no que se refere ao estatuto da imagem em *Matéria e memória*:

É verdade que uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e 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 (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 185)<sup>210</sup>.

Veremos, então, no curso da argumentação bergsoniana, que a imagem é introduzida para substituir, simultaneamente, a “coisa” dos realistas e o lugar da “ideia” dos idealistas. Esta condição, é bom lembrar, tem a ver com sua recusa dos extremos no que concerne à concepção da matéria. O clássico dualismo cartesiano entre o espírito e o corpo (pensamento e extensão) colocou a matéria demasiado longe ao confundi-la com a extensão geométrica, comenta Bergson. “Mas, para reaproximá-la de nós, não havia necessidade de fazê-la coincidir com nosso próprio espírito” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 162)<sup>211</sup>. Desta forma, apesar do avanço representado pela filosofia de Berkeley (ao estabelecer que as qualidades secundárias da matéria possuem, pelo menos, tanta realidade quanto às qualidades primárias), ele não foi capaz de explicar o sucesso da física e foi obrigado “[...] a ter a ordem matemática do universo como um

---

<sup>209</sup> “S’il y avait plus dans le second terme que dans le premier, si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, [...] le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d’un impénétrable mystère”.

<sup>210</sup> “Il est vrai qu’une image peut être sans être perçue; elle peut être présente sans être représentée; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l’intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons”.

<sup>211</sup> “Mais, pour la rapprocher de nous, point n’était besoin d’aller jusqu’à la faire coïncider avec notre esprit lui-même”.

puro acidente” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 162-163)<sup>212</sup>. Para Bergson devemos “[...] tomar parte de deixar a matéria a meio caminho entre o ponto para onde Descartes a impelia e aquele para onde Berkeley a puxava, ou seja, ir procurá-la lá onde o senso comum a vê” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 163)<sup>213</sup>.

### 3. 2 Colocando o problema em termos de imagem e movimento

Ao mencionar o itinerário filosófico que o levou ao problema da relação entre corpo e espírito, escreve Bergson na segunda parte da introdução de *O pensamento o movente*: “Quando nos colocamos o problema da ação recíproca do corpo e do espírito um sobre o outro, foi unicamente porque o havíamos encontrado em nosso estudo sobre os *dados imediatos da consciência*” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1314)<sup>214</sup>. Ao longo do primeiro capítulo desta dissertação, observou-se que, no *Ensaio*, Bergson busca isolar a consciência de toda a exterioridade para capitar, assim, a “duração pura”. Mas, ao tratar da relação corpo-espírito, *Matéria e memória* exigirá que se amplie “[...] o domínio da experiência, já que a evidência interna da liberdade não pode conduzir, ela própria, para além de si mesma” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 117). Segundo Tarciso Jorge Santos Pinto:

A análise de tal relação [...] aparece como consequência necessária da pesquisa que ele leva a cabo em D.I., já que, nessa obra, Bergson o exame da experiência relativa à consciência humana sem focar diretamente a realidade do mundo material no qual está inserida [...] (SANTOS PINTO, T. J. 2010, p. 43).

Se no âmbito do Ensaio foi necessário recolocarmos a duração em seu terreno próprio, ou seja, na interioridade da consciência, o movimento agora parece ser o da busca pela relação desta consciência com a exterioridade. Nessa perspectiva, escreve Bento Prado Junior, assim como o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* procurava resolver o tradicional problema da liberdade a partir da duração interior, *Matéria e Memória* “[...] enfrenta o problema, também tradicional na metafísica, das

---

<sup>212</sup> “[...] de tenir l'ordre mathématique de l'univers pour un pur accident”.

<sup>213</sup> “[...] l'on eût pris le parti de laisser la matière à mi-chemin entre le point où la poussait Descartes et celui où la tirait Berkeley, c'est-à-dire, en somme, là où le sens commun la voit”.

<sup>214</sup> “Quand nous nous posâmes le problème de l'action réciproque du corps et de l'esprit l'un sur l'autre, ce fut uniquement parce que nous l'avions rencontré dans notre étude des « données immédiates de la conscience »”.

relações entre o espírito e a matéria” (PRADO JUNIOR, 1989, p.134). Mas, então, Bergson pedirá a seu leitor, logo no início de *Matéria e memória*, que ele se esqueça, por um momento, de todas as teorias sobre a matéria e sobre o espírito. Considerando que os impasses teóricos tem sua origem nos excessos realistas e idealistas no que diz respeito à concepção da matéria, o filósofo se propõe a buscá-la “[...] antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre existência e sua aparência” (BERGSON, [1896] 1959, p. 162)<sup>215</sup>. Excluídas estas hipóteses, bem como toda forma de paralelismo psicofísico, Bergson toma a experiência imediata como um dado fundamental:

Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, mais geralmente, que só existe para um espírito [...] esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe disséssemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele (BERGSON, [1896] 1959, p. 161-162)<sup>216</sup>.

Para o senso comum, o objeto percebido existe nele mesmo, ao mesmo tempo em que ele é imagem de si. Este é, precisamente, o sentido conferido por Bergson à imagem: “[...] uma imagem, mas uma imagem que existe por si” (BERGSON, [1896] 1959, p. 162)<sup>217</sup>. A imagem é apresentada como dotada de “[...] uma certa existência que é mais que um idealista chama de representação, mas, menos do que um realista chama de coisa” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 161)<sup>218</sup>. “Eis-me, portanto, na presença de imagens, no sentido mais vago que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebida quando os fecho” (BERGSON, H. [1986] 1959, p. 169)<sup>219</sup>. Mas, apesar da suposta banalidade sugerida pelo filósofo, o conceito de imagem não é tão evidente. Jules Sageret relata:

---

<sup>215</sup> “[...] *avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence*”.

<sup>216</sup> “*On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit [...]. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit. Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit, qu'il n'a ni la couleur que l'oeil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet: ce ne sont pas*”.

<sup>217</sup> “[...] *une image, mais une image qui existe en soi*”.

<sup>218</sup> “[...] *une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, - une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation »*”.

<sup>219</sup> “*Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme*”.

Um bergsoniano me explicou que as fotografias, as pinturas, as esculturas, os filmes cinematográficos, as imagens refletidas no espelho... não são imagens reais; um cão não reconheceria seu mestre no retrato, por mais perfeita que fosse a semelhança, e ninguém acreditaria seriamente que os pássaros viessem bicar os cachos de uvas figurados sobre os afrescos de Parrhasius (SAGERET 1920, p. 112).

Para Sageret (1920), a imagem real é uma imagem perfeita, aquela que enganaria qualquer animal e que pouco tem a ver com o que denominamos ordinariamente de “imagem”. Observa Sageret que, não existe, na linguagem corrente, termo que corresponda ao sentido atribuído por Bergson à imagem tal como aparece em *Matéria e memória*. Digno de nota, porém, é que, para Bergson ([1896] 1959), a palavra “matéria” ou “imagem” é o que menos importa, e sim, o sentido “que se faz” ao longo do percurso filosófico.

Ao colocar, de início, a imagem como um dado fundamental, Bergson coloca igualmente o mundo. Esse mundo imagético é, para ele, a própria matéria, o mundo tangível, perceptível, concreto e real. Como integrantes deste mesmo mundo, somos igualmente imagens, imagens entre imagens. Mas, como explicar a unidade deste “mundo-imagem” fora da percepção e esse mesmo mundo enquanto imagem percebida? Para Albert Thibaudet, a solução do problema não é diferente daqueles outros problemas filosóficos: “[...] trata-se de resolver a questão em termos de movimento e duração” (THIBAUDET, A., 1923a, p. 85). Ao descrever o universo como um conjunto de imagens, a matéria é caracterizada como troca e distribuição de movimento. Reduzindo-se a matéria a átomos em movimento, explica Bergson, mesmo desprovidos de qualidades físicas, esses átomos “[...] só se determinam em relação a uma visão e a um contato possíveis, aquela sem iluminação e este sem materialidade” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 185)<sup>220</sup>. A matéria é, então, apresentada como um turbilhão de movimentos. Isso faz com que as imagens percebidas não existam por elas mesmas, obtendo, cada uma delas, sua existência na relação que mantém com o todo e com as imagens circundantes. Ora, se cada objeto material obtém suas propriedades físicas das relações que mantém com todos os outros, entende-se o motivo pelo qual Bergson entende que a ficção de um objeto material isolado implica em uma espécie de absurdo (BERGSON, H., [1896]).

---

<sup>220</sup> “[...] ne se déterminent pourtant que par rapport à une vision et à un contact possibles, celle-là sans éclairage et celui-ci sans matérialité”.

Em *O riso*, escreve Bergson: “Viver, é admitir dos objetos somente as impressões úteis para responder por reações adequadas: as outras impressões devem se obscurecer ou só nos chegarem confusamente” (BERGSON, H., [1900] 1959, p. 459)<sup>221</sup>. Esta ideia, que aparece no texto *O riso*, que é retomada em *A evolução criadora* (1907), é, como veremos, amplamente desenvolvida em *Matéria e memória* (1896) no âmbito de sua teoria da percepção.

Para Ioulia Podoroga (2009), a originalidade da teoria da percepção que é exposta pela primeira vez em *Matéria e memória* consiste em assimilar a percepção à matéria ou a fazê-la provir de um universo material. Mas não é só. Bergson articula uma dupla operação, explica Podoroga. Se, por um lado ele prolonga nossa percepção nas coisas, materializando-a, “[...] por outro lado, idealiza de alguma maneira a matéria, apresentando-a não tanto como um conjunto de objetos ou de coisas, mas como um conjunto de imagens” (PODOROGA I., 2009, p. 352). Reencontramos, nesse ponto, a ideia anunciada anteriormente segundo qual a imagem vem ocupar um lugar intermediário entre a “representação” e a “coisa”. Mas, é o próprio Bergson que melhor desenvolve esta ideia:

E, de fato, vemos força e matéria se reaproximarem e se reunirem à medida que o físico aprofunda seus efeitos. Vemos a força se materializar, o átomo se idealizar, esses dois termos convergirem para um limite comum, e o universo recuperar assim sua continuidade (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 336)<sup>222</sup>.

Nesse caso, poderemos falar de átomos e inclusive conservar sua individualidade. No entanto, escreve Bergson, já “[...] a solidez e a inércia do átomo se dissolve, seja em movimentos, seja em linhas de força, cuja solidariedade recíproca restabelecerá a continuidade universal” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 336)<sup>223</sup>. Por esta razão, dirá Iulia Podoroga: “A imagem não é nada mais que movimento efetuado, e é por este movimento que ela se apresenta ao mundo, que ela se torna visível” (PODOROGA, I., 2009, p. 353).

---

<sup>221</sup> “Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des réactions appropriées: les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément”.

<sup>222</sup> “Et, de fait, nous voyons force et matière se rapprocher et se rejoindre à mesure que le physicien en approfondit les effets. Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité”.

<sup>223</sup> “[...] la solidité et l'inertie de l'atome se dissoudront soit en mouvements, soit en lignes de force, dont la solidarité réciproque rétablira la continuité universelle”.

### 3. 3 A percepção pura

A considerar o que nos diz Bento Prado Junior (1989), a especificidade do pensamento de Bergson acerca da “imagem” deve ser buscada no interior de sua teoria da percepção. A partir daí, veremos Bergson propor uma teoria da percepção pura, isolando-a dos elementos subjetivos. Bergson procura retornar à experiência concreta cuja forma básica e rica de ensinamentos nos é dada no contato direto com o mundo. Segundo o filósofo, no senso comum, encontramos um mundo ainda não contaminado pelas especulações filosóficas e, nesse sentido, ainda não afetado pela radical separação entre essência e aparência. Desta forma, “[...] é preciso encontrar primeiro um terreno comum onde se trava a luta, [...], é em função de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 177)<sup>224</sup>. Para ele, “[...] a verdade é que os movimentos da matéria são muito claros enquanto imagens, e que não há como buscar no movimento outra coisa além daquilo que se vê” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 174)<sup>225</sup>. A imagem é, portanto, o movimento que se torna visível. A única dificuldade consistiria, portanto, em saber como dessas imagens surge a variedade das representações. Conforme Tarciso J. S. Pinto, “Bergson, julga ser melhor considerar primeiramente a percepção sem a participação que efetivamente tem a memória, ou seja, tratar primeiramente a questão da relação corpo-espírito do ponto de vista metodológico da ‘percepção pura’ (SANTOS PINTO, T. J., 2010, p. 53).

Efetivamente, nenhum ser vivo poderia experimentar tal percepção: para falar a verdade, toda percepção é memória (BERGSON, H., [1896] 1959). Por mais rápida que possa ser, toda percepção “[...] ocupa uma certa espessura de duração, de sorte que nossas percepções sucessivas nunca são momentos reais das coisas [...], mas momentos de nossa consciência” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 216)<sup>226</sup>. Mas, como poderemos ver, isso não impedirá o filósofo de utilizar e hipótese da percepção pura. Se ela é, como explica Bergson em *Matéria e memória*, uma percepção que existe mais de direito do que de fato, por qual razão de utilizá-la? Por meio dela, o filósofo espera mostrar que nossa percepção concreta está “[...] enxertada nessa percepção impessoal, que essa

---

<sup>224</sup> “[...] il faut trouver d'abord un terrain commun où la lutte s'engage, et puisque, pour les uns et pour les autres, nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème”.

<sup>225</sup> “[...] la vérité est que les mouvements de la matière sont très clairs en tant qu'images, et qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le mouvement autre chose que ce qu'on y voit”.

<sup>226</sup> “[...] occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, [...] mais des moments de notre conscience”.

percepção está na própria base de nosso conhecimento das coisas [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 184)<sup>227</sup>. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, o mecanismo da percepção pura nos indica como seria a relação estímulo-resposta num instante intemporal: “[...] a percepção pura seria a coincidência instantânea e completa entre ser e ser percebido, o que daria a imagem na sua pura e simples presença, mas também na totalidade da sua presença instantânea [...]” (SILVA, F. L., 227-228). “Sustentamos que a matéria não tem nenhum poder oculto ou incognoscível, que ela coincide, no que tem de essencial, com a percepção pura” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 220)<sup>228</sup>. Para Bergson, como se vê, não há nada além da matéria, nada como uma essência incógnita cuja aparência nos é dada em imagem. A imagem já é matéria. Na tessitura dos corpos, se encontram linhas de força que atravessam todo o universo das imagens. “Na percepção pura, com efeito, o objeto percebido é um objeto presente, um corpo que modifica o nosso” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 366)<sup>229</sup>. Assim, por meio da percepção pura, Bergson considera “[...] o estado cerebral o começo de uma ação e não a condição de uma representação [...]” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 318)<sup>230</sup>. “[...] o que constitui nossa percepção pura é, no seio mesmo dessas imagens, nossa ação nascente que se desenha” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 215)<sup>231</sup>. Com isso, será possível lançar as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo, recolocando a percepção nas próprias coisas (BERGSON, H. [1896] 1959). Com esta base, afirma Bergson:

Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 186)<sup>232</sup>

Para que a presença de um objeto seja conscientemente percebido, não é necessário “[...] 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*” (BERGSON, H.,

---

<sup>227</sup> “[...] sont greffés sur cette perception impersonnelle, que cette perception est à la base même de notre connaissance des choses [...]”.

<sup>228</sup> “Nous soutenons que la matière n'a aucun pouvoir occulte ou inconnaissable, qu'elle coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure”.

<sup>229</sup> “Dans la perception pure, en effet, l'objet perçu est un objet présent, un corps qui modifie le nôtre”.

<sup>230</sup> “[...] le commencement d'une action et non pas la condition d'une perception [...]”.

<sup>231</sup> “[...] ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine”.

<sup>232</sup> “Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle”.

[1896] 1959, p. 186)<sup>233</sup>. A hipótese da percepção pura revela sua importância no fato de que, por ela, Bergson oferece à percepção concreta uma explicação sem que se tenha que recorrer a uma criação *ex nihilo*. Ao resumir suas conclusões sobre a percepção pura, escreve Bergson, “[...] *há na matéria algo além, mas não algo diferente daquilo que é atualmente dado*” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 218)<sup>234</sup>. A percepção é sempre verdadeira, porém sempre uma redução do quadro maior que é a imagem do mundo. “Entre a presença e a representação se introduz a atividade da consciência do mundo exterior que é o discernimento ou a seleção das imagens guiado pelo critério do interesse” (SILVA, F. L., p. 228). Por isso, dirá Bergson, “[...] entre essa percepção da matéria e a própria matéria há apenas uma distinção de grau e não de natureza, a percepção pura estando para a matéria na relação da parte com o todo” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 218)<sup>235</sup>.

### 3. 4 Percepção e imagem

Como dito anteriormente, a ideia segundo a qual as necessidades da ação determinam nossa percepção é vastamente explorada em *Matéria e memória*. A conservação da vida exige que se identifiquem na experiência cotidiana, coisas inertes, mas, também, as ações exercidas por essas coisas no espaço: “Como nos é útil fixar o lugar da coisa no ponto preciso onde poderíamos tocá-la, seus contornos palpáveis tornam-se para nós seu limite real [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 335-336)<sup>236</sup>. De acordo com o que nos diz Bergson, a percepção consciente aparece no momento em que um estímulo recebido não se prolonga em reação necessária. Esta condição é dada como evidente pelo autor: “*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação [...]*” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 172)<sup>237</sup>.

---

<sup>233</sup> “[...] *ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau*”.

<sup>234</sup> “[...] *il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné*”.

<sup>235</sup> “[...] *entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout*”.

<sup>236</sup> “*Comme il nous est utile de fixer le siège de la chose au point précis où nous pourrions la toucher, ses contours palpables deviennent pour nous sa limite réelle[...]*”.

<sup>237</sup> “*Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action [...]*”.

É verdade que “[...] qualquer imagem influencia as outras imagens de uma maneira determinada, até mesmo calculável, de acordo com aquilo que chamamos leis da natureza” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 172)<sup>238</sup>. Mas, nesse caso, não há intervalo entre a ação recebida e a ação devolvida. Se não há possibilidade de escolha, não há “[...] necessidade de explorar a região ao seu redor, nem de exercitar-se de antemão em várias ações simplesmente possíveis” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 172)<sup>239</sup>. Já as imagens (cujo modelo nos é oferecido pelo nosso próprio corpo) exercem uma ação real e nova sobre os objetos que as cercam: “[...] há, nesse conjunto, «centros de ação» contra os quais as imagens interessantes parecem se refletir; é deste modo que as percepções nascem e as ações se preparam” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 196)<sup>240</sup>. De fato, explica Bergson, “[...] a forma, a própria cor dos objetos exteriores se modificam conforme meu corpo se aproxima ou se afasta deles [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p.172)<sup>241</sup>. Para ele, a percepção de um objeto mede a ação possível de nosso corpo sobre esse objeto. Assim, quando nos afastarmos gradativamente do objeto, sua presença tende a se confundir com a imagem total do universo, tornando-se, para nós, indiferente.

Quanto mais contraio esse horizonte, tanto mais os objetos que ele circunscreve se escalonam distintamente segundo a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los. Eles devolvem portanto a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 172)<sup>242</sup>.

É nesse sentido, também, “[...] que essa própria distância representa, sobretudo, a medida na qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata de meu corpo” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 172)<sup>243</sup>. “Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse

---

<sup>238</sup> “[...] une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature”.

<sup>239</sup> “[...] elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles”.

<sup>240</sup> “[...] il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent”.

<sup>241</sup> “[...] la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne [...]”.

<sup>242</sup> “Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps”.

<sup>243</sup> “[...] cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps”.

discernimento prático” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 198)<sup>244</sup>. Esse recorte da percepção é a própria representação da matéria, sua imagem prática. Inútil seria perceber todos os movimentos que constitui a matéria. Não haveria ponto de referência ou ponto de apoio. Por isso, tal como entende Bergson, a percepção deverá produzir um recorte, obscurecendo seu entorno. Nessa perspectiva, a percepção teria uma função de foco, dando nitidez àquilo que se estende ao alcance de uma ação possível. Questiona-se o filósofo na segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente*: o que seria para mim esta mesa se eu a percebesse ao nível de grandeza de seus elementos atômicos? “Minha ação seria dissolvida; minha percepção abarcaria, no lugar onde vejo minha mesa e durante o curto momento em que a vejo, um universo imenso e uma não menos interminável história” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1301)<sup>245</sup>. Como explica Franklin Leopoldo e Silva, “[...] o real não pode dissolver-se diante de nós na multiplicidade complexa de seus eventos elementares: nossa ação seria impossível” (SILVA, F., L., p. 90-91). Por isso, nos diz Bergson: “[...] será necessário dizer que todas as categorias de percepção, [...] correspondem globalmente à escolha de uma certa ordem de grandeza [...]” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1301)<sup>246</sup>. Tendo em mente que esta “ordem de grandeza” se inscreve no quadro de nossa percepção restrita (na medida em que traduz uma ação possível), podemos inferir que ela se define pela escala de nosso corpo em relação outros corpos.

Mas, se considerarmos um ponto qualquer do universo, acrescenta Bergson, é admissível dizer que a totalidade dos movimentos da matéria inteira passa sem resistência e sem perda. Vista por todos os lados possíveis, isto é, convertida em um turbilhão de movimentos, a matéria não caberia em uma percepção consciente: “Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 198)<sup>247</sup>. A ocorrência de uma percepção concreta, supõe, segundo Bergson, que o nosso corpo possa atuar como uma espécie de “tela” sobre a qual se destacam as imagens. Mas, é impoente lembrar, tais

---

<sup>244</sup> “*Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique*”.

<sup>245</sup> “*Mon action serait dissoute; ma perception embrasserait, à l'endroit où je vois ma table et dans le court moment où je la regarde, un univers immense et une non moins interminable histoire*”.

<sup>246</sup> “[...] il faudra dire que toutes les catégories de perceptions, [...] correspondent globalement au choix d'un certain ordre de grandeur [...]”.

<sup>247</sup> “*Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel*”.

imagens “[...] não acrescentam nada àquilo que é; fazem apenas que a ação real passe e que a ação virtual permaneça” (BERGSON, [1896] 1959, p.188)<sup>248</sup>.

Perceber consiste, portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir, assim, uma história muito longa. Perceber significa imobilizar (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 342)<sup>249</sup>.

Explica o filósofo em *A evolução criadora*, “[...] nossa percepção se esforça por solidificar em imagens descontínuas a continuidade fluída do real” (BERGSON, H., [1907] 1959, p. 750)<sup>250</sup>. A função imobilizadora da percepção, tal como destacado no segundo capítulo desta dissertação, faz com que a nossa representação do tempo exclua a duração pura. Linguagem e inteligência, enquanto instrumentos da ação, introduzem a descontinuidade e a homogeneidade do espaço no domínio da consciência, descaracterizando o essencial da interioridade humana. Escreve Bergson, em *As duas fontes da moral e da religião*: “A inteligência se regula, com efeito, sobre percepções presentes ou sobre os resíduos mais ou menos imagéticos da percepção que denominamos lembranças” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1078)<sup>251</sup>.

### 3. 5 A lembrança pura

Tomemos como estabelecidos os seguintes pontos: que nossa representação do mundo é definida como recorte útil de nossa percepção, aparecendo à consciência sob a forma de imagem percebida; que essa imagem é uma redução de um universo mais amplo de imagens. No entanto, falta ainda considerar o papel da memória em meio a essa discussão, seja porque toda percepção consciente envolve a memória, seja pelo fato de que é, precisamente, por meio da memória que Bergson busca ancorar um ponto de contato entre o corpo e o espírito, tema central de *Matéria e memória*.

Bergson entende que todas as nossas percepções estão impregnadas de lembranças e, inversamente, toda lembrança se faz presente tomando de empréstimo do

---

<sup>248</sup> “[...] n'ajoutent rien à ce qui est ; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure”.

<sup>249</sup> “Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser”.

<sup>250</sup> “[...] notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel”.

<sup>251</sup> “L'intelligence se règle en effet sur des perceptions présentes ou sur ces résidus plus ou moins imagés de perceptions qu'on appelle les souvenirs”.

corpo alguma percepção. Estes dois atos distintos, percepção e lembrança, penetram-se mutuamente, e compõe um misto de presente e passado mediante um processo que Bergson denomina em *Matéria e memória* de “endosse”<sup>252</sup>. Mas, segundo ele, há que se observar uma radical distinção entre percepção e lembrança. Aliás, explica o filósofo, a função própria do psicólogo seria dissociar cada um desses atos, devolvendo-lhes a pureza original:

[...] fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o passado do presente, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 214-215)<sup>253</sup>

Não vendo mais que uma mera distinção de grau entre percepção e lembrança, o psicólogo está condenado a ignorar tanto a “lembrança pura” quanto “percepção pura” e, portanto, estará obrigado “[...] a não conhecer senão um único tipo de fenômeno, que será chamado ora de lembrança, ora de percepção, conforme predomine nele um ou outro desses dois aspectos [...]” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 214)<sup>254</sup>. Como explica Albert Thibaudet (1913a), se por um lado, há a percepção atual, onde ela toma a forma de uma atitude corporal ou de uma palavra, isto é, de um mínimo que é essencial à ação, há, por outro, um plano ideal da memória pura. Vimos que a percepção pura nos fornece indicações sobre a natureza da matéria. Segundo Bergson, a memória pura abre-nos, igualmente, uma perspectiva sobre o espírito. Consequentemente, explica o filósofo: “Ao passar da percepção pura para a memória, abandonávamos definitivamente a matéria pelo espírito” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 365)<sup>255</sup>.

Para Bergson, o passado sobrevive sob duas formas distintas: ou em mecanismos motores, ou em lembranças independentes. Trata-se de duas memórias profundamente distintas. A primeira diz respeito à memória do corpo, assentada em mecanismos motores; a segunda é constituída por lembranças puras as quais Bergson designa por “memória verdadeira”. Vejamos, a seguir, esta última e deixemos a primeira para a próxima seção.

---

<sup>252</sup> Como se faz notar, o termo “endosse” é utilizado tanto no *Ensaio*, para designar o misto de tempo e espaço, quanto em *Matéria e memória* para o misto de percepção e lembrança.

<sup>253</sup> “[...] en faisant du souvenir une perception plus faible, on méconnaît la différence essentielle qui sépare le passé du présent, on renonce à comprendre les phénomènes de la reconnaissance et plus généralement le mécanisme de l'inconscient”

<sup>254</sup> “[...] à ne plus connaître qu'un seul genre de phénomène, qu'on appellera tantôt souvenir et tantôt perception selon que prédominera en lui l'un ou l'autre de ces deux aspects [...]”.

<sup>255</sup> “En passant de la perception pure à la mémoire, nous quittons définitivement la matière pour l'esprit”.

A consciência é, antes de tudo, memória, isto é, conservação do passado no presente. Nesse sentido, escreve o filósofo na conferência “A consciência e a vida”: “Uma consciência que não conservasse nada de seu passado, que se esquecesse sem cessar dela mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo o inconsciente?” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 818)<sup>256</sup>. A memória que se conserva é, portanto, o que possibilita sair de um eterno presente e experimentar o novo. Desta forma, é possível dizer que toda consciência é memória. Todavia, nem toda memória é consciência. A maior parte de nossa memória permanece inconsciente, virtualmente preservada em forma de lembranças puras. Para Bergson, a memória conserva “[...] todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 227)<sup>257</sup>. Surge, então, a questão: “Ao se conservarem na memória, ao se reproduzirem na consciência, não irão elas desnaturar o caráter prático da vida, misturando o sonho à realidade?” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 230)<sup>258</sup>. Certamente, responde o filósofo. Mas, ocorre que nossa consciência atual, que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, descarta “[...] todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto útil”. (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 230)<sup>259</sup>. Procurando esclarecer a natureza daquilo que denomina lembrança pura, Bergson irá opô-la à percepção presente. O que é o presente? Questiona o filósofo. É o próprio decorrer do tempo. Este presente concreto, vivido em uma percepção presente ocupa, necessariamente, uma certa duração. O que chamo “meu presente”, explica o filósofo, estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro:

Sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”; sobre meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 280)<sup>260</sup>.

<sup>256</sup> “Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant: comment définir autrement l'inconscience?”.

<sup>257</sup> “[...] tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date”.

<sup>258</sup> “En se conservant dans la mémoire, en se reproduisant dans la conscience, ne vont-elles pas dénaturer le caractère pratique de la vie, mêlant le rêve à la réalité?”.

<sup>259</sup> “[...] toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble utile”.

<sup>260</sup> “Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi »; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait”.

O corpo, é determinado a agir, tem sua percepção apoiada sobre o passado, mas se projeta em direção ao futuro como ação eminente. “É preciso, portanto, que o estado psicológico que chamo "meu presente" seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 280)<sup>261</sup>. Esse passado imediato, enquanto percebido, é já uma espécie de sensação. O futuro imediato é, por sua vez, ação ou movimento. Desta forma, escreve Bergson: “Meu presente é, portanto, sensação e movimento ao mesmo tempo [...]” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 280)<sup>262</sup>. O filósofo chega, então, a conclusão de que nosso presente é sensório-motor, o que é o mesmo que dizer que nosso presente consiste na consciência que temos de nosso corpo (BERGSON, H. [1896] 1959).

De maneira mais geral, nessa continuidade de devir que é a própria realidade, o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo que nossa percepção pratica na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material [...] (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 280)<sup>263</sup>.

Nosso corpo, posto entre a matéria que influi sobre ele e a matéria sobre a qual ele influi, “[...] é o lugar onde as impressões recebidas escolhem inteligentemente seu caminho para se transformarem em movimentos efetuados [...] (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 281)”<sup>264</sup>. Por conseguinte, as sensações presentes envolvem áreas determinadas da superfície do corpo. A lembrança pura, ao contrário, explica o filósofo, “[...] não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 281-282)<sup>265</sup>. Da mesma maneira, a memória não se conserva no cérebro. Bergson rejeita a ideia de que se possa pensar na relação cérebro-memória em termos de continente e conteúdo. A memória não é uma coisa, conseqüentemente, a sobrevivência do passado não pode se identificar com algum aparte do corpo. Bergson defende a ideia de que o cérebro pode apenas atualizar lembranças preservadas na virtualidade da memória pura. Esta memória é de ordem espiritual e não se reduz à memória do corpo (o hábito motor formado pela repetição dos movimentos): “[...] a matéria está no espaço, o espírito está

---

<sup>261</sup> “Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat”.

<sup>262</sup> “Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement [...]”.

<sup>263</sup> “Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel [...]”.

<sup>264</sup> “[...] le lieu où les impressions reçues choisissent intelligemment leur voie pour se transformer en mouvements accomplis [...]” .

<sup>265</sup> “[...] le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps”.

fora do espaço [...]” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 355)<sup>266</sup>. A percepção pura é “[...] o grau mais baixo do espírito, – o espírito sem a memória, – faria verdadeiramente parte da matéria tal como a entendemos” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 356)<sup>267</sup>. Como a lembrança pura já é espírito, como a percepção pura revela-nos o essencial da matéria, precisamos agora passar ao ponto de união entre a percepção pura e a lembrança pura, ou seja, à imagem-lembrança.

### 3. 6 Imagem-lembrança

De acordo com o que nos diz Bergson, perceber consiste em distinguir, no conjunto dos objetos, não apenas aqueles passíveis de serem afetados por meu corpo, mas também aqueles cuja ação é desejável ou necessária. Dizíamos que a percepção não é mais do que um recorte, e que, portanto, ela não nada cria. Em verdade, ela imobiliza, no fluxo constituinte da matéria, um ponto de apoio e um alvo, uma imagem real, porém, parcial. A percepção concreta envolve a memória na medida em que ela é percepção consciente. Dissemos, igualmente, que a memória conserva toda a nossa experiência, todo o nosso passado integralmente. Isso significa dizer que nem todas as percepções se tornam conscientes. Cabe agora, verificar o porquê de algumas se tornarem lembranças atuais e outras permanecerem virtuais na memória. Todavia, cremos que o essencial para respondermos a essa questão já fora minimamente desenvolvido aqui. Referimo-nos à condição de existência de todo ser vivo: estar submetido à necessidade de agir sobre o mundo.

Todavia, é interessante notar que, para Bergson, a percepção nunca é um simples contato do espírito com o estado presente dos objetos. Entre a percepção e a lembrança-pura, forma-se uma imagem que, “[...] por sua vez, participa da ‘lembrança pura’ que ela começa a materializar, e da percepção onde ela tende a se encarnar [...]” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 276)<sup>268</sup>. Para ilustrar essa relação, reproduzimos abaixo a representação gráfica utilizada por Bergson no início do terceiro capítulo de *Matéria e*

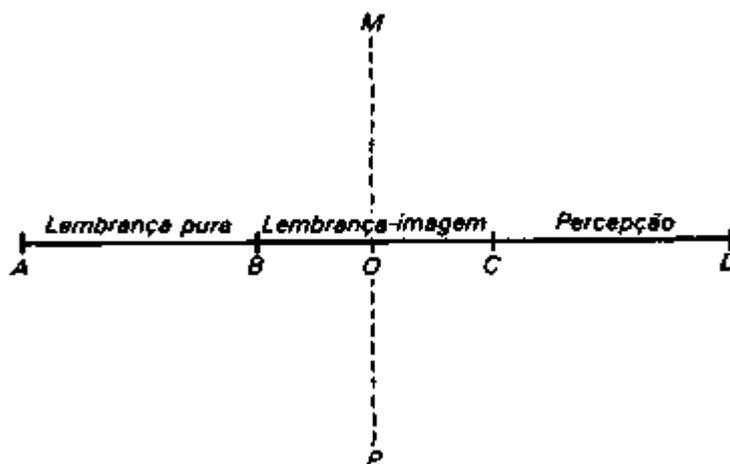
---

<sup>266</sup> “[...] la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace [...]”.

<sup>267</sup> “[...] la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, - l'esprit sans la mémoire, - ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons”.

<sup>268</sup> “[...] à son tour, participe du « souvenir pur » qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner [...]”.

*memória*. Nele, vemos que o termo imagem aparece a meio caminho entre a lembrança pura e a percepção (pura).



De acordo com o que nos diz o filósofo, toda a memória se conserva em lembranças virtuais. Para que essas lembranças possam se atualizar, elas necessitam “[...] de um coadjuvante motor, e que elas exigem, para serem chamadas à memória, uma espécie de atitude mental inserida, ela própria, numa atitude corporal” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 265)<sup>269</sup>. Uma vez afetado pelas imagens (matéria) circundantes, o corpo recebe os movimentos que lhes são transmitidos pelo contato. Como o corpo humano é dotado de um alto nível de complexidade nervosa, estes movimentos são conduzidos pelos centros perceptivos até o cérebro. Por sua vez, o cérebro, em sua função de “central telefônica”, transmite esses movimentos para os mecanismos motores correspondentes. Assim, “[...] as lembranças puras, chamadas do fundo da memória, desenvolvem-se em lembranças-imagens cada vez mais capazes de se inserirem no esquema motor” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 270)<sup>270</sup>. A lembrança pura, à medida que se atualiza, tende a provocar no corpo todas as sensações correspondentes. Importante observar que “[...] a lembrança assim reduzida se encaixa tão bem na percepção presente que não se saberia dizer onde a percepção acaba, onde a lembrança começa” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 251)<sup>271</sup>.

Nosso presente é, dizíamos, sensório-motor, ou seja, sensação e ação. Bergson entende que a imagem-lembrança diz respeito ao reconhecimento de um passado

<sup>269</sup> “[...] d'un adjuvant moteur, et qu'ils exigent, pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle”.

<sup>270</sup> “[...] les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur”.

<sup>271</sup> “[...] souvenir ainsi réduit s'enchâsse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence”.

específico, no interior desse passado em geral que é a memória pura. No entanto, “[...] a própria imagem-lembrança, reduzida ao estado de lembrança pura, permaneceria ineficaz” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 272)<sup>272</sup>. A lembrança só pode tornar-se atual através da percepção que a atrai. “Impotente, ela retira sua vida e sua força da sensação presente na qual se materializa” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 272). Nosso passado, escreve Bergson:

[...] apenas torna-se imagem, e, portanto, sensação ao menos nascente, o que é capaz de colaborar com essa ação, de inserir-se nessa atitude, em uma palavra, de tornar-se útil; mas, tão logo se transforma em imagem, o passado deixa o estado de lembrança pura e se confunde com uma certa parte de meu presente. (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 283)<sup>273</sup>

Com isso, entende duas coisas. Primeiro, que “[...] a lembrança-imagem participa já da sensação [...]” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 279)<sup>274</sup>. Segundo, que “[...] os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes” (BERGSON, H. [1896] 1959, p. 293)<sup>275</sup>. Como se pode observar, as imagens, percebidas ou lembradas, convergem em direção à ação em vias de realização. É em razão da eficácia da ação que o corpo solicita à memória uma lembrança que lhe seja útil.

---

<sup>272</sup> “[...] l'image-souvenir elle-même, réduite à l'état de souvenir pur, resterait inefficace”.

<sup>273</sup> “[...] cela seul devient image, et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile ; mais, dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent”.

<sup>274</sup> “[...] puisque le souvenir-image participe déjà de la sensation [...]”

<sup>275</sup> “[...] les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos observar ao longo da primeira parte desta dissertação, Bergson desenvolve, no *Ensaio*, implicações do conceito de duração no âmbito da consciência. Para ele, a exterioridade do espaço mescla-se (em nossa percepção ordinária) com a interioridade do tempo, gerando um “misto” de tempo e espaço. Ou seja, uma concepção híbrida em que a heterogeneidade qualitativa da duração pura assume aspectos do espaço homogêneo. Todavia, a duração se distingue do espaço na exata proporção em que o movimento real se distingue da imobilidade. Percebe-se, com isso, a relevância conferida por Bergson à necessária distinção de natureza entre os fenômenos que ocupam lugar no espaço e os fenômenos temporais. Afinal, como anuncia no prefácio do *Ensaio*, é notadamente esta distinção que possibilitará a Bergson opor-se àqueles que negam a liberdade. Em nossa segunda parte, a pesquisa buscou apresentar os resultados da dualidade entre duração e espaço no plano metodológico e, com isso, delimitar o que é próprio à análise e o que é próprio à intuição. Nesta altura, começou-se a delinear com mais nitidez em nosso trabalho seu problema central, qual seja, o problema da imagem em meio à intuição e ao conceito. Logo que iniciamos nosso exame sobre a presença da “imagem” na filosofia de Bergson, deparamo-nos com uma variedade de situações em que o termo era utilizado para designar coisas, a princípio, completamente distintas. Diante disso, surgiu a questão: malgrado essa diversidade, não seria possível apontar uma convergência de sentido para o conceito de imagem? Em caso afirmativo, qual relação poderia haver entre a “imagem” tal como aparece em *Matéria e Memória* e a “imagem” apresentada no artigo “Introdução à Metafísica”? A maior parte dos trabalhos consagrados ao bergsonismo parece evitar essa questão, passando por ela muito rapidamente. Na maioria dos casos, ou tratam da “imagem” no âmbito da ontologia de *Matéria e Memória*, ou tematizam a “imagem” enquanto recurso metodológico, restringindo, nesse caso, o problema da imagem aos termos definidos pelo artigo “Introdução à Metafísica”. Mas, eis que nossa intenção aqui é, precisamente, tratar da “imagem”. Desta forma, a pergunta pela convergência de sentido se apresentava de modo incontornável. Aliás, uma possível resposta a esta questão já era anunciada em um interessante artigo de Oliver Moulin. “L’image comme function médiatrice chez Bergson” (2002). Para Oliver Moulin, a natureza da imagem pode ser estabelecida na relação constante que ela mantém com elementos aparentemente incomunicáveis. Diante disso, a despeito da aparente distância semântica

entre a concepção de “imagem” desenvolvida em *Matéria e Memória* e aquele que aparece no artigo “Introdução à Metafísica”, a ideia de uma convergência ganhou corpo ao longo dos dois últimos capítulos de nossa dissertação.

Em nosso estudo sobre a questão metodológica, vimos que a linguagem opera, quase sempre, por ideias gerais. O singular, por definição, não pode ser comunicado – já que a mediação é negação de sua singularidade – não há para ele possibilidade de termo médio. Tal como os termos usuais de nossa linguagem, os conceitos analíticos exprimem generalidades abstratas. Por sua vez, a intuição, considerada método filosófico, seria capaz de nos levar à singularidade de uma experiência única e insubstituível. A imagem é, então, apresentada como um meio de expressão próprio ao método intuitivo. Todavia, uma linguagem imagética não deixa de possuir um caráter simbólico (nenhuma imagem pode substituir aquela visão direta e simples que nos oferece a intuição). Nesse contexto, a imagem é definida por Bergson como uma possibilidade expressiva em função de sua potencialidade sugestiva, não por excluir de si, absolutamente, toda forma de símbolo. Seu caráter simbólico deveria conservar, portanto, algo que a diferencia de outras formas expressivas. Ela não se identifica com a intuição, mas ela não é, tal como um conceito analítico, uma noção meramente geral e abstrata. Ela possui, segundo Bergson, uma franja de indeterminação que lhe confere a possibilidade de lidar com a fluidez da duração. A partir deste estudo, foi possível identificar um lugar próprio e delimitado à imagem. Sua posição intermediária lhe confere um duplo papel: elas podem participar tanto no desenvolvimento do pensamento do filósofo, expondo-o para o público, quanto servir de referência e mesmo de ponto de acesso à própria intuição. A meia distância – entre a complexidade abstrata da linguagem e a simplicidade concreta de uma intuição – aloja-se a imagem.

Entretanto, se, por um lado, as imagens possuem zonas de contato com a intuição, instaurando um duplo caminho (de acesso e de expressão), ela mantém, igualmente, relações possíveis com o conceito. É o que nos diz Bergson, ao afirmar que, em algum momento, o filósofo deverá retornar ao conceito, “ajuntando-lhe uma imagem”. Com isso, o filósofo parece nos dizer que o quadro “intuição-imagem” (para a filosofia) e “análise-conceito” (para a ciência), é menos nítido do que se podia pensar inicialmente. Afinal, imagem tanto pode associar-se com a intuição, quanto exercer influência sobre os conceitos: “Mas, então, ela deverá alargar o conceito, que ela o torne flexível, e que ela anuncie, pela franja colorida que o rodeará, que ele não esgota ali

toda a experiência” (BERGSON, H., [1934] 1959, p. 1288)<sup>276</sup>. Assim, se em um primeiro momento tendemos a prolongar a oposição presente entre os métodos da intuição e da análise às suas formas expressivas (imagem e conceito), no curso de nossas leituras pareceu-nos que, no campo da filosofia, o quadro poderia ser redefinido para este outro: intuição-imagem-conceito. Explica Bergson que, da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição. Talvez, seja possível igualmente dizer que a imagem, enquanto abertura para intuição, poder chagar a conceitos, mas, dos conceitos não se poderia formar imagens.

Após identificarmos o aspecto mediador da imagem no âmbito do metodológico, vimos, vimos que, *Matéria e memória*, Bergson apresenta o mundo material como um conjunto de imagens. Mas, se toda a matéria é, inicialmente, definida como imagem, o problema seguinte foi, para o filósofo, esclarecer o papel da percepção, pois, a imagem percebida não poderá ser uma criação do espírito, muito menos uma tradução de reações fisiológicas do cérebro. Opondo-se a realistas e idealistas, Bergson introduz a imagem como uma espécie de realidade que se coloca a meio caminho entre “coisa” e “representação”. Entretanto, como explicar o estatuto desse “meio caminho”? Como conceder à imagem uma realidade objetiva e, simultaneamente, eliminar o abismo epistemológico entre a interioridade do sujeito e a exterioridade do objeto? A solução encontrada por Bergson foi pensar na percepção como uma diminuição, um recorte e, portanto, uma imagem parcial. Como vimos ao longo da terceira parte dessa dissertação, a pressuposição do recorte operado na percepção, ancorou-se na ideia de que a imagem do mundo é determinada pela possibilidade que temos de agir sobre ele. Nossa percepção é o reflexo de nossa ação possível, nos disse Bergson. Nesse processo de seleção de imagens, o cérebro é compreendido como um órgão de escolha, de ação. Para esclarecer a teoria da percepção, Bergson fez uso da hipótese da percepção pura, isto é, uma percepção encerrada no presente, livre das contribuições da memória. Trata-se, como vimos, de uma hipótese, pois, toda percepção concreta se revela como um misto de percepção e memória. No entanto, ao trabalhar com esta hipótese, ele pode mostrar uma distinção de natureza entre o presente e o passado, entre a percepção e a memória.

Quanto à memória, Bergson distingue duas formas de conservação do passado: um passado do corpo, impresso em mecanismos motores formados pela repetição de determinados movimentos, e a memória propriamente dita, que não está no corpo e

---

<sup>276</sup> “*Mais alors il faudra qu'elle élargisse le concept, qu'elle l'assouplisse, et qu'elle annonce, par la frange colorée dont elle l'entourera, qu'il ne contient pas l'expérience tout entière*”.

conserva todos os momentos de nossa história. Esta memória é de ordem espiritual. Se, por um lado, o imperativo da ação condiciona nossa percepção ao recorte útil da matéria, reduzindo a imagem geral do mundo a uma “imagem-percepção”, a eficácia da ação requer, igualmente, que não possamos atualizar todas as lembranças simultaneamente. Assim como uma percepção muito ampla da matéria fragmentaria nossa atenção, impedindo a formação do foco necessário à ação, uma memória que atualizasse todas as suas lembranças tornaria o agir impossível. A atualização das lembranças e a percepção da matéria ocorrem, portanto, segundo as determinações da ação: sobrevivência, adaptação e solução de problemas práticos. Por esta razão, a lembrança pura do fundo da memória, ganha corpo em uma “imagem-lembrança”, uma lembrança cada vez mais apta a se inserir em um esquema motor. A lembrança pura é, para Bergson, ineficaz: “Impotente, ela retira sua vida e sua força da sensação presente na qual se materializa” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 272)<sup>277</sup>. A percepção pura, por sua vez, isolada da memória, tornaria a ação mecânica, sem o intervalo que caracteriza o corpo vivo. Como afirmou Bergson, a percepção pura jamais toca a memória pura diretamente. Entre elas desenrolam-se uma série de imagens.

Acerca do estatuto da imagem mediadora (*mediatrice*), no contexto do método, nos diz Bergson em “A intuição filosófica”: “[...] uma imagem que é quase matéria naquilo que ainda se deixa ver, e quase espírito naquilo que não se permite tocar” (BERGSON, H., [1911] 1959, p. 1355)<sup>278</sup>. Essa caracterização nos faz lembrar aquela que é proposta em *Matéria e memória* para caracterizar a imagem, mas, nesse segundo caso, já no contexto de uma ontologia: entre a coisa (puramente material) e representação (puramente ideal), a imagem existe por si. A semelhança é surpreendente. Tal como no discurso filosófico, as imagens conservam uma franja de indeterminação, as imagens de *Matéria e memória* possuem, “[...] em torno delas uma franja menos clara que se perderá em uma imensa zona obscura” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 230)<sup>279</sup>. No lado da “zona obscura”, estende-se nosso passado virtual, a memória de cada detalhe de nossas experiências conservadas integralmente. Do lado da percepção pura nos seria dada a matéria de modo total e instantâneo, onde nenhuma imagem em destaque seria possível. Para usarmos uma analogia semelhante, teríamos uma “zona clara”, excessivamente iluminada, sem contraste, sem fundo. Nesta interseção, se

---

<sup>277</sup> “Impuissant, il emprunte à vie et sa force à la sensation présent où il se matérialise”.

<sup>278</sup> “[...]une image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir, et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher”.

<sup>279</sup> “[...] autour d'elles une frange moins éclairée qui va se perdre dans une immense zone obscure.”

encontra a experiência dos seres vivos, sobretudo, dos seres humanos. Um indivíduo que vivesse puramente em função da ação sobre a matéria, estaria completamente adaptado ao mundo, porém, seria incapaz de penetrar profundamente nas coisas do espírito. Para transcender esse “eu superficial” e, conseqüentemente, ampliar a experiência para além do imediatismo prático, é preciso ir na direção inversa, voltar-se, intuitivamente, para a interioridade da consciência, para a duração. Neste caso, certa margem é deixada à fantasia “[...] e, se os animais não se aproveitam muito dela, cativos que são da necessidade material, parece que o espírito humano, ao contrário, é capaz de se lançar com a totalidade de sua memória de encontro à porta que o corpo lhe irá entreabrir” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 317)<sup>280</sup>. Abstrair da ação presente e saber dar valor às coisas praticamente inúteis. Eis o que nos diz Bergson: “[...] é preciso querer sonhar” (BERGSON, H., [1896] 1959, p. 228)<sup>281</sup>.

Chegamos, enfim, às últimas palavras de nossa pesquisa. Se o percurso que fizemos até aqui estiver correto, ele nos permite concluir que o conceito de imagem é mobilizado por Bergson para ocupar um lugar “entre dois”. Nas várias situações, o que se destaca no uso que Bergson faz do conceito de imagem, é o de colocá-la sempre “entre dois”: a imagem entre a simplicidade da intuição e a complexidade da análise, entre o concreto e o abstrato, entre memória e a percepção. Como se pode observar, as expressões: “imagem mediadora”, “imagem-percepção”, “imagem-lembrança” nos chamam atenção para esse lugar “entre dois”. Pode-se dizer, com isso, que a imagem assume, um lugar privilegiado em sua filosofia, a saber, o lugar da “relação”. Relação entre realidades irreduzíveis e aparentemente incompatíveis. Diferentemente da relação que se define pela “endosse”, a exemplo do misto “duração-espço”, a imagem revelaria uma relação mais autêntica, capaz de preservar as diferenças de natureza entre os termos associados, ao mesmo tempo em que revela seus pontos de contato. Se confirmada esta hipótese, isso conferiria à imagem uma importância fundamental, visto que o problema da relação é central no pensamento de Bergson, tanto quando as distinções de natureza. Por fim, questiona Bergson antes de encerrar o capítulo IV de *Matéria e memória*: “Mas existe aqui algo mais do que uma imagem? E não permanece nítida a distinção, a oposição irreduzível, entre a matéria propriamente dita e o mais simples grau de liberdade ou de memória?” (BERGSON., H. [1896] 1959, p. 355-

---

<sup>280</sup> “[...] et si les animaux n'en profitent guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au contraire l'esprit humain presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entr'ouvrir”.

<sup>281</sup> “[...] il faut valor rêver”.

356)<sup>282</sup>. Sua resposta: Sim, certamente, a distinção subsiste, mas a união torna-se possível [...]” (BERGSON., H. [1896] 1959, p. 356)<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> “*Mais y a-t-il là autre chose qu'une image ? Et la distinction ne reste-t-elle pas tranchée, l'opposition irréductible, entre la matière proprement dite et le plus humble degré de liberté ou de mémoire?*”.

<sup>283</sup> “*Oui sans doute, la distinction subsiste, mais l'union devient possible [...]*”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Bergson

BERGSON, Henri. *Écrits et paroles*. Tomo I. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

\_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1889] 1959).

\_\_\_\_\_. “Introduction à la métaphysique”. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1903] 1959).

\_\_\_\_\_. “Préface”. In: TARDE, Gabriel. *Introduction et pages choisies par ses fils: suivies des poésies inédites*. Paris: Louis-Michaud 1909.

\_\_\_\_\_. “L’intuition philosophique”. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1911] 1959).

\_\_\_\_\_. *Le rire: essai sur la signification du comique*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1900] 1959).

\_\_\_\_\_. “L’enseignement Français”. In: BOUCLE ; GASTINEL. *Qu’est-ce que l’esprit français?* Paris: Garnier Frères, 1920.

\_\_\_\_\_. *Les deux sources de la morale et de la religion*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1932] 2005).

\_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1934] 1959).

\_\_\_\_\_. *L’énergie spirituelle: essais et conférences*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1919] 1959).

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l’esprit*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1896] 1959).

\_\_\_\_\_. *L’évolution créatrice*. In: *Œuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, ([1907] 1959).

\_\_\_\_\_. *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d’Einstein*. 7<sup>a</sup> éd. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *Aulas de psicologia e de metafísica*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

## Bibliografia complementar

- ADOLPHE, L. *La dialectique des images chez Bergson*. Paris: PUF, 1951.
- AGOSTINHO, Sto. *Confissões*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BLENDIA, Julien. *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*. Paris: Mercyre de France, 1912.
- LECERF, E.; BORBA, S.; KOHAN, W. *Imagens da imanência: escritos em homenagem de Henri Bergson*. São Paulo: Autêntica, 2007.
- BOUGLÉ, C; GASTINEL, P. *Qu'est-ce que l'esprit français: vingt définitions choisies et annotées*. Paris: Garnier Frères, 1920.
- CAGNOLO, Marie-Claire. *La philosophie*. Collection idées reçus: arts & culture, 124Paris: Le cavalier bleu, 2006.
- CÂMARA, Marcos Vinicius de A. *Reich grupos e sociedade*. São Paulo: Annablume, 2009.
- CARIOU, Marie. *Lectures bergsoniennes*. Questions. Paris: PUF, 1990.
- CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co.1928.
- CORETH, E; NEIDL, W; PFLIGERSDORFFER, G. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo III. Madrid: Encuentro, 1997.
- CURATOLO, Bruno; POIRIER, Jacques. *Le Style des Philosophes*. Besançon: EUD/PUFC, Les Cahiers de la MSH Ledoux, 2007 (Actes du colloque de 2005).
- DELLATRE, Floris. "Les dernières années de Bergson". In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. N° 3 à 8. France, PUF, 1941.
- DELEUZE, Gilles. *O bergsonismo*. Coleção TRANS. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DORNIS, Jean. *La sensibilité dans la poésie française contemporaine*. Paris: Arthème Fayard, 1912.
- FARGES, Albert. *La philosophie de M. Bergson, professeur au Collège de France: exposé et critique*. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1913.
- GILLOUIN, René. *La philosophie de M. Henri Bergson*. Paris: Bernard Grasset, 1911.
- HOFFDING, Harald. *La philosophie de Bergson*. Paris: Librairie Félix Algan, 1917.

JAPIASSÙ, H; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LANDIM, Maria Luiza P.F. *Ética e natureza no pensamento de Bergson*. Rio de Janeiro: Uapê, 2001.

LE ROY, Édouard. *Une philosophie nouvelle*. Paris: Félix Alcan, 1913.

LUCE, Arthur Aston. *Bergson's doctrine of intuition*. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto: Macmillan, 1922.

MARCEL, G. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XX, n°5, 1912, p. 638-652.

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

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola, 2005.

MORATO PINTO, Debora Cristina; MARQUES, Silene Torres. (Orgs.) *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

PÉGUY, Charles. *Charles Péguy: Lettres et entretiens*. Vol. 1. Paris: Cahiers de la Quinzaine, 1927.

\_\_\_\_\_. *Note conjointe*. Paris: Gallimard, 1934. (Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne; Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne)

PODOROGA, Ioulia. *Plan des images et des concepts chez Bergson. Fonctions de la Durée*. In: WORMS, F. *Annales bergsoniennes*, V. Paris: PUF, 2012. p. 437-456. Disponível em: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:27479>. Acesso em 25 de maio de 2017.

\_\_\_\_\_. *Les trois modes perceptifs et le concept d'image chez Bergson*, Meta, Vol. I, N°2, 2009, pp. 351-367. Disponível em [http://www.metajournal.org/articles\\_pdf/meta-i-2-2009-351-367.pdf](http://www.metajournal.org/articles_pdf/meta-i-2-2009-351-367.pdf). Acesso em 26 de julho de 2017.

POEY, André. *Le positivisme*. Paris: Germer-Baillière, 1876.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

RAVAISSON, Felix. *De l'habitude*. Paris: Allia, 2007.

SAGERET, Jules. *La vague mystique*. Paris: Ernest Flammarion, 1920.

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

SARTRE, J-P. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&P, 2008.

STACANTI, Claudia. *Henri Bergson: esprit et langage*. Sprimont: Mardaga, 2001.

SECOND, Joseph. *L'intuition bergsonienne*. Paris: Félix Alcan, 1913.

SÉGUR, Nicolas. *Le génie européen : J.-J. Rousseau. Taine. Bergson. Anatole France. Maeterlinck. Mme de Noailles. Pierre Loti. Tolstoï. Ibsen. Nietzsche. Einstein. Dante. Keats. Baudelaire*. Paris: Bibliothèque Charpentier: E. Fasquelle, 1926.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

THIBAUDET, Albert. *Trente ans de vie française III: Le bergsonisme*. Tome I. Paris, Nouvelle Revue française, Gallimard, 1923a.

\_\_\_\_\_. *Trente ans de vie française III: Le bergsonisme*. Tome II. Paris: Nouvelle Revue Française, Gallimard, 1923b.

TOURINHO, C. D. C. “Memória e voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga-Portugal, T.67, Fasc.4, 2011, pp.807-814.

\_\_\_\_\_. “Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea”. In: *Dissertatio*, UFPel, Volume Suplementar 4 (Dossiê Bergson), 2016, pp. 156-171.

VAN ACKER, Leandro. *A filosofia bergsoniana*. São Paulo: Martins, 1959.

WORMS, Frédéric. *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses-Marketing, 2000. (Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader).

\_\_\_\_\_. “A concepção bergsoniana do tempo”. In: *DoisPontos* (UFPR), [S.l.], v. 1, n. 1, dez. 2005. ISSN 2179-7412. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1922>>. Acesso em: 23 jun. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>.