

Intensidade e duração: sobre duas ideias da psicologia de Bergson

Intensity and duration: concerning two ideas of Bergson's psychology

Paulo Henrique Flores Cople
Mestrando PPGF-UFRG
Bolsista CAPES

Resumo: O artigo trata da caracterização bergsoniana da consciência como multiplicidade qualitativa, através da discussão crítica com a ciência e a psicofísica de seu tempo.

Palavras-chave: Bergson; psicologia; consciência.

Abstract: The article deals with the bergsonian characterization of consciousness as qualitative multiplicity, through the critical discussion with his time's science and psychophysics.

Keywords: Bergson; psychology; consciousness.

“Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite: or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de de réalisation; ce sont moins des états que des tendances” (BERGSON, 2008, p.13).

Que sentido pretendemos quando se diz que uma paixão, uma tristeza ou um amor podem ser ditos “maiores” ou “menores”, quando os imaginamos como determináveis “objetivamente” feito coisas inertes ao alcance de nossas mãos que se prestam à mensuração assim como medimos o peso de uma esfera de bronze ou a massa de um pedaço de cera, como um desses objetos que se supõe não serem mais do que aglomerados *partes extra partes* sem vida alguma e que oferecem tudo que são em sua exterioridade? Sabemos, obviamente, o

que a mensuração ou determinação em quantidades homogêneas querem dizer quando se referem, por exemplo, a uma superfície: buscando construir a noção que usamos, descobrimos que entre duas é dita maior a superfície que é mais extensa, a que pode conter a segunda; ora, como o compreender quando se trata de estados de consciência, que não podem ser sobrepostos já que não se deixam resolver na relação continente/conteúdo? Eis “um ponto bastante obscuro e um problema muito mais grave do que se imagina geralmente” (BERGSON, 2007, p. 1) , e é com a posição deste problema que tem início o *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Devemos a Kant a concepção segundo a qual uma sensação, tomada como conteúdo qualitativo e “matéria para qualquer objeto em geral” (KANT, 2008, p.201) [“o vermelho deste livro diante de mim”, uma vivência qualitativa tal como uma consciência a experimenta em seu interior], pode ser determinada como uma *grandeza intensiva* que indica a intensidade ou força da afecção de um objeto exterior sobre a sensibilidade ainda vazia de um sujeito. A noção de grandeza, porém, é a de um “diverso homogêneo na intuição em geral”, um “quantum” (KANT, 2008, p.198). que remete à diversidade implicada na representação de um objeto: “(...) os fenômenos são todos eles grandezas e *grandezas extensivas*, porque, enquanto intuições no espaço ou no tempo, têm de ser representados pela mesma síntese que determina o espaço e o tempo em geral” (KANT, 2008, pp. 198-199). Será dito então que é a extensão do diverso dado que dá tal ou tal qualidade a uma vivência, o “quantum” no diverso sendo a razão do “qualia” em uma “experiência subjetiva”. Ao colocar-se o problema da experiência em função das condições de sua possibilidade (a questão transcendental “como é possível a experiência?”) , já se operava tacitamente a cisão entre o dado e sua forma (ou entre o condicionado e sua condição, o constituinte e o constituído) e essa por sua vez já deverá prenunciar a determinação do diverso sensível:

Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo no qual as

sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e, portanto, tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação. (KANT, 2008, p. 62)

Identificado o sujeito transcendental como poder constituinte da experiência, todo conteúdo material, na medida em que pode ser imaginado independentemente da atividade constituinte do sujeito, só poderia ser concebido como *amorfo* ou, o que é o mesmo, sem qualidade alguma, como, por direito, plenamente determinável por uma consciência exterior ao dado e que o ordena. Daí que possa ser tomado como puro “quantum” e que, para o kantismo, todo o diverso ou múltiplo dado na experiência possa ser tomado, enquanto concebido pelo entendimento, como homogêneo, isto é, como *grandeza objetivamente determinável*, como um extenso inanimado diante de um observador; por sua vez a forma da objetividade de alguma coisa que se posiciona *diante* de uma consciência é imaginada como a regra segundo a qual uma consciência e as sensações incessantemente moventes em que ela se resolve se compõem. De qualquer modo, as relações se mantêm exteriores ao diverso, o campo da experiência sendo dividido entre a regra da disposição dos elementos e um diverso atômico e distinto a ser subsumido sobre esta regra.

Transmutando o kantismo em positivismo ao abolir a nebulosidade que ainda envolvia as questões que Kant se colocava sobre o suprassensível e sobre o absoluto no domínio da moral humana – gesto definidor de toda uma era da filosofia em que o kantismo foi reduzido a uma epistemologia rasa, encontrando seu exemplar maior nos *First Principles* de Spencer – os saberes psicológicos, guiados pelo cientificismo, se condenaram simultaneamente ao dogmatismo e à mistificação lançando mão do conceito de grandeza intensiva como determinação possível das sensações¹. É que a ideia de grandeza não sendo mais do que a

¹ Em certo sentido, Kant já o fazia. Mas eram exatamente as questões que se colocava sobre a destinação suprassensível do homem e a possibilidade de uma “metafísica como ciência” que, não só o separavam de toda mediocridade doutrinária do cientificismo,

imagem de um extenso qualquer como diverso homogêneo ou quantidade² implica sentido inverso ao da ideia de intensidade, que exprime por sua vez os estados qualitativos da consciência, havendo contrassenso no interior da ideia de grandeza intensiva que supõe então que intensivo e extensivo têm o mesmo sentido, o primeiro podendo ser reduzido ao segundo. A questão, afinal, poderia ser colocada da seguinte maneira: “o intenso pode ser traduzido em extenso e as sensações interiores em uma grandeza exterior?” ou “todo o diverso dado a uma consciência pode ser determinado objetivamente, isto é, dado segundo o modelo do homogêneo?”

Os problemas levantados por Bergson no *Essai* não tardam em revelar o que está realmente em jogo quando se pretende mensurar as intensidades conscientes com o apoio de um fundamento extenso. *Trata-se da tentativa da psicofísica de determinar os estados psíquicos* “pelo numero e pela grandeza das causas objetivas, e, por conseguinte mensuráveis, que os fizeram nascer” (*Essai*, p. 3), e mais profundamente a tese tácita ou frequentemente manifesta de um epifenomenismo estreito segundo a qual a consciência não passa de uma “fosforescência cerebral” que poderia ser reduzida termo a termo a seu correlato determinável espacialmente, um cérebro mecânico ou “um todo materialmente constituído, idêntico para toda gente e de que cada qual não tem mais do que tomar conhecimento, como se se tratasse de um livro de contas ou de um testamento” (PROUST, 2006, p. 39). Dando continuidade ao sonho de *mathesis universalis* da física moderna, em que o mundo não é mais do que um campo homogêneo determinado segundo leis matemáticas ou *res extensa*, a psicofísica retoma o problema lá aonde Descartes o deixou, mas para além do qual sua filosofia o levou: ligado ao mundo por seu corpo, o homem está inserido na *mathesis*; mas sendo seu corpo parte deste mundo ele deve ser também determinável segundo esta extensão geométrica. O que aconteceria então à alma, ao desejo ou à liberdade humanas? Foi necessário a Descartes, com seu “senso das realidades”, inserir uma substância de natureza diferente do extenso geométrico para dar razão da experiência qualitativa que se faz da existência, uma *res cogitans*,

como impediam que o homem fosse reificado em um objeto. A consequência, como bem se sabe, é a transformação do homem em “duplo empírico-transcendental”.

² É esse o ponto preciso da discussão das teses de Kant realizadas no *Essai*. Sobre este ponto cf. BERGSON, 2007, pp. 56-104.

embora fosse obrigado a fazer “o rigor da doutrina sofrer com isso” (BERGSON, 2009.2, p. 40). Ignorando a posição cartesiana da qual pretende se inspirar, a psicofísica transforma a alma individual em um epifenômeno concebível segundo uma *lógica espacializante*³, ignorando a *res cogitans* que supunha desnecessária exatamente porque ela escapava a seu ideal de determinabilidade absoluta do que quer que fosse segundo os moldes da ciência moderna.

É nesse contexto que deve ser compreendido o uso que Bergson faz da noção de “espaço” e sua oposição à duração, os corações da compreensão da descrição do domínio psicológico, já que é através desta espacialidade que a psicofísica tenta compreender o psiquismo assim como é através deste mesmo espaço que as ciências modernas tentam determinar o universo, assim como é à duração da consciência que eles se opõem. Afinal, o espaço é o meio homogêneo em que a inteligência moderna projeta o universo para que possa calculá-lo, e sempre que Bergson fala em “espaço” *ele compreende com isso o espaço geométrico, tal como o compreende a ciência moderna*, para a qual “o Universo é regido em todas as suas partes pelas mesmas leis, e por leis de natureza estritamente matemática”, de modo que “identifica o espaço físico com aquele da geometria euclidiana”⁴. Assim, desde o *Essai*, o espaço é compreendido como domínio da pura objetividade e, mais ainda, como *forma* da objetividade. Pensado comumente como meio *vazio* no qual nos representamos a realidade como composta de partes “simultâneas, homogêneas, descontínuas e divisíveis ao infinito” (WORMS, 2000, p. 24) que viriam nele ocupar um lugar sem com ele se confundirem, o espaço na verdade condiciona certo tipo de *multiplicidade*, ou seja, uma modalidade de relação entre o “diverso” dado⁵, que encontra seu modelo no número (e através deste, no ato de enumeração do espírito que o constitui). Muito mais do que “a unidade de uma multiplicidade”, é preciso que o número seja um agrupamento de um determinado tipo, no qual supomos que todos os elementos são distintos claramente (exterioridade recíproca dos termos), se

³ Sobre este ponto, cf. BERGSON, 2009.2, pp. 29-61.

⁴ KOYRÉ, 1971, respectivamente p. 56 e 58.

⁵ Ou ainda, da ausência de relação entre a diversidade da experiência. Como veremos, o espaço é essa relação negativa entre um puro diverso atomizado que Kant concebia como puro quantum.

justapondo (pois sem a simultaneidade de elementos jamais se poderia sair da repetição de uma simples unidade), e sendo, sobretudo, idênticos (a não ser pelo fato sua diversidade, encontram-se completamente esvaziados de qualidade).

Para além da *res extensa* de Descartes ou mesmo do universo matemático de Galileu, trata-se de conceber por este paradigma o espaço absoluto da síntese newtoniana, que desenvolve os dois primeiros, tomando-os como verdadeiro estofado do universo⁶, concepção que Kant, sabidamente newtoniano, buscará fundar como condição da receptividade de toda e qualquer realidade externa. O espaço é a forma fundamental na qual a totalidade das coisas, na medida em que se dá como exterior, viria tomar lugar. Se nos damos a liberdade de aqui tratar de “realidade externa”, expressão que nos parece mais vaga do que o termo *objeto*, é para deixar claro que nos parece ser apenas enquanto determinada como grandeza espacializada e projetada neste meio, forma da homogeneidade, que uma coisa qualquer perde sua profundidade e a qualidade singular que a determina como *esta* coisa no meio de tantas outras, passando a ser tomada como uma realidade objetivamente dada, isto é, como algo que simplesmente se encontra diante de mim, inerte, disponível como aglomerado indefinidamente divisível de elementos homogêneos, e que contém em si todas as determinações que lhe constituem e ao qual viriam se opor a consciência e sua interioridade, aonde foram espremidas todas as qualidades que a física antiga deixava estarem na exterioridade em que as encontrava.

Ao longo do segundo capítulo do *Essai*, no qual é apresentado o conceito de espaço, Bergson começa por associar essa noção, de modo aparentemente inocente, a uma série de operações ativas da consciência (enumerar, somar, justapor, determinar, etc.) e coroa o processo oferecendo a seguinte explicação e definição:

Para que o espaço nasça de sua coexistência [das sensações], é preciso um ato do espírito que as compreenda a todas ao mesmo tempo e as justaponha; este ato *sui generis* se assemelha

⁶ Galileu já o fazia, enquanto Descartes ainda deveria retirar deste sistema a *res extensa*. Mesmo que Newton aponte para a necessidade de uma investigação metafísica sobre as causas do movimento, todas as coisas criadas deverão ocupar uma posição no espaço, segundo a qual seriam determináveis..

bastante ao que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade. (...) Pois não há nenhuma outra definição possível do espaço: é o que nos permite distinguir uma da outra muitas sensações idênticas e simultâneas; é, então, um princípio de diferenciação diferente do da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, *uma realidade sem qualidade*. (BERGSON, 2007, p.60)

Ora, não se faz Bergson, neste ponto, tributário de Kant? Pois aqui o espaço é uma *atividade sintética do espírito*, unificando e justapondo as “representações” de certo modo. Mais do que isso, em um primeiro momento parece que é só mediante este ato que podemos ter acesso a realidades exteriores a nós, *e mediante o qual só temos acesso a tais realidades como objetos*. Mas o que se percebe quase imediatamente é que dizer que o espaço é uma atividade do espírito é, no mínimo, bastante distinto de dizer que ele é a forma de toda receptividade, e Bergson advertidamente transforma o espaço em um conceito. O avesso desta afirmação será dizer que há outro nível da experiência, no qual a realidade se dá não como determinação objetiva ou grandeza e constructo do próprio espírito para si mesmo, mas se insinua como certo tipo de passividade na qual as coisas, se não são tal como são dadas e não são dadas tais como são, ao menos se apresentam de outro modo que não através das lentes da inteligência. É na própria receptividade que se deverá buscar o sentido de uma realidade pré-humana no homem como aquilo que o extrapola ou que ao menos não é um artifício de seu próprio intelecto, inclusive quando se trata de encontrar a constituição interna da consciência.

A camada de passividade da experiência será ignorada pela psicofísica quando toma a estrutura espacial das coisas como constituinte ou como modo de existir natural do universo. Mas para que possa fazê-lo com segurança ela teve de manter sua ignorância sobre si mesma e ceder à tendência inadvertida de esquecer o ato espiritual que instaura a forma espacial, rechaçando o espaço como atividade para então tomá-lo como modelo da receptividade, o que é o mesmo que ignorar-se como discurso (ao menos pretensamente) científico e acreditar ser uma descrição ou aderência aos fatos. Em todo caso, a ciência se traveste de metafísica dogmática. Colocar-se nessa posição é ignorar o que desde a *Crítica da Razão Pura* constituía o ideal de cientificidade da ciência, a saber, a concepção de

que a inteligência só compreende na medida em que produz seu próprio objeto, a regularidade e a necessidade de uma lei de tipo científico sendo exigências da própria inteligência e que ela mesma deve satisfazer e sem as quais a mera observação da natureza de nada vale, uma vez que tais observações, assim como a experiência que se faz da natureza, permanecem de todo contingentes sem um método construído de antemão. É a ciência quem formula as questões que colocará à natureza⁷ substituindo a experiência pelo *experimento*, questões que deverão ser colocadas em uma língua muito particular: aquela que foi necessária para que a física do século XVII se tornasse científica, que não é outra além da geométrica e matemática já que o que importa aqui são a necessidade e o rigor do sistema. Sendo estas as condições do interrogatório todas as respostas que obtivermos da natureza serão dadas em termos de grandezas objetivas, uma vez que supusemos que era nesses termos que elas deveriam ser dadas⁸.

A escolha da psicologia como domínio privilegiado da discussão não é de modo algum arbitrária. Desejoso de um pensamento que se modelasse sobre os fatos e aderisse à realidade, Bergson, em sua juventude, havia aderido à doutrina de Spencer. Interessado antes de tudo por uma “filosofia da evolução”. Foi ao

⁷ “A razão, tendo por um lado seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro lado, a experimentação que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para se por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhe apresenta.” KANT, 2008, p. 18.

⁸ Acreditamos que Bergson se engana ao fazer da espacialização/geometrização um movimento geral inerente à inteligência humana, em dizer que a inteligência sempre exige certa relação geométrica com a matéria, seja essa geometria qual for (euclidiana, riemanniana, etc). A geometrização do espaço e o divórcio que dela decorre entre qualidades primárias e secundárias só vem a ser no século XVII. A novidade da ciência moderna é transportar o fundamento de modelo lógico ($A=A$), que o pensamento antigo hipostasiava como princípio suprassensível, da “transcendência” para o interior do mundo sensível fazendo dele a substância das coisas. É deste modo que o mundo “objetivo” é gerado, expulsando a própria sensibilidade e fazendo dela relativa a um sujeito; deixamos então de tematizar a falsidade do mundo sensível para tematizar as ilusões ou enganos meramente subjetivos, o par subjetivo/objetivo vindo substituir o par sensível/inteligível. Esta é, aliás, a origem de uma série de equívocos em relação à filosofia de Deleuze, conforme se confundia “imanência” e “objetividade”. É que partindo do interior do próprio campo da experiência como imanência, o “objeto” e seu fundamento lógico se revelam como transcendententes, como Husserl, antes de Deleuze, já apontava.

aprofundar-se sobre a ideia de Tempo que Bergson foi levado a um problema.

Ficamos bastante espantados, com efeito em ver como o tempo real, que tem papel fundamental em toda filosofia da evolução, escapa às matemáticas. Sua essência sendo passar, nenhuma de suas partes ainda está lá quando a outra se apresenta. A sobreposição de parte a parte em vista da mensuração é então impossível, inimaginável, inconcebível. Sem dúvida entre em toda medida um elemento de convenção, e é raro que duas grandezas (...) possam ser diretamente sobrepostas. É ainda necessário que a sobreposição seja possível para um de seus aspectos (...), este aspecto [é] então aquilo que medimos. Mas no caso do tempo a ideia de sobreposição implicaria absurdo, porque todo efeito da duração que pudesse ser sobreposto a si mesmo e fosse, por conseguinte, mensurável, teria por essência não durar. (BERGSON, 2009, pp. 2-3)

Tempo e mensuração acabam por ser mutuamente excludentes, o que torna a mensuração possível ao se excluir a temporalidade e vice-versa. Sempre que se acha em questão a temporalidade a ciência trata dela como tempo já passado, como tempo objetivável e matematizável, jamais como tempo que se desenvolve ou em vias de desenvolvimento. Tendo como objetivo prever e calcular a ciência tem suas razões de fazê-lo, mas é inaceitável que o que começa como ferramenta metodológica termine como totalização da existência e que por fim o modelo matemático, totalmente relativo a um espaço geométrico ideal, acabe por substituir o tempo real. É que “essa duração que a ciência elimina e que é difícil conceber e exprimir, nós a sentimos e a vivemos”, vivência factual que levou Bergson ao “domínio da vida interior, do qual nós éramos até então desinteressados”⁹.

A investigação se deslocava – inesperadamente – para o domínio da vivência em que o tempo se coloca como duração concreta. Advertidamente ou não, é com Kant que Bergson vem

⁹ BERGSON, 2009, p.4. Segundo nota de Arnaud François, Bergson não era apenas “desinteressado” da psicologia como ativamente a desprezava, posição que mais tarde veio a ser revertida. Cf. BERGSON, 2009, p.306.

encontrar-se mais uma vez¹⁰. Todo o segundo capítulo do *Essai* poderia ser lido como uma tentativa de refazer a estética transcendental kantiana, já que esta *teria confundido tempo e espaço*, afinal “o erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Ele não parece ter notado que a duração real se compõe de momentos interiores uns aos outros e que quando ela toma a forma de um todo homogêneo ela se exprime em espaço.” (BERGSON, 2007, p. 174). Considerando também o tempo como um *meio* indiferente àquilo que o ocupa Kant o condena a não ser nada mais do que uma sombra do espaço uma vez que, por exemplo, o próprio tempo é concebido como fundamento da sucessão sem com ela se confundir. Tempo como “fundamento”, sem sucessão, ilimitado, imóvel! Tal como o tempo das ciências, para Bergson o Tempo de Kant exclui a experiência da temporalidade, é um tempo sem duração. Se ele tampouco é simultaneidade, é porque é concebido sob o modelo da eternidade, como elemento atemporal em si mesmo. Além disso, se o tempo é uma forma da sensibilidade, daí decorre que o diverso dado temporalmente pode ser dado como grandeza. Se ele “não é mais do que a forma de nosso sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (KANT, 2008, p. 73), se, por isso, seus conteúdos podem ser pensados como grandezas, quem poderia censurar a psicofísica por buscar no espaço a fonte das qualidades experimentadas em uma consciência?

Uma vez que toma o Tempo como fio de Ariadne o ponto de partida da investigação deverá ser a psicologia porque essa temporalidade que a ciência nos apresenta por um aspecto que o exclui, a simultaneidade do espaço, “*nós a sentimos e vivemos*”; e é por esse “nós” que “*sentimos e vivemos*” que se deve iniciar, uma vez que “nós” estamos imersos no *fato* de nossa própria existência, fato que se mostra estrangeiro a toda tentativa formalizante. É através da espacialização do “sentido interno” que o mecanicismo é pegado em flagrante enunciação de contrassensos, à medida que para se realizar no domínio da psicologia ele tem de transformar seu objeto naquilo

¹⁰ De fato, toda a obra de Bergson pode ser lida sob o fio condutor do embate com Kant. Além das problematizações pontuais em cada um de seus grandes trabalhos, já de pôde dizer que o percurso da obra de Bergson era um retorno à metafísica, partindo da psicologia (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), passando pela cosmologia (*Matière et mémoire* e *L'Évolution créatrice*) para chegar enfim à teologia (*Les deux sources de la morale et de la religion*). Cf. WORMS, 2000, p. 38.

que ele não é – ou ao menos naquilo que ele mostra não ser factualmente – e, assim, anular-se a si mesmo como discurso psicológico na medida em que anula seu objeto.

O apelo à experiência interior é tema comum em toda linhagem do espiritualismo francês do século XIX desde Maine de Biran, mas é com Bergson que essa experiência torna-se metódica e chega a se exprimir em conceito, embora ao fazê-lo Bergson seja levado a reformular a própria noção de conceito¹¹. Se a experiência interior, aquela na qual nós submergimos no universo dos fatos que somos, era a que poderia libertar de um intelectualismo universal e fornecer uma nova ontologia, até Bergson isso não pôde ser feito porque ela permanecia – desde Santo Agostinho - um “sentimento” vago no qual vivemos mas que jamais chegara à expressão. Ignorando a natureza de sua própria receptividade – ou passividade – temporal o homem também se condenou a ignorar aquilo no qual sua vida se faz e foi levado a ignorá-lo por acreditar que todo o seu conhecimento deveria se dar de forma rigorosa e matemática, o que em sua encarnação moderna quer dizer “objetiva”, criando uma imagem fantástica de si mesmo. Era isso que havia acontecido mesmo àqueles que acreditavam atingir a vida psicológica diretamente e se desviando de toda a objetivação: supunham não que a natureza tivesse criado geômetras como fazia o intelectualismo, mas que tinha criado psicólogos – de qualquer modo, criaturas voltadas inteiramente para a especulação - e que as categorias em torno das quais o pensamento humano – ou ocidental – tinha se solidificado eram adequadas para o que quer que fosse, e o sentido interno oscilava então entre a vagueza mistificante e sua desnaturação em uma atividade formal, para que no momento seguinte se apelasse novamente à força dos fatos da consciência e se voltasse para a vagueza de onde se tinha partido. Desse modo aquilo que não era exprimível objetivamente permanecia na nebulosidade e não é de admirar que todos aqueles que buscaram um saber como ciência rigorosa tenham acreditado ser possível e desejável descartá-lo.

O engano vinha de que o homem se ignorava como tendo sido voltado, por sua própria constituição orgânica e vital para a ação, e já que seu pensamento tendia a se dirigir para o exterior suas categorias inadvertidamente também o faziam quase que por tendência

¹¹ Cf. BERGSON, 2009, pp. 25-99.

inata. Mesmo antes que *L'Évolution créatrice* nos apresentasse esse quadro, antes que *Matière et mémoire* criticasse a ilusão de que a percepção e a memória estão voltadas para o conhecimento e não para a ação, o *Essai* já sugeria essa tendência.

A razão disso [a espacialização] é que nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem mais importância prática para nós do que nossa existência interior e individual. Nós tendemos instintivamente a solidificar nossas impressões para exprimi-las pela linguagem. Daí vem o fato de que confundimos o sentimento mesmo, que está em um perpétuo devir, com seu objeto exterior permanente (...). Da mesma maneira que a duração fugidia de nosso eu se fixa por sua projeção no espaço homogêneo, nossas impressões, que mudam sem cessar, girando em torno do objeto exterior que é sua causa, adotam os contornos precisos da imobilidade. (BERGSON, 2007, p. 97)

Não que o espírito se encante com sua própria invenção: antes disso ele se perde em um movimento de exteriorização que possibilita a instauração da espacialidade geométrica e que é a direção em que seguem sua ação e o poder formalizante da linguagem que a guia, movimento que não é sem analogia com a alienação do espírito descrita por Hegel na *Fenomenologia*. Antes do espaço geométrico havia a necessidade da ação, esta se apoiando nas solidificações que a inteligência opera no mundo – é a solidez almejada pela inteligência que condiciona o nascimento do espaço como uma de suas direções possíveis. Tal tendência apaga toda a aparente arbitrariedade que havia no projeto de reificação da consciência, uma vez que construindo uma ciência integral do homem pode-se coloca-lo à disposição das ciências e das técnicas. Por essa projeção o homem chegará inclusive a espacializar *de fato* sua consciência, formando um “segundo eu” superficial e automatizado para o qual as afirmações da psicologia associacionista e da psicofísica podem fazer sentido, de uma maneira irônica parecendo construir o próprio objeto que faltava à psicofísica. Nesse sentido o homem moderno, objeto da sociologia e da psicologia científica, é a efetuação humana da ciência como primado da teoria

sobre os fatos¹². O que ocorre é algo análogo a um fenômeno de endomose no qual objetividade e consciência sobrepõem-se e formam uma mistura em que o espaço toma o corpo e a qualidade que tem das realidades conscientes e estas se distendem rumo a homogeneidade do espaço. A consequência é que

(...) no momento em que tentamos retomar a nós mesmos depois de uma excursão pelo mundo exterior, não temos mais as mãos livres. Ora, da mesma maneira que para determinar as relações verdadeiras dos fenômenos físicos entre eles nós fazemos abstração do que, em nossa maneira de perceber e de pensar, os repugna manifestamente, assim, para contemplar o eu em sua pureza original, a psicologia deveria eliminar ou corrigir certas formas que trazem a marca visível do mundo exterior. (BERGSON, 2007, p.168)

É verdadeiro dizer que “o que é lamentável é que nós não sabemos mais distinguir nessa *representação* os dois elementos componentes que diferem em natureza, as duas puras *presenças* da duração e da extensão” (BERGSON, 2008, p.4) , mas é necessário dar mais precisão ao enunciado. Por acreditarmos que a totalidade das coisas deve se regular segundo o modo do que é *para a inteligência humana* (representação), como formalização e através do ato do espírito que instaura o espaço, não podemos mais distinguir e aprofundar a diversidade dos elementos *absolutos* que compõem a experiência (as puras presenças). A experiência atual, realizada factualmente, só nos apresenta mistos (consciência/espaço, interioridade/exterioridade, lembrança/percepção, etc.) e é nesses cruzamentos que toda a vida se passa. Mas a inteligência, prolongada nisso pela ciência, busca a todo custo planificar a existência transformando-a em um sistema que se apresente transparentemente a ela mesma sem conteúdo algum. Por isso perdemos a razão dos mistos que a experiência dá, chegando ao cúmulo de tomar como pura uma “forma da representação”, algo que nasce do próprio misto da

¹² Poderá se responder que a própria ciência busca o quanto pode se conformar aos fatos. É verdade, mas o faz tentando conformar *sua teoria* aos fatos. Parte-se sempre do modelo matemático para encontrar sua forma mais adequada aos fatos, e não dos fatos ao modelo. O método de Bergson, tentando seguir o contorno dos fatos, faz exatamente o caminho contrário.

experiência e que não faz mais do que abstrair as relações que encontra entre seus elementos.

Deveremos caminhar em sentido contrário a essa tendência de planificar, sistematizar e tornar homogêneo que é o ato pelo qual projetamos o mundo em um espaço objetivo, desfazer aquilo que o espírito fez solidificando a interioridade, tarefa difícil não só porque somos levados pelas convenções sociais e pelas facilidades da linguagem, mas – explicação que nos parece mais satisfatória embora posterior ao *Essai* - porque essa tendência está inscrita em nosso próprio organismo, é a direção em que foi disposta inicialmente toda a nossa vida. Mas como é possível que o homem torça seus olhos e faça com que eles, voltados por seu nascimento para um horizonte que se situa diante de si, descortinem as profundidades que ele esconde em seu interior?

Para isso é preciso um “vigoroso esforço de abstração” (BERGSON, 2007, p. 67) e só assim podemos voltar à pura presença da consciência. Essa pura presença será mais de direito do que de fato, e só poderá ser dita pura por ter uma realidade ideal, podendo ser comparada a uma ficção: a consciência enquanto não se exterioriza, enquanto pura interioridade. É óbvio que uma consciência que nada percebesse e fosse relacionada a nada além de si mesma nos dá uma imagem fantástica do homem, o transformando no fundamento do qual o universo será retirado posteriormente. Mas da mesma maneira que a mensuração é possível aplicando-se e retendo um aspecto daquilo que pretende medir devemos revelar o aspecto interior da consciência que resiste ao espaço: “a psicologia deveria eliminar ou corrigir certas formas que trazem a marca visível do mundo exterior”. Vemos que dificilmente se poderia dirigir contra o bergsonismo a acusação que Hegel faz a todos aqueles que partem da intuição como doação imediata de seu objeto, pois aqui é necessário trabalho crítico, um “vigoroso esforço de abstração” pelo qual retornamos ao imediato. Os dados imediatos da consciência não lhe são dados imediatamente e exigem uma crítica das mediações operadas pela inteligência e a ciência para que possamos retornar a eles.

“O salto para o imediato não é ele próprio imediato. Ele apenas é feito através da longa série de mediações constituída pelo recurso ao pensamento positivo. Não se trata de opor, simplesmente, à

mediação deformadora dos conceitos, a presença diáfana dos 'dados imediatos'. O imediato é objeto de uma conquista, e a volta às fontes é uma longa viagem. A volta às fontes é o caminho que nos leva do para nós ao em si, isto é, que dilui os prestígios do entendimento, tornando visível o oculto.” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.73)

O procedimento que preside a abstração é o confronto dos fatos da consciência com os modelos que a ciência dela nos apresenta. A ciência é o adversário privilegiado porque consiste em um aprofundamento da inteligência em seu domínio dos fatos, mas que ao mesmo tempo nos permite exprimir rigorosamente o que se passa em *uma* série de fatos, isto é, aqueles associados à matriz espacial.¹³ As teorias serão confrontadas pontualmente com a série dos fatos da consciência, revelando a inadequação das primeiras para pensar a segunda e deixando entrever os traços internos da própria consciência na medida em que resistem à explicação espacial. A consciência só se revela como presença por meio de uma crítica da objetividade em geral que pretende absorvê-la, e faz-se necessário seguir as sinuosidades do objetivismo ingênuo da ciência para compreendê-la.

O ideal da psicofísica, dizíamos, é uma consciência determinável quantitativamente e redutível à massa objetiva de estímulos exteriores que sofre. Se há, obviamente, relação entre as modificações da extensão corporal, âmbito que supostamente se identifica a uma região do espaço, e as intensidades experimentadas pelo espírito - não se tratando aqui de conceder à consciência todos os supostos direitos substanciais da antiga *res cogitans* racionalista nem os de uma livre imaginação que fantasia o mundo como quer – daí não segue necessariamente que o fato desta mistura entre ambos deva ser pensado em termos de determinação ou de unidade no sentido e na estrutura de ambos os polos da relação: “(...) há solidariedade entre a roupa e o prego no qual ela está pendurada, porque se retiramos o prego a roupa cai. Diremos, por isso, que a forma do prego determina a forma da roupa ou nos permite de alguma maneira pressenti-la?” (BERGSON, 2008, p.4). Se a intensidade de uma sensação varia com

¹³ Acreditamos ser necessário dizer que, mais do que tudo, elas o são por povoarem o horizonte histórico de Bergson. Em certo sentido o apelo que o filósofo francês lança em grande parte de suas obras é o de que *o cientificismo não pode colonizar o real*.

o aumento ou a diminuição dos estímulos exteriores, nem por isso se pode dizer que a toda variação dos estímulos corresponda rigorosamente uma variação da sensação e muito menos que *todos* os fatos da consciência sejam redutíveis a e determináveis segundo o modelo desta relação à excitação exterior segundo acréscimos ou diminuições. A psicofísica se esforçará o máximo possível por varrer das vistas todos os estados da alma que podem lhe causar embaraços. Sobre os “sentimentos profundos”, por exemplo, aqueles que “nos parecem, com ou sem razão, se bastarem a si mesmo” (BERGSON, 2007, p.6), ou que ao menos não contêm em si a indicação de um estímulo externo mensurável, como o desejo ou a esperança, ela só poderia calar ou oferecer clichês bastante duvidosos. Se questionada, por exemplo, sobre como determinar segundo os estímulos objetivos o prazer causado por uma tela de El Greco ou de um poema de Pessoa, fatos bastante concretos para aquele que os experimenta, ela não poderia não se calar novamente sob pena de cair no ridículo. Sobre o sentido e a realidade da ansiedade experimentada por qualquer um diante de uma situação grave e ainda sem solução que exige uma resolução rápida, ela se limitaria a repetir que a ansiedade só existe em função das pressões realizadas sobre o corpo, e quanto ao ato que em que vem culminar esse processo, diria que ele é desde sempre pré-formado, como resposta a um estímulo, que não depende de uma decisão da alma e que “ansiedade” e “decisão” não passam de ilusões ou flutuações que em nada pesaram na ação. Ilusões bastante reais! Assim, a psicofísica e seus discípulos continuarão a defender a tese de que a totalidade dos fatos de consciência pode ser mensurada de maneira puramente quantitativa em relação aos estímulos.

É contra isto que Bergson se levanta, apontando a intensidade como irredutível a qualquer homogeneidade ou grandeza mesmo nos fatos em que tudo parece dar razão ao epifenomenismo científico; por exemplo, no caso exemplar do esforço, já que “se há um fenômeno que pareça se apresentar imediatamente sob a forma de uma quantidade ou ao menos de grandeza, é, sem dúvida, o esforço muscular.” (BERGSON, 2007, p.15). Uma vez que a tensão psicológica envolvida no esforço voluntário chegará a se desenvolver no espaço exterior, tornando-se, assim, mensurável, tendemos naturalmente a crer que a intensidade contém em si potencialmente uma grandeza análoga àquela que desenvolve em extensão, e somos mais do que autorizados, então, a falar de esforço maior ou menor

segundo a intensidade da energia que transformamos em movimento, executaremos movimentos mais ou menos extensos de acordo com a intensidade psicológica investida no esforço. Mas será mesmo esse o caso, ou será que há algo mais que não conseguimos distinguir? A análise efetiva de diversas observações da psicologia parece sugerir a segunda opção.

Estenda o braço curvando ligeiramente seu indicador: você poderá não mover o dedo, não contrair nenhum músculo da mão, não produzir nenhum movimento aparente, e sentir, no entanto, que você gasta energia. Todavia, observando mais de perto, você se dará conta de que esta sensação de esforço coincide com a fixação dos músculos de seu peito, que você mantém a glote fechada, que contrai ativamente seus músculos respiratórios. (BERGSON, 2007, p. 17)

Se a sensação que temos da intensidade do esforço significasse um crescimento de sua grandeza, por que nos casos experimentais ela continuaria mesmo quando não o desenvolvemos em movimento? A interpretação do experimento sugere que não é de um crescimento da intensidade do esforço sobre determinado ponto do corpo que temos consciência, mas do crescimento da superfície muscular envolvida no esforço. Não há aumento da intensidade de energia despendida pela consciência, mas da extensão do corpo envolvida, e, portanto, da superfície que a consciência percebe. Ao nos fixarmos sobre imagem da extremidade do corpo em que o esforço vai se concentrar, no mais das vezes temos consciência vaga de que o resto da estrutura muscular do corpo envolvida no esforço aumenta quando aumenta nossa sensação de esforço, e só o percebemos claramente quando o psicólogo nos instrui a fazê-lo, nossa sensação de crescimento se resolvendo, sob um olhar atento, em um acréscimo de sensação.

Mas isso não é tudo: ao mesmo tempo em que a grandeza da extensão envolvida no esforço varia, *a consciência passará por uma alteração qualitativa*, e poderemos passar do sentimento de esforço ao de fadiga e deste ao de dor. O esforço aponta para essa encruzilhada nos sistemas ou camadas da realidade em um duplo eixo de variação: enquanto percebemos a extensão variando em grandeza ou quantitativamente, a consciência varia qualitativamente entre

diferentes estados mutuamente implicados e irreduzíveis uns aos outros assim como são irreduzíveis, mas em outro sentido, a seu correlato extenso. A bem da verdade, esta relação já estava implícita mesmo nos sentimentos profundos, um desejo, por exemplo, podendo variar em profundidade e extensão, à medida que se integra mais completamente a nossa alma ou de dispersa rumo ao espaço exterior deixando cada vez mais de nos interessar, ou em natureza e intensidade, podendo se transformar, a medida em que nos toma de tal ou tal maneira e nos leva a tais ou tais novas relações, em satisfação ou em ânsia, alegria ou melancolia.

Não é outra coisa o que nos apresentam nossas “emoções violentas”, ou esforços de “tensão da alma, desejo agudo, cólera explosiva, amor apaixonado, ódio violento”, que são “um sistema de contrações musculares coordenados por uma ideia”. Uma emoção sempre se esboça por expressões fisiológicas, e tomados de uma excitação extrema, por exemplo, os batimentos de nosso coração se aceleram, as faces se tornam avermelhadas, o corpo inteiro treme. E, no entanto, há um elemento psíquico que se distingue e dá sentido a essa série de movimentos: é uma excitação sexual em relação a esta ou aquela pessoa ou vergonha sentida em relação a esta ou aquela memória, este ou aquele ato, sempre *esta* excitação singular e local, que se distingue de todas as outras pelas quais passamos em nossas vidas. Os envolvimentos corporais fazem parte da emoção mesma, eles a constituem, mas são conduzidos por um elemento da consciência que dá a eles uma tonalidade única e os insere na vida psicológica *singular* de um vivente, irreduzível a uma massa de estados homogêneos ou no mínimo extremamente semelhantes a tantos outros.

O que os fatos da experiência mostram é que há analogia entre mudança qualitativa para a consciência e mudança quantitativa no estímulo projetado no espaço. Os estados de interiores variam sempre por saltos bruscos ou por articulações de natureza, de uma tonalidade a outra por uma série de transformações qualitativas só distinguíveis em uma análise posterior, enquanto a excitação não se transforma, mas apenas aumenta de modo homogêneo. E se os estímulos, supostamente exteriores à consciência, podem ter alguma progressão ou acréscimo é porque se aglutinam em um fundo indiferenciado e exterior a seus elementos. Nem toda psicofísica do mundo poderá evitar que a diminuição do estímulo luminoso seja

apreendida pela consciência como uma mudança de coloração concreta, com tanta realidade quanto as outras cores, e o preto é esta cor que se apresenta diante de um olhar, a sombra deste ou daquele outro corpo e não é simplesmente o grau zero do estímulo luminoso. A noção de intensidade, referindo-se a uma qualidade viva, jamais poderá ser associada à de grandeza. Através dela, uma vez demonstrada a insuficiência das explicações da psicofísica e apontada a irredutibilidade dos elementos qualitativos da consciência, é que podemos inverter o sentido da investigação operada pela ciência e pensar as realidades temporais que primeiro foram sugeridas como pertencendo ao sentido interno.

Assim,

A noção de intensidade se apresenta sob um duplo aspecto, segundo estudamos os estados de consciência representativos de uma causa exterior ou aqueles que se bastam a si mesmos. No primeiro caso a percepção de intensidade consiste em uma certa avaliação da grandeza da causa por uma certa qualidade do efeito (...). No segundo, nós chamamos intensidade a multiplicidade mais ou menos considerável de fatos psíquicos simples que encontramos no seio de um estado fundamental (...). A ideia de intensidade está então situada no ponto de junção de duas correntes, das quais uma nos traz do exterior a ideia de grandeza extensiva, enquanto a outra vai buscar nas profundezas da consciência, para trazê-la à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna. (BERGSON, 2007, p.50)

Impossível reduzir intensidades de natureza diferente a um meio homogêneo comum no qual poderiam ser mensuradas, a mensuração supondo a homogeneidade em certo aspecto. Ela é do domínio da qualidade, e não da quantidade; sendo *sui generis*, ela é “a diferença imediatamente sentida e absoluta entre realidades individuais” (WORMS, 2000, p. 36) que, para além do espaço, será a pedra de toque as investigação das realidades temporais. O sentido da crítica do primeiro capítulo de *Essai* nos conduz, através da revelação da natureza qualitativa do Tempo, ao estudo da ideia de multiplicidade intensiva como o verdadeiro sentido da temporalidade que se revelou para a consciência já que ela sentia e vivia *na* temporalidade. Qualidades ou intensidades são sentidas na medida em que se

relacionam umas com outras, essa variação ou passagem entre qualidades irredutíveis (da sensação do vermelho à sensação do azul, por exemplo) constituindo um processo de *variação intensiva* que se exprime no espaço segundo uma *variação quantitativa* análoga (a quantidade do estímulo luminoso). O sentido da intensidade não é outra coisa além de sua implicação mútua, pela qual os estados qualitativos da alma se diferenciam uns dos outros.

Então, nós não medimos mais a duração, mas nós a sentimos; de quantidade ela retorna ao estado de qualidade; a apreciação matemática do tempo transcorrido não se faz mais. Mas ela cede o lugar a um instinto confuso. [...] Logo, o número de batidas [de um relógio que ouvimos] foi percebido como qualidade e não como quantidade; a duração se apresenta assim à consciência imediata e ela conserva esta forma enquanto não cede lugar a uma representação simbólica retirada do extenso.” (BERGSON, 2007, p. 85)

O conjunto que as intensidades formam em sua implicação mútua é indivisível e indistinto. O tempo de uma consciência se enovela sobre si mesmo, trazendo em seu presente a implicação de seu passado e fazendo um verdadeiro processo de crescimento. Não deve espantar o fato de que tal multiplicidade seja ao mesmo tempo indivisível e qualitativa, isto é, heterogênea: ela é heterogênea *porque* contínua, a continuidade dos elementos garantindo por isso mesmo o contraste e a diferenciação de suas tonalidades respectivas. A duração pura como multiplicidade heterogênea é “a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu *se deixa viver*, quando se abstém de estabelecer separações entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 2007, p. 74). Este é o sentido do que dizíamos sobre passividade, pois foi preciso retornar a uma espontaneidade da consciência que não se confundisse com os artificios que ela estabelece e a separam dela mesma. Buscando compreender a natureza do tempo que se fazia notar na vida consciente foi preciso retornar, por abstração e crítica dos modelos que reduziam a consciência a uma espacialidade que excluía o tempo, a uma consciência de direito que fosse apenas interioridade de modo a apreender o tempo em seu estado *puro*. A duração da consciência é apenas uma dentre muitas, a sequência da filosofia de Bergson o

mostrará, mas foi preciso começar por ela já que era a única que se insinuava como fato independentemente da formalização que pretendesse explicá-la. Revelando a forma de organização ou de existência exigida por sua natureza puramente temporal, a do fluxo de qualidades de uma multiplicidade intensiva, pode-se levar o resultado para o terreno dos fatos de modo a descobrir nas coisas o que nelas há de temporalidade: trata-se aqui, como em Proust, de partir “em busca do tempo perdido”.

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.

_____. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, 2008

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009.

_____. *L'Énergie spirituelle*. Paris: PUF, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 2007.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, 1971.

PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann - Em busca do tempo perdido*, volume 1. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

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