

# O TEMPO E SEUS MOMENTOS INTERIORES

*heterogeneidade qualitativa e diferença  
interna como marcas da duração bergsoniana*

*Débora Morato*

UFSCar

“O erro de Kant foi tomar o tempo como meio homogêneo. Ele parece não ter notado que a duração real se compõe de **momentos interiores uns aos outros**, e que quando ela reveste a forma de um todo homogêneo, é porque ela se expressa em espaço”.<sup>1</sup>

## A CRÍTICA DA RAZÃO COMO ANÁLISE DA INTELIGÊNCIA E DETERMINAÇÃO DE SEUS LIMITES – O CAMINHO KANTIANO.

A abertura de *A Evolução Criadora* resume bem a originalidade da teoria bergsoniana da inteligência: compreendida em sua gênese, isto é, na história da evolução vital, o intelecto humano revela-se como faculdade de ação destinada essencialmente à “*adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e sutil, da consciência às condições de existência que lhe são apresentadas*” (BERGSON, 1991, p.489).

É nessa destinação prática da faculdade intelectual, que a torna em princípio inadequada ao conhecimento especulativo do real, que reside o centro das dificuldades filosóficas aos olhos de Bergson: o homem é um ser vivo que age, sobrevive e se adapta ao mundo, mas nesse adaptar-se, processo no qual a inteligência

---

(1) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris:PUF, 1991, p.151, grifo meu).

exerce um papel primordial, surgem questões por assim dizer “extra-vitais” – quem somos, porque vivemos, o que é que é, o que é o Ser (as questões filosóficas, em especial as questões metafísicas). O ser humano elabora tais questões e tenta respondê-las através da inteligência, faculdade que pelo seu desenvolvimento natural nega e oculta a duração. Com efeito, para agir é necessário fixar a mudança ininterrupta, é preciso controlar a dinamicidade natural do que se apresenta, impõe-se assim recortar o real segundo as necessidades mais urgentes; é necessário ainda adequar meios a fins, equacionar as ações, prever; para trabalhar coletivamente o homem necessita, além de tudo isso, desenvolver uma ferramenta de comunicação cujo sentido inicial será o de fixar significados e generalizar. Isso quer dizer que a inteligência, no seu desenvolvimento, fabrica (e mesmo se desenvolve à medida desta fabricação) ferramentas, e a ferramenta das ferramentas – a linguagem. Ao se voltar para as questões radicais, são as suas ferramentas naturais que ela aplicará ao conhecimento desinteressado do real e produzirá assim um conhecimento pautado pela fixidez, pela homogeneidade e pelo raciocínio espacial.

Em outros termos, a descrição bergsoniana da faculdade intelectual e de seu modo de operar a apreende como faculdade de ação (e não de conhecimento) e sua gênese mostra que ela nada mais é do que a elaboração gradualmente mais complexa da percepção (que é redefinida por Bergson como recorte do real com vistas à ação, ao interesse). A inteligência tem um mecanismo próprio, nomeado pelo filósofo através da metáfora cinematográfica: seu *modus operandi* é a determinação de instantâneos fotográficos do real e sua posterior justaposição, tal como o cinema e os fotogramas – nessa medida, uma vez que o real é pura transformação, passagem, tempo passando, os processos intelectuais recortam instantes e procuram reconstruir ou mimetizar a passagem do tempo através da justaposição de quadros, uma tentativa artificial e vã, do ponto de vista metafísico. Ressalta-se aqui a condição para a efetivação da apreensão ou construção de instantes e imagens estáticas e sua posterior justaposição – a *forma espacial que é a própria forma da inteligência*.

O que significa dizer que a forma da inteligência é o espaço, e quais as conseqüências dessa afirmação? Em primeiro lugar, ela envolve a descrição dos pro-

cessos intelectuais como prolongamentos cada vez mais sofisticados e eficientes da percepção – movimento essencial à exteriorização da consciência no percurso vital: a consciência humana, à medida que se exterioriza no e pelo contato com a matéria, cria um meio homogêneo em que se impõem a separação e o distanciamento progressivo entre o sujeito e o objeto, entre o ser que vê e o objeto que é visto, percebido e localizado em tal meio. Se existe uma dimensão da experiência que é construída e determinada, ela exige o que Bergson denomina espacialização – a delimitação dos objetos determinados num meio de localização, o espaço. Mais explicitamente, nesse meio homogêneo são localizados objetos como unidades espacialmente determinadas, isto é, justapostas umas às outras assim como compostas de partes que se justapõem, e tudo se passa como se esse espaço geometricamente constituído se duplicasse ou se desdobrasse numa espécie de espaço lógico em que a linguagem vai se desenvolver – em suma, percepção, inteligência e linguagem desenvolvem-se a partir de um mesmo ato, o da constituição do meio homogêneo como meio exterior e indefinidamente extensível, no qual os objetos físicos serão percebidos, os objetos geométricos serão desenhados e pensados pelo cálculo, e a linguagem será articulada.

As conseqüências do uso indiscriminado da inteligência para responder às perguntas filosóficas que nos colocamos, isto é, para tentar conhecer a realidade tal como ela é, para fazer metafísica, numa palavra, são os equívocos produzidos pela história da filosofia no momento em que, utilizando a categoria do espaço e o processo cinematográfico, o pensamento procura descrever o tempo; em outros termos, ao tentar apreender metafisicamente o real, que é pura temporalidade, os filósofos definiram a realidade pelas características diametralmente opostas – o Ser eterno, imóvel, uno, estático, etc<sup>2</sup>. A aurora da racionalidade ocidental, que se

---

(2) O fundamental aqui é ressaltar que esta inadequação “natural” entre a inteligência e o devir está no centro da crítica de Bergson à metafísica tradicional, que sempre trabalhou com conceitos. O conceito é fixo, estático, trabalha aprisionando o real; além disso, ele é generalizador, sua ação consiste em dispensar as diferenças individuais, esvaziando seus objetos do que lhes é particular e peculiar; Bergson diz que o conceito é muito amplo, como uma roupa larga que não se ajusta ao corpo daquele

expressa no debate acerca do movimento em torno do qual gira a filosofia pré-socrática, teria pressentido o problema, mas jamais chegou a se perguntar pela legitimidade de usar apenas a razão (ou, em termos bergsonianos, a inteligência) para responder às questões essenciais que põem a filosofia em movimento. O resultado cristaliza-se na Filosofia das Formas ou Idéias, ou na língua de Bergson, *Filosofia do Conceito*, que se perpetua nas suas direções essenciais pela História da Filosofia até o século XIX. A investigação filosófica calcada no conceito será uma busca de princípios e uma tentativa de dedução do real a partir de idéias hipergerais; daí os grandes sistemas instituídos ao longo da história da filosofia e que são os alvos do movimento crítico de Bergson. Em suma, a filosofia sistemática nada mais é senão a cristalização de um trabalho do pensamento espacializador, que tende a compreender a totalidade do real desdobrada num espaço eterno e deduzida de um único princípio. Os filósofos, antigos ou modernos, não puderam resistir a essa tentação e o quadro brevemente esboçado por Bergson ao final de *A evolução criadora* nada mais é senão a leitura da história dos limites do pensamento ocidental à luz das ilusões da Razão, decorrência inevitável da aplicação dos procedimentos intelectuais às investigações radicais.

A posição de Kant nesse contexto visado por Bergson é ambígua e privilegiada: o criticismo representa para ele o ápice desse trajeto na medida em que reconhece o dogmatismo de seus antecessores e procura livrar a ciência de suas implicações e pressupostos metafísicos. Kant teria assim avançado a tarefa da verdadeira filosofia ao reconhecer no conhecimento intelectual um produto da projeção, ou antes da inserção da diversidade sensível em formas da intuição e categorias intelectuais (formas e categorias que Bergson remete a uma matriz comum, o espaço), isto é, ao dar à ciência da natureza o estatuto de um conhecimento relati-

---

que a usa, e é neste sentido que ele sintetizará suas críticas à filosofia intelectualista afirmando que lhe falta uma qualidade essencial, a *precisão*. A inteligência, ao decompor a mudança em estados sucessivos e distintos, aprisiona o movimento num “invólucro conceitual” – a verdadeira metafísica deve, portanto, se pretende recuperar a verdade do movimento, romper o invólucro. A esse respeito ver a Introdução a *La Pensée et le mouvant*, *Oeuvres*, p.1253-1270.

vo, porque formatado pelo sujeito. Todo o problema consiste em, ao reconhecer a origem extra-intelectual da *matéria* de nosso conhecimento e concentrar todo o trabalho da descrição do conhecimento teórico na sua *forma*, o filósofo alemão ter desperdiçado a chance de procurar uma via de conhecimento extra-intelectual ou complementar à inteligência e, assim, ter fechado as portas à “filosofia nova” que ali se insinuava, aquela que se instalaria em tal “*matéria extra-intelectual do conhecimento por um esforço superior de intuição*” (BERGSON, 1991, p.797). Em outros termos, se Kant soube compreender que o conhecimento da natureza se dá pela manipulação dos dados sensíveis por uma complexa rede de elementos pertencentes ao nosso espírito, não deu seguimento a essa descoberta pensando na possível apreensão de algo da diversidade sensível ou dos dados externos sem a cortina que o espírito interpõe entre eles e si – não pensou assim em “*rasgar o véu*” das formas intelectuais ou das categorias do entendimento e então não soube vislumbrar uma experiência não mediada por tais conceitos – mediação inerente à *experiência possível* da *Crítica da Razão Pura*. Se ele não foi capaz de avançar, isso se deu justamente porque só aceitou *uma* noção de experiência e não foi capaz de ver que essa apreensão científica da natureza muda de estatuto conforme se passa do físico ao vital e do vital ao psíquico, isto é, mostra com mais evidência seu caráter simbólico e não “objetivo” à medida que se passa para outros tipos de fenômenos: ou seja, a determinação objetiva dos fenômenos se torna menos eficiente na região configurada pela vida e pela consciência. É aqui que a crítica de Bergson à filosofia kantiana reencontra a sua crítica à filosofia moderna – o ideal da ciência una e a extensão ilimitada dos procedimentos bem sucedidos na matematização do mundo aos outros campos de fenômenos também emperrou a boa via filosófica que já fora aberta por Descartes e fechada por seus sucessores: “*só há para Kant uma experiência, e a inteligência cobre toda a sua extensão*” (id., p.798).

Em outros termos, o que Bergson censura em Kant é o fato de ter constatado que as formas intelectuais que organizam o conhecimento dos objetos são impostas ao real pelo sujeito, constituindo o campo da experiência possível, sem reconhecer que esse campo não cobre a totalidade da experiência, isto é, ao deixar escapar que a configuração da *objetividade* (pelas formas puras da sensibilidade e as

categorias do entendimento aplicadas pelos esquemas da imaginação) não esgota a experiência consciente, e assim a *realidade para nós*<sup>3</sup>, mas a pressupõe, e mais que isso, uma realidade acessível enquanto tal. Em outros termos, o filósofo alemão não soube vislumbrar a possibilidade de ultrapassar o fato sensível ou a experiência da consciência em sua práxis na direção de um conhecimento absoluto da realidade que subjaz a toda construção simbólica, e assim, nas palavras de Deleuze, não soube operar uma ampliação da experiência dita humana que “*não consiste em ultrapassar a experiência em direção a conceitos, pois estes definem, somente à maneira kantiana, as condições de toda experiência possível em geral*” – uma espécie de idéia geral da experiência, em que sua forma é definida a priori. No caso de Bergson, continua Deleuze, “*trata-se da experiência real em todas as suas particularidades*”(DELEUZE, 1999, p.19).

Mas como atacar a experiência real? Antes de tudo, renunciando-se a partir da separação entre forma e matéria (ou conteúdo) da experiência, ou em termos emprestados da fenomenologia, renunciando-se a partir da experiência constituída pelo entendimento ou pela consciência que *põe o objeto* (necessariamente separado, à distância) para retornar à experiência vivida – que será descrita em diversos contextos distintos como o “pré-reflexivo” ou mesmo o “irrefletido”. Superar o possível para reencontrar o real significa, em primeira e última instância, apreender o real em si ou tentar encontrar no real algo que não seja aplicado ou imposto a ele pelo sujeito e suas estruturas cognitivas – não raro se fala na intuição bergsoniana como método em que sujeito e objeto se fundem, um método de fusão e recuperação de um momento anterior à cisão (daí os termos “coincidência”,

---

(3) A remodelação da relação entre o “para nós” e o “em si” é tarefa à qual Bergson não se furtou, mas é apenas no segundo livro, *Matéria e Memória*, que ele enfrentará o problema em toda a sua complexidade, através de uma teoria da percepção que procurará escapar às armadilhas da colocação moderna do problema. Por ora, o que queremos ressaltar é a recusa da afirmação kantiana de que uma representação não referida ao eu penso e assim à unidade originária da apercepção “nada seria para nós”(KANT, 1983, p.85), recusa que sustenta a nova descrição da experiência proposta por Bergson. Sobre a necessidade de uma análise mais profunda do texto da Crítica ver nota 7 adiante.

“simpatia”, e “gênese”). Trata-se, portanto, de viver a experiência sem impor-lhe uma forma, ou mesmo tentar apreender a forma da experiência tal como ela se dá ou se institui na própria gênese da matéria “experimentada”, e não de determinar a priori a sua forma e deixar a heterogeneidade da matéria como o dado misterioso que condena o conhecimento ao “fenômeno”, isto é, àquilo que, do real, está de antemão condicionado pelas formas do sujeito. É o que ressalta Worms, ao tratar das relações íntimas e fundamentais entre a filosofia de Bergson e a de Kant: se a força do alemão reside em justamente reconhecer que a “*ordem do conhecimento reenvia a uma estrutura interna e subjetiva a priori, prévia a toda experiência*”, sua fraqueza em contrapartida residiria no fato de ter ignorado, ao longo de seu percurso filosófico, a “*realidade que escapa às formas puras do nosso conhecimento objetivo, porque é estruturada em si mesma, de modo imanente, por uma ‘forma’ de um gênero totalmente diferente, realidade que é acessível por seu lado a um gênero totalmente diferente de conhecimento, ou antes àquilo que deve permanecer uma pura e simples ‘intuição’ imediata*” (WORMS, 2001, p.108). Ora, se a forma de nossa inteligência é o espaço, e ela é a forma do conhecimento que se impõe ao real, a crítica de Bergson pode ser descrita como a *recusa da redução do real à objetividade delimitada pela forma espacial*, isto é, pelo meio homogêneo. Resta ao filósofo a tentativa de encontrar a heterogeneidade do conteúdo da experiência e descrevê-la nos limites da linguagem e nas bordas da racionalidade. Sabemos que essa realidade é o tempo, a temporalidade ou a duração, e que a espacialização inerente à inteligência necessariamente *de-forma* a realidade temporal. Ou seja, a tese de âmbito ontológico é a de que “*o real já é estruturado internamente*” e o conhecimento filosófico trata de apreender essa “*autoconstituição contínua de uma totalidade organizada e indivisível*” (id. p.109), isto é, a duração como forma imanente da realidade temporal.

Meu objetivo aqui é mostrar como o texto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* consiste no primeiro passo dessa tentativa e, na medida em que se trata do momento da filosofia bergsoniana em que a noção de duração é configurada, consiste também no texto mais importante para compreender a sua relação com Kant – se há em Bergson um “caminho” kantiano no sentido da crítica do conhecimento e de seus limites, esse caminho sustenta o ato filosófico bergsoniano



por excelência: a superação dos limites do conhecimento intelectual e o estabelecimento de um método complementar de conhecimento que recupera o seu caráter absoluto, marca da metafísica – *a intuição da duração* pela qual a realidade temporal é apreendida imediatamente. No decorrer de sua obra, o filósofo da duração mostra, de modo cada vez mais claro e preciso, que a relatividade de nosso conhecimento se deve ao fato de que a inteligência é a faculdade naturalmente destinada à adaptação e à socialização, e na medida em que a intuição da duração é capaz de “*buscar a experiência em sua fonte, ou melhor acima dessa virada (tournant) decisiva em que ela, inflitando-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana*” (BERGSON, 1991, p.321)<sup>4</sup>, ela pode superar e completar a inteligência no conhecimento especulativo. Supera-se assim a impotência da inteligência moldada pela praxis, submetida às necessidades corporais e aplicada sobre uma matéria que foi preciso desorganizar segundo tais necessidades – isto é, a impotência da *razão especulativa*, tal como a descreveu Kant. Nessa medida, a relatividade do conhecimento passa a ser atribuída aos hábitos superficiais do espírito e não ao espírito mesmo, e o conhecimento obtido através da inteligência é relativo porque é estruturado segundo hábitos e necessidades vitais e sociais, que Bergson denomina “inferiores”, mas essa relatividade não é definitiva: “*desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real*”<sup>5</sup> (id. p.321).

A recuperação do verdadeiro objeto da filosofia assim delineada se dá, é verdade, marcada pelas complicações de uma relação de muitas faces com a no-

---

(4) Para tomar a passagem de *Matière et Mémoire*, obra em que Bergson dedica um trecho específico à tematização do método no momento em que a investigação torna-se explicitamente metafísica, passagem que talvez expresse a mais precisa (e definitiva) descrição do que faz o método intuitivo.

(5) Também é fundamental aqui a alusão ao trabalho de desfazer os hábitos intelectuais, necessário ao método, indispensável a ele: só desfazendo as construções operadas pelas necessidades, e que se constituem em obstáculos instituídos em forma de teses e categorias de análise, é possível aproximar-se da intuição em sua pureza, a intuição tem que ser preparada por esse movimento desconstrutivo. Daí o percurso crítico em cada um dos livros, daí a *mediação* do trabalho crítico para a busca do *imediatamente*.



ção de “interioridade” – ela se efetiva pela experiência imediata da nossa vida *interior*, ela dá ensejo a um método de conhecimento igualmente *interior*, em que o que se conhece é conhecido “*de dentro*”, e ela exige a apreensão do tempo como uma continuidade de momentos *interiores* uns aos outros, ou antes, como um movimento de diferenciação *interna*. A primeira dimensão do real ou o primeiro conjunto de fatos vividos que podemos tentar apreender sem a mediação das categorias do conhecimento objetivante não é nada mais nada menos do que a nossa *interioridade* psicológica, a nossa vida *interior*, nossos “estados de consciência”. Esse ponto de partida, sabemos bem, não deixou de fornecer lenha à fogueira dos críticos de Bergson, isto é, a sua identificação, no primeiro livro, entre *subjetividade* e *interioridade* não deixa de ser problemática para o contexto do século XX. Desta forma, ainda que consideremos a redescrição da subjetividade que Bergson realiza no seu segundo grande livro, *Matéria e Memória*, ao enfrentar o problema da gênese do par sujeito/objeto através de uma abordagem original da representação – uma vez que coloca no centro da discussão a noção de corpo-próprio e a necessidade de pensar o campo de imagens pré-reflexivo (isto é, “anterior” à separação entre interioridade e exterioridade) e, nessa medida, escapa à possível obscuridade no tratamento da separação – a interioridade do *Ensaio* permanece como problema, e expõe o filósofo da duração à crítica que lhe faz a fenomenologia, ou especialmente Merleau-Ponty. Com efeito, se o bergsonismo pretende ultrapassar as dicotomias da tradição filosófica, se pretende refundar o empirismo, ou determinar um empirismo radical, buscando a verdadeira experiência, ele teria falhado, do ponto de vista da fenomenologia, ao indicar, como fundamento de sua reflexão, a duração encontrada na interioridade do sujeito<sup>6</sup>.

(6) É famosa a passagem da **Fenomenologia da Percepção** em que se explicita a crítica: ao tratar da diferença entre a psicologia fenomenológica e a da “introspecção” para delimitar a diferença essencial entre o *campo fenomenal* e o *mundo interior*, é toda a abordagem dos fatos de consciência do *Ensaio* que é colocada em questão. Bergson teria falhado em sua tentativa de retorno ao imediato, ao transformá-lo numa “*vida solitária, cega e muda*” – “*Assim, o que descobrimos ao ultrapassar o prejuízo do mundo objetivo não é um mundo interior tenebroso. E este mundo vivido não é, como a interioridade bergsoniana, absolutamente ignorado pela consciência ingênua*”(Merleau-Ponty, **Fenomenologia da Per-**

Mas talvez esse problema se atenuar se considerarmos duas coisas: em primeiro lugar, a experiência de que se pode partir na perspectiva de Bergson não é outra senão a psicológica – o sujeito é antes de tudo um sujeito empírico, um indivíduo que sente: qualquer outro ponto de partida significaria cair no equívoco de *deduzir* a experiência ao invés de *descrevê-la*. Ou ainda, se há tempo passando, é na medida em que há *experiência consciente do tempo*, é só nessa experiência, tomada sem pressupor que o real é a consciência ou o tempo “diante dela” – isto é, no ponto de partida mais concreto e imediato, só posso supor uma espécie de “tempo da consciência”, os seus fatos. Assim, o texto do *Ensaio* pode ser lido como uma descrição da experiência consciente (ou ao menos da sua dimensão interior) do modo menos comprometido com pressupostos filosóficos que a contaminam – uma descrição que procura purificar, como veremos mais adiante – e a posterior passagem dessa descrição à determinação do conteúdo descrito como estrutura interna do real e “condição” mesma da experiência humana mista que é necessariamente exteriorização e espacialização. Em segundo lugar, a noção de interioridade se mostra presente em diversos níveis das análises do livro – ela é a chave para a compreensão da noção de diferença interna e da refutação da noção de tempo homogêneo e sua “substituição”, digamos, pela apreensão dos momentos interiores da pas-

---

**cepção**, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.90-91). Esta passagem é citada por Moura na sua análise da relação entre a fenomenologia e o cartesianismo, para mostrar como a verdadeira subjetividade só se determina pela reflexão da fenomenologia, que finalmente ultrapassa a separação abismal entre a natureza partes extra partes e a consciência ou interioridade do homem que é instituída pela filosofia moderna e fruto de um mesmo gesto teórico que impede a compreensão do subjetivo, da própria objetividade e da sua relação. A crítica de Merleau-Ponty a Bergson é aqui fonte de inspiração e fornece elementos preciosos para pensar a questão da interioridade na filosofia da duração, e assim o próprio sentido da sua contemporaneidade – isto é, a forma pela qual sua filosofia representa ruptura radical com a tradição moderna, como a redescreve e a ultrapassa. Não se pretende aqui resolver o problema ou responder à crítica, mas utilizá-la para compreender a complexidade da abordagem bergsoniana do *verdadeiro subjetivo*. Para a discussão da crítica, ver Moura, C.A. **Racionalidade e Crise**, São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.210-221). Cabe ressaltar ainda a referência a Santo Agostinho no prefácio à **Fenomenologia da Percepção**.

sagem do tempo enquanto tal. Toda a filosofia de Bergson pode ser lida como a busca pela inteligibilidade da passagem do tempo como *diferenciação interna*, isto é, como movimento de diferenciação e totalização a uma só vez, uma remodelação da relação entre multiplicidade e unidade que, afinal, é o tema da filosofia desde os seus primórdios – como o “Ser” pode passar a “Não ser” (o que era) sem deixar de ser (totalmente) o que era, como ele pode ser diferente, outro, sem perder-se inteiramente de si mesmo, sem deixar de ser identidade.

**A REDESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA NAS REFLEXÕES INICIAIS DE BERGSON – MULTIPLICIDADE E QUALIDADE COMO CONTEÚDO IMEDIATO TRANSBORDANDO A FORMA ESPACIAL.**

O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, obra em que a noção de duração é pela primeira vez elaborada, oferece-nos uma primeira versão da passagem da intuição sensível à intuição bergsoniana através da investigação detalhada e profunda dos estados psíquicos. Trata-se da primeira – e por isso mais fundamental – elaboração da noção de duração a partir do estudo dos fatos de consciência. Nessa medida, compreende-se porque o percurso do livro se efetiva por uma discussão, tácita ou explícita, com Kant: a noção basilar da filosofia de Bergson se apresenta como verdadeira descrição do tempo vivido pela consciência, e surge pela reflexão crítica sobre a noção de tempo homogêneo, que é o tempo tal como o descreve e utiliza a física newtoniana e também a forma do sentido interno da Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*. A duração e suas características opõem-se assim a uma determinação do tempo como forma da sensibilidade que, para Bergson, só pode ser pensado como *meio homogêneo para justaposição de instantes*, isto é, como *espaço*<sup>7</sup>. O modo de desdobramento ou de representa-

---

(7) A referência a Kant, sobretudo na concepção do espaço como meio vazio e homogêneo, e condição de toda justaposição de partes, o que significa condição de toda apreensão de objetos dotados de partes, exigiria uma leitura fina da descrição kantiana da constituição da experiência possível, isto é,

ção dos fenômenos no tempo assim descrito é marcado pela justaposição e homogeneidade, e a construção de uma representação como tal é a base de toda quantificação – como nos mostra Bergson através de sua teoria da multiplicidade numérica, o procedimento reflexivo através do qual se evidencia a inadequação da *forma numérica* enquanto visão no espaço ao *conteúdo psíquico* enquanto progressão qualitativa ou auto-estruturação. Em outros termos, o trajeto do *Ensaio* na preparação para a discussão da liberdade envolve duas análises complementares (quase uma circularidade), a da intensidade (no capítulo I) e a da multiplicidade (do capítulo II) em que podemos destacar a passagem da intuição sensível à intuição da duração, por um procedimento de abstração da forma espacial ilegítimamente inserida na apreensão que a consciência tem de seus próprios estados, ou ainda, pela tentativa do espírito de contato imediato com seu próprio conteúdo interno sem a mediação da forma espacial. Cabe ainda notar que a reformulação do estudo dos fatos de consciência deve superar e combater aquela que é a concepção dominante na filosofia e na psicologia então nascente, e que pensa os estados ou elementos da consciência como pontos que se justapõem, ou antes, como sensações pontuais que se associam – a “*concepção associacionista do espírito*”. Tor-na-se mais compreensível assim a afirmação de Bergson sobre a convergência entre tal concepção e o kantismo: se podemos pensar os fenômenos da consciência como pontos que se justapõem é porque os apreendemos desdobrados num meio homogêneo ou numa forma vazia tal como o tempo da Estética Transcendental.

---

além da Estética, a Analítica – especialmente a dedução transcendental. Ou seja, somente acompanhando o modo como Kant descreve as sínteses que compõem o objeto da experiência possível e levando em consideração o problema, interno à filosofia de Kant, da independência ou não entre a intuição e o entendimento (uma vez que um caminho possível de aproximação entre os dois autores seria a discussão sobre o que nos dá a intuição enquanto faculdade receptiva) podemos avaliar a importância e a justiça das avaliações de Bergson. A análise da Crítica, podemos pelo menos indicar, não se limitaria à Estética na medida em que a discussão aqui apresentada remete à noção de *síntese* ou *ligação* e, também é possível vislumbrar, às categorias da qualidade. Esse percurso é parte da pesquisa que estamos desenvolvendo, e o texto aqui apresentado consiste apenas numa das etapas iniciais da mesma.

Em suma, a relação entre a análise da intensidade dos estados de consciência (que se inicia pelo menos no âmbito da experiência sensível ou psicológica) e a distinção entre as duas multiplicidades à luz da qual se apresenta a idéia de duração (um investigação no cruzamento entre teoria do conhecimento e metafísica) vem explicitar o “erro de Kant” e o sentido da reintegração do tempo real que é o horizonte último da filosofia de Bergson. Essa reintegração exige que sejam superados os responsáveis pela relatividade de nosso conhecimento, efetivando o passo que Kant não pôde dar – isto é, exige “romper o véu interposto” (BERGSON, 1991, p.1269) entre nós e nosso espírito, “retornando ao imediato e tocando um absoluto”. A principal causa da relatividade aparente é a espacialização inerente à nossa inteligência e assim à nossa razão, a espacialização do tempo que vitimou os filósofos e especialmente Kant; descartá-la significa pensar a vida do espírito fora dos quadros científicos habituais, apreender a consciência *como fluxo* (para emprestar o termo apropriado de William James), estudar a consciência psicológica sem o recurso à associação de estados pontuais. Significa, portanto, romper com o associacionismo em psicologia, “universalmente admitido, senão com doutrina, pelo menos como método” (id.) e, em filosofia, romper com o kantismo, na medida em que nos legou a relatividade de nosso conhecimento pela afirmação de que nosso pensamento se exerce sobre “uma matéria espalhada previamente no Espaço e no Tempo, e preparada assim especialmente para o homem: a ‘coisa em si’ nos escapa” (id.).

Assim, o trajeto do *Ensaio* deve explicitar-se como primeira etapa nessa direção: encontrar uma dimensão da experiência que se mostre um *absoluto* conhecido *de dentro*, redescrever o tempo como duração, purificando sua apreensão da forma espacial que a contamina e acaba mesmo por desfigurar a marca essencial da temporalidade – o *fato da sua passagem*, isto é, de uma sucessão verdadeira que não se explica por justaposição de instantes. Esse encontro com a verdadeira experiência nada mais é senão a apreensão de um conteúdo imanente à consciência, ou mais do que isso, a apreensão de uma experiência que se estrutura em si mesma na medida em que é apreendida, e cuja auto-estuturação se mostra *no seu fazer-se de modo imediato*. O trajeto que permite tal apreensão culmina com a primeira (e talvez a mais célebre) formulação da idéia de duração: “a duração totalmente pura é

a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 1991, p.67). A duração é a forma assumida pelos nossos estados de consciência mediante uma determinada atitude que procura sair do *modus operandi* natural à ação e, como vimos, à inteligência. Essa atitude tem uma explicitação no percurso de Bergson ao elaborar sua teoria da multiplicidade: a apreensão de uma verdadeira sucessão pode ocorrer na medida em que tomamos contato com nossos estados internos sem a interferência dos procedimentos de exteriorização – isto é, sem a mistura dos objetos exteriores e de sua forma natural de apreensão, o espaço.

Não tratarei aqui especialmente da teoria da multiplicidade<sup>8</sup>, mas é importante ressaltar que é nesse nível da análise que se institui a noção de duração e se realiza a elevação da *experiência da multiplicidade* dos estados de consciência ao *estado de uma realidade filosoficamente determinada*. Em outros termos, a duração real surge na investigação do livro no momento em que Bergson opera uma dissociação analítica da experiência e diferencia em essência dois tipos de multiplicidade, a numérica e a qualitativa ou interna, mostrando que a primeira resulta de um processo de construção do espírito sobre um conteúdo que só a segunda pode fornecer – daí dizer que a interpenetração dos estados de consciência é condição da conservação de percepções exteriores e, portanto, da sua adição, tal como o famoso exemplo das oscilações de um pêndulo vem esclarecer. O que nos importa aqui é o fato de que a teoria do número, cujo aporte crítico permite a Bergson encontrar a noção mais fundamental de sua filosofia inteira, surge no itinerário da investigação como exigência do contato com a experiência interna na análise dos estados de consciência que abre o livro – isto é, no exame da experiência psicológica que traz à luz uma sucessão (de estados ou fatos psíquicos) que não pode ser descrita, sem falseá-la e modificá-la em natureza, por justaposição

(8) Eu me permito enviar o leitor a um artigo que versa exatamente sobre tal teoria: ver Pinto, D.C.M. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia de Bergson*. In: **Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, vol.29, p.133-173.

de partes delimitadas. Assim, o capítulo do *Ensaio* que trata da “*intensidade dos estados psicológicos*” descreve, na procura da verdadeira experiência da intensidade, uma multiplicidade que se unifica internamente, isto é, *um conjunto de momentos interiores uns aos outros* e que, justamente por sua relação interna, podem ser uma sucessão verdadeira. Os momentos interiores opõem-se em todos os sentidos às partes extrapartes, às partes delimitadas e exteriores umas às outras, isto é, às partes dos objetos materiais tal como nossa experiência comum e a sua determinação pela ciência os apreendem. Assim, se a duração pode ser dita, de maneira mais geral, “*a sucessão contínua de um conteúdo qualquer*” (WORMS, 2000, p.20), é sobretudo porque seus momentos passam “*uns nos outros*”, isto é, se sucedem sem se justapor. Apenas para mencionar, uma experiência que assim se apresenta não necessita, para que se explique a sua constituição, de uma síntese externa ao conteúdo sintetizado, tal como parece ser o caso da experiência possível formatada pelo tempo e pelo espaço e determinada pelas categorias do entendimento tal como Kant nos apresenta na *Crítica*. Em suma, à construção do número ou do objeto físico como síntese de instantes ou partes num meio homogêneo – o único que permite justapor unidades idênticas – Bergson opõe a sucessão de um conteúdo que se auto-estrutura e forma um todo dinâmico por síntese progressiva, e, o que é fundamental, não se trata de uma síntese externa que se acrescenta a um conteúdo, mas *uma progressão que só se constitui para a consciência na medida em que a consciência vive o seu próprio conteúdo*: a lição que o filósofo tira do estudo dos dados imediatos da consciência remete, como ressalta Worms, à compreensão de que a duração existe “*ela própria como consciência*”, e a relação direta da consciência com seus dados (apreensão interior da própria interioridade psicológica) nos apresenta “*a estruturação interna da consciência temporal*” (WORMS, 2004, p.133). Tudo se joga então na descrição da experiência psicológica que nos traz, das “*profundezas da consciência, a imagem de uma multiplicidade interna*” (BERGSON, 1991, p.50), o contato com um múltiplo que de início Bergson chama de “*percepção confusa*” para marcar a sua diferença, em todos os sentidos essencial, com a multiplicidade *distinta* da numeração e do tempo da física. Em relação a essa multiplicidade em que as partes não se distinguem, há uma série de descrições



no texto do *Ensaio* assim como na literatura sobre ele – trata-se de uma “totalidade orgânica”, formada por uma “progressão dinâmica”, de uma “pura qualidade”, da “diferença interna”, da “constituição progressiva de um todo por diferenciação”, de uma “multiplicidade indistinta e indivisível de partes heterogêneas que compõem um todo qualitativamente singular” (WORMS, 2004, p.135). Em resumo, se a idéia da duração é descoberta na medida em que Bergson pode compreender o que é esta “multiplicidade confusa” experimentada na profundidade da consciência, a qual “encarada na sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (BERGSON, 1991, p.80), é essa experiência que se trata de encontrar, ou mais que isso, de reencontrar. Assim, pode-se dizer que “há duração quando há sucessão, continuação e constituição de um todo” (WORMS, 2000, p.20), e todas essas determinações da *durée* surgem no exame dos estados internos, o que nos encaminha então para o tema mesmo que queremos explorar. Antes de enfrentá-lo, cabe ainda uma observação: muito mais do que um debate com a psicologia de seu tempo, a análise dos sentimentos empreendida por Bergson está situada no contexto da sua reflexão sobre Kant: ela diz respeito, antes de tudo, à necessidade de repensar as intuições sensíveis e verificar a pertinência de confiná-las em duas formas da sensibilidade dadas a priori, tempo e espaço tais como definidos na Crítica da Razão Pura. Em outros termos, é no exame do domínio qualitativo de nossos estados de consciência que Bergson antevê a possibilidade de mostrar como a experiência tem dimensões que ultrapassam a leitura kantiana. A noção ou conceito que configura o alvo da análise da experiência psicológica é a de “grandeza intensiva” – que surge no princípio das antecipações da percepção (para dar conta da ligação entre categorias e formas puras da intuição), um princípio essencial ao funcionamento da máquina cognitiva ali descrita.

#### A FENOMENOLOGIA DOS SENTIMENTOS PROFUNDOS – RELAÇÃO INTERNA E AUTO-ESTRUTURAÇÃO DA DIFERENÇA.

No campo definido pela experiência interna, nomeada antes de tudo como um conjunto de vários estados de consciência sentidos, Bergson estabelece uma

diferença de tipos à luz de sua *profundidade* – critério que determinará o próprio valor dos estados assim discriminados para o objetivo da análise desenvolvida. Os estados profundos, aqueles que “*se bastam a si próprios*”, seriam o índice de uma experiência subjetiva auto-suficiente, isto é, no limite sem dependência estrita ou essencial em relação à exterioridade, o mundo e seus objetos. Assim, a profundidade que se nota em diferentes tipos de estados psicológicos é marca de definição na sua relação intrínseca com a subjetividade – a experiência profunda é mais “subjetiva” que a superficial, já que nos revela um campo de vivências quase independente dos objetos – a purificação da experiência com finalidades críticas é então *interiorização* e *aprofundamento*. Encontramos, nesse contexto, os sentimentos profundos como estados privilegiados do ponto de vista crítico, os quais revelarão, à medida que são examinados, que seu privilégio se estende bem mais longe: seu alcance não é mais apenas a crítica da ciência e do senso comum, mas amplia-se para o poder de revelar a dimensão metafísica do sujeito. Resta saber se essa dimensão surge em toda a sua amplitude e complexidade no trajeto do exame psicológico.

O sentimento estético vem fechar a análise da consciência profunda em Bergson e constitui momento privilegiado para entendermos o que é a tentativa de apreensão da inteligibilidade da experiência real, no sujeito psicológico, bem como o que ela significa para a determinação da *duração concreta* e sua descrição possível. A “fenomenologia da graça”, comentada por Bento Prado Junior<sup>9</sup>, pode ser lida como uma primeira “figuração imagética da duração”. Ao retomarmos esse comentário, constatamos que a descrição fenomenológica do sentimento da graça ou do gracioso envolve três momentos sucessivos – Bergson procura descrever o modo como o sentimento vai aparecendo e se sucedendo, como se visse a experiência do gracioso se fazendo, o seu devir; em uma palavra, a sua *gênese*. Essa “fenomenologia que é genealogia” (PRADO JR., 1988, p.81) procura mostrar de

---

(9) Em *Presença e Campo Transcendental*, São Paulo:Edusp, 1988, análise que não faço senão retomar aqui e extrair algumas conseqüências não explicitadas.

modo mais explícito e oferecer uma compreensão mais ampla de como uma “emoção fundamental” pode “penetrar novos elementos da consciência”, ou pode sofrer uma “intervenção progressiva” de elementos e assim se modificar em natureza. Mais explicitamente, o que a descrição fiel da experiência da graça vai nos mostrar é que a mudança no sentimento (naquilo que é vivido ou vivenciado) é uma “*mudança qualitativa da significação*” (id., p.81). Na significação do vivido operam-se mudanças qualitativamente diferenciáveis, e isso faz com que o sentimento “mude de natureza”.

Em primeiro lugar, como “primeira figura”, o espectador de um movimento gracioso tem na percepção uma aparência de *facilidade* ou *desenvoltura*. Essa facilidade percebida no movimento tem um significado: se o que se percebe é percebido como fácil, é à luz de uma expectativa outra – o difícil que caracteriza o movimento “normal”. É nesse sentido que o movimento gracioso rompe as “expectativas da percepção”, pois o movimento normal é justamente o que marca o trabalho, ele é “difícil” porque é trabalho (da vida e da socialização), ou seja, ele é movimento para superar obstáculos ou para vencer resistências; o movimento normal é difícil porque é um movimento “*contra o mundo da matéria e da inércia*” (id.p.82). O movimento fácil rompe assim com essa expectativa de resistência e dificuldade que se espera, e proporciona ao sujeito a vivência do gracioso, do belo, daquilo que flui, que se continua no seu próprio fazer-se, que vê esboçada a garantia da sua continuidade. A facilidade deve ser explicitada: ela é fruto da preparação ou esboço dos gestos futuros nos gestos presentes, como se no que se vê se delineasse o que se vai ver; num gesto gracioso, portanto, a sua continuidade está preparada ou virtualmente contida (“pré-formada” é a expressão utilizada por Bergson) naquilo que se apresenta imediatamente à consciência – um movimento que escapa ao instante, e opõe-se assim ao gesto brusco, cuja aparência é a de que “se basta a si mesmo”, isto é, no seu fazer-se encontra-se feito, terminado. Daí a afinidade entre a graça e as curvas, justamente as linhas cujas direções novas estão indicadas nas anteriores.

por Bergson na obra seguinte: a temporalidade marca os fenômenos vitais de modo mais intenso do que os corpos materiais, e a própria diferença entre corpo e corpo vivo, logo redescrito como corpo-próprio ou corpo *de um sujeito*, se explicita pela presença de movimentos de direção espiritual, isto é, movimentos que mimetizam o ritmo da duração e que invertem em alguma medida os movimentos naturais da matéria – justamente aqueles dos quais o mecanicismo oferecerá a melhor imagem. É assim que encontramos, em momentos capitais da tentativa de compreender a relação entre espírito e corpo, as descrições dos *movimentos organizados*, aqueles em que o papel da *memória corporal* ou do *reconhecimento motor* é exercido de maneira contundente: o corpo-próprio, definido exatamente pela posse de um sistema nervoso que se adapta ao universo material para garantir a vida, aumenta indefinidamente a quantidade de conexões entre movimentos e impressões sensíveis e, nessa medida, a própria “finalidade” do sistema nervoso justifica a existência de *conjuntos de movimentos organizados* (os “aparelhos motores”, expressão que Bergson utiliza), a organização tendo como base um trabalho essencial da memória. Os movimentos se organizam pela ação da memória, e sua organização funda o sentimento de familiaridade que está na base do reconhecimento motor e, por ele, de todo e qualquer reconhecimento – ou seja, na base de todos os processos cognitivos, (para não dizer das funções complexas do espírito tais como a atenção e a compreensão da linguagem) – sentimento que também constitui o centro nevrálgico da hipótese de Bergson para a união da alma e do corpo. Por ora nos interessa que, no processo de construção dos sistemas de movimentos, chegamos à exata noção de movimentos familiares ou consolidados (que significam a própria organização): estes nos aparecem de forma totalmente distinta dos mecanismos hesitantes, ainda em vias de construção. Os mecanismos que se fixaram em nós (e isso quer dizer, em nosso cérebro, o sistema nervoso conectado com a sensibilidade e a locomoção) apresentam características nítidas que os distinguem como consolidados: em primeiro lugar, a dificuldade para modificar a sua ordem; em segundo lugar e sobretudo, a pré-formação dos movimentos seguintes nos precedentes, “*pré-formação que faz com que a parte contenha virtualmente o todo, como acontece quando cada*

*nota de uma melodia aprendida, por exemplo, permanece inclinada sobre a seguinte para vigiar a sua execução*” (BERGSON, 1991, p.240) – e essa passagem de *Matière et Mémoire* nos indica com clareza a que experiência ele faz menção aqui: a experiência estética seria o caso exemplar dos conjuntos organizados de movimentos, justamente aqueles que nos propiciam mais intensamente o acesso à multiplicidade “não-numérica” de nossa duração interna, e essa característica do *sentimento da graça* aqui remetida aos movimentos conectados à percepção de objetos usuais vem conferir ao hábito-motor um estatuto de memória, uma familiaridade que se vincula ao eu profundo e à multiplicidade da duração cuja melhor imagem na filosofia bergsoniana é sempre a música.

Voltando à nossa descrição, a garantia da continuidade e a indicação da direção a seguir preparam a segunda impressão vivida pelo sujeito que experimenta o sentimento do gracioso: o prazer de deter de alguma maneira a marcha do tempo, e de “conter o futuro no presente”. A pré-formação acima descrita e sua impressão no espectador, o “sentimento” que vai “crescer”, transforma-se: de “fácil” vira “prazer de deter”, transforma-se assim numa maneira de operar com o tempo, de se relacionar com ele, justamente uma maneira de viver o tempo em que ele surge como continuidade, como presença do futuro no presente. Assim, é gracioso o movimentar-se em que a presença atual é ao mesmo tempo presença da sua continuação, e essa presença “dupla” interrompe a seriação do tempo, isto é, a experiência do tempo como seqüência de instantes. Mais explicitamente, se o tempo é vivido e pensado como o tempo matemático – seqüência de instantes pontuais e de algum modo exteriormente recíprocos – ele jamais traz em seus momentos ou partes a garantia do futuro, a sua continuidade, a sua direção. Em que medida ele é vivido como o tempo matemático? Novamente Prado Jr. nos esclarece: no tempo da praxis, da vida do trabalho, instaura-se inevitavelmente uma oposição entre o dado e o desejado – o sujeito da vida é aquele que luta, pois não encontra no “em torno” aquilo que espera, que deseja, ou antes, é um sujeito de necessidades. Assim, é próprio do sujeito da praxis partir da carência, e ver no futuro uma espécie de problema a ser resolvido, uma conquista, e a necessidade vê o dado como algo diferente do desejado – por isso “necessita”, por isso o su-

jeito deve “trabalhar”. A oposição que se instala entre dado e desejado é redimensionada ou “generalizada” para a relação entre presente e futuro, tornando problemática a sua continuidade: “no tempo da praxis, a distância que separa o futuro do presente é a mesma que separa o dado do desejado” (PRADO JR., 1988, p.83)<sup>10</sup>. Em todo caso, cabe ressaltar que esse tempo vivido como instantes separados é pensado como uma espécie de “tempo cartesiano”, em que os instantes só podem ser ligados por um “poder sintético transcendente”, a tese da criação contínua surgindo como necessária para que o tempo de fato se efetive. Podemos ainda prestar atenção aqui ao uso do termo “prazer”, ele mesmo o nome de um outro estado de consciência que será analisado: a continuidade percebida no movimento gracioso é misturada ou mesmo transformada em “prazer de parar a marcha do tempo”, o que significa, agora sabemos, o prazer sentido com a libertação do universo do trabalho, com a transformação da relação problemática com o futuro, com a superação da ruptura (ou abismo) instituída entre o que se tem e o que se espera. Ora, na medida em que o prazer, enquanto sensação afetiva, será posteriormente definido como inclinação do corpo àquilo que suas partes esboçam como reação a um estímulo – percepção interna do que vai se passar como reação – ele redimensiona então a relação do sujeito com seu próprio corpo, na medida em que o sujeito *percebe em si uma inclinação*.

De onde a passagem para a terceira figura do sentimento: ritmo e música vêm intensificar ou contribuir com essa nova transformação: de “mestres do tempo” passamos a nos ver como “mestres do artista”, isto é, do outro; a previsibilidade dos movimentos futuros passa a ser interpretada como uma espécie de “obediência” do artista aos nossos desejos – ou seja, uma aproximação entre o eu e o outro se faz pela comunicação estabelecida: “a regularidade do ritmo

---

(10) O que parece estar em jogo aqui é o germe da teoria bergsoniana da percepção, que a descreverá como recorte do real à luz das necessidades vitais – o ser vivo vê, percebe, a partir de suas carências, e inicia reações possíveis na região do real que lhe interessa; ele recorta e isola partes, ele instaura uma distância entre si e o percebido, ele toma distância do real e o recorta na medida em que necessita. Permanece problemático, para indicar essa antecipação, a diferença entre “necessidade” e “desejo”.

estabelece entre ele e nós uma espécie de comunicação, e os retornos periódicos do compasso são como fios invisíveis por meios dos quais manipulamos essa marionete imaginária” (BERGSON, 1991, p.12). Esse novo tempo que se “imagina” na apreciação do gracioso é, portanto, um tempo em que o que se dá é ao mesmo tempo criado pelo espectador. O espectador vê e faz, sua visão é ao mesmo tempo uma constituição imaginária do visível, daquilo que se desenrola no campo de visibilidade. Tudo se passa como se a separação entre o meu corpo e corpo do outro desaparecesse, estabelecendo uma comunicação que é como que uma união, o que Bergson vai procurar indicar com o termo “simpatia física”. O que é a simpatia? Parece assim que o sujeito incorpora o artista ao se ver como autor do movimento – ele se movimenta sem se movimentar: “é esta participação no ato que engendra o espetáculo, esta cumplicidade entre a visão e o visível, que Bergson define como ‘uma espécie de simpatia física’” (PRADO JR., 1988, p.84). A simpatia física é a própria impressão que temos da indicação, no gracioso, de um “movimento possível *vers nous*”, de uma simpatia virtual ou mesmo nascente; os movimentos nascentes desempenharão um papel fundamental na análise da consciência perceptiva e da união possível entre percepção e memória que abre o percurso do segundo livro, e talvez não seja à toa que o termo surge aqui. Em todo o caso, a virtualidade vem ao encontro, no seu sentido mais comum, da idéia de pré-formação e de anúncio e, o mais essencial, *ela é característica tanto do conteúdo de cada forma do sentimento da graça quanto da ligação entre as três formas*. A virtualidade vem explicitar, em suma, o que se pode descrever com uma relação interior entre dois movimentos ou momentos sucessivos, a virtualidade parece apresentar-se assim como a própria marca da interioridade, e compreendê-la significaria entender com se estabelece entre dois termos uma relação interna, a única que pode ser pensada como verdade da continuidade e da totalização. O parentesco entre “simpatia” e “virtualidade”, ou a menção a uma “simpatia virtual” pode ser atribuição de duas descrições aqui percorridas: a simpatia física enquanto “comoção” ou “mover-se com” indica, como sublinha Bento, “um processo de interiorização em que o ‘outro’ torna-se ‘si mesmo’” (p.85), isto é, uma superação da separação entre o “eu” e o “outro”, ou antes entre duas consciências –



a “ruptura com o círculo da ipseidade” (id.p.84); mas ela também expressa a relação entre as três figuras da descrição fiel da experiência do gracioso, em que uma forma anuncia a seguinte sem contê-la inteiramente – uma presença virtual mas não atual da forma seguinte na anterior, assim como havia uma presença *virtual* mas não *atual* do passo seguinte do movimento executado na dança.

É fundamental ressaltar aquilo que se explicita nessa descrição: temos três momentos ou mesmo três sentimentos distintos naquilo que inicialmente tomamos como “crescimento do sentimento da graça” – toda a análise dos sentimentos, não nos esqueçamos, é realizada com vistas à desconstrução da noção de grandeza intensiva, isto é, para mostrar que a verdadeira experiência interna não pode ser descrita pelos termos quantitativos, porque seus estados ou momentos não respondem à superposição espacial que subjaz a toda e qualquer quantidade. Além de mostrar nas sucessivas fases de um sentimento uma diferença qualitativa que impede pensar tal sucessão como numérica (não há unidade ou medida comum que sustente a comparação “maior e menor”), o que Bergson acrescenta, de fundamental importância, é que, para além da sucessão de três sentimentos diferentes, temos também uma *progressão*, pois o terceiro elemento – a simpatia física – é aquele no qual os outros dois “*vêm fundir-se*” depois de tê-lo anunciado de algum modo. Ou seja, temos a sucessão de três “formas” do sentimento do belo que são *irredutíveis uma à outra* (percepção de facilidade é diferente de impressão de deter a marcha do tempo que é diferente de movimentar o artista ou movimentar-se com ele), mas que anunciam algo da figura seguinte – apontam ou sugerem as suas direções, ou arriscando usar um termo bem raro em Bergson, desenham a forma seguinte *como se ela fosse o seu sentido*. Nessa medida, a etapa descritiva seguinte não apenas vem realizar o virtual, mas acaba por eclipsar a anterior porque essa realização é a do seu sentido inicial, ou seja, é a sua “essência”: cada um dos sentimentos descritos como componentes do sentimento da graça é anunciado pelo precedente e torna-se então visível nesse momento anterior, mas o seu tornar-se visível acaba por eclipsar a etapa de onde ele saiu e nessa medida se apresenta um novo elemento – a mudança é então de qualidade, o novo sentimento é diferente, mas a diferença não é distinção radical e radicalmente hetero-

gênea, já que é permeada por uma identidade fornecida pela noção “final” ou expressa pela última figura que “*é a própria essência da graça superior*” (BERGSON, 1991, p.13). É nessa medida que a descrição fenomenológica pode oferecer a gênese do sentimento, e terminar por expressar a sua essência: há no seu horizonte uma significação “primeira” para a qual convergem as etapas sem conhecê-la propriamente, há um ponto de partida pressentido sem que esteja presente, uma presença do todo na parte inicial, *a parte contendo virtualmente o todo*. Assim, o processo descrito como gênese do sentimento, que é interpretado como intensificação, é em última instância um processo de *totalização*: “*as significações que se sucedem na série são cada vez mais radicais, revelando-se a uma experiência que se aprofunda... não é, portanto, o acréscimo da quantidade que define a lei da série, mas a totalização de uma única experiência que se radicaliza*” (PRADO JR., 1988, p.85). Anuncia-se assim, nessa descrição, como um progresso da experiência se efetiva pela conservação do que passa ao alterar esse passado, numa conservação que é alteração, e na qual o alterado, a diferenciação, de alguma forma estava anunciada ou pré-figurada no que passou, e nessa medida é uma diferença de algum modo interna ao que se diferenciou (o “outro” anunciado no “mesmo”) – em outros termos, *o futuro traz a marca do passado porque o conservou, e ao conservá-lo, se efetivou, isto é, mudou*.

Acompanhar a consciência em sua progressão dinâmica é o que Bergson mais tarde chamará de “pensar em duração”; isto é, alcançar um objeto que se procura conhecer na sua própria progressão no tempo, na sua dimensão temporal. A análise dos sentimentos<sup>11</sup> nos traz todas as marcas mais fundamentais desse

---

(11) A mesma reflexão efetuada em relação ao gracioso, será ampliada para o belo “em geral”. Basta sublinhar que Bergson definirá o “objetivo da arte” como uma atuação em nossa personalidade cujo efeito “sensível” é o de uma “docilidade perfeita”, um estado em que podemos realizar a idéia sugerida pela obra ou artista, ou em que podemos efetivamente *simpatizar* com o sentimento expresso. Para sustentar essa perspectiva, ele procura apontar os procedimentos pelos quais o sentimento do belo se produz, e os termos a reter aqui são: ritmo (fundamental na poesia, por exemplo, além da música), a sugestão e a simpatia. A sugestão é o que podemos contrapor à relação de causa e efeito, e será fundamental nas reflexões de Bergson sobre a linguagem e a arte em geral. Ele insiste sobre o

pensar, as características da duração que se tratará de explorar nas obras seguintes, além de lhe acrescentar algumas outras. Entre essas marcas, chama atenção o termo “qualidade”: é ele que estará no centro da comparação, ou antes da contraposição entre a multiplicidade interna e a distinta, outro nome da oposição entre “qualidade” e “quantidade”. De fato, na sua teoria do número, o filósofo mostrará, numa inversão surpreendente, que a qualidade é a condição da quantificação, na medida em que para acrescentarmos unidades umas às outras elas devem se conservar – ou seja, durar; nesse sentido, ele estabelece uma diferença essencial entre as duas “categorias”, já que a justaposição no espaço, operação do espírito sobre um conteúdo temporal, faz da quantidade efetivamente uma categoria de determinação da objetividade, mas a “qualidade dessa quantidade”, isto é, a mudança qualitativa que está incluída ou sustenta toda a conservação ou sucessão, não pode mais ser considerada como forma que se aplica à matéria da experiência, e na medida em que Bergson mostrará que ela é de fato marca da duração real, podemos encerrar com a observação de Worms, que nos leva de volta a Kant: *“a qualidade deve tornar-se a seguir não mais uma categoria do fenômeno, mas o índice de uma experiência que ultrapassa sua própria constituição objetiva, para aceder ao estatuto de metafísica de uma realidade absoluta”* (WORMS, 2001, p.128).

## RESUMO

*Este artigo tem como objetivo discutir a noção de “interioridade” no âmbito da filosofia de Bergson, especialmente seu papel na primeira delimitação da duração desenvolvida no Essai sur les donnés immédiates de la conscience. Ela está presente em diversos níveis das análises do livro e é a chave para a compreensão da noção de diferença interna e da refutação da noção de tempo homogêneo, substituída pela apreensão dos momentos interiores da passagem do tempo enquanto tal. Toda a filosofia de Bergson pode ser lida como a busca pela inteligibilidade da passagem do tempo como diferenciação interna, isto é, como movimento de diferenciação e totalização a uma*

---

efeito psicológico do ritmo sobre o sujeito, o que se completa com a idéia de que é preciso sair de alguma maneira do universo da praxis para entrar em contato com os sentimentos profundos. Assim, o “adormecer” aqui é relevante, e esse vencer as resistências da atenção e da vida social é a condição para que um certo “conteúdo sentimental” seja *sugerido* ou comunicado.

*só vez, e o diálogo crítico com Kant consiste num passo fundamental a essa teoria.*

**Palavras-chave:** duração, interioridade, diferença interna, homogêneo, momentos interiores.

ABSTRACT

*This paper discusses Bergson's concept of interiority, especially its role in the first outline definition of duration developed in his Essai sur les donnés immédiates de la conscience. The concept of interiority is present in various levels of the Essay's analyses, and it is the key for an understanding of the notion of internal difference and of the refutation of that of homogeneous time, which is substituted by the apprehension of the inner moments of the passage of time as such. Bergson's philosophy as a whole can be read as a search for the intelligibility of the passage of time qua internal differentiation – that is, at once as the movement of differentiation and totalization (the critical dialogue with Kant is a fundamental step towards this theory).*

**Keywords:** duration, interiority, internal difference, homogeneous, inner moments.

Recebido em 05/2005

Aprovado em 12/2005

*Referências bibliográficas:*

- BERGSON, H. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris:PUF, 1991 (1er. Édition 1959).
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B.L.Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS).
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MOURA, C.A.R. *Racionalidade e Crise*, São Paulo:Discurso Editorial, 2001.
- PRADO JR., B. *Presença e campo trasncendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo:EDUSP, 1988.
- WORMS, F. *L'intuition et l'intelligence, Kant et Bergson*, in *Les philosophies françaises et la science : dialogue avec Kant, Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, 2001; n°50, pp. 105-117.

ANALYTICA

volume 9  
número 2  
2005

---

*Le Vocabulaire de Bergson.* Paris: Ellipses, 2000.

---

*A concepção bergsoniana do tempo, in Dois pontos,* Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná E da Universidade Federal de São Carlos, vol.1, no.1, 2004, pp. 129-149.