

/artigos

Psicologia profunda e a realidade da consciência em Bergson

Matheus Vitorino da Silva

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-8023-6050>

matheusvitorino@ufpr.br

Resumo: A partir da crítica dos fundamentos da psicologia científica e da inteligência, Bergson investiga a possibilidade de uma perspectiva renovada sobre a consciência humana, culminando na concepção de uma consciência em duração. Na contramão das tendências positivistas da época de sua produção intelectual, o filósofo propõe uma apreensão direta da experiência subjetiva, a partir de um método introspectivo, afastando qualquer tipo de inteligibilidade fundada na racionalidade prática. Iniciando pela problematização da linguagem, pretendemos acompanhar o movimento de constituição do método bergsoniano, analisando a passagem do momento descritivo, onde o aspecto empírico da duração se revela, para o momento da análise transcendental da concretude da consciência. Este artigo é uma versão revisada de um capítulo da minha monografia de conclusão de graduação.

Palavras-chave: Psicofisiologia; Metafísica; Duração.

Abstract: From the criticism of intelligence and the scientific psychology's foundations, Bergson researches the possibility of a renewed perspective on human consciousness, leading to the concept of a durational consciousness. On the opposite way of the main inclinations of his own time, the philosopher proposes a direct apprehension of subjective experience, using an introspective method, dispelling any kind of intelligibility founded on practical rationality. Starting from finding the problematic aspects of language, we aim to follow the movement of the bergsonian method's constitution, analyzing

the passage from the descriptive moment – where the empirical aspect of duration reveals itself –, to the concrete consciousness’ transcendental analysis moment. The present article is a revisited version of a chapter from my undergraduate final monography.

Keywords: Psychophysiology; Metaphysics; Duration.

1. Crítica da linguagem científica

Em abril de 1911, no Congresso Filosófico de Bolonha, Bergson pronunciou uma conferência que consta em *O pensamento e o movente* – compilação de artigos e conferências publicada em 1934 – sob o título *A intuição filosófica*. Nesta ocasião, observamos que uma reflexão sobre o estudo da história da filosofia aponta em duas direções: para a complicação da letra e para a simplicidade do espírito.

Podemos olhar para os grandes sistemas filosóficos da história do pensamento como edifícios complexos, arquiteturas engenhosas, cuja construção é feita de peças que o trabalho da história da filosofia identifica nas doutrinas anteriores ou contemporâneas. “Tal determinada visão deve ter-lhe sido fornecida por este, tal outra lhe foi sugerida por aquele” (BERGSON, 2006, p. 124). Desta maneira, vemos na filosofia estudada “uma síntese mais ou menos original das ideias em meio às quais o filósofo viveu” (*Ibid.*). Assim, as filosofias se tornam quebra-cabeças, justaposições complexas de conceitos.

No entanto, a generalização desta perspectiva para o todo da produção filosófica, para Bergson, deixa o essencial passar. Se qualquer grande pensador tivesse escrito em outra época, “teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e

no entanto teria dito a mesma coisa” (*Ibid.*, p. 129). Toda filosofia procura expressar uma verdade apreendida, uma ideia singular. Aquém dos conceitos – do aparato “visível” de uma doutrina – há o *sentido*.

O sentido não é uma coisa pensada, mas antes, é uma “direção do pensamento” que se expressa, primeiramente, como um *daemon*, uma voz fugidia carregada de poder negativo: “Diante de ideias correntemente aceitas, de teses que parecem evidentes, de afirmações que haviam passado até então por científicas, assopra no ouvido do filósofo a palavra: *Impossível*” (*Ibid.*, p. 126). Não estamos lidando, no entanto, com uma força puramente crítica, pois há também uma positividade com a qual o pensamento entra em contato.

Se essa voz nega, é porque uma outra “verdade” lhe é dada à contemplação, é porque tem em si “um sentimento de coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade, e a operação pela qual Deus a engendra” (*Ibid.*, p. 130). Esta consciência de uma simples presença está por trás da pesada massa de conceitos associados, por exemplo, no caso de Espinosa, mobilizado por Bergson na conferência, à tradição aristotélica e à cartesiana. A intuição se apresenta ao longo da história da filosofia como um “centro de força”, um impulso capaz de impulsionar o pensamento humano a direções inesperadas e romper com os limites dados.

Deste modo, Bergson critica a concepção de que a filosofia é um trabalho intelectual que sintetiza os dados da ciência positiva e sobe a um grau mais alto de generalização dos mesmos fatos. Trata-se, para o autor, de outra maneira de conhecer, fundada numa experiência da consciência voltada sobre si mesma (Cf.: *Ibid.*, p. 143).

A diferença que separa filosofia e ciência é aquela que separa o *fazer-se* e o *já feito*. Adotar o devir e a vida das coisas é a tarefa do filósofo, e, por sua vez, o cientista deve tomar vistas imóveis de seus objetos, colher repetições e submeter a realidade à ação do humano. “A regra da ciência é aquela que foi

posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar” (*Ibid.*, 2006, p. 145). O espírito da filosofia é de essência *simples*, a complicação está posta nas exigências de comunicabilidade do pensamento.

A linguagem cotidiana deve se distorcer, de maneira que se aproxime à linguagem poética e abra mão de sua própria essência pragmática para tentar comunicar essa intuição simples. Os conceitos cotidianos implicam um “processo de consolidação pragmática dos significados, tendo em vista os critérios de comunicação e cooperação que regem a sociabilidade” (SILVA, 1994, p. 11), e, portanto, deixam passar tudo aquilo que não compartilha da mesma fixidez que possuem. Em outras palavras, a linguagem ordinária não capta o devir.

Se o método da filosofia é, para Bergson, inicialmente crítico e negativo, é porque um certo tipo de ilusão permeia a especulação, cuja fonte está na transposição da inteligência prática e de sua linguagem para o âmbito dos problemas metafísicos. Com efeito, a presença do mundo exterior para a consciência subjetiva é sempre a postulação de problemas práticos, cuja solução ou não pode marcar o limite entre a continuidade ou a aniquilação da própria subjetividade (BERGSON, 1999, p. 29).

O meio pelo qual a consciência subjetiva entra em contato com esse “sistema de problemas”, isto é, os órgãos sensoriais, já funciona de maneira tal que os dados que passam por eles são formalizados segundo as exigências dos impasses práticos. A percepção e a inteligência próprias ao humano devem recortar o contínuo temporal da realidade para constituir objetos estáveis e apropriadas à *práxis*. Isso se reflete na forma que a linguagem conceitual/pragmática possui: a inteligência é “faculdade de sobrevivência, isto é, de adaptação. Por isto os signos que constituem a linguagem terão as duas virtudes práticas que os farão combinar-se com a espacialidade: descontinuidade e articulação” (SILVA, 1994, p. 15).

Nossa inteligência é o prolongamento dos nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Bem antes que existisse uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação do nosso corpo sobre os corpos que nos circundam. A ciência levou este trabalho da inteligência muito mais longe, mas não mudou a direção (BERGSON, 1979, p. 118).

Portanto, em Bergson, entre a linguagem do senso comum e a linguagem científica, a diferença não é tanto de duas formas de “distribuição das regiões da experiência”, mas antes, a passagem das ruas ao laboratório representa um processo de sublimação da “topologia imaginária do senso comum” (PRADO JR., 1989, p. 74). A importância vital e social que então goza a racionalidade instrumental, índice da práxis e da ciência aplicada, faz com que esse tipo de linguagem¹ se imponha como paradigma, como essência intelectual, e se constitua como forma por excelência no berço do discurso filosófico ocidental: a Grécia (SILVA, 1994, p. 12).

De fato, a linguagem que se enraíza na capacidade estabilizante do organismo humano, e cujos membros se estendem na comunicação social cotidiana, nas ciências positivas e mesmo em grande parte da tradição filosófica, é, para Bergson, extremamente eficaz quando voltada à *práxis* no mundo material. Não obstante, o uso desta linguagem nos cega para aquilo que há de móvel, de instável, na experiência subjetiva, e, portanto, limita a capacidade especulativa.

Desta maneira, a filosofia “estabilizante” negligencia o mundo das mutações temporais, classificando-o como aparência ou ilusão, diante da realidade do Ser eterno e imutável. Buscando a verdade no “ideal”, a filosofia

¹ É necessário notar que a utilização artística das palavras revela uma “franja” de indeterminação dos significados, impedindo estender o signo da imobilidade absoluta a todo e qualquer uso da linguagem (SILVA, 1994, p. 12)

“substituía a experiência móvel e plena, suscetível de um aprofundamento crescente” por um “extrato fixo, seco, vazio, um sistema de ideias gerais e abstratas, tiradas desta mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais” (BERGSON, 1979, p. 104).

É assim que, por essa visão intelectualista dos fatos, em nome de uma valorização do eterno e imutável, esses mesmos fatos são desqualificados como o lugar do devir que são, fazendo surgir, aos olhos de Bergson, as questões relativas à afirmação da liberdade humana diante da necessidade da natureza, os problemas em torno das relações entre o espírito e a matéria, bem como a impossibilidade de compreender a criação, entendida como surgimento da absoluta novidade. (CAPPELLO, 2014, p. 37)

Para fazer surgir os fatos em seu próprio devir, e, além, lhes direcionar um olhar que forneça uma inteligibilidade possível, tornando-as objetos da filosofia, Bergson lança mão do movimento do método intuitivo. A sua primeira expressão, que já comporta um sentido, isto é, um significado profundo do que é a intuição, aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tese de doutoramento de 1889.

Compreender o fundamento filosófico da intuição passa, em primeiro lugar, portanto, por observar o movimento crítico/positivo que Bergson opera no *Ensaio*. A obra procura lidar com o problema metafísico da liberdade em sua dimensão psicológica, ou seja, na medida em que é experienciada subjetivamente. Portanto, seu objeto por excelência é a psique humana – a experiência da vida subjetiva – e é nela que Bergson encontra o caminho para o verdadeiro filosofar. Pois, em primeiro lugar, o método intuitivo é um método eminentemente introspectivo, e, se em alguma região da experiência é possível uma simpatia intuitiva com o objeto, esta região é o próprio *eu* (BERGSON, 1979, p. 15).

Lidar com fenômenos do campo da psicologia de maneira filosófica, implica a crítica da metafísica latente que subjaz a compreensão científica dos fatos, que, inevitavelmente, interpreta o mundo segundo conceitos

estabilizantes. O momento negativo, de afastamento de concepções adotadas como fatos pela psicologia científica, marca o primeiro passo metodológico da “descoberta” bergsoniana da duração.

2. Crítica dos fundamentos da psicologia científica

Com efeito, na primeira metade do século XIX, houve um esforço de estudiosos da psicologia para que a disciplina se distanciasse da metafísica para aproximar-se das ciências empíricas ou naturais. Desta maneira,

o anseio de orientar a psicologia para o “caminho seguro de uma ciência” induziu muitos pesquisadores a introduzirem a medida no domínio da vida interior. [...] Assim, a ciência psicológica do século XIX desenvolveu um novo repertório conceitual e um novo procedimento de pesquisa para afastar sua disciplina da especulação metafísica e aproximá-la da ciência positiva, chegando ao ponto radical de matematizar os fenômenos do “sentido interno”. (RODRIGUES, 2011, p. 233)

A possibilidade de constituição de uma tal ciência psicológica, para Bergson, depende essencialmente da noção de *grandeza intensiva*. Esta noção é comum aos laboratórios e às ruas: “o senso comum pronuncia-se, aliás, sem a menor hesitação sobre este ponto; diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se refere à região dos fatos subjetivos” (BERGSON, 1988, p. 11) não surpreende ninguém. Novamente, senso comum e ciência, no caso, a psicologia, andam lado a lado.

Não obstante, o uso indiscriminado desta categoria científica guarda um “ponto muito obscuro e um problema muito mais grave do que geralmente se imagina” (*Ibid.*). Não se trata de criticar sua eficácia operacional ou comunicativa no âmbito social, antes, o objetivo de Bergson é indagar pela

verdade da ideia de *grandeza intensiva*, pela sua capacidade de “apresentar-se como verdade translúcida do próprio real” (PRADO JR., 1989, p. 75).

O que de fato é dado à consciência quando a noção de *grandeza intensiva* é posta em cena? Sua primeira partícula elementar, a *grandeza*, não se faz problemática, pois afirmar que um corpo é maior que o outro, ou que um número é maior que o outro, é representar à consciência a relação *espacial* de conteúdo/continente. Portanto, *grandeza* é uma categoria essencialmente referente a corpos extensos. Então, “por que falar ainda de quantidade e de grandeza quando já não há continente nem conteúdo?”, “não há contradição em falar de quantidade inextensiva?” (BERGSON, 1988, p. 12).

Pois é justamente isso que está implicado na ideia de que certos estados de espírito, tais quais sentimentos ou sensações, que não ocupam nenhuma extensão de espaço, podem crescer ou diminuir de intensidade. Bergson procura compreender a representação que é dada ao espírito sob o signo da *grandeza intensiva*, e, primeiramente, “encontraremos a imagem de uma contração presente e, por conseguinte, uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual e, se assim pudéssemos falar, de um espaço comprimido” (*Ibid.*, p. 13).

Nesta ideia de uma “extensão virtual”, há uma “má complexidade”, que torna impossível descobrir o elo entre suas várias determinações, a saber, o âmbito do inextenso e o âmbito do extenso (PRADO JR., 1989, p. 77-78). Trata-se de um *misto arbitrário* entre naturezas divergentes. Enquanto a psicofísica procura justificar essa quantificação do fenômeno psíquico através da quantificação do fenômeno físico, que funciona como excitação causal (por exemplo, a relação entre quantidade de fontes de luz e intensidade da sensação de claridade), a psicofisiologia procura fazê-lo através da quantificação dos movimentos moleculares das estruturas orgânicas do corpo (Cf.: MUELLER, 1968, p. 346-347).

A confusão permanece. A psicologia científica constituída desta maneira é incapaz de isolar seu objeto, ou seja, a intensidade puramente psíquica.

O que se dá à consciência e a própria consciência são imersos no seio de um sistema de referências que não se dá intuitivamente, mas que é identificado com a textura do *mundo em si*. O procedimento consiste, nas palavras de Merleau-Ponty, em ignorar o próprio sujeito psicológico, em coloca-lo em um mundo “já feito” e constituí-lo como parte desse mundo, a ele ligado pela causalidade. O psicólogo deixa de ser solidário com a sua experiência e passa a descrevê-la como “a fauna de um país longínquo”. [...] O psicólogo, ao recorrer a esse tipo de causalidade, ausenta-se da experiência interna e tematiza justamente o que está necessariamente ausente da consciência direta. Ele dissolve a carne da experiência no ácido do esquematismo mecanicista e a reduz ao tênue universo dos conceitos da física. (PRADO JR., 1989, p. 80)

É em nome do retorno à “carne da experiência”, ao plano da “consciência da experiência” ao invés da “consciência da causa dessa experiência”, após a depuração da presença de categorias próprias ao universo da extensão, que as atenções de Bergson se voltam às profundidades da vida psíquica. Se até então acompanhamos um percurso eminentemente negativo, trata-se agora de investigar o que de positivo a experiência depurada da vida interna nos ensina, segundo Bergson, sobre sua própria realidade.

3. A experiência da temporalidade pura

O que vemos, então, emergir da experiência subjetiva após a depuração do âmbito puramente psíquico é a intensidade pura, que se mostra de maneira mais evidente nos estados de espírito profundos, “como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas” (BERGSON, 1989, p. 15). O privilégio dessas experiências é que apenas indiretamente estão associadas aos movimentos de objetos exteriores, portanto, distinguem com mais clareza a psique.

Efetivamente, vamos ver que ela (a intensidade pura) se reduz a uma certa qualidade ou matiz de que reveste uma quantidade mais ou menos considerável de estados psíquicos ou, se preferirmos, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental (*Ibid.*)

A linguagem neste trecho ainda não está completamente depurada de termos espacializantes, mas já indica que os estados de espírito devem ser tomados menos como coisas, como “átomos espirituais” que se justapõem na experiência humana, e mais como matizes, como uma tonalidade, um timbre, uma qualidade *sui generis* que altera de certa maneira a totalidade da vida interior².

A oposição metodológica entre a linguagem estabilizante e o âmbito do devir começam a aparecer como oposição na própria forma que a consciência apreende a si mesma: se uma ideia ocupa de maneira intensa a alma, “se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver” (*Ibid.*, p. 16), não obstante,

Esta representação repugna à consciência reflexa, porque gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço. Irá supor, portanto, que, permanecendo idêntico todo o mais, um certo desejo passou por grandezas sucessivas: como se pudéssemos ainda falar de grandeza onde não existe nem multiplicidade nem espaço! (*Ibid.*)

A consciência que cristaliza e exterioriza seus diferentes estados, operação que possibilita as definições nominais no campo da psicologia, está

² “Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto de vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não produzirem em vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas as vossas ideias vos parecem renovadas; é como uma nova infância”. (BERGSON, 1989, p. 15)

posta em oposição à consciência da mudança qualitativa que a subjetividade sofre a partir da interpenetração de estados de espírito.

A autoconsciência que o espírito adquire quando deixa de se observar através das grades da espacialização, substitui a interpretação da mudança psíquica através da categoria do “aumento da *grandeza intensiva* de estados autoidênticos”, e passa a mergulhar no âmbito da mudança qualitativa, que interpreta as transformações psíquicas como transformações radicais, onde um estado de espírito intensificado transforma-se em *outro*. Não se trata mais, portanto, de uma alegria que é ora maior ora menor, mas de dois estados de espírito diferentes, duas tonalidades que não podem ser reduzidas ao mesmo nome sem apagar sua particularidade.

Por exemplo, no caso da alegria descrita por Bergson, ela se inicia como uma “orientação dos nossos estados de consciência no sentido do futuro”, depois, diminuindo o peso dessa atração, “nossas ideias e sensações sucedem-se com maior rapidez; os nossos movimentos já não custam tanto”, e, no seu mais alto grau, a alegria extrema faz com que nossas “percepções e recordações adquiram uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentamos como que um espanto por existirmos” (*Ibid.*, p. 16-17).

O que Bergson pretende apontar é que, sob o signo de alegria, nós subsumimos e identificamos estados de espírito tão díspares quanto uma leve inclinação ao futuro e uma potente radiação estelar que transborda os poros da subjetividade. Usar a categoria da *grandeza intensiva* impede a apreensão da natureza qualitativa das mudanças que perpassam os estados de espírito.

A análise do sentimento de graça, por sua vez, é o caminho pelo qual Bergson primeiramente se aproxima de outra característica da temporalidade própria à experiência da vida psíquica: a continuidade. Mesmo que

aparentemente conflitantes, “note-se que Bergson não encontra qualquer dificuldade em conciliar as duas características fundamentais da duração: continuidade e heterogeneidade” (DELEUZE, 2012, p. 31).

Com efeito, o sentimento da graça surge como a “percepção de certo desembaraço, de certa facilidade nos movimentos exteriores. E como movimentos fáceis são os que se preparam uns aos outros”, a graça indica nos gestos presentes uma pré-formação das atitudes futuras (BERGSON, 1988, p. 17). Este tipo de experiência temporal deve ser posto em oposição àquela da *práxis*, onde a batalha contra as resistências do mundo estabelece uma “distância que separa o futuro do presente (que) é a mesma que separa o desejado do dado” (PRADO JR., 1989, p. 83). Na experiência da graça, o futuro é despojado de qualquer problematidade, ele está garantido por um presente, cuja essência é um transcender-se a si no sentido da “atualização de sua margem potencial” (*Ibid.*, p. 82).

O ritmo e o sentido das transformações de um gesto gracioso “estabelece entre ele e nós uma espécie de comunicação” (BERGSON, 1988, p. 18). A simpatia física³ que acompanha a experiência estética rompe o círculo radical da ipseidade, a partir do qual o sujeito poderia sentir-se fechado numa constelação de categorias transcendentais que o separasse para sempre do outro. Na “simpatia física, o que ocorre é um processo de interiorização, em que o ‘outro’ torna-se ‘si mesmo’” (PRADO JR., 1989, p. 85).

Antes de trocar a chave e partir para a investigação das “raízes transcendentais” da psicologia bergsoniana, é necessário passar por mais um aspecto da descrição empírica, já depurada dos conceitos da física, da experiência da mudança dos estados de espírito: a *conservação*.

³ “Ainda que momentaneamente, a nossa mão impaciente não pode impedir de se mover como que para o empurrar e recolocar dentro do movimento, cujo ritmo se tornou todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade” (BERGSON, 1988, p. 18).

Quando escutamos o badalar de um sino ou os passos de alguém que caminha na rua, a consciência deve conservar de alguma maneira a existência daquele estímulo que já não se faz presente, para compreender os diferentes estímulos sensoriais sob a forma de uma sucessão temporal. Em outras palavras, para compreender que alguém *está caminhando*, o passo que escuto agora deve estar ligado à memória do passo que acabei de escutar, o que só é possível através de uma conservação do passado.

No entanto, a conservação pode ser compreendida em duas chaves, justamente aquelas que se polarizam na oposição entre consciência reflexiva e autoconsciência depurada do fisicismo.

Eu conservo cada uma destas sensações sucessivas para as organizar com as outras e formar um grupo que me lembra uma ária ou um ritmo conhecido; então não *conto* os sons, limito-me a recolher a impressão, por assim dizer, qualitativa que o seu número exerce em mim. Ou então, proponho-me explicitamente conta-los, e importará, pois, separá-los, e que esta separação se realize em algum meio homogêneo em que os sons, privados de suas qualidades, de alguma maneira vazios, deixam vestígios idênticos da sua passagem. (BERGSON, 1988, p. 64)

Portanto, a experiência da conservação no âmbito da inteligência e da linguagem estabilizante se faz através de marcas homogêneas que “esperam”, imóveis, num meio igualdade estático, a aparição de outro “átomo espiritual” para compor uma série de justaposições. Por outro lado, apreender de maneira direta a experiência da temporalidade revela que a imagem da conservação é mais dinâmica: o transcender-se em direção à margem potencial dos estados presentes implica que o “transcendido” permaneça de alguma maneira no novo.

A concretude das descrições empírico-psicológicas, apesar de sua riqueza e capacidade ilustrativa, atingem certo limite especulativo, assim, a compreensão do sentido profundo que se abre através do *Ensaio* só é possível mediante à investigação da “raiz transcendental” destas descrições.

4. O conceito de duração

Com efeito, o pensamento de Bergson não se limita à constatação empírica dos fatos da consciência. A divisão que é feita no interior da experiência da subjetividade, entre experiência reflexiva e experiência depurada, tem como horizonte alcançar pontos-limite da vida psicológica, extremos da subjetividade cuja “pureza” foge à experiência possível.

O que queremos indicar no movimento de Bergson é, “utilizando uma linguagem que não é bergsoniana mas que aqui se justifica [...], uma passagem do empírico ao transcendental, do conteúdo da experiência à sua forma” (PRADO JR., 1989, p. 89). Isto é, guardada as devidas divergências, o mesmo que Lapoujade quer apontar quando aproxima o movimento conceitual de Bergson à “determinação genética de elementos que dão conta de *tal ou tal* fato preciso no interior da experiência imediata” (LAPOUJADE, 2018, p. 22)⁴. Podemos ainda referir a Deleuze, quando diz que “a intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda como uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*” (DELEUZE, 2012, p. 17).

Seja o movimento de ascender do fato às suas condições transcendentais, ou de mergulhar em busca de seu princípio de razão suficiente, o essencial é denotar que a psicologia bergsoniana se organiza a partir de uma distinção entre conceitos puros que operam no nível transcendental das fontes dos dados⁵. No entanto, devemos tomar o cuidado de não confundir Bergson com Kant, pois o que está em jogo aqui não é a investigação das condições da experiência em geral, antes “são as condições da experiência real” (*Ibid.*, p. 21), o conceito deve ser talhado na medida de seu objeto.

⁴ Tradução livre.

⁵ “Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa humanidade, torna-se propriamente experiência *humana*.” (BERGSON, 1999, p. 215)

Mas então, quais são essas naturezas puras que estão nos extremos longínquos da experiência mista da subjetividade humana? Por um lado, a inteligência prática e a estabilização dos dados vividos indicam, no limite, a intuição do espaço puro, por outro lado, a temporalidade dos estados subjetivos que se desdobram atualizando sua margem potencial na direção de mudanças heterogêneas interpenetradas aponta, como condição ideal, a presença da duração.

A determinação dos extremos ideais da experiência humana, no texto de Bergson, é feita mediante uma desunião das “*noções de número e de multiplicidade*”, trata-se de “*servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade*” e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser” (WORMS, 2010, p. 51).

Com efeito, o número, quando analisado segundo o critério da apreensão *uno intuito*, se mostra como “a multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras” sintetizadas numa unidade (BERGSON, 1989, p. 58). A ideia de “unidades absolutamente parecidas umas com as outras”, implica a postulação de elementos completamente homogêneos, isto é, esvaziados de qualquer diferença interior que lhe particularize no universo das coisas. Mas, se não há identificação completa entre, por exemplo, as três unidades que compõem o número três, é porque algum princípio de diferenciação permanece.

Suponhamos que todos os carneiros do rebanho são idênticos entre si; diferem pelo menos em virtude do lugar que ocupam no *espaço*; caso contrário, não formariam um rebanho. [...] Se representar um a um, e isoladamente, cada um dos carneiros do rebanho, lidarei sempre apenas só com um carneiro. Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. (*Ibid.*)

Portanto, para Bergson, quando estamos lidando com a multiplicidade numérica, estamos mobilizando a “intuição ou, antes, a concepção de um meio vazio homogêneo” (*Ibid.*, p. 69). Isto é, assim como em Kant, aqui o espaço é uma forma pura a partir da qual o sujeito organiza os dados da experiência, e, portanto, subsiste sem a presença das coisas.

O espaço, enquanto concepção subjetiva de um meio homogêneo e estático, aparece então como condição de possibilidade de todo ato de consciência que consista em tomar objetos estáveis que possuem identidades limitadas por contornos bem definidos, ou seja, o espaço é o fundo transcendental “do nosso cálculo e de nossa técnica. [...] de todo nosso conhecimento distinto, não apenas da matemática ou da física, mas também da lógica e da linguística, e assim, de todos os domínios do nosso saber” (WORMS, 2001, p. 457)⁶.

No entanto, apesar da humanidade ser eminentemente definida por sua instrumentalidade, o *homo faber* não esgota a totalidade das potências da consciência que estão em jogo na psicologia bergsoniana. Acompanhamos na seção anterior a descrição de uma série de fenômenos psíquicos que não se reduzem ao índice da *práxis* ou da inteligência estabilizante, ambas condicionadas pelo espaço puro.

Fora determinada uma das duas multiplicidades que constituem o caminho para a teorização dos extremos transcendentais da consciência subjetiva no *Ensaio*. Se por um lado temos a multiplicidade numérica, por outro temos a multiplicidade qualitativa, expressa de maneira exemplar pela temporalidade da vida profunda do espírito (WORMS, 2010, p. 51).

Se a multiplicidade de elementos no espaço distingue cada unidade pelos “vãos” que as separam, a multiplicidade dos estados de espírito compõe um “*todo orgânico* que se constitui por uma *adição sucessiva* de elementos” (*Ibid.*).

⁶ Tradução livre.

Há uma aproximação da multiplicidade e da unidade: uma mesma sinfonia interna se desdobra de maneira tal que o mesmo, atualizando sua margem potencial, torna-se outro.

Se Bernhard Riemann já havia distinguido multiplicidades discretas e multiplicidades contínuas, Bergson alterou o sentido desta distinção ao colocar o campo da multiplicidade contínua como essencialmente temporal (DELEUZE, 2012, p. 32-33). Neste caso, as diferenças que constituem o múltiplo não coexistem simultaneamente, elas dependem da sucessão temporal que faz cada elemento passar de um estado de potência contida em outro elemento para um estado de realidade atual. Antes de serem reais, os elementos temporais se realizam pela metamorfose essencial dos próprios elementos temporais, que sempre já preparam seu sucessor e contém em si todos seus predecessores desdobrados temporalmente.

Os diferentes elementos que fazem da vida espiritual uma multiplicidade existem em estado de potência, de virtualidade. A diferenciação é o movimento essencial da multiplicidade contínua, pois as diferenças não se organizam como as diferenças da multiplicidade numérica, onde coexistem numa simultaneidade estática (*Ibid.*, p. 34-36).

A duração é a lei de um universo *sempre em vias de constituição*. Ela é este movimento de um objeto que vem ao ser, sem jamais *deixar de estar vindo*. E é por isso que a temporalidade da aparição da essência é um dado constitutivo da própria essência. Não há apenas referência do sentido A ao sentido B, mas metamorfose do sentido A ao sentido B; *o conhecimento de A é o conhecimento do nascimento de B*. [...] As essências não se isolam, organizam-se dentro de um processo que as faz passar umas nas outras. (PRADO JR., 1989, p. 87)

Quando se atinge o nível da duração, atinge-se o estofo último da subjetividade. Trata-se de “uma realidade para além da qual ele nada mais tem a procurar, até, e mesmo antes de tudo, no que ela tem de mais singular, algo como um absoluto” (WORMS, 2010, p. 67). Ou ainda, “O que é essencial aqui [...] é em todo caso *a adequação de direito* entre nossa consciência e nosso ser, ou

antes, *entre a integralidade de nossa consciência tomada em sua temporalidade e a integralidade de nosso ser tomado em sua individualidade?*” (*Ibid.*).

A temporalidade que sentimos organizando os estados profundos da consciência não é um mero espetáculo para a subjetividade, pois “a multiplicidade não numérica supõe um ato bem preciso da consciência, anterior logicamente a todo olhar, visada ou representação!” (*Ibid.*, p. 74). O ato que liga temporalmente dois eventos, i.e., a duração, é um *ato* da subjetividade, ou melhor, é a própria subjetividade, que passa a ser pura temporalidade. Não se trata, portanto, quando experienciamos a duração dos estados de espírito, de um olhar passivo diante de um *dever* exterior, mas estamos rompendo a barreira entre espectador e espetáculo, e, num movimento de autoconsciência, descobrindo-se como pura atividade duracional.

5. Consciência subjetiva como espectadora e como espetáculo

Vimos, portanto, como no fundo da experiência humana, para Bergson, estão dois tipos de atividade da consciência: um ato espacializante de estabilização e exteriorização de identidades, e um ato temporal de atualização da margem potencial do presente, diferenciação e atualização das potências latentes. Enquanto o primeiro ato determina todo o âmbito da inteligência, o segundo é responsável pela própria constituição da vida do espírito.

A experiência psicológica se encontra entre os dois extremos: sem a espacialização, não haveriam objetos estáveis identificáveis e a *práxis* racionalizada da inteligência instrumental não seria possível, bem como linguagem e cálculo. Por outro lado, sem o ato de temporalização, seria a própria subjetividade que não seria possível, pois ela *é o próprio ato de temporalização*.

Retornemos por um instante à descrição da numeração tal qual operada por Bergson no *Ensaio*. Se o espaço é a condição de possibilidade da justaposição e da distinção entre unidades absolutamente parecidas, elementos necessários para o ato de numeração, nenhuma adição pode acontecer sem implicar numa mudança qualitativa da “tonalidade” do espírito. A intuição do número dois não é a mesma que a do número sete.

O ato da inteligência é um ato que opera com objetos experienciados como “não-eu”, mas no fundo, a estrutura da subjetividade permanece sendo alterada segundo o regime de diferenciação da multiplicidade qualitativa. Não se trata simplesmente de um método de divisão entre naturezas puras, pois, para além disso,

[...] não podemos nos contentar em simplesmente afirmar a diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que “tende”, por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresente diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado. (DELEUZE, 2012, p. 25)

Ou seja, “Bergson dá efetivamente a si o meio de escolher em cada caso o ‘bom lado’, o da essência” (*Ibid.*). A *duração* é a própria subjetividade, enquanto o espaço é uma das variações qualitativas que ela pode assumir, eminentemente, quando uma prática exterior ou social é exigida.

Portanto, não há diferença essencial entre a forma e o conteúdo do *tempo* (WORMS, 2001, p. 458). Aquilo que vemos se desdobrar diante de nós é a própria essência última do *eu*. Não há estrutura transcendental, olhar puro, ou um “eu que não muda, não dura” (BERGSON, 2005, p. 4). O colorido dos dados da vida psicológica já são o substrato último da consciência, o ato de síntese temporal não é operado por algo de não temporal, mas, como já frisamos, é o próprio estado de consciência cuja essência é incessante transformação em direção à margem potencial.

O método intuitivo, assim como operado no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, significa a capacidade da subjetividade de apreender-se em sua essência, de fazer de si “objeto” do olhar, de identificar espectador e espetáculo. Sem a depuração da vida interior e a determinação da temporalidade em sua pureza, a essência da consciência “permaneceria tão só intuitiva, no sentido ordinário dessa palavra, se não houvesse precisamente a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano” (DELEUZE, 2012, p. 10).

Por isso Bergson pede “à consciência para se isolar do mundo exterior e, mediante um vigoroso esforço de abstração, de novo se tornar ela mesma” (BERGSON, 1988, p. 67). Pois, apenas através da determinação da “impureza” que faz da essência temporal da consciência um palpitir fugidio e distante, é que é possível a tomada de consciência explícita da estrutura da subjetividade.

Assim, poderíamos dizer que, para Bergson, a consciência de si é apenas de fato inseparável da consciência do objeto, mas que de direito resta sempre a possibilidade da dissolução dessa segunda consciência na primeira. A dissolução da exterioridade sendo a meta da consciência, e sendo uma meta de que a consciência apenas está separada de fato e não de direito, torna-se possível uma superação, pela consciência de sua finitude *humana*; o Si absoluto deixa de ser uma “miragem ontológica” para tornar-se uma possibilidade efetiva, e a fenomenologia da consciência passa a apontar, como para o seu termo necessário, para a identificação do ser-em-si como o ser-para-si. [...] a descrição bergsoniana da consciência implica a afirmação da realidade da “coincidência consigo mesmo” a que tende a filosofia de Sartre e que aí aparece como ideia contraditória. (PRADO JR., 1989, p. 115)

A intuição da duração é inicialmente a “coincidência consigo mesmo” de uma consciência que se percebe como pura metamorfose qualitativa de estados cuja essência é desdobramento e diferenciação. Esse, por assim dizer, é o limite de um projeto cujo objeto principal é a psique humana, objeto privilegiado para um método filosófico marcado pela interiorização e pela

introspecção. Mas, como já indica a passagem de Bento Prado, o horizonte maior da filosofia bergsoniana supera a “finidade humana”.

* * *

Referências

BERGSON, H. **A Evolução criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Marins Fontes, 2005.

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

_____. **Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

CAPPELLO, M.A.C. **Intuição da duração e crítica ao intelectualismo: notas sobre a liberdade e a evolução na filosofia de Bergson**. In.: Cardim, L. N. (Org.), *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

LAPOUJADE, D. *Powers of time: versions of Bergson*. Tradução de Andrew Goffey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

PRADO, JR. **Presença e campo transcendental: consciência e crítica da negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 1989.

SILVA, F.L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Tradução de Aristóteles Anghen Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

_____. *L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant*. In.: *Les Études philosophiques*, n. 4. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2001.

Recebido 24/02/2022

Aprovado 14/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0

