

Revista Filosófica de Coimbra

vol.11 | n.º21 | 2002

Miguel Baptista Pereira
Edmundo Balsemão Pires
Helder Gomes
Alexandre Costa
José Reis
Henrique Jales Ribeiro
Isabel Gomes

ESTUDO

O TEMPO EM BERGSON*

JOSÉ REIS

O pensamento de Bergson⁶²⁷ nasceu, como ele próprio refere⁶²⁸, da sua juvenil decepção com o evolucionismo de Spencer. Toda a gente esperava, como escreve na sua obra mestra, uma evolução que o fosse de verdade, isto é, em que «a mudança se fizesse a própria substância das coisas»; e afinal «o método de Spencer consiste», apenas, «em reconstituir a evolução com os fragmentos do evoluído»; tal como a criança que, ao juntar as várias peças de cartão em que previamente foi recortada a imagem, julga *produzir* o respectivo desenho e a respectiva cor⁶²⁹. Na verdade, se se trata mesmo de uma *evolução*, nada pode estar *feito* à partida. Se as coisas já estivessem feitas, nessa exacta medida já não se fariam e não haveria uma evolução por trás do seu aparecer. Do mesmo modo que não haveria também o tempo. Pois, se elas já estivessem feitas, por essa razão mesma não poderiam deixar de aparecer, e de aparecer todas ao mesmo tempo, ou seja, em simultaneidade, já que todas estariam feitas. Elas na realidade não aparecem porque, para tal, têm de ser feitas; e só aparecem sucessivamente porque só sucessivamente o vão sendo.

Todavia o conceito de evolução ainda não significa só *fazer* o que por definição não pode estar feito. Trata-se de fazer, sim, mas o *diferente* em relação ao estado anterior. O que explica, quando se passa do domínio da vida para o do inerte, que Bergson tome este último – com o seu movimento de *repetição* do

* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 16 (1999) pp. 341-465.

⁶²⁷ Cito as obras de Bergson nas seguintes edições: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (doravante *DI*), F. Alcan, Paris, 1926 (1889); *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (*MM*), PUF, Paris, 1939 (1896); *Le rire*, F. Alcan, Paris, 1900; *L'évolution créatrice* (*EC*), PUF, Paris, 1941 (1907); *L'énergie spirituelle. Essais et conférences* (*ES*), F. Alcan, Paris, 1925 (1919); *Durée et simultanéité* (*DS*) in *Mélanges*, textos publicados e anotados por A. ROBINET, PUF, Paris, 1972, pp. 57-244; *Les deux sources de la morale et de la religion* (*MR*), PUF, Paris, 1997 (1932); *La pensée et le mouvant* (*PM*), PUF, Paris, 1969 (1934).

⁶²⁸ *PM* pp. 2-5, 102.

⁶²⁹ *EC* pp. 362-363.

mesmo – não como possuindo o tempo mas como sendo uma simultaneidade por definição. Isto sem dúvida não quer dizer que Bergson perca de todo o movimento que ainda aí há e confunda, para usar as suas palavras, a física com a matemática. Ao tratar, nos *Dados Imediatos*, do «conceito de causa», não deixa de sublinhar que «o princípio de causalidade, enquanto ligando o futuro ao presente⁶³⁰, jamais tomaria a forma de um princípio necessário, porque os momentos sucessivos do tempo real não são solidários uns dos outros, e nenhum esforço lógico lograria provar que o que foi será ou continuará a ser». E faz mesmo notar que «Descartes o havia tão bem compreendido que atribua a uma graça sem cessar renovada da Providência a regularidade do mundo físico e a continuação dos mesmos efeitos»⁶³¹. Mas sucede que, para ele, o tempo real que ainda há no mundo material não pertence a este último, antes tem uma outra origem: já nos *Dados Imediatos* escreve um pouco adiante que, «embora as coisas não durem como nós, deve contudo haver nelas alguma incompreensível razão que faça com que os fenómenos pareçam suceder-se e não apresentar-se todos ao mesmo tempo»⁶³²; e mais tarde, na *Evolução Criadora*, ao facto de que é preciso «esperar que o açúcar derreta»⁶³³ responderá que tal acontece porque a matéria é «solidária» da vida, porque o movimento que sobe «impõe o seu ritmo» ao movimento que desce⁶³⁴. Ou seja, numa palavra: por um lado, o mundo inerte – o mundo da física, da química e da astronomia – tem ainda bem uma duração real; mas por outro essa duração não é afinal dele mas da consciência, é desse movimento que sobe, do qual depende como «os restos apagados que caem de um foguete»⁶³⁵, de modo que tal mundo, considerado apenas em si mesmo, é antes uma simultaneidade. Isto evidentemente só é possível se o fazer da repetição do mesmo não constituir positivamente uma sucessão. E não a constitui porque, do ponto de vista da evolução, só o fazer do qualitativamente diferente é fazer, posto que então, e nas suas palavras, «inventa» algo de «novo» e «imprevisível». Repetir simplesmente o que já existe antes não é decerto inventar e por isso, a esta luz, pura e simplesmente não é fazer. Daí que esse mundo, justamente a esta luz, só possa ser – já que é constituído por coisas que não se fazem – uma simultaneidade.

Aliás é por esta razão, porque Bergson está à partida na perspectiva da evolução, que ele pode aduzir as suas duas pretensas razões positivas a favor da simultaneidade desse mesmo mundo inerte. Em primeiro lugar, a matemática, que é o instrumento mediador para o seu conhecimento, parece sem dúvida não considerar o intervalo mas só as extremidades do movimento e, conseqüentemente, não considerar a duração; mas isso, como veremos, é mais uma abstracção do que uma negação: embora, enquanto medida, se situe sempre nos extremos, é na realidade ao que se passa no intervalo que ela se refere e portanto ao movimento

⁶³⁰ E não o presente ao presente, como acontece com o princípio de identidade, a cujo nível se passa a matemática.

⁶³¹ *DI* pp. 158-159.

⁶³² *Ibid.* p. 160.

⁶³³ *EC* pp. 9, 338. E igualmente *PM* p. 12.

⁶³⁴ *EC* pp. 339 e 11.

⁶³⁵ *Ibid.* p. 261. Cf. p. 248.

e à duração; a não ser assim, não falaria nisso. E em segundo lugar não é menos certo que, uma vez tomados como distintos os momentos temporais, a sua organização numa multiplicidade acarreta – para não termos sempre apenas o presente de cada vez considerado – a sua justaposição e, em consequência, que o tempo se converta em espaço, a sucessão em simultaneidade. Mas isso é esquecer o que vimos Agostinho pôr em relevo: que aquilo que fica para trás é memória e, por conseguinte, não se trata de modo nenhum de espaço ou simultaneidade. Aliás o nosso Autor tem tanta consciência como Kant de que os presentes se distinguem porque «um se desvaneceu quando o outro aparece»⁶³⁶; o que leva imediatamente a uma sucessão e não a uma simultaneidade. É certo que, como o veremos daqui a pouco, esta sucessão pode ser apenas o fruto da enfermidade da nossa percepção, que só é capaz de ver uma parte do todo de cada vez; o mundo aparecer-nos-ia como uma sucessão mas seria em verdade uma simultaneidade. Mas, mesmo assim, o facto é que esta simultaneidade *nos aparece* como uma sucessão: ora o que pode levar-nos a pensar que é uma simultaneidade? É claro: se, quer no caso da matemática quer no da constituição de uma multiplicidade a partir dos seus elementos, Bergson passa imediatamente à simultaneidade do mundo material, é porque à partida já lá está, e está porque a sua perspectiva é a que resulta do conceito de evolução. Não que estas duas razões, com a força específica que deriva da sua inerente argumentação, para nada sirvam. Mas só servem porque já antes há, ao nível do critério principal que tudo orienta, a razão que faz conceber tal mundo como uma simultaneidade, e essas razões só vêm acrescentar-se e emprestar alguma força a essa primeira. Tudo arranca, ao fim e ao cabo, da *evolução* como *invenção*, que originalmente se faz o critério para todo o fazer.

É o que ele diz um pouco por toda a parte, mas nomeadamente em dois ou três lugares mais expressivos. Na *Evolução Criadora*, logo a seguir ao segundo passo citado em que ele argumenta que «é preciso esperar que o açúcar derreta», escreve com efeito: «Se a sucessão, enquanto distinta da simples justaposição, não tem eficácia real, se o tempo não é uma espécie de força, por que razão desenrola o universo os seus estados sucessivos com uma velocidade que, aos olhos da minha consciência, é um verdadeiro absoluto? Por que razão com esta velocidade determinada e não com outra? Porque não com uma velocidade infinita? Onde vem, por outras palavras, que tudo não seja dado de um só golpe, como na fita do cinematógrafo? Quanto mais aprofundo este ponto – continua – mais me parece que, se o futuro está condenado a *suced*er ao presente em vez de ser dado ao seu lado, é porque ele não está completamente determinado no momento presente (...)». Pelo que conclui enunciando o princípio: «*A duração do universo não deve pois fazer senão um com a latitude de criação que nele pode ter lugar*». E retomando o exemplo da criança que «reconstitui a imagem juntando as peças do jogo de paciência», contudo agora em relação ao mundo inorgânico, escreve, depois de fazer notar que ela chega ao fim do jogo cada vez mais depressa: «A reconstituição era aliás instantânea, a criança encontrava-a feita, quando abria a caixa ao sair da loja. A operação não exige pois um tempo determinado, e mesmo, teoricamente,

⁶³⁶ *DI* p. 83.

não exige tempo nenhum. Porque o resultado está dado. Porque a imagem já está criada e, para a obter, basta um trabalho de recomposição e de rearranjo – trabalho que se pode supor como indo cada vez mais depressa ao ponto de ser instantâneo». Ao passo que, contrapõe, «para o artista que cria uma imagem tirando-a do fundo da sua alma, o tempo não é acessório». Em tal caso, a duração «faz parte integrante do seu trabalho. Contraí-la ou dilatá-la seria modificar, nessa exacta medida, a evolução psicológica que a preenche e a invenção que é o seu termo. O tempo de invenção não faz aqui senão um com a invenção mesma. É o progresso de um pensamento que muda à medida que toma corpo». É a «maturação de uma ideia». Por isso o tempo, termina lapidarmente, «*ou é invenção ou nada é de todo*»⁶³⁷. – E mais tarde, no importante artigo *O possível e o real*, dirá que, se se trata de «repetir» o «mesmo», como na verdade acontece no reino da matéria, então o tempo «não é nada. Suprimi a consciência e a vida (...), obtereis um universo cujos estados sucessivos são teoricamente calculáveis antecipadamente, como as imagens anteriores ao desenrolamento que estão justapostas no filme cinematográfico. Mas então – pergunta – para quê o desenrolamento? Porque se desdobra a realidade? Como não está ela desdobrada? Para que serve o tempo?» Rematando de uma forma não menos lapidar: «O que nada faz nada é»⁶³⁸. – Tal como, na *Introdução-I* à colectânea que engloba o artigo anterior, partindo da mesma comparação com as imagens já prontas no filme cinematográfico, acrescentará que a sua efectiva sucessão (agora em vez da simultaneidade que resultaria do seu desenrolamento infinitamente depressa) «não lhes acrescenta nada; tira-lhes antes alguma coisa; marca um défice; traduz a enfermidade da nossa percepção, condenada a ver o filme imagem por imagem em vez de o apreender globalmente. O tempo assim encarado – conclui – não é senão um espaço ideal em que se supõem alinhados todos os acontecimentos passados, presentes e futuros, com, além disso, um impedimento para eles de nos aparecerem em bloco: o desenrolamento como duração seria este inacabamento mesmo, a adição de uma quantidade negativa»⁶³⁹. – O verdadeiro tempo é outra coisa. Ele é, como escreve em *Duração e Simultaneidade*, «um enriquecimento gradual, uma continuidade de invenção e de criação. O tempo é, para o ser que eu sou, o que há de mais real e de mais necessário; é a condição fundamental da acção; que digo eu? é a acção mesma; e a obrigação em que eu estou de o viver, a impossibilidade de jamais saltar por cima do intervalo de tempo a vir, bastariam para me demonstrar – se não tivesse disso o sentimento imediato – que o futuro está realmente aberto, que é imprevisível, indeterminado»⁶⁴⁰. Tão indeterminado – e por isso mesmo é que o verdadeiro tempo é «invenção» ou, o que na sua linguagem é o mesmo, «liberdade», «criação» – que não se pode admitir minimamente o possível, à maneira do que sempre se fez, como a *antecipação* do que vai acontecer; antes de ser feito, o futuro não tem em absoluto nenhum traço, pura e simplesmente não existe; o possível só existe *depois* do real, quando a partir

⁶³⁷ EC pp. 338-341. Cf. p. 39.

⁶³⁸ PM pp. 100-102.

⁶³⁹ *Ibid.* pp. 9-10.

⁶⁴⁰ DS p. 200.

da coisa feita nos situamos no seu tempo anterior, não *antes*. É este o próprio tema do artigo sobre o possível a que há pouco nos referimos.

Tudo arranca pois do conceito de evolução: da ideia de «invenção», de «liberdade», de «criação». Mas temos nós a experiência disto, e portanto é isto uma realidade? Ou será que em Filosofia é possível partir de princípios não-reais, de princípios que não sejam dados na experiência? Quanto a esta última questão, Bergson é exemplar. Na continuação do passo acabado de citar de *Duração e Simultaneidade*, escreve com efeito: «Não me tomeis por um metafísico, se chamaís assim o homem das construções dialécticas. Nada construí, tenho simplesmente constatado. Entrego-vos o que se oferece aos meus sentidos e à minha consciência»⁶⁴¹. Esta sua posição é mesmo tão permanente e assumida que para ele a existência de Deus, com a respectiva natureza, só se pode pôr, como se lê na *Moral e Religião*, experimentalmente: só poderemos chegar a essa existência e a essa natureza através da experiência mística⁶⁴², cujo saber «não é apenas possível ou provável como o seria a conclusão de um raciocínio, mas certo como uma experiência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe mesmo»⁶⁴³. E pior, porque ao nível dos princípios, ele perde até, como se torna explícito desde a *Evolução Criadora*, o conceito de nada: no sítio do desaparecimento de uma coisa, a experiência dá-nos sempre tanto uma outra, e nunca o nada, que pura e simplesmente não se pode perguntar pela razão de ser de tudo o que há, com a perda que isto significa de todo o problema da causalidade⁶⁴⁴. Não se pode pois dizer que ele não tem bem consciência do papel da experiência em Filosofia: para ele esta não é uma ciência nefelibata, mas uma ciência do real tanto como as outras. E, nesta linha, ele afirma sem dúvida que nós não só temos realmente a experiência dessa invenção, liberdade, criação, mas *somos* tal experiência. É este o próprio tema da sua primeira e decisiva obra. Desde o Prólogo, com efeito, que ele a declara a demonstração da *existência* da liberdade. E como, por outro lado, esta última é ao fim e ao cabo a nossa própria duração, a qual é nem mais nem menos do que a nossa essência, ele pode bem concluir não só que «a liberdade é pois um facto» mas que, «entre os factos que se constata, não há mesmo nenhum mais claro»⁶⁴⁵. Esta nossa realidade como liberdade é aliás tanto o começo decisivo do seu pensamento que, no início da *Evolução Criadora*, ele a invoca de uma forma metódica. Sabemos bem, escreve com efeito – e sabemo-lo, sublinha-o, porque temos essa experiência, porque somos isso – que «a nossa existência (...) consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em criar-nos indefinidamente a nós próprios. Poderá dizer-se outro tanto da existência em geral?»⁶⁴⁶ E para o saber passa justamente, depois do resumo dos *Dados Imediatos*, ao estudo da matéria e da vida. A duração que nos constitui é assim a pedra de toque e o ponto de partida,

⁶⁴¹ *Ibid.* p. 200.

⁶⁴² *MR* pp. 255-266.

⁶⁴³ *Ibid.* p. 247.

⁶⁴⁴ *EC* pp. 274-277. Cf. *infra* § 78.

⁶⁴⁵ *DI* p. 169. Cf. esta mesma afirmação da liberdade *ibid.* pp. 108, 114, 140, 165, 179.

⁶⁴⁶ *EC* pp. 1-7.

quer por contraste para o estudo da matéria, quer como modelo para o estudo da vida. Simplesmente – e o nosso problema é esse – esta concepção bergsoniana de que a realidade propriamente dita é, antes e por baixo do mundo exterior, uma consciência livre e criadora é mesmo verdadeira, é uma efectiva realidade que se dê na nossa experiência? Ou na experiência nós podemos ver ao fim e ao cabo o que quisermos, podemos ver o que lá pusermos, podemos ver os nossos preconceitos? Se as coisas fossem como Bergson pensa, ele seria na verdade, como diz Jankélévitch, «o maior filósofo do século XX»⁶⁴⁷. Veremos que não é tanto assim. Mas isto evidentemente não significa, digamo-lo logo, que ele não tenha importância. Tem-na, quanto mais não seja porque nos obriga a pôr à prova as concepções habituais da filosofia; face às suas antipodamente opostas, serão as nossas que serão postas em causa e por isso testadas. E o seu pensamento, amplo e poderoso, tem decerto muitos pontos importantes e verdadeiros, que nos levarão a aprofundar o real. Não podemos, por isso, deixar de estudá-lo com a atenção que merece. Nesse sentido, procuraremos expor os principais pontos do seu pensamento na primeira parte, mais longa, a que se seguirá, na segunda, a síntese e a crítica da sua doutrina sobre o tempo.

§ 61. *O que são ao certo o mundo interior e o exterior?*

1. Acabamos de referir que o objectivo da sua primeira obra – que é verdadeiramente um começo e, por isso, a própria instituição dos princípios mais importantes do seu pensamento – é a afirmação da liberdade enquanto incarnada na consciência humana. Mas sucede que a liberdade, apesar de não se definir, impõe algumas condições negativas. Em primeiro lugar, a «intensidade» dos estados de consciência não pode pôr-se em termos de quantidade, porque, em tal caso, os estados poderão *distinguir-se* justamente quanto à intensidade e, uma vez distintos, poderão articular-se causalmente, não havendo a liberdade. E depois e mais gravemente, a «duração» não pode pôr-se em termos de quantidade, porque, para além da respectiva distinção e conseqüente causalidade, tudo estaria nesse caso feito e não haveria sequer tempo. Daí a divisão da obra em três capítulos. Os dois primeiros «estudam as noções de intensidade e de duração, e foram escritos – como o declara o próprio Autor – para servir de introdução ao terceiro»⁶⁴⁸, no qual se trata do problema propriamente dito da liberdade. Eis assim o plano da obra. E eis igualmente o plano da nossa primeira parte do trabalho, que seguirá a ordem de Bergson.

2. Mas ainda antes de entrarmos na questão da intensidade dos estados de consciência, que será deste modo o nosso primeiro tema, um problema temos de resolver, que logo nos assalta ao transpormos o limiar do seu pensamento.

⁶⁴⁷ VI. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959, p. 244. – Ao fim e ao cabo o pensamento de Bergson é – como o compreenderemos mais tarde – a criação judaico-cristã, posta do ponto de vista da ciência experimental, sob a ideia de duração. Mas ele não se apercebe, porque é a propósito de pensamentos profundos como este – que nos dominam em vez de nós os dominarmos – que ele diz que «a inteligência tem os seus instintos»: *DI* p. 102.

⁶⁴⁸ *DI* p. VIII.

O mundo da liberdade é possível, antes de mais, porque não se situa ao nível do mundo externo, ao nível da matéria, onde impera o determinismo. Mas isto implica que há então, para além deste último, um efectivo mundo interno. Ora, é o problema, como se distinguem ambos? O que vem a ser ao fim e ao cabo o interno, para que se possa distinguir do externo? Que ele é o do sujeito, face ao externo que é o da matéria, isso não oferece dúvidas. Mas ao certo em que consiste? Este problema é tanto mais real e inevitável quanto acontece que Bergson, pelo menos desde *Matéria e Memória*, não aceita o tradicional duplo das coisas em nós através do qual conhecemos as coisas lá fora. Se é assim, como podemos fazer a distinção entre o mundo do sujeito e o mundo do objecto, o mundo interno e o externo?

3. Se nos lembrarmos do que dissemos no § 48.2 acerca do sentido interno de Kant, começaremos a compreender como, se não se admite o duplo das coisas em nós (e obviamente não se admite um plano numérico), parece que não resta nenhum campo próprio para o sujeito. Em Kant, com efeito, o sentido interno era constituído, quanto à sua matéria, por um duplo das coisas exteriores, através do qual as conhecíamos. E mesmo que, como depois fizemos no § 55.7, prescindíssemos desse duplo porque toda a sua função era levar-nos aos fenómenos exteriores, ele lá continuava sempre suposto, pronto a ser recuperado, se necessário, como o conteúdo do sujeito aquém do mundo exterior. Em Bergson não é mais assim. Ao menos desde *Matéria e Memória*, não há, explicitamente, tal duplo. Para já não falar, como ele recorda, nos paralelismos de Espinosa e de Leibniz, mais marcados e de cariz metafísico⁶⁴⁹, não tem qualquer sentido o paralelismo que tanto idealistas como realistas instauram para resolver o problema do conhecimento. Pois supor, como fazem os primeiros, que é o cérebro que produz as coisas exteriores é supor que é o que não passa por definição de uma pequena parte do todo que gera afinal esse todo⁶⁵⁰. E supor, como fazem os segundos, que são os impulsos nervosos recebidos pelo cérebro que produzem a representação do universo é, ou continuar igualmente com uma pequena parte a gerar o todo, ou, para fugir à dificuldade, passar das qualidades segundas às primeiras, as quais, a serem alguma coisa, são pelo menos de uma natureza diferente, e por conseguinte «donde só por milagre a representação saíra»⁶⁵¹. O realismo parte do mundo real, com as suas leis necessárias, e, escolhendo o cérebro de entre todas as coisas, «confere aos seus estados interiores o singular privilégio de se dobrarem, não se sabe como, da reprodução desta vez relativa e variável de todas as outras». Pelo que «o realismo fará da percepção um acidente, e portanto um mistério». Por sua vez o idealismo, começando por produzir o universo segundo a ordem como o sujeito se desloca nele, «excluirá primeiro a ordem da natureza» e fará depois com que «a ciência se torne um acidente, o seu êxito um mistério»⁶⁵². Não, o cérebro, para Bergson, não produz nenhuma representação do real. Tudo o que ele faz, em relação aos movimentos recebidos através dos nervos aferentes, é ou reagir de

⁶⁴⁹ EC pp. 350-355.

⁶⁵⁰ MM pp. 13-14.

⁶⁵¹ *Ibid.* pp. 17-18.

⁶⁵² *Ibid.* p. 23.

imediatamente, portanto devolver um movimento, ou montar dispositivos de reacção, em que os movimentos são só começados mas não executados, assim se podendo oferecer à nossa escolha. Ele não é um órgão de conhecimento, mas de acção. É, na sua imagem célebre, «uma espécie de central telefónica: o seu papel é passar a chamada, ou fazê-la esperar»⁶⁵³. Parece que ele tem o próprio papel de gerar conhecimentos porque tem de estar sempre ao serviço: também quando se trata de desencadear (mas não realizar) estes mesmos conhecimentos; ele tem, com efeito, de montar os referidos dispositivos de reacção, *com* os quais se dão os conhecimentos. Só porque a tradição sempre tem estado na perspectiva do conhecimento e não na da acção é que desse papel se tem concluído para o seu poder representativo. Esta representação – partindo-se já sempre do universo em termos de «imagem» como ele diz, isto é, tomando-se as coisas, já antes de nos aparecerem, exactamente como nos aparecem – é o simples resultado da reacção imediata adiada: não se dando seguimento ao movimento que chega, ele não se perde no anonimato dessa passagem, mas, fazendo-lhe nós alto, obtendo o cérebro a sua paragem, é visto, revela-se; «tudo se passará – no seu exemplo – como se nós reflectíssemos sobre as superfícies a luz que delas emana, luz que, propagando-se sempre, não teria jamais sido revelada»⁶⁵⁴.

É esta a sua doutrina e daí que ele reitere, uma e outra vez, que o cérebro não produz qualquer representação. Voltando ao exemplo da luz, que analisa mais detidamente, escreve: «se existem no mundo material pontos em que as excitações recebidas não são mecanicamente transmitidas, se há, como dizíamos, zonas de indeterminação, estas zonas devem precisamente encontrar-se sobre o trajecto do que se chama o processo sensório-motor; e desde então tudo se deve passar como se os raios *Pa, Pb, Pc* – raios que vêm de um ponto luminoso *P* para os diferentes pontos *a, b, c* da retina – fossem *percebidos* ao longo deste trajecto e *projectados* depois em *P*». Mas, indo um pouco mais longe, precisa: «Contaria não há uma imagem inextensa que se formaria na consciência e se projectaria depois em *P*. A verdade é que o ponto *P*, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto luminoso *P* faz parte deste todo, e que é bem em *P*, e não alhures, que a imagem de *P* é formada e percebida»⁶⁵⁵. O que significa que, pondo a hipótese do que poderíamos nós chamar, na terminologia que utilizamos desde o § 34, a representação *quo*, ele rejeita-a explicita e categoricamente. – Mas não fica ainda por aqui. Para nos atermos apenas aos seus passos mais claros e impressivos, de dois modos ainda ele recusa

⁶⁵³ *Ibid.* p. 26.

⁶⁵⁴ *Ibid.* pp. 33-34. – Na *Evolução Criadora* a linguagem é um pouco outra, mas a doutrina é a mesma. Há (nos seres vivos capazes de consciência) sempre consciência, mas esta é «anulada» quando a acção é real. Só quando esta é virtual há consciência efectiva. Quando ela é real, com efeito, a consciência «fica entupida» por essa acção, e só quando ela é virtual a consciência é «uma luz imanente à zona de acções possíveis ou virtuais». Assim, conclui, «poderíamos definir a consciência do ser vivo como uma *diferença aritmética entre a actividade virtual e a actividade real*». *EC* pp. 144-145. – Evidentemente nem é preciso referir que nada disto, aqui ou na *Matéria e Memória*, é dizer o que é a consciência, mas apenas *quando* ou *como* ela se dá.

⁶⁵⁵ *MM* pp. 40-41. Os últimos itálicos são nossos.

o duplo em nós. O primeiro, ao discutir o argumento generalizadamente aceite de que «se passa, por graus insensíveis, do estado representativo, que ocupa espaço, ao estado afectivo que parece inextenso». Passagem que leva a que se tome a sensação como primariamente inextensa, acrescentando-se-lhe depois a extensão, num processo em que «a percepção é uma exteriorização de estados internos». Por exemplo, aumentando ou diminuindo o contacto de um espinho com o corpo, vai-se insensivelmente do simples toque à dor e desta ao toque; isto é, a sensação transforma-se ela mesma em dor e esta em sensação. Ora, como a dor é tida por inextensa, assim também a sensação, que em tal caso devém percepção exterior «pela projecção, no espaço, da afecção tornada inofensiva»⁶⁵⁶. Só que, contrapõe, a dor também é extensa. Ela é o esforço da parte lesada do corpo para escapar ao perigo, o que obviamente não pode fazer porque se trata apenas de uma parte do organismo. Este último, sim, pode fazê-lo e nesse caso não há dor. Não a há porque as acções das coisas sobre ele não o atingem então e por isso são só virtuais. Ao contrário não o são, mas já bem reais, as acções que a percepção da dor exprime. Esta – serem as acções já reais ou só virtuais – toda a diferença que há entre as nossas afecções e as percepções externas. O que leva à conclusão: «assim como os objectos exteriores são percebidos por mim *onde eles estão, neles e não em mim*, assim também os meus estados afectivos são experimentados *lá onde eles se produzem*, isto é, *num ponto determinado do meu corpo*»⁶⁵⁷. Não são, pois, inextensos. Não existem numa interioridade, que se situaria para além de todo o espaço, incluindo o do meu corpo. Esta interioridade é só e justamente a do meu corpo em relação à exterioridade do restante universo, e foi só porque tal sensação é «vagamente localizada (em virtude do esforço confuso que envolve)» que se passou a tomá-la como inextensa⁶⁵⁸. O segundo modo é a sua teoria da «percepção pura». Na percepção concreta, já há um duplo contributo por parte da memória: há a nossa experiência passada que vem de cada vez interpretar as percepções reais, e há, antes e afeiçoando estas, a «contracção» da «multiplicidade de vibrações» que constituem a matéria. Se tirássemos este duplo contributo do sujeito, ficaríamos apenas com a matéria. O que quer dizer, conclui com força, que «nós somos verdadeiramente colocados *fora de nós* na percepção pura, que tocamos então a realidade do objecto numa intuição imediata»⁶⁵⁹. Tocamo-la tanto que ele tirará justamente desse facto o argumento para pensar a matéria, não mais quantitativamente, mas qualitativamente: se é assim, escreve com efeito, «se a nossa percepção faz parte das coisas, então estas participam da natureza da nossa percepção»; ou seja, não só a sua extensão não é mais a divisível de que fala o géometra mas a indivisa da nossa representação, como também a sua aparente homogeneidade (e consequente quantidade) é tal apenas por lhe faltar a contracção que gera as nossas qualidades, estas sim, e graças a essa contracção, heterogénias⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ *Ibid.* pp. 52-54.

⁶⁵⁷ *Ibid.* pp. 57-58. Itálicos nossos.

⁶⁵⁸ *Ibid.* pp. 58-59.

⁶⁵⁹ *Ibid.* p. 79. Nosso o itálico. Cf. pp. 30-31.

⁶⁶⁰ *Ibid.* pp. 202-203.

É pois bem claro que Bergson não aceita mesmo o tradicional duplo das coisas em nós, através do qual conhecemos as coisas lá fora. Não que ele o rejeite, ao fim e ao cabo, pelas razões verdadeiras. Isso não acontece. Porque, evidentemente, o duplo não é essa *realidade mesma* que uma simples «parte do todo», indo além de si e tarde demais, e por isso absurdamente, viria pôr como «todo»; ele é antes (como já o referimos no § 48.2) as coisas a vazio, palavras que nomeiam as coisas e as fazem presentes porque se julga que têm de estar presentes, mas que no fundo nunca as fazem presentes porque são só palavras. Porque ele julga que os duplos são coisas *como* as demais é que é absurdo que uma *parte* do todo venha a gerar esse mesmo *todo*. Obviamente nunca foi assim que a tradição filosófica entendeu o duplo. Bergson é, como o voltaremos a observar mais tarde, sobretudo um cientista a fazer filosofia. Mas o que é facto – e importa aqui realçar – é que, isso sim, ele o rejeita. Tal como rejeita – não deixemos de o notar – as qualidades primeiras, estas sim com inteira razão. É que elas não só, sendo de uma outra natureza, não podem gerar as segundas mas também, «definindo-se pela negação de tudo o que as revela»⁶⁶¹, não são afinal, quanto ao seu conteúdo, coisa alguma⁶⁶². Coisa alguma ou nada, que de resto se evidencia sempre que, ao quisermos falar nelas, falamos afinal nas segundas: «reduzi a matéria – escreve – a átomos em movimento: estes átomos, mesmo desprovidos de qualidades físicas, não se determinam senão em relação a uma *visão* e a um *contacto* possíveis (...). Condensai o átomo em centros de força, dissolvi-o em turbilhões evoluindo num fluido contínuo: este fluido, estes movimentos, estes centros não se determinam eles mesmos senão em relação a um *tocar* impotente, a uma *impulsão* ineficaz, a uma *luz* descolorida; são imagens ainda»⁶⁶³. Deixemos contudo este ponto e voltemos ao problema essencial.

4. Se o sujeito, na percepção, não é nada aquém do mundo exterior, se ele está *fora*, como vimos Bergson dizer, como pode constituir um mundo próprio, que possa ser a sede da liberdade? A primeira resposta seria certamente a de que o sujeito não é a percepção, no sentido puro acabado de definir. Que ele é antes a memória, não só como a contracção das vibrações que constitui a percepção real, mas também e sobretudo como a memória propriamente dita que gera a percepção concreta. Contudo é por demais evidente que a contracção enquanto tal é uma simples relação, e que o que nela há de memória, bem como a memória propriamente dita, são função da percepção. Bergson, sem dúvida, com a sua distinção marcada entre memória e percepção e sobretudo com a sua teoria da «memória pura», tende a perder esta funcionalidade da memória em geral à percepção. Mas mantém as respectivas palavras. E mais: para ele próprio, a memória será ainda sempre, em todas as suas modalidades, mesmo na pura, a retenção do presente anterior. O que fará com que tenhamos, mais tarde, de nos perguntar o que vem a ser ao certo esta memória pura, perguntar-nos se ela não é afinal e mais uma vez o nível das puras palavras que referem a vazio as anteriores percepções. Seja como

⁶⁶¹ *Ibid.* p. 49.

⁶⁶² *Ibid.* p. 203.

⁶⁶³ *Ibid.* p. 32. Itálicos nossos.

for, o que é patente desde já é que o sujeito não pode ser esta memória, na sua dupla modalidade da contracção e das experiências anteriores. Porque se ela é, das duas maneiras, função da percepção, e esta é o não-sujeito, o *puro* objecto exterior, não há então sujeito: tal função pode ser menos mas não mais do que a primitiva percepção. O que acarreta que o sujeito, se existe, tem de ser outra coisa. Tem de ser o que há numa *consciência* enquanto tal e que *permite* quer a memória quer a percepção. Tem de ser o *acto* mesmo de *consciência*, o *ver* o objecto que estiver em jogo. Tem de ser, para evocar o «acto comum» de Aristóteles, já limpo de toda a representação porque não há mais o duplo das coisas, a primeira parte desse acto: a «visão», como ele exemplifica, para as coisas visíveis, a «audição» para as coisas sonoras, etc; usando o *ver* por antonomásia, como é hábito imemorial fazer-se, é o *ver* a respectiva coisa, seja ela qual for e tanto na memória como na percepção.

É certo que este *ver* está longe de ser explícito em Bergson. Mas isso é porque, não só nele mas por toda a parte, a sua função tende a torná-lo invisível. A consciência, com efeito, tem por função, não mostrar-se a si mesma, mas mostrar o objecto; tem por função *levar-nos* a ele, fazer-nos *ter* o objecto. Se ela, possuindo esta função, se fizesse ela mesma visível, ela mesma se faria um objecto e, em vez de nos levar ao objecto propriamente dito, seria antes um obstáculo para ele. O que faz com que já por aqui se veja que ela, mais do que tornar-se invisível em virtude da sua função, não pode mesmo ser coisa alguma. É este exactamente o drama do sujeito. Por um lado, ele tem de ser alguma coisa – *luz, relação* ou o que se queira – para não ser à partida o nada. Mas, se é isso, tal para ser referido já está a ser *visto*, ou pelo menos é *visível*, e é portanto um objecto, não o sujeito que procurávamos. Como o dissemos em *Nova Filosofia*, o sujeito é «um projecto impossível», uma contradição; não pode ser aquilo só que ele por definição poderia ser, a «antecâmara do objecto». Contudo, não nos inquietemos: ele é impossível, mas também não faz falta. Porque o objecto que se diz às escuras ou desconhecido não é nunca tal, antes apenas a «referência a vazio» ao já sempre iluminado ou conhecido. Por exemplo, se se trata de uma coisa que há momentos *percebemos*, e agora só *imaginamos* lá, referimo-la ainda a cheio na medida do que guardamos, mas justamente referimo-la a vazio enquanto ela, ao nível da percepção, passou a ser o nada para nós: é sempre ao que ela é enquanto ao nível da percepção que nos referimos, mas, na exacta medida em que não a temos a esse nível, a vazio. E se se trata no outro extremo de uma coisa que ainda nunca vimos, porque por exemplo ainda nem foi descoberta, referimo-nos agora, de modo inteiramente a vazio, a essa percepção futura da descoberta⁶⁶⁴. Não é assim de admirar – em virtude da sua função e em virtude de não ser coisa alguma – que não só Bergson mas o pensamento em geral, embora falando no *ver*, tendam para o passar sob silêncio. Aliás, há ainda um outro factor que contribuiu para este silêncio. O próprio Aristóteles põe o conhecimento em termos de «acto comum», mas já sobre o

⁶⁶⁴ Ver na dita *Nova Filosofia* particularmente os §§ 39-41 para a destruição do sujeito, e os §§ 46-48 bem como o final do 69 para o conhecimento em termos de passagem do a-vazio ao a-cheio.

problema da representação: mesmo para ele conhecer não é simplesmente ver, de cá, o objecto lá mesmo onde ele se situa, mas ver o duplo do objecto em nós e, através dele, então ver o objecto lá onde ele se situa. Dado que havia o problema do erro – que neste contexto se interpretava tomando o duplo como um mau mensageiro, que se mostrava a si próprio em vez da coisa – eis que tal duplo ganha densidade e se torna o centro das preocupações das teorias, com o correlativo desaparecimento do ver, até ao desenlace da filosofia moderna. Com Descartes, com efeito, partindo-se de que as ideias se vêem, o que é preciso saber é se as coisas existem para além delas, com Kant é preciso que o sujeito sobredetermine (ele que se foi atrevido à produção produzindo o duplo) os fenómenos recebidos, e com Hegel, já que o conhecimento não é possível em termos de recepção, então deve ser posto em termos de produção. Isto é, o ver mesmo desapareceu. Ou antes, o ver, rigorosamente, não desapareceu; mas ficou bem esquecido, isso sim, por trás dos outros problemas mais visíveis e prementes que entretanto foram surgindo. Ora Bergson não está fora desta tradição. Ele só não põe o problema nestes mesmos termos de produção ou de recepção porque, para os primeiros, ele é demasiado cientista e, para os segundos, ele não aceita a representação. Mas esquece tanto como esses autores o ver enquanto a primeira parte do acto comum. Quando, no contexto de distinguir a «percepção consciente» da «inconsciente» (que seria, esta, a entrada em relação de um ponto com todos os outros pontos do mundo material), nós esperaríamos vê-lo referir-se ao ver, ao acto mesmo de consciência, ei-lo que escreve ao invés que a percepção consciente «não acrescenta nada» à presença da coisa, antes «tira»: tira a cadeia de acção em que ela está inserida, e todo o interior dessa mesma coisa que não interessa à percepção⁶⁶⁵. Ou seja, ele define o conhecimento, não em termos de representação como Descartes, Kant e Hegel, mas também *sem* o ver; define-o dentro das coordenadas do seu pensamento: «Se – escreve – a percepção inconsciente de um ponto material qualquer é infinitamente mais vasta que a nossa, pois que este ponto recolhe e transmite as acções de todos os outros pontos, a nossa consciência só atinge certas partes por certos lados»; a nossa é, justamente para ser consciência, uma «pobreza necessária»⁶⁶⁶, tem de se limitar às acções que interessam o ser vivo e ainda, como há pouco dizíamos, «parar» no seu «trajecto» estas acções.

Contudo é claro que, mesmo não sendo explícito, há o ver em Bergson. Em primeiro lugar, ele está precisamente na «percepção consciente». Pois se nos perguntamos qual é a diferença entre a inconsciente e a consciente – a diferença não no sentido de que a primeira se estende a todo o universo e por todos os lados enquanto a segunda se limita «a certas partes e por certos lados», mas no sentido de saber porque chamamos *inconsciente* à primeira e *consciente* à segunda – é por demais evidente que tal diferença só pode estar em que o conteúdo da primeira *não existe para nós* e o da segunda *sim*. Porque aquilo que o preocupa são as coordenadas do seu sistema, a consciente «não acrescenta nada» mas «tira» algo

⁶⁶⁵ *MM* pp. 32-33. Cf. p. 63.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 35.

à inconsciente: faz-se uma «pobreza necessária» em relação a essa «totalidade» inicial. Contudo, não é evidentemente por isso – por numa haver o *todo* e na outra apenas *parte* do universo – que se chamam *inconsciente* e *consciente*. Esta sua denominação só pode significar o que as próprias palavras dizem, que enquanto na consciente há o respectivo objecto *para uma consciência* na inconsciente *nada* existe (para uma consciência). Bergson, repitamo-lo, pode não estar interessado em marcar esta diferença, na qual justamente a percepção consciente acrescenta algo à inconsciente, acrescenta a *presença a uma consciência* do que estiver em jogo. Mas isso não tira nada a esta realidade, que ele aliás admitiria sem dificuldade se explicitamente lha propuséssemos.

De resto, ele admite-a expressamente, embora sem lhe prestar muita atenção. É o que acontece no princípio do segundo capítulo dos *Dados Imediatos*, ao demonstrar que a matéria do número é o espaço. Sendo o número uma colecção ou síntese e, por isso, uma «unidade de unidades», ele pergunta se «a palavra unidade significa o mesmo nos dois casos». E responde que sim, que tal como o número é «a unidade de um todo», pois que «nós o representamos na sua totalidade por uma intuição simples e indivisível do espírito», assim também acontece nas unidades de que ele é composto. «Sem dúvida – concede – no momento *em que penso* cada uma destas unidades isoladamente, eu considero-a como indivisível, pois que é suposto não a pensar senão a ela. Mas desde que a *deixo de lado* para passar à seguinte, *objectivo-a*, e por isso mesmo faço dela uma *coisa*, isto é, uma multiplicidade». Tanto assim é, lembra, que as unidades com as quais a aritmética constitui os números são na verdade divisíveis ao infinito. São-no, porque em si mesmas são extensas e é só a unidade do espírito que faz dessa multiplicidade uma unidade. Assim, conclui, «é preciso distinguir entre a *unidade que se pensa* e a unidade que se *erige em coisa depois de pensada* (...). A unidade é irreductível *enquanto se pensa*, e o número é descontínuo enquanto se constrói: mas, desde que se considera como acabado, *objectiva-se*; sendo justamente por isso que ele aparece então como indefinidamente divisível»⁶⁶⁷. Notemos bem as expressões que salientámos: a unidade, enquanto é pensada, é rigorosamente indivisível; mas desde que a deixamos de lado para passar à seguinte, ela objectiva-se, faz-se uma coisa e por isso uma multiplicidade. Por outras palavras, há por um lado a unidade-que-se-pensa, que se esgota em ser pensada, e por outro a unidade-coisa, que existe sem ser pensada, na qual por isso mesmo é possível haver mais do que já lá se vê. É exactamente a isso, continua Bergson, que chamamos o *subjectivo* e o *objectivo*; pois «chamamos *subjectivo* ao que parece *inteira e adequadamente conhecido*, *objectivo* ao que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderá vir substituir a ideia que dele temos actualmente». E para que não restem dúvidas dá o exemplo de um sentimento complexo constituído por elementos mais simples. Se nos pusermos a analisar estes elementos, poderemos talvez chegar à sua respectiva percepção distinta; mas então o estado psíquico terá por isso mesmo mudado, o estado anterior desapareceu de alto a

⁶⁶⁷ *DI* pp. 60-63. Sublinhados nossos.

baixo e apareceram outros novos. Enquanto que, se se trata de considerar num corpo as partes que o compõem, tal consideração não alterará em nada esse mesmo corpo; só fará conhecer ou, como ele diz na sua linguagem, passar a «actual» o que lá estava de modo «virtual». «É – conclui, embora enunciando-o do ponto de vista da descoberta – a esta apercepção actual, e não mais só virtual, de subdivisões no indiviso que nós chamamos a *objectividade*»⁶⁶⁸. Não restam pois dúvidas. Há por um lado o que existe como «conhecido», ele diz até «inteira e adequadamente conhecido» porque se trata de um caso desses (sem referência ao que lá há como não conhecido), e há o que existe *sem ser conhecido*, porque já lá estão as partes que possam vir a ser consideradas, mas que não o são ainda. Contudo é óbvio, quando estas partes são consideradas ou, o que é o mesmo, conhecidas, elas são mesmo *conhecidas*. E aí temos os dois mundos: o objectivo, o mundo do simples ser, que existe sem ser conhecido, e o mundo que resulta da tomada de consciência dele. Este, para além do conteúdo do mundo exterior (e para além naturalmente do ver), será ainda constituído decerto – como o teremos de analisar progressivamente – por elementos só seus, como a «unidade» acabada de referir e nomeadamente os sentimentos; mas, por importantes que se venham a revelar estes elementos, o grosso do seu conteúdo será ainda sempre o mundo exterior, ao nível da percepção e depois da memória. O que fará com que a grande distinção que há entre os dois mundos passe na verdade entre o ver e aquilo que, antes do ver, não é visto; passe entre o mundo objectivo ou exterior, que existe sem ser visto, e o mundo subjectivo, que é o ver ou tomada de consciência do objectivo.

Levanta-se porém uma dificuldade. Durante o tempo em que o mundo exterior não é visto, ele pode na verdade ser exterior; mas, desde que é visto, ele parece interior ou imanente e, por conseguinte, até não se percebe, neste contexto, como ele depois pode ser transcendente. Como, pondo simplesmente o ver de cá e o mundo exterior de lá, se pode não só chegar ao mundo mesmo mas ainda fazer isso sem o converter num dado imanente? Já nos referimos a este problema no § 55.7, a propósito de Hume e de Kant, que se referiam a um ser transcendente mesmo durante o tempo em que havia o fenómeno. E concluímos que essa era a ambiguidade inevitável do conhecimento: que este, sendo função do «simples ser» que antes aí havia, o tinha de referir ainda, mesmo quando havia o fenómeno desse ser e portanto «o ser + o ver». Julgo que devemos aperfeiçoar o que aí dissemos. No caso de Hume e de Kant, e mesmo à sua maneira em Husserl, nós estamos depois de Descartes. Quero dizer, *partimos* de um *duplo* do ser, que é, aquele e não este, aquilo que antes de mais se vê. E então, nesses autores sim, é sem dúvida possível referir o «simples ser» para além do «ser visto» – rigorosamente para além do «duplo visto» – mesmo durante o tempo em que ele se vê. No caso de Bergson, e antes de Descartes, não é assim. Não havendo representação, ou sendo esta apenas o meio através do qual se vê o *próprio* ser, este, durante o tempo em que é visto, não pode obviamente ser referido como o que não se vê. Mas isso não significa que ele (para além de ser na verdade o que se vê) se tenha convertido numa simples

⁶⁶⁸ *Ibid.* pp. 63-64. Sublinhado nosso. Ver exactamente a mesma doutrina em *MM* pp. 231-232.

imanência, num mero conteúdo do sujeito. Essa é só a nossa tentação, após Descartes, Hume, Kant e mesmo Husserl. Ele continua tão transcendente, continua tanto a ser o *próprio* ser, que basta abstrairmos do ver para o termos nessa sua transcendência. Há o *ser* de um lado e o *ver* do outro e tudo o que acontece é que estes dois planos se encontram, quando encontram. É tudo e só o que existe. E assim, para além de o simples ser poder existir sozinho porque há o tempo em que ele não é visto, ele, mesmo durante o tempo em que é visto, não deixa de ser o ser anterior que existia sozinho, antes apenas sucede que nessa altura, para além de continuar a ser o ser que era, *também* é visto. Justamente, de cada vez que há o ver, um novo mundo se constitui, que é o mundo antigo agora *para o sujeito*, durante o tempo e segundo a perspectiva que se toma. Se se leva minimamente a sério que enquanto o mundo não é para nós ele existe e não é para nós, então esse nascer do sol que é o ver, e que pertence ao sujeito, é mesmo um acontecimento que não se pode iludir: para além das «simples coisas», há o «dia delas». Seria exactamente este «dia delas» – o mundo que resulta do ver as simples coisas, durante o tempo em que se vêem e como se vêem, a que se agregariam os sentimentos e os demais contributos do sujeito – que constituiria o mundo interior de Bergson, por oposição ao exterior.

5. Decerto, repetamo-lo, ele não o diz com este grau de explicitação em parte alguma. Ao contrário mesmo, devemos até notar (para que ao exame não falte nenhum dado) que a negação do duplo das coisas em nós, com a consequente teoria da percepção em termos de saída do sujeito para o mundo exterior, só aparece expressamente na *Matéria e Memória*. Nos *Dados Imediatos*, que é a sua obra que mais tematicamente estuda o domínio da consciência, o sujeito lembra ainda, antes, mesmo que vagamente, o sentido interno de Kant, com a sua *representação* das coisas exteriores. E por outro lado é preciso não esquecermos que a distinção mais importante que atravessa toda a sua obra, justamente desde os *Dados Imediatos*, é a da qualidade, que é própria do mundo do sujeito, face à quantidade, própria do mundo exterior. Não será que, temos ainda de o averiguar, o mundo interno é afinal o da qualidade, contraposto ao externo que é o da quantidade?

Em primeiro lugar é um facto que a percepção sem duplo das coisas em nós, e por isso como a saída pura e simples do sujeito para o mundo exterior, só aparece explicitamente na *Matéria e Memória*. Mas isso não invalida que haja já, desde os *Dados Imediatos*, bons indícios de que o sujeito é afinal pensado fora e não dentro de si. Basta lembrarmo-nos das suas interpretações quer do esforço muscular quer do prazer e da dor. O esforço, na verdade, não preexiste na alma, qual causa dos futuros movimentos comprimida até à inextensão, antes só existe do lado do efeito, de tal modo que a sua intensidade só tem a ver com o «número de músculos que se contraem» e com a «superfície do corpo interessada na operação»⁶⁶⁹. E quanto ao prazer e à dor, que já vimos ao nível da *Matéria e Memória* situar «num ponto determinado do corpo», eles são já aqui nos *Dados Imediatos*

⁶⁶⁹ *DI* pp. 15-19.

interpretados como a expressão dos vários movimentos de fuga ou de atracção que se iniciam nas diferentes partes do nosso corpo após determinadas excitações; ou seja, não se dão algures no inextenso da alma, mas na efectiva extensão do corpo⁶⁷⁰. E depois, quanto à distinção entre a qualidade e a quantidade, é igualmente um facto que o mundo interno do sujeito só aceita a qualidade e nunca a quantidade. Mas, uma vez isto posto, resta saber se essa mesma qualidade é suficiente para o constituir. Em primeiro lugar, é lá fora, no próprio lugar do mundo exterior, que as qualidades se dão, como resulta de não haver representação e como ele próprio expressamente o diz desde os *Dados Imediatos*. Ao tratar, com efeito, da origem do espaço, ele não parte das qualidades na alma e por isso como radicalmente inextensas, mas das qualidades já nos futuros lugares do espaço, e toda a questão é então a de reconhecer que há «uma actividade do espírito, que apercebe sob forma de homogeneidade extensa o que lhe é dado como *heterogeneidade qualitativa*»; esta última é dada em primeiro lugar e «nós interpretamos em seguida esta diferença de qualidade no sentido de uma diferença de situação». Devemos mesmo, por isso, continuar, «distinguir entre a *percepção* da extensão e a *concepção* do espaço»; porque, «se a representação de um espaço homogéneo é devida a um esforço da inteligência, inversamente deve haver nas qualidades mesmas que diferenciam duas sensações uma razão em virtude da qual elas ocupam no espaço tal ou tal lugar determinado»⁶⁷¹. E na *Matéria e Memória*, ao responder à aporia da tradição que resultava da oposição do inextenso ao extenso, escreve formalmente: «O que é dado, o que é real, é algo de intermédio entre a extensão dividida e o inextenso puro»⁶⁷²; é a «*extensão concreta*, que é a continuidade das qualidades sensíveis», por baixo da qual estendemos «uma rede de malhas indefinidamente deformáveis e indefinidamente decrescentes», «substrato simplesmente concebido, esquema puramente ideal da divisibilidade arbitrária e indefinida», que é «o espaço homogéneo»⁶⁷³. Ora – é o nosso problema – se as qualidades se dão assim no próprio lugar do mundo exterior, onde são ou podem ser a própria realidade de que este último é constituído, é óbvio que elas sozinhas não podem constituir o mundo do sujeito. Podem sim, *com* a consciência, ser o que é visto e, por conseguinte, também o conteúdo do mundo do sujeito, para além da realidade do mundo exterior. Mas só justamente *através* dessa consciência. Elas podem decerto ser pensadas como o mais importante e por isso como anteriores ao espaço, puras qualidades portanto. Mas se Bergson lhes atribui por toda a parte a importância que atribui e mesmo o primado da imediatidade, isso é porque já as pensa como sendo *para* uma consciência. Sem esta, elas são logo, como o vimos para o número, o *objectivo* e não o *subjectivo*. Sem dúvida que elas não têm ainda o espaço, já que as estamos a pensar sem ele. Mas *podem* tê-lo; como o vimos justamente para o número, a unidade é sempre da parte do espírito. Sem a consciência, elas só não têm já expressamente o espaço porque ainda não lho

⁶⁷⁰ *Ibid.* pp. 25-29.

⁶⁷¹ *Ibid.* pp. 72-73. Sublinhados nossos.

⁶⁷² *MM* p. 276.

⁶⁷³ *Ibid.* p. 235. Sublinhado nosso. Cf. p. 244.

atribuímos; elas são já verdadeiramente a «matéria» e só acontece que esta não tem ainda esse complemento; complemento que somos nós decerto a «activar»⁶⁷⁴, mas com fundamento nela, porque ela «se presta» a ele⁶⁷⁵. O que é pois verdadeiramente importante é a referida distinção entre o *objectivo* e o *subjectivo*; o que é importante, para além da própria qualidade enquanto tal, é o acto do sujeito. Ou, o que é o mesmo, o que constitui o mundo do sujeito é, como dizíamos e como na tradição, o acto de consciência. Só que, nisso em desacordo com a tradição, o que o sujeito vê é o próprio mundo objectivo. Este, *com* o ver (*durante o tempo* em que se vê, e *como*, segundo a *perspectiva* em que é visto), constitui o mundo do sujeito; é o mundo do objecto *do ponto de vista do sujeito*. Sem o ver e portanto considerado *em si mesmo*, é o mundo objectivo. Deste modo, para além da qualidade, até a quantidade pode estar no mundo do sujeito, ainda que, como mais uma vez o vimos para o número, sob a forma de unidade, como «o processo *indivisível* pelo qual o espírito fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um espaço dado»⁶⁷⁶. Tal como nele pode estar a influência, em termos de sentimento, que deriva da visão do mundo objectivo.

6. Se nos lembrarmos da visão simplificada que habitualmente temos do mundo, conseguiremos uma imagem clara do que se passa. Habitualmente, com efeito, o mundo é constituído por corpos, incluindo o nosso. Ou melhor, quase até sem incluir o nosso. É que sendo nós antes de tudo o nosso corpo, que naturalmente nos acompanha, já quase só temos atenção aos restantes. Tal como não temos atenção ao nosso ver que vê esse mundo; função dele, há lá os corpos onde eles existem e é tudo. Pois bem, trata-se de pôr o mundo, que assim tomamos do ponto de vista dele, do ponto de vista do sujeito; trata-se de trazer para primeiro plano este ver do sujeito de que habitualmente abstraímos. É que na verdade, se as coisas estão lá mas não para nós, se elas estão lá mas às escuras, é preciso que nós efectivamente as vejamos, durante o tempo e do modo como as vemos. É – havendo o ver e as coisas – deste ponto de vista do sujeito que Bergson se coloca, estudando a vida desse sujeito que, para além do conteúdo do mundo, se povoa de sentimentos e tem ocasião de exercer a sua liberdade.

E não se diga que estes corpos – que naturalmente já se situam uns em relação aos outros (um *aqui*, outro *ali* e outro *além*) – são para Bergson, como ainda agora o víamos, segundos e não primeiros; e que portanto não é nessa perspectiva quantitativa que nos devemos colocar mas, antes dela, na da qualidade. Porque, sem dúvida, é nesse sentido que se concentra todo o esforço de Bergson. Mas nem por isso, como vamos mostrar, ele deixa de estar já, como nós, à partida na perspectiva da quantidade. Em primeiro lugar, com efeito, é preciso ver com nitidez que só as diferenças qualitativas não chegam para nos dar os corpos situados, ou até só separados, a que habitualmente nos referimos na nossa experiência. Ele

⁶⁷⁴ *DI* p. 72.

⁶⁷⁵ *EC* p. 204.

⁶⁷⁶ *DI* p. 64. Sublinhado nosso. Mais adiante (pp. 93, 174) ele dirá que este movimento que constitui a unidade do número é qualidade e não quantidade, porque «sensação repetida é outra sensação»; mas, seja uma coisa ou outra, o importante é que se trata do acto mesmo do espírito.

escreve na *Evolução Criadora*, a propósito de que o espaço, sendo um mero esquema da divisibilidade, não se pode perceber mas só conceber, que «o que é percebido é a extensão colorida, resistente, *dividida* segundo as linhas que os contornos dos corpos reais (...) desenham»⁶⁷⁷. Ora é decerto um facto que os corpos estão divididos uns dos outros pela sua própria realidade qualitativa: este livro vermelho acaba nos contornos do seu vermelho e, mais além, começa o livro verde onde na realidade começa, etc. Mas só isso não os divide mesmo uns dos outros, não os faz, como ele diz bem nos *Dados Imediatos*, mutuamente «impenetráveis», um sempre fora do outro e nunca fundidos⁶⁷⁸. Se estamos só na perspectiva da qualidade, estamos num caso para todos os efeitos semelhante ao das duas espécies de um género (e ainda é preciso que se atenda à respectiva *diferença* qualitativa, o que no fundo Bergson não quer). Na articulação puramente qualitativa da lógica tradicional, com efeito, se partimos do género A e lhe juntamos as diferenças *b* e *c*, ficamos com os conjuntos *Ab* e *Ac*, qualitativamente diferentes entre si, e mesmo diferentes em relação ao género A. Digo *qualitativamente diferentes* e isso significa que, pelo menos no imediato, não os situamos *fora uns dos outros*. Não quer dizer que então positivamente se confundam; antes que pura e simplesmente *não se pensa* esse seu estar fora uns dos outros; pensam-se esses conjuntos *qualitativamente* diferentes – A, *Ab* e *Ac* – e é tudo. É necessário que, se estamos na exclusiva perspectiva da qualidade, não nos deixemos subrepticamente influenciar pela perspectiva da quantidade. Aquela é a atenção à *essência ou realidade das coisas* (mesmo que esta se nos revele idêntica), a outra a atenção ao simples *percorrer* essa essência ou realidade, deste modo lhe cabendo *apenas* a diferença negativa de que cada parte *não é* a anterior; julgo que a perspectiva da quantidade justamente nasceu da observação do *movimento* nosso e alheio que se executa no universo. De qualquer modo, e era o que aqui nos importava mostrar em primeiro lugar, só há espaço e a situação dos corpos quando já estamos na perspectiva quantitativa. E depois é certo que todo o esforço de Bergson vai no sentido de desvalorizar esta mesma perspectiva, ao defender que o espaço (como o princípio da distinção) é apenas o instrumento de que o homem se serve para a sua acção sobre a matéria; que antes deste plano há o da qualidade, que é o verdadeiramente importante e mesmo a verdadeira realidade. Pois é, mas até só as suas repetidas expressões de que é preciso «um vigoroso esforço de reflexão» para que deixemos o mundo exterior e regressemos ao interior⁶⁷⁹ nos evidenciam que o homem está antes de tudo no plano da quantidade; caso contrário, não precisaríamos desse esforço. E depois, desde a percepção que «condensa» os trilhões de vibrações da matéria, que «distingue» as qualidades e «delimita» os corpos, os quais agem por posições ou «imobilidades»⁶⁸⁰, até à constituição do espaço como sendo simultaneamente a constituição da inteligência⁶⁸¹, inteligência

⁶⁷⁷ EC p. 157.

⁶⁷⁸ DI p. 67.

⁶⁷⁹ *Ibid.* pp. 69, 97, 179. Cf. PM pp. 21, 157, 213.

⁶⁸⁰ EC pp. 298-303.

⁶⁸¹ *Ibid.* pp. 154 e 211-212.

que era *ab ovo* o objectivo da evolução⁶⁸², o homem é homem *logo sobre isto*, ele está tanto e mais no plano da quantidade do que no da qualidade. Não: ele esforça-se na realidade por mostrar que a qualidade é primeira, que é ela (de preferência sem nenhuma distinção) o *imediat* da nossa experiência; mas os seus «dados imediatos» são-no muito mais no campo dos princípios ou valorativamente do que para a experiência ou temporalmente. Só de um modo, que já conhecemos mas que veremos expressamente mais adiante (§ 63.5), se pode falar numa tal imediatidade; mas ela não é então *mais*, antes *menos*, porque se trata do *não-distinto* em que vive o animal face ao *distinto* próprio do homem. Este inclui decerto a essência das coisas anterior às relações, mas *enquanto homem* é já sempre nestas que vive⁶⁸³. E desta maneira não há verdadeiramente – enquanto somos homens – nem uma qualidade anterior às suas próprias distinções qualitativas, nem que se dê sozinha sem a quantidade. Pelo que Bergson está bem, tal como nós, nessa visão simplificada do universo como um conjunto de corpos, incluindo o nosso. Ele apenas acentua, para além da perspectiva do sujeito, a perspectiva da qualidade (e ainda o mais possível sem distinção), guardando para o sujeito esta qualidade, num universo constituído até antes de tudo pela quantidade.

A – A INTENSIDADE DOS ESTADOS DE CONSCIÊNCIA

§ 62. O pano de fundo

E agora sim, depois de determinado em que consiste o mundo interior do sujeito face ao mundo exterior da matéria, podemos passar ao estudo da «intensidade» dos estados de consciência.

À primeira vista, parece simples o problema. E é-o de facto, pelo menos relativamente, se nos ativermos ao estudo dos modos como os diferentes estados, supostos à partida como puramente qualitativos, adquirem a sua aparente intensidade de carácter quantitativo. Se quisermos ir até ao pano de fundo que subjaz a este estudo, já não o será tanto. O mais difícil num autor é sempre o que ele não diz, ou pelo menos diz pouco. Embora isso seja sempre também o mais importante, e por essa razão, nos dois sentidos, o seu segredo. É segredo, em primeiro lugar, porque não o diz. Mas é também a razão profunda que o move, e só não a refere, ou refere pouco, porque já está sempre sobre ela. Já vimos isto para a ideia de evolução, que encontramos por trás de todo o fazer e a conduzi-lo, desde a sua primeira juventude, ao estudo da consciência. O segredo deste último é agora a liberdade. É porque ele parte da existência em absoluto

⁶⁸² *Ibid.* pp. 265-267. Cf. *MR* pp. 249, 270, 324-331, 338.

⁶⁸³ Quanto às vibrações, anteriores às percepções, elas são na realidade posteriores. Começamos pelas percepções dos corpos e só depois chegamos, graças à imaginação e às percepções indirectas que ainda conseguimos ter, ao mundo microscópico das partículas das teorias físicas.

indiscutível desta – «o eu, infalível nas suas constatações imediatas, sente-se livre e declara-o»⁶⁸⁴ – e porque, como veremos ao tratar quer do seu segundo capítulo quer do terceiro, ela não é possível com a existência da quantidade na consciência, que no primeiro ele nem considera a intensidade como *pura quantidade*, aquilo que na verdade ela é, como começaremos por mostrar.

Ele diz, como veremos já abaixo, que a intensidade se contrapõe à extensão, que sendo esta o «estendido» ela é o «não-estendido»: que é, deste modo, uma linha reduzida ao ponto ou, como gosta de dizer, um «espaço comprimido». Mas a intensidade não se passa nesta dimensão, digamos, horizontal: ela não é simplesmente a negação da extensão. Ela passa-se numa outra dimensão, a que podemos chamar vertical. A intensidade é nem mais nem menos do que a *densidade* da Física. Dada a extensão de um determinado volume, a intensidade é a dimensão que vai do zero como limite até determinado grau do que nele existe, ou seja, de realidade. Foi exactamente o que vimos, sob este mesmo nome, em Kant⁶⁸⁵: quer se trate de uma realidade constituída por átomos sempre da mesma densidade que apenas se concentrariam ou se dispersariam, ou de uma realidade ela mesma concebida em termos de uma infinita gradação, esta dimensão nada tem a ver com a *extensão* do volume. E, embora se passe no tempo, também não tem a ver com esta dimensão, com a existência *sucessiva* do volume. Existindo determinado volume de uma qualidade (porque, como vimos, as qualidades se dão no espaço e não na inextensão da alma), a intensidade desse volume (se não se mantém constante) aumenta ou diminui no desenrolar do tempo, é tudo.

É isto a intensidade. Mas Bergson nem fala nela. Ao contrário, supõe-na à partida uma qualidade. E então, se é uma qualidade, e se para além dela só há a quantidade extensiva, só há mesmo a possibilidade de – ao tentar compreender a intensidade quantitativa da tradição – a conceber no âmbito da extensão e por isso como a sua negação. O que o leva, é evidente, a falar em *contradição* ao pretender-se uma *quantidade inextensa*. Pois «o que pode haver de comum, do ponto de vista da grandeza, entre o extensivo e o intensivo, entre o *extenso* e o *in-extenso*?» Como «falar ainda de quantidade e de grandeza, quando não há mais nem continente nem conteúdo», posto que justamente se trata do in-extenso, do in-tenso no sentido da compressão da extensão? «Se uma quantidade pode crescer e diminuir, se podemos por assim dizer aperceber nela o menos no seio do mais, ela não é por isso mesmo *divisível*, por isso mesmo *extensa*? E não há então *contradição* em falar de uma quantidade in-extensa?»⁶⁸⁶ Esta a visão das coisas por parte de Bergson. Mas então como explicar que o senso comum e os filósofos tenham admitido semelhante *contradição*? Porque o facto é esse, como ele próprio admite: «o senso comum está de acordo com os filósofos para erigir em *grandeza* uma *pura intensidade*»⁶⁸⁷. Como se pode compreender isto? A explicação vai justamente no sentido de que este inextenso seja ainda extensão, sob a forma de compressão.

⁶⁸⁴ *DJ* p. 140. Cf. pp. 108, 114, 165, 169, 179, 183.

⁶⁸⁵ Cf. *supra* § 53.1.

⁶⁸⁶ *DJ* pp. 2-3. Itálicos nossos, bem como os hífens etimológicos.

⁶⁸⁷ *Ibid.* p. 3.

É o que nos mostra um exemplo, a que ele atribuirá mais adiante uma boa parte da responsabilidade da «nossa crença em grandezas intensivas»⁶⁸⁸. Quando se trata «de uma maior intensidade de esforço», escreve com efeito, «nós representamo-la como um maior comprimento de fio enrolado, como uma mola que, ao distender-se, ocupará um maior espaço». Eis o exemplo e eis a solução. «Na ideia de intensidade, e mesmo na palavra que a traduz – diz logo a seguir – nós encontraremos a imagem de uma *contração* presente e por conseguinte de uma dilatação futura, a imagem de uma *extensão virtual* e, se se pudesse dizer assim, de um *espaço comprimido*»⁶⁸⁹. Sendo então o problema, doravante, para Bergson, o de saber como, em concreto, a intensidade, que é pura qualidade, se dobra assim dessa intensão que é ainda uma forma de extensão. É a tarefa a que põe ombros e que ocupará a quase totalidade do capítulo, ao ponto de quase só isso ser visível.

Contudo, e é o que estamos a tentar dizer, nem sempre o mais visível é o mais importante. A tomada, ao princípio, da intensidade como pura qualidade tem no fim, expressamente, a sua razão de ser: possibilitar a liberdade. É este bem o pano de fundo que subjaz a todo o seu tratamento da intensidade. Embora em comparação com a duração ela seja, no seu dizer, um problema menor⁶⁹⁰, mesmo assim ele não deixa na verdade de escrever no termo da sua análise da tentativa da Psicofísica em medir as sensações: «Se distinguimos duas espécies de quantidade, uma intensiva, que comporta só o mais e o menos, e a outra extensiva, que se presta à medida, estamos bem perto de dar razão a Fechner e aos psicofísicos. Porque, desde que uma coisa foi reconhecida como susceptível de aumentar e diminuir, parece bem natural procurar quanto ela diminui, quanto aumenta. E porque uma medida deste género não parece possível directamente, não se segue que a ciência não o possa vir a conseguir por qualquer processo indirecto, seja por uma integração de elementos infinitamente pequenos, como o propõe Fechner, seja por qualquer outro meio mais desviado. Ou pois – conclui lapidariamente – a sensação é pura qualidade, ou, se é uma grandeza, temos de procurar medi-la»⁶⁹¹. Notemos a veemência! Porque ela tem uma razão de ser. Conhecê-la-emos quando, já no terceiro capítulo, virmos a intensidade à obra no problema da liberdade. É que é bem a intensidade dos estados do sujeito que leva às acções. Ora, se esta intensidade puder ser medida, não haverá mais a liberdade. Com efeito – para o ver, apresentemos rapidamente o seu exemplo – se a intensidade, que originalmente é vivida por Pedro, tiver de ser avaliada de fora por Paulo, o seu valor não é mais ínsito (a força mesma que ela tem e que se experimenta) mas só pode ser encontrado em função do contributo que o estado tiver dado para a acção completa ou, como escreve, em função da «parte que lhe cabe no acto final».

⁶⁸⁸ *Ibid.* p. 16.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 3. – Note-se que a mesma realidade (discreta ou contínua, tanto faz) ora concentrada ora dispersa gera de facto uma maior ou menor densidade. Mas esta *não* está nesse movimento ou dimensão de concentração-dispersão, antes, perpendicularmente, na quantidade de realidade que assim de cada vez se contrapõe ao nada.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 55.

⁶⁹¹ *Ibid.* pp. 53-54. Cf. pp. 173-174.

O que faria, é a conclusão, que tivéssemos de pressupor de avanço a acção que justamente está por fazer, ou seja, que caíssemos na evidente contradição de termos de supor a acção realizada, quando só podíamos supor as suas condições⁶⁹². Contudo, deixemos aqui a argumentação propriamente dita do exemplo. E mesmo não nos refiramos ao facto de que *intensidade* só tem sentido como *quantidade*, já que uma *qualidade*, por complexa que a queiramos, será sempre uma qualidade – «amarelo, verde e branco», por exemplo, na vez de «branco» – e consequentemente daí não sairá nunca nada que se pareça com uma intensidade. O que leva a que a quantidade, que Bergson não quer, não apareça aqui só em virtude da perspectiva exterior de Paulo, mas – se é ela que leva às acções – faça parte dos próprios estados de consciência de Pedro. Porém deixemos também isto. Aqui basta considerar as conclusões que ele tira da perspectiva exterior de Paulo: é que, se os estados são quantitativos, eles *distinguem-se* (com o sentido que esta palavra tem nele e que veremos mais adiante), eles podem ser «medidos», e não só podem tomar o seu lugar «no acto final», isto é, podem ser articulados em termos de causalidade não havendo por isso a liberdade, como em tal mundo nada se faz e não há mesmo a duração. Isto acontece decerto, repitamo-lo, da perspectiva exterior de Paulo. Mas, se os estados da perspectiva interior de Pedro e portanto em si mesmos fossem quantitativos, eles distinguir-se-iam na mesma e as conclusões não seriam diferentes. Daí a necessidade absoluta de a intensidade ser só qualitativa e não quantitativa.

§ 63. *Sentimentos profundos. O essencial*

1. Partindo assim de que a intensidade é originalmente qualitativa, o objectivo de Bergson no primeiro capítulo é, segundo dizíamos, mostrar como, para a tradição (e no fundo para o homem enquanto tal, porque ele está na sua essência inquinado de quantidade), ela se dota de uma dimensão quantitativa. Há, porém, uma extrema diversidade de estados de consciência e, por conseguinte, são muitos os modos como isso se realiza. Donde a relativa dificuldade da análise. Para a superar, ele classifica-os. Os três grandes ramos são: os sentimentos, as sensações e os esforços. Porque as sensações se referem a um objecto e os esforços a um movimento do corpo, ele diz que eles «se passam à superfície da consciência», ou seja, mais perto da extensão. Ao contrário, no campo dos sentimentos, há estados «profundos», que parecem «bastar-se a si mesmos», longe da extensão. É o caso das «paixões reflectidas» ou calmas, que se dão para além das emoções propriamente ditas (as quais ainda têm a ver com o corpo e que estudará adiante), o caso das «alegrias e tristezas profundas», o caso das «emoções estéticas». Porque, como diz, «a intensidade pura se deve definir mais facilmente nos casos simples, onde nenhum elemento extensivo parece intervir», é pelo grupo dos sentimentos que ele vai começar⁶⁹³. Deste modo, com efeito, ele poderá não só definir em que

⁶⁹² *Ibid.* pp. 140-145.

⁶⁹³ *Ibid.* pp. 5-6.

consiste a intensidade puramente qualitativa, mas também, uma vez de posse do que ela é, mostrar como se passa dela à quantitativa. Vai ser longo o passo que vamos citar, mas isso redundará em economia, uma vez que nele está, como cremos e segundo progressivamente o constataremos, o essencial da análise da intensidade.

Antes de tudo, ele começa pois por definir a intensidade qualitativa ou pura, como lhe chama. «Ela reduz-se – escreve – a uma certa qualidade ou nuance de que se colore uma massa mais ou menos considerável de estados psíquicos, ou, se se prefere, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental»⁶⁹⁴. E depois refere um caso concreto.

«Por exemplo, um obscuro desejo transformou-se pouco a pouco numa paixão profunda. Vós vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia ao princípio em que parecia isolado e como estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas pouco a pouco ele penetrou um maior número de elementos psíquicos, tingindo-os por assim dizer com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Pois não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, porque os mesmos objectos não produzem mais sobre vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas as vossas ideias vos parecem refrescadas; é como uma nova infância». E ele compara com o que nos sucede em alguns sonhos, os quais por definição são estados profundos. «Experimentamos qualquer coisa de análogo em certos sonhos, onde só imaginamos algo de muito ordinário, e através dos quais contudo ressoa não sei que nota original. É que, quanto mais se desce nas profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os factos psicológicos como coisas que se justapõem». Continuando logo: «Quando se diz que um objecto ocupa um grande lugar na alma, ou mesmo que ele ocupa aí todo o lugar, deve-se simplesmente entender por isso que a sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças, e que neste sentido ela as penetra, sem todavia nelas se fazer ver. Mas – e começa a passagem da intensidade qualitativa para a quantitativa – esta representação exclusivamente dinâmica repugna à consciência reflectida, porque ela gosta das distinções marcadas, que se exprimem sem custo por palavras, e das coisas de contornos bem definidos, como as que se percebem no espaço. Ela suporá portanto que, tudo o mais permanecendo idêntico, um certo desejo passou por grandezas sucessivas: como se se pudesse ainda falar de grandeza lá onde não há nem multiplicidade nem espaço! E assim como nós a veremos concentrar num dado ponto do organismo, para fazer delas um esforço de intensidade crescente, as contracções musculares cada vez mais numerosas que se efectuam na superfície do corpo, assim também ela fará cristalizar à parte, sob forma de um desejo que cresce, as modificações progressivas sobrevindas à massa confusa dos factos psíquicos coexistentes. Mas isto é uma mudança de qualidade, não de grandeza»⁶⁹⁵.

2. Deixemos para já a definição e atentemos no exemplo. O desejo ao princípio está *isolado* e é por isso *obscuro*. Mas depois penetra um grande número de

⁶⁹⁴ *Ibid.* p. 6.

⁶⁹⁵ *Ibid.* pp. 6-7.

estados, *tingindo-os* com a sua *cor*. Todas as sensações e todas as ideias são *refrescadas*; é como uma *nova infância*. A primeira questão que se levanta é a de saber se é o obscuro desejo, ele mesmo, esse que existia ao princípio, que penetra toda a multiplicidade dos elementos psíquicos, ou não. Porque, se na realidade é, não se vê como ele, mesmo conservando-se na memória a cada novo estado, pode transformar todos os estados ao ponto a que os transforma; não se vê como o que é fraco ao princípio pode, só através da memória, que o conserva sim mas de modo cada vez mais fraco, fortalecer-se até se transformar nada menos do que no estado «fundamental». Ainda se ele fosse invulgarmente intenso (precisamente no sentido da intensidade quantitativa que antepusemos às outras), talvez houvesse essa possibilidade. Mas não é esse o caso. Ele é antes, ao princípio, um *obscuro* desejo. Neste contexto – é o primeiro ponto – devemos interpretá-lo à maneira do tic-tac do relógio, que nos faz adormecer, ou da excitação fraca mas contínua que, sendo desagradável, se pode tornar insuportável. Nos dois casos, que referirá já no segundo capítulo⁶⁹⁶, guarda-se sem dúvida de cada vez a memória dos estados anteriores; mas o mais importante é ainda sempre, também de cada vez, a nova percepção. É esta, que eu não queria que houvesse no caso da excitação por ser desagradável, que de cada vez aí está, a renovar o desagrado em pessoa, assim me forçando a acabar com a situação; e no caso do tic-tac, sendo continuamente monótono, levando-me a adormecer. Não se trata pois – notemo-lo bem – do desejo inicial apenas, mas da sua repetição ao mesmo tempo que há cada novo estado, e pelo menos com uma intensidade igual à inicial. Então sim é compreensível que ele penetre todos os elementos psíquicos, ao ponto de se transformar no fundamental.

Contudo de que estado se trata ao certo? É a segunda questão. Sabemos que se chama desejo e Bergson diz que ele vem *colorir* os outros estados, assim os *refrescando* de um modo que parece uma *nova infância*. E ainda, invocando o que acontece em certos sonhos, dirá que, apesar de o que neles se sonha ser *muito ordinário* ou sem interesse, *neles ressoa contudo não se sabe que nota original*. De que se trata ao fim e ao cabo? Que realidade há por baixo destas metáforas? Depois do que já dissemos no § 42 para o prazer e a dor, é claro que o problema não é difícil. Os temas dos sonhos, em si mesmos, não têm qualquer interesse, mas eles vogam num mar de felicidade! É exactamente o prazer, a felicidade, o ser-bom, que aqui está no desejo isolado e fraco do princípio, e depois a colorir todos os estados e a refrescá-los numa reinvenção da infância, na paixão profunda. Lembra justamente uma infância, porque não cabemos em nós de contentes, nem de espanto por isso estar a acontecer. – Todavia devemos notar que, ao falar de prazer e dor, estes não devem ser tomados como Bergson o faz, na linha de resto de toda a tradição. Aristóteles por exemplo reduzia-os às actividades: Bergson redu-los aos próprios movimentos de atracção ou de fuga que se iniciam ao nível do corpo como resposta aos movimentos que de fora lhe chegam⁶⁹⁷. Como

⁶⁹⁶ *Ibid.* pp. 80-81.

⁶⁹⁷ *Ibid.* pp. 26-29. Referir-nos-emos a isto mais adiante.

sublinhámos no referido parágrafo, o prazer e a dor *não são nada* das outras determinações, nada de tudo o resto que existe no céu e na terra, mas apenas o *ser-bom* e o *doer*. Mas nem por isso são o nada. Ou melhor, se são o nada ou não, cada um o saberá. Se não há, na sua experiência, nem o agradável nem o desagradável, nem o ser-bom nem o doer, e então todas as coisas lhe são rigorosamente indiferentes, nesse caso sem dúvida não há o prazer nem a dor. Mas, se há, como pelo menos para mim há, então eles são mesmo o que há de mais real e importante, porque são eles que quebram a indiferença do ser e nele instauram o magnetismo, o polo negativo donde fugimos e o positivo para onde caminhamos. E neste caso compreende-se que a questão é então exactamente esta: se eles existem, é que não podem ser o que quer que seja de tudo o resto porque, na exacta medida em que o fossem, deixariam de ser eles e não os haveria. A dor não é o *quente* e o *latejar* que muitas vezes a acompanham; pode haver um e o outro sem a dor e, quando esta atinge uma certa intensidade, já nem se sente o quente e o latejar mas só mesmo a dor. E para o prazer acontece o mesmo: pode ser tão ténue que são sobretudo as coisas que com ele se dão que percebemos, mas também tão intenso que não há mais coisas mas só ele. Eles são pois o ser-bom e o doer (se se quiser, o ser-mau, porque se trata naturalmente de toda a dor), nem mais nem menos: nem mais, porque nesse caso seriam outra coisa que eles, nem menos, porque nesse caso não os haveria.

E é esta realidade que o prazer é que, ao contrário do que diz o nosso Autor, se vê nas «mil percepções ou lembranças». Se não se visse, haveria apenas e só tais percepções e lembranças, e a «nota original» – que é o puro contentamento, o mar ou atmosfera de felicidade onde os sonhos vogam – *não* ressoaria. Simplesmente ele, como toda a tradição, perdeu esta *realidade* da felicidade, reduzindo-a às coisas que com ela se dão. Contudo conservou as palavras que directa ou metaforicamente a referem, posto que, por mais que as teorias os reduzam, o prazer e a dor não desaparecem nunca, antes continuam a ser a parte mais importante do nosso real. E então o desejo, que repetindo-se penetrou em todos os estados e se transformou na paixão profunda, é lá suposto «nas mil percepções ou lembranças», mas «sem nelas se fazer ver». Isto é, está lá e não está. Está, porque se refere; mas não está, porque a sua realidade se esfuma e desaparece. É o que sucede sempre que se refere algo que não se sabe o que é. Se o prazer em questão se refere, julga-se lá, e bem real; mas porque não se sabe o que é, e ainda por cima em virtude das teorias parece reduzir-se às outras coisas, ele de facto não se concretiza lá e não se vê, assim permitindo que se vejam apenas as percepções e as lembranças. Aliás, por falar em permitir, devemos notar que, mesmo quando o prazer e a dor são reais, eles não impedem a visão das respectivas coisas, ou estas a visão deles: porque eles são de um outro plano que as coisas; eles dão-se aproximadamente no próprio lugar delas, e neste sentido penetram-nas por completo (assim ocupando, se for o caso, todo o lugar da alma), mas não só não se destróem penetrante e penetrado, como se podem ver ao mesmo tempo; sucede o mesmo com as cores e a resistência, por exemplo; é no mesmo lugar que está a cor e a resistência desta pedra, e eu posso experimentá-las ao mesmo tempo; isso é assim porque os sentidos da vista e do tacto são diferentes; ora, assim como estes são diferentes,

assim também há para todos os efeitos os sentidos do prazer e da dor. Mas para Bergson a realidade do prazer é positivamente indefinível, é lá suposta mas não se sabe o que é, e então não só o prazer *não* se vê nos estados que *ele* penetra – assim desaparecendo do palco aquele que é no entanto o estado fundamental – como pode *derramar-se* por todos os outros estados, *ele mesmo, sem se repetir*, fazendo da pobreza a própria riqueza; não se sabendo o que se refere, tudo lá pode estar e não estar, segundo as necessidades.

Se sabemos o que ele é (o próprio *ser-bom*, nem mais nem menos), ele tem a intensidade efectiva que tiver, e existe na extensão do tempo e do espaço em que efectivamente existir; bem como existe, no tempo, na modalidade do «em pessoa» ou como simples memória. E assim, ao contrário do que resulta da sua análise, nem é sobretudo a intensidade que está em causa, mas a sua *extensão* no tempo e no espaço; tal como não está em causa sobretudo a sua memória, mas a repetição, com o «em pessoa». O desejo, decerto, se é de fraca intensidade, pode repetir-se em cada estado e assim estender-se a todo o nosso tempo e a todo o nosso espaço: com isso, ele não se transformará num grande desejo. E ao contrário, se é logo de grande intensidade e se se estende, repetindo-se, a toda a nossa vida, chegará à paixão profunda. O que quer dizer que há de facto intensidades diferentes, as quais contam. Mas se, mesmo intenso, ele não se estende à nossa vida, ou só se estende em memória, a pretensa paixão morrerá ao nascer. De resto, o que o nosso Autor justamente vinca é este estender por toda a nossa vida. Ou seja, é até ao fim e ao cabo sobretudo a extensão, e não a intensidade, o que nele próprio está em causa. Simplesmente para ele, uma vez perdido o prazer, não se sabendo o que ele é, tal prazer faz-se apenas *maior, indefinivelmente maior*; maior, sob a forma de qualidade: etereamente, a «coloração do estado».

3. Contudo uma dúvida persiste. Nele, há mesmo o sentimento e consequentemente o problema da sua intensidade? É que na segunda fórmula da definição – e passamos a esta – há de facto a «emoção fundamental». Mas na primeira não, ao menos expressamente. Pelo que esta fórmula pode ser entendida como apontando apenas para uma multiplicidade de estados que, simplesmente interpenetrando-se, *geram* a «certa qualidade ou nuance de que se colorem». De resto, por todo o texto, como o acabamos de indicar (só que aí pressupondo o prazer), o acento é posto nesta multiplicidade de estados e na sua interpenetração. Como é afinal? Nele não há mesmo o sentimento, ou só parece que não o há, em virtude da perda habitual do prazer e da dor? Não é de pouca importância este problema, que aliás nos dará a ocasião de aprofundar mais a realidade do prazer e da dor. É que, se não há mesmo o sentimento, então também não pode haver o problema da sua intensidade. Pois como poderia haver a intensidade de um sentimento, se este nem sequer existia? É claro, se se julga que o sentimento é gerado pelas coisas, tal seria, mesmo que ambigualmente, possível. Mas ainda agora vimos que ele não é essas coisas e, decerto, também não pode, como o dissemos expressamente no mesmo § 42, derivar delas; se só temos à partida a multiplicidade dos estados, eles bem podem interpenetrar-se: temos sempre só tais estados e nunca o sentimento. Pelo que também nunca teríamos a sua intensidade. É certo que, não devemos esquecer-lo, há outros tipos de intensidade, como se vê até já pela classi-

ficação que referimos, e que estudaremos a seguir. Mas não são esses, na pegada do nosso Autor, que aqui nos interessam; há vários tipos de intensidade e aqui é justamente a do sentimento que está em causa. Aliás, é ela a mais importante. Não só porque, como ele próprio notará, «os estados representativos são na sua maior parte também afectivos»⁶⁹⁸, mas sobretudo porque é o sentimento com a sua intensidade que estará na fonte das acções e, por consequência, ao serviço do problema da liberdade. Ao falar, com efeito, na possibilidade puramente externa que Paulo tem de conhecer o que leva Pedro às suas acções, segundo o exemplo a que já aludimos, é a «intensidade» do «sentimento» que ele refere várias vezes⁶⁹⁹. E nem poderia ser de outro modo porque, uma vez averiguado com nitidez o que são o prazer e a dor, só eles nos podem mover à acção, e em absoluto nenhuma outra coisa. Mais: na *Moral e Religião*, ao estudar expressamente a natureza da obrigação moral, ele demonstrará, nomeadamente contra Kant, que a razão poderá decerto «coordenar» as forças já existentes no sujeito, mas não substituir-se a elas e por isso comandar: a força da obrigação não é dela⁷⁰⁰ mas da «pressão social», na moral fechada, e da «sensibilidade», do «sentimento», da «emoção», do «entusiasmo», na moral aberta⁷⁰¹. É certo que não se trata de duas «forças» que tenham a sua inteligibilidade mesma na própria atracção do prazer e na repulsão da dor; como todos, o nosso Autor perde a fenomenalidade do prazer e da dor na Ética e substitui-lhes a força no imediato cega da «necessidade», que deriva nas duas morais da Vida⁷⁰². Mas esta Vida por sua vez é a manifestação de um princípio que, na raiz de tudo, é o amor: Deus é na sua essência amor⁷⁰³ e amor é entusiasmo de dádiva, de criação portanto⁷⁰⁴; pelo que aí temos ainda, mesmo que difusamente, um *arrastamento interior*, o querer partilhar a felicidade com outros seres⁷⁰⁵. Há pois o sentimento no fundo de tudo; na primeira acção que funda todas as outras. Como não poderia deixar de ser porque, repitamo-lo, a acção consciente – que sabe o que quer e porque o quer – implica-o; ela só pode ser querida porque traz mais prazer ou menos dor⁷⁰⁶. E então – é no nosso argumento o problema que subsiste – se o sentimento está presente, nesse caso sim é possível a sua intensidade. Mas, ao contrário do que pensa Bergson, ela só poderá ser mesmo quantitativa e não qualitativa.

É que, em primeiro lugar, o prazer e a dor não são nada das outras coisas, como acabamos de ver; e nesse caso (como sucede aliás com tudo o que foi bem

⁶⁹⁸ *Ibid.* p. 54.

⁶⁹⁹ *Ibid.* pp. 141-143.

⁷⁰⁰ *MR* p. 90. Cf. p. 16.

⁷⁰¹ *Ibid.* pp. 35-36, 49.

⁷⁰² *Ibid.* pp. 93-98.

⁷⁰³ *Ibid.* p. 267.

⁷⁰⁴ *Ibid.* p. 248.

⁷⁰⁵ *Ibid.* p. 270.

⁷⁰⁶ Para toda esta problemática do sentimento, isto é, do prazer ou ser-bom e da dor ou ser-mau, a fundar todas as acções conscientes, ver, para além do *Prazer ou a essência do ético e do estético* já referido na nota 420, o nosso outro estudo *O prazer na ética kantiana*, em *Ars interpretandi. Diálogo e tempo – homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, pp. 555-606.

definido) só podem ser determinados *para* aquilo que não são, nessa exacta medida desaparecendo. E depois, se se quer mesmo comparar a sua eventual determinação qualitativa com outras do mesmo género, o que temos é o seguinte. No âmbito do sentimento há só duas qualidades, ambas positivas mas de sinal contrário: o ser-bom e o ser-mau, justamente o prazer e a dor. E então nem há, no âmbito de cada uma delas, como seria preciso, mais nenhuma qualidade que a possa vir determinar. No caso das cores, por exemplo, um amarelo pode ser determinado pelo vermelho, gerando um laranja. Mas no caso do prazer não há uma outra qualidade do mesmo âmbito com a qual ele se possa compor e por isso determinar qualitativamente. O prazer, se queremos compará-lo com outro tipo de qualidades, é como as resistências, que podem ser agradáveis ou desagradáveis, húmidas ou secas, etc, mas que como resistências só podem resistir e, por consequência, ser mais ou menos.

Aliás – notemo-lo bem – só desta maneira nós podemos escolher, preferir um prazer a outro. Pois, se os prazeres se diferenciasssem qualitativamente, como haveríamos de escolher, por exemplo, entre um «prazer laranja» enquanto laranja e um «prazer vermelho» enquanto vermelho? Só se pode escolher entre um *mais* e um *menos*, entre a quantidade de uma qualidade, não entre qualidades diferentes. – E Bergson no fundo admite-o, embora sem nunca querer admitir esta quantidade. No mesmo passo do exemplo de Pedro e Paulo, ele não só fala de «intensidade» (que não pode ser qualitativa porque, como já dissemos, uma qualidade, por complexa que seja, será sempre uma qualidade: «amarelo, verde e branco» face a «branco») como escreve expressamente que, «no caso do sentimento, a sua intensidade consiste em ser *sentido*»⁷⁰⁷. No contexto isto significa que a própria pessoa que vive os seus sentimentos não precisa de os medir de fora (recorrendo ao respectivo efeito na acção total) mas sente a força com que eles a levam; nas suas palavras, «experimenta a sua força sentindo-os bem, até ao fim (*en les ressentant*)»⁷⁰⁸. Podemos não querer avaliar esta força, limitando-nos a *viver* o movimento que dela resulta, a *ir* nesse preciso movimento. Mas nesse caso não tomamos consciência da sua intensidade. Se tomamos, isso que é *sentido* não pode nessa exacta medida ser uma qualidade, que nada diria da intensidade; esta intensidade é antes e justamente a dimensão que vai do zero até ao grau presente disso que é vivido ou sentido, é a quantidade (em relação ao nada) disso que é sentido – e que é a atracção do prazer ou a fuga da dor. Intensidade a que aliás se junta, como o assinalávamos há pouco, a extensão no tempo e no espaço. Mas Bergson não só não sabe de que realidade se trata, porque se trata do prazer e da dor que sempre se perderam, como, segundo o começámos por dizer no anterior parágrafo, à partida não considera nenhuma dimensão quantitativa para a consciência, e assim julga, de forma perfeitamente tranquila e mesmo inundado de evidência, que está diante de uma qualidade.

4. O que sim ele considera e já sabemos, para além desta «inexprimível qualidade do próprio estado», para além desta «nuance ou coloração pró-

⁷⁰⁷ *DI* p. 142. Itálico nosso.

⁷⁰⁸ *Ibid.* p. 143.

pria»⁷⁰⁹, é a constituição de um outro tipo de intensidade quantitativa, que seja a tradução da qualitativa, e que se efectue graças à existência da extensão e como sua compressão. Ou seja, eis-nos na passagem da intensidade qualitativa à quantitativa. Como se constitui, nesta perspectiva, a intensidade quantitativa do sentimento?

O que na realidade existe, como ele conclui, são «as modificações progressivas sobrevindas à massa confusa dos factos psíquicos coexistentes». Mas sucede que a «consciência reflectida» – isto é, já não imediata – não gosta desta influência e desta penetração «exclusivamente dinâmicas» que há entre os estados, porque ela vive nas distinções acusadas que o espaço permite e as palavras exprimem. E então tratará de, mediante a palavra *desejo*, marcar bem em primeiro lugar o estado que está em jogo. Depois, porque este estado tem verdadeiramente uma intensidade qualitativa, e porque é um desejo que se vive ao longo de uma multiplicidade de estados, ele adquire a intensidade que resulta desta extensão, ele é pensado como tendo, em si mesmo, ele que é inextenso, a intensidade que resulta desta extensão comprimida. Evidentemente, todo este processo é um tanto vago ou, pelo menos, imaterial. Mas eis que então, para obviar a isso, o nosso Autor se socorre da intensidade dos esforços musculares: dado que há neste caso um grande número de contracções musculares, mas nós estamos atentos ao ponto do organismo onde fazemos incidir o esforço, a intensidade deste último é nesse ponto que reside e tem a grandeza que resulta do número de contracções. Assim também para a intensidade do sentimento: ele concentra no ponto inextenso que é o seu, porque julgado por toda a tradição como inextenso, o número de estados que confusamente se apercebem marcando a sua duração. De qualquer modo, notemos que o processo de constituição da intensidade é o mesmo para o caso dos sentimentos profundos e para o dos esforços musculares, isto é, para os extremos dos três ramos assinalados. O que nos faz ver, por fim, como está bem presente neste texto, segundo dizíamos, o essencial de todo o problema da intensidade. Doravante – depois de encontrado o esquema que preside a esta tradução da qualidade em quantidade – pouco mais falta do que percorrer os diferentes casos que há de intensidade para, em concreto, constatarmos que eles na verdade se passam desta maneira.

5. Antes, porém, refiramo-nos ainda brevemente ao *espaço* e às *palavras*, em virtude da importância que estes dois elementos têm para o nosso Autor.

O espaço é para ele o princípio da distinção. E sem dúvida com alguma razão. Porque a distinção que nele se efectua é a mais acusada, dado que toda ela consiste na *exclusão* que a parte que se distingue impõe a todas as outras: processando-se no domínio do homogéneo e portanto não havendo a diferença qualitativa entre as partes, cada uma *só é ela* (e não as outras) excluindo todas as demais. Mas não é a única distinção. Embora cada qualidade já seja em si mesma o que é, e portanto já podendo nomear-se sem ter de se recorrer à exclusão do mais (amarelo, azul, etc), se na verdade a quisermos distinguir de uma outra, ela implica ainda a

⁷⁰⁹ *Ibid.* p. 142.

exclusão mútua: o amarelo enquanto tal *não* é o azul enquanto tal; só nesta contraposição elas se distinguem; antes elas são sem dúvida o que são, mas não se distinguem (precisamente quanto à qualidade) umas das outras. Pois bem, este é já um dado de que Bergson pura e simplesmente não quer saber: para ele a distinção dá-se na quantidade, não na qualidade. Mas não é ainda o mais importante. Ele guarda a distinção quantitativa, mas no conjunto do seu pensamento desvaloriza-a também. Ora a verdade é que ambas são essenciais. Elas são, uma e a outra, nada menos do que a base da inteligibilidade do real, aquilo que distingue o homem do animal. Como já o dissemos no § 28 – e fizemos a respectiva experiência em *Nova Filosofia*⁷¹⁰ ao passar de um cinzeiro a outro sem os relacionar, sem ver que «um não é o outro» – sem a de-finição há na mesma todas as coisas que há, mas estamos perdidos nelas: nenhuma delas é *ela*, dentro do homogêneo, ou a qualidade que é enquanto *essa* e não outra. Em tal mundo, como é óbvio, não havendo esta primeiríssima relação que permite todas as outras, o mundo não *existe* (a relação de contraposição do que aí está ao nada), ele não é *composto* destes e daqueles corpos ou destas e daquelas qualidades, e nem sequer podemos dizer, situando-nos na sua periferia, «*este* mundo». Num tal mundo, tudo existe ao nível da essência, mas nada se diz ou vê no sentido que aqui está em jogo, somos na verdade, com referência ao nível humano, mudos e cegos. Ora, com a sua condenação da distinção, é no fundo num tal mundo que Bergson se coloca. – Para vermos bem este último ponto, suponhamos com efeito a extensão quantitativa, de uma forma contínua do princípio ao fim do universo. Já é tomar consciência *dela* colocarmo-nos no seu limite como tal e daí referi-la no seu todo. Mas se há corpos, isto é, partes divididas dessa extensão, distingui-los é tomar consciência *deles*. Como é tomar consciência de toda a extensão nos seus *pontos-gumes* (§ 17) referi-la até aí. Contudo a inteligibilidade do mundo não se constitui só neste sentido da análise. Suponhamos as cores. As cores que nós organizamos em classes: o laranja com os seus graus entre o vermelho e o amarelo, o verde com os seus graus entre o amarelo e o azul, o violeta com os seus graus entre o azul e o vermelho; e todas estas cores entre o preto que as intensifica e o branco que as satura, até as fazerem desaparecer. Mas suponhamos agora que não as organizamos; suponhamos que as tomamos apenas como imediatamente nos aparecem, sem as comparar entre si segundo as semelhanças e as diferenças e consequentemente sem as organizar desde esse ponto de vista. Nesse caso é evidente que *as* referiremos muito menos, quero dizer, estaremos de cada vez apenas numa e não, através das semelhanças e diferenças, também (desta maneira) em todas as outras. Ora Bergson não quer nem as distinções analíticas dos elementos nem as sintéticas das classes. E nem sequer, na concepção que se faz do movimento e que veremos mais tarde, há a possibilidade de tratar a este de uma forma analítica, de tal modo que, mesmo em continuidade e portanto *sem* chegar à distinção propriamente dita, *não* se pode tomar consciência do que se passa nesse movimento. Neste contexto, ele perde bem a inteligibilidade do mundo própria do homem. Pode, como o Aquiles de Zenão, e como o veremos, ultrapassar na realidade a tartaruga; mas sem

⁷¹⁰ *O.c.* p. 153.

saber como. Analisar e sintetizar, com a irremediável distinção que acarretam, não são só um artifício da inteligência; são a condição de não nos perdermos na imediatidade do real, são a condição de sermos homens.

Quanto às palavras, elas em primeiro lugar não distinguem *mais* do que a coisa *já* está distinta. Elas na verdade apenas apontam: quer para o que está distinto, quer também e igualmente para a não-distinção enquanto tal, por exemplo para o contínuo. Evidentemente, este contínuo, no seu todo, tal como a palavra, têm de estar distintos: caso contrário, como ainda agora o dizíamos, não serão cada um *isso*. Mas, uma vez isto posto, as palavras significam ou apontam até a continuidade no seu interior. Elas sim, e é este um segundo ponto, levam a distinguir *melhor* o menos distinto. Por exemplo, numa nuance de cor muito próxima de outra, a diferença é pequena: sem palavras, o mais provável é que a percamos ou até que à partida a ignoremos; mas se houver nomes para uma e para a outra cor, como a diferença entre eles é grande, também por eles as cores a adquirirão: doravante, aquela pequena diferença é marcada por esta maior. E enfim as palavras estão *presentes*, quero dizer, são percepções, em comparação com as coisas ausentes, que temos só em imaginação. Desta forma, elas permitem *agarrar* estas muito melhor. Quando as coisas estão presentes, como estão inteiramente a cheio ou a cem por cento, nem precisam das palavras; mas, uma vez ausentes, elas esfumam-se, desaparecem, e as palavras, com a sua concreude, são uma forma de as representar. Essa, para além da simplicidade, a sua imensa importância: trazemos nos bolsos, trazemos connosco, o universo inteiro⁷¹¹. Vemos assim que não são as palavras o problema propriamente dito no pensamento de Bergson. O problema é aquela distinção, ou antes, a recusa dela.

§ 64. *Análise dos sentimentos profundos*

1. Na sequência do desejo que devém uma paixão profunda, Bergson analisa as «alegrias e tristezas» e os «sentimentos estéticos». De passagem refere que o «prazer tão intenso» da «esperança» se deve – na linha da multiplicidade de estados que assinalámos como a sua nota mais saliente – à «multidão de formas, igualmente sorridentes, igualmente possíveis», sob as quais o futuro nos aparece. Ao termos de escolher, esse número reduz-se drasticamente e é essa a razão pela qual «encontramos mais encanto na esperança do que na posse, no sonho do que na realidade»⁷¹². Depois do que dissemos, este encanto, que é o prazer que temos ao viver as esperanças, não está na *multidão* de formas, mas no facto de que elas são *sorridentes*. O que na verdade acontece muitas vezes é que, conjuntamente com a realização das esperanças, se realizam também coisas menos sorridentes: a vida não é constituída só pela felicidade que nos representamos – e que decerto

⁷¹¹ A partir sempre da *experiência* deste universo, é evidente, nem é preciso acrescentá-lo. Só na Matemática as palavras constituem as coisas, mas porque se trata só de relações, como o dissemos no § 46.5, e mesmo assim tendo partido das coisas que a seguir foram relacionadas.

⁷¹² *DI* p. 7.

vivamente queremos por ser felicidade – mas também pela falta dela, e positivamente pela dor, que com ela vêm de contrabando. Quando o real é apenas bom, ele é bem melhor que o possível. E melhor ainda seria, é claro, se incluísse o bom que tivemos de relegar na escolha. Se bom, quanto mais melhor, evidentemente.

A alegria «no seu mais baixo grau – escreve – assemelha-se muito a uma orientação dos nossos estados de consciência no sentido do futuro». Sem dúvida, diremos nós, porque ela é já felicidade, e então tudo vale a pena como meio de a obter, toda a acção é meio que nos leva à terra da sua abundância. Mas ela mesma não é essa orientação enquanto prévia à felicidade ou, como no fundo se pensa mais, enquanto a verdadeira realidade da felicidade, a fazer lembrar os «movimentos começados» que já encontramos para o prazer corporal e que veremos melhor mais adiante. Precisamente: assim como já não se trata destes movimentos corporais, porque estamos a tratar da alegria profunda, isto é, daquela «em que nenhum sintoma físico intervém», assim também não se trata de previamente pensar o futuro, esperando que daí resulte a felicidade. Ao contrário, orientamo-nos para o futuro *porque* já vimos a cor a essa felicidade e queremos obter mais, já lhe provámos o gosto e só queremos possuir toda a que for possível. «Depois – continua – como se esta atracção diminuisse o seu peso, as nossas ideias e as nossas sensações sucedem-se com mais rapidez; os nossos movimentos já não nos custam o mesmo esforço». É claro, a felicidade aumentou e, com ela, o *sim* a todas as acções com as quais ela se dá. Aqui há nitidamente um fenómeno de aceleração: a felicidade só se contenta com mais felicidade sempre; pelo menos enquanto tivermos passada para ela. «Enfim – conclui a descrição – na alegria extrema, as nossas percepções e as nossas lembranças adquirem uma indefinível qualidade, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova, que em certos momentos, ao voltar-nos para nós próprios, experimentamos como um espanto de existir». *Calor* ou *luz*, diz; porque são metáforas (que radicam na nossa experiência) para o extremo contentamento. E já encontramos o recurso à infância para significar que este contentamento é tão grande que não sabemos como pode ser real, como pode estar a acontecer, com a fresca novidade que o espanto gera. – Contudo Bergson não se limita a esta descrição dos graus de felicidade. Pretendendo que tais graus são puramente qualitativos, «modificações qualitativas da massa dos nossos estados psicológicos», trata de explicar como se passa desta qualidade à quantidade. De acordo com o esquema que já conhecemos, os nossos estados psicológicos são muitos e, embora propriamente não os contemos, sabemos muito bem se a alegria os vai penetrando ou não: «sabemos por exemplo – escreve – se ela penetrou todas as nossas impressões da jornada ou se algumas lhe escaparam», se algumas, podíamos dizer, lhe foram resistentes, de tal modo que no seu volume (espacial e no tempo) a alegria não entrou. E nesse caso, em vez de irmos de uma alegria determinada por certa diferença qualitativa para outra alegria determinada por uma outra diferença qualitativa, tomamos apenas o género alegria e constituímos com ele uma escala quantitativa com esse número de estados penetrados. Eis o qualitativo transformado em quantitativo ⁷¹³.

⁷¹³ *Ibid.* pp. 7-8.

Ele não diz decerto exactamente assim, no que respeita à explicitude de um género por baixo das diferenças qualitativas. Ele foge o mais possível deste género, pretendendo ficar, mais do que ao nível da sua concretude com as diferenças, ao nível prévio da imediatidade, ao nível em que não fizemos ainda a análise do que de cada vez nos é dado: assim como, de imediato, um laranja é simplesmente mais uma cor ao lado do amarelo e do vermelho, assim também cada grau de alegria é a alegria-que-é e é tudo. Mas, mesmo assim, ele fala no «estado fundamental», que é justamente este género. E nem poderia ser de outro modo porque, caso contrário, não teríamos graus diferentes de *alegria*, mas três estados de alto a baixo diferentes, sem sequer podermos pôr o problema da sua intensidade qualitativa (bem como quantitativa). Ele pode o mais possível querer fugir desta análise e situar-se nos prévios estados imediatos: evidentemente não o consegue. Porque, repitamo-lo, nesse caso cairia num rigoroso atomismo de estados, em que, no máximo, só se poderia dizer que cada um era, em bloco, diferente dos outros; sem nada de comum, não se poderiam organizar como de «alegria» ou de «tristeza», como «sentimentos estéticos», ou como pertencendo a qualquer outra classe. Não são, note-se, as palavras que faltam. Antes disso, são eles que seriam rigorosas mónadas sem portas nem janelas: mesmo internas, é evidente, através das identidades, não se podendo por isso de nenhum modo relacionar com os outros. É completamente claro: Bergson quer fugir o mais possível da articulação específico-genérica dos diferentes estados – no caso, dos diferentes graus de alegria – mas não o consegue. E depois, para que esta articulação fosse possível, seria ainda preciso que houvesse as respectivas diferenças específicas qualitativas: no caso, as diferenças qualitativas para o género alegria. Ora a essência da alegria é o prazer, a felicidade, o *ser-bom*, e não há no seu âmbito, como vimos há pouco, tais diferenças qualitativas. Ela, apesar de se dar o mais possível longe das situações físicas, de que portanto abstrai, ainda se liga decerto minimamente às nossas acções e ao nosso mundo físico, por aí se podendo deste modo determinar: é por exemplo a alegria *de um êxito*, nosso ou dos nossos, a alegria *da saúde*, que nos permite tudo o que queremos fazer, etc. Mas estas são determinações que lhe são *extrínsecas*; a alegria enquanto tal é apenas a alegria, a felicidade, o *bem-estar*, efectivo e sem mais. A sua essência não é diferente da do prazer de um bife, da do prazer do amor, ou da dos sentimentos estéticos. Trata-se do *bem-estar* ou *ser-bom*, que como vimos existe e é diferente de todas as outras determinações que há no céu e na terra. Ser-bom, que naturalmente se distingue, nas suas diferentes modalidades, por estas últimas determinações que com ele se dão: mas só, repetimos, extrinsecamente. Em si mesmo – para não deixar de ser *bom* – só pode aumentar ou diminuir; aumentar e diminuir em intensidade, e também, como não temos esquecido, em extensão, no espaço e no tempo.

Quanto à tristeza, tudo se passa de igual modo, só que desta vez para o *doer* ou *ser-mau*. «Ela começa – escreve – por ser apenas uma orientação para o passado, um empobrecimento das nossas sensações e das nossas ideias, como se cada uma se ficasse agora toda inteira no pouco que dá, como se o futuro nos estivesse de algum modo fechado». Mais uma vez, comentaremos, este ficar-se das nossas sensações e ideias em si mesmas, como se não houvesse futuro, em vez de

ser prévio e de gerar a sensação de mal-estar, deve-se ao contrário a esta mesma sensação. É porque, mesmo neste primeiro grau, já nada se vislumbra de agradável que nenhuma acção se encara como a realizar, e se fica no que se tem; não se vê sequer como reagir, como sair desse estado. As possibilidades técnicas que hoje possuímos para observar o cérebro em funcionamento dão-no-lo, aquando das alegrias e das tristezas, precisamente em plena actividade nas primeiras e quase apagado nas segundas. Se há realmente ligação entre os fenómenos cerebrais que observamos e os respectivos estados do sujeito, não poderia ser de outra maneira; o futuro, com todas as acções possíveis que consideramos no caso da alegria, está-nos realmente fechado aquando da tristeza. Mas à medida que a intensidade desta aumenta, mais do que estar fechado o futuro, dói deveras o presente. Como ele próprio escreve logo a seguir: «E acaba por uma impressão de esmagamento, que leva a que aspiremos ao nada, e a que cada nova desgraça, ao fazer-nos compreender melhor a inutilidade da luta, nos cause um prazer amargo». Impressão de esmagamento, na verdade, porque não só nada de bom se vislumbra (mesmo que apenas a fuga) que pudesse levar à acção, como dói mesmo, o que faz com que «aspiremos ao nada», com que fujamos ao menos desta maneira, e mesmo que tomemos «cada nova desgraça» como a prova da «inutilidade da luta», nisso experimentando um «prazer amargo»; contudo prazer, e se real (porque ao fim e ao cabo um prazer de ironia) é já um começo de reacção. Esta a descrição da tristeza. Quanto à conversão da sua intensidade qualitativa em quantitativa, isso, depois do dito para a alegria, «mostrar-se-ia sem custo». Tal como, por nossa parte, também já não é preciso mostrar a impossibilidade da sua intensidade qualitativa, porque, para além de *intensidade qualitativa* não ter sentido, pura e simplesmente não há diferenças qualitativas no seu âmbito; tristeza é na sua essência *doer* e só pode doer *mais* ou *menos*, em intensidade e em extensão, esta no espaço e no tempo⁷¹⁴.

2. Passemos aos sentimentos estéticos. Como sempre, não é o sentimento mesmo que é posto em relevo, mas os aspectos salientes das coisas que com ele se dão. Na «graça», com efeito, pela qual ele começa, bem se pode concluir que ela se termina por uma «irresistível atracção»: em vez de se pôr então a sua essência antes de tudo no *prazer* que nos atrai, procura-se descobrir *aquilo* que provoca de modo progressivo essa atracção. Primeiro há a percepção de «uma certa facilidade nos movimentos exteriores». Considera-se depois que esta facilidade está na possibilidade de «prever» a cada instante o momento seguinte do movimento, o que nos dá já algum «prazer». Mas é sobretudo a seguir, quando entra a «música» com o seu «ritmo» e a sua «medida», que esse movimento fácil nos apanha, «tornando-se todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade». Então uma «espécie de simpatia física» em relação a ele nos invade, a qual por sua vez se coroa por uma simpatia humana. Pois, como explica, uma vez dada essa simpatia física, «ao analisar o seu encanto, vós vereis que ela vos agrada pela sua afinidade com a simpatia moral, cuja ideia subtilmente vos sugere. É este último elemento

⁷¹⁴ *Ibid.* p. 8.

– sublinha mesmo –, onde os outros se vêm fundir depois de o terem de algum modo anunciado, que explica o irresistível atractivo da graça: não se compreenderia o prazer que ela nos causa, se se reduzisse a uma economia de esforço, como o pretende Spencer». Como vemos, as palavras exactas – *prazer, encanto, atractivo* – não faltam. Mas só vêm depois e como resultado do que as prepara, que assim é o que se acentua. De resto, trata-se justamente de «compreender o prazer que ela nos causa» a partir dos outros elementos, a partir daquilo que neste caso com esse prazer se dá: o movimento fácil, a previsão do momento seguinte, o ritmo e a medida que levam à simpatia física, a simpatia humana. Se não há o prazer ao princípio, e não o há também no *vibrar com o outro* (sem mais) da simpatia humana, nunca o haverá também depois, no segundo par de todos os graus. Na realidade, há-o à partida, e tanto no nosso Autor como em Spencer. Evidentemente no último enquanto já interpretamos a «economia de esforço» do nosso modo: *queremos* o movimento físico, porque ele é *meio* para o prazer; mas o movimento custa a maior parte das vezes; então, quando não custa, tal movimento é *bom*. Não é o movimento que em si mesmo é bom; nele mesmo, sem prazer nem dor, não é bom nem mau. Mas dando-se a maior parte das vezes com a dor, e precisando nós dele para chegar ao prazer, quando não tem essa dor é bom: é da sua parte ausência de dor e começa já a ter o prazer a que leva, eis que a porta está aberta e é só colhê-lo. É no fim de contas o que Bergson também diz com o seu «movimento fácil», e mesmo com a consideração de que fácil é o que já tem no antes o depois, «o futuro no presente». Mas ao contrário de Spencer, que se limita a referir essa «economia de esforço», ele passa a seguir à simpatia física e depois à humana, elementos que considera mesmo como os mais importantes, quando a verdade é que, se as palavras continuam a ter o mesmo significado, nem sequer existem na graça; neste sentido, é afinal Spencer que o acaba por dizer melhor. Seja como for, são os quatro momentos qualitativos apontados que para o nosso Autor constituem, na linha geral que já conhecemos, a intensidade da graça. «Assim – escreve com efeito – as intensidades crescentes do sentimento estético resolvem-se aqui em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e o eclipsa depois definitivamente». Nós, porém, e conclui, logo convertemos esse qualitativo em quantitativo, logo «interpretamos este progresso qualitativo no sentido de uma mudança de grandeza, porque gostamos das coisas simples, e porque a nossa linguagem está mal feita para traduzir as subtilezas da análise psicológica». – Concluamos nós também, com uma observação. Ao falar das intensidades qualitativas, ele diz que cada sentimento diverso, «anunciado já pelo precedente, se torna por sua vez visível e o eclipsa depois definitivamente». Temos aqui à obra o que dizíamos há pouco a propósito da alegria, a saber, que ele não toma cada estado como uma determinação específico-genérica, mas como um bloco, anteriormente à sua análise. Contudo, ao passar da tristeza para os sentimentos estéticos, e imediatamente antes de iniciar o tratamento da graça, ele fala na «emoção fundamental»: «Os sentimentos estéticos oferecem-nos exemplos ainda mais impressionantes desta intervenção progressiva de elementos novos, visíveis na emoção fundamental, e que lhe parecem aumentar a grandeza embora se limitem a modificar-lhe a

natureza». Como é afinal? Se os estados se tomam em bloco, não há emoção fundamental. E, em consequência, pura e simplesmente não há quer a alegria, quer a tristeza, quer agora a graça, com as respectivas intensidades, mesmo qualitativas. Não, não é a linguagem que está mal feita para as coisas psicológicas. E nem sequer se trata de querermos só o que é simples. Temos, antes das palavras, de saber o que queremos dizer, de saber o que queremos que elas apontem ⁷¹⁵.

Depois da graça, Bergson trata do «belo» na música, na poesia e nas artes plásticas ⁷¹⁶. E talvez em nenhum outro contexto ele invoque tanto o sentimento, ao ponto de chegar a parecer que ele aqui ocupa o lugar central. Mas na realidade e mais uma vez não é assim. Ao falar da poesia, o sentimento é *reduzível* às imagens porque é convertível com elas: «O poeta é aquele em quem os sentimentos se desenvolvem em imagens, e estas em palavras»; e depois e pela nossa vez de ouvintes da poesia, «ao ver passar diante dos olhos estas imagens, nós experimentamos o sentimento que era para elas por assim dizer o equivalente emocional» ⁷¹⁷. Há sem dúvida o sentimento, e central; mas ele é convertível com as imagens, e dada a sua menoridade ôntica em virtude do seu carácter subjectivo (§ 42) é ele que, a despeito das aparências, se reduz às imagens que o causam e não ao contrário. E depois, ao longo de toda a sua análise, a preocupação é saber qual é o «processo» que leva a esse sentimento, o caminho que conduz ao prazer estético. Em geral, trata-se de «interromper o tecido cerrado dos factos psicológicos que compõem a nossa história» ⁷¹⁸, porque o estético é o domínio do «desinteresse» como dizia Kant ou, como ele diz, é um sentimento «apenas sugerido e não causado» ⁷¹⁹. Neste contexto, o objectivo da arte é assim «adormecer as potências activas ou antes resistentes da nossa personalidade, é conduzir-nos a um estado de docilidade perfeita no qual realizemos a ideia que nos é sugerida». Trata-se de obter, como diz ainda, um estado muito semelhante ao da hipnose, só que «com processos mais finos e de algum modo espiritualizados» ⁷²⁰. Na música, com efeito, é «o ritmo e a medida que suspendem a circulação normal das nossas sensações e ideias», os quais «se apoderam de nós com uma tal força que a imitação, mesmo infinitamente discreta, de uma voz que geme bastará para nos encher de uma tristeza extrema» ⁷²¹. A poesia por sua vez põe os sentimentos em imagens e estas em palavras, mas é ainda o ritmo que fará com que a «nossa alma, embalada e adormecida, se esqueça de si como num sonho, para pensar e ver com o poeta» ⁷²². E as artes plásticas obtêm o mesmo efeito «pela fixidez que elas impõem subitamente à vida». Na estatuária antiga, com efeito, apesar da «leveza das emoções», «a pálida imutabilidade da pedra dá ao sentimento expresso, ao

⁷¹⁵ *Ibid.* pp. 9-10.

⁷¹⁶ *Ibid.* pp. 10-14.

⁷¹⁷ *Ibid.* p. 11.

⁷¹⁸ *Ibid.* p. 13.

⁷¹⁹ *Ibid.* p. 12.

⁷²⁰ *Ibid.* p. 11.

⁷²¹ *Ibid.* p. 11.

⁷²² *Ibid.* p. 11.

movimento começado, não sei quê de definitivo e eterno, em que o nosso pensamento se absorve e a vontade se perde». Embora, na arquitectura, esta «imobilidade que nos apanha» possa ser dobrada também pelo ritmo, em virtude dos motivos que se repetem. De todo o modo, o importante é sempre este tirar-nos da vida efectiva para a vida do sonho, de modo que é mesmo ao fim e ao cabo indiferente que seja a arte ou a natureza a fazê-lo⁷²³. Como vemos, o sentimento, o prazer, é sempre o objectivo. Mas não só ele se converte com as imagens – ou com o «movimento começado» como ainda agora líamos – como toda a preocupação é que se trate de um prazer «desinteressado» ou estético e não efectivo ou «causado». Se ficarmos apenas com estes processos que nos arrancam à vida «interessada», evidentemente ainda não ficámos com prazer nenhum. Tal como não ficámos com ele quando, para além deste desinteresse, a tradição põe o estético mais determinadamente na «harmonia» (que o nosso Autor também refere), na «perfeição», na «originalidade», no «misterioso» ou «sagrado», no digno de «admiração». Todas estas determinações podem aumentar o prazer, se ele já existe; mas elas mesmas não são prazer. E menos é prazer o «desinteressado» como tal, em oposição ao «interessado». Se não distinguimos suficientemente as coisas, evidentemente podemos dizer as palavras, e até as palavras de uma forma bela, no fundo não dizemos nada.

E depois, quanto à intensidade do sentimento estético, se se toma este sentimento precisamente como estético, isto é, como dando-se para além da nossa vida efectiva, tal intensidade será para o nosso Autor a dos graus de arrancamento a essa vida. No princípio de tudo, «o sentimento sugerido interrompe a custo o tecido cerrado dos factos psicológicos que compõem a nossa história»; depois «ele despreza deles a nossa atenção, mas sem os fazer perder de vista»; por fim «ele substitui-se a eles, absorve-nos, e açambarca a alma inteira». Graus, que naturalmente são antes de tudo qualitativos, «diferenças de estado ou de natureza»⁷²⁴. Mas Bergson, para além desta intensidade, que «se mede pela potência com a qual o sentimento sugerido se apodera de nós», nota na arte uma outra dimensão, a da sua «profundidade» ou «riqueza do próprio sentimento»: riqueza que decerto também acaba por existir no espectador, mas que existe antes de mais no artista, ao constituir a obra. Também nesta dimensão os graus são qualitativos antes de tudo: consistem, segundo uma expressão já nossa bem conhecida, «no maior ou menor número de factos psicológicos elementares que nós distingamos confusamente na emoção fundamental»⁷²⁵. Tal como, não deixa de acrescentar, a intensidade crescente da «piedade» (como exemplo dos sentimentos morais) é qualitativa ao ponto de neste caso dispormos de palavras diferentes para marcarmos os seus quatro estádios: o «sofrer» perante o sofrimento alheio, o «medo» de também sofrermos, a «necessidade de ajudar» os nossos semelhantes, enfim a «humildade» simultaneamente como dever e como valor acima dos valores

⁷²³ *Ibid.* pp. 11-12.

⁷²⁴ *Ibid.* p. 13.

⁷²⁵ *Ibid.* pp. 13-14.

sensíveis(726). Palavras tão diferentes que, se nos lembrarmos do que há pouco dizíamos a propósito da tendência do nosso Autor para tomar cada estado como um bloco, nem se vê como todas elas se referem à piedade, o respectivo «estado fundamental». Mas evidentemente referem, porque são graus qualitativos *dela*. A piedade-género, diremos nós, seria a «abertura» aos outros em sofrimento, determinada sucessivamente pelo «sofrer», pelo «medo», pela «ajuda», pela «humildade» enquanto valor. E por outro lado, diremos também, só tem justamente sentido falar em intensidade porque, quantitativamente, se intensifica essa abertura ou movimento para os outros; não porque se determine qualitativamente como a abertura com o «sofrer», o «medo», etc.

§ 65. *Os esforços musculares*

Os três grandes ramos dos estados de consciência eram, recordamo-lo, os sentimentos, as sensações e os esforços. E entre os sentimentos havia os profundos – paixões reflectidas, alegria e tristeza, sentimentos estéticos – e os que já se dão ligados aos sintomas físicos, as emoções. Tratámos dos primeiros. Iremos passar, com Bergson, ao extremo oposto destes, os esforços musculares, porque depois será mais fácil estudar quer os sentimentos menos profundos ou emoções quer as sensações ⁷²⁷.

Tradicionalmente, o esforço é concebido em termos de causa das contracções musculares. Bergson começa, bem, por rejeitar esta concepção. Como ele escreve: «Parece que a força física, aprisionada na alma como os ventos na caverna de Eolo, só espera a ocasião de se lançar para fora; a vontade sobrevigiará esta força e, de tempos a tempos, abrir-lhe-ia uma saída, proporcionando o aparecimento ao efeito desejado» ⁷²⁸. Se nos lembrarmos do que nós próprios dissemos acerca da causalidade (resumo no § 40 e destruição da potência no § 10) compreenderemos de imediato que só pode mesmo ser assim: não havendo nada do lado da causa, mas apenas do lado do efeito, só pode mesmo haver a sensação de esforço quando e na exacta medida em que houver contracção muscular. Não é deste modo, decerto, que o nosso Autor chega à evidência de que não há aqui nenhuma causa. É antes através de W. James, ele próprio tendo-se colocado na perspectiva experimental, que só quer a causalidade sintética e não a analítica. «Quando um paralítico – resume Bergson – se esforça por levantar o membro inerte, ele não executa sem dúvida este movimento; mas, de bom ou mau grado, executa outro. Algum movimento se efectua em alguma parte: senão, não há sensação de esforço» ⁷²⁹. De facto, as várias observações de James «haviam-no conduzido a afirmar que o sentimento do esforço é centrípeta e não centrífuga. Não temos consciência de uma força que nós lançaríamos no organismo: o nosso sentimento da energia muscu-

⁷²⁶ *Ibid.* pp. 14-15.

⁷²⁷ *Ibid.* p. 15.

⁷²⁸ *Ibid.* p. 15.

⁷²⁹ *Ibid.* p. 16.

lar desenvolvida – e cita James – “é uma sensação aferente complexa, que vem dos músculos contraídos, dos ligamentos tensos, das articulações comprimidas, do peito parado, da glote fechada, do sobrolho franzido, dos maxilares apertados”, numa palavra, de todos os pontos da periferia a que o esforço traz uma modificação»⁷³⁰. E é então neste contexto que Bergson examina a sua intensidade, defendendo que esta se liga ao «número de músculos que se contraem» nos esforços dados, originando quer a interpretação qualitativa quer a quantitativa. E dá exemplos para o ver bem.

«Experimentai apertar o punho *mais e mais*. Parecer-vos-á que a sensação de esforço, toda localizada na vossa mão, passa sucessivamente por grandezas crescentes. Na realidade, a vossa mão experimenta sempre a mesma coisa. Apenas a sensação que aí se localizava primeiro invadiu o vosso braço, subiu até ao ombro; por fim, retesa-se o outro braço, as duas pernas imitam-no, a respiração pára; é o corpo todo que se lhe entrega. Mas vós só vos dais distintamente conta destes movimentos concomitantes com a condição de haverdes sido advertidos; até lá, pensais lidar com um estado de consciência único, que muda de grandeza»⁷³¹. E os outros dois exemplos – «apertar os lábios mais e mais um contra o outro» e «observar uma pessoa que levanta pesos cada vez mais pesados com um braço» – não são muito diferentes⁷³². Ora, comentaremos, antes de mais Bergson tem razão em dizer que, anteriormente a sermos advertidos para os movimentos concomitantes, tudo parece concentrar-se no ponto de aplicação do esforço. Mas, como vimos, ele perdeu de tal maneira a verdadeira intensidade, a quantitativa que vai do zero do esforço até ao grau que de cada vez atinge, que não vê que não é verdadeiro o outro aspecto que também afirma: que «a vossa mão experimenta sempre a mesma coisa». Pode de facto haver, e na verdade há, outros movimentos pelo braço, pelas pernas, pelo corpo todo. Mas na mão, tal como depois pelo corpo, a intensidade mesma do esforço vai aumentando. Ninguém dirá que o esforço inicial, em que os dedos mal roçam a palma da mão, é igual ao esforço, nessa mão, de quando todo o corpo foi apanhado e as unhas nela se cravaram. E igualmente em relação ao esforço em qualquer parte do corpo, agora que lhe prestamos também atenção. O que sim ele vê, porque é a isso que por sua vez está a atender, é que a sensação de esforço vai progredindo da mão ao braço, às pernas, ao corpo todo, exactamente como, no domínio do sentimento, o desejo se estendia progressivamente a todos os estados da alma. E que, sendo assim, não só esse fenómeno pode aparentemente ser posto em termos qualitativos (em que cada novo estado vem determinar qualitativamente os anteriores) mas também, porque neste caso os estados se dão na extensão do corpo e têm um ponto de aplicação, ele pode ser posto nos termos da sua in-tensidade quantitativa: como a compressão dessa extensão no ponto de aplicação, onde por conseguinte se imagina uma intensidade tanto maior quanto maior for a respectiva extensão. É exactamente esta a sua

⁷³⁰ *Ibid.* p. 18.

⁷³¹ *Ibid.* pp. 18-19.

⁷³² *Ibid.* p.19.

conclusão, tal como é também sua a comparação com o sentimento. «Eis-nos pois conduzidos – escreve – a definir a intensidade de um esforço superficial como a de um sentimento profundo da alma. Num e noutro caso, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente apercebida. Mas a consciência, habituada a pensar no espaço e a dizer a si própria o que pensa, designará o sentimento por uma só palavra, e localizará o esforço no preciso ponto em que ele dá o resultado útil: então aperceberá um esforço, sempre semelhante a si mesmo, que cresce no lugar que ela lhe assinalou, e um sentimento que, não mudando de nome, aumenta sem mudar de natureza»⁷³³. Uma só palavra para o sentimento, escreve, e naturalmente também para o esforço, que continuará «sempre semelhante a si mesmo». O qual, sob essa palavra, e no ponto de aplicação, então cresce (imaginariamente) segundo a grandeza da extensão do corpo apanhado. A uma intensidade assim (imaginada, sem dúvida, mas por Bergson) não era difícil destruí-la. Contudo fica a real, a que vai do zero até ao grau existente, a qual é, essa sim, verdadeira quantidade.

§ 66. As emoções

Entre os sentimentos profundos e os esforços musculares, há, com vimos, as emoções: ainda sentimentos, mas ligados já a movimentos do corpo. Isto no domínio do agir. Porque há, no domínio do conhecer, um fenómeno intermédio equivalente: o esforço intelectual da atenção. Esta não é, decerto, «puramente fisiológica»; nela entrará sempre «um factor psíquico, quanto mais não seja a exclusão, pela vontade, de todas as ideias estranhas àquela de que desejamos ocupar-nos». (Notemos a «exclusão», que se aproxima daquilo que no § 63.5 chamávamos a de-finição; contudo só se aproxima, porque o afastar todo o resto é aqui só meio para *ficarmos com* a respectiva coisa, enquanto na de-finição é fim, quero dizer, é esta *exclusão mesma* que se pensa: tal coisa e não o resto, tal coisa *como* não o resto. Porém notemos isto só de passagem.) Logo a seguir Bergson diz que, «uma vez esta exclusão feita, nós cremos ainda todavia ter consciência de uma tensão crescente da alma, de um esforço imaterial que aumenta». Em que pode consistir este esforço, esta tensão, com os seus diferentes graus? Apenas «na contracção muscular, que ganha em superfície ou muda de natureza, a tensão devindo pressão, fadiga, dor». De resto, aduz, já Fechner «tinha notado essa sensação (...) de tensão e de contracção da pele da cabeça, essa pressão de fora para dentro sobre todo o crânio, que se experimenta quando fazemos um grande esforço para nos lembrarmos de algum coisa». E Ribot, nesta mesma linha, havia-o determinado ainda melhor: «A atenção, escrevia ele, contrai o frontal: este músculo (...) puxa para si as sobrancelhas, ergue-as, e determina vincos transversais na testa. (...) Nos casos extremos, a boca abre-se largamente. Nas crianças e em muitos adultos, a viva atenção produz uma protrusão dos lábios, uma espécie

⁷³³ *Ibid.* p. 20.

de beija»⁷³⁴. Ou seja, em conclusão, Bergson interpreta esta tensão exactamente como nos esforços musculares. Voltaremos a isso daqui a pouco.

Mais importantes, quanto mais não seja pela sua variedade, são as emoções. Ora a cólera desencadeada ou furor, o medo intenso, o amor apaixonado, o ódio violento, e mesmo a simples aversão e a vergonha, todas estas emoções têm decerto «um elemento psíquico irreduzível» e não se reduzem como quer James à «soma das respectivas sensações orgânicas». Mas nem por isso estas últimas deixam de ser essenciais, sendo mesmo por aí que aquelas ganham a sua intensidade. Nas palavras de Bergson: «a intensidade crescente do próprio estado não é outra coisa, cremos, senão o vibrar mais e mais profundo do organismo, vibrar que a consciência mede sem custo pelo número e pela extensão das superfícies interessadas». E desce ao particular. Seja por exemplo a cólera. «Eliminai-lhe todo o traço de vibração orgânica, toda a veleidade de contracção muscular: não restará dela senão uma ideia, ou pelo menos, se tomais isso ainda como uma emoção, não podereis assinalar-lhe nenhuma intensidade»⁷³⁵. Ou seja o medo, o qual, quando é intenso, engloba «os gritos, os esforços por se esconder ou escapar, as palpitações e os tremores». Suprimi-lhe isso: ficará a «ideia de medo, uma representação apenas intelectual de um perigo que importa evitar». E o mesmo para o amor intenso, que engloba «o bater do coração, o acelerar da respiração, o rubor do rosto»; para a aversão, que implica «movimentos de repulsa que se repetem, sem o sabermos, quando se pensa no objecto detestado»; para a vergonha, que se dá com a «crispação dos dedos», mesmo retrospectivamente. Em todos os casos, é a sua conclusão na linha que conhecemos, a intensidade «das emoções se avalia pelo número e pela natureza das sensações periféricas que as acompanham»⁷³⁶. – Ora, diremos nós, tudo isto parece claro sem dúvida: as emoções implicam o concurso do corpo, sendo por aí que elas ganham a possibilidade da intensidade. Contudo um problema se levanta. Se a intensidade das *próprias* emoções é a das reacções do corpo, elas *reduzem-se* a estas reacções, como queria W. James. Bergson bem diz, como referimos, que há «um elemento psíquico irreduzível», o qual será por exemplo para o caso da cólera «ao menos a ideia de bater ou de lutar, ideia que imprime a tantos movimentos diversos uma direcção comum»⁷³⁷. Mas tal ideia, justamente de bater e de lutar, é da mesma natureza dos movimentos do corpo: quero dizer, quer a pensemos como a simples abstracção destes (precisamente o que neles há de comum) ou, *sem* deixar de ser este comum, como uma contribuição da alma, não saímos ainda dos movimentos. Onde está a emoção propriamente dita, que as reacções do corpo «acompanham», como ele próprio diz? Depois do que temos dito, não é difícil. Trata-se do prazer e da dor, com a sua atracção e repulsão. Na cólera, algo é mau para nós e, podendo nós destruí-lo, batemos e lutamos. Tal como algo é mau para nós no medo, mas aí, julgando nós à partida que não podemos levar a melhor, procurando a fuga na vez da luta. E como algo

⁷³⁴ *Ibid.* pp. 20-21.

⁷³⁵ *Ibid.* p. 22.

⁷³⁶ *Ibid.* pp. 22-23.

⁷³⁷ *Ibid.* p. 22.

é ainda mau na aversão e na vergonha, com as respectivas reacções. Ao contrário, algo é bom no amor e, por isso, se se tomam só como bons o bater do coração, o acelerar da respiração e o rubor do rosto, nada fazemos para os afastar, antes abandonamo-nos a essa felicidade e prosseguimo-la. E é óbvio, a intensidade da emoção *mesma* é a deste bom ou mau, a do prazer ou da dor. Haverá também decerto esses movimentos do corpo, com a sua intensidade, *acompanhando* (na medida em que a realidade o demonstrar) a emoção. Mas uma coisa não é a outra, e a emoção enquanto tal está só do lado do bom ou do mau. Não será emoção, talvez assim se veja bem, o comportamento de uma máquina (mesmo consciente desse comportamento) que simule a cólera, o medo, etc. Falta-lhe o mais importante; falta-lhe a única coisa importante, para haver a emoção enquanto tal: o bom ou mau.

E uma vez averiguado isto para as emoções, é agora também fácil perceber que algo de análogo se passa, no domínio da inteligência, para a atenção. A tensão muscular, que mais uma vez «acompanha» esta última, só a acompanha mesmo; essa tensão não é *mais* ou *menos nitidez*, que é justamente o que está em jogo na atenção intelectual. Aliás, porque se trata mesmo da atenção, tem de se abstrair dessa tensão muscular. Não quero dizer que ela não esteja presente, e que não haja precisamente maior nitidez quando ela é maior; mas não só são coisas distintas, como a nitidez daquilo a que se atende exclui por definição, nesse momento, a presença de tais elementos para a consciência. Contudo Bergson não está, aqui como no caso da emoção (e por toda a parte), interessado nestas distinções. E então pode passar da intensidade *mesma*, que se dá na nitidez, e no prazer e na dor, ao número e superfície das sensações musculares; as quais lhe permitem a sua típica intensidade qualitativa e quantitativa, mas que, mais do que acompanhar, tomam então afinal o lugar dessa nitidez, e do prazer e da dor.

§ 67. As sensações afectivas

Falta-nos estudar as sensações. Dividindo-se elas em afectivas e representativas, começaremos pelas primeiras. Para que servem o prazer e a dor? Se for só para nos darem a conhecer, sob essa forma, as vibrações físicas, os movimentos moleculares que nos acabam de excitar ou mesmo os que nos estão a excitar agora, então não se vê como se pode pôr a sua intensidade em termos quantitativos. Porque, «pois que esses movimentos se traduzem na sensação de *prazer e dor*, eles ficam inconscientes enquanto *movimentos moleculares*» e em tal caso, como é óbvio, nada da grandeza destes pode passar para aqueles. Mas talvez haja uma solução, que passa pelo primado da acção sobre o conhecimento. As sensações de prazer e dor não servem na verdade para conhecer «o que se acaba de passar ou o que se passa agora no organismo», mas para indicar «o que se vai produzir, aquilo que nele se tende a passar». Já não temos, com efeito, qualquer poder sobre o passado ou mesmo sobre o presente. E, desta maneira, não faria qualquer sentido que «a natureza, tão profundamente utilitária, tivesse atribuído aqui à consciência o papel puramente científico de nos informar acerca desse passado ou desse

presente». É assim, frise-mo-lo, para o futuro que elas se orientam. E por outro lado é um facto que a natureza «se eleva por degraus insensíveis dos movimentos automáticos aos movimentos livres». Neste contexto, as sensações de prazer e dor seriam «o começo da liberdade»: situando-se, logo a seguir à excitação exterior, *na vez* da reacção automática por parte do organismo, e sendo na sua própria natureza um «movimento começado» que em certas condições pode não ser consumado, constituiriam assim, na verdade, a primeira fissura no automatismo ⁷³⁸.

Só que o problema aparentemente não desapareceu. O prazer e a dor, que agora traduzem estes movimentos começados (e já não aqueles movimentos moleculares), continuam a traduzi-los em termos de prazer e dor. Ora, se os moleculares se perdiam e não eram conscienciados (desse modo nada podendo passar da sua grandeza para o prazer e a dor), como podem não se perder agora e ser conscienciados estes movimentos começados? Bergson responde pelo menos a parte da questão: não havia para os primeiros nenhuma obrigatoriedade de serem conhecidos, enquanto a há para os segundos, posto que é essa a razão de ser das sensações afectivas; se «o seu papel é convidar-nos à escolha entre a reacção automática e outros movimentos possíveis», temos necessariamente de os conhecer. E este conhecimento por sua vez é possível porque, embora ele não o diga com inteira explicitude, os primeiros são anteriores à sensação, são justamente as vibrações físicas que no início do processo excitam o sujeito, e os segundos são já a reacção a essas excitações, os movimentos começados por parte do organismo no sentido da fuga ou da atracção, os quais constituem eles próprios a realidade do prazer e da dor. Assim podem, na verdade, ser conscienciados na própria sensação de prazer e dor, onde «de algum modo se desenham». Poderíamos talvez resumir a resposta de Bergson dizendo que o *começo da reacção automática* – começo que ainda se perfaz e são esses os movimentos começados – *se executa sob o modo de prazer ou dor*, e fica a aguardar a decisão sobre se são tais movimentos que são mesmo realizados ou outros. Mas é naturalmente só uma parte da resposta. Porque o facto é que esses pretensos movimentos nos são dados *enquanto* «prazer e dor», como ele próprio dizia ao princípio a propósito dos movimentos moleculares. Como é que a dor, o *ser-mau* enquanto tal, e o prazer, o *ser-bom* enquanto tal, podem ser o próprio movimento, seja ele qual for, das moléculas ou das partes interessadas do organismo? É evidente que não podem. E por essa razão é que ele tem de escrever, como ainda agora citávamos, que os movimentos começados «*de algum modo se desenham*» nos estados afectivos. É, como já o depreendemos, a ambiguidade mesma da tradição, que não perde pura e simplesmente o prazer e a dor, porque eles são o mais importante de tudo, mas que os reduz a outras determinações ⁷³⁹.

E compreendemos então, se não perdemos de vista esta ambiguidade, o que ele diz, expressamente, da dor e do prazer, e das respectivas intensidades. «Se o nosso raciocínio é fundado – escreve com efeito – não se deverá comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da gama que se tornaria cada vez mais

⁷³⁸ *Ibid.* pp. 24-26. Itálicos nossos.

⁷³⁹ *Ibid.* p. 26. Itálico nosso.

sonora, mas antes a uma sinfonia, em que um número crescente de instrumentos se faria ouvir». Quer dizer: a intensidade, tal como ele a entende, é finalmente possível: a dor, contendo em si uma multiplicidade de movimentos, pode ter uma grandeza. Mas na verdade porque deixou de ser o que ela é, e se reduziu justamente aos vários movimentos orgânicos que são agora a sua essência. Reduziu tanto que ele a definirá nesses exclusivos termos: «No seio da sensação característica, que dá o tom a todas as outras, a consciência destrinçará uma multiplicidade mais ou menos considerável de sensações emanando dos diferentes pontos da periferia, contracções musculares, movimentos orgânicos de todo o género: o concerto destes estados psíquicos elementares exprime as novas exigências do organismo [as reacções começadas], em presença da nova situação que lhe é criada [em presença das excitações]». Mais: esta redução é mesmo formal. Um pouco adiante, depois de descrever com Richet o grau máximo da náusea e de concluir com ele que «a perturbação orgânica geral é a sua expressão suprema», pergunta: «Mas é só a sua expressão? Em que consistirá a sensação geral de náusea *senão* na soma destas sensações elementares?» Não deixemos de notar a nitidez da resposta. Contudo estejamos preparados para o que vier. Afinal a sua redução não é tão completa que logo a seguir, depois de descrever com Darwin a dor aguda nos animais, não pergunte: «Não é precisamente *por* esta contracção dos músculos interessados que nós medimos a intensidade *de* uma dor? Analisai a ideia que vos fazeis de um sofrimento que declarais extremo: não entendeis por isso que ele é insuportável, isto é, que *ele* incita o organismo a mil acções diversas para *lhe* escapar?» Afinal como é – perguntamos nós – é a dor que é consecutiva aos movimentos e se lhes reduz, ou são os movimentos que lhe são «consecutivos» (como ele próprio escreve), isto é, ou é ela que, sendo dor, e por isso repulsão, lança mão de todos os movimentos «para lhe escapar»? Não, a dor não se reduz aos movimentos do organismo. É antes da segunda maneira que as coisas se passam. E por isso a sua intensidade é, ao contrário do que ele quer, precisamente como a da «nota da gama». Tal como não é preciso, também como ele quer, inverter a frase de Richet: «a dor irradia tanto mais quanto é mais intensa». Sendo algo em si mesma, é a dor que irradia, e não são as partes do organismo que, por reagirem, a tornam intensa. Na enxaqueca, por exemplo, a dor dá-se sempre na mesma zona; e apenas sucede que, quando aumenta a sua intensidade, ela se faz verdadeiramente *imponente* e tapa tudo, açambarca a consciência de tal modo que não só é o corpo todo que dói mas o universo inteiro. Ou talvez ainda mais rigorosamente, só se vê essa dor e parece que nem há quer o universo quer mesmo o corpo: a irradiação faz-se por defeito, por se ficar tolhido nesse canto; e se também surgem as náuseas, ou outras dores em outros pontos do corpo, elas decerto descobrem-nos essas outras partes do espaço, mas trata-se de novas dores (se não ao nível biológico, pelo menos para a consciência) não da irradiação da antiga ⁷⁴⁰.

Esta ambiguidade é sem dúvida menor no caso do prazer. Mas apenas porque ele o trata de uma forma muito mais concentrada, e então só há mesmo tempo para

⁷⁴⁰ *Ibid.* pp. 26-28. Itálicos nossos.

o expor segundo o que para si é a sua nota essencial: o prazer reduz-se aos movimentos começados da atracção, tal como em última análise a dor se reduz aos movimentos começados da repulsão. «O que é um prazer maior – escreve – senão um prazer preferido? E o que pode ser a nossa preferência senão uma certa disposição dos nossos órgãos, que faz com que, apresentando-se dois prazeres simultaneamente ao espírito, o corpo se incline para um deles? Analisai esta própria inclinação, e achareis mil pequenos movimentos que começam, que se desenham nos órgãos interessados e mesmo no resto do corpo, como se o organismo fosse adiante do prazer representado». «Quando se define a inclinação como um movimento – prossegue fortemente – não se faz uma metáfora. Na presença de vários prazeres concebidos pela inteligência, o corpo orienta-se para um deles espontaneamente, como por uma acção reflexa. Depende de nós pará-lo, mas o atractivo do prazer não é senão este movimento começado, e a própria acuidade do prazer, enquanto é gozado, não é senão a inércia do organismo que a ele se entrega, recusando qualquer outra sensação. Sem esta força de inércia, de que tomamos consciência pela resistência que opomos ao que nos poderia distrair, o prazer seria ainda um estado, mas não uma grandeza. No mundo moral, como no físico – conclui –, a atracção serve mais para explicar o movimento do que para o produzir»⁷⁴¹. Não resisti a citar todo o texto, porque ele é o exemplo do que o prazer não é. *Não é uma metáfora*, diz, a inclinação como movimento; é como se o nosso corpo vá adiante do prazer representado. Aliás, não só «como se», porque justamente não é uma metáfora. *Há de facto*, continua, *na origem* do prazer, mil movimentos que começam, que se desenham nos órgãos interessados e mesmo no resto do corpo. E então a sua *atracção* é precisamente esse *movimento começado*, ao ponto de que a sua intensidade não é outra coisa senão a *inércia de tal movimento*, cuja *força* se pode medir pelo grau de recusa a tudo o mais; quanto mais apanhados por esse movimento, mais recusa opomos a tudo o que dele nos poderia distrair. Como se fosse necessário recusar o que *não* é o prazer! Como se não fosse ao contrário o prazer a distrair-nos, a arrancar-nos de tudo o resto! E sobretudo como se a atracção do prazer fosse um movimento do organismo, um movimento real, que nos empurra ou puxa e prega, e isto só numa parte do organismo ou nele todo! Há de facto atracção, tal como há repulsão por parte da dor, mas nem uma nem a outra são movimento algum. São apenas, e em virtude do próprio prazer e da própria dor tais como os vivemos, tais como os *fenómenos* que eles são, o «SIM haja» ao prazer futuro representado e o «NÃO haja» à dor presente. Que haja esse prazer que se quer e que não haja a dor que não se quer, ou seja, que haja o movimento efectivo que se espera, isso já não depende desse sim e desse não. Sem dúvida, nós queremos-lo vivamente, queremos que haja o respectivo prazer e que não haja a respectiva dor, e pôr-nos-emos a fazer – tal como o organismo já se põe a fazer – tudo o que é preciso para o obter. Mas são duas coisas distintas. O *querer que haja* porque é bom! e o *querer que não haja* porque é mau! não são o acontecer das coisas sem as quais não há o bom e o mau

⁷⁴¹ *Ibid.* pp. 28-29.

(quanto mais não seja porque essas coisas não os são, como a cor não é o som). Aliás, não são mesmo o acontecer do próprio *bom* ou o desfazer do próprio *mau*, porque eles não são a potência activa disso, mas apenas o *sim* e o *não* haja. Eu bem *quereria* que a dor de dentes me passasse ou que a taluda me saísse, mas o querer não *faz* nem uma coisa nem outra. Bergson, nisto decerto com a tradição, não distingue o prazer e a dor das coisas que com eles se dão (nem o *sim* ou *não* a eles, do seu acontecer) e daí a sua redução, no seu caso, aos movimentos começados de atracção e de repulsão por parte do organismo. Mas, e com esta nota concluímos, mesmo no prazer a redução não é completa; como não poderia deixar de ser, senão ele desapareceria. É o que ainda se pode ver no texto, nomeadamente nos «prazeres concebidos pela inteligência», para os quais o *corpo* «se orienta», e na «atracção moral» que, tal como na física, «*explica*» o movimento, embora «não o produza».

§ 68. *As sensações representativas*

1. Mesmo sendo representativas, muitas sensações têm um carácter afectivo, por onde tendem já a adquirir a sua grandeza. Pois bem, abstraímos dessa sua afecção e fiquemos só com a representatividade. Mas também acontece, mesmo quando a sensação já é puramente representativa, que a sua causa exterior é tão fraca ou tão forte que provoca no corpo quer os movimentos de prestar atenção quer os de um compulsivo afastamento. Pois bem, abstraímos também destes dois casos, para que a intensidade das respectivas sensações não seja determinada por nenhuns movimentos do corpo. E abstraímos mesmo, já no domínio das sensações médias, até desses casos em que a importância da sensação é obtida por «comparação com uma outra que ela suplanta», como sucede por exemplo com o tic-tac do relógio que nos parece mais sonoro de noite do que de dia, porque então ele «açambarca» uma consciência «quase vazia de sensações e ideias». Fica-nos assim em conclusão um domínio, que é o das sensações médias, onde o corpo «já praticamente não reage», e onde contudo nós interpretamos essas mesmas sensações como grandezas. Qual é então «o novo elemento de apreciação que aqui entra em jogo», depois do número de sentimentos no caso dos sentimentos profundos, e depois do número e superfície das partes do corpo em serviço⁷⁴²?

Esse elemento, responde, é a «causa» da sensação, que traz para esta a sua grandeza. Nas suas palavras: «À medida, com efeito, que uma sensação perde o seu carácter afectivo para passar ao estado de representação, os movimentos de reacção que ela provocava da nossa parte tendem a apagar-se; mas também nós percebemos o objecto exterior que é a sua causa, ou, se não o percebemos agora, já o percebemos antes e pensamos nele. Ora, esta causa é extensiva e por conseguinte mensurável (...). Logo, «nós associamos primeiro a uma certa qualidade

⁷⁴² *Ibid.* pp. 29-31.

do efeito a ideia de uma certa quantidade da causa; depois, como acontece para toda a percepção adquirida, metemos a ideia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito». «Nesse preciso momento – comenta – a intensidade, que era apenas uma certa nuance ou qualidade, tornou-se uma grandeza»⁷⁴³. Como vemos, é ainda a grandeza exterior que é trazida para a qualidade, só que agora especificamente a da causa ou objecto da sensação. Este o seu princípio de interpretação da intensidade «de toda a sensação representativa»⁷⁴⁴. Faltando por isso apenas pô-lo à prova no caso concreto de cada uma. É o que a seguir vai fazer, percorrendo sucessivamente as sensações de «som», de «calor e frio», de «pressão e peso», de «luz».

2. Começemos pelo último caso. Aprendemos desde bem cedo, expõe, a identificar as diferentes fontes luminosas para os diversos efeitos. Se por exemplo temos dificuldade em distinguir os contornos e os pormenores dos objectos, sabemos se a respectiva luz se encontra «afastada ou quase a extinguir-se». Sabemos, quando se dá o ofuscamento, que a intensidade da luz é grande. Como sabemos, «quando aumenta ou diminui o número de fontes de luz, que as arestas dos corpos não se evidenciam da mesma maneira, bem como as sombras que eles projectam».

Contudo, faz notar, é preciso saber ainda mais, porque habitualmente não se presta atenção a isso, e porque é por aí que se vê bem como as sensações de luz são pura qualidade, antes da quantidade que a causa lhes infunde. É preciso saber sobretudo duas coisas. A primeira diz respeito «às mudanças de tom que as superfícies coloridas – mesmo as cores puras do espectro – sofrem sob a influência de uma luz mais fraca ou mais brilhante». Mudanças que se podem descrever assim: «À medida que a fonte luminosa se aproxima, o violeta toma uma cor azulada, o verde tende para o amarelo esbranquiçado e o vermelho para o amarelo brilhante. Inversamente, quando a luz se afasta, o azul ultramar passa ao violeta, o amarelo ao verde; enfim, o vermelho, o verde e o violeta aproximam-se do amarelo esbranquiçado». E que Bergson interpreta desta maneira: «Estas mudanças de cor têm decerto sido notadas desde há algum tempo pelos físicos; mas o que é muito mais notável, a nosso ver, é que a maior parte dos homens parece não se aperceber disso, a menos que lhe preste atenção ou que seja advertida para o facto. Decididos – diz – a interpretar as mudanças de qualidade como mudanças de quantidade, nós começamos por pôr como princípio que todo o objecto tem a sua cor própria, determinada e invariável; e quando a cor dos objectos se aproxima do amarelo ou do azul, em lugar de dizer que vemos a sua cor mudar sob a influência do crescimento ou da diminuição da iluminação, afirmamos que a cor continua a ser mesma, mas a sensação de intensidade luminosa aumenta ou diminui. Substituímos pois – conclui – a impressão qualitativa que a consciência percebe pela interpretação quantitativa que o entendimento lhe dá»⁷⁴⁵. Evidentemente, comentaremos, há essa diferença qualitativa. Mas não há menos, como veremos já a

⁷⁴³ *Ibid.* pp. 31-32.

⁷⁴⁴ *Ibid.* p. 32.

⁷⁴⁵ *Ibid.* pp. 37-38.

seguir, a intensidade da sensação luminosa. E, por outro lado, não decidimos de modo nenhum que todo o objecto tem a sua cor própria, antes isso é, outrossim, no conjunto da nossa experiência, muito mais visível do que as referidas mudanças sob o efeito da luz. E então tudo o que fazemos é completar a nossa experiência *imediate* (enquanto homens, como se vai dizer a seguir), que é a da *permanência* da cor, com os tons que ela ganha sob o efeito da diferença de iluminação. Tratemos contudo primeiro da intensidade da sensação luminosa, porque é antes de mais o que está em jogo, e é a segunda coisa para a qual Bergson chama a atenção.

«Seja uma folha de papel – é o seu exemplo – iluminada por quatro velas, e faizei apagar sucessivamente uma, duas, três delas. Dizeis que a superfície permanece branca e que o seu brilho diminui. Sabeis, com efeito, que se acaba de apagar uma vela; ou, se não o sabeis, muitas vezes haveis notado uma mudança análoga no aspecto de uma folha branca quando se diminuí a iluminação. Mas abstrai das vossas memórias e dos vossos hábitos de linguagem: o que realmente haveis apercebido não foi uma diminuição de iluminação da superfície branca, mas uma camada de sombra passar nesta superfície quando se apagou a vela. Esta sombra – nota – é uma realidade para a vossa consciência, tanto como a luz. Se chamais branca à superfície primitiva em todo o seu brilho, é preciso dar um outro nome ao que vedes, porque é outra coisa: seria, se se pudesse falar assim, uma nova nuance do branco»; seria, diremos nós, algo de semelhante ao que o laranja é para o amarelo. E explica que «nós fomos habituados pela nossa experiência passada, e também pelas teorias físicas, a considerar o preto como uma ausência ou pelo menos como um mínimo de sensação luminosa, e as nuances sucessivas do cinzento como intensidades decrescentes da luz branca. Pois bem – contesta – o preto tem tanta realidade para a consciência como o branco, e as intensidades decrescentes da luz branca a iluminar uma dada superfície seriam para a consciência não prevenida outras tantas nuances diferentes, bastante análogas às diversas cores do espectro». Tão análogas, acrescenta ainda, que elas são também descontínuas como estas, face à continuidade do aumento ou da diminuição da luz. Por isso, conclui, «as variações de brilho de uma dada cor (...) reduzir-se-iam a mudanças qualitativas, se não houvéssemos contraído o hábito de pôr a causa no efeito, e de substituir à nossa impressão ingénua o que a experiência e a ciência nos ensinaram»⁷⁴⁶.

O preto, acabamos de ler, tem tanta realidade para a consciência como o branco, e os progressivos cinzentos são tão qualitativamente diferentes como as cores do espectro. Sem dúvida isso é assim, para a consciência desprevenida; não é outra a *impressão ingénua*. Só que o problema começa aí. Esta ingenuidade já não é total – já não é a do animal (§ 63.5) – porque ao menos se *distinguem* as várias nuances de cinzento. Ora, se já se faz isso, porque não se vai até à plena articulação tal como a executa o homem? Porque não se comparam até ao fim essas várias nuances de cinzento, entre si e com o branco e o preto, de modo a obter a sua articulação completa, à semelhança do que fazemos por exemplo com os laranjas, o amarelo e o vermelho? Se nos lançarmos nesta via, constataremos duas

⁷⁴⁶ *Ibid.* pp. 39-40.

coisas. Em primeiro lugar, se para além da simples consideração *mental* das identidades e diferenças desta articulação, evocarmos a experiência da sua obtenção *física* (experiência que também, e não em menor monta, como de resto o quer Bergson, faz parte da articulação geral do homem), verificaremos que um cinzento se obtém como um laranja, *se* utilizarmos o que chamarei o método dos pintores: misturando iguais quantidades de pasta branca e de pasta preta, obteremos o cinzento médio ⁷⁴⁷ e, diminuindo o preto na direcção do branco e o branco na direcção do preto, obteremos toda a escala dos cinzentos. Isto decerto é um facto. Só que os homens, na sua imensa maioria, *não* são pintores e utilizam um outro método, que é exactamente o da experiência das velas aduzida por Bergson, e que não deixa ao preto a mesma realidade do branco. Trata-se de aumentar ou diminuir a luz. Fazendo isso, podemos decerto constituir a escala de cinzentos. Mas então só temos *mesmo* a luz para manejar, para aumentar ou diminuir, porque a sombra fisicamente não é coisa alguma. Neste sentido o preto não existe, é pura e simplesmente a ausência do branco. Ora é esta, e não a dos pintores, a grande experiência da humanidade. Daí que *imediatamente* ponhamos os cinzentos, não como qualitativamente diferentes uns dos outros, mas como uma diminuição de iluminação. E depois – é a segunda coisa referida – não só a intensidade (neste caso a da luz) aqui implícita é possível, como ela é (não só aqui mas em geral) um elemento indispensável da nossa articulação do mundo. Podemos decerto considerar que um dado laranja é qualitativamente diferente de um outro. E mesmo que um é mais parecido com o amarelo, ao passo que o outro o é com o vermelho. Enquanto não estabelecermos as percentagens que cada um tem de amarelo e de vermelho, não saberemos *onde* cada um se situa. Aliás, *não* se situa. Sem estas percentagens, só haveria para nós os laranjas que *encontrássemos*, brutos ou *coxos* na sua pura diferença qualitativa; todos os aspectos que os iluminam por dentro do ponto de vista da intensidade fariam falta. E quanto à possibilidade da intensidade, vimo-lo, o que sucede é que Bergson não quer de tal maneira a quantidade na consciência que pura e simplesmente não considera essa dimensão em que, num volume, a realidade vai desde zero até ao grau em questão; na folha de papel, a *luminosidade sentida* (que é naturalmente a de que se trata) vai sendo cada vez menor, à medida que a luminosidade *objectiva* também diminui. Se não nos esquecermos do que no § 61.4 dissemos acerca do que são o mundo interior do sujeito e o mundo exterior do objecto, em que se concluiu que a sensação é o simples *ver* o que *houver* no mundo exterior (com a sua extensão, no espaço e no tempo, e intensidade), compreendemos bem tudo o que se passa, *como há no sujeito toda a intensidade que houver no objecto*. É claro, sob a forma de *acto*, sem nunca aí existir coisa alguma de modo «virtual», ou seja, que exista ao mesmo tempo que o que se vê mas que não se veja, como se dizia no mesmo parágrafo.

⁷⁴⁷ Médio, obviamente, em relação às quantidades iguais misturadas. Porque em relação ao cinzento a igual distância do branco e do preto, ele requer muito menos quantidade de pasta preta do que de branca. Aliás isto sucede com todas as composições de cores, em virtude da intensificação que se dá no sentido das cores escuras, precisamente ao contrário do que acontece no sentido das cores claras. No entanto, para simplificarmos, ignoraremos nas nossas análises esta especificidade.

Tal como compreendemos agora inteiramente o que se passa com a iluminação das superfícies coloridas. Em primeiro lugar, como já dissemos, as diferenças de luz habituais não são suficientes (em intensidade e em duração) para que tomemos consciência de que a cor que para nós existe à luz normal mudou; o que Bergson confirma ao dizer que a maior parte dos homens não se apercebe disso. Depois, e uma vez isto posto, dada a nossa experiência de mais e de menos luz, o que de imediato notamos é justamente a variação de intensidade luminosa, sobre a cor dada; é desta maneira que *antes de mais* organizamos o mundo, olhos para a intensidade da iluminação e não para as diferenças de cor; estas diferenças são só imediatas para o animal, mas então não são apercebidas como *diferenças*; para nós, enquanto homens, o que é *imediatamente* é a sua interpretação em termos de intensidade luminosa, só depois se chegando à descoberta dessas mudanças de cor. Em terceiro lugar, não há nenhuma contradição em que justamente interpretemos a experiência como esta variação de intensidade luminosa ou como as reais mudanças de cor: há justamente as duas coisas, e por isso podemos, depois de o descobrir, completar o nosso modo habitual de interpretar a experiência com este último: há *também* mudança cromática. Finalmente, o que não podemos, e é em última análise o que Bergson quer, é deixar-nos levar por esta lógica da mudança – em que uma cor dá lugar a várias, elas mesmas sempre outras – que desemboca num puro devir, que já nem se pode saber tal. Mas este último ponto será mais nítido ao tratarmos da duração.

3. Depois da análise do seu exemplo da luz a iluminar a folha de papel, Bergson passa ao exame da Psicofísica (onde nomeadamente Delboeuf apresenta uma experiência semelhante) a fim de, de uma vez por todas, fazer ver que na consciência só há mesmo a qualidade e de modo nenhum a quantidade. Antes disso, e porque há aspectos concretos importantes, passaremos só uma breve revista às outras sensações que ele analisa.

Nas de som, é considerada não só a «intensidade» mas também a «altura». Quanto à primeira, uma vez tirado o aspecto afectivo que por vezes é bem forte e se estende pelo corpo todo, e tirado o caso (como era o do tic-tac nocturno) em que os sons parecem maiores porque lhes falta a concorrência, «o que fica – pergunta – senão uma indefinível qualidade do som ouvido?» O que porém sucede, continua, é que «essa qualidade se interpreta logo como quantidade», posto que nós nos acostumámos a obter o som «batendo num objecto» por exemplo ou «enchendo a voz», com a quantidade de esforço que isso implica⁷⁴⁸. *Indefinível qualidade*, refere. Se é pela qualidade que eu distingo por exemplo o mesmo dó cantado como piano e depois como forte, eu *tenho* de saber quais são os ditos aspectos qualitativos que *mos* distinguem. Senão, eles distinguem-se apenas quantitativamente. Não afirmo que pura e simplesmente não há os aspectos qualitativos; pode perfeitamente haver o que houver: não é obrigatório que em todos os casos haja a diferença quantitativa. O que afirmo, e isso basta, é que se não damos conta deles – porque por exemplo, mesmo que eles sejam muito visíveis, estamos atentos

⁷⁴⁸ *DI* pp. 32-33.

à altura e aos diferentes timbres dos sons – a diferença que estabelecemos é puramente quantitativa. Como já é quantitativa no caso da concorrência dos sons: o tic-tac, *semi-ouvido* de dia, *ouve-se por inteiro* de noite. Mas esta quantidade é justamente o que Bergson não está preparado para aceitar e daí a sua posição intransigentemente mantida de que, em si mesmos, os sons são pura qualidade e a quantidade advém-lhes de uma forma ou de outra, segundo o esquema conhecido. – No que respeita à altura, contudo, julgo que é ele que tem razão. As «notas da gama», enquanto simples «sensações auditivas», não diferem senão pela qualidade. Se as imaginamos numa escala espacial que sobe e que desce, isso é porque quer a atitude do corpo quer o seu esforço ao cantar ora as notas agudas ora as graves se dirige para cima ou para baixo. Sem esta atitude e este esforço, a escala das notas não seria vertical mas horizontal, e ainda, embora ele não o diga, para a esquerda ou para a direita conforme a atitude do corpo ⁷⁴⁹.

Nas sensações de calor e de frio, já o simples facto de «não serem os mesmos pontos da superfície do corpo a sentirem um e o outro» inclina a estabelecer que há entre eles uma «distinção de natureza e não de grau». Mas a observação psicológica vai mais longe e «uma consciência atenta encontraria sem dificuldade diferenças específicas entre as diversas sensações de calor, tal como entre as de frio. Um calor mais intenso – sublinha a concluir – é realmente um calor outro» ⁷⁵⁰. Por nossa parte, apenas perguntamos: é um calor outro, enquanto calor? O calor obviamente pode ser agradável, se for pouco quente, muito agradável se for mais quente, desagradável se for muito quente. Como pode ser seco ou húmido, etc. Mas enquanto calor – e mesmo que nunca se dê sozinho – só pode ser *mais e menos*. Quanto ao facto de pelo menos o frio e o calor serem duas qualidades, isso deriva obviamente de que o frio também existe, isto é, não é a simples ausência de calor.

Por fim, nas sensações de pressão e de peso, a mesma exposição por parte de Bergson, as mesmas observações por nossa parte. «Quando dizeis – escreve – que uma pressão exercida sobre a vossa mão se torna cada vez mais forte, vede se não vos representais por isso que o contacto se tornou pressão, depois dor, e que esta dor ela própria, depois de ter passado por várias fases, irradia para a região envolvente». Evidentemente pode haver todos estes estados, com a sua diferença qualitativa. Mas o que está em causa é apenas, digamo-lo assim, o contacto cada vez mais forte, enquanto contacto obviamente e por isso enquanto quantidade. De resto ele acrescenta: «Vede ainda, vede sobretudo se não fazeis intervir o esforço antagonista cada vez mais intenso, isto é [di-lo na sua interpretação], cada vez mais extenso, que vós opondes à pressão exterior» ⁷⁵¹. Aqui sim temos o contacto, a resistência, mas justamente só produz uma maior quantidade. Ou bem que há a sensação de pressão ou bem que não há; se há, ela pode até dar-se conjuntamente com outras, isso não evita que ela, enquanto tal, cresça e diminua. Só a vontade à partida de apenas aceitar a qualidade na consciência pode fechar os olhos a esta evidência.

⁷⁴⁹ *Ibid.* pp. 33-34.

⁷⁵⁰ *Ibid.* pp. 34-35.

⁷⁵¹ *Ibid.* pp. 35-36.

E o mesmo se diga da sensação de peso. «Não só – estabelece – o pesado e o leve constituem para a consciência géneros diferentes, mas os graus de leveza e de peso são outras tantas espécies destes dois géneros». Todavia, «a diferença de qualidade traduz-se espontaneamente aqui em diferença de quantidade, por causa do esforço mais ou menos extenso que o nosso corpo fornece para levantar um dado peso». E dá o exemplo do «cesto que vos dizem cheio de ferro, mas que na realidade está vazio». «Julgareis perder o equilíbrio ao agarrá-lo, como se músculos estranhos estivessem interessados de avanço na operação e experimentassem um brusco desapontamento. É – deduz – sobretudo pelo número e natureza destes esforços simpáticos, realizados em diversas partes do organismo, que nós medimos a sensação de peso num ponto dado». É um facto sem dúvida, comentarei, que é lá mesmo onde se pega no peso que se concentra toda a nossa atenção, porque é a este peso que queremos levantar. E neste sentido Bergson tem razão em dizer que, nomeadamente quando o peso é grande, todos os músculos do corpo estão interessados. Mas em primeiro lugar é lá que continua a exercer-se a maior força, embora com todas as componentes do corpo, como facilmente se vê se se pensa isso como um simples sistema mecânico. E depois e sobretudo há uma real mudança de intensidade da força por todo o sistema, consoante a grandeza dos pesos que se levantam. Decerto que ele diz que esta grandeza é dada pela «coloração» da sensação desse mesmo levantar: «a consciência imediata tem a sensação de um movimento pesado, se se pode dizer assim, e esta sensação resolve-se para a análise numa série de sensações musculares, cada uma das quais representa pela sua *nuance* o lugar onde ela se produz» – a *nuance* é o seu «sinal local» como dizia acima – «e pela sua *coloração* a grandeza do peso que se levanta»⁷⁵². Mas também não é menos certo, e por demais evidente, que só há uma *coloração* capaz de *representar* a quantidade de peso: a quantidade, ela própria. As coisas são o que são e não se podem trocar umas pelas outras; no caso, a quantidade não se pode trocar em qualidade. De resto, de um outro modo indirecto ele admite a quantidade para a sensação de peso. Vimo-lo dizer que o pesado e o leve constituem dois géneros. Isso deve-se, como vagamente o refere, à lembrança da física antiga. Mas é um equívoco. Lá, o leve tinha positivamente um movimento para cima. Aqui o leve não constitui nenhum género, faz parte do pesado, e justamente só é *menos* pesado.

4. Acabamos de dizer que as coisas são o que são, que a quantidade não se pode trocar em qualidade. Ao passar à discussão da Psicofísica, ele vai dizer o mesmo, só que ao contrário. Partindo de pedra e cal da qualidade, vai dizer que ela jamais pode ser medida, porque não é quantidade. Fechner, com efeito, tendo partido da lei de Weber de que haveria uma constante no crescimento mínimo da excitação necessário para provocar uma diferença de sensação, tomou esta mesma diferença de sensação como um crescimento. Mas isto é impossível, diz Bergson. Porque a sensação é qualidade e, como tal, não cresce de uma para a outra. E explica que a ilusão de Fechner estaria em que, havendo de facto crescimento no

⁷⁵² *Ibid.* pp. 36-37. Itálicos nossos.

domínio da excitação e, por outro lado, havendo uma certa relação desse crescimento com o aparecimento das sensações diferentes, ele julgou poder tratar também este aparecimento como uma sequência quantitativa. Nas suas palavras: «Aproveitando de que a sensação varia por saltos bruscos quando a excitação cresce de uma maneira contínua, ele não hesitou em designar estas diferenças de sensação pelo mesmo nome: são com efeito diferenças *mínimas*, porque elas correspondem cada uma ao mais pequeno crescimento perceptível da excitação exterior»⁷⁵³. Doravante, cada diferença de sensação é uma unidade que pode ser somada a outras, de modo que uma dada sensação pode ser considerada dupla ou tripla de qualquer outra.

Isto não é de modo nenhum assim, protesta o nosso Autor. Cada crescimento da excitação é de facto uma quantidade. Mas a diferença de uma sensação em relação à anterior – mesmo que ela se dê paralelamente àquele crescimento – é apenas qualidade, não tendo nenhum sentido falar de um *intervalo* de uma à outra. «Sem dúvida – escreve – o estado primitivo da sensação S mudou; tornou-se S'. Mas para que a passagem de S a S' fosse comparável a uma diferença aritmética, seria necessário que eu tivesse consciência de, por assim dizer, um *intervalo* entre S e S', e que a minha sensibilidade subisse de S a S' por *adição* de qualquer coisa». Por isso, «ao dar a esta passagem um nome, ao chamá-la ΔS , vós fazeis dela uma *realidade* primeiro, uma *quantidade* depois. Ora – continua – não só vós não sabeis explicar em que sentido esta passagem é uma quantidade, como vos apercebereis mesmo, ao reflectir sobre isso, que não é uma realidade; reais, são-no só os estados S e S' pelos quais se passa. Se S e S' fossem números – acrescenta ainda para desfazer toda a dúvida – eu poderia afirmar a *realidade* da diferença S'-S, mesmo que só S' e S fossem dados», porque, como nós já o dissemos no § 61.4 há pouco referido, a matéria do número é o espaço. Mas «S e S' são estados simples» e, por conseguinte, «em que poderá consistir o intervalo que os separa? E que será – tudo resumindo – a passagem do primeiro estado ao segundo, senão um acto do vosso pensamento, que assemelha arbitrariamente, e pela necessidade da causa, uma sucessão de dois estados a uma diferenciação de duas grandezas?»⁷⁵⁴

E uma vez isto dito para Fechner, de uma forma aliás inexcusável de clareza, é óbvio que o «método das graduações médias» de Delboeuf «não faz entrar a Psicofísica numa via nova». Tudo o que se passa é que os dois termos que se comparam, neste método, não se sucedem apenas um atrás do outro, mas dão-se simultaneamente; pelo que «há contraste para além da passagem; e embora o contraste não seja ainda uma diferença aritmética, assemelha-se-lhe de certa maneira: os dois termos que se comparam estão na presença um do outro, como sucede na subtração de dois números»⁷⁵⁵. O método, com efeito, tal como o nosso Autor já o havia apresentado antes, consiste em pôr um observador na presença de três anéis concêntricos diversamente iluminados e por isso com três

⁷⁵³ *Ibid.* p. 48.

⁷⁵⁴ *Ibid.* p. 49. Itálicos nossos. Para o conjunto da discussão de Fechner, pp. 45-50.

⁷⁵⁵ *Ibid.* pp. 50-51.

tons de cinzento, mas que se regulam de tal modo que de cada vez os tons de dois deles são mantidos fixos e só o outro muda. Fazendo variar este, o sujeito é chamado a declarar quando o cinzento do meio lhe parece a igual distância dos outros. «Um momento chega, com efeito, em que este declara o contraste AB igual ao contraste BC; de tal modo que se poderia construir, segundo Delboeuf, uma escala de intensidades luminosas na qual se passaria de cada sensação à seguinte por contrastes sensíveis iguais»; o que quer dizer que «as nossas sensações se mediriam assim umas pelas outras»⁷⁵⁶. Este na verdade o método, e esta, dado o contraste, a sua aparente maior evidência. Contudo é por demais claro: se os cinzentos são qualidades – e esse é o ponto de que Bergson não duvida nem um instante – nenhum deles está nunca mais longe ou mais perto dos outros, nenhum deles se situa a qualquer distância. Não há intervalo, dizia ele a respeito de Fechner, entre eles.

O que em toda esta discussão há, a meu ver e para concluir, é um equívoco que nasce por não se determinar se estamos a lidar com a qualidade ou com a intensidade. Se interpretamos os cinzentos como menos luz, há intensidade e Delboeuf tem razão. Se os interpretamos, como faz Bergson, como irredutíveis qualidades, é ele quem tem razão. Porque a Psicofísica quer tratar das sensações, e estas para a tradição – para além da sua suposta inextensão ou espiritualidade própria do *sentido interno* onde se dão – são antes de mais qualidades, sucede que os próprios psicofísicos julgam, mais ou menos expressamente, que estão a tratar de qualidades. Mas quando realmente as medem, não estão. Se fizermos esta distinção, tudo é claro. Tal como é claro que isto não significa reduzir a qualidade à intensidade, ou vice versa: há, quando as houver, uma e a outra.

§ 69. *Resumo da intensidade e passagem à duração*

Se olharmos para o caminho percorrido, verificaremos que há para Bergson dois tipos de intensidade: a pura ou qualitativa e a impura, isto é, a qualitativa posta em termos de quantidade. Da primeira ele dá a definição que conhecemos desde o início do tratamento dos sentimentos profundos: «Ela reduz-se a uma certa *qualidade* ou *nuance* de que se *colore* uma massa mais ou menos considerável de estados psíquicos, ou, se se prefere, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental». Depois, quando se lhe quer referir, é esta mesma linguagem que continua a utilizar, como é o caso de há pouco do peso como «coloração», ou o do exemplo já nosso conhecido de Pedro e Paulo, no qual ele escreve, referindo-se ao primeiro capítulo: «mostrámos mais acima que a intensidade exprime a nuance do estado, a sua coloração própria»⁷⁵⁷. E quanto à segunda também a conhecemos desde o princípio. Sabemos que ela se põe em termos de extensão, mas «virtual», à maneira de um «espaço comprimido», porque

⁷⁵⁶ *Ibid.* p. 42.

⁷⁵⁷ *Ibid.* p. 142.

se trata não só de in-tensidade e não de extensão, mas também da intensidade dos estados de consciência. Assim como sabemos de que modo, em cada caso, se chega a esta extensão. Falta-nos apenas saber, expressamente, como se liga esta intensidade quantitativa à qualitativa, a qual é, segundo Bergson, a original e a única real ao nível da consciência. É o que ele já diz ao terminár a análise da Psicofísica, quando escreve que ela é a «interpretação simbólica da qualidade como quantidade»⁷⁵⁸. Mas di-lo-á ainda melhor, porque mais desenvolvidamente, na Conclusão da obra: «Considerando em primeiro lugar a intensidade – escreve com efeito – nós descobrimos que os factos psíquicos eram em si mesmos qualidade pura ou multiplicidade qualitativa e que, por outro lado, a sua causa situada no espaço era quantidade. Enquanto a qualidade devém o sinal da quantidade, e nós suspeitamos esta por trás daquela, nós chamamo-la intensidade. A intensidade de um estado simples não é pois a quantidade, mas o seu sinal qualitativo»⁷⁵⁹. Talvez pudéssemos sugerir que ela é assim a quantidade que *fascina* o homem por trás da qualidade, ao ponto de *transformar* a primitiva e verdadeira intensidade qualitativa em quantitativa. A ligação entre ambas é um autêntico «compromisso», um verdadeiro «conceito bastardo», como ele próprio diz, que é preciso destruir: «Se a grandeza, fora de vós, não é jamais intensiva, a intensidade, dentro de vós, não é jamais grandeza»⁷⁶⁰.

E deste modo ele está livre para, prosseguindo na demonstração da liberdade, passar à duração. A multiplicidade interna dos estados de consciência «confunde-se com a do número, ou difere dela radicalmente»? Esta questão é «incomparavelmente mais importante» que a anterior. Porque na anterior a confusão da qualidade com a quantidade criava só «dificuldades»; agora a confusão da duração com o espaço cria «problemas»⁷⁶¹. Evidentemente, isto é assim porque Bergson está justamente a referir-se às duas questões do ponto de vista da liberdade. Como já dissemos no § 62, a questão da intensidade não tem menos importância que a da duração. Ela é sim mais remota em relação ao problema da liberdade, de tal modo que quando vem a entrar neste último já o faz pela mão da duração. A liberdade, com efeito, é uma forma de causalidade, no sentido da «determinação dos estados uns pelos outros»⁷⁶², e por conseguinte, processando-se esta determinação no tempo, é já da perspectiva da duração que a intensidade entra, quando é ela a entrar; vimos justamente isto à obra no exemplo de Pedro e Paulo. Dito de outro modo: a intensidade estuda «cada um dos factos de consciência tomados isoladamente», como ele próprio diz⁷⁶³; ora isto, em si mesmo, ainda não é o problema da liberdade; só o será quando essa intensidade estudada entrar na duração e aí desempenhar o seu papel em ordem à acção final que se pretende. Mas nessa altura precisamente vê-se bem que, se for quantidade na vez de qualidade, não permitirá

⁷⁵⁸ *Ibid.* p. 52.

⁷⁵⁹ *Ibid.* p. 173.

⁷⁶⁰ *Ibid.* p. 173.

⁷⁶¹ *Ibid.* p. 55.

⁷⁶² *Ibid.* p. 172.

⁷⁶³ *Ibid.* p. 55. Cf. p. 172.

a liberdade. Embora de modo mais remoto, é tão condição da liberdade como a duração. Aliás, para o leitor, este capítulo da intensidade terá sempre a importância imprescindível que lhe advém de tratar da concretude da consciência; para que, passando-se nesta última a duração, se saiba do que se está a falar.

B – A DURAÇÃO

§ 70. O espaço

1. A tese básica, antes de mais negativa, que Bergson pretende demonstrar é que o tempo não pode ser um meio homogéneo. Porque num tal meio as partes só se podem distinguir pela sua separação mútua, o que faz com que elas se separem radicalmente, sem nada de uma a poder passar para a outra. Ora precisamente o tempo, para poder ser uma sucessão, não pode ser constituído só por uma destas partes, antes tem de ter no mínimo duas. E duas forçosamente ao mesmo tempo, porque senão teremos sempre só uma de cada vez e continuaremos sem a sucessão. Contudo, se temos duas ao mesmo tempo, isso é uma simultaneidade e não uma sucessão. Logo, se o tempo é um meio homogéneo, ele só pode ser o espaço e não o tempo. – Veremos adiante onde Bergson tem razão e onde não a tem. Aqui interessa-nos apenas expor o seu pensamento, que é por demais claro.

Donde o seu plano. Começa pelo espaço, para ficar à partida com o modelo de um meio homogéneo e por isso com a pedra de toque da demonstração. E ainda pelo espaço, tomando-o como uma multiplicidade distinta simultânea, isto é, como número. Para Aristóteles, lembramo-lo, a sua nota dominante, aquilo que logo lhe acudia à mente quando considerava o espaço, era a continuidade. Bergson praticamente nem fala nisso. O que lhe interessa é a *distinção* nítida, estanque, sem qualquer passagem, própria do espaço e, uma vez nesta distinção, a *simultaneidade* das respectivas partes necessária para a constituição de uma multiplicidade. Pelo que, mesmo no espaço, ele começa pelo número.

Este último é, como se costuma definir, uma colecção – ou unidade sintética – de unidades. Contudo, faz logo notar, não basta dizer isto. «É preciso acrescentar» dois pontos. Primeiro, «que estas unidades são *idênticas* entre si ou, pelo menos, que se tomam como idênticas desde que se contam». Depois, e apesar desta identidade, «que elas se *distinguem* de qualquer modo, posto que não se confundem numa só». Ora como se distinguem então? «Pelo lugar que ocupam no espaço». Quando se contam por exemplo cinquenta carneiros, eles são tomados como idênticos, mas continuam a «diferir pelo lugar que ocupam, senão não formariam um rebanho». Dir-se-á talvez, continua, que esta contagem se processa mais no tempo do que no espaço, pelo menos quando a executamos de memória. «Mas não é assim. Porque se me figurar à vez, e isoladamente, cada carneiro do rebanho, não terei jamais senão um único carneiro. Para que o número vá crescendo à medida que avanço, é de todo preciso que eu retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades que vou evocando. Ora

– conclui – é no espaço que uma tal justaposição se opera, e não na pura duração», na qual os instantes nem «esperam» pelos que vêm nem têm «onde esperar». Aliás, quando se trata de contar as coisas materiais, não na memória, mas na sua efectiva realidade, observa ainda, ninguém dirá que elas não se apresentam «todas na mesma imagem», ou seja, em simultaneidade. Sem esta, conclui definitivamente, ainda poderá haver a «sucessão» – embora não, é claro, nas simples coisas que se contam, antes mediante a duração, como o dirá adiante – mas não a «adição» e a «soma»⁷⁶⁴.

Isto porém não é tudo. O número não se conta só *no* espaço. Para além desta simultaneidade que o processo da sua constituição implica, ele *é* espaço nas suas unidades: é esta ao fim e ao cabo «a sua matéria». É o que desde logo a aritmética nos mostra «ao dividir indefinidamente as unidades de que o número é feito». Se no imediato estas unidades nos parecem indivisíveis, é só porque é a isso que nessa altura estamos a prestar atenção, justamente à síntese dessas unidades. Se o espaço não estivesse já lá em cada uma, não poderíamos depois, como na verdade podemos, dividi-las ao infinito⁷⁶⁵. E é por outro lado o que nos mostra o chamado princípio da «impenetrabilidade da matéria». Decerto diz-se: impenetrabilidade *da* matéria. E vulgarmente pensa-se que ela é uma propriedade dos corpos tão experimental como o peso ou a resistência. Mas isso é apenas, contrapõe Bergson, porque também habitualmente se toma «a ideia de número como independente da de espaço»; se isso não se faz, vê-se não só que é o espaço que na verdade está em causa mas também como se trata de um princípio não-experimental. Em primeiro lugar, argumenta com efeito, já é muito estranho que uma propriedade puramente negativa nos possa ser dada pela experiência. Bergson, notemo-lo, parte da distinção da impenetrabilidade em relação nomeadamente à resistência: lembramo-nos como Kant por exemplo definia a matéria em termos de «extensão impenetrável», querendo com isso significar sobretudo a resistência. Ora, se se faz esta distinção, é claro que o nosso Autor tem razão. E depois, se não é uma propriedade experimental, então é preciso considerar o que ela significa. «Imaginais – escreve na verdade para esse efeito – que um corpo penetra um outro: suporeis imediatamente espaços vazios neste, onde as partículas do primeiro se virão alojar; partículas que por sua vez só se poderão penetrar se uma delas se dividir para preencher os interstícios da outra; e o nosso pensamento continuará indefinidamente esta operação *de preferência a representar-se dois corpos no mesmo lugar*. (...) Na verdade, não se trata de uma necessidade de ordem física, mas *lógica*, que se poderia enunciar assim: dois corpos não poderiam ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar»; é uma questão de «não-contradição». É bem claro o seu pensamento. Os dois corpos são pensados à partida tanto como *distintos*, tanto como *exteriores* um ao outro, que pura e simplesmente só se podem pensar como *justapostos*, isto é, um ao lado do outro, e nunca *fundidos*; fundi-los, no sentido próprio da palavra, seria anular um no outro, seria contradizer a separação

⁷⁶⁴ *Ibid.* pp. 57-60. Os sublinhados são nossos.

⁷⁶⁵ *Ibid.* p. 64.

inicialmente instituída. Eis pois, também desta segunda maneira, o espaço como a matéria do número, e igualmente a ideia bem vincada de que este mesmo número, sendo o *distinto* por definição, exclui a *penetração* ⁷⁶⁶.

Resumamos o percurso efectuado até aqui. Da análise do conceito de número resultam três notas diferentes mas complementares que o definem. Em primeiro lugar, ele constrói-se no espaço, isto é, ele implica a *simultaneidade* ao serem retidas as unidades já consideradas até à última. Depois, cada sua unidade é uma porção de espaço, sim, mas enquanto *distinta* de qualquer outra. Tão distinta, e é a terceira nota, que só admite a justaposição e *nunca* a penetração. Pois bem, continua Bergson, isto significa que só as coisas materiais, que se dão no espaço, se podem contar. Mas o facto é que também «se contam os sentimentos, as sensações e as ideias, tudo coisas que se *penetram* umas às outras e que, cada uma por si, ocupam a alma inteira». E, se se contam, isso implica a representação do espaço na consciência. Ora não sucederá – é o problema que se levanta – que esta representação «vai modificar as condições normais da percepção interna?» Pois, se esta última não tem a «menor analogia» com a multiplicidade do espaço, pôr este nela não é alterar a própria atmosfera em que ela vive? Não acontecerá aqui algo de semelhante ao que encontrámos para a intensidade, a saber, que desta vez o tempo da consciência é visto através do espaço e nessa exacta medida convertido nele? Só conseguiremos resolver estas questões, adianta, se fizermos «um estudo directo das ideias de espaço e de tempo», acentuando «as relações que eles mantêm entre si» ⁷⁶⁷. É esta a tarefa a que mete ombros, começando pelo espaço. Ou antes, continuando com o espaço, que agora simplesmente vai definir, bem como determinar a sua natureza e a sua origem.

A definição: é «um meio vazio homogéneo», que «permite distinguir umas das outras várias sensações idênticas e simultâneas», sendo por isso «um princípio de diferenciação outro que o da diferenciação qualitativa» ⁷⁶⁸. Como vemos, o espaço começa de facto por ser dito um «meio homogéneo», o que desta vez o parece distanciar do número e salientar antes a continuidade. Mas, em vez disso, o que logo vamos encontrar e se põe em relevo é o número. Na verdade, essa mesma homogeneidade, só se podendo diferenciar pela exclusão mútua das partes, faz-se o «princípio» de uma *distinção* que não permite a *penetração* e que por isso é maior que a diferenciação qualitativa. E, quanto à origem e à sua natureza, ele é, com a invocação expressa do próprio Kant, não só uma «forma *a priori* da sensibilidade» mas uma autêntica «realidade» no seu género, independente das qualidades sensíveis ⁷⁶⁹. Ao autor da *Crítica*, como ele dirá mais tarde na *Evolução Criadora*, só teria faltado explicar o aparecimento dessa forma no conjunto dos dotes do homem, só lhe teria faltado traçar a génese conjunta da inteligência e da matéria ⁷⁷⁰. Notemos que Bergson, decerto, não acentua tanto como Kant o referido

⁷⁶⁶ *Ibid.* pp. 66-68. Sublinhados nossos.

⁷⁶⁷ *Ibid.* pp. 68-69. Sublinhado nosso.

⁷⁶⁸ *Ibid.* p. 72.

⁷⁶⁹ *Ibid.* p. 72. Cf. p. 181.

⁷⁷⁰ *EC* pp. 206-207.

carácter *a priori*; mas mesmo assim, com a sua vocação matemática, ele tende naturalmente a pensá-lo da mesma maneira. O que quer dizer em conclusão: Bergson pensa as coisas dadas na sensação como uma «heterogeneidade qualitativa», em que as sensações têm de ser qualitativamente diferentes para cada lugar do espaço a fim de se poderem diferenciar⁷⁷¹, e sobre isso, ou por baixo disso, o homem tem o poder de lhe estender a «rede de malhas indefinidamente deformáveis e indefinidamente decrescentes»⁷⁷² que é o espaço. E então, uma vez feita a sua exposição, é claro que o problema anunciado – se a introdução do espaço na consciência não a viria alterar – não começa propriamente com o espaço ele mesmo, antes quando passamos ao tempo e o descobrimos, a ele próprio, como um meio vazio homogéneo; ou seja, quando o descobrimos transformado em espaço. Aí sim começa o problema. O problema que com Bergson vamos examinar na sua dupla vertente, negativa e positiva – o tempo homogéneo e a pura duração –, de modo a alcançarmos o núcleo do seu pensamento. Mas antes, e em ordem precisamente à preparação das futuras análises, façamos duas observações.

2. A primeira: o espaço não é, como quer Bergson, o princípio de diferenciação. Já não digo o único, porque há também a diferenciação qualitativa (embora esta, como veremos já de seguida, seja nele muito mais o ponto de partida para a penetração do que uma diferenciação). Refiro-me já apenas à diferenciação quantitativa ou, para evitar equívocos, à distinção. Se temos um meio homogéneo, contínuo na sua imediatidade, o que leva a fazer nele as respectivas distinções? Na hipótese de se fazerem, decerto, a homogeneidade implica a distinção, que é a diferenciação mais acusada. Mas é só isso mesmo que ela implica. Antes deste carácter acusado da distinção, há a própria realidade da distinção que, não existindo, tem de ser feita. Dito de outro modo: a homogeneidade é a condição necessária para haver a distinção enquanto tal, mas não é e está mesmo muito longe de ser a condição suficiente. Porque, repitamo-lo, a homogeneidade sendo antes de tudo contínua, o que leva a considerar nela as respectivas partes? E antes disso: o espaço é só, como o dissemos sobretudo no § 45.1, a relação de *percurso* da realidade dos corpos; ora não terá sido esta realidade que primeiro levou à distinção dos corpos e só depois se passou ao espaço – que apareceu como o lugar deles – bem como à sua distinção? Voltemos ao exemplo do rebanho de há pouco. Quando dizemos que «este carneiro não é aquele», o que está verdadeiramente em jogo? Sem dúvida, referimo-nos aos corpos de um e de outro, com o seu volume. Mas no imediato não os percorremos, ao menos explicitamente; e note-se que com este percorrer não estou ainda a referir-me ao espaço, mas só à *realidade* percorrida. No imediato, consideramos esta realidade de cá, que acaba onde acaba, e a outra realidade de lá, que começa onde começa, de tal modo que justamente um carneiro não é o outro. Aliás também não consideramos a terra que é a *realidade* da distância que os separa. Acabando um onde acaba e começando o outro onde começa, há simplesmente para a nossa atenção os dois corpos e o vazio

⁷⁷¹ *DI* pp. 72-73.

⁷⁷² Cf. *supra* nota 673.

entre eles. De resto – e avançamos um pouco – podemos percorrer os corpos e a distância que os separa, sem fazer intervir ainda o espaço; já saímos assim do plano imediato, mas não da *realidade* mesma quer dos corpos dos carneiros quer da terra que os separa. Mas com uma condição: que ao percorrer uma e outra realidade, não digamos «aqui» e «aqui» mas só «esta» e «esta» realidade. Eu próprio tenho confundido estas designações, embora sem confundir o puro espaço com a respectiva realidade; e foi a reflexão sobre a doutrina bergsoniana do «espaço como princípio de distinção» que me levou à evidência da sua distinção. «Este» ou «esta» nunca são o «aqui» e «aqui». «Este» carneiro ou «aquele» e «esta» terra ou porção dela referem-se sempre à *realidade* que estiver em jogo, tomada no caso obviamente no seu comum para estarmos na quantidade. E só o «aqui» e «aqui» se referem ao espaço, enquanto a *pura* relação que é. Mesmo as figuras geométricas, um círculo ou um quadrado, são «estes» porque nos referimos às respectivas formas do círculo ou do quadrado: é essa a *realidade* que ainda aí há, para além da *pura* relação do «aqui» e «aqui». E esta análise leva-nos directamente à resposta que procuramos. O que é imediato é a realidade, que se dá, não de uma forma contínua, mas na discretude dos corpos. Sendo nós animais e por isso, como Bergson acentua, dotados de movimento ⁷⁷³, o mundo aparece-nos antes de tudo como uma pista semeada de obstáculos, eles mesmos fixos ou móveis: os corpos com a sua resistência e a sua forma visual são o seu primeiro e mais real constituinte. E o espaço, com o seu carácter, digamos, etéreo em relação a esta realidade, nasceu apenas como o *lugar* a que a mudança dos corpos dava origem: lembremo-nos de como em Aristóteles o espaço era justamente tratado como lugar, e das razões aduzidas para a sua existência: a substituição de um corpo por outro, como o ar que vem substituir no vaso a água derramada ⁷⁷⁴, e o movimento local, em cujo passo ele escreve expressamente que «nenhuma investigação se instituiria sobre o lugar se não houvesse o movimento local», e onde dá um exemplo talvez ainda mais sugestivo: «se pensamos que, mais do que tudo o resto, o céu está num lugar, é porque ele está sempre em movimento» ⁷⁷⁵. Longe pois de o espaço ser o princípio de que nos servimos para distinguir os corpos, são antes estes que primeiro que tudo nos aparecem como distintos, então nos permitindo, através do movimento, a própria suspeita de que há um espaço, deste modo nos levando à concepção de um puro percorrer que fica vazio quando o corpo desaparece. E ainda os corpos aparecem-nos como distintos (bem antes pois das partes do espaço também como distintas) porque nós temos o poder que os animais não têm de os *de-finir, separar, distinguir* uns dos outros; sem isso, como o dizíamos no § 63.5, estaríamos perdidos de cada vez em cada corpo ou em cada parte do espaço e jamais haveria a sua distinção. Para haver esta, é preciso sem dúvida que haja ao nível *pré-relacional*, isto é, anteriormente à dita de-finição, os vários corpos que há, bem como as respectivas partes do espaço que a eles correspondem; mas é

⁷⁷³ EC p. 109. Cf. todo o passo da mobilidade do animal face à fixidez da planta: pp. 106-121.

⁷⁷⁴ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 1, 208 b 1-8.

⁷⁷⁵ *Ibid.* 4, 211 a 12-14.

preciso o poder desta *de-finição* do homem, para que esses vários corpos se distingam, e atrás deles as várias partes do espaço. Pelo que o verdadeiro princípio de distinção do próprio espaço – e muito depois da distinção dos corpos – é este poder.

E em segundo lugar é preciso observar que também há, para além da distinção do espaço, a diferenciação qualitativa. Decerto Bergson já a refere. Mas desde logo, como para ele não é precisa a *de-finição*, antes já basta a simples diferença que as coisas têm pré-relacionalmente, ele não se apercebe de que esta diferenciação *também* implica a exclusão mútua. E depois, não se apercebendo disso, ele pode até pensar que a diferença qualitativa, ao contrário de servir para uma efectiva diferenciação das qualidades, serve antes para, evitando a *distinção* quantitativa com a sua irremediável *impenetrabilidade*, conseguir a *indistinção* na multiplicidade da consciência, conseguir a *penetração* desta multiplicidade, como ainda há pouco o víamos escrever a propósito dos sentimentos, das sensações e das ideias, «tudo coisas que se *penetram* umas às outras, e que, cada uma por si, ocupam a alma inteira». Se ele visse que a simples diferença pré-relacional das qualidades não é ainda a sua diferenciação, e que esta última, ainda que só do ponto de vista da qualidade, implica sempre a exclusão mútua (tal como já o dissemos no § 63.5 com o exemplo de que «o amarelo enquanto tal *não* é o azul enquanto tal»), ele não teria à partida um domínio imune à distinção e por isso capaz de se penetrar, morrendo à nascença o seu pensamento. Contudo o facto é esse, aliás geral na tradição, ele não o viu; pelo que julgou haver efectivamente esses dois tipos de multiplicidade, a quantitativa, que implica a exclusão mútua, e a qualitativa, que já é diferente sem ela, assim permitindo, em vez da exclusão, a penetração. E isto por sua vez acarretou, já que havia um meio onde a distinção era essencial e outro que lhe era imune, que justamente essa penetração por princípio não podia ser analisada. Eis as coordenadas do seu pensamento. Contudo, sabendo nós que esta aparente «simples diferença qualitativa» já implica sempre a diferenciação, já implica a exclusão mútua, já implica a distinção – porque, voltamos ao referido parágrafo, enquanto não se comparar, melhor, enquanto não se *contrapuser* o amarelo ao azul eles não serão diferentes, serão o que são mas perder-nos-emos de cada vez no que cada um é, e daí não resultará nenhuma diferença –, não podemos por nossa parte deixar de analisar esta penetração. Porque ela vem assim de elementos antes distintos. Se o fizermos, será nítido que a pretensa *penetração* não passa afinal de uma *articulação* no essencial idêntica à do *número*. Não estamos ainda em condições, neste passo das nossas análises, de compreender toda a questão na sua concretude; mas podemos pelo menos compreender desde já o princípio geral. Ora vejamos.

Logo a seguir a haver dito, a respeito do número, que a impenetrabilidade era um princípio lógico ditado pela não-contradição, ele aceita, para a qualidade, a penetração. Ora como é isto possível? Em primeiro lugar – se começamos nós a analisar esta penetração – é claro que ela não pode querer significar a destruição de uma coisa na outra. E então, notemo-lo, as duas continuam. Mas, para que possamos analisar o problema até ao fim, na sua última forma, vamos supor que continuam do modo mais penetrado possível: vamos supor que a penetração tenha

sido tão íntima que o resultado seja uma coisa simples e não o composto das duas anteriores. Seja por exemplo, para o ver bem, um laranja que obtivemos a partir da determinação do amarelo por uma certa percentagem de vermelho. Um resultado, digamos, grosseiro seria pensarmos esse laranja como um conjunto impressionista de pequenas pinceladas de amarelo, muitas, e de vermelho, poucas. Já não me refiro obviamente a isto. Trata-se de determinar o amarelo *nele mesmo* com o vermelho, de tal modo que o laranja não seja um composto de amarelo e de vermelho mas uma terceira cor tão *simples* como as duas primeiras: o amarelo inicial *transforma-se* com o vermelho e a cor que há no fim é, simplesmente, essa cor laranja. Pois bem, podemos entender a penetração dos elementos da consciência desta maneira? Sem dúvida, trata-se no exemplo de uma penetração e – quer se venha a tratar de elementos coexistentes ou de elementos passados ou futuros em relação com os presentes (compreenderemos isto mais tarde) – parece mesmo a mais completa possível, sem cairmos na destruição de um elemento pelo outro. Só que não é, num certo sentido, até completa demais? Porque o tal laranja entendido como simples não é mais, em si mesmo, a composição do amarelo e do vermelho, mas justamente essa terceira cor tão simples como as primeiras. Podemos decerto aceitá-lo como um exemplo da penetração acabada, mas temos de acrescentar mais alguma coisa. Para ser a composição ou penetração do amarelo e do vermelho, tem de haver a referência a eles ainda como distintos, e só depois o pensamento da sua determinação mútua, da mudança havida; não basta o último plano, são precisos os dois, o primeiro na origem do segundo. Isto, é claro, quando se pensa explicitamente tudo o que aconteceu. Partindo sem mais do laranja simples, tem de haver pelo menos a referência, apontada, ao amarelo e ao vermelho, porque ele *só é penetração enquanto essa referência é incluída*. Supor que, por termos vindo de lá, já temos nesse laranja simples a multiplicidade anterior sem mais a referir seria, ou uma forma de nos enganarmos, porque dizemos que não referimos isso e, por mais rapidamente que o façamos, justamente referimo-lo, ou julgar ilusoriamente que, por termos nele materialmente o conjunto das duas coisas, não precisamos de as referir distintamente. Em relação à última alternativa, só há para a consciência o que ela pensar, e se ela ficar, como sucede com os animais, apenas no laranja simples, jamais isso será o resultado da determinação mútua do amarelo e do vermelho, jamais será uma penetração; para o ser, é preciso sempre a referência, mesmo que só apontada, ao amarelo e vermelho diferentes. Diferentes, precisemo-lo ainda uma vez, não apenas ao nível pré-relacional, onde a diferença se perde, mas ao nível do que temos chamado a diferenciação, ao nível da exclusão, ao nível, não deixemos de dizer a palavra, da *distinção*, onde apenas ela se dá. O que quer dizer, em conclusão, que a penetração – se a analisamos – não é só aquilo que a palavra logo sugere e Bergson quer, mas implica sempre e está sempre sobre a *distinção* prévia. E que portanto, e como dizíamos, a penetração qualitativa não é diferente da composição de um número, o qual, como ele próprio refere ⁷⁷⁶, tem de partir da distinção das unidades que o acto do espírito

⁷⁷⁶ *DI* p. 174. Cf. 93.

depois unifica; no nosso exemplo esta unificação é apenas mais completa, porque se trata de uma mudança, enquanto o número não passa de uma colecção ou síntese. Contudo, que nos bastem para já estas observações, justamente a propósito do espaço como o próprio princípio de distinção em Bergson, ao lado da multiplicidade qualitativa ou «indistinta», como ele mesmo dirá mais adiante.

§ 71. *O tempo homogéneo*

Analisado o espaço, Bergson passa ao tempo. O problema era, recordamo-lo, que também se contam as coisas da alma; ora, se se contam, e o número pertence ao espaço, então parece que se põe o espaço na própria alma. Será que é isto que na realidade acontece? Pelo menos «as pessoas estão de acordo em considerar o tempo como homogéneo»; ora, «como a homogeneidade consiste aqui na ausência de toda a qualidade, não se vê como duas formas de homogéneo se distinguiriam uma da outra» e consequentemente tal tempo é espaço. É certo que se costumam distinguir duas formas no homogéneo, «segundo que uma coexistência ou uma sucessão o preenchem». Mas também não é menos certo que, «quando fazemos do tempo um meio homogéneo onde os estados de consciência se parecem desenrolar, no-lo damos por isso mesmo todo de uma assentada, o que equivale a dizer que o subtraímos à duração». O tempo é pois espaço. Ora – adquirida uma parte da resposta – donde terá vindo esta sua concepção senão do próprio espaço? Pois, quando se trata das coisas materiais, essas sim «exteriores umas às outras e exteriores a nós», nós sabemos bem que é a ele que elas devem essa sua dupla exterioridade; ao mesmo tempo que sabemos, por outro lado, que «os factos de consciência, mesmo sucessivos, se penetram, e no mais simples deles se pode reflectir a alma inteira». Neste contexto, não parece bem que o tempo, «concebido sob a forma de um meio homogéneo», não é senão «um conceito bastardo, devido à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura»? Eis a pergunta e no fundo a tese respeitantes à segunda parte do problema. O tempo homogéneo da nossa tradição, apesar de se dizer sucessivo, põe-se todo de uma vez e portanto é espaço; esse mesmo espaço a que devemos a separação das coisas materiais e que, portanto, é transposto destas para o domínio da consciência. É certo que a escola inglesa, objecta-se a si próprio o nosso Autor, julga derivar o espaço do tempo e, por conseguinte, parece ser este o primeiro; mas isso é porque, responde, o tempo de que eles partem é já o tempo «obsessionado pelo fantasma do espaço», não é de modo nenhum a «pura duração». E para sabermos do que está a falar, para sabermos em nome de que tempo ele está a fazer a sua crítica ao tempo homogéneo, ele passa justamente ao que poderíamos chamar, se a palavra fosse permitida neste domínio, a definição da duração. É o que também nós iremos fazer ⁷⁷⁷.

Não, porém, sem antes fazermos uma terceira observação, agora acerca do que acabamos de expor. Em primeiro lugar ele diz que, porque o homogéneo consiste

⁷⁷⁷ *Ibid.* pp. 74-76.

na ausência de toda a qualidade, «não se vê como duas formas se distinguiriam uma da outra». Evidentemente, se se toma o «homogéneo» *sem* as qualidades «simultâneo» e «sucessivo», não se vê como ele se pode distinguir. Exactamente como o Ser de Parménides, *sem* as «muitas maneiras como se diz», é uno, eterno e imóvel. Mas deixemos já este aspecto, notando apenas que o que está subjacente é a ausência pura e simples da sucessão, ou seja, do «homogéneo sucessivo» da tradição, neste ponto de partida do nosso Autor. Tanto que ele não diz precisamente o «homogéneo sucessivo» para além do «simultâneo», mas apenas o «homogéneo *onde* os estados de consciência parecem desenrolar-se» e di-lo neste contexto: «quando fazemos do tempo um meio homogéneo *onde* os estados de consciência se parecem desenrolar, damo-no-lo *por isso mesmo todo de uma assentada*». Ele concebe o tempo como o lugar *onde* os estados de consciência se parecem desenrolar, e por isso, já que o desenrolamento é destes, como o lugar fixo, desde sempre e para sempre, à sua disposição. Trata-se bem do tempo matemático que vimos no § 59.6 para Kant, do tempo como «quadro fixo onde o movimento se passa», só que agora assumidamente como simultâneo. Vimos, com efeito, logo no ponto 7 desse mesmo parágrafo, que o autor da *Crítica* e mesmo a matemática em geral não perdiam a sucessão. A posição metódica de Bergson é agora a contrária. Se na realidade se perde ou não, teremos neste estudo de o voltar a examinar. Os dois argumentos que ele mais sublinha são, como já dissemos, a aparente impossibilidade de se pensarem dois momentos da sucessão a não ser em simultaneidade, e a perda por parte da matemática do intervalo do movimento ao reter apenas os seus extremos. A concepção do tempo como o quadro fixo onde se passa o movimento só aqui aparece e desta forma sumida, pelo que também nós lhe daremos menos relevo. De qualquer modo, a questão central está sempre em saber como se *apresenta para nós* esta simultaneidade da sucessão: se, por mais que a digamos simultânea, ela se apresenta sucessivamente para nós, temos aí logo o tempo, e o consequente esforço (§ 59.7) para o pensar. Mas deixemos para já este ponto, de que trataremos na segunda parte.

§ 72. A duração

Estamos assim no núcleo positivo do seu pensamento. «A duração completamente pura – escreve – é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência toma quando o nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Ele não precisa para isso – continua – de se absorver todo na sensação ou ideia que passa, porque então, ao contrário, ele cessaria de durar. Tal como também não precisa de esquecer os estados anteriores: basta que ao recordar-se destes estados ele não os justaponha ao estado actual como um ponto a outro ponto, mas os organize com ele, como acontece quando recordamos, fundidas por assim dizer conjuntamente, as notas de uma melodia». E pergunta explicitando o exemplo: «Não se poderia dizer que, se as notas se sucedem, nós as percebemos contudo umas nas outras, e que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, embora distintas, se penetram pelo

efeito mesmo da sua solidariedade? A prova está em que, se rompemos a medida ao insistir mais que o devido numa nota da melodia, não é a sua extensão exagerada, enquanto extensão, que nos advertirá da falta, mas a mudança qualitativa trazida por aí ao conjunto da frase musical». Concluindo: «Pode-se pois conceber a sucessão sem a distinção, e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, cada um dos quais, representativo do todo, não se distingue e não se isola dele senão por um pensamento capaz de abstrair»⁷⁷⁸. Esta a sua definição de duração, e o exemplo que, embora com outros, depois repetirá um pouco por todas as suas obras. Tentemos analisá-la, começando pelo exemplo.

1. Suponhamos que a melodia tem cinco notas – dó, mi, sol, mi, dó – num ritmo definido por dois tempos e meio para a primeira, terceira e quinta, e meio para a segunda e quarta. É um facto que as notas se ligam, que eu salto, depois de me firmar na primeira, através da segunda para a terceira, para em seguida descer através da quarta para a quinta. Se não ligassem, eu estaria de cada vez em cada uma, e tudo se passaria de cada vez como se só houvesse essa. Justamente de cada vez há também as outras. Mas não, é claro, ao mesmo tempo. Nesse caso teríamos a harmonia e não a melodia. De cada vez há também as outras, mas através da memória e da previsão. Memória ou previsão, que podem ser mais ou menos reais, quero dizer, mais a cheio ou mais a vazio, consoante eu me esforço por de cada vez não perder de vista todo o conjunto em que a presente se integra, para diante e para trás, ou não me esforço e a melodia quase se reduz à passagem efectiva da nota presente à outra, à outra, até à última. Mas mesmo neste último caso, embora atento quase exclusivamente a cada nota, eu sei de cada vez que ela se abre às outras, que ela faz parte de um conjunto. Aliás, como o ritmo faz parte da melodia (e como não certamente a menor: lembremo-nos de que é através de uma nota mais longa que no exemplo de Bergson se altera todo o conjunto), e como por outro lado ele se alcança pelo guardar na memória a duração passada a fim de a comparar à duração presente, tal como o vimos em Agostinho para o verso *Deus creator omnium* (§ 37), ao menos dessa maneira a memória está bem presente. Só que – e o problema começa aqui – a memória e a previsão não são o próprio presente, como até o mostra a diferença entre melodia e harmonia. Como também o averiguámos para Agostinho no § 34, a memória, em vez de ser a referência à anterior percepção através de um duplo guardado em nós, é antes a referência à anterior percepção através do nada que esta é após o tempo em que ela existiu; e por isso, mesmo que se trate da memória imediata, na qual ainda temos a coisa «quase em pessoa», justamente já não a temos «em pessoa», ela já só se nos dá através do nada que ela é *agora* no momento seguinte à sua existência efectiva. De resto é o que o próprio Bergson parece também dizer. Pois, embora sem se aperceber do referido nada, a partir da sua recusa do duplo das coisas em nós e, positivamente, da sua teoria da memória, ele escreve em resumo: «a memória é para a percepção o que a imagem percebida por trás do espelho é para o objecto colocado diante dele. O objecto

⁷⁷⁸ *Ibid.* pp. 76-77.

(...) é actual, a imagem virtual»⁷⁷⁹. É certo que veremos de seguida que esta sua diferenciação da memória em relação à percepção é mais aparente do que real. Mas é ao menos aparente e, se queremos estudar o seu pensamento até ao fim, não a podemos ignorar, antes temos de partir dela. E assim o que de cada vez se dá conjuntamente com a presença efectiva das notas é na verdade a memória e a previsão. As quais, se são apenas como a imagem no espelho, não são a verdadeira realidade, antes o real é só de cada vez cada nota. Ora, neste contexto, como se põe a «penetração», mesmo a «fusão» dos elementos uns nos outros? Tal penetração ou tal fusão é para ser entendida apenas à maneira da presença de cada vez da memória e da previsão em cada presente, ou de um modo mais profundo, que atinja os próprios presentes, como se depreende em geral das suas palavras e como nomeadamente o virá a sugerir na sua famosa imagem da bola de neve? Ao defender com efeito, no início da *Evolução Criadora*, que mesmo na percepção visual de um objecto imóvel, esta percepção está, ao contrário do que possa parecer, numa permanente mudança, ele escreve: «A memória lá está, a empurrar (*qui pousse*) alguma coisa do passado para (*dans*) o presente. O meu estado de alma, avançando na estrada do tempo, enche-se continuamente da duração que recolhe (*qu'il ramasse*); ele faz, por assim dizer, bola de neve consigo mesmo»⁷⁸⁰. Por assim dizer, nas suas palavras. Contudo, ao tratar da génese do espaço como a «distensão» da tensão que é a consciência, ele escreve, para caracterizar esta tensão e aparentemente sem mais metáforas: «É preciso que, por uma contracção violenta da nossa personalidade sobre si mesma, nós recolhamos (*ramassions*) o passado que se furta (*dérobe*), para o empurrar (*pousser*), compacto e indiviso, para (*dans*) um presente que ele criará ao introduzir-se nele». É preciso um «esforço que empurre para o presente (*qui pousse dans le présent*) a maior parte possível do passado». Ou ainda: «Quanto mais tomamos consciência do nosso progresso na pura duração tanto mais sentimos as diversas partes do nosso ser *entrar umas nas outras* e a nossa personalidade inteira concentrar-se num ponto, ou melhor numa *ponta*, que se insere no futuro consumindo-o sem cessar. Nisto consistem a vida e a acção livres»⁷⁸¹. Afinal como é? Será, como diz o texto acabado de citar e a comparação o sugere, que o *próprio* passado, isto é, os presentes anteriores, se contraem e fundem no presente actual e assim se anula a dimensão do passado? Ou, ao fim e ao cabo, é esta mesma comparação que se tem de entender de uma outra maneira, e não há verdadeiramente a perda da dimensão do passado? Todavia, ao menos, se a memória se distingue da percepção, parece que deveria ser pela presença dela de cada vez em cada presente que se haveria de fazer antes de tudo a penetração ou fusão, posto que o que está em jogo de cada vez é bem a *memória*, assim como a *previsão*. Ora não é isto o que patentemente sucede no nosso Autor. Porquê?

2. Começemos pelo último ponto. Bergson sem dúvida diz que a memória em relação à percepção é como a imagem no espelho, algo virtual. Mas isso é apenas

⁷⁷⁹ ES p. 144. É já a doutrina de *Matéria e Memória*, o que ele aliás refere. Ver particularmente o fim do capítulo II e a primeira parte do III desta obra.

⁷⁸⁰ EC p. 2.

⁷⁸¹ *Ibid.* pp. 201-202. Itálicos nossos.

e não passa da constatação que todos nós fazemos, na nossa experiência ingénua, ao compará-la com a percepção: parece que temos nela as próprias coisas, mas afinal algo falta estruturalmente. O quê? Bergson não o pergunta e nem se interessa por isso. Como nós na memória naturalmente nos referimos ao próprio presente que lá houve e que foi a sua origem, é isso que logo tendemos a pensar lá, e a perder a memória enquanto tal. Só a retemos a ela mesma se expressamente a pensamos como não nos dando mais o presente que quereríamos – ou, o que é o mesmo, confessando a sua pobreza face à percepção – ou então, como acontecia em Agostinho, se partimos do desaparecimento irremediável do seu presente original e por conseguinte sabemos que o que nos resta não é mais ele, antes apenas um substituto. Como a Bergson não interessa nem uma coisa nem outra, ele tende como toda a gente a pensar através dela o *próprio* presente ao qual ela se refere.

De um certo ponto de vista sem dúvida ele acentua, e bem fortemente, o seu carácter *virtual* face ao carácter *actual* da percepção. Mas não são mais, gnoseologicamente, as diferenças cognoscitivas que então o interessam, antes, na linha aliás estrutural do seu pensamento, o aspecto pragmático, a respectiva capacidade ou incapacidade de acção. No passo que há pouco citávamos para a diferença entre a memória e a percepção, ele escreve com efeito por extenso: «A memória (...) não poderá ser descrita senão de uma maneira vaga, em termos metafóricos. Digamos (...) que ela é para a percepção o que a imagem percebida por trás do espelho é para o objecto colocado diante dele. O objecto toca-se tanto como se vê; ele *agirá* sobre nós como nós agimos sobre ele; ele está cheio de *acções* possíveis, é actual. A imagem é virtual e, embora *semelhante* ao objecto, *incapaz* de fazer tudo o que ele faz»⁷⁸². E no início do capítulo III de *Matéria e Memória*, em que ele descreve o movimento que vai primeiro da «memória pura» à «memória-imagem» e depois à «percepção», tal descrição não é ainda para ficarmos a saber exactamente o que cada um destes termos é, mas para a memória pura se «materializar» na memória-imagem e «incarnar» depois na percepção⁷⁸³; é, como o diz antes, para «mostrar o progresso contínuo pelo qual o passado tende a reconquistar a sua *influência perdida* actualizando-se»⁷⁸⁴. Longe pois de pretender descrever o que são gnoseologicamente as coisas sob a modalidade da memória pura, da memória-imagem ou da percepção, interessam-lhe antes as simples coisas que em todas estas modalidades se referem – em última análise as coisas da percepção, porque é este o absoluto da referência – e a sua progressiva passagem do reino em que nada fazem para o da acção; nada mais o interessa. Tanto assim é que, para além de só «vaga e metaforicamente» se poder pôr a diferença entre a memória-imagem e a percepção, ele nem repara que o que disse nos *Dados Imediatos* para o número abstracto se aplica agora completamente na *Matéria e Memória* à memória pura: «começamos por imaginar uma fila de bolas», escrevia então, depois «estas bolas transformam-se em pontos», enfim «esta própria imagem desvanece-se para não deixar atrás de si senão, como dizemos, o número abstracto. Contudo – notava então expressamente

⁷⁸² *ES* p. 144. Itálicos nossos; e sem os itálicos do Autor para *actual* e *virtual*.

⁷⁸³ *MM* p. 147.

⁷⁸⁴ *Ibid.* p. 146. Itálico nosso.

– com este movimento também o número deixou de ser *imaginado* e mesmo *pensado*; dele não conservámos senão o *signal*, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou exprimi-lo»⁷⁸⁵. O que quer dizer que, tal como o número abstracto, também a memória pura não é nada. Pois, se ela é por definição anterior à memória-imagem, o que é ela senão, como o temos dito a partir do § 31 e inclusivamente com a referência ao início da Sexta Meditação de Descartes, as *puras palavras*, que sem dúvida referem as coisas – sensíveis obviamente – mas que não vão até elas e que por isso se ficam ao nível de puras, de meras palavras?

Não, a Bergson pura e simplesmente não interessam, do ponto de vista do conhecimento, os modos como temos para nós as coisas; em cada um deles referindo-nos nós às coisas, são estas que sem mais nos interessam. É esta por toda a parte a sua posição. E então é óbvio que a penetração ou a fusão não se põem nele em termos da memória e da previsão que de cada vez estão presentes em cada presente efectivo. Tal penetração ou tal fusão dão-se ao nível dos respectivos presentes efectivos. Evidentemente, que já passaram ou que ainda hão-de vir. Mas é a eles mesmos que nos referimos. Temos aqui algo de muito parecido com o que no § 37 chamámos o «presente não-actual». Apenas acontece que ele aqui não é puro. Partimos efectivamente do que temos na memória ou na previsão, mas são os respectivos presentes mesmos que pensamos, não os meios de que nos servimos para os pensar. De resto, é por esta razão que, como o veremos daqui a pouco e ao contrário do que acontecia em Agostinho, Bergson pode pensar aquilo que em rigor é passado ou futuro como presente.

3. E assim o problema é agora o de saber, dando-se a penetração ou a fusão na própria dimensão do presente, como isso se efectua. Será, como dizíamos, que o *próprio* passado, isto é, os presentes anteriores, se contraem e fundem no presente actual e assim se anula a dimensão do passado? Acontece de facto no domínio da consciência o que a imagem da bola de neve sugere? O tempo transforma-se, à medida que se dá, numa eternidade? Como pensa ele afinal, com algum grau de rigor, a vida da consciência na sua duração?

Antes de mais é preciso estabelecer que não se trata de nenhuma eternidade, que a nossa sucessão vulgar do tempo não se converte progressivamente numa instantaneidade. Termos como penetração e fusão, e imagens como a bola de neve, sugerem-no sem dúvida. Mas isso terá de ser entendido de outra maneira. Porque – e é isto o que para já nos interessa – não há menos textos a dizer *formalmente* o contrário. Desde logo o próprio texto da definição da duração, do qual partimos. O eu não precisa de se «esquecer dos estados anteriores», para se «absorver todo na sensação ou ideia que passa». Se o fizesse, ao contrário, «cessaria de durar». Este é um pensamento que perpassa por toda a sua obra. Veremos daqui a pouco como fora do sujeito não há movimento, exactamente por essa razão; e na *Duração e Simultaneidade* é o que ele começa por estabelecer para dizer o que é o tempo⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ *DI* p. 59. São nossos os itálicos.

⁷⁸⁶ *DS* p. 98: A duração «é memória, mas não memória pessoal, exterior ao que retém, distinta de um passado ao qual asseguraria a conservação; é uma memória interior à mudança mesma, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puras instantaneidades aparecendo e desaparecendo num presente que renasceria sem cessar».

O que é necessário é que o eu, «ao recordar-se desses estados, não os justaponha ao estado actual como um ponto a outro ponto», isto é, à maneira do espaço, «mas os organize com ele». E no exemplo, as notas «sucodem-se», sendo assim que nós as percebemos «umas nas outras», do mesmo modo que as partes dos seres vivos se «penetram» sim, mas através da sua «solidariedade», já que são «distintas». Há pouco, no nosso parágrafo anterior, citávamos que «os factos de consciência, mesmo sucessivos, se penetram, e que no mais simples deles se pode reflectir a alma inteira». Como vemos, penetram-se, ao ponto de em cada um deles se reflectir a alma inteira; mas sob a forma da sucessão, posto que «sucessivos». E para nos atermos ainda aos textos já citados, temos esta mesma sucessão até, de certo modo, na imagem da bola de neve. O passado contrai-se e funde-se de cada vez com o presente; mas começa por ser passado, como a simples referência a ele o indica: o «passado», que «se recolhe» e «empurra para» o presente. Parece que o passado fica finalmente no presente; mas sem esquecer a sua origem, deste modo se vingando desse presente em que o querem transformar.

Já vemos que a dimensão de sucessão afinal não desaparece. Mas ele di-lo ainda mais expressamente em alguns outros passos. Em *O Pensamento e o Movente*, depois de declarar que o presente não é o puro instante matemático, mas o «campo da minha atenção», isto é, o passado e o futuro a que de cada vez sou capaz de prestar atenção, ele escreve que este presente não é «nem algo de *instantâneo*, nem um conjunto de partes simultâneas, mas algo de continuamente presente que seria também algo de continuamente movente: tal como a melodia que se percebe como indivisível, e que constitui de um termo ao outro, se se quer estender o sentido da palavra, um perpétuo presente, embora esta perpetuidade nada tenha de comum com a imutabilidade, nem esta indivisibilidade com a *instantaneidade*. Trata-se – conclui – de um presente que *dura*»⁷⁸⁷. Concentremo-nos apenas para já nas expressões que sublinhámos; analisaremos este passo mais adiante, quando se tratar de saber como uma multiplicidade pode ser um presente sem ser uma simultaneidade. Aqui importa apenas tomar atenção à forma directa, e por isso inequívoca, como ele diz que a duração – trata-se justamente de uma duração que tem *extensão* – não se contrai e funde numa *instantaneidade*, mas ao contrário, apesar da indivisibilidade, conserva a sua intrínseca multiplicidade e por isso a sucessão.

Mas ele é ainda mais explícito, porque em vez de o dizer de uma forma negativa o diz positivamente, quando escreve mais adiante: «a *conservação do passado no presente não é outra coisa senão a indivisibilidade da mudança*»⁷⁸⁸. É certo que é preciso saber o que é esta indivisibilidade para se perceber como o passado se pode conservar no presente sob a forma de sucessão e não fundido. Mas há pelo menos dois textos que, mesmo sem nos darem ainda propriamente o que ela é, nos dão contudo inequivocamente o seu carácter extensivo. No primeiro, engrandecendo as possibilidades da filosofia em comparação com as da arte, Bergson escreve: «Pela filosofia, podemos habituar-nos a *nunca isolar* o presente do

⁷⁸⁷ *PM* pp. 169-170. Itálicos nossos.

⁷⁸⁸ *Ibid.* p. 173. É nosso o itálico.

passado que ele arrasta consigo. Graças a ela – e para além do alargamento em superfície próprio da arte – todas as coisas adquirem *profundidade*; ou melhor, mais do que profundidade, qualquer coisa como uma *quarta dimensão* que permite às percepções anteriores permanecer *solidárias* das percepções actuais, e ao próprio futuro desenhar-se em parte no presente»⁷⁸⁹. Como veremos mais adiante, ele habitualmente chama «quarta dimensão» ao tempo homogéneo ou matemático, uma quarta dimensão *do* espaço. Evidentemente não é disso que aqui se trata. Mas mesmo assim trata-se de uma dimensão semelhante a essa, a qual era precisa porque, sem ela, «não haveria lugar» para «justapor o que nos é dado em sucessão»⁷⁹⁰. Aqui apenas se trata da verdadeira quarta dimensão, que assim traz a verdadeira «profundidade» às coisas, através da ligação (do «não-isolamento») e da «solidariedade» de todo o passado ao presente, e mesmo ao futuro. E no segundo texto nós temos a imagem do «elástico» a que Bergson recorre a seguir à imagem do «espectro de mil nuances» para nos fazer compreender o que é a consciência como duração. «Imaginemos – escreve com efeito neste passo – um elástico infinitamente pequeno, contraído, se é possível, num ponto matemático. Puxemo-lo progressivamente de maneira a fazer sair do *ponto* uma *linha* que irá sempre aumentando. Fixemos a nossa atenção, não na linha enquanto linha, mas na acção que a traça. Consideremos ainda que esta acção, a despeito da sua duração, é indivisível, supondo que ela se realiza sem paragens (...). Enfim libertemo-nos do espaço que subtende o movimento, para apenas ter em conta o movimento mesmo, o *acto* de tensão ou de *extensão*, enfim a mobilidade pura. Teremos desta vez – em comparação com o espectro de mil nuances – uma imagem mais fiel do nosso desenvolvimento na duração»⁷⁹¹. Como vemos, mais do que passar de nuance a nuance, com a respectiva riqueza de diferenças sem dúvida, mas diferenças já sempre «feitas», a duração representa-se melhor pelo *puxar* do elástico, com a sua bem visível *extensão*; ele só não é aliás uma *linha*, contraposta ao *ponto*, porque o que está em jogo não é o espaço com a sua imobilidade, mas o movimento mesmo ou mobilidade pura. O tempo não é pois uma *instantaneidade*, todo ele concentrado num ponto, mas ao contrário continua a ser, como sempre foi, uma efectiva sucessão.

O que significa que a penetração ou a fusão da duração não se fazem afinal à custa da dimensão da sucessão. Só que – era o nosso problema – como se fazem então? Para respondermos, temos ainda de encontrar duas outras respostas prévias. Para além desta manutenção da sucessão, precisamos de saber como Bergson afinal se representa o tempo concreto que vivemos, e o que ele entende por indivisibilidade, quer na duração quer antes no movimento. Para isso lançaremos mão de dois conjuntos de textos. O primeiro sobre a doutrina de que o presente não é o puro limite matemático mas a retenção do passado e a atenção ao futuro, a que já aludimos, o segundo acerca do movimento.

⁷⁸⁹ *Ibid.* p. 175. Itálicos nossos.

⁷⁹⁰ *DS* pp. 112-113. Cf. pp. 195-197.

⁷⁹¹ *PM* p. 184. Itálicos nossos.

4. Na *Energia Espiritual* Bergson escreve: «Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é, eis a primeira função da consciência. Não haveria para ela o presente, se este se reduzisse ao instante matemático. Este instante não é senão o limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro; ele pode em rigor ser concebido, nunca é percebido; quando queremos surpreendê-lo, já está longe de nós. O que percebemos de facto é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: o passado imediato e o futuro iminente. Estamos apoiados neste passado e dobrados sobre este futuro; apoiar-se e dobrar-se assim é o próprio de um ser consciente. Digamos pois que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro»⁷⁹².

E em *O Pensamento e o Movente* escreve ainda mais explicitamente: «O que é ao certo o presente? Se se trata do instante actual – quero dizer, de um instante matemático que seria para o tempo o que o ponto matemático é para a linha –, é claro que um tal instante é uma pura abstracção, uma vista do espírito; não poderia ter existência real. Jamais com semelhantes instantes vós faríeis o tempo, do mesmo modo que não comporíeis uma linha com pontos matemáticos. Suponde mesmo que ele existe: como haveria um instante anterior a ele? Os dois instantes não poderiam estar separados por um intervalo de tempo, pois que, por hipótese, vós reduzis o tempo a uma justaposição de instantes. Portanto não estariam separados por nada, e por conseguinte não fariam senão um: dois pontos matemáticos que se tocam confundem-se. Mas deixemos de lado estas subtilidades. A nossa consciência diz-nos que, quando falamos no presente, é num certo intervalo de duração que pensamos. Que duração? Impossível fixá-la exactamente; é algo de muito flutuante. O meu presente, neste momento – em que Bergson profere a conferência –, é a frase que estou ocupado a pronunciar. Mas isso é assim porque me apraz limitar à frase o campo da minha atenção. Esta atenção é coisa que se pode estender ou encurtar, como o intervalo entre as duas pontas de um compasso. Por agora, as pontas afastam-se justamente o suficiente para ir do começo ao fim da frase; mas, se me apetecesse afastá-las mais, o meu presente abraçaria, para além da última frase, a que a precedia: ter-me-ia bastado adoptar uma outra pontuação. Vamos mais longe: uma atenção que fosse indefinidamente extensível teria sob o seu olhar, com a frase precedente, todas as frases anteriores da lição, os acontecimentos que a precederam, e uma porção tão grande quanto se queira do que chamamos o nosso passado. A distinção que fazemos entre o presente e o passado é pois, se não arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que a nossa atenção à vida pode abraçar. O “presente” ocupa justamente tanto lugar como este esforço. Desde que esta atenção particular solta algo do que ela tinha sob o olhar, logo isso que ela abandona do presente se torna *ipso facto* passado. Numa palavra, o nosso presente cai no passado quando cessamos de lhe atribuir um interesse actual. Acontece ao presente dos indivíduos aquilo que acontece ao das nações: um acontecimento pertence ao passado, e entra na história, quando já não interessa directamente à política do dia e pode ser negligenciado sem que os

⁷⁹² *ES* p. 6.

afazerem se ressintam. Enquanto a sua acção se fizer sentir, ele adere à vida da nação e permanece-lhe presente»⁷⁹³.

Foi longo sobretudo o último texto. Mas não poderíamos deixar de o citar porque ele é, a meu ver, o que de mais claro Bergson escreveu acerca do que segundo ele é na verdade o nosso tempo concreto.

Em primeiro lugar o presente não é o «instante matemático», que não tem «existência real», não podendo por isso «compor» o tempo; este instante é apenas um «limite», que só serve para «separar o passado do futuro». Mas mesmo assim não só, em todas estas expressões, se fala nele como algo em si mesmo, ainda que não independente porque um limite, como se põe a hipótese de o «surpreender», o que só não acontece porque ele já está sempre «longe de nós»⁷⁹⁴. É, como já se viu, a dificuldade tradicional de pensar o contínuo, a que nos referimos ao tratar de Aristóteles (§§ 15-16), e que se agrava no caso do tempo porque, queiramos ou não, o instante é o seu acto, entre um passado que já não é e um futuro que ainda não é (§ 17). Para Bergson, contudo, isto não chega a constituir problema. Para ele são «subtilidades». E são-no porque, antes mesmo das efectivas subtilidades matemáticas que consistem em se falar de uma coisa que não existe, não há para ele, por princípio e como veremos já no próximo número 6, instantes no tempo. Por isso, nesta sua descrição do presente concreto, o instante puro e simplesmente não aparece. Aliás, mesmo quando, como o veremos daqui a pouco num outro texto de *Energia Espiritual*, ele não puder de todo evitar este instante, ele arranjará maneira de o suprimir, reduzindo-o à visada do passado. Aqui nem isto há. Basta-lhe descrever o nosso «campo de atenção» relativo ao conjunto da frase que estamos a pronunciar, com a sua articulação entre o passado e o futuro. E quem diz a frase diz a conferência, diz a vida. Isto lembra-nos irresistivelmente Agostinho. Só que lá tratava-se de medir e aqui de viver, havendo por isso lá a consciência nítida, ao menos quando a teoria vinha ao de cima, de que o passado era passado e o futuro futuro. Aqui este mesmo passado e este mesmo futuro *são* o presente. Dois factores para isso contribuem, para além da ausência principial do instante. Em primeiro lugar, a perspectiva que deriva desta própria ausência do instante: não havendo este e por isso não havendo o presente propriamente dito, o passado e o futuro que se conservam «sob o olhar» da atenção podem tomar o seu lugar, quero dizer, podem passar pelo verdadeiro presente, e tanto mais quanto se trata então de um presente face ao passado que já *não* mantemos mais, que já «caiu» no esquecimento, e ao futuro que ainda *não* se desenha e que portanto não vemos. Se houvesse um verdadeiro presente, mesmo esse «passado imediato» e esse «futuro iminente» se distanciariam dele como o que *já* ou *ainda* não está aí em pessoa, com o que isto significa de efectiva pertença ao passado e ao futuro e

⁷⁹³ PM pp. 168-169.

⁷⁹⁴ Esta mesma ideia de já estar longe de nós, e portanto de não o podermos surpreender, vem já na *Matéria e Memória*, pp. 152-153 e sobretudo 166. O problema não é o de já estar sempre longe de nós, mas o de ser ou não alguma coisa. Porque haveríamos de arranjar maneira de o surpreender, como fazemos através dos meios técnicos da ciência para os instantes extremamente rápidos, mas *concretos*, que já medimos.

não ao presente. Não o havendo, podemos então sem dúvida tomá-los por presentes. Melhor, tomar a ambos por um único presente, sem distinção ao fim ao cabo entre passado e futuro, porque ambos presentes para a atenção, e não ausentes como tudo o que se situa para além dessa atenção. O outro factor é o uso que nós habitualmente fazemos da memória, e por consequência também da previsão. Como já dissemos, passamos constantemente da memória ao seu «presente não-actual», posto que é a ele que através dela sempre na nossa atitude imediata nos referimos; e só fazemos as respectivas distinções quando consideramos que esse presente já não existe, e que portanto o que existe é apenas a nossa memória, ou então quando já não conseguimos tê-lo, quando por mais esforços que envidemos experimentamos que já não o temos mais em pessoa. Talvez devamos mesmo dizer que na maioria da nossa experiência não há assim a pura memória por um lado, e por outro o puro presente não-actual, mas antes, em conjunto, a memória como caminho para o presente não-actual. De qualquer modo, e é o que aqui nos interessa imediatamente, é isto que de facto sucede a Bergson. Porque, de outro modo, ele não teria podido fazer do passado e do futuro o próprio presente. Pois, se estes mesmos passado e futuro lhe surgissem como algo «em segunda mão», como o dizíamos para o Hiponense, é evidente que eles não só já não fariam parte do presente enquanto tal como não seriam suficientemente reais para lhe «fazerem sentir a sua acção». Porque à partida não havia o instante e portanto, na nossa experiência concreta, o presente propriamente dito, e porque a memória e a previsão, tais como as usamos na nossa atitude imediata, vão até esse presente propriamente dito ainda que não-actual, Bergson pôde pois tomar o passado e o futuro do nosso campo de atenção como o próprio presente.

O que, nem é preciso dizê-lo, não é possível. Não só porque, mesmo sendo imediatos, já ou ainda não temos nunca neles as coisas em pessoa e, portanto, eles não são o presente, mas também e antes disso porque, se eles se arvorassem a ser na verdade o presente, então não haveria o presente verdadeiro, e eles é que não existiriam. É que, quer se trate deste campo da atenção ou do passado e do futuro de segunda ordem, eles são sempre a *referência* ao seu presente: não há por definição passado ou futuro como um *absoluto*. Ora, para se poderem referir, é preciso que haja primeiro esse presente. Por isso, se não o houvesse, também eles por definição não poderiam existir. Ora, sendo isto assim, será que Bergson perde mesmo o presente, quero dizer, perde o instante e o perde em definitivo? Bom, como o vimos no § 37 para Agostinho, também nele há naturalmente, quando se trata dos exemplos e não da teoria, o presente – mesmo «actual» – «na sua continuidade», e isto quer consideremos os vários presentes sucessivos como *distintos* nessa dimensão ou em efectiva *continuidade*: as notas da melodia, por exemplo, são presentes distintos, ou pelo menos, se algumas são mais longas, as mais curtas de todas são esses presentes *distintos*, e as longas medidas por elas são, cada uma, um presente *em continuidade*. Mas isto é o que podemos dizer que lhe acontece quando não faz teoria, quando por exemplo, para já só falamos no último caso, ele considera (segundo-o) um movimento na sua continuidade. Como, por um lado, segundo a teoria que ele próprio constitui, e que veremos daqui a pouco, tal movimento não pode ter nenhuma posição e consequentemente o tempo não tem

instantes, estes pura e simplesmente desaparecem. E como, por outro, isto mesmo acontece no contexto da teoria da tradição segundo a qual aquilo que está para trás e para diante de um dado instante é a continuidade do passado e do futuro e não, de modo nenhum, a do presente, eis que essa sua pura continuidade excludora do instante se transforma, neste contexto, expressamente numa continuidade de passado e de futuro, sem mais vestígios do presente. Ele evidentemente não acentua, como acontecia em Agostinho, que a continuidade com que fica é passado e futuro, e não presente. Ao contrário, como o dizíamos há pouco, ele no fundo julga referir-se ao próprio presente que lá houve no passado e haverá no futuro. Mas como não recusa minimamente a visão da tradição, e chama precisamente ao seu presente concreto passado e futuro, ele perdeu na verdade e definitivamente o presente. As teorias da tradição fizeram-lhe perder a continuidade do presente transformando-a nas continuidades do passado e do futuro; as suas próprias fizeram-lhe perder o que ainda restava do presente – o instante entre o passado e o futuro – porque agora o tempo não consente esse instante.

De um certo ponto de vista, sem dúvida, ele afirma o presente. E um presente que, se fosse mantido, seria irredutivelmente real, posto que por um lado se trataria da percepção, e por outro seria dotado de espessura, não se perdendo por isso no mero limite matemático. Refiro-me à sua teoria da percepção no quadro dos vários ritmos que animariam a duração dos diversos tipos de consciências. Nós temos um ritmo determinado, e há um outro para a matéria. Enquanto para esta, para a luz vermelha por exemplo, há 400 trilhões de vibrações por segundo, nós não vamos além de, no mesmo segundo e na melhor das hipóteses, 500 actos elementares. Número que não pode crescer por subdivisão, ao contrário do que acontece para o espaço, porque este sim, sendo objectivo, pode subdividir-se, mas não os actos do sujeito: destes haverá tantos – nem mais nem menos – quantos a consciência for capaz de realizar no intervalo considerado. O que significa que cada acto nosso, cada percepção elementar, embora sendo indivisível para a consciência, tem no entanto, do ponto de vista das vibrações, uma duração enorme. Ou seja, parece que temos justamente presentes, os actos de percepção, que, embora com espessura, para nós são indivisíveis; ou seja ainda, parece que temos algo muito semelhante ao que no § 17 chamámos os «gumes»: o instante *concreto* elementar com o qual *compomos* a continuidade do presente⁷⁹⁵. Só que Bergson, logo a seguir e antes e por toda a parte, interpreta esta percepção concreta, não mais como indivisível – tal como ela de facto se dá à consciência –, mas como a contracção – suposta – operada pela memória desse número incalculável de vibrações. Pelo que a percepção se transforma imediatamente *sobretudo* em memória, tal como ele diz e sublinha: «*Nós não percebemos praticamente senão o passado, o puro presente sendo o inapreensível progresso do passado comendo o futuro*»⁷⁹⁶. Ou antes, se atendermos à segunda parte desta mesma frase, a percepção transforma-se *apenas* em memória. Porque, sem dúvida, a contracção por parte da memória faz-se, em

⁷⁹⁵ *MM* pp. 230-232.

⁷⁹⁶ *Ibid.* p. 167.

rigor, apenas *depois* do instante em que cada vibração é percebida, isto é, depois do que ele chama (e nós já o referimos no § 61.3) a «percepção pura», anterior à percepção «contraída» (esta mesma anterior à percepção «concreta»). Mas este rigor é exactamente o que nele não existe. Já no contexto do passo o que está em causa não é este instante concreto, ele próprio ainda espesso, de cada vibração, mas o «limite indivisível que separa o passado do futuro». E depois, na segunda parte da frase, que devemos nós sublinhar agora, até este limite se perde: tudo o que há é o «inapreensível progresso» da *continuidade do passado* sobre a *continuidade do futuro*. É, no fim de tudo, esta a imagem que lhe fica da articulação dos constituintes do tempo, passado, presente e futuro: o passado a comer o futuro. Para nos convenceremos, citemos um outro texto da *Energia Espiritual*: «Não se tem notado suficientemente que *o nosso presente é sobretudo uma antecipação do futuro*. A visão que a consciência reflectida nos dá da vida interior é sem dúvida a de um estado que se sucede a outro, cada um deles começando num ponto, acabando noutra, e bastando-se provisoriamente a si próprio. Assim o quer a reflexão, que prepara as vias da linguagem; ela distingue, separa e justapõe; só está à vontade no definido e também no imóvel; pára numa concepção estática da realidade. Mas a consciência imediata apreende toda uma outra coisa. Imanente à vida interior, sente-a mais que a vê; mas sente-a *como um movimento, como um avanço contínuo sobre um futuro que recua sem cessar*. Este sentimento torna-se de resto muito claro quando se trata de um acto determinado a realizar. *O termo da operação aparece-nos logo e, durante todo o tempo que agimos, temos menos consciência dos nossos estados sucessivos do que do intervalo decrescente entre a posição actual e o termo de que nos aproximamos*. Este próprio termo de resto é só apercebido como provisório; nós sabemos que há outra coisa por trás; no balanço que tomamos para franquear o primeiro obstáculo já nos preparamos para saltar o segundo, à espera dos outros que se sucederão indefinidamente»⁷⁹⁷. Aqui não se diz, formalmente, que o que há cada vez mais, graças à diminuição do futuro, é o passado. Porém isso é porque, ao contrário do que habitualmente faz, que é acentuar a memória, aqui o presente é liminarmente identificado com o futuro, que então simplesmente diminui. Mas, mesmo assim, a vida da consciência é dita ser «um avanço contínuo sobre um futuro que recua sem cessar». Ora o que obviamente vai tomando o lugar deste futuro é o passado. Isto é tanto mais assim quanto *não se diz*, e é esse aqui o problema, que essa diminuição se dá de cada vez num instante presente. Aliás, este instante presente é sim referido, mas como o reverso negativo da teoria, que Bergson num gesto afasta, com a sua recusa do «definido» e do «imóvel» próprios do pensamento reflectido. Embora com a ambiguidade inevitável que deriva de, de cada vez, não faltar o presente com a sua verdadeira continuidade, e de através do passado e do futuro nos referirmos ao próprio presente, o que fica, pois, para a sua teoria, é bem uma continuidade de futuro que de cada vez fica menor à medida que aumenta a do passado. Não sendo, por fim, outra coisa o que quer dizer a sua imagem da «ponte lançada entre o passado e o

⁷⁹⁷ ES p. 156. Itálicos nossos.

futuro» ou, ainda melhor, a de que «estamos apoiados no passado e dobrados sobre o futuro», imagens que encontrámos há pouco e que acompanham todo o seu pensamento, da teoria da percepção à teoria da liberdade. Ao fim e ao cabo, não há para ele presente. Apenas um passado que avança sobre o futuro, consumindo-o.

Uma vez, sim, Bergson aceita na sua teoria o presente, e parece mantê-lo, porque não pode fazer outra coisa. Mas mesmo aí só aparentemente ele se mantém; na realidade é reduzido à visada da memória. É no texto que há pouco anunciámos. Ao tratar do «falso reconhecimento» e defendendo que a memória não se constitui após a percepção mas ao mesmo tempo que ela, porque a percepção não tem interrupções após as quais a memória se possa constituir, escreve: «Cada momento da nossa vida oferece pois dois aspectos: é actual e virtual, percepção de um lado, memória do outro. Ele cinde-se ao mesmo tempo que se põe. Ou antes, ele consiste nesta cisão mesma, porque o instante presente, sempre em marcha, *limite* fugidio entre o passado imediato que já não é e o futuro imediato que ainda não é, se reduziria a uma *simples abstracção* se ele não fosse precisamente o *espelho móvel que reflecte sem cessar a percepção como memória*»⁷⁹⁸. Tratando-se da constituição da memória ao mesmo tempo que a percepção, e não havendo por definição memória sem percepção, esta última não pode ser iludida, de cada vez, no seu presente efectivo. Por isso, «todo o momento da nossa vida (...) se cinde *ao mesmo tempo que se põe*». Só que, como sempre, este presente acaba por ser um limite matemático, o qual como independente não é coisa alguma. Por isso, para não desaparecer, tem de assumir que é um limite da memória (bem como da previsão) e em consequência fazer-se «o espelho móvel que reflecte sem cessar a percepção como memória». Ou antes, o espelho móvel que reflecte sem cessar a memória, sem mais percepção, porque ele, como independente da memória, não é coisa alguma; pois, se é para não se reduzir ao nada que ele, no dizer do nosso Autor, se tem de converter em espelho móvel, ele não é mais do que isto, e só ficará mesmo a ambiguidade de que é ainda percepção porque se parte da sua necessidade. O presente como tal evidentemente não é o mero limite da memória; mas também como tal, como independente, um limite não se mantém; ao encostar-se à memória, fazendo-se o seu espelho móvel, ficou decerto com a própria posição do presente mas sem nada da sua realidade; todo ele é a visada móvel do que vai ficando para trás, assim como, se se quer traçar todo o quadro, a visada móvel do que ainda há para diante. O presente, ele próprio, mesmo aqui desapareceu.

Mas ficou – notemo-lo bem – não só um passado e um futuro que ele julga o presente, como também esta perspectiva para pensar por dentro o tempo: quero dizer, para o pensar vivendo-o, porque é a partir de um presente qualquer que podemos pensar o passado que houve até aí, e igualmente a partir desse presente que podemos pensar o futuro que já se desenhar; não há outra perspectiva *real* ou *situada* do tempo. Vamos agora, como o anunciámos, estudar o movimento. Dele vai sair, como a sua essência, a *relação mesma* de uma posição a outra. É esta relação que constitui também a essência da duração, e aquilo, nem mais nem

⁷⁹⁸ *Ibid.* p. 144. Itálicos nossos.

menos, que em ambos os casos acarreta a indivisibilidade. Se o compreendermos, teremos resolvido *como o passado se conserva no presente* mesmo sem fazer com ele bola de neve, isto é, sem termos de o concentrar de cada vez no presente, antes mantendo-lhe para trás a sua real sucessão. E aproximar-nos-emos de saber como em concreto se realizam a penetração ou a fusão que caracterizam o tempo da consciência.

5. Ao iniciar o estudo do movimento, para através dele compreendermos o que é a duração, duas notas convém fazer. A primeira para referir que este primado do movimento em relação à compreensão da duração não é um equívoco. Por duas razões. Primeiro, porque já se toma o movimento, não como um conjunto de posições, mas como o que se passa no intervalo delas, ou seja, ao fim e ao cabo como duração. E depois porque a duração concreta é sempre um movimento (não só local mas no sentido da mudança em geral) e não apenas a *pura* duração, isso que ele pelo menos uma vez isola a partir do exemplo da melodia, quando escreve: «Uma melodia, que escutamos de olhos fechados, pensando só nela, está muito perto de coincidir com este tempo que é a fluidez mesma da nossa vida interior; mas ela tem ainda demasiadas qualidades, demasiada determinação, e seria necessário apagar primeiro a diferença entre os sons, depois abolir os caracteres distintivos do próprio som, não reter dela senão a continuação do que precede no que segue e a transição ininterrupta, multiplicidade sem divisibilidade e sucessão sem separação, para encontrar enfim o tempo fundamental»⁷⁹⁹. Bergson tem, sem dúvida, a partir do que se passa na tradição desde Aristóteles, tendência para distinguir o tempo do movimento. É o que acontece neste texto e veja-se nos *Dados imediatos* o tratamento separado, ainda que paralelo, da duração primeiro e depois do movimento⁸⁰⁰, bem como sempre a referência *paralela* à degradação de ambos em «simultaneidades» e em «imobilidades»⁸⁰¹. Mas por outro lado, quando trata da real duração, ele parte pelo menos sempre de uma duração concreta, porque é assim que ela se dá na consciência, de tal modo que a pura duração só pode aparecer como o resíduo de uma abstracção. Ou seja: não tendo posto o problema que nós analisámos nomeadamente nos §§ 6, 19 e 47.1 das relações entre tempo e movimento, ele tende por um lado, teoricamente, a tomar à partida o tempo como uma esfera própria em relação ao movimento, sem se aperceber de que tal esfera é apenas o resultado da abstracção da matéria do movimento; mas por outro, tratando-se no seu caso da vida da consciência, e nesta sendo um facto que nunca se dá à partida a pura duração, é de uma duração concreta que ele na prática sempre trata. Por isso, estudar o movimento é assim, ao fim e ao cabo, estudar a duração.

A segunda nota é para referir que a perspectiva que Bergson toma, quanto ao papel do sujeito na constituição dos objectos exteriores, é fundamentalmente a oposta de Kant; se queremos ver com algum rigor o que se passa no seu universo, este é um aspecto que não podemos ignorar. No autor da *Crítica*, com efeito, as

⁷⁹⁹ *DS* p. 98.

⁸⁰⁰ *DI* pp. 82-83 e 84-85.

⁸⁰¹ *Ibid.* p. 87, *passim*.

formas – espaço, tempo e categorias – são desde o princípio para constituir o objecto: simples formas vazias, são para aplicar à matéria. Em Bergson não é assim. O sujeito, em vez de ser à partida função do objecto, é antes algo em si mesmo. Em vez de se lhe reduzir, ele pretende ao contrário ganhar espaço em relação a ele e constituir ele próprio um domínio, aquém e muito mais importante que o domínio do objecto; ele quer nada menos do que ser, aquém do mundo exterior, quantitativo e necessário, o mundo interior do sujeito, qualitativo e livre. Poderíamos de algum modo dizer que o mundo numérico de Kant, que se situava para além do fenómeno e era incognoscível, se antecipou agora e ficou ele próprio fenoménico. Daí a importância que o nosso Autor atribui a este mundo especificamente do sujeito e o esforço que ele faz para mostrar que a sua realidade quer a sua imediatidade em relação ao mundo do objecto. E daí, precisamente quando se trata da constituição dos objectos exteriores, que as coisas sejam muito diferentes do que eram em Kant.

Seja por exemplo a constituição de um número. Não basta, tal como sucedia em Kant, efectuar a síntese das unidades. Quero dizer, efectuar a síntese que já se pensa no *próprio* plano destas, como a *sua* simples relação de conjunção, de tal modo que só há ao fim e ao cabo um plano, o do objecto exterior. Se assim fosse, não haveria para Bergson síntese possível. Haveria decerto o conjunto, simultâneo, das unidades; mas em que cada uma, para se distinguir, excluiria as outras e, portanto, em que não haveria nunca a síntese. E poderíamos mesmo percorrê-las uma a uma; mas, posto que nesse exclusivo mundo nada guardaríamos de cada vez das anteriores, jamais deixaríamos de ter sempre apenas a unidade em que fôssemos. Para podermos formar a síntese, é preciso, diz, «considerar *paralelamente*» a esta «multiplicidade distinta» «o que temos chamado uma multiplicidade qualitativa. Pois não é verdade – continua Bergson – que, ao contarmos explicitamente unidades alinhando-as no espaço, *ao lado* desta adição, cujos termos idênticos se desenham num fundo homogéneo, se prossegue, nas profundezas da alma, uma organização destas unidades umas com as outras, processo exclusivamente dinâmico, assaz análogo à representação puramente qualitativa que uma bigorna sensível teria do número crescente das marteladas? (...) Em resumo – conclui – o processo pelo qual contamos unidades e formamos com elas uma multiplicidade distinta apresenta um *duplo aspecto*: por um lado supomo-las idênticas, o que só se pode conceber sob a condição de que estas unidades se alinham num meio homogéneo; mas por outro a terceira unidade, por exemplo, ao juntar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta penetração mútua e este progresso de algum modo qualitativo, *não haveria adição possível*. É pois – sintetiza – graças à qualidade da quantidade que nós formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade»⁸⁰².

Este duplo aspecto a que ele se refere – vejamo-lo bem – é o que resulta de haver ao mesmo tempo os dois mundos: o objectivo, e o subjectivo que se constitui com a tomada de consciência desse mesmo mundo objectivo, isto é, os dois

⁸⁰² *Ibid.* pp. 93-94. Itálicos nossos. Cf. 174.

mundos, interno e externo, que vimos no § 61. Dois mundos, mas não estanques. Ao contrário, nós passamos de um ao outro, consoante tomamos a perspectiva do sujeito ou a do objecto, bem como há entre ambos o que ele chama, nomeadamente para o caso do tempo e para o caso do movimento, a «endosse». O tempo real, com efeito (diz para o caso do tempo), é apenas o interior ou da consciência, a duração, e nada tem de comum com o tempo homogéneo, esse tempo que os nossos relógios medem; como lapidarmente escreve, «em mim, há sucessão sem exterioridade recíproca, fora de mim exterioridade recíproca sem sucessão». Contudo acontece que «entre esta sucessão sem exterioridade e esta exterioridade sem sucessão uma espécie de troca se produz, análoga ao que os físicos chamam o fenómeno de endosse». A *distinção* das oscilações do pêndulo, que são *simultâneas* da duração, leva a distinção à duração, e por sua vez as oscilações do pêndulo, em si mesmas *sem ligação*, ganham esta mesma ligação, obtendo-se agora, e portanto no mundo exterior, o tradicional tempo homogéneo. Nas suas próprias palavras: «Como as fases sucessivas da nossa vida consciente, que no entanto se penetram umas às outras, *correspondem* cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea, como por outro lado estas oscilações são *nitidamente distintas*, pois que uma já não existe quando a outra se produz, nós contraímos o hábito de estabelecer a *mesma distinção* entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente: as oscilações do pêndulo decompõem-na, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras: donde a ideia errônea de uma duração interna homogénea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se seguiriam sem se penetrar. Mas, por outro lado, as *oscilações pendulares*, que apenas são distintas porque uma se desvaneceu quando a outra aparece, *beneficiam* de alguma maneira da influência que elas assim exerceram sobre a nossa vida consciente. Graças à *memória* que a nossa consciência organizou do seu conjunto, elas *conservam-se*, depois *alinham-se*: numa palavra, nós criamos para elas uma *quarta dimensão do espaço*, a que chamamos o tempo homogéneo, e que permite ao movimento pendular, embora produzindo-se no mesmo lugar, justapor-se indefinidamente a si próprio»⁸⁰³. – E o que se passa para o tempo passa-se igualmente para o movimento. No mundo exterior, não há movimento. Há sim as posições, mesmo que contínuas, do móvel. O movimento é a própria *passagem* (coisa apenas do sujeito) de uma posição a outra, não estas. Contudo, pela influência recíproca, o próprio movimento torna-se divisível, isto é, ganha as posições do espaço, tal como o espaço ganha um movimento, há um movimento na própria matéria. Como ele escreve: «Há dois elementos a distinguir no movimento, o espaço *percorrido* e o *acto* pelo qual o percorremos, as *posições* sucessivas e a *síntese* destas posições. O primeiro destes elementos é uma quantidade homogénea; o segundo só tem realidade na nossa consciência; é, como se quisesse, uma qualidade ou uma intensidade. Mas ainda aqui um fenómeno de endosse se produz, uma mistura entre a sensação puramente intensiva de mobilidade e a representação extensiva de espaço percorrido. Por um lado, nós atribuímos ao movimento a *divisibilidade*

⁸⁰³ *Ibid.* pp. 82-83. Itálicos nossos.

mesma do espaço que ele percorre, esquecendo que se pode bem dividir uma coisa, mas não um acto; e por outro nós habituamo-nos a *projectar este próprio acto no espaço*, a aplicá-lo ao longo da linha que o móvel percorre, a solidificá-lo, num palavra: como se esta localização de um *progresso* no espaço não reviesse a afirmar que, mesmo fora da consciência, o passado coexiste com o presente!⁸⁰⁴.

Mas não basta dizer isto; não basta falar vagamente na endosmose entre os dois mundos, que «as oscilações pendulares beneficiam da influência que elas exercerem sobre a nossa vida consciente». É preciso saber concretamente como se faz esta transferência. O que aliás nos levará a ter de admitir, para além da memória qualitativa existente no mundo do sujeito, uma memória, vou dizer, quantitativa no mundo do objecto. É que os elementos do mundo subjectivo podem ser os próprios elementos do mundo objectivo, com mais o ver por parte do sujeito. Mas justamente têm mais esse ver, e o mundo objectivo só é tal abstraído dele. Neste contexto, os elementos *só de si* são os mesmos; mas, enquanto *com* ou *sem* o ver e portanto como *constituindo um ou outro mundo*, são de alto a baixo diferentes, constituem dois conjuntos diferentes. É preciso acentuá-lo bem: *há verdadeiramente dois mundos*, e a memória a unir os elementos do mundo do sujeito não é a memória a unir os do mundo objectivo; a primeira é qualitativa e a segunda quantitativa, porque dessa natureza são os respectivos elementos e a memória é naturalmente função deles. Mas assinalemos só para já este segundo ponto.

Quanto ao modo como em concreto se faz a transferência de um mundo a outro, mesmo Bergson o diz pelo menos em dois passos. Nós olhamos ora para um mundo ora para outro e, ao passar nomeadamente do subjectivo ao objectivo, levamos connosco a memória da ligação dos seus elementos. É o que ele ensina primeiro precisamente ao tentar mostrar como, partindo de que no espaço não há sucessão (pois que se consideramos em si mesmos os estados ditos sucessivos o que temos é que «cada um existe sozinho»), essa sucessão se constitui. Esses estados do mundo exterior, diz, *dão lugar a factos de consciência*, onde se ligam qualitativamente; mas logo esta ligação se transforma em quantitativa, porque os pensamos a eles de novo e consideramos que, enquanto objectos, estão submetidos à *distinção radical que consiste em um ter deixado de existir quando o outro aparece*. Nas suas próprias palavras: «Cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe sozinho, e a sua multiplicidade não tem realidade senão para uma consciência capaz de os conservar primeiro, de os justapor depois ao exteriorizá-los uns em relação aos outros. Se ela os conserva, é porque estes diversos estados do mundo exterior *dão lugar a factos de consciência* que se penetram, se organizam insensivelmente em conjunto, e ligam o passado ao presente por efeito desta solidariedade mesma. Se ela os exterioriza uns em relação aos outros, é porque pensando depois na sua distinção radical (tendo um cessado de existir quando o outro aparece) ela os apercebe sob forma de multiplicidade distinta; o que revém a alinhá-los em conjunto no espaço onde cada um existia separada-

⁸⁰⁴ *Ibid.* p. 85. São nossos os itálicos, excepto *progresso* no fim.

mente»⁸⁰⁵. Embora Bergson não veja com nitidez o que é o mundo subjectivo e o objectivo, nem os dois tipos de memória, a qualitativa e a quantitativa, o essencial aí está. Quando os estados do mundo objectivo são considerados com o ver e portanto no sujeito, há a memória, e a consequente organização qualitativa, já que a simples retenção do estado anterior altera qualitativamente o seguinte. Quando de novo olhamos para os simples estados no mundo objectivo, e os consideramos assim quer sem o ver quer em si mesmos sem a memória, eis que ainda os organizamos e lhes atribuímos uma certa memória, porque não só vindo nós da sua memória efectiva mas também tratando-se dos mesmos elementos, ainda lhes reservamos a memória que podem conter: ei-los também ligados ao seu nível puramente quantitativo. A ligação não é originalmente deles, mas da memória propriamente dita do mundo do sujeito, que sobrou, mais propriamente, que *ecoou* para eles. Mas, embora multiplicando-se à maneira de um eco, ainda é apesar disso uma efectiva memória (porque permite a sua ligação), mesmo que quantitativa (porque são quantitativos os elementos que liga).

O segundo passo é a sua explicação de como nós chegamos com toda a naturalidade – quase diria fatalmente – à representação simbólica do tempo através do movimento. Isso acontece, mais uma vez, porque nós olhamos ora para o mundo do sujeito ora para o do objecto, carregando para um o que vem do outro. Agora o mundo objectivo é constituído especificamente pela «repetição de um fenómeno exterior bem determinado», no caso, o móvel sempre num ponto adiante, já que se trata do movimento local. Como ele escreve: o movimento leva-nos naturalmente ao tempo homogéneo «pelo simples facto de que, numa série de termos idênticos, cada termo toma para a consciência um *duplo aspecto*: por um lado é sempre idêntico a si mesmo, pois que nós pensamos na identidade do objecto exterior, por outro é específico, porque a adição deste termo provoca uma nova organização do conjunto. Daí a possibilidade de desdobrar no espaço, sob forma de multiplicidade numérica, o que temos chamado uma multiplicidade qualitativa, e de considerar uma como o equivalente da outra. Ora – continua – em nenhuma parte este duplo processo se realiza tão facilmente como na *percepção do fenómeno exterior*, incognoscível em si, que toma para nós a forma do movimento. Aqui nós temos bem uma série de termos idênticos entre si, pois que é sempre o mesmo móvel; mas por outro lado a síntese operada pela nossa consciência entre a posição actual e aquilo a que a nossa memória chama as posições anteriores faz com que estas imagens se penetrem, se completem e se continuem de algum modo umas nas outras. É pois – conclui – sobretudo por intermédio do movimento que a duração toma a forma de um meio homogéneo, e que o tempo se projecta no espaço»⁸⁰⁶. Bergson não é decerto aqui tão explícito como no texto anterior a dizer como se passa nomeadamente do mundo qualitativo ao quantitativo. Mas é nítido que se trata de considerar ora um ora outro, fazendo ecoar de cada vez no segundo o que havia no primeiro; não é outra coisa de resto o que quer dizer o «duplo

⁸⁰⁵ *Ibid.* pp. 91-92. Itálicos nossos.

⁸⁰⁶ *Ibid.* p. 94. Itálicos nossos.

aspecto» tomado sobre os mesmos elementos, que refere. Mas em compensação ele levará esta explicitação ao extremo na *Duração e Simultaneidade*, ao partir de um movimento como «sensação muscular» e por isso sem espaço, a que se acrescenta depois esse mesmo movimento agora enquanto «percepção visual» e por isso como dando-se no espaço; conjugando os dois, parece poder ver-se o segundo ao mesmo tempo que o primeiro e assim compreender que a ligação que há no segundo é a própria ligação que há no primeiro⁸⁰⁷.

Só que, e é o segundo ponto, nem por se identificarem desta forma os dois tipos de movimento – e quem diz o movimento diz o tempo – eles deixam de ser dois. Há sempre dois mundos, e unificar um através da memória não é unificar o outro. Ao contrário, penetrando-se os elementos num caso, pelo que se fazem qualitativos, e não se penetrando no outro, assim se mantendo quantitativos, a memória que os liga será qualitativa no primeiro caso, quantitativa no segundo. Ora como é possível em Bergson sequer a ideia de uma memória quantitativa? Memória nele significa sempre, como veremos melhor à medida que avançarmos, passagem efectiva do estado anterior ao estado seguinte, e o quantitativo, sendo o reino da distinção, não o permite. Mas, sim, no que Bergson tem razão é que é necessária a memória para se poder constituir no mundo material quer o tempo quer o movimento: no mundo material, fora da consciência, não há memória e, se cada elemento existe só quando existe, sem ligação ao anterior, nunca haverá a sucessão. Nós vimos que o tempo não se dá só segundo a dimensão da memória mas também segundo a dimensão a que chamámos a «continuidade do presente», e vimos mesmo, no § 59.5, como a passagem se dá de percepção a percepção; mas, como tradicionalmente esta dimensão do presente tem sempre passado sob silêncio, aqui abstrairmos dela. Assim resta a memória do elemento anterior, para que, de cada vez, não haja só o absoluto do presente, e possa haver a sucessão. Nisso, repitamos, Bergson tem razão. Onde a não tem é em supor que, porque vimos da memória qualitativa, é ainda essa mesma memória que usamos a ligar os elementos do mundo material. A respectiva memória, porque os elementos são do mundo material, é sempre quantitativa, e a solução está em outro lugar. A solução está em que o mundo material, o mundo dito «fora da consciência», nunca se dá, como já o sugerimos no § 48.3, em absoluto fora da consciência, antes só relativamente; usando lá o «exemplo da mesa» de *Nova Filosofia*, dissemos que a mesa no intervalo das duas percepções só existe se e quando há a sua respectiva imaginação: está ainda fora da consciência porque se trata de uma imaginação e não percepção, mas só existe nessa imaginação e não fora dela, de tal maneira que é sempre imanescente, pura e simplesmente não há o transcendente. Assim, não precisamos de pedir emprestada ao mundo do sujeito a memória que nos venha fazer a ligação dos momentos do mundo material, porque eles já são sempre do mundo da consciência; e menos precisamos de, em tal caso, partir de uma memória qualitativa, para que ela, ainda qualitativa, nos venha não se sabe como fazer a ligação num mundo quantitativo; à partida há a memória quantitativa, e quanto à

⁸⁰⁷ DS pp. 103-104.

qualitativa (que transforma o idêntico que se repete em qualitativamente diferente) temos ainda de o averiguar. Em ordem à constituição progressiva desse exame, passemos ao movimento.

6. Agora sim, tendo começado com estas notas prévias a distinguir os elementos que o integram, estamos em condições de efectuar o seu estudo. O movimento é relação, como vamos já sublinhar. E a relação é, tal como o ver, do sujeito. Todavia ele não é só relação. Na sua concretude, há um móvel, e o corpo sobre o qual ele se move. Pois bem, na linha de Bergson, abstraímos já deste último corpo e fiquemos só com o espaço. E abstraímos também do móvel e fiquemos só com o seu trajecto, as sucessivas posições. Temos assim por um lado o trajecto, a linha mesma (para simplificar) que o móvel descreve na sua sucessão, e por outro a trajectória, a linha sobre a qual aquele se move. Se nós considerarmos o trajecto constituído por pontos onde o móvel de cada vez pare, estaremos a converter, diz Bergson, o movimento em espaço; espaço decerto sucessivo, mas mesmo assim espaço, uma sua quarta dimensão: embora de cada vez lá no sítio certo da sua sucessão (e mesmo de forma contínua), algo parado, imóvel. O movimento não é isso. É a passagem, viva, de um ponto a outro, de posição a posição, *de tal modo que nem as tem*. Como ele escreve: «Diz-se o mais das vezes que um movimento tem lugar no espaço e, quando se declara o movimento homogéneo e divisível, é no espaço percorrido que se pensa, como se a gente pudesse confundir este com o próprio movimento. Ora, ao reflectir mais nisso, ver-se-á que as posições sucessivas do móvel ocupam bem com efeito espaço, mas que a operação pela qual ele passa de uma posição à outra, operação que ocupa duração e que só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao espaço. Nós não lidamos aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e por conseguinte inextenso. No espaço há só partes de espaço, e em qualquer ponto do espaço que se considere o móvel, só se obterá uma posição. Se a consciência percebe outra coisa que posições, é porque ela se lembra das posições sucessivas e faz a sua síntese. Mas como opera esta síntese? Não pode ser por um novo desdobrar destas mesmas posições num meio homogéneo, porque uma nova síntese se tornaria necessária para ligar as posições entre si, e assim de seguida indefinidamente. É pois forçoso admitir que há aqui uma síntese por assim dizer qualitativa, uma organização gradual das nossas sensações sucessivas umas com as outras, uma unidade análoga à de uma frase melódica. Tal é precisamente a ideia – conclui – que nós fazemos do movimento quando pensamos só nele, quando extraímos dele, de algum modo, a mobilidade. Bastará, para nos convencermos – e dá um exemplo –, pensar no que se experimenta ao apercebermo-nos de repente de uma estrela cadente: neste movimento de uma extrema rapidez, opera-se por si mesma a dissociação entre o espaço percorrido, que nos aparece sob forma de uma linha de fogo, e a sensação absolutamente indivisível de movimento ou de mobilidade»⁸⁰⁸.

É nítido o pensamento do Autor. Embora ele não use esta terminologia, o movimento está no que desde o estudo sobre Aristóteles chamamos a dimensão

⁸⁰⁸ *DI* pp. 84-85. Itálicos do Autor. Cf. *MM* pp. 209-215, *EC* pp. 308-311, *DS* pp. 97-120.

ontológica, e não na de sucessão. É certo que dissemos no § 33, contrapondo-nos a Bergson, que o movimento se passa, antes de «entre o ser anterior e o ser posterior», «entre o nada e o ser». Isso era assim porque estávamos então, com os autores tratados, na perspectiva antiga, na qual o que antes de tudo interessava era a origem do ser. Não é assim na perspectiva moderna da causalidade sintética, em que o que interessa é a relação entre fenómenos. E, sobretudo, é esta última perspectiva, na maior parte da nossa experiência, a imediata. Na verdade, segundo o dissemos no § 54.4, se estamos no nada do verde dos semáforos, é sem dúvida sobre esse nada que glorioso o verde aparece; mas é sobre a paisagem que vemos o pássaro que passa voando; e mesmo, se não pensamos expressamente o nada do verde ou, o que é o mesmo, se simplesmente olhamos para os semáforos, o que vemos é o fosco (ou qualquer outra cor) sobre o qual aparece o verde, não pois o seu nada. Desta maneira, é no fim de contas a imagem que resulta do modo como Bergson põe o movimento que é a mais correcta: a dimensão ontológica não desaparece, antes, dando-se ela agora horizontalmente, do ser anterior para o ser posterior, e não verticalmente, de cada vez do nada para o ser, a que desaparece é a de sucessão, por desnecessária. Ou antes, não só por desnecessária. Mantê-la – a ela que é a simples relação de «mais e mais», apenas «uma posição e outra», e não o *acontecer* mesmo, a *passagem viva* de uma à outra – é fazer do movimento uma sucessão parada de posições, transformá-lo no que ele chama a quarta dimensão do espaço. É a imagem de Bergson que fica para o movimento e ele tem razão – notemo-lo bem – neste último ponto de um movimento morto. Onde a não tem é que ele acentua de tal maneira esta relação ontológica, esta ligação viva de uma posição à outra, que perde as posições e fica só com a ligação. Como se esta fosse possível sem a respectiva matéria, a relação sem os relacionados! É certo que esta relação se dobra de, implica também a memória, sem a qual a posição seguinte já não se contraporá à anterior, antes cada qual existiria sozinha e seria um absoluto. Mas também só há a memória *de* alguma coisa, não há a simples memória de coisa nenhuma; há justamente a memória da posição anterior, que permite a ligação dela à seguinte; sem estas posições, pura e simplesmente não há memória e não há *a fortiori* a ligação. Ora foram exactamente estas posições que Bergson – no seu afã por evidenciar a ligação que é o contributo do sujeito, e em contrapartida por acentuar que as simples posições só de si não são movimento mas uma sucessão morta – perdeu. Não de certo em absoluto, de uma vez por todas; ele fala ainda de vez em quando, nos respectivos textos, no móvel e nas suas posições; mas para mostrar que o importante mesmo, o movimento propriamente dito – a «mobilidade» – é a ligação do sujeito, e não tais posições que quando muito constituem uma sucessão morta, a tal quarta dimensão do espaço. É este claramente o seu pensamento. E então compreende-se bem o que ele diz do movimento nos seus vários aspectos.

Em primeiro lugar, que ele é «indivisível». É o que resulta de ele ser uma «ligação». Atenemos bem nas palavras. Ligar é isso mesmo, relação ao antes e ao depois, movimento que vem de e vai para. Supor aí um ponto, que por definição é uma posição determinada, algo que não vem de e vai para mas antes algo confinado, é admitir o imóvel no móvel. E no entanto isto é assim porque Bergson

esquece a matéria da ligação, esquece o móvel com as suas posições, as quais a ligação não faz mais do que ligar. Se isto não se esquece, é possível determinar os vários pontos do movimento, sem o transformar numa sucessão morta, numa imobilidade; ao contrário, cada ponto não é então móvel nem imóvel e é a ligação que, se não pára, o faz móvel e, se pára, o faz imóvel. É simples. Lembremo-nos do que já dissemos no § 59.5 acerca de como concretamente se passa de um presente a outro, passo que ainda há pouco evocávamos. Estando nós numa percepção, eis que uma outra se lhe sobrepõe, sendo agora essa que existe e a outra não, a outra tendo ficado no passado. E lembremo-nos também do que dizíamos no § 17 acerca do que julgo ser a verdadeira noção de contínuo: que, o limite inextenso por definição nada sendo, é preciso admitir um «gume» para o seu constitutivo último: algo que em si mesmo é ainda extenso, podendo por isso compor o contínuo, mas que ao nível considerado nos aparece como inextenso. Pois bem, nestas condições, sair de um gume (sair de uma percepção) é estar no outro (na outra percepção); mas estar nele, não no seu início ou ao meio, antes nele inteiro, porque ele ao nível considerado não tem dimensões; é estar nesse gume todo, ele que é *algo* mas *apenas* um gume. E quem diz este gume diz outro e outro... Ora, se eles se derem de tal modo que, entre um gume e outro, há um gume de espera, o primeiro justamente permanece, é imóvel durante esse gume de tempo. Mas ao contrário, se o segundo sai colado (porque então não há espera), temos a continuidade, e a continuidade em movimento. É que neste caso não só não há nenhum hiato, como não há nenhuma espera e por isso nenhuma paragem. E repitamo-lo, avança-se só de cada vez, não um troço extenso, que implicaria um salto, mas um gume, só o estritamente necessário para sair do anterior. Assim vê-se bem que os gumes, em si mesmos, não são móveis nem imóveis; e o que faz a sua mobilidade é a respectiva ligação, o passar de um a outro, bem como a imobilidade é a falta de ligação, a interrupção dela. Exactamente: há movimento, porque os gumes são «*inextensos*» e *saem colados*; há repouso e por isso imobilidade, porque o gume não sai colado, porque em vez do gume seguinte há um gume de espera, permanecendo o gume anterior durante esse tempo. A imobilidade propriamente dita só tem sentido como expressamente a permanência *durante* um movimento, não é um conceito meramente negativo; e por sua vez o movimento só o tem *se algo justamente se levanta* em relação ao anterior que havia, também não é um conceito, agora, desincarnado, sem matéria que lhe dê azo. Deste modo, como dizíamos, o movimento, assim como o tempo, permitem bem a consideração de um ponto, sem este ser por definição uma imobilidade. Temos sim essa imobilidade, se se faz do movimento a tal ligação desincarnada, que enquanto tal é movimento para antes e para depois, é movimento *intrinsecamente*, e por consequência qualquer sua contenção num ponto é logo coisa imóvel. O movimento enquanto tal, enquanto a ligação, evidentemente não pode parar. Mas ele progride, ao contrário do que pensa Bergson, por pontos, por gumes; ele não é só ligação; para além desta, há as posições, e é neste plano que se passam os seus momentos punctuais, que podem assim ser móveis ou imóveis, não no plano da ligação, onde seriam intrinsecamente imóveis. Há no movimento dois planos: o da forma, a ligação, e o da matéria dessa forma, as posições.

Tal como compreendemos depois, justamente neste contexto, que Bergson diga, como já citámos no número anterior, que *não* há movimento na matéria: que ele é apenas um *acto mental* que nós «projectamos no espaço», que nós «aplicamos ao longo da linha que o móvel percorre», um acto mental que nós, «numa palavra, solidificamos»; «como se – terminava – esta localização de um *progresso* no espaço não reviesse a afirmar que, mesmo fora da consciência, o passado coexiste com o presente!». Evidentemente, se o movimento é *só* a ligação, ele não existe na matéria. E não menos evidentemente, a memória que permite a ligação e esta mesma ligação são positivamente obra do sujeito. Mas é preciso que haja, bem sólido no espaço, fora da consciência, *o móvel nas suas sucessivas posições*; sem isso, não há qualquer memória ou ligação. É aliás por isso que o movimento é, para a tradição – na qual se inclui a relatividade de Einstein –, bem compreensivelmente estas sucessivas posições do móvel. Porque a memória e a ligação, repito, são sem dúvida necessárias; mas mais necessárias ainda são estas posições, posto que elas é que são a grande realidade, depois em jogo na memória e ligação.

Como compreendemos a seguir a refutação dos argumentos de Zenão. Em todos eles, argumenta, se divide indevidamente o movimento, tal como se divide o espaço. Por isso o corredor não sai afinal do mesmo lugar, Aquiles não consegue alcançar a tartaruga, e a flecha, a cada instante num ponto, está afinal parada. Se ao contrário o movimento é indivisível, o movimento não se importa com a divisibilidade da trajectória: é esta que é divisível, ele, como acto bem ligado, abraça toda essa infinita divisibilidade e perfaz indiferente o seu curso. O corredor pode assim partir, já que não tem que esperar pela divisibilidade do caminho. Aquiles, por sua vez, tem passos que correspondem a determinado espaço, muito maior que aquele que corresponde aos de tartaruga: ao fim de uns poucos tê-la-á alcançado; não se pode, agora através do avanço que se concede à tartaruga em relação a Aquiles, dividir ao infinito o espaço a percorrer *e, com ele*, o movimento. Tal como, menos ainda, não se pode considerar como dividido o movimento da flecha nos seus pontos que correspondem cada um a um instante; pelo que, não se situando assim de cada vez num ponto, antes situando-se na ligação, a flecha move-se. – Pois é. Só que isto não resolve o problema. O movimento, decerto, é indivisível. Mas ele não vai pelo ar, antes vai de pés assentes na terra, vai pelo espaço, e se, no primeiro caso, jamais se acabam as divisões e se atinge o ponto, o movimento também não pode começar. É que se o movimento vai pelo espaço, e se por outro lado ele tem de ir ponto por ponto, quero dizer, se não pode ir aos segmentos de recta ou *kinêmata*, ele tem de esperar que a divisão se acabe no espaço, e consequentemente nele, para, ponto por ponto, ele se poder efectuar. Mesmo a solução conhecida de Aristóteles de que os pontos estariam em potência não chega, porque, mais uma vez, e como o dizemos desde a nota 136, o movimento não vai aos segmentos de recta, segundo as *partes* do contínuo não interiormente actualizadas. A questão está na noção de contínuo. Se este é constituído por gumes, então sim não há problemas. Mas mesmo em Aristóteles o contínuo é divisível ao infinito e em consequência o termo desta divisão não se alcança, não podendo por isso o corredor partir. Tal como não se pode chegar ao termo da divisão, no caso da diferença de Aquiles para a tartaruga. E se se parte,

no terceiro caso, do movimento a processar-se já por pontos correspondentes aos instantes (porque, como também vimos, o ponto ambigualmente não é constituinte do contínuo mas é a sua grande realidade), de modo que a flecha, considerada de cada vez em cada ponto, está então imóvel, isso é justamente porque Zenão, ao contrário de Bergson, considera agora a matéria do movimento mas não considera a sua forma, a ligação; o movimento não está em cada ponto, mas na sua ligação, na passagem de um a outro. Porque Bergson considera só a forma do movimento e não a sua matéria, ele considera que tal movimento não se pode dividir e, conseqüentemente, qualquer que seja a divisão do espaço, que ele não é atingido por esses problemas. É-o, e eles, em nossa opinião, só se resolvem com o que chamámos a concepção *concreta* do contínuo, bem como, no que diz respeito à flecha, com a concepção do movimento em termos *conjuntos* de matéria e forma.

Tal como compreendemos enfim por que razão ele acentua tanto que o movimento e o tempo não podem medir-se. É que, já quando os instantes e as posições são deles, quando lhes pertencem, não é a eles que medimos. Medir é sobrepor, e o movimento e o tempo já passaram, ou ainda não vieram, quando na verdade os medimos graças ao espaço percorrido. Muito mais quando os instantes e as posições são apenas deste espaço, e o movimento e o tempo não podem determinar-se por nenhuma marca na sua corrida; nesse caso, a medida é bem do espaço e em absoluto nada deles. Se ao contrário o tempo é constituído pelos instantes e o movimento pelas posições do móvel, continua decerto a ser mediante o espaço que eles se medem, porque o movimento e o tempo já passaram ou ainda não vieram; mas há agora a realidade directamente correspondente ao espaço, que é a seqüência dos instantes e a seqüência das posições do móvel, sendo *isso mesmo* que se mede *mediante* o espaço. Neste sentido, são eles mesmos que se medem, e a medida só é indirecta.

Para terminarmos notemos apenas que Bergson, ele mesmo, não procura determinar o tipo de relação que é a ligação do movimento, não procura determinar como este último na sua concretude se dá, tal como nós nos esforçámos por fazê-lo nomeadamente nos §§ 11 e 59.5. Ao contrário, fala apenas sucintamente em ligação: em *síntese*, *acto*, *progresso*. O que pode ao fim e ao cabo entender-se como uma simples relação de conjunção e conseqüentemente levar a pôr a questão de se se trata mesmo da dimensão ontológica e não da de sucessão. Como é ao certo? Evidentemente, não podemos fazer dizer a Bergson o que ele explicitamente não diz. Mas é um facto, ao menos implícito, que se trata da dimensão ontológica. Primeiro porque se trata do movimento e o movimento é isso; depois porque ele caracteriza o contrário do que está em jogo na morta «imobilidade» ou «repouso», logo é do vivo *acontecer* que se trata; por fim e sobretudo porque ele lança mão da hipótese, bem central no conjunto da sua teoria, do movimento do universo duas ou três vezes mais depressa: tudo continuaria a bater certo para os cálculos da ciência e só a consciência se aperceberia desta mudança, só ela, como escreve, «teria uma impressão indefinível e de algum modo qualitativa desta mudança»⁸⁰⁹.

⁸⁰⁹ DI p. 88.

Aquilo de que ela se aperceberia seria de um movimento do universo *mais ou menos rápido*, nem mais nem menos; mas ele não quer a quantidade, só a qualidade, daí a sua expressão; de qualquer modo, e é isso que aqui nos interessa, trata-se bem do que está em causa, da *relação de contraposição do novo em relação ao anterior*, do *acontecer mesmo* com os seus diferentes ritmos ou velocidades, trata-se, como dizíamos, da dimensão ontológica⁸¹⁰.

7. Precisávamos, recordamo-lo, de saber o que significava a indivisibilidade da duração. Estamos agora em condições de o perceber. A indivisibilidade da duração é idêntica – para não dizermos que se trata de uma só – à indivisibilidade do movimento. Ora vimos que esta última era o que resultava de o movimento ser uma ligação, a relação que ia da posição anterior à seguinte e que, enquanto tal, não podia ser desfeita, porque nesse caso não haveria justamente esta passagem de uma à outra e não haveria o movimento. E também vimos algumas coisas mais, que importa recordar. Por um lado, que para Bergson não há por princípio o instante, com o caminho aberto que isto significa para tomar o passado e o futuro como, eles próprios, o presente. Por outro, que ele não tem sensibilidade para as diferenças gnoseológicas que há entre a memória e a percepção; a memória é para ele, pragmaticamente, apenas incapaz de ação, ao contrário do que sucede com a percepção; que ela seja mais pobre que esta última (porque a vazia, já que mediatizada pelo nada) isso não o interessa. Por outro ainda, vimos que nós em geral, e Bergson não é exceção, temos tendência para, através da memória, nos dirigirmos para os próprios presentes respectivos, de tal modo que habitualmente não nos confinamos à memória como memória, mas vamos até esses presentes. Enfim vimos que aquilo que está em jogo na indivisibilidade da duração não é o passado que já caiu no esquecimento, mas o passado imediato, que ainda retemos. Se juntarmos tudo isto, é nítido que o que está em jogo são os *próprios presentes que acabamos de deixar*. Ou melhor, porque isto ainda pode pressupor as distinções que justamente para ele não existem entre o efectivo instante e a retenção imediata (com a pobreza já desta, pobreza que aliás vai crescendo dentro dela própria), o que existe para ele são apenas dois domínios: o do que ainda ou já está *presente* – como ele dizia, «o passado imediato e o futuro iminente» – e o do que já caiu no esquecimento ou ainda não se prevê, estando por isso *ausente*. E ainda, no domínio do presente, toda a distinção que ele faz entre o momento em que vamos e os anteriores e posteriores é que, ou vamos nesse e ele tem uma certa espessura, sendo por isso real (mas da mesma natureza que os anteriores e

⁸¹⁰ É certo que sempre que ele fala na «realidade movente» (quer ao nível da consciência quer ao nível da matéria) como o *estofo original* dos «estados imóveis» e não ao contrário – como acontece nomeadamente ao falar da «ilusão do cinematógrafo»: EC pp. 272-273 e 298-315 – o que antes de mais está em jogo é a matéria do movimento, a sucessão pois de posições (ou de estados), não a sua forma, o puro aspecto ontológico. Mas isso é porque a sua perspectiva é então a da matéria, não a da forma do movimento. E nem poderia, como é obvio, ser de outro modo porque, quando se trata de concretizar o movimento, tal concretização só se dá ao nível da matéria e não da forma; a pura relação de passagem não pode evidentemente, ela mesma, concretizar-se: esgotando-se em ser relação, ela mesma não pode ser solidificada por nenhuma matéria; esta última tem de dar-se a um outro nível, mais baixo.

posteriores), ou então, como o averiguámos no fim do número 4, nem isso há e ele é um mero limite que se reduz à visada dos anteriores e posteriores. Ora, se a este presente assim constituído – como um conjunto de vários momentos presentes, vistos de qualquer maneira a partir do presente – aplicarmos a indivisibilidade ou, o que é o mesmo, a ligação indestrutível, temos a procurada indivisibilidade da duração.

Compreendemos então a razão pela qual ele pode chamar *presente*, conforme citávamos no início do número 4, ao «campo da minha atenção», justamente constituído pelo *passado* e pelo *futuro* a que de cada vez somos capazes de prestar atenção. Mas sobretudo compreendemos como, segundo o citámos no número 3, uma multiplicidade pode ser um presente sem ser uma simultaneidade. Notemo-lo bem. Trata-se de uma multiplicidade. Para ela toda ser presente, ela é uma simultaneidade, não uma sucessão. Mas é justamente isto que a indivisibilidade vem permitir. A ligação inconcussa é a garantia de que o que vai ficando para trás ainda é presente. É que 1º ele era presente no seu tempo próprio, 2º nós estamos agora num presente, o actual, e 3º não houve *nunca* nenhum corte na passagem de um momento a outro. O segredo, para além de que se trata de presentes, está em que não há nenhum corte: não o havendo, eu estou ainda em contacto (graças positivamente à ligação) com o anterior, o momento actual faz um corpo único com tudo o que lhe está para trás. «Vasos comunicantes» é a imagem que me ocorre para o sugerir; nós estamos, em qualquer momento que nos situemos, em comunicação indefectível com todo o antes e todo o depois. Por isso ele pode dizer, no texto do número 4, que o passado é ainda presente «enquanto a sua acção se fizer sentir», acontecendo aos indivíduos o que acontece às nações em relação à sua história. Tal como pode dizer, agora num outro texto citado no número 3, que a filosofia traz «profundidade às coisas», ou antes, mais do que profundidade, lhes traz «uma quarta dimensão que permite às percepções anteriores permanecer solidárias das percepções actuais, e ao próprio futuro imediato desenhar-se em parte no presente». Na altura comentámos que não se tratava da sua habitual quarta dimensão *do espaço*, ao fim e ao cabo simultânea, mas da verdadeira quarta dimensão, da efectiva *sucessão* das coisas. Compreendemo-lo agora bem: efectiva *sucessão*, e apesar disso, tratando-se de cada vez do que mantemos no campo da nossa atenção, *sucessão presente*. É que, repitamo-lo, a nossa experiência, na sua sucessão, é de cada vez um corpo indivisível. Tal como compreendemos como ele podia resumir tudo escrevendo (no nosso texto, imediatamente antes) que «a conservação do passado no presente não é outra coisa senão a indivisibilidade da mudança».

É claro, não deixemos de o notar, há nisto uma boa dose de ambiguidade. Por um lado, aceita-se que se trata de *sucessão* e, por conseguinte, que os momentos anteriores já não são um verdadeiro presente, antes que tudo o que lhes acontece é que se mantêm indefectivelmente *unidos* ao presente actual. Mas por outro, apesar da sucessão, quer fazer-se disso um *efectivo* presente, não só porque se lhe chama assim mas sobretudo porque algo de efectivamente presente aí há enquanto «a sua acção se faz sentir»: o efeito dos presentes anteriores está *de facto* no presente actual. Ora trata-se das duas coisas? Como é afinal? Se quisermos distinguir nós o que Bergson mistura, teremos de dizer que há aqui dois tipos de penetração

ou fusão e só o primeiro pertence à indivisibilidade da duração. Há por um lado a penetração ou fusão que deriva da *unidade* da indivisibilidade, e há por outro a que deriva da *influência* da acção; no primeiro caso, os vasos estão comunicantes, mas é tudo o que há, não se dá uma efectiva presença do passado no presente actual; no segundo, sim, há o efeito dos presentes anteriores no presente actual, há uma verdadeira presença do passado no presente. E eis-nos, com isto, a atingir o último passo metódico para a compreensão de como a penetração ou a fusão, que caracterizam a duração, se processam. Como, para além da *unidade*, que verdadeiramente não põe problemas, é possível que o passado venha *situar-se* no presente actual?

8. Para o compreendermos bem, voltemos a dois exemplos que ele aduz no início do estudo da duração e a que de passagem já nos referimos no § 63.2. Trata-se do tic-tac do relógio, que nos leva ao sono, e do caso de uma sensação fraca mas contínua que, sendo um tudo-nada desagradável, nos leva, com a continuação, à sua insuportabilidade e a acabar com a situação. Algo de facto passa de uma percepção a outra, porque só um tic-tac qualquer da série, ou só por exemplo um pingo de uma torneira mal fechada, não têm efeito visível sobre nós; é assim a continuação de uma coisa e de outra que nos leva, num caso, ao sono e, no outro, à insuportabilidade da situação que nos faz levantar para fechar a torneira. Começemos nós por analisar os dois casos, e depois passemos à análise de Bergson.

O que na realidade acontece com a gota é que cada nova percepção se acrescenta à *memória* das anteriores. Digo memória no seu sentido próprio, com o a-vazio que a caracteriza, mesmo que seja imediata. E ainda é preciso distinguir entre a percepção da gota e o sentimento de desagrado, a dor, mesmo que extremamente tênue, que a acompanha; são, como o voltámos a dizer desde o § 63.2, duas coisas distintas, acontecendo que o que está justamente em causa é a dor; poderíamos estar simplesmente a contar as gotas e, nesse caso, poderíamos acabar por adormecer ou, pelo menos, por perder a acuidade da atenção, com a repetição. No exemplo, há pois uma certa dor, ainda que extremamente tênue. Se a há, resulta da sua percepção que não a quereríamos. Mas eis que, em vez de ela não voltar a existir, ela aí está de novo. E ainda outra vez e outra e outra. Porque não a quereríamos, a sua memória, que se dá exactamente no tempo em que não a quereríamos (logo a seguir à sua percepção), é mais intensa do que se se tratasse de uma coisa que nos fosse indiferente. Daí que rapidamente a dor cresça. A segunda percepção dá-se *sobre* a memória da primeira, a terceira sobre a memória da primeira e da segunda, e assim por diante. É algo como uma bola de neve. Mas uma bola de neve em que cada nova percepção é sempre *igual*, e o que cresce é a *memória*, em virtude da própria soma das percepções passadas. — E para o caso do tic-tac a experiência é semelhante. Em virtude do seu carácter calmo e repetido, o ruído mesmo do tic-tac não se dá sozinho mas com uma percentagem, ainda que extremamente pequena, de sono. Ora ainda há a memória dessa fracção de sono quando vem a seguinte, e a memória acrescida destas duas quando vem a terceira, etc; ao fim de algum tempo o sono é pesado. De novo uma bola de neve, a conservação do passado no presente, mas em termos de uma percepção sempre *igual* a acrescentar-se a uma *memória* que cresce em virtude da soma das percepções passadas.

Nada pois de impossível ou mesmo de paradoxal naquilo que Bergson diz. Ao contrário, nós devemos mesmo sublinhar que, ao dizer que o passado se conserva no presente, ele fez descobrir a *realidade* do passado, a *realidade efectiva* que temos *agora* na memória. Porque se trata da memória, que é função do memorado, e este já passou, já não existe mais, há na verdade a tendência generalizada na história para apenas considerar como real isso que passou, e para perder a *actual* realidade da memória; o próprio Bergson, quando lhe conserva o nome, toma-a por um «irreal» «incapaz de acção». Contudo, ao chamar a atenção para a influência do passado, para a *composição* mesma do passado com o presente, ele fez descobrir a realidade desse passado no presente, já que é um facto que nós não temos de cada vez *apenas* o presente mas *também* o passado. Só que, e é aí que em meu entender está o erro de Bergson, ele não fez um conjunto de distinções; donde o paradoxo, se não a impossibilidade, das suas teorias.

Em primeiro lugar não distinguiu quer o sono em relação ao tic-tac, quer sobretudo a dor, os sentimentos, em relação às coisas com as quais eles se dão; e daí, como vimos no mesmo § 63.2, a possibilidade de o estado fundamental penetrar os outros estados da alma, sem neles contudo se fazer ver, isto é, de neles penetrar tão profundamente que de algum modo até se transforma neles. Depois, não distinguiu gnoseologicamente a memória da percepção. Para ele, como ainda agora o víamos, o *presente* é o «campo da minha atenção», constituído pelo «passado imediato e pelo futuro iminente». Ora, se se trata de presentes, como podem os presentes passados estar no presente actual? Não se trata só da ligação da indivisibilidade, em que eles ainda fazem corpo com o presente actual; trata-se de estarem de facto *no* presente actual. Donde as dificuldades da bola de neve, o «empurrar do passado para o presente». E por fim ele não quer distinguir cada nova percepção do restante conteúdo também presente na consciência mas que lhe vem do passado; ele quer antes a *concretude* de toda essa coexistência. É que distinguir é para ele não só abrir a porta ao «comum e banal» e por aí perder a personalidade, mas ainda sair do imediato e por isso não o respeitar. E de certo modo isso é assim. No caso da gota de água ou do sono, o que nós temos de imediato, anteriormente a todas as análises, é de cada vez uma gota mais irritante e um tic-tac mais carregado de sono. Como ele dirá a respeito do cheiro de uma rosa: «Respiro o odor de uma rosa, e logo lembranças confusas da infância me vêm à memória. Para dizer a verdade – continua – as lembranças não foram evocadas pelo perfume da rosa: *respiro-as no próprio odor*; ela é isso tudo para mim»⁸¹¹. Se me coloco na perspectiva do objecto que causa as percepções, então sim parece que estas são sempre iguais: sempre a mesma gota, sempre o mesmo tic-tac. Mas é só desse ponto de vista que tal acontece. Se me coloco sem mais na perspectiva do sujeito, o que sinto de imediato é a respectiva concretude de cada vez, na qual (se a analiso) cada nova percepção é, graças à memória, diferente da anterior. Não há duas sensações iguais, diz, «toda a sensação se modifica ao repetir-se»⁸¹². E, por outro lado, é precisamente esta concretude que salvaguarda a personalidade

⁸¹¹ *DI* p. 124. Itálico nosso.

⁸¹² *Ibid.* p. 99.

de cada um. Se nos pomos a distinguir os constituintes dos nossos sentimentos, sensações e ideias, faremos decerto uma psicologia que «se presta infinitamente bem às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular»(813). Mas com esta articulação, e conseqüentemente com a respectiva universalização, teremos perdido a nossa «originalidade» e «caído no domínio comum». Como ele escreve fortemente a propósito da articulação nos sentimentos: «Em nenhum outro domínio o esmagamento da consciência imediata é tão evidente [ao fazer-se a articulação] como nos fenómenos de sentimento. Um amor violento, uma melancolia profunda invadem a nossa alma: são mil elementos diversos que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizarem-se uns em relação aos outros; a sua *originalidade* é a esse preço. Pois bem, eles já se deformam quando nós destrinchamos na sua massa confusa uma multiplicidade numérica [quando dizemos: mil elementos]: o que será quando os desdobramos, isolados uns dos outros, neste meio homogéneo que se chamará agora, como se quisesse, tempo ou espaço? Há pouco – continua – cada um deles tirava uma indefinível *coloração* do meio em que estava colocado: ei-lo ao presente descorado, e todo prestes a receber um nome. O sentimento – contrapõe – é um ser que vive, que se desenvolve, que muda por conseguinte sem cessar; senão, não se compreenderia que ele nos conduzisse pouco a pouco a uma resolução: esta seria tomada imediatamente. Mas ele vive – explica – porque a duração em que ele se desenvolve é uma duração cujos momentos se *penetram*: ao separar estes momentos uns dos outros, ao desenrolar o tempo no espaço, nós fizemos perder a este sentimento a sua *animação* e a sua *cor*. Eis-nos pois – conclui – em presença da *sombra de nós mesmos*: julgamos ter analisado o nosso sentimento, mas na realidade substituímo-lo por uma *justaposição de estados inertes*, traduzíveis em *palavras*, e que constituem cada um o elemento *comum*, o resíduo por conseguinte *impessoal*, das impressões sentidas num dado caso pela sociedade inteira»⁸¹⁴. Em verdade, diremos nós, a personalidade já é diferente se for só numericamente diferente e portanto qualitativamente idêntica em toda a linha: uma nota de mil escudos – não há como o dinheiro para o ver bem – não é outra nota de mil escudos. Mas nós temos o hábito de pensar que somos também, ao menos em parte, qualitativamente diferentes. Porém, se o somos apenas numa pequena parte, o grosso da nossa personalidade não se afirmará como ele próprio. Para obviar a isso, não distingamos os vários elementos, entre os quais haverá sempre vários que são comuns a vários sujeitos; se não os distinguirmos, não se poderá fazer a comparação: seremos em bloco diferentes. E mais diferentes se, como acontece particularmente com os sentimentos, não só não se sabe o que os constitui como, sendo profundos, exigem uma maior coesão. Nesse caso seremos, ao pé da letra, blocos diferentes. Isto passa-se decerto antes de mais ao nível dos sentimentos; mas também, no pensamento de Bergson, ao nível das sensações e das ideias, passa-se ao nível de toda a nossa personalidade. Pelo que nós somos bem uma *interacção*, uma *comunicação* tão perfeita entre o que ininterruptamente chega a

⁸¹³ *Ibid.* p. 97.

⁸¹⁴ *Ibid.* pp. 100-101. Itálicos nossos.

eu e aquilo que nele já se encontra que tudo, constantemente, nele é afinal um *todo simples*. Dir-se-á que neste caso nada é possível dizer desse estado permanentemente simples que é o eu? Sem dúvida, e Bergson é o primeiro a admiti-lo, como várias vezes se lê no fim do seu segundo capítulo⁸¹⁵: «a palavra – diz numa das vezes, a respeito da sensação – de contornos bem aparados, a palavra brutal, que armazena o que há de *estável*, de *comum* e por conseguinte de *impessoal* nas impressões da humanidade, esmaga ou pelo menos recobre as impressões *delicadas e fugidias* da nossa consciência individual. Para lutar com armas iguais, estas últimas deveriam exprimir-se por palavras *precisas*; mas estas palavras, apenas formadas, voltar-se-iam *contra* a sensação que as fez nascer, e inventadas para testemunhar que a sensação é *instável*, elas impor-lhe-iam a sua própria *estabilidade*»⁸¹⁶. Como dizíamos, não se pode dizer nada. Mas isso ao fim e ao cabo não é um óbice. O plano da palavra é segundo em relação ao da verdadeira realidade. O que quer dizer que esta última é bem, em definitivo, o referido *todo simples*, em permanente movimento. Em movimento, porque há quer o movimento exterior de fornecimento das percepções, a entrada constante de percepção atrás de percepção, quer o movimento interior que consiste na passagem contínua do passado para o presente actual. É ao nível deste último movimento que se põe propriamente o problema da natureza da duração – o problema de como o passado se liga ao presente – e a resposta é que, para além da pura relação de passagem que era o movimento, para além pois da mera indivisibilidade, há uma efectiva passagem de conteúdos, o empurrar do passado para o presente. Bem entendido, sabemos-lo nós agora, efectiva passagem de conteúdos, porque Bergson não distingue gnoseologicamente a memória da percepção. Se isto se faz, é evidente que os presentes mesmos passados lá continuam no seu sítio próprio e não são de modo nenhum empurrados para o presente actual. O que há, sim, é a *criação* a cada momento – *através de olharmos* para esses presentes (lembremo-nos de como explicávamos a memória no fim do § 34) – desses conteúdos nos respectivos presentes actuais. É este novo – que a consciência tem a capacidade de constituir com o seu olhar memorativo – que de cada vez se vem juntar à nova percepção, e que faz com que, segundo o vimos à obra nos exemplos da gota de água e do tic-tac, haja um processo de amadurecimento das situações, com, se for o caso, as respectivas resoluções.

Isto o que é a duração, com a sua propriamente dita penetração e fusão. Ou antes, isto o que ela é, se já distinguimos minimamente o que nela está penetrado e fundido. Porque, se não o fazemos, tudo o que temos de cada vez é um estado *simples*, se não ao ponto do *laranja* que aduzimos como exemplo no fim do § 70, pelo menos como dois elementos que objectivamente continuam distintos mas que nós vemos em conjunto e que por isso, sem a distinção, subjectivamente constituem um *todo simples*. Este simples pode decerto existir para os animais; e mesmo para nós, se abstraímos de todas as distinções. Enquanto não referirmos minima-

⁸¹⁵ *Ibid.* pp. 98-104.

⁸¹⁶ *Ibid.* p. 100. Itálicos nossos.

mente os elementos que estão penetrados ou fundidos, pura e simplesmente não há nada dessa penetração ou fusão. Aliás, se abstraímos de *todas* as distinções, nem sequer há uma gota e outra, estaremos perdidos de cada vez em cada uma e é tudo. Não são, como já dissemos no § 63.5, as palavras que faltam, é Bergson que não quer aceitar a mais leve distinção, porque, se a aceita, só pára num pensamento totalmente distinto e não lhe é mais possível o amadurecimento contínuo que é a liberdade. A questão é esta. Ele precisa de uma continuidade perfeita para a liberdade. Questão que não tem saída para ele, porque mesmo a continuidade justamente só é tal se referimos um ponto e outro e os relacionamos em continuidade. É certo que a continuidade que ele quer é mais penetrada que a simples continuidade quantitativa. Mas isso só obriga, como acabamos de fazer, a mais distinções, a começar pela distinção da memória em relação à percepção. E assim – é o que temos de ver bem – a continuidade quantitativa, ela mesma, tal como o *simples* da duração, não pode ser só a «material suposição lá» dos respectivos elementos, quero dizer, não basta, para a continuidade, supor lá a pluralidade de partes sem justamente as dividir e juntar, tal como não basta, para o simples, supor lá a percepção actual e as memórias, supô-las lá mas não as distinguir, de modo que tudo lá está e de uma forma simples; para o pensamento só existe o que se pensa; se se pensa só o *simples*, é só o simples que existe; para isso ser uma penetração ou, o que é o mesmo, antes de mais um composto, é preciso pensá-lo como tal. Julgo que Bergson tende a pensar que basta ter lá o conjunto material das coisas, e de uma forma simples, para ter *tudo* e de forma *simples*; é o que sugere a contraposição omnipresente entre, por um lado, a distinção no homogéneo e, por outro, a penetração nas qualidades: neste esquema, estas últimas *pela sua própria natureza* são o que se penetra. Evidentemente não basta. E não há – a não ser a do animal – nenhuma dimensão para além da do distinto.

Mas deixemos isto – cujos princípios já expusemos – e, de posse quer do que ele chama o tempo homogéneo quer da duração, passemos ao problema da liberdade, para vermos à obra um e o outro. Examinando o que acontece à acção quando interpretada segundo o tempo homogéneo ou segundo a duração, concretizaremos ainda melhor o que ambos são.

C – A LIBERDADE

§ 73. Primeiro momento

O objectivo do capítulo terceiro dos *Dados Imediatos* é desfazer as objecções contra a liberdade. E, em contraponto, invocar a concepção de duração adquirida. Com a conjugação dos dois aspectos, a liberdade aparece como um facto indelével. Esse objectivo, podemos dizer que Bergson o realiza em dois momentos. Antes de tudo, partindo da análise da objecção geral que resulta quer do determinismo psicológico quer do determinismo físico; depois, partindo da análise de algumas objecções particulares, de modo a seguramente não restar nenhuma.

O determinismo psicológico – começemos por aí – diz com efeito que «as nossas acções são necessitadas pelos sentimentos, pelas ideias, e por toda a série anterior dos nossos estados de consciência», não sendo por conseguinte livres⁸¹⁷. E o físico diz que tudo o que nos acontece – desde os estados de consciência ao comportamento – é causado pelos choques das partículas da matéria: «o estado molecular do cérebro a um dado momento será modificado por choques que o sistema nervoso recebe da matéria ambiente, de tal maneira que as sensações, os sentimentos e as ideias que em nós se sucedem se poderão definir como resultantes mecânicas»; e «as reacções do nosso organismo», quer as «reflexas» quer as «ditas livres e voluntárias», derivam desses mesmos movimentos moleculares provocados no sistema nervoso⁸¹⁸. Numa palavra, ao nível psicológico toda a nossa acção é conscientemente necessitada; e ao nível físico, «se se conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano a um dado momento, assim como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, poder-se-ia calcular com precisão infalível as acções passadas, presentes e futuras da pessoa a quem o organismo pertence, como se prediz um fenómeno astronómico»⁸¹⁹. É assim? Bergson diz que não, passando a analisar o determinismo físico.

1. Em primeiro lugar, os nossos estados de consciência – onde de toda a maneira, se a houver, se passa a liberdade – não podem ser intrinsecamente determinados pelos movimentos moleculares. Porque, como escreve, «num movimento encontrar-se-á a razão de um outro movimento, mas não a de um estado de consciência»⁸²⁰. Como já dissemos a partir de *Matéria e Memória*, o cérebro não produz actos de percepção ou de memória, ele não é um órgão de conhecimento, mas de acção; tudo o que ele faz é ou reagir aos movimentos recebidos ou montar dispositivos de reacção que assim se oferecem à nossa escolha; ele é, na imagem sugestiva, uma «central telefónica», que tem por função «passar a chamada ou fazê-la esperar». E assim, não derivando os estados de consciência desses movimentos, não sendo a sua causalidade a analítica mas só a sintética, «só a experiência poderá estabelecer se uns acompanham os outros»⁸²¹. Ora o que acontece é que «a ligação constante dos dois termos só foi verificada experimentalmente num número muito restrito de casos», e ainda por cima «para factos que, segundo o testemunho de todos, são praticamente independentes da vontade»: ninguém com efeito dirá «que sejamos livres de, em dadas condições, ouvir a nota ou perceber a cor que nos apetece»⁸²². A pretensa universalidade do determinismo físico – ou seja, a sua aplicação também aos estados de consciência – repousa afinal em razões psicológicas. Em primeiro lugar, posto que na realidade «a maior parte das nossas acções se explica por motivos», o associacionismo julga-se de facto um

⁸¹⁷ *Ibid.* p. 109.

⁸¹⁸ *Ibid.* p. 110.

⁸¹⁹ *Ibid.* p. 110.

⁸²⁰ *Ibid.* p. 113.

⁸²¹ *Ibid.* p. 113.

⁸²² *Ibid.* pp. 112-113.

determinismo. Mas por outro lado ele sabe-se imperfeito, sabe que comparado com o da natureza é mais um projecto de determinismo do que já um. Então, com o objectivo de se firmar, lança mão dos casos já existentes de determinação dos estados de consciência pelos estímulos físicos. Ambos os domínios ficarão a ganhar: o determinismo físico alcançará a universalidade estendendo-se ao psicológico; e este o rigor. Como Bergson escreve: «Este começo de prova experimental – o facto de que «a maior parte das sensações parece estar ligada a certos movimentos moleculares» – basta amplamente àquele que, por razões de ordem psicológica, já admitiu a determinação necessária dos nossos estados de consciência pelas circunstâncias em que eles se produzem. Em consequência, ele não hesita mais em tomar a peça que se representa no teatro da consciência por uma tradução, sempre literal e servil, de algumas das cenas executadas pelas moléculas e pelos átomos da matéria organizada»⁸²³.

A universalidade do determinismo físico não é assim uma conclusão desinteressada e objectiva do sábio. É certo que, objecta-se a si próprio, «toda a operação matemática que se executa para uma determinada quantidade implica a permanência desta quantidade». Mas «só a experiência nos pode dizer» qual é a realidade que está em causa e que permanece. Para além da energia cinética e da energia potencial – que são as que temos no princípio da conservação da energia –, pode muito bem haver «alguma energia de um género novo, que se distinga das outras duas e que não se preste ao cálculo»: o élan vital e a consciência⁸²⁴. De resto, «toda a aplicação inteligível da lei da conservação da energia se faz num sistema em que os pontos, capazes de se mover, são susceptíveis de *voltar à sua primeira posição*». Ora isto acontece no domínio físico-químico, mas não no da vida e menos no da consciência. No domínio da vida, «a duração parece bem agir à maneira de uma causa, e a ideia de fazer retornar as coisas ao mesmo lugar ao cabo de um certo tempo implica uma espécie de absurdidade, posto que semelhante voltar para trás jamais se efectuou num ser vivo». Contudo, suponhamos que esta aparente impossibilidade deriva apenas da complexidade dos fenómenos físico-químicos que se efectuam nos corpos vivos, dado que, sendo «infinitamente complexos, não têm jamais a menor chance de se reproduzirem todos ao mesmo tempo». O que é definitivamente absurdo é o voltar para trás na região dos factos de consciência: «Uma sensação – escreve, e já o havia dito para o caso da gota – só por se prolongar modifica-se ao ponto de se tornar insuportável. Aqui, o mesmo não permanece o mesmo, mas reforça-se e enche-se com todo o seu passado». Deste modo, cada momento é único, é qualitativamente diferente, e não só não tem sentido qualquer retorno como, no domínio da consciência, se não já no da vida, não tem sentido o determinismo físico. Tê-lo suposto aí não foi fruto de razões científicas, antes o resultado da vontade de fundação do determinismo psicológico⁸²⁵.

⁸²³ *Ibid.* p. 114.

⁸²⁴ *Ibid.* pp. 115-116.

⁸²⁵ *Ibid.* pp. 117-119. Itálico nosso.

2. E é assim este último que verdadeiramente se trata de examinar. O físico, como acabamos de ver, enquanto aplicado ao mundo da consciência, revela-se uma extensão indevida e desaparece. Será que acontece o equivalente ao psicológico? Pelo menos, começa Bergson, ele está longe de ser um determinismo rigoroso; os estados são demasiado complexos e sobretudo influenciam-se uns aos outros qualitativamente, para que se consiga no seu domínio algo de semelhante, por exemplo, à resultante de dois movimentos, no domínio da matéria. Mas se se quer ir até ao fim no estudo do determinismo psicológico, não é por aí que se deve ir. Antes é preciso determinar o ponto de vista em que ele se coloca: é preciso «perguntar se esse ponto de vista não implica uma *concepção defeituosa* do eu e da multiplicidade dos estados de consciência»⁸²⁶. E Bergson vai justamente contrapor o eu tal como ele aparece num meio homogéneo ao eu entendido à luz da duração, assim fazendo aparecer sob os nossos olhos, por um lado, o determinismo associacionista e, por outro, a liberdade.

O associacionismo, que é a forma contemporânea do determinismo psicológico, escreve com efeito, «representa o eu como uma reunião de estados psíquicos, em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo». O típico desta doutrina é que «*distingue assim nitidamente uns dos outros os factos psíquicos coexistentes*». E para o ilustrar cita alguns autores. «“Teria podido abster-me de matar”, diz Stuart Mill, “se a minha aversão pelo crime e o medo das consequências tivessem sido mais fortes que a tentação que me impelia a cometê-lo”. E mais adiante: “O seu desejo de fazer o bem e a sua aversão pelo mal são suficientemente fortes para vencer ... todo o outro desejo ou toda a outra aversão contrários”. «Assim – comenta Bergson – o desejo, a aversão, o medo, a tentação são apresentados aqui como coisas distintas, e que nada impede de nomear separadamente». «Mesmo quando ele liga – continua o nosso Autor – estes estados ao eu que os suporta, o filósofo inglês continua ainda a estabelecer distinções marcadas: “O conflito tem lugar, escreve, entre um eu que deseja o prazer e um eu que teme os remorsos”». Contudo ele não cita só Stuart Mill. «Alexandre Bain – continua Bergson – consagra um capítulo inteiro ao “Conflito dos motivos”. Ele põe na balança os prazeres e as dores, como outros tantos termos aos quais se poderia atribuir, ao menos por abstracção, uma existência própria». Mas há mais e é mesmo o cúmulo: «Os próprios adversários do determinismo seguem-no de tão boa vontade neste terreno que eles falam, também eles, de associações de ideias e de conflitos de motivos, e que um dos seus mais profundos representantes, Fouillé, não hesita em fazer da própria ideia de liberdade um motivo capaz de contrabalançar os outros»⁸²⁷. É conveniente referir todos estes aspectos, não só para nos representarmos vivamente o real ambiente associacionista, mas ainda porque são tais aspectos que justamente desaparecem ao passarmos do tempo homogéneo para a duração. Ou antes, não desaparecem propriamente, antes fundem-se; mas fundem-se de tal maneira que não há mais

⁸²⁶ *Ibid.* pp. 119-122. Itálico nosso.

⁸²⁷ *Ibid.* p. 122. Itálico nosso.

lugar para as palavras que os referem; essa multiplicidade faz-se, como o dizíamos no fim do parágrafo anterior, um *todo simples*.

É o que ele acentua nomeadamente com o exemplo da rosa. As lembranças da infância, contrapõe ao que estamos habituados a pensar, não são evocadas pelo perfume. Não é: «sempre o mesmo odor, mas associado a ideias diferentes». Isso é o que dizeis. «Mas esqueceis que primeiro haveis eliminado, das impressões diversas que a rosa faz sobre cada um de vós, o que elas têm de pessoal; não haveis conservado delas senão o aspecto objectivo, o que, no odor de rosa, pertence ao domínio *comum* e, para tudo dizer, ao *espaço*»; ou seja, só haveis guardado as coisas enquanto *distintas*, a permitir a *universalização*. «Só com essa condição – continua – se pôde dar um nome à rosa e ao seu perfume. Então, sim, para distinguir as impressões pessoais umas das outras, foi bem preciso acrescentar à ideia geral de odor de rosa os caracteres específicos. E dizeis agora que as nossas diversas impressões, as nossas impressões pessoais, resultam de que nós associamos ao odor de rosa lembranças diferentes. É também assim – compara – que ao justapor certas letras de um alfabeto comum a várias línguas se imitará menos mal tal som característico, próprio de uma língua determinada; mas – faz notar – nenhuma destas letras tinha servido para compor o som mesmo»⁸²⁸. É nítido como as coisas se põem para ele, no domínio homogéneo: justamente de uma forma *nítida*, como coisas nitidamente distintas e articuladas segundo a lógica clássica. E também como, na duração, a *simplicidade* é tal que o som não tinha sido composto pelas letras. É – este segundo ponto – o que ele continua a acentuar, mas agora de uma maneira formal.

«Há – como sempre, ele começa pela perspectiva da distinção – uma correlação íntima entre a faculdade de conceber um meio homogéneo, tal como o espaço, e a de pensar por ideias gerais. Desde que procuramos *dar-nos conta* de um estado de consciência, desde que procuramos *analísá-lo*, este estado eminentemente pessoal resolver-se-á em elementos impessoais, exteriores uns aos outros, dos quais cada um evoca a ideia de um género e se exprime por uma palavra». Esta, a perspectiva da distinção. Mas não é ela a real. Como ele diz logo a seguir: «Contudo, pelo facto de que a nossa razão, armada da ideia de espaço e do poder de criar símbolos, *desprende e isola estes elementos múltiplos do todo*, não se segue que eles *ai estivessem contidos*. Porque – justifica – no seio do todo eles não ocupavam espaço [isto é, não estavam ao lado uns dos outros] e não procuravam exprimir-se por símbolos; ao contrário *penetravam-se e fundiam-se* uns nos outros». «O associacionismo – acrescenta ainda – comete pois o erro de substituir sem cessar o fenómeno *concreto* que se passa no espírito pela reconstituição artificial que a filosofia dele dá, e de confundir assim a explicação do facto com o facto mesmo»⁸²⁹. Atentemos bem no que acabamos de ler. O que nós, com o poder de distinguir, distinguimos não está já lá distinto, mesmo que subjectivamente o não distingamos ainda, tais os elementos de uma paisagem que já lá estão mas que ainda não distinguimos. Está verdadeiramente fundido, como no

⁸²⁸ *Ibid.* p. 124. Itálicos nossos.

⁸²⁹ *Ibid.* p. 125. Nossos os itálicos.

laranja do nosso exemplo; o que temos é algo verdadeiramente *simples*, e nós naturalmente abtemo-nos de considerar a parte de amarelo e a parte de vermelho em que o laranja se resolve, abtemo-nos de considerar os elementos que integram o simples. Nesse caso, o eu é verdadeiramente uma *concretude*, um *bloco*, sem possibilidades de comparação com outros blocos, os outros eus, porque nada nele se distingue.

Se a isto acrescentarmos que esta concretude ou bloco não é de modo nenhum uma coisa estática, antes está em permanente mudança – a nova percepção constantemente a transformar o que já está presente e a ser transformada por isso, de modo a dar constantemente uma coisa simples –, tê-la-emos sob a forma de duração e teremos a liberdade. Quando se trata do associacionismo, «ele reduz o eu a um agregado de factos de consciência, sensações, sentimentos e ideias». E «se ele não vê nestes diversos estados nada mais do que o seu nome exprime, se ele não retém deles senão o aspecto impessoal, ele bem pode justapô-los indefinidamente, jamais obterá outra coisa que um *eu fantasma*, a sombra do eu projectando-se no espaço». Mas agora não é mais assim. Agora, «se se tomam estes estados psicológicos com a *coloração particular* que eles revestem numa pessoa determinada e que lhes vem a cada um do *reflexo* de todos os outros [exactamente como o laranja vem do amarelo e do vermelho], então *não há de modo nenhum necessidade de associar* vários factos de consciência para reconstituir a pessoa: ela está inteira num só deles, desde que se saiba escolhê-lo. E a manifestação exterior deste estado interno – conclui, e eis a liberdade – será precisamente o que se chama um *acto livre*, pois que o *eu só* terá sido o seu autor, e pois que ela exprimirá o *eu inteiro*»⁸³⁰. – Se tal acto *exprime* o eu inteiro, e se o eu é o seu *autor* ou causa, porque se diz que ele é livre? E porquê, antes disso, a liberdade (que é em si mesma apenas um conceito geral, a poder especificar-se de outras maneiras) se toma logo em relação ao eu concreto? Esta última pergunta, trataremos dela mais adiante. E quanto à primeira, veremos no segundo momento Bergson pôr-se a si mesmo essa objecção. Aqui tudo o que importa é ver que o acto livre – a manifestação exterior, e já a decisão que lhe é anterior – é um processo *contínuo e simples*, que envolve por definição todos os factores do eu, o eu inteiro, e não uma causalidade, parcelar e determinada, de um estado sobre outro.

E é certo que esta liberdade, assim definida, é rara. Mas isso só significa que há, no conjunto da nossa vida, vários graus de liberdade. Nós vivemos a maior parte do tempo atentos ao que se passa no exterior e, por consequência, as nossas acções quotidianas, em vez de provirem da profundidade da pessoa, são antes, nas suas palavras, «como actos reflexos». É «a estas acções muito numerosas, mas insignificantes na sua maior parte, que a teoria associacionista se aplica». Elas são decerto importantes, mas constituem apenas «o substrato da nossa actividade livre», tal como as funções orgânicas constituem o substrato da vida consciente. Aliás acontece que nós não abdicamos da liberdade só nesta dimensão superficial, mas «em circunstâncias mais graves»: «muitas vezes, por inércia ou moleza,

⁸³⁰ *Ibid.* pp. 126-127. Nossos os itálicos.

deixamos este mesmo processo apenas local cumprir-se, quando a nossa personalidade inteira deveria por assim dizer vibrar». Tarde demais, reconhecemos o nosso erro. Mas também acontece o contrário. Às vezes, e inopinadamente, reagimos a essa superfície exterior. «É o eu de baixo que sobe à superfície; é a crosta exterior que rebenta, cedendo à irresistível pressão». O que significa – explica – que «se operava, nas profundezas do eu, uma ebulição e por isso mesmo uma tensão crescente de sentimentos e de ideias, não inconscientes sem dúvida, mas aos quais não queríamos prestar atenção». Nós próprios «formámos esses sentimentos e essas ideias mas, por uma *inexplicável repugnância a querer*, tínhamo-los empurrado para as profundezas obscuras do nosso ser todas as vezes que eles emergiam à superfície». E é porque isso vem da profundidade que «nós procuramos em vão explicar a nossa brusca mudança de resolução pelas circunstâncias aparentes que a precederam. Nós queremos saber em virtude de que razão nos decidimos, e constatamos que nos decidimos *sem razão*, talvez mesmo *contra toda a razão*. Só que é essa, em certos casos, a melhor das razões. Porque – acrescenta e conclui – a acção realizada não exprime mais então tal ou tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir: ela corresponde ao nosso conjunto mais íntimo de sentimentos, pensamentos e aspirações, a essa concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada; corresponde, numa palavra, à nossa ideia pessoal da *felicidade* e da *honra*»⁸³¹. Este o quadro geral que Bergson traça da nossa liberdade concreta, desde o associacionismo determinista à verdadeira liberdade. Só que, observaremos, não há em nós nenhuma ideia de *felicidade* ou de *honra*, ou outra qualquer. Nós somos – ao nível do eu profundo, onde enfim somos livres – um *todo simples* em que cada nova percepção, ela própria, nunca é tomada como ela mesma, na sua individualidade, mas logo e originalmente transformada por esse todo a que se junta, ao qual ela também transforma; nunca há assim a possibilidade de articular o que quer que seja. Nestes diversos graus de liberdade traçados, só há *racionalidade* (os vários elementos *distintos* e *articulados*) quando, ou melhor, na exacta medida em que *não* há, para Bergson, liberdade. Ele contrapõe em *Matéria e Memória* aos seus críticos que afirmavam que a sua liberdade se reduzia a uma «espontaneidade sensível» que isso seria assim «quando muito no animal, cuja vida psicológica é sobretudo afectiva»; que «no homem, ser pensante, o acto livre se pode chamar uma síntese de sentimentos e de ideias, e a evolução que a ele conduz uma evolução racional»⁸³². É esquecer que, para haver racionalidade, é preciso haver *distinção* e *articulação* entre as coisas distintas, o que justamente fazem os associacionistas. O eu é, ao nível da duração e não do tempo homogéneo, ao nível da liberdade e não do associacionismo, um *todo simples*, e não há, sem recorrer subrepticamente ao domínio que se pretende prostergar, *coisa alguma que se possa distinguir de outra*; mesmo quando se fala neste todo simples como um *bloco* que se distingue dos outros, estamos a distingui-lo *dos* outros e, se dizemos que ele *existe*, estamos a distingui-lo do nada e a dizer que ele é justamente o que é e *não o nada*, estamos

⁸³¹ *Ibid.* pp. 127-130. Itálicos nossos.

⁸³² *MM* p. 207.

a contrapor ambas as coisas. Bergson, partindo naturalmente do mundo da distinção ou racional em que vivemos, esforça-se por chegar a um outro que ele julga que o supera; mas, admitamos, só supera porque ele, indevida e subrepticamente, lá continua a supor as distinções anteriores, ao ponto de que o seu mundo parece possuir simultaneamente as duas vantagens. Se se põe algum rigor nisto, a verdadeira vantagem está do lado da racionalidade (e por conseguinte dos associacionistas), porque só por aí podemos articular todos os problemas que se apresentam a uma ética, a começar, porque é o problema nuclear, pela «inexplicável repugnância a querer». Se com isto desaparece ou não a liberdade, vê-lo-emos na continuação. Aqui importa ver que a perspectiva do associacionismo, do tempo homogéneo, é a da *distinção* ou *racionalidade*, enquanto a da liberdade é a do *todo simples*; um todo simples *em* mudança ou duração, isto é, *em* crescendo interior (porque primeiro exterior) contínuo, de modo que daí saia o acto livre; tal a insupportabilidade interiormente (porque primeiro exteriormente) crescente da gota que leva à decisão e consequente acção de fechar a torneira.

§ 74. Segundo momento

1. Todavia, diz Bergson, a liberdade do acto livre não se põe só como esta maturação global e simples, em contraste com a causalidade de uns estados sobre outros. Liberdade usa-se também no sentido de livre arbítrio: como a escolha, e a consequente acção, de uma alternativa. É nesta perspectiva que, colocando-se após a acção, os defensores da liberdade dizem que a alternativa poderia sempre ter sido feita; ao que os deterministas opõem que, se a acção foi feita, ela foi necessária, e impossível a alternativa. E colocando-se antes da acção, os primeiros dizem que, por mais que se conheçam os antecedentes, a acção não pode ser prevista; ao que os segundos opõem que, se os antecedentes são conhecidos, ela pode sê-lo. O nosso Autor não aceita a posição dos deterministas, porque obviamente ela nega a liberdade; mas também não aceita a dos defensores da liberdade, porque mesmo ela se coloca na perspectiva do tempo homogéneo e não só desfigura desta maneira o eu real como não consegue evidentemente manter a liberdade. Por isso, incluindo de cada vez tanto deterministas como defensores da liberdade, são duas – consoante a colocação é após a acção ou antes dela – as objecções que Bergson antes de mais se põe. Começemos pela primeira⁸³³.

«Hesito entre duas acções possíveis X e Y, e vou alternadamente de uma à outra. Isso significa – escreve – que eu passo por uma série de estados, e que estes estados se podem repartir por dois grupos, segundo me inclino mais para X ou para o partido contrário». Há assim, pois, sucessivos no tempo e contrários, dois conjuntos de estados. Mas há-os, porque já nos colocamos na perspectiva do tempo homogéneo e a estratégia de Bergson vai justamente ser a de, tendo partido daí, mostrar que não há tal do ponto de vista da duração. É que, quanto às acções mesmas que vêm no fim, elas ainda não são reais. E quanto aos estados – essas

⁸³³ *DI* pp. 132-134.

tendências minhas para uma acção ou para a outra – eles não só em rigor apenas vão existindo à medida que se apresentarem, mas também e principalmente vão desaparecendo no *todo simples* que é o eu: «o eu engrossa, enriquece-se e muda, à medida que passa pelos dois estados contrários; senão, como se decidiria jamais? Não há pois – frisa bem – precisamente dois estados contrários, mas antes uma multidão de estados sucessivos e diferentes no seio dos quais eu destringo, por um esforço de imaginação, duas direcções opostas»; é simples, e auto-mutante, a realidade em jogo na «operação pela qual a vontade escolhe». Não há assim, pois, nem duas acções, nem dois conjuntos de tendências ou estados – «pois que eles mudam sem cessar» –, mas apenas «duas direcções diferentes que a nossa imaginação lhes assinala». E «fica bem entendido – conclui – que estas duas direcções diferentes não passam de representações simbólicas, que em realidade não há duas tendências, nem mesmo duas direcções, mas antes um eu que vive e se desenvolve pelo efeito das suas próprias hesitações, até que a acção livre dele se desprende à maneira de um fruto demasiado maduro»⁸³⁴. Eis até onde vai a fuga da distinção e da articulação! Evidentemente não é assim. Se assim fosse, pura e simplesmente não haveria a escolha. Esta implica sempre dois partidos diferentes que se nos apresentam em simultâneo graças à memória. Ela existe porque de cada vez que se apresenta um estado a favor de X ou de Y ele não desaparece no *todo simples* – de modo que sem sobressaltos nos encaminharíamos para o fruto demasiado maduro – mas mantém-se distinto na memória, assim contribuindo, consoante é de um partido ou de outro, para a constituição dos dois conjuntos de estados contrários que mantemos presentes; e a escolha faz-se sempre por comparação – e às vezes com drama, principalmente se os dois partidos são fortes e de grandeza próxima – preferindo-se naturalmente o melhor deles, o que nos promete maior felicidade. Esta, se não me engano, a realidade da escolha. Mas Bergson, fugindo da distinção e da articulação, que lhe levaria a liberdade, julga ter tudo num processo de maturação. Que, valha a verdade, não parece rigorosamente simples, já que ele diz que o que há é «uma multidão de estados sucessivos e diferentes»; mas não só a sua doutrina em geral é, como temos visto, a transformação dos estados coexistentes num *todo simples*, como também aqui, em vez de se irem constituindo os conjuntos X e Y que se afrontam em termos de escolha, vai-se ficando apenas de cada vez com a *integração efectuada* do novo estado no antigo, de tal modo que nem há lugar para a escolha; há antes, justamente, a cada nova integração, um novo *todo simples*⁸³⁵. Tão simples, que ele tem, para passar da sua concepção para a comum, de invocar as palavras e o espaço. É o que faz para apresentar o problema. «Mas esta concepção da actividade voluntária – escreve com efeito – não satisfaz o sentido comum, porque, essencialmente mecanicista, ele gosta das distinções marcadas, das que se exprimem por palavras bem definidas ou por posições diferentes no espaço. Ele representar-se-á pois um eu que, depois

⁸³⁴ *Ibid.* pp. 134-135. Itálicos nossos.

⁸³⁵ Poderá talvez haver a memória de cada estado independente que entrou neste *todo simples*. Mas isso é então a memória morta, a memória no sentido da tradição, não a viva, que avança sobre o presente e faz parte dele.

de ter percorrido uma série MO de factos de consciência – e traça o diagrama –, chegado ao ponto O, se vê em presença de duas direcções OX e OY igualmente abertas». Ora, esta conduta do eu – em que, «chegado ao ponto O, e diante dos dois partidos a tomar, hesita, delibera e opta enfim por um deles» – pode de facto ser dita livre? É a questão ⁸³⁶.

Em primeiro lugar notemos que, em verdade, não se trata de tomar a decisão apenas, e de uma vez por todas, ao nível do ponto O. Ao contrário, ela toma-se ao longo de todo o processo de avaliação, de cada vez que comparamos cada estado de um partido ao estado anterior do outro, sendo a decisão final – que desencadeia enfim a acção – o resultado da comparação global das duas somas. Mas porque de facto se acabará por concluir que há uma soma maior de felicidade num conjunto do que noutra, o que fará dele o conjunto vencedor, podemos para simplificar supor, como ele faz, que a decisão se toma logo por concentração em O: que é aí que, por atacado e de uma vez por todas, optamos pelo conjunto de motivos que nos levam à acção, e deixamos o outro. «É fácil de ver – escreve Bergson – que esta concepção verdadeiramente mecanicista da liberdade conduz, por uma lógica natural, ao mais inflexível determinismo». Com efeito, se eu escolhi X, os defensores da liberdade dirão: «haveis hesitado, deliberado, logo Y era possível». Mas os deterministas responderão: «haveis escolhido X, logo tínheis alguma razão para o fazer, e quando se declara Y igualmente possível, esquece-se esta razão; deixa-se de lado uma das condições do problema» ⁸³⁷. Está aqui o núcleo de toda a demonstração. Apesar de se tratar da liberdade de «livre escolha», de «livre arbítrio» – em que se escolhe mas *sem motivos*: se se escolhe mas *com motivos*, a escolha já não é livre – e por outro lado apesar de falar algumas vezes em liberdade de «indiferença» ⁸³⁸, Bergson entende sempre a liberdade de escolha como *motivada*; como ele dirá fortemente em *Matéria e Memória*, a escolha *sem motivos* é uma arbitrariedade, «um *fiat* arbitrário, uma verdadeira criação *ex nihilo*» ⁸³⁹. Daí a demonstração: que os deterministas estejam certos ao reivindicarem que «alguma razão tínheis para o fazer», e que os defensores da liberdade «esqueçam esta razão». Se é ou não possível uma liberdade de escolha, uma escolha sem motivos, vê-lo-emos mais adiante, ao perguntarmo-nos pela origem dessa ideia. Se ela for possível, quem tem razão são os defensores da liberdade; e os deterministas, com Bergson, pura e simplesmente não entendem o que está em causa. Se não for, então os deterministas, e Bergson com eles, terão razão ao dizer que não há escolha sem motivo, que ela é sempre necessária, e que os adeptos da liberdade simplesmente o esquecem.

Contudo Bergson não acentua só esta necessidade e o conseqüente determinismo da escolha. Sublinha também este voltar atrás no tempo que, direi eu, a *prova experimental* da liberdade implica, ao tentar *concretizar* o que se diz: que, uma vez feita a acção, a sua contrária teria sido possível; trate-se só da acção ou

⁸³⁶ *DI* p. 135.

⁸³⁷ *Ibid.* pp. 136-137. Itálicos nossos.

⁸³⁸ *Ibid.* pp. 135, 136 (duas vezes).

⁸³⁹ *MM* p. 207.

de todo o conjunto de motivos que a ela conduz, isso implica na verdade que se possa vir atrás no tempo retomar a via alternativa no ponto em que a deixámos porque escolhemos a outra. Tal é obviamente converter o tempo em espaço; é supor que paralela à alternativa que realizámos há uma outra possível, *que podemos vir agora realizar*, deixando o tempo onde fomos para o retomar mais atrás. Como Bergson escreve: «Se eu percorro com os olhos uma rota traçada na carta, nada me impede de arrear caminho e de ver se ela bifurca por atalhos». Mas isso é espaço «e o tempo não é uma linha sobre a qual se *volte* a passar»⁸⁴⁰. Será possível, se houver a liberdade de escolha, *pensar* que na vez de uma acção poderia haver outra. Mas não se pode fazer a *prova*, porque, por mais rapidamente que se realize a acção Y contra a acção X acabada de fazer, é sempre depois de esta feita que aquela se realiza, e vice-versa. E não devemos esquecer que, para além desta irremediável sucessão que é o tempo, ele é ainda, para Bergson, um *progresso*, algo que muda a cada momento qualitativamente; o que torna ainda mais impossível o voltar atrás.

Não, a liberdade não está numa pretensa escolha, mas no próprio acto livre, «numa certa nuance ou qualidade da acção mesma»⁸⁴¹. Se nos colocamos na primeira via, e na perspectiva de Bergson que só entende a escolha como motivada, é inevitável não só o determinismo mas ainda a transformação do tempo em espaço.

2. Até aqui colocámo-nos após a acção feita. Vamos agora colocar-nos antes dela. Os deterministas dirão que, se conhecemos os antecedentes, ou seja, as motivações que a ela nos levam, podemos prever a acção; os defensores da liberdade que, mesmo conhecendo esses antecedentes, não a poderemos prever. As razões que estão à obra são as mesmas. Se partimos da liberdade de indiferença, em que a escolha é livre de qualquer motivo, de nada adiantam obviamente os antecedentes; mas se partimos de que a escolha é sempre determinada pelos motivos, então é claro que, conhecendo os antecedentes, conhecemos a acção que é o seu efeito. Mas Bergson vai analisar esta objecção sobretudo para mostrar que no tempo homogéneo nada se faz e só se faz alguma coisa na duração: que duração é acção e acção livre. Daí a sua importância.

Para vermos bem que a previsão não se pode fazer, Bergson dá um exemplo. É o caso de Pedro e Paulo a que já aludimos. Pedro vai viver daqui a alguns séculos e vai ter de tomar uma decisão importante. Queremos saber se Paulo, um filósofo de hoje, «conhecendo *todas* as condições em que Pedro age, pode predizer com certeza a escolha que Pedro fará». Ora, em primeiro lugar Paulo conhece, segundo a própria hipótese, *todas* as condições em que Paulo age, mas, como Bergson diz, «de fora» ou «em ideia». O que quer dizer que conhece todos os sentimentos que vão contribuir para a tomada de decisão, mas «sem os viver» e portanto sem conhecer a sua intensidade, sem conhecer a força com que cada um o levará à decisão. Nestas condições, duas hipóteses são possíveis. Ou espero pelo «acto final», para ver «a parte que cabe» a cada um, ou meto-me a viver os

⁸⁴⁰ *DI* p. 139. Itálico nosso.

⁸⁴¹ *Ibid.* p. 140.

próprios estados de Pedro, no seu tempo próprio e sem os abreviar. No primeiro caso, eu queria, partindo da causa, determinar o efeito, e tive de ir ao próprio efeito buscar a determinação da causa; no segundo, queria prever agora a acção futura de Pedro, e tive de pôr-me a viver a sua própria vida. Em ambos os casos não é possível a previsão. Num, tenho um círculo vicioso, e no outro, notemo-lo bem, tenho de viver a própria vida de Pedro *sem poupar nenhum pormenor*, «porque os mais medfocres acontecimentos têm a sua importância numa história», e *sem a abreviar*, «porque os efeitos do mesmo sentimento [que se repete] se juntam e se reforçam a todos os momentos da duração»; assim como tenho de a viver no seu *próprio corpo* e no seu *próprio tempo*, a fim de poder ter acesso aos seus próprios estados. Quer dizer, Paulo é o próprio Pedro, não se trata na verdade de «prever, mas simplesmente de agir»⁸⁴².

O que contribui para a ilusão de que é possível a previsão no domínio da consciência é, explica Bergson, a existência da previsão no domínio da ciência. Assim como na astronomia, por exemplo, se podem prever «os eclipses do sol e da lua», assim também se julga que se pode prever um facto futuro de consciência. Não é assim. No universo material enquanto tal, não há duração. Se é preciso esperar, como o dissemos logo no início do estudo, que o açúcar derreta, isso é porque o movimento que desce é solidário com o movimento que sobe. Em si mesmo, o universo material – sendo apenas a repetição do mesmo – é do domínio do *feito* e nada se faz. Por isso podemos perfeitamente figurar-nos que ele anda, por exemplo, «duas vezes mais depressa». Em tal hipótese, escreve Bergson, «nada mudaria nos fenómenos astronómicos, ou pelo menos nas equações que no-los permitem prever, porque nestas equações o símbolo *t* não designa uma duração mas (...) um certo número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidências produzir-se-iam ainda em número igual, e só os intervalos que as separam teriam diminuído; mas estes intervalos não entram para nada nos cálculos». «Ora – acrescenta logo a seguir – estes intervalos são precisamente a duração vivida, aquela que a consciência percebe: por isso a consciência, ela, nos advertiria bem depressa de uma diminuição do dia se, entre o nascer e o pôr do sol, nós tivéssemos menos duração. Ela (...) constataria uma baixa no enriquecimento ordinário do ser». Neste contexto, quando o astrónomo prediz um eclipse, ele sem dúvida pode fazê-lo. Porque, no seu caso, ele pode fazer andar o universo «dez, cem, mil vezes mais depressa», de modo a, após os breves instantes do cálculo, poder assistir ao eclipse. Pode mesmo dotá-lo de um movimento infinito e supô-lo simultâneo. Aliás, como o vimos também no início do estudo, se atendemos a que nele nada se faz, não há mesmo nenhuma razão para que ele *não* se apresente todo ao mesmo tempo, sendo esta assim – o tempo como uma quarta dimensão do espaço – a sua mais verdadeira representação; se ele ao fim e ao cabo se move, não é por ele mas pelo movimento da vida com o qual ele é solidário. Ora na consciência não é assim. Nela, ao contrário, nada se pode abreviar, para que no seu domínio também tenha algum sentido falar em previsão (aceitando, é claro, como aqui o fazemos

⁸⁴² *Ibid.* pp. 141-144. Itálico do autor.

para seguir Bergson, que a previsão é um abreviar *real* e não apenas uma consideração *a vazío*). «Um sentimento que durasse duas vezes menos dias não seria mais para ela o mesmo sentimento; faltar-lhe-ia uma multidão de impressões que o viriam enriquecer e modificar-lhe a natureza». Na verdade, continuando ela com o mesmo ritmo – e esse é o dado donde Bergson parte, pois, como diz, só assim teríamos uma «base invariável» para percebermos as mudanças de velocidade no mundo astronómico –, qualquer aumento de velocidade no seu domínio só poderia significar, nessa exacta medida, menos tempo para a maturação do sentimento, que assim ficaria mais pobre. Por exemplo, haveria menos tempo para o avolumar da insuportabilidade da gota e essa dor jamais atingiria o seu enriquecimento normal. É esta passagem mesma do que há no anterior para o actual – e que é mais rica ou mais pobre consoante o tempo de que dispõe – que está em causa. «Mesmo que o sentimento se tenha traduzido – escreve sugestivamente – por um qualquer processo de natureza determinada, comparável à posição de um planeta no espaço, o conhecimento deste acto não me serviria de nada para apreciar a *influência* do sentimento sobre o conjunto de uma história, e é esta *influência* que se trata de conhecer». É do avolumar interior da bola de neve que se trata. E isto obviamente não pode ser reduzido no seu tempo, sem também ser reduzido na sua realidade mesma. Daí que a previsão seja possível, sim, no domínio da astronomia, em que «se pode reduzir mais e mais um intervalo de tempo futuro conservando as relações das suas partes entre si»; mas não no domínio da consciência. Aí reduzir é, nessa exacta medida, anular a realidade que está em jogo. A duração é, no seu âmago, «influência»: é a indivisível *passagem* do anterior para o posterior, e a *passagem incarnada* pelo que de cada vez se leva na *passagem*. Pelo simples facto da memória, o presente de cada vez altera-se, devém mais do que é, engravidada. É este engravidar mesmo, esta «influência», a duração. Ou, o que é o mesmo, a duração é, ao contrário do tempo homogéneo, a acção mesma, com o novo e por isso com a liberdade que isto implica⁸⁴³.

3. Todavia o determinista não se dá tão cedo por vencido. E, pelo menos, ele «não cessará de repetir que o acto está indissolúvelmente ligado aos seus antecedentes». O que leva Bergson a tirar daí duas outras objecções. Uma rápida, ligada ao entendimento da causalidade em termos experimentais. Averiguado pela experiência que determinados fenómenos se dão no plano da sucessão sempre com outros, pode enunciar-se a lei: «as mesmas causas produzem os mesmos efeitos». Não será – embora não se saiba em concreto como os fenómenos da consciência se ligam – que também no seu domínio esta causalidade funciona, posto que, a não ser assim, «o princípio de causalidade sofreria uma incompreensível excepção»? O nosso Autor responde, em primeiro lugar, que ainda não se encontraram essas leis, nomeadamente para os «factos de consciência profunda, uma vez que se fracassa a prevê-los»; e depois e sobretudo que, por princípio, não se podem encontrar tais leis, uma vez que na consciência não há dois factos idênticos; como o volta a dizer, «o mesmo sentimento, por isso mesmo que se repete, é um

⁸⁴³ *Ibid.* pp. 147-152. Itálicos nossos.

sentimento novo». Mas não é verdadeiramente esta objecção que o interessa. Se a refere, é com certeza para não deixar nenhuma fuga ao determinista, e para, já que o que está em causa é o princípio de causalidade, distinguir as suas duas formas. A causalidade (e em consequência a objecção) que verdadeiramente o interessa é, não a experimental e por isso sintética, mas a analítica; ou, na sua terminologia, não é a «subjectiva», em que «dado o primeiro fenómeno se apercebe já o outro», mas a «objectiva», em que «o segundo fenómeno ele próprio existe, sob uma ou outra forma, no seio do primeiro». Interessa-lhe esta forma de causalidade porque, como decerto já se viu, a liberdade era apresentada como um acto *do eu* e *do eu inteiro*. Ora como é que uma acção que *exprime* o eu e de que o eu é *autor* pode ser dita livre? É bem compreensível que esta era uma objecção que se lhe devia apresentar. Se conseguir responder-lhe adequadamente, não só a afastará do seu caminho como fará com que nós alcancemos sem dúvida, e como refere, uma concepção mais positiva da liberdade ⁸⁴⁴.

De dois modos o segundo fenómeno pode existir já no seio do primeiro. Um, da maneira que sucede na análise matemática. Por exemplo, o «movimento pelo qual se traça uma circunferência num plano gera todas as propriedades desta figura». Embora implícitos na definição de circunferência, estão já lá todos os teoremas que de lá se podem deduzir. É certo que neste exemplo estamos no domínio da quantidade pura, e não no domínio da física, onde já há o movimento, que não se reduz ao princípio de identidade. Mas seja em Descartes pela «graça sem cessar renovada da Providência que concede ao mundo físico a regularidade e a continuação dos mesmos efeitos», seja em Espinoza pela «equivalência no absoluto da sucessão no tempo à unidade divina», seja ainda, na ciência do nosso tempo, pelas «teorias cinéticas da matéria», sempre um modo se arranjou de dotar a natureza com um mecanismo matemático. Desta maneira, mesmo no mundo físico, tudo parece reduzir-se a uma articulação matemática, onde «a preformação do futuro no presente se concebe sem esforço» ou, o que é o mesmo, onde, mais do que haver alguma dificuldade em o aceitar, nos habituámos até a ter já o efeito na própria causa ⁸⁴⁵.

«Mas há – continua Bergson – uma preformação de um outro género, mais familiar ainda ao nosso espírito, porque a consciência imediata nos fornece a sua imagem». Trata-se da nossa experiência do *esforço*. Dando-se dois fenómenos regularmente um a seguir ao outro, o hábito acabou por nos dar o segundo no primeiro. Mas – notemo-lo bem – não no-lo dá já como real. Bergson interpreta logo esta origem da causalidade analítica, não como ela na verdade se efectivou, como a presença *real* do segundo fenómeno no primeiro, mas antes apenas como a sua presença *possível* no primeiro, a precisar ainda da realização. Se nos lembrarmos da potência activa aristotélica, a *dynamis poiêtikê* (que só ela é verdadeiramente a causa, e não a passiva, a *dynamis pathêtikê*: ver § 25), o que nós já supomos no primeiro fenómeno é a realidade do futuro acto, só que

⁸⁴⁴ *Ibid.* pp. 152-155.

⁸⁴⁵ *Ibid.* pp. 156-161.

implicada, isto é, dobrada para dentro e por isso invisível. E ainda por cima não se pensa se isso é subjectivo ou objectivo, no fundo não há ainda o plano subjectivo aquém do objectivo, mas apenas este. Bergson contudo não só pensa estes dois planos, julgando que o envolvimento do segundo fenómeno no primeiro é coisa do sujeito que só indevidamente se estendeu ao objecto, como e sobretudo pensa que só há no primeiro fenómeno a *ideia* do segundo, que é preciso assim realizar. É para esta realização que serve o que ele chama o «esforço». O qual é, nestas condições, a realização dessa ideia. Como escreve, ele situa-se «entre a ideia e o acto» ou realidade, e é, entre eles, o conjunto de «intermediários a custo perceptíveis». Quase imperceptíveis, porque ao fim e ao cabo contínuos: «da ideia ao esforço, e do esforço ao acto, o progresso é tão *contínuo* que nós não saberíamos dizer onde a ideia e o esforço têm o seu termo, onde o acto começa». Uma continuidade, pois, e no sentido da realização, eis o que é o esforço. Por isso, faz notar, quando se diz que «o futuro está preformado no presente, é preciso acrescentar que esta preformação é muito *imperfeita*»; não só «a acção futura é concebida como realizável e *não como realizada*» mas também, «mesmo quando se esboça o esforço necessário para a realizar, se sente bem que é *ainda tempo de se deter*». O que em conclusão quer dizer que a segunda forma de causalidade analítica é assim muito diferente da primeira: «pode-se afirmar *a priori* – acentua – que não haverá mais entre a causa e o efeito uma relação de *determinação necessária*, porque o efeito jamais será dado na causa»; e isto é tanto assim que, quando esta forma de causalidade se aplica também ao mundo exterior, ela então «atribui às próprias coisas uma duração completamente análoga à nossa» e não mais necessária⁸⁴⁶.

Há pois, em relação à causalidade analítica, resumamo-lo, dois tipos de causalidade completamente diferentes, e mesmo opostos. Por um lado, representam-se «*todos* os fenómenos, físicos ou psíquicos, como durando da mesma maneira, à *nossa* maneira portanto: então o futuro só existirá no presente *sob forma de ideia*, e a respectiva passagem tomará o aspecto de um *esforço*, que não chega sempre à realização da ideia concebida». Por outro, «faz-se da duração a forma *própria* dos estados de consciência: nesse caso as coisas não duram como nós, e admite-se para elas uma *preexistência matemática* do futuro no presente». Mais: se se separam estes dois tipos de causalidade, a liberdade é salvaguardada; no primeiro caso há «contingência até nos fenómenos da natureza», e no segundo a atribuição da necessidade às coisas «que não duram como nós» é até um convite a tomar como livre o eu que, esse, «dura». Só que «infelizmente – continua Bergson – contraiu-se o hábito de tomar o princípio de causalidade nos *dois sentidos ao mesmo tempo*, porque um lisonjeia mais a imaginação e o outro favorece o raciocínio matemático». Pois bem, eis o caminho aberto para a objecção dos deterministas. A *força*, que é para o nosso Autor, não o esqueçamos, apenas do sujeito e por isso uma «livre espontaneidade», «tendo caminhado lado a lado com a ideia de necessidade, voltou corrompida da viagem». Ela, que é só do sujeito, e é justamente um

⁸⁴⁶ *Ibid.* pp. 161-164. Itálicos nossos.

esforço no sentido de *tentativa* de realização, graças ao «papel que lhe fizemos representar no mundo exterior» transformou-se na *presença já* do que temos depois, passou a «determinar de uma maneira necessária os efeitos que dela vão sair». Aí temos constituída a força *física*, a força como quantidade de movimento. Faltava vermos a nossa própria força dessa maneira. Foi o que logo aconteceu: ela voltou corrompida da viagem. Na verdade, para dizer tudo numa frase, também aqui se produziu um compromisso, um fenómeno de endosmose: à «determinação puramente mecânica dos fenómenos exteriores» emprestámos o «dinamismo da nossa força»; em contrapartida, este dinamismo «tomou o aspecto de uma *derivação matemática*, saindo assim a acção humana *mecanicamente*, e por conseguinte *necessariamente*, da força que a produz». Ora – é a questão – é preciso desfazer este compromisso, agora para a força psíquica, tal como a ciência já o fez para a força física. Se o fizermos, resulta evidente que «a relação de causalidade interna é *puramente dinâmica*, e que não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenómenos *exteriores* que se *condicionam*». Eis a impossibilidade do determinismo, e eis, justamente de uma forma mais positiva, a liberdade. Eis a liberdade como esta relação de causalidade interna, puramente dinâmica, onde não há fenómenos exteriores uns aos outros a condicionarem-se⁸⁴⁷.

«Chama-se liberdade – pode assim concluir todo o seu exame – a *relação do eu concreto ao acto que ele realiza*». Há portanto, notemo-lo bem, relação entre o acto e o eu. Mas ela não se pode pôr em termos de causalidade mecânica, que permitiria a relação *exterior* de causalidade, antes só em termos de «causalidade interna ou dinâmica» (nas suas palavras), em que a causalidade se perfaz numa continuidade sem falhas. Como ele logo o diz, ainda que noutros termos: «Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres», porque a continuidade não pode dar lugar à discretude. «Analisa-se, com efeito, uma coisa, mas *não um progresso*; decompõe-se a extensão, não a duração. Ou então, se nos obstinamos a analisá-la mesmo assim, transformamos inconscientemente o *progresso* em *coisa*, e a duração em extensão. Só por se pretender decompor o tempo concreto – diz mais explicitamente – se lhe desenrolam os momentos no *espaço homogéneo*; em vez do facto a *fazer-se* põe-se o facto *feito*, e como se começou por *congelar* de algum modo a *actividade* do eu, vê-se a espontaneidade resolver-se em inércia e a liberdade em necessidade»⁸⁴⁸. A nota mais saliente que ele atribui à liberdade é assim, em resumo, a continuidade. Mas obviamente não se trata da continuidade homogénea; trata-se de um progresso, trata-se da continuidade da *indivisibilidade* da duração. E por outro lado sabemos quais são os materiais em que incarna esta continuidade: são os estados do sujeito que são transportados do passado para o presente sob a forma de memória, que assim cresce sem cessar. Tal como sabemos que é o sentimento – com a sua *essência* de atracção e repulsão – a principal matéria que está em jogo nestes estados para os actos de vontade. Isto em conjunto faz da consciência (principalmente se não se distinguem os vários elementos) uma

⁸⁴⁷ *Ibid.* pp. 164-167. Itálicos nossos.

⁸⁴⁸ *Ibid.* pp. 167-168. Itálicos nossos.

máquina de criação, de realização do novo: criação já na constituição, no crescimento da memória, e depois na decisão e realização da acção. Tudo sempre em continuidade, também na passagem do combustível que é a memória para a explosão que é a acção: não só na constituição da insuportabilidade da gota, mas também na passagem desta insuportabilidade para a acção de levantar e ir fechar a torneira. *Esforço, força, tentativa* de realização, só têm realidade (para além sem dúvida da passagem da ideia à realidade, que é a passagem do a-vazio ao a-cheio) à luz deste crescimento da memória e da atracção e repulsão do sentimento. Eis o que é a liberdade ou, o que é o mesmo, a duração, porque esta é feita sobretudo para os actos de vontade, portanto englobando, como seu principal material, o sentimento.

§ 75. A liberdade imediata

Temos assim que a liberdade é uma causalidade *interna*. Mas precisamente ainda *causalidade*. Como já citámos um texto mas vê-lo-emos melhor mais adiante, para ele a criação não é *ex nihilo*: estamos, como também já vimos, «dobrados sobre o futuro», mas «apoiados no passado» donde recebemos o impulso. E então, neste sentido, enquanto deriva do que já aí está, a liberdade não é livre. Ela é sempre e só negativa. Estamos livres de tudo o que não é o eu, porque a liberdade – a causalidade – pertence ao eu; estamos livres de toda a causalidade exterior, isto é, de que a continuidade do eu se quebre em múltiplas discretudes, que se relacionariam então em termos de causa e efeito e fariam explicitamente necessária a actividade do eu; e estamos livres, na exacta medida do *novo* produzido, de causa para ele: mesmo esta produção, sendo positiva enquanto produz algo novo, é negativa quanto à liberdade.

Positiva há só – e mesmo aí aparentemente – a liberdade do livre arbítrio. Como já dissemos particularmente no § 42, a vontade é a atracção do prazer e a repulsão da dor. É porque o prazer é *bom* e a dor *dói* que, entrevisto o primeiro, o queremos e, presente a segunda, a rejeitamos. Mas nós não somos como os animais, que vão atrás do primeiro prazer que lhes aparece e fogem da primeira dor que se lhes apresenta. Nós temos a razão, temos a capacidade de articular uns e outros, de modo a alcançar a menor dor e o maior prazer possíveis: saltar da cama para no mínimo a conservar para outras noites, e ir ao dentista para não ter no futuro dores de dentes. Só que todo o problema começa aí. Sacrificar prazeres *imediatos*, ou aceitar dores que *estão aí*, custa tanto que, no imediato, os prazeres e as dores em nome dos quais fazemos esse sacrifício nem parecem prazer ou dor mas puras palavras, assim deixando em terreiro apenas aqueles prazeres e aquelas dores imediatos. Esta a realidade da articulação, em virtude da própria natureza do prazer e da dor. Contudo não é menos um facto que isto só é assim quando estamos nessas situações de *realização* da articulação do prazer e da dor. Quando estamos fora delas, libertos do prazer e da dor imediatos, *vemos* que o mediato (a cama para outras noites, e a ausência de dores de dentes) é bem melhor. Então *bem quereríamos*, reportando-nos às tais situações de realização da articulação, ser

capazes de nos libertar do prazer e da dor imediatos, e de positivamente querer o mediato. Pois bem, aí temos o puro querer, o querer livre de qualquer atracção ou repulsão, e positivo, pois que quer de facto isso que nem nos atrai nem repele. Escolhemos assim na verdade alguma coisa sem nenhuma razão, mesmo contra toda a razão que há, os motivos (a atracção e a repulsão) imediatos. É claro, se depois reflectimos sobre isto, dizemos que seguimos pelo partido da razão e não pelo da paixão, que a razão *alumia* a escolha livre. Mas a norma da *pura* razão não é razão, não é *motivo* de querer, e o escolhermo-la continua a ser livre. Só deixa de ser, se pressupusermos um pouco que a norma da razão, apesar de ser da *pura* razão, já é o *melhor*. E verdadeiramente é isso que se passa: como acabamos de ver, a norma da razão não é senão o *melhor* – o mais prazer e a menos dor –, só que, em virtude da dificuldade imediata, sem as respectivas cores e por isso a preto e branco. Como quer que seja, porém, essa pressuposição é justamente o que não temos no imediato da articulação, quando a temos de realizar. Nesse imediato, tudo o que temos, à custa do treino e porque é isso o que bem gostaríamos de possuir, é o *querer efectivamente* o mediato, sem mais. Eis pois o *livre* arbítrio, eis como nasceu esta forma de liberdade, e como ela é positiva. – Mas positiva, porque *efectivamente quer* por si mesma; o que, enquanto tal, não é nem deixa de ser liberdade; esta está apenas no *sem motivos* e, enquanto liberdade, é afinal negativa. E depois este tipo de liberdade afinal não existe. *Parece* que existe quando pensamos nas tais situações em que bem gostaríamos de ser capazes de escolher o melhor, e em que à custa do treino o escolhemos; se nos distanciamos dos apuros dessas situações, logo vemos que tudo se resume a um efectivo melhor, à atracção do prazer e à repulsão da dor: relativamente ao que nos move imediatamente, isso é bem visível e, relativamente ao que nos move mediatamente, só o *melhor* (mais prazer e menos dor) o pode fazer. Mesmo esta liberdade é só pois a libertação do imediato porque estamos presos pelo mediato⁸⁴⁹.

Contudo, a efectiva liberdade de Bergson não é esta. No fundo, como já sugerimos, ele chama liberdade à criação: o seu eu é livre, e positivamente, porque nele se cria algo de novo. Mas isso, para além de não ser o problema propriamente dito da liberdade, que é o ligado à vontade, também não é – temos de o ver ainda – um dado imediato da experiência, como ele diz por toda a parte. Tanto não é que pura e simplesmente não há esta perspectiva da criação no pensamento grego. Neste, partindo do real que aí está, sobe-se para a sua causa; se o real aí está, teve de haver uma causa suficiente para ele; a perspectiva deste pensamento é a de remendar o nada que o ser temporal tem antes de si. Só no mundo judaico-cristão, tipicamente religioso, se parte do nada para o ser e por conseguinte temos o conceito de criação. Como o vimos no § 43, não se tendo o que se quer, e não se sabendo como fazê-lo por meios humanos, lança-se mão de uma Vontade capaz

⁸⁴⁹ Não incluímos em toda esta análise a perspectiva do formalismo ético judaico-cristão por ela ser, em confronto com a referida, uma perspectiva particular. Mas é óbvio que, onde ela chegou, ela contribuiu poderosamente para a afirmação de uma pura vontade. Cf. para todo este tema da essência da Ética o nosso estudo *O prazer na moral kantiana*, in *Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, pp. 555-606.

de o fazer e que, por definição, é justamente vontade antes do próprio poder. Então, o que há do ser, ao princípio, é o nada, e esse ser tem de ser feito, tem de ser criado. Enquanto no pensamento grego se parte do ser e se remenda o seu nada anterior, de modo que temos sempre ser – e, em termos de causalidade, só há depois o que houver antes –, no judaico-cristão o ser que acaba por haver, se se parte do nada, só pode ser o resultado de uma criação; não pois o mesmo, mas permanentemente o novo. Estes, claramente, os dois universos. E então a realidade é esta: esse «facto» que Bergson diz que é a liberdade – «e entre os factos que se constatar: nem há nenhum mais claro»⁸⁵⁰ – não é senão esse nosso hábito cultural de nos pensarmos à imagem e semelhança de um Deus criador. A que vagamente devemos também juntar, sem dúvida, esse outro nosso hábito, agora moral, de nos preocuparmos com a necessidade de tomar o partido racional nas nossas escolhas; devemos também juntar isto, porque o plano de discussão da liberdade em que ele se coloca parece ser antes de mais o ético, ao aceitar debater o problema com o associacionismo. Mas ao fim e ao cabo esta última perspectiva é só aparente; ela perde-se-lhe pelos dedos; ela está-lhe em última análise tão ausente que o que lhe interessa não é saber se o eu actua eticamente ou não, mas saber se ele actua ou não inteiro: o critério para avaliar se a acção é mais valiosa ou menos é o da profundidade donde ela arranca no universo dos estados do sujeito, não o seu carácter de boa ou má. Como Jankélévitch o resume, «devém o que és, quem quer que sejas»⁸⁵¹. Não interessa se isso que devéns é eticamente bom ou mau, o que interessa é a «expressão da personalidade»; interessa que essa personalidade, que é já única no mundo, realize as suas potencialidades, únicas e criadoras. – Não, não só a liberdade de que ele fala não é a propriamente dita ou ética, mas também quer a criação quer, no pouco que lá está, a liberdade de escolha não são experiências imediatas nossas. O imediato, no que toca à liberdade, tem a ver com o nosso querer (sim ao prazer, não à dor) e com o fazer ou não isso que queremos. Somos livres do que *impede* que *façamos* o que *queremos*. Ao fim e ao cabo trata-se da liberdade de Locke, só que, por um lado, bem identificada a essência do querer e, por outro, uma liberdade negativa e não positiva como ele quer, posto que ela é na sua definição «o *poder* que uma pessoa tem de realizar ou de suspender uma acção, de acordo com o que a mente escolher ou ordenar»⁸⁵². Em relação ao último ponto, não só não há poder algum, segundo o vimos no § 10, como o poder de fazer o que quer que seja é apenas isso, poder, e nele mesmo nada diz de se é livre ou não. E em relação ao primeiro ponto, os impedimentos são muito determinadamente o que se opõe ao que se *quer*, a obtenção de um prazer ou a fuga de uma dor. A experiência imediata da liberdade é esta. Havendo situações em que não podemos fazer o que queremos, em todas aquelas em que o podemos fazer, somos livres. Somos livres dos respectivos impedimentos: as grades de uma prisão ou a falta de dinheiro. A liberdade-criação, para além de não ser, em si mesma, a

⁸⁵⁰ Cf. *supra* nota 645.

⁸⁵¹ VI. JANKÉLÉVITCH, *o. c.* p. 77. Cf. p. 267.

⁸⁵² J. LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, liv. II, cap. 21, § 10; trad. portuguesa de E. A. de SOVERAL, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999, p. 314. Itálico nosso.

liberdade ética – é um simples fazer sem causa –, já é um conceito elaborado e não a nossa experiência, essa sim verdadeiramente imediata, de um querer impedido ou não. E a liberdade de escolha, embora a necessidade de sermos capazes de realizar o que achamos que devemos decerto cedo se impusesse, já não é também essa mesma simples experiência de um querer impedido ou não; ela é antes o resultado do que não podemos fazer tanta vez na articulação ética: é a tentação de nos imaginarmos uma vontade puramente racional que se imponha às atrações e repulsões.

A SOLUÇÃO DE BERGSON

De posse dos princípios do pensamento de Bergson, estamos em condições de traçar a síntese da sua doutrina sobre o tempo e de fazer o nosso balanço crítico.

§ 76. *Uma simultaneidade, o tempo da tradição*

A nota mais saliente, que se nos impõe quando estudamos o tempo em Bergson, é a afirmação de que o tempo da tradição é uma simultaneidade. Não que não seja preciso «esperar que o açúcar derreta». Esse tempo da tradição, que é ao fim e ao cabo o tempo do universo material, é real. Mas essa realidade não lhe pertence a ele, não pertence ao universo material, antes à consciência da qual este é como «os restos apagados de um foguete»; é porque o movimento que desce é solidário do movimento que sobe que as coisas do universo material duram o tempo que nos parecem efectivamente durar; em si mesmas, elas não duram e são simultâneas. E não que esse tempo, em si mesmo simultâneo, não seja uma sucessão para nós. Mas só a é em virtude da «enfermidade da nossa percepção»; em si mesmo, é realmente uma simultaneidade. Ele é, como o diz dos *Dados Imediatos à Duração e Simultaneidade*, uma quarta dimensão do espaço. Ou, como o diz nesta última obra para o podermos intuir, é a terceira dimensão de um espaço que fosse constituído só por duas. Se o universo, com efeito, fosse a cada instante um plano com as suas duas dimensões, ou mais concretamente, uma «tela com as suas imagens», o tempo seria a terceira dimensão que nos daria as telas «empilhadas umas sobre as outras». O universo seria nesse caso, justamente com o tempo, este sólido. As telas existiriam numa verdadeira simultaneidade, e «viver no tempo», viver na sucessão, «consistiria em atravessar esta terceira dimensão, em *detalhar*, em *aperceber uma a uma* as imagens» dessa terceira dimensão. Diz-se, continua a explicitar o modelo aduzido, que o futuro é indeterminado porque não está feito; mas tal indeterminação «consiste simplesmente em que a imagem que vamos perceber (...) não é ainda percebida». E explicando o que se passa: «Nós cremos que as imagens se criam à medida que aparecem, justamente porque elas parecem *aparecer-nos*, isto é, produzir-se diante de nós e para nós, vir a nós. Mas não esqueçamos que todo o movimento é recíproco ou relativo: se as percebemos vindo a nós, é também verdadeiro dizer que nós vamos a elas. Elas

– conclui fortemente – estão na realidade lá; elas esperam-nos, alinhadas; nós passamos ao longo da sua fila»⁸⁵³. Se consideramos o universo material apenas em si mesmo, o modo como Bergson pensa o tempo é realmente este. Tudo já existe, e nós simplesmente passamos, percepção a percepção, pelas coisas que já lá estavam e lá continuarão a estar. Ora, como pôde ele chegar a esta concepção do tempo, que é no imediato sucessão, como uma simultaneidade?

1. Duas razões mais formais ele apresenta para isso. Em primeiro lugar, as equações matemáticas que estudam o movimento só se aplicam às suas extremidades, não ao intervalo, pelo que o movimento para elas não existe. O movimento, com efeito, só se pode medir uma vez terminado. Mas, terminado, é uma imobilidade, não já movimento, como imobilidade era antes de começar. E ainda por cima o movimento para Bergson, como o vimos no § 72.6, é uma pura relação efectuada pela consciência, sem necessidade dos relacionados que são as posições mesmas do móvel. Ora se já acontece que, quando medimos o movimento, o temos de fazer, não nele mesmo, que desapareceu logo após ter aparecido, mas no espaço, que só ele permanece, e nisto se perde pelo menos a sua imediatidade, muito mais se perde, na sua concepção, esse movimento mesmo que queremos atingir: as posições ou imobilidades donde partimos, mais do que ligarem-se só mediatamente ao movimento, não têm nada a ver com ele. Por isso ele se esforça por toda a parte por mostrar como o movimento foge à matemática; como a velocidade do universo pode aumentar duas, três vezes ou ao infinito, sem alterar em nada as respectivas equações. O movimento devém de facto uma simultaneidade. – Todavia esta razão, só por si, não parece decisiva. É certo que, para a sua concepção do movimento como uma pura relação da consciência, qualquer sua medida ao nível das posições já não é uma medida do movimento. Mas ele próprio, como o referimos na nota 810, tem de aceitar estas posições do móvel se quer ter um movimento concreto, um movimento efectivo, e não só a pura relação sem relacionados. E depois as equações matemáticas só podem medir o movimento a partir das suas imobilidades; mas essas mesmas equações, em intenção, *referem-se* ao movimento havido. O movimento mede-se no espaço, e mede-se a partir das suas posições, que são imobilidades; mas é a ele mesmo que em intenção medimos. Não estamos de cada vez a medir apenas o espaço, a comparar tal espaço a outro (os quilómetros da estrada à parte percorrida do mostrador do relógio), mas a comparar, através destes espaços, a posição *de* um móvel (o carro) em relação à posição *de* um outro móvel (o ponteiro do relógio). Se Bergson pode esquecer esta intenção essencial e manifesta de todas as medidas matemáticas do movimento, é porque outra razão mais profunda já lhe apresenta o universo material como privado de movimento, e esta é só uma razão de ordem argumentativa a favor dela, ao nível do próprio instrumento da ciência. Aliás, quando ele toma imediatamente o universo dotado de um movimento infinito como equivalente a um universo sem movimento ou simultâneo, ele sem dúvida funda-se nas concepções matemáticas que passam demasiado depressa de uma progressão infinitamente grande ao seu limite, no caso,

⁸⁵³ DS p. 197. Cf. pp. 112-113.

de um movimento infinitamente grande, ainda movimento, ao limite, o repouso. Mas se aceita sem mais que o que era movimento é *logo* – e é *simplesmente* – repouso, isso é porque este repouso, por uma outra via, já é o que pretende afirmar. Uma outra razão, não tão formal, decerto, mas mais profunda, deve comandar a própria invocação desta.

A segunda razão, igualmente formal, é a dificuldade de pensar o tempo como uma dimensão, em virtude de só haver um presente de cada vez. Vimos em Kant como isto era tanto uma dificuldade que ele dizia que só se podia pensar essa dimensão como uma linha, mesmo que esta linha fosse espaço e não tempo. Em Bergson há a mesma consciência de que um presente «se desvaneceu quando o outro aparece». Pelo que é necessário juntar um ao outro, e juntá-los ao mesmo tempo, senão teremos sempre só um de cada vez, não perfazendo uma sucessão. Contudo, se os juntamos ao mesmo tempo, isso é espaço e não tempo. Logo, a própria noção de tempo implica a sua simultaneidade. Esta, como nos lembramos (§ 70), a sua objecção ao tempo homogéneo, que é o tempo da tradição. Mas eis que logo nos acodem os vários modos que vimos no § 59 de constituir essa sucessão sem cair na simultaneidade. São de facto necessários dois ou mais momentos, mas não necessariamente em simultâneo. Na verdade, porque não ir na própria *passagem* de um presente a outro, ou seja, porque não constituir a multiplicidade segundo o que chamámos a dimensão do «presente actual em que vamos»? Porque não guardar, ao cairmos no segundo presente, a referência a vazio ao *presente mesmo* anterior, ou seja, porque não constituir a multiplicidade segundo o que chamámos a dimensão do «presente não-actual»? Porquê não considerar, se de cada vez só temos um presente e *não* os outros, que este *não*, que este *nada* compõe com o respectivo presente a totalidade do tempo, e que portanto dessa maneira é ainda possível pensar a pluralidade do tempo sem cair na simultaneidade? Certo, não há na tradição o hábito de pôr as coisas nestes termos; e por isso, em rigor, já não quereríamos que Bergson tivesse posto a questão desta maneira. Mas quereríamos que ele tivesse lançado mão ao menos da memória. E a verdade é que isso nem lhe aflora ao pensamento. Não que não haja nele essa mesma memória. Até há duas (para além da que constitui a percepção concreta, que ele utiliza só para esse efeito). Há a memória-influência, aquela que, estando nós atentos ao presente, nos traz para este as influências do passado, a memória própria da duração; e há a memória temática ou expressa, aquela que, estando nós no presente mas voltados para o passado, se faz ela própria o objecto da nossa atenção, a memória da tradição. Mas a primeira não é a que está em jogo, e a segunda, em seu entender, serve para pensar o passado uma vez ele feito, não para a respectiva passagem; por isso ela não serve para pensar o tempo no seu fluir vivo. E ainda acontece por outro lado que, tendo posto a diferença entre a memória e a percepção em termos de acção ou pragmáticos, ele esquece, como vimos no § 72.2, a respectiva diferença gnoseológica, o a-vazio da primeira em relação ao a-cheio da segunda; o que lhe retira a possibilidade de, ao manter o momento passado em simultâneo com o presente, dotar o tempo com a dimensão da sucessão. Mas não é menos certo que nem por uma razão nem por outra ele fica de todo sem possibilidades de utilizar a memória. Relativamente à diferença gnoseológica, ele não

perdeu ao menos essa distinção que ingenuamente todos nós fazemos entre a memória e a percepção, ao pensarmos aquela à maneira, como ele diz, da «imagem no espelho». E em relação à recusa da memória temática para a passagem viva do tempo, isso evidentemente tem a ver com a sua doutrina da duração, em que para além da simples passagem há a influência; é perfeitamente possível, ao cairmos no segundo presente, lançar os olhos para o anterior, assim o tendo em memória temática; esta pode ter-se logo a seguir à passagem. Assim, se ele quisesse verdadeiramente considerar a sucessão do tempo como diferente da simultaneidade, se quisesse considerar a sucessão como contraposta à simultaneidade, ele teria ainda sempre um meio de o fazer; considerar, mesmo que simultaneamente, uma memória e uma percepção não é a mesma coisa que considerar duas percepções. Se Bergson não o faz, é porque uma outra razão, menos formal mas mais profunda, já decidiu sobre a questão e tal sucessão não o interessa mais. E ainda é certo que, como o dissemos igualmente (§ 71), ele concebe o tempo, à maneira matemática, como o quadro onde o movimento se passa, como, segundo diz, o lugar «onde os estados de consciência se parecem desenrolar». Mas ainda aí, como o havíamos visto no § 59.7, a verdadeira atitude da matemática é querer e esforçar-se por pensar esse quadro como uma *outra* dimensão diferente da do espaço; enquanto que a atitude de Bergson é, ao contrário, a de simplesmente – a de pacificamente – pensar a sucessão como simultaneidade. Ora justamente porquê? Só porque há antes uma outra razão. Só isso explica que o que *para nós é sucessão* seja logo e sem resistência uma simultaneidade. É que – sublinhemo-lo bem – esta sucessão é, segundo ele, apenas o resultado da enfermidade da nossa percepção. Mas isso não invalida em nada que a nossa situação *imediate*, e *única*, seja a de estarmos imersos nela. Jamais temos essa visão instantânea e única da totalidade, com a respectiva simultaneidade⁸⁵⁴. Trate-se da «enfermidade da nossa percepção» ou da «adição de uma quantidade negativa», isso é um modo de explicar que o que se *começa* por estabelecer como simultâneo nos aparece afinal como sucessivo; não é a constituição mesma dessa simultaneidade. Se já a propósito das equações matemáticas havia uma outra razão, aqui isso é ainda mais nítido. Qual é ela?

2. Como já o sugerimos na introdução ao estudo mas agora estamos em condições de o compreender melhor, trata-se daquilo que, nas próprias palavras do Autor, desencadeou todo o seu pensamento: o conceito de *evolução*. Esta não é quer do reino do feito quer do reino do mesmo. Ao contrário, evolução implica

⁸⁵⁴ Instantânea porque, como o vimos no fim do § 33, é o nada dos outros presentes (em relação a um dado presente) que de cada vez confere extensão ao tempo. Se abstrairmos deste nada, os presentes dão-se todos ao mesmo tempo, e naturalmente segundo a mais ínfima porção de duração, o instante. Mas nem por isso um instante efémero; o efémero só é tal em relação a mais tempo que não lhe cabe a ele. O instante da totalidade, se não começar nem acabar, até pode ser a eternidade. De qualquer modo, porém, e é isso o que aqui mais nos interessa, as coisas não estão «à nossa espera» como ele diz, não estão *já* lá, *agora* que estamos noutras, antes cada uma só está lá quando lá chegarmos, no exacto instante em que a vemos. A simultaneidade não é tal em relação ao agora em que estamos, mas do ponto de vista da totalidade; não se trata da totalidade de uma permanência, de tal modo que a última coisa já lá está desde a primeira e esta ainda lá está aquando da última, mas da totalidade de uma sucessão.

não só o *fazer* mas também o *fazer do novo*, do *mais* em relação ao anterior. O último ponto é evidente. Se se tratasse apenas do mesmo, não haveria evolução, progresso, desenvolvimento. E quanto ao primeiro, este *mais* é evidentemente *imprevisível*, porque, para o não ser, teria de ser, nessa exacta medida, o mesmo. Mas não basta dizer que se trata de um *mais e imprevisível*. É preciso *fazer* isso. Na verdade, mesmo que a evolução fosse a do *mais e imprevisível*, se isto já estivesse feito e se limitasse a *aparecer-nos*, faltar-lhe-ia ainda o *mais importante*. A sua noção implica o conceito de *mais e imprevisível*, mas também e antes disso o de *nada* disso: o que vai aparecer não se pode pensar já como ser, mas tem de se pensar como *nada*, havendo então a necessidade de transformar esse nada em ser, isto é, a necessidade de o *fazer*. Sempre que ele diz que o futuro não se pode conceber, que o possível só o é depois de realizado, isso não significa que simplesmente não chegamos lá, que o desconhecemos, mas significa que não há lá nada. A evolução é, antes mesmo do novo e imprevisível, criação no sentido do *fazer*.

Pois bem, Bergson parte para todo o outro *fazer* com os olhos deste *fazer do novo e imprevisível*. Ora, como a parte *mais visível* é de longe a última do *novo e imprevisível*, tudo o que for o *fazer do mesmo* nem é *fazer*. Na verdade, se há um *fazer* onde *alguma coisa* se faz, onde se faz o *diferente*, todo o outro, onde só se faz o mesmo, não é *fazer*. Eis o movimento do universo material – o domínio da repetição do mesmo – como um movimento em que verdadeiramente nada se faz. É certo que parece que *faz*: temos de esperar que o açúcar derreta. Mas então é só preciso arranjar uma explicação para isso: é preciso supor que há um outro movimento real, que arrasta consigo esse universo material. E, caso não houvesse este movimento real, ainda se poderia explicar pela enfermidade da nossa percepção. O que parece evidente é que, se nele mesmo nada se faz do diferente, verdadeiramente nada se faz; e, se nada se faz, tudo existe ao mesmo tempo. O universo material é, apenas considerado em si mesmo, uma simultaneidade.

Eis tudo. E, como o compreendemos, tudo arranca do *novo e imprevisível* da evolução. Mas isto obviamente não pode fazer com que o movimento da repetição do mesmo, na medida em que ainda o há, deixe de existir e, para isso, de se fazer. Mesmo que já se trate só do movimento local de um mesmo corpo ou dos seus corpúsculos, este movimento ainda está a cada momento por *fazer*, de nada adiantando invocar a respectiva inércia ou energia cinética: esta energia, esta *força* ou *desequilíbrio* do móvel *não é* o movimento, o estar aqui e ali do móvel; tanto não é que nunca se gasta; tudo o que há é a *força* ou *desequilíbrio* e, de cada vez, isto mesmo (a *força* ou *desequilíbrio*, com o corpo) em outro ponto. E, na hipótese de não haver este movimento, então *haveria* a percepção, a escandir a simultaneidade transformando-a numa sucessão. É que nem por não ser nada ao nível objectivo ela deixa de ser alguma coisa ao nível subjectivo: justamente o acto de consciência ou ver, o qual teria de cada vez de ser feito para existir. Não. Bergson, face ao *fazer do diferente* na evolução, perdeu o *fazer do mesmo*. Mas isso evidentemente não se pode aceitar: uma árvore maior não pode tapar a floresta. Na exacta medida em que ainda houver um *fazer*, ainda *haverá* todo o problema de uma criação (enquanto *fazer* o que não existe), mesmo que já não se trate de uma evolução.

§ 77. A duração

Mas Bergson não se limita a destruir o tempo homogéneo, reduzindo-o a uma simultaneidade. No seu lugar põe um outro tempo, a que chama duração. Em resumo o que vem esta a ser?

O que antes de mais está implicado na sua noção é a continuação do tempo anterior no presente. Por isso se chama duração. Não se trata simplesmente do acontecer sem mais, ou mesmo da série dos presentes organizada apenas do exterior, mas justamente de uma duração: dura-se, continua-se ao longo do tempo; há uma unidade dos presentes que faz com que haja um único ser nessa sucessão, assim durando. Esta unidade, porém, perfaz-se de duas maneiras: através do que chamámos a indivisibilidade do movimento, e através da memória. E por outro lado, para que ela seja possível, ainda é preciso antes, pelo menos para o caso da memória, que ela se passe no domínio da qualidade ou heterogéneo, não no da quantidade ou homogéneo. Daí que tenhamos de começar por esta última distinção.

1. Bergson exclui à partida o homogéneo da duração, porque ele acha que há a penetração no domínio da consciência. Ora esta penetração é possível, a seu ver, no domínio da qualidade, mas não no da quantidade. É que não se distinguindo as coisas por qualidades próprias no domínio do homogéneo, elas acabam por alcançar não só a maior distinção possível mas também uma distinção que é exactamente o contrário de qualquer penetração: cada uma só é ela *não sendo as outras*, elas distinguem-se por exclusão mútua, há nessa distinção uma mútua impenetrabilidade (§ 70.1). Nestas condições, se se aceita a sua penetração, se se aceita que uma *seja* a outra, aceita-se o contrário do que as constitui e desaparecem. E por outro lado as qualidades, distinguindo-se já cada uma precisamente pelas respectivas qualidades – o que faz com que *não* precisem de recorrer à exclusão mútua –, parece que se podem perfeitamente fundir sem se destruir. Este o quadro de fundo de Bergson. A qualidade penetrável, por um lado, e a quantidade impenetrável, por outro. Mas eis que logo surge a pergunta: isto é mesmo assim? Sem dúvida, poderá parecê-lo à primeira vista. A quantidade define-se pela impenetrabilidade e a qualidade não. Mas, se se atenta um pouco, não é. Em primeiro lugar, é certo que não se podem penetrar duas porções de espaço. Mas também não é menos certo que não se podem penetrar de uma maneira equivalente duas qualidades: se um amarelo enquanto amarelo passa a ser um vermelho enquanto vermelho, evidentemente não há mais nem um nem o outro. E por outro lado já estamos a ver, com este exemplo, que as qualidades, sempre que se diferenciam entre si, também se excluem: o amarelo enquanto tal exclui o vermelho enquanto tal, um *não* é o outro. O amarelo e o vermelho podem decerto (§ 70.2) penetrar-se num determinado sentido: cada um continuando a ser a cor que é, conjugando-se tão profundamente que geram a cor simples do respectivo laranja. Mas esta penetração é antes uma com-posição, ainda que mais profunda do que se se tratasse de vermos, à maneira impressionista, as duas manchas de cor situadas a par. E por sua vez isto mesmo pode passar-se, à sua maneira, no reino do homogéneo. As duas porções de espaço não se podem fundir uma na outra sem desaparecerem. Mas podem justapor-se de uma forma contínua, de tal modo que

só haja uma grandeza, maior, ou justapor-se de uma forma contígua, conservando objectivamente a sua distinção, e nós olhando para elas sem atendermos a essa distinção. No primeiro caso temos uma penetração semelhante (ainda que só como aí é possível) à do laranja simples, e no segundo uma penetração semelhante àquela maneira impressionista, algo como ver uma paisagem sem distinguir os vários elementos que a integram; se vamos até ao fim nesta última experiência, há uma penetração semelhante à do laranja simples, só que apenas subjectiva e não objectiva. Concluímos assim que a distinção liminar que Bergson estabelece se deve, afinal, a ele não ter examinado suficientemente o modo como se realiza a sua pretendida fusão qualitativa. Se se vai até ao fim nesta análise, não só não é possível fazer a distinção de fundo entre a qualidade e a quantidade, como também a fusão qualitativa (segundo o mostra o exemplo do laranja) não é algo de obscuro e por isso irracional, mas algo de inteiramente distinto e por isso racional. Esta na verdade a conclusão nítida e simples. E o que acontece para a fusão das qualidades acontece também, a seu modo, para o conceito de indivisibilidade; ele só parece difícil e inaceitável porque se fica a meio da análise.

2. Com efeito, ele parece inaceitável porque nós estamos logo ao nível de uma continuidade com as suas posições, e não, como é o caso de Bergson, ao nível da pura relação, sem essas posições ou relacionados. Essa a razão pela qual nós não compreendemos que a continuidade do movimento se não possa dividir. Dito mais explicitamente: Bergson, ao descobrir a forma do movimento, esqueceu afinal a sua matéria; se, em vez de ficarmos só numa das componentes do movimento, descermos até à sua completude, ele é naturalmente indivisível ao nível da forma, mas é divisível ao nível da matéria, e desaparecem todas as dificuldades. – A indivisibilidade, recordamo-lo (§ 72.6), é a própria relação de uma posição a outra no movimento. Há antes de mais o móvel, e há a série das suas posições. Mas para haver movimento, tem ainda de haver, por nossa parte, a relação de uma posição a outra. Ora o que acontece é que Bergson está a afirmar tanto esta relação que esquece, na sua teorização, as posições. Então, é evidente, o movimento é só essa relação e *não* pode ser dividido. Admitir que o possa ser é admitir que não há movimento. É que se trata, repito, da própria relação de uma posição a outra. Admitir que não se dá essa relação é admitir que não há movimento. Se há movimento, ela, a relação, não pode ser dividida. Contudo – e é o que o nosso Autor esquece – se concebemos o movimento de uma forma completa, isto é, com as posições do móvel por baixo dessa relação, o que então temos antes de mais é essa série (contínua) de posições, as quais, como é óbvio e Bergson o aceita, podem ser divididas; elas são mesmo, porque o movimento é composto por elas uma a uma, o que intrinsecamente o divide; elas são os momentos de que é composto o movimento, e a relação é só a relação desses momentos. O que se passa pois, em relação à dificuldade em compreendermos a indivisibilidade do movimento, é que Bergson esquece, com a sua descoberta, o que o movimento é mais para nós, e o é com razão, porque não há relação sem relacionados; eis tudo. – Mas uma vez dada a indivisibilidade, é o que aqui importa sobretudo recordar, é então bem claro que ela se faz a passagem viva, e indivisível, do tempo anterior para o presente, assim estabelecendo a unidade da duração. Na verdade, sendo ela a

relação, a passagem mesma de um momento a outro, ela é a ligação viva e indestrutível entre eles, é, como escrevemos (§ 72.7), o estabelecimento de um sistema de «vasos comunicantes»: até onde este sistema se estender, os momentos não podem deixar de comunicar entre si, de tal modo que, desta maneira, até se podem considerar, mesmo os mais distantes, como presentes. – Observemos só, para concluir, que isto se poderia dar perfeitamente no domínio do homogéneo. Bergson decerto pensa até o simples movimento à maneira qualitativa, segundo o princípio de que «sensação repetida é outra sensação». Mas isso é, para além de que este princípio talvez seja um facto, porque ele está sobretudo interessado no amadurecimento da decisão, como o ilustrámos com os exemplos da gota de água e do tic-tac do relógio. Como bem se vê pelo conceito de indivisibilidade, o conteúdo da consciência poderia ser perfeitamente homogéneo, poderia tratar-se sem mais do traçar de um segmento de recta ou, como ele mesmo diz, do «puxar de um elástico» (§ 72.3).

3. Acabamos de dizer que ele está interessado no amadurecimento da decisão. Sem dúvida, é assim. Essa é mesmo a nota dominante do seu pensamento. Desde a «liberdade» dos *Dados Imediatos* à «evolução criadora» da sua obra mestra, e ao «Deus dádiva de amor» da *Religião e Moral*, nem lhe interessa outra coisa. Contudo, é a nós próprios que nós conhecemos melhor. E daí que seja em relação à nossa consciência que ele estuda esse tema. Assim, interessa-lhe o avolumar das qualidades – com o conseqüente avolumar do sentimento – ao longo da nossa duração, de modo a constituir-se progressivamente uma realidade nova que termine na explosão da decisão. Interessa-lhe, numa palavra (§ 74.3), a *máquina de criação*, de *realização do novo* que é a liberdade: a duração como liberdade, e esta como criação. Ora nisto o mais importante é sem dúvida o sentimento, com a sua atracção e repulsão, que não nos deixam indiferentes, antes nos arrastam para a decisão. Mas Bergson, como toda a gente, não o distingue das qualidades com as quais ele se dá, antes julga que ele resulta delas. Então, para que resulte do maior número, e assim possa ser o mais intenso possível, é preciso que elas se penetrem. E, porque a nossa vida se passa principalmente na sucessão, que se penetrem no sentido desta dimensão. Ei-lo conduzido a pensar a duração em termos do *transporte do passado para o presente*. Como – é então o problema – podemos ter ainda o passado no presente, de modo a conseguir, no limite, tê-lo lá todo, e assim alcançarmos a nossa maior potência de criação?

A principal dificuldade de Bergson resulta de que ele não distingue gnoseologicamente a memória da percepção (§ 72.2). Ao contrário, ele tem tendência para pensar o passado imediato – que é aquele que ainda pode influenciar o presente e portanto o que está em jogo – em termos de presente (§ 72.4). Ora, neste contexto, é claro que a solução só pode ser a da famosa bola de neve, interpretada de uma maneira imediata e portanto ao pé da letra: «o passado é empurrado para o presente». Contudo, como logo se vê, isto é transformar o tempo, na exacta medida em que ele for ocorrendo, numa eternidade. Ora ele não quer isso, ele quer manter a sucessão no tempo (§ 72.3). Mas então – o problema agudiza-se – qual pode ser a solução? Mantendo os próprios termos referidos de Bergson, ela não é possível, não há solução. Pode havê-la, sim, mas num outro registo. Para a obter, ele

colocará o problema em termos da qualidade contra a quantidade, do «não-distinto» – que seria o mais valioso – contra o distinto, que seria apenas a nossa dimensão superficial da inteligência. Nesta perspectiva, sim, pode haver a transferência do passado para o presente; ela efectuar-se-ia ao nível da consciência profunda, onde existe a qualidade, a qual permite toda a fusão; não ao nível da quantidade e da sua faculdade, a inteligência, a qual, com todo o seu poder de distinção, não pode ir além do seu reino. Esta a solução de Bergson. Só que também ela não é possível. Em primeiro lugar, somos nós, com a nossa inteligência e as respectivas distinções, que falamos nessa fusão de qualidades: tal fusão tem de ser ainda por isso, não só nessa indicação mas na respectiva consumação, do reino da inteligência; começamos com efeito por lá introduzir minimamente o distinto ao partir de uma multiplicidade que dizemos que se vai fundir, já que sem isso nem tem sentido falar de fusão: então ela só se pode consumir sendo a fusão *desse* mesmo distinto. E depois e sobretudo, como várias vezes o dissemos, há apenas, para além do racional ou distinto, o não racional no sentido do não distinto *ainda*, ou seja, ao nível do animal; na exacta medida em que já falamos nas coisas, elas já estão definidas; e só há, antes disso, aquilo sobre que estamos tão *imediatamente* que nem é ainda *isso*, não estamos ainda minimamente na periferia para o referirmos. Não há nenhum outro domínio – intermédio, superior ou como se queira: o domínio da intuição – para além destes dois. Pelo que a pergunta se mantém: qual é a verdadeira solução? Tem na verdade de haver uma, porque é um facto que há na nossa experiência a presença do passado no presente; se nos lembrarmos do exemplo da gota de água, é bem um facto que a irritação vai crescendo, enquanto a percepção da gota, com a desagradabilidade que a acompanha, é sempre igual; se cresce, é porque alguma coisa vai passando das percepções anteriores para a actual. Ora – é a questão – como passa, se cada percepção fica lá no passado? Afinal é simples, e do domínio da distinção: de cada vez, embora não tematicamente porque estamos atentos ao presente, ainda vemos isso; vemo-lo, através do nada que *isso é agora* e portanto como memória. Com a primeira percepção da gota, deu-se também a primeira percepção da desagradabilidade; com a segunda, deu-se a segunda percepção da desagradabilidade, e *ainda* o que resta, o eco da desagradabilidade anterior⁸⁵⁵; e assim por diante, com a terceira percepção da desagradabilidade dá-se o eco das duas anteriores, com a bola de neve a crescer, mas agora bola que *é de memória, não de percepção*. Eis o que explica o crescendo da irritação. E o que explica por exemplo que a mesma cor, situada a meio de uma escala de intensidades, seja mais clara se a atingimos do mais escuro para o mais claro, e mais escura se a atingimos do mais claro para o mais escuro. Isto provavelmente sucede-nos sempre – porque nós, embora não estejamos atentos a isso, ainda vemos, digamos, pelo canto do olho, o que acabámos de perceber – só que não reparamos em tal a maior parte das vezes.

⁸⁵⁵ Digo *eco*, porque estamos atentos ao presente, e não a lembrar tematicamente isso – caso em que logo, como boa memória, se referiria à respectiva percepção. Aqui não se trata dessa memória temática. Mas mesmo assim ainda há algo na nossa consciência. Julgo que a palavra *eco* é a que melhor traduz essa presença. Atentos à nova percepção, há ainda em nós o eco da passada.

Quando se trata do prazer e da dor notamo-lo mais, porque isso não nos é indiferente, sabe-nos bem ou incomoda-nos.

Assim, concluamo-lo, é um facto que o passado viaja para o presente, onde se acumula. Mas nem em virtude desta viagem nem em virtude da acumulação, onde sem dúvida alguma penetração acontece, há aí algo que não se possa explicar em termos do distinto. Quanto à penetração, ela é no máximo como a do laranja simples. No caso da gota, nós podemos, no imediato, não distinguir quer a gota da desagradabilidade que com ela se dá, quer esta desagradabilidade enquanto percebida das desagradabilidades anteriores em memória; mas tudo o que acontece é que subjectivamente não o distinguimos, objectivamente há aí, como na paisagem que vemos de uma assentada sem distinguir os vários elementos que a integram, todos os respectivos elementos na sua forma de distintos, ainda pois longe de fundidos à maneira do laranja; e é claro, se fosse como neste, teríamos ainda uma com-posição, como dissemos, não a penetração ao ponto de o amarelo e o vermelho se destruírem um no outro. E quanto à viagem do passado para o presente, não é o passado mesmo que viaja, antes somos nós que, simultaneamente a cada nova percepção, ainda mantemos o olhar, mesmo que só pelo canto do olho, sobre as percepções anteriores, que assim ainda são vistas.

E este último ponto mostra-nos, para terminar, o que em todo este processo há de verdadeira criação. Se a consciência desperta não pode deixar de ver ainda as percepções anteriores, eis que nós temos, de cada vez, e portanto continuamente, mais que essas primitivas percepções anteriores. É certo que as vemos sem tomar atenção a elas, e as vemos através do nada que elas são agora; e, portanto, que isso que está agora na consciência é mais pobre que o que elas eram originalmente. Mas mesmo assim isso que está agora na consciência não só não é o nada como não é essas percepções anteriores. Pois bem, então é isso que de cada vez há de novo; houve a percepção original, e depois há de novo, de cada vez, o eco dela. Eco que em conjunto cresce à medida que crescem as percepções. Se o sentimento cresce com estas mesmas percepções, eis que se cria e se junta o combustível que vai explodir na decisão. Não só – para dizer tudo – se cria de cada vez o eco das percepções, mas também se criam (já que o sentimento deriva das percepções vulgares mas é mais do que elas) as percepções de sentimento e os respectivos ecos. Tudo terminando com a criação da acção decidida pelo sentimento! Aliás ainda há lugar para falar em criação de um modo mais: posto que a penetração das qualidades dá constantemente uma coisa *simples*, que por isso mesmo, enquanto tal, não se reduz aos elementos anteriores, há essa novidade a todo o momento. Esta, de uma maneira completa, a *máquina de criação*, de *realização do novo* que é a liberdade, que é a duração como liberdade, a duração que lhe interessa.

Só que há em tudo isto (para além do que já sabemos: da independência do sentimento em relação a tudo o mais, e da sua atracção e repulsão que levam sim à decisão mas que, como o dissemos no fim do § 67, não fazem a respectiva acção) um problema em que ainda não falámos. Em todas estas formas de criação, esta é, enquanto tal, mais do que a passagem sintética do nada ao ser, a *transformação* desse nada em ser. Ora como se faz isto? Notemos bem o que quero dizer. No fim do § 74 dizíamos que o esforço, enquanto a passagem da ideia à realidade, é a

passagem do a-vazio ao a-cheio. Já estávamos então, é claro, na perspectiva do que na realidade há, o tempo como ser (§ 10), não num nada prévio a este ser e, conseqüentemente, na perspectiva da *transformação* deste nada em ser. Ora, como já tivemos ocasião de o fazer notar, é nesta última perspectiva que Bergson está: quando se fala em evolução não se fala num «mais e imprevisível» que simplesmente se limitasse a *aparecer-nos* (§ 76.2), mas num mais e imprevisível que não está feito, que é pois *nada*, e que por conseguinte precisa de passar desse nada ao ser. Como – é a nossa pergunta – se faz esta passagem? É, como se vê, o problema da origem ou realização do tempo. Uma vez sabido o que ele é, exposto o seu conceito (negativamente como tempo homogéneo e positivamente como duração), precisamos agora de saber como ele se realiza. Na verdade, se já quando se trata do mesmo o tempo se tem de realizar porque ele é o que tem «o nada antes» como dizia Plotino, muito mais agora – pelo menos no que respeita à sua maior visibilidade – quando ele se põe em termos de criação. É o problema do próximo parágrafo. Donde vem, como se *faz* o ser criado?

§ 78. *A origem do tempo*

A primeira coisa que espanta ao entrarmos neste problema é que Bergson nega o nada. Exactamente. Por um lado ele fala na criação, afirma constantemente a «criação» do «novo e imprevisível». Mas por outro estabelece que não há o nada. Ora como é isto possível? Se criação significa alguma coisa, o que ela antes de mais implica não é um nada ainda mais amplo do que quando se trata da simples produção do mesmo, porque neste último caso já se sabe o que se vai criar, e na criação propriamente dita, tratando-se do «novo e imprevisível», não há ainda nenhum exemplar, pelo que é total o nada que precede a respectiva realidade?

1. Como quer que esta doutrina possa vir a fazer sentido, o facto – começemos por aí – é que ele nega que haja o nada. Ele só aceita um nada ligado à atitude prática do homem. Aí, sim, ele existe, mas é apenas subjectivo e, portanto, não real ou objectivo. Com efeito, «é incontestável – escreve – que toda a acção humana tem o seu ponto de partida numa *insatisfação* e, por isso mesmo, num sentimento de *ausência*. Não agiríamos se não nos propuséssemos um *objectivo*, e só procuramos uma coisa porque sentimos a sua *privação*. A nossa acção procede assim de *nada a alguma coisa*, e tem por essência precisamente bordar *algo* na talagarda do *nada*». Simplesmente, e a sua tese é essa, este nada é apenas relativo ao sujeito e às suas necessidades práticas. Só porque ele *deseja* alguma coisa que ainda não tem, ou *sente a perda* de alguma coisa que deixou de existir, o nada aparece. Se deixamos esta atitude prática, verificamos logo que, no lugar mesmo em que para nós há essa falta, não há de modo nenhum o vazio mas um outro ser, e não portanto o nada. E exemplifica: «Se levo uma visita a uma sala que ainda não mobilei, eu aviso-a de que ela *não tem nada*. Eu bem sei que a sala está cheia de ar; mas, como não é no ar que nos sentamos, ela não contém verdadeiramente nada daquilo que, neste momento, para a visita e para mim próprio, conta como alguma coisa». Assim, podemos bem concluir com o Autor que «de uma maneira geral o trabalho

humano consiste em criar utilidades; e, enquanto o trabalho não está feito, não há *nada*, isto é, nada do que se *queria* obter»; pelo que «a nossa vida se passa a encher vazios». Mas, justamente, são vazios só subjectivos, vazios «que a nossa inteligência concebe sob a influência *extra-intelectual* do desejo e do sentimento de perda, sob a pressão das necessidades vitais»⁸⁵⁶. Não se trata de modo nenhum de vazios reais. Nesses mesmos lugares, repete uma e outra vez, não há esses seres, mas há outros. Nunca há o nada objectivo.

Esta a sua posição. Mas temos de dizer logo que isto não é assim. A atitude prática não cria o nada do objecto, antes só o faz descobrir. O desejo, com efeito, faz-nos olhar para o futuro, para o objecto desejado e, como ele ainda não existe, eis que ele nos aparece agora como nada. Tal como o sentimento de perda nos faz olhar para o passado, para o objecto que bem gostaríamos que continuasse a existir, mas que, tendo acabado, nos aparece agora como nada. Na verdade – vejamo-lo bem – para que um objecto nos apareça como «ainda nada» ou «já nada», é sem dúvida preciso que nos reportemos a esse mesmo objecto no futuro ou no passado, pois que só assim podemos apreender a *sua* ausência no presente; e por outro lado é o nosso interesse por tal objecto, é o facto de que ele não nos é indiferente, que nos leva a pensar nele, a volver para ele o olhar, fazendo com que, por comparação com o presente, então apareça o seu nada. Simplesmente este interesse pelo objecto não constitui o nada dele. Se ele porventura pudesse constituir alguma coisa, constituiria antes o respectivo ser, já que é o ser e não o nada o que ele quer. Depois de tudo o que temos dito acerca da esfera própria que o prazer e a dor constituem, é claro que eles são uma realidade sempre presente na nossa vida, mas são só o que são, o ser-bom e o doer, com as respectivas atracção e repulsão, e não podem constituir ou retirar o que quer que seja do real. Tudo o que acontece com o desejo das coisas que ainda não existem ou com o sentimento de perda das que deixaram de existir é que, *não* existindo agora essas coisas, e não nos sendo elas indiferentes, nós somos então levados, mediante a procura que delas fazemos, a descobrir a sua falta. Sem este interesse pelas coisas, isso sim, não nos daríamos ao trabalho de lançar os olhos para o passado e para o futuro, e não descobriríamos o seu nada no presente; antes talvez só reparássemos, como quer Bergson, para o novo ser que vai tomar o lugar do antigo, ou seja, para o que ele chama a «substituição». Mas o ponto, não será demais repeti-lo, é que não é o nosso interesse que cria o nada das coisas, antes só no-lo faz descobrir, inaugurando assim uma outra perspectiva para além da de substituição. – Exactamente, há duas perspectivas possíveis. Se existíssemos só na última delas, viveríamos constantemente na percepção e iríamos do ser anterior ao ser que o substituiu, sempre a ele, numa cadeia que não deixaria lugar para o nada. Graças ao interesse, reportamo-nos pela imaginação ao ser anterior e ao ser posterior e descobrimos o seu nada no presente. Há duas perspectivas e, notemo-lo bem, são ambas igualmente legítimas. Porque, é sempre a questão, a memória e a previsão activadas pelo interesse não vêm inventar algo que não exista ou distorcer a realidade, mas tão-só pôr em evidência

⁸⁵⁶ EC pp. 296-297. Itálicos nossos.

o que é tão real como na perspectiva da substituição: tudo o que acontece é que nesta eu apenas atendo ao novo ser que veio substituir o antigo, e não atendo ao nada que justamente este passou a ser para dar lugar ao novo. Por se tratar do nada, poderá talvez parecer que isso não é real; mas, se pomos o problema no acontecer mesmo desse nada, na passagem efectiva do ser ao nada, vemos bem que esse acontecimento, e consequentemente o nada, têm exactamente o mesmo grau de realidade que a do ser em questão: era *ele* que existia e *deixou* de existir. E por outro lado também a perspectiva da substituição, ao ser valorizada como a única objectiva, é (ao contrário do que pensa Bergson) filha de um interesse, justamente o interesse objectivo. Ao fim e ao cabo, quando o nosso Autor opõe a perspectiva de substituição à do nada, ele está na perspectiva da ciência experimental, que vive «imersa em realidades, e não pode sair delas»⁸⁵⁷; está na perspectiva de uma ciência que se situa à partida no meio dos factos e que só quer atender às relações que cada facto estabelece com todos os outros. Ora, uma vez situados nesta perspectiva, é evidente que a imaginação e o conseqüente nada introduzidos pelo homem só podem ser considerados como produções do sujeito e portanto a evitar, só podem ser a face subjectiva de que a ciência, para ser objectiva, tem de abstrair. Só que este mesmo propósito de objectividade é um projecto humano, é algo que nós *queremos*: queremos-lo exactamente para que, libertando-nos das nossas vontades *imediatas* (que viriam corromper as investigações, posto que os factos não acontecem segundo as nossas vontades mas porque acontecem), possamos conhecer o curso *mesmo* da natureza, e dessa maneira dispor dele; a objectividade, dando-se tudo *no e para* o sujeito, consiste apenas nesta dita libertação das vontades imediatas, e é ela mesma ainda fruto de uma vontade mediata que a põe como projecto. Não, não é só a perspectiva do nada que nasce do interesse humano; todas as perspectivas possíveis, desde que sejam motivadas, o implicam. E então o que Bergson na verdade faz, quando rejeita a perspectiva do nada por ser subjectiva e guarda a da substituição por ser objectiva, é esquecer uma perspectiva do universo tão real como a outra. Nós podemos decerto situar-nos no meio do que há, procurando as relações que se estabelecem de umas coisas às outras. Mas também podemos situar-nos no nada anterior e posterior de cada coisa e atender ao seu aparecimento, duração e desaparecimento. É que, repitamo-lo ainda uma vez, tanto há a coisa e o seu substituto como há a coisa e o seu nada (justamente para no seu lugar poder estar o substituto). Não aceitar esta última perspectiva do universo – concluamo-lo enfim – não é evitar a subjectividade, é perder uma dimensão da realidade. E, se olharmos para a história, uma dimensão ainda mais importante que a outra, porquanto nem por a causalidade sintética se ter imposto no mundo moderno tal causalidade foi a principal no conjunto da história humana. Ora porque terá Bergson esquecido, com a sua crítica ao nada, esta dimensão principal que foi ao longo dos séculos a da Filosofia, para ficar só com a da Ciência? Julgo que a resposta é óbvia: Bergson é, como já comentámos uma vez, sobretudo um cientista a fazer filosofia. Seja porém como for, a realidade

⁸⁵⁷ *Ibid.* p. 273.

é esta: ele parte tanto desta imersão nos factos que só tem mesmo um meio de ainda chegar ao nada, é a «abolição» do ser. Em vez de partir do nada anterior e posterior das coisas, e de chegar assim ao nada anterior e posterior do próprio Universo, ele vai ter de abolir cada coisa singular, para chegar, se for possível, ao nada do Todo.

É desta maneira, com efeito, que ele teoriza que se alcança o nada: abolindo pelo pensamento os diferentes objectos, até chegarmos ao nada de tudo. Mas – e é o que ele põe imediatamente em evidência – jamais se pode chegar, através dos sucessivos nadas parciais, ao nada total. Podemos sem dúvida, escreve, fechando os olhos, tapando os ouvidos, etc, «extinguir uma a uma as sensações que me chegam do mundo exterior». Nesse caso, não haverá mais mundo exterior. «Contudo – continua – eu subsisto, e não posso impedir-me de subsistir. Eu estou ainda lá, com as sensações orgânicas que me chegam da periferia e do interior do meu corpo, com as memórias das percepções passadas, e com a própria impressão, bem positiva e plena, do vazio que acabo de fazer à minha volta». Poderei ainda suprimir tudo isto? Sem dúvida, posso «afastar as memórias» e ficar só com a «consciência do meu presente», do «estado actual do meu corpo». E posso mesmo, por fim, acabar com esta própria consciência. Só que à custa de entretanto se ter «acendido uma outra consciência», porque «a primeira não poderia desaparecer senão para uma outra e na presença dela». «Assim – conclui – por mais que me esforce, percebo sempre alguma coisa, seja do exterior, seja do interior. (...) A imagem de supressão do Todo não é jamais formada pelo pensamento». – E o que acontece tentando chegar à «imagem» do nada acontece ao passarmos para o «conceito», isto é, ao admitirmos que, se na verdade não se pode chegar à imagem enquanto tal, pode-se contudo, justamente através da regra do conceito, «representar a possibilidade de a construir». Também desta maneira não se chega ao nada, porque essa construção implica que «as peças sejam capazes de *coexistir em conjunto*», e o que sucede é que elas «se expulsam umas às outras à medida que se juntam». Na verdade, se se trata das coisas exteriores, é certo que, «no sítio onde estava uma, não há nada», já que a abolimos pelo pensamento; «mas outra tomou o seu lugar: não há vazio absoluto na natureza». E se se trata dos estados de consciência, eu posso sem dúvida, para interromper o seu curso, «supor que durmo sem sonhos ou que cessei de existir»; mas à custa de «me imaginar velando o meu sono ou sobrevivendo ao meu aniquilamento»; não há pois aqui também o nada, mas apenas a substituição, «o pleno a suceder ao pleno». Ou seja, num palavra, a construção do nada do Todo pela soma progressiva dos nadas parciais é uma impossibilidade, porque no mínimo jamais se pode abolir o sujeito que faz a abolição⁸⁵⁸.

De resto, se em vez deste conceito de abolição nós examinarmos os conceitos mais simples de «inexistência» e de «negação», o resultado é o mesmo. Para pensarmos com efeito a inexistência de um objecto, temos de pensar este objecto, e pensá-lo como existente, já que pensamos alguma coisa: como dizia Kant (refere),

⁸⁵⁸ *Ibid.* pp. 278-279; 280-283. Itálico nosso.

«entre pensar um objecto e pensá-lo como existente, não há absolutamente nenhuma diferença». O que quer dizer que a inexistência implica mais do que a existência: implica a ideia do objecto existente, «com, mais, a representação de uma exclusão deste objecto pela realidade actual tomada em bloco»⁸⁵⁹. E por sua vez a negação, como por exemplo «esta mesa não é branca», não significa simplesmente que não há o branco na mesa, mas significa que *não devemos dizer isso*, e mais completamente, que *há uma outra coisa* (o preto) *que é a que devemos dizer*⁸⁶⁰. Ou seja, em ambos os casos, como na abolição, o que temos não é jamais um nada, mas a substituição de um ser por outro ser. Como se na negação nós fôssemos além da constatação imediata do que não há nas coisas (por exemplo, além da constatação de que não há o branco na mesa) e atendêssemos ao plano dos juízos! E ainda por cima como se a negação fosse, nela mesma, a afirmação do que deve ser! Como se a simples essência (enunciar uma coisa sem dizer que existe ou que não existe) já fosse a existência⁸⁶¹! Como se para Kant cem táleres possíveis fossem o mesmo que cem táleres reais (a essência é a mesma, mas os últimos dão-se na percepção ou, o que é o mesmo, são transcendentais ao sujeito)! E como se, ao dizermos que uma coisa não existe, estivéssemos afinal a dizer antes que as outras é que existem! É certo, quanto à abolição, que quando o sujeito, no fim de toda a aniquilação, se concebe como nada, este mesmo nada é ainda um pensamento dele: o pensamento de que tudo é nada; o que na verdade é uma contradição: só há esse nada havendo ainda esse ser. Mas é contradição, porque ele se está a reportar ao nada *agora* do Universo. Agora evidentemente há pelo menos esse pensamento do Nada. Mas se se reportar ao tempo anterior do Universo, desaparece toda a contradição: é sem dúvida agora que ele pensa esse tempo, mas está a reportar-se a um tempo em que *nenhum* pensamento havia; nessa altura, nem este pensamento do Nada havia. Por isso, não agora, mas no tempo anterior e posterior do universo, é bem possível o nada absoluto.

2. Bergson, porém, parte justamente do ser actual do Universo, e pelo menos o ser que é o pensamento do Nada jamais desaparece. Isto, para além da perspectiva do ser e não do nada da ciência experimental. O que lhe dá a convicção inamovível de que não há mesmo o nada. Sendo assim, eis que a sua duração – ao nível concreto das consciências que duram – é então possível. É na verdade para este objectivo que ele ao fim e ao cabo trata do tema. É que, se houvesse o nada, poderia sempre parecer que a «existência que dura» não fosse «suficientemente forte para vencer a inexistência e se pôr a si mesma». Se ele existisse, com efeito, imediatamente o problema «porque há mais o ser do que o nada?» se levantaria e só poderia parar num ser que fosse de si mesmo necessário. Pois, se se parte do nada, escreve, «a existência aparece como uma *conquista sobre ele*. Digo-me que poderia, que *deveria* mesmo nada haver, e *espanto-me* que haja

⁸⁵⁹ *Ibid.* pp. 283-286.

⁸⁶⁰ *Ibid.* p. 287 e ss.

⁸⁶¹ A existência é a contraposição de uma coisa ao nada, e a inexistência a ausência dessa contraposição. Ausência que se dá no plano da *percepção* (há *agora* a respectiva ideia mas não há a percepção) ou no plano da *ideia* (*antes* ou *depois* de a pensarmos).

alguma coisa. Ou então represento-me toda a realidade como estendida sobre o nada, assim como num tapete: existia o nada *primeiro*, e o ser veio por acréscimo». Nesta segunda modalidade, notaremos, ainda há a precedência do nada em relação ao ser, mas já não há a luta da primeira. A primeira é claramente a concepção judaico-cristã e a segunda uma forma mais atenuada dela. «Ou então ainda – continua, e é a forma grega, embora vista a partir da judaico-cristã – se alguma coisa *sempre existiu*, é necessário que o nada lhe tenha servido de substrato ou de receptáculo, e lhe seja por conseguinte eternamente anterior (...) senão de facto ao menos de direito». Deste modo, seja qual for a modalidade em que nos coloquemos – é a conclusão que ele quer tirar – se se parte do nada, *não* há razão para o ser, que é então «um mistério». Só haverá essa razão, e deixará de ser um mistério, se a reacção ao nada for tão grande que o ser se ponha, como ele diz, à maneira dos princípios lógicos, que não começam nem acabam, que «não têm lugar nem data», antes são «eternos», tal a identidade «A é A». É claro, devemos observar, esta identidade não é positivamente eterna, antes existe *sempre e só* que for enunciada; e por outro lado vimos (pela última vez no § 46.5) que um «ser eterno» implica sim a eternidade se se estabelecer que é eterno, contudo esse estabelecimento é que nunca se pode fazer. Mas deixemos já estes problemas. Aqui importa compreender que a reacção ao nada pode ser tão grande que o ser que daí resulta se constitui como um ser necessário. Só que então – e é isto que em última análise o interessa – um ser necessário é por definição idêntico a si mesmo, e pura e simplesmente perdemos a possibilidade de que ele seja uma duração, uma criação. É o que acontece, refere, a Espinosa e mesmo a Leibniz, e em geral a toda a metafísica. Ora, se pelo contrário *não* há à partida o nada, então não é preciso esta reacção, e já é perfeitamente possível a hipótese de uma duração a agir livremente, desde o homem à Vida e a Deus ⁸⁶².

3. Contudo, não havendo o nada, era o problema, como se pode entender este agir livre, esta criação? Então a criação não implica um nada ainda mais amplo do que no caso da produção do mesmo, já que se trata de criar o «novo e imprevisível»? É óbvio que sim. Mas o que acontece – e é a resposta que procuramos – é que, *supondo Bergson que não há esse nada, ele abstrai dele e fica só com a relação entre o ser que há anteriormente e o ser que há depois*. Ou mais exactamente: esta é só a primeira parte da resposta; a segunda e positiva é que *o ser anterior é de tal maneira que o posterior, mesmo sendo mais, até parece simplesmente derivar dele*. Dada a primeira parte da resposta, com efeito, antes do novo não há o nada. E não há mesmo uma qualquer potência desse novo, à maneira de Aristóteles. No ponto de partida que leva ao novo, há já o ser anterior e há-o em acto. Há concretamente – e passamos à segunda parte – as percepções que vão chegando, por um lado, e por outro a consciência com a sua natureza própria, que é a de ser uma memória. Tudo se perfaz a partir destas percepções e desta natureza da consciência. Na verdade, sendo esta uma memória, pela simples sequência das percepções ela vai reunindo o que em si mesmo não estava reunido. Eis já algo

⁸⁶² EC pp. 276-277. Itálicos nossos.

de novo: essa reunião enquanto tal. Mas isso que reúne não fica só justaposto, antes dá origem a algo *simples*. Eis mais algo de novo. Contudo a consciência não reúne só o diferente que lhe vai chegando. A simples demora na mesma coisa produz nela, pelo mero efeito da duração, uma intensificação dessa coisa. Pois bem, há que contar também com este novo. Mas o mais importante ainda está por vir. O sentimento, que é o que conduz à decisão, deriva, é insensivelmente produzido (insensivelmente porque ao fim e ao cabo se reduz àquilo que o produz) por todos os outros ingredientes da consciência. Sendo assim, temos um novo decisivo. O sentimento, atraindo ou repelindo, não nos deixa indiferentes. Graças à duração da consciência (com material diferente ou idêntico) isto intensifica-se. Eis a decisão: é preciso fazer esta ou aquela acção. Eis o fruto maduro – na imagem que lhe ouvimos – a desprender-se da anterior realidade. Isto o que se passa, como dissemos, para a nossa consciência humana. Deus e a Vida, a um outro nível, seriam da mesma natureza. Deus seria como nós a reunião de si próprio⁸⁶³, donde brotaria a vontade de fazer o universo, a fim de ter seres a quem amar⁸⁶⁴, e a Vida, sendo à partida de forma simples o todo posterior⁸⁶⁵, ao tomar consciência de si mesma far-se-ia a vontade de o desenvolver. Também neles pois a realidade anterior seria, à imagem e semelhança do homem, uma autêntica máquina de produção do novo.

É claro, se nos pomos a ver o que vem na verdade do ser anterior e o que, *sendo novo, não pode vir*, levanta-se o problema de saber donde esta última parte vem. Mas essa é justamente a perspectiva a que Bergson, em virtude da primeira parte da resposta, não atende. Por isso ele pode aceitar a negação do nada e simultaneamente a criação. Esta última coloca-se apenas na perspectiva do ser: o ser anterior é de tal maneira que produz o posterior, é tudo. Só que, depois do que vimos, não é tudo. Porque há uma outra perspectiva, que é tão real como a do ser. Desde que as coisas, para além de se relacionarem de ser a ser, não existem antes, existem a seguir, e deixam de existir depois, temos também de as relacionar dessa maneira. Não o fazer, como dissemos, não é resolver o problema, é simplesmente ignorá-lo, deixando-o realmente à espera de solução. Assim, donde vem o novo que o ser posterior tem em relação ao ser anterior? O que de lá veio passou só de um lado para o outro. Mas o que é novo? A *reunião* enquanto tal⁸⁶⁶, a reunião enquanto *simples*, o *sentimento* que de modo nenhum se reduz ao restante conteúdo

⁸⁶³ «Como nós, mas, por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais reunido sobre si mesmo, ele dura». *Ibid.* p. 298.

⁸⁶⁴ *RM* p. 270.

⁸⁶⁵ Élan ou impulso, escreve com efeito na *EC* pp.258-259, «é uma imagem. A vida é na realidade de ordem psicológica, e é da essência do psíquico envolver uma *pluralidade confusa de termos que se interpenetram*». Só (continua) «no contacto com a matéria a vida é comparável a um impulso ou élan; encarada em si mesma, é uma *imensidade de virtualidade*, uma imbricação mútua de *mil e mil tendências*, que só são na realidade mil e mil uma vez exteriorizadas umas em relação às outras, isto é, especializadas». O élan não é assim um mero impulso, mas a totalidade da vida ao princípio.

⁸⁶⁶ Há ainda de novo a verdadeira memória ou eco, que não se reduz (§ 77 fim) à respectiva percepção. Mas aqui tentamos pôr-nos apenas do ponto de vista de Bergson, para quem a memória é a reunião, sem mais, das anteriores percepções com a actual.

da consciência, e o *fazer* a acção que se decide, uma vez que não basta querê-la para que ela seja real ⁸⁶⁷? Na exacta medida em que tudo isto existe e é novo em relação ao ser anterior, só pode vir do nada. Ou então do ser em potência que, na solução histórica do problema, passou a preencher esse nada. De qualquer modo tem de pôr-se o problema e de se tentar resolvê-lo. O que não se pode é pura e simplesmente ignorá-lo, porque, repitamo-lo, há também essa dimensão da realidade, a qual é aliás – havendo o *nada* e *querendo* nós umas coisas e outras não – a dimensão de longe mais importante: a dimensão do ser das ciências experimentais só se prossegue para justamente podermos *ter* (o ser contraposto ao nada) ou *não ter* (o nada contraposto ao ser) o que nos *interessa*: a dimensão do ser da Ciência é afinal apenas um instrumento nas mãos da dimensão do nada. Esta última só se poderia esquecer se desaparecesse da nossa experiência toda a mudança, assim também desaparecendo, nesse caso sim, o nada. Mas em primeiro lugar há – macroscopicamente – todo o aparecimento e desaparecimento da nossa experiência imediata; e depois, se este aparecimento e este desaparecimento se reduzissem – microscopicamente – ao movimento das partículas, ainda haveria sempre este movimento, com o *não* estar da partícula de cada vez no momento seguinte.

É inevitável. Bergson, levado pela perspectiva das ciências experimentais, e querendo afastar a dificuldade que a existência do nada seria para a sua duração, fica, ao teorizar a criação, no exclusivo plano do ser. Mas até a concepção do que se vai criar, não como algo que já estivesse feito e que simplesmente se limitasse a *aparecer-nos* (§ 76.2), mas como algo que ainda *não* está feito – concepção que é inequivocamente a sua, como, se mais não houvesse, o ilustra imponentemente o importante artigo *O possível e o real* –, nos traz esse nada. É certo que ele não toma atenção a tal nada. Aquilo a que atende é antes ao ser anterior que produz o posterior. *Mas isso não obsta a que ele o afirme e, mais, a que se trate justamente do nada que está em jogo: o nada do ser posterior e que é anterior a ele.* Ele só não se apercebe, atento que está à pretensa produção do ser posterior *por parte do anterior*, que não é deste que aquele (naquilo que tem de novo) provém, *mas do nada*. Assim – não deixemos de o sublinhar bem – é esta em definitivo a visão que ele tem das coisas: há verdadeiramente um nada do ser posterior que vai sendo vencido pelo respectivo ser, e *ele só não se apercebe de que é deste nada que ele provém*. Ou antes, já que do nada nada vem, não se apercebe de que é da potência activa (que preenche esse nada, mas de forma invisível porque se trata da potência) que ele provém. De resto, se se apercebesse, ele no seu caso não poderia admitir essa potência activa, porque esta é o futuro ser já antes, só que implicitado, e para Bergson esse futuro ser rigorosamente *ainda* não existe, antes só existe *na exacta*

⁸⁶⁷ É certo que este fazer, para nós homens, que somos finitos, fica a cargo da «energia físico-química acumulada» (EC pp. 121-127). Mas, em primeiro lugar, mesmo assim temos de ser nós a nível psicológico a desencadear essa energia porque, caso contrário, a acção não seria nossa. E depois essa energia põe ela própria o problema do seu novo, já que não é ainda nunca ela o movimento mesmo: a potencial é o fazer força contra uma resistência, anterior ao movimento, e a cinética *não se gasta* com o movimento, como o dizíamos no fim do § 76, não sendo assim a causa analítica dele. A causalidade analítica, de resto, só pode ser a potência activa, e esta não é um fenómeno ou, o que é o mesmo, experimental.

medida em que for feito, portanto só do lado do efeito, não do lado da causa. O que vem enfim a significar que, ao contrário de ter superado a diferença do nada ao ser que havia no conceito de criação da tradição, o que ele na verdade propõe, apesar da sua própria teoria, é uma criação em que não há mediação possível entre o nada e o ser, uma criação pois *no seu sentido mais próprio*.

4. Assim Bergson não traz, na verdade, uma nova solução para o problema da origem do tempo. Ao contrário, não havendo sequer a potencia activa para preencher o nada do novo, este novo pura e simplesmente *não* pode aparecer. Pois, se ele é nada antes, ao chegar em seguida ao depois, só pode continuar como nada, e não pode haver o tempo. É irremediável: não se pode pôr a origem do tempo no nada; é preciso, como ele diz, «pensar o ser directamente», saltar logo para ele⁸⁶⁸; nisso Bergson tem razão. Simplesmente o nada que é preciso saltar para atingir o ser não é tão vasto como ele pensa. Tem de se começar por aceitar o nada antes e depois das coisas. E depois o que acontece, como o expusemos resumidamente no § 10, foi que esse nada anterior e posterior das coisas as atingiu afinal no seu próprio tempo, de tal modo que é como nada que as pensamos no passado e no futuro. Elas, em verdade, no passado e no futuro são o ser que lá houve e o ser que lá haverá. Mas porque, estando nós no presente, onde elas são nada, nós as queremos ver ainda no passado ou já no futuro, nós transferimos o nada que elas são hoje para o próprio passado e para o próprio futuro, e nadificamo-las aí; então, nomeadamente as do futuro, que assim são nada em si mesmas, para serem o ser que são amanhã, têm de se transformar de nada em ser. A potência activa, teorizada por Aristóteles, vem aparentemente resolver o problema: sendo já o respectivo acto, mas sob a figura de nada, pode, nessa passagem do futuro para o presente, transformar o nada em ser. Só que a potência, como igualmente vimos no mesmo parágrafo, é uma contradição. E por sua vez a criação, no seu sentido próprio, é ainda uma contradição maior, porque é supor uma potência que afinal não se pode supor, como o examinámos no § 40. Então, uma vez admitido este nada das *próprias* coisas, não se pode mesmo resolver o problema da origem do tempo: se se parte do nada, jamais teremos o ser. Ora é aqui que é preciso saltar para o ser. O tempo não se pode conceber como o nada das coisas no passado e no futuro, mas como o ser que elas são *de pleno direito* (porque nunca foram nem serão o nada) nos *presentes* do passado e do futuro. Por outras palavras, o futuro não está por fazer, nem o passado aniquilado, mas já sempre *feito* no seu sítio temporal próprio, bem como continua *feito* no seu sítio temporal próprio o passado. Isto é, em conclusão, o verdadeiro tempo é afinal aquele que nós vimos no princípio do § 76 Bergson rejeitar como uma quarta, ou antes (para a intuirmos) como uma terceira dimensão do espaço.

Com uma correcção, todavia: esse tempo não se pensa como uma permanência, de tal modo que *agora* também haveria todo o passado e todo o futuro. Porque o tempo não é de modo nenhum uma simultaneidade, na base da sucessão que só depois haveria e que consistiria na viagem de nós por ele, ou dele por nós.

⁸⁶⁸ EC p. 298.

Como já o dissemos na nota 854, essa simultaneidade só existiria para o ser que o pudesse ter na sua totalidade. Mas justamente, para ele, não se trataria mais de tempo: quer porque se trataria da totalidade, não havendo passagem de uma parte a outra, quer porque não duraria; a sua duração seria a de um instante, o instante em que ele veria todos os instantes. Assim o tempo que *já* ou *ainda* está feito está-o mas *apenas* no seu tempo próprio: o ontem onde existiu, antes da última meia noite, e o amanhã onde existirá, depois da próxima meia noite. E estar no tempo significa, neste contexto, estar só *numa parte de cada vez*, ao contrário do que acontece ao ser que veria a totalidade, mas que precisamente por isso *não* estaria no tempo. Bergson diz, como o citámos na introdução a este estudo, que o tempo é «um enriquecimento gradual, uma continuidade de invenção e de criação»; que ele é, «para o ser que eu sou, o que há de mais real e de mais necessário»; que é «a condição fundamental da acção, ou antes, a acção mesma»; «e que a obrigação em que eu estou de o viver, a impossibilidade de jamais saltar por cima do intervalo de tempo a vir, bastariam para me demonstrar – se já não tivesse o sentimento imediato disso – que o futuro está realmente aberto, que é imprevisível, indeterminado»⁸⁶⁹. Parece que o tempo está assim bem por fazer: esse é mesmo o seu quadro de fundo. Mas notemos mais uma vez que ele se coloca predominantemente na perspectiva que do ser anterior vai para o ser posterior; e que assim o que nesta «continuidade de invenção ou de criação» se põe em relevo não é a passagem do nada ao ser, mas a acumulação progressiva de ser, a constituição da bola de neve, com a obrigação de passar por todas as fases da duração, já que a simples repetição de um estado o modifica. E depois é exactamente neste contexto que ele diz que «jamais se pode saltar por cima do tempo a vir». Ora, sem dúvida, isso é assim. Mas não precisamos deste contexto para não podermos saltar o tempo. Sendo este por definição a visão parcelar dos seus momentos, *só podemos ter de cada vez o momento que formos tendo*, os passados tendo irremediavelmente passado e os futuros sendo, na sua exacta ordem, irremediavelmente futuros. Não é porque alteraríamos o resultado que não saltamos o tempo, mas porque pura e simplesmente não o podemos; quando se trata justamente da sucessão como a da constituição de uma bola de neve, temos de seguir todos os seus passos, sem passar por cima de nenhum, porque o tempo é então exactamente dessa maneira. Isto quanto ao enriquecimento da duração. Mas sobretudo o que temos de notar – posto que não é por Bergson perder a atenção a essa perspectiva que ela deixa de lá estar – é que *não* há a passagem do nada ao ser, o *fazer* a cada momento o ser que vai havendo. Porque este ser, se fosse antes nada, pura e simplesmente jamais poderia ser. Há por exemplo o aumentar da irritação proveniente do cair da gota, com o progressivo enriquecimento do presente com o passado; mas tudo isso existe agora de cada vez do lado do feito, sem nenhum nada prévio e, conseqüentemente, sem a transformação dele em ser. Agora, na verdade, não se esquece só o nada, como no nosso Autor, mas nega-se; nega-se o nada que da sua posição no antes ou no depois das coisas foi transferido para elas mesmas, acarretando então a obrigação

⁸⁶⁹ Cf. *supra* nota 640.

de as produzir. Por isso, agora, há só as coisas e não há o nada delas; continua decerto a haver um nada, mas no antes e no depois delas, não no seu próprio lugar temporal.

É desta maneira – como dizíamos – só resta mesmo para o tempo ser uma «terceira dimensão do espaço». Que sejamos nós a percorrer essa dimensão, ou que sejam as coisas a desfilar à nossa frente, é igual. Aliás, não há esta dualidade, nós de um lado e as coisas do outro. O real propriamente dito, porque a cheio, a cem por cento, é a percepção, e há além disso a imaginação, com a respectiva percentagem de a vazio que a constitui. Quando vamos de percepção a percepção, vamos no tempo real; e se se trata da *própria* passagem de uma à outra, vamos mesmo no *acontecer* do tempo real. Quando, através da imaginação, temos ainda o passado, e mediante este nos referimos já ao futuro, vamos então na memória ou na previsão. E quanto à contingência do tempo, bem como quanto à necessidade de, nas nossas acções, pormos umas coisas para obtermos outras, tudo isto continua na mesma. Justamente a experiência mostra que, pondo tal coisa, temos tal outra e que, não a pondo, não a temos; a sucessão efectiva do tempo será ou uma ou a outra, tendo sido já uma determinada sucessão as considerações alternadas da escolha. E quanto à contingência, ela está toda em não sabermos o que vem a seguir. Só não há o plano do nada, de cá, com a pretensa passagem do nada ao ser, mas logo e só o ser, com a exacta sucessão com que se dá.

§ 79. *Finalmente um tempo psicológico?*

Averiguado o problema da origem do tempo, e tratado antes quer o tempo homogéneo quer a duração, cumpre-nos determinar agora se o tempo em Bergson é ou não, finalmente, psicológico.

Como nos lembramos, ele era em Aristóteles claramente cosmológico: o antes e o depois *do* movimento. Em Plotino, decerto, era o acto da Alma; mas o que este acto em última análise fazia era o Universo e o seu movimento. Em Agostinho por sua vez era a distensão da alma; mas esta distensão não era senão ao fim e ao cabo o espelho, o nosso modo de conhecimento do verdadeiro tempo, o cosmológico. E em Kant começava sem dúvida por ser a sucessão humana dos actos de consciência; mas logo este tempo gnoseológico se perdia no tempo objectivo, o cosmológico, graças à manutenção do ser transcendente. Agora, em Bergson, ele parece como nunca do sujeito e portanto psicológico; ao ponto de que o que parece não existir é o cosmológico, o qual só é ainda tempo, com a sua inerente sucessão, graças ao que ele chama a endosse. Será mesmo assim? Será que o tempo do universo material só é ainda tempo graças à transferência da sucessão que há no psicológico para ele? E que o tempo do sujeito, a duração, é mesmo psicológico e não mais cosmológico? Começemos pelo primeiro ponto.

1. Vimos como é preciso «esperar que o açúcar derreta»; isto é, como mesmo o tempo do universo material, o tempo homogéneo, é real. A sua realidade, decerto, não é senão a que resulta da sua «solidariedade» com o «movimento que sobe». Mas o facto é esse: sua ou alheia, há uma efectiva sucessão dos seus estados. Ou

mais exactamente, há os estados, porque a sucessão não é deles. Na verdade, tudo o que há objectivamente são os estados, que se dão de tal maneira que «um já não é quando o outro aparece». Se não se acrescentar a ligação de um ao outro, tudo o que haverá é de cada vez o estado que houver, e nenhuma sucessão. Esta última, como o vimos no § 72.5, deriva de nós vivermos alternadamente em dois mundos, passando assim de um ao outro: no do sujeito, em que se *toma consciência* do objecto, e no do *simples* objecto, sem a consciência. Com efeito, o que caracteriza o mundo do sujeito é a consciência. Ora a consciência é, em relação ao passado, uma memória, ao ponto de que toda a nova percepção é alterada por ela. Então, no mundo do sujeito, algo passa constantemente do passado para o presente. Pois bem, eis a ligação precisa para haver tempo, eis a sucessão. Todavia, é claro, esta sucessão é própria do mundo do sujeito; no do objecto, não havendo a memória, tudo se reduz ao que de cada vez há, sem a passagem do elemento que desaparece ao elemento que aparece, e por isso não há a sucessão. Só a poderá haver se de algum modo a sucessão do mundo do sujeito passar para o mundo do objecto: realizando-se naquele, aplicar-se-ia ainda a este. É exactamente o que diz Bergson com a sua metáfora da endosmose e, sobretudo, com a sua teoria de que vivemos nos dois mundos, passando de um ao outro. Sejam por exemplo as duas posições consecutivas de um movimento local. Se ao nível do mundo do sujeito elas se sucedem, porque a segunda, mais do que comunicar com a primeira, é penetrada por ela, então, ao colocar-me do ponto de vista das *posições*, não do ponto de vista da minha consciência delas – ou, o que é o mesmo, ao passar do mundo do sujeito para o do objecto –, eu continuo a pensá-las ainda como ligadas, já que são as mesmas e estavam ligadas antes. Esta basicamente a sua teoria. A ligação que ainda existe no tempo objectivo não é realizada lá, mas advém-lhe da ligação do tempo do sujeito, da duração.

Só que há uma dificuldade. Como pode ela vir daí, se a ligação é função dos respectivos *elementos* ligados, e estes são diferentes num mundo e noutro? Se quisermos a ligação entre os elementos do mundo do sujeito, temos decerto de partir deles; assim também, se quisermos a ligação dos elementos do mundo objectivo, temos de partir deles e só então sim estabelecê-la; a ligação não é coisa em si e indiferenciada que se possa deslocar de um mundo para o outro, mas arranca de e fica nos elementos de que é ligação. E não se diga que ela é aqui uma memória. Porque a memória é também função *dos* respectivos elementos: a memória *da* posição enquanto conscienciada não é a memória *da* posição objectiva. A memória, com efeito, é no mínimo a relação, a referência *ao* real anterior, e o conteúdo que ainda guarda é naturalmente o conteúdo *desse* mesmo real, não doutro. Assim, se se trata da memória a ligar os elementos do mundo objectivo, ela só se pode passar *nesse* domínio, tal como já acontece o mesmo para os elementos do mundo do sujeito. Também nela pois não se pode fazer a ligação num mundo e deslocá-la para o outro. Segundo a doutrina de Bergson, não se pode admitir esta memória no mundo do objecto? Sem dúvida. A noção de memória implica nele sempre uma passagem material do passado para o presente, a fim de que o sujeito possa ir constituindo a bola de neve, a sua acção criadora: é deste ponto de vista que ele se coloca à partida e não atende a mais nada. Contudo, como

nós vimos, na verdadeira memória nada passa da original percepção para o tempo seguinte, antes a memória é algo *novo* em relação a ela. E deste modo a memória pode perfeitamente existir nesse mundo, quer ele seja considerado como *objectivo*, em que nada passa do elemento que desapareceu para o elemento que aparece, ou como *distinto*, em que por definição nada pode passar de um elemento a outro; de cada vez tem-se a memória *nova* dessa realidade *inteira* anterior, e é tudo. Mas que então esta memória será um contributo do sujeito para o mundo objectivo, aí sim Bergson tem razão, porque no mundo objectivo não há tal. Trata-se de uma memória que se perfaz inteiramente ao nível dos elementos do mundo objectivo; e que por isso depende do que acontece em tal mundo; o que por sua vez faz com que o tempo principal seja o cosmológico, já que ela se limita a, ligando o posterior ao anterior, conceder a sucessão a esse acontecer: não é ela evidentemente que faz acontecer, mas ao contrário cada novo acontecer é que faz haver mais memória. Mas, mesmo assim, ela mesma é um contributo do sujeito. O tempo seria assim misto: fundamentalmente o cosmológico, mas com o contributo da memória a ligar cada novo acontecimento aos anteriores.

Vindos de um tempo pretensamente do sujeito, já temos deste modo, como o acabamos de concluir, um tempo fundamentalmente cosmológico. Mas ainda se pode reduzir mais o contributo do sujeito. Ou antes *devemos* reduzi-lo, porque o tempo *em primeira mão* – e *imediate* – não é este que se socorre da memória, mas o que vai de percepção a percepção, como o vimos no § 59.5. Estando nós num ser, que é o actual presente, logo outro se lhe *sobrepõe*, passando a ser o novo presente. Estamos por exemplo, como dizíamos, no fosco do semáforo e logo o verde se lhe *sobrepõe*, ou estamos a ver o jardim e logo uma nesga de verde ou de céu desaparece por *sob* o pássaro que passa voando. Podemos, uma vez sobreposto o novo ser, lembrar-nos do anterior. Mas isso já é ter a este em segunda mão. O tempo em primeira mão, e como ele se dá na experiência imediata, é a passagem de percepção a percepção. Ora qual é aqui o contributo do sujeito? Nenhum. Decerto há a relação, o contraste de ser a ser. *Mas não é o sujeito que o realiza, antes só se apercebe dele quando já feito*. Nós na verdade não vamos do anterior ao posterior como quem vai, no simultâneo, de uma coisa à outra; aí, sim, a segunda coisa já existe, e justamente o ir de uma à outra é nosso, é mesmo a única mudança que então se perfaz; mas no movimento não é assim; quando há a próxima coisa, ela *já* se sobrepôs à anterior, e conseqüentemente *já* se deu o contraste; é assim o próprio real, é assim a segunda coisa que se põe diante de nós, não nós que vamos a ela. Se nos pomos na própria experiência do que é o movimento, e conseqüentemente o tempo, isto é por demais claro. E está aqui – não deixemos de o sublinhar – a verdadeira natureza do *contraste* que é o movimento, e a verdadeira razão pela qual sempre o qualificamos de *vivo*; ou, o que é o mesmo, está aqui a *essência da dimensão ontológica*. Mas concluamo-lo: não só não é o sujeito que cria a mudança das coisas, como nem é ele que estabelece a relação. É a mudança, o acontecer da segunda coisa que nos põe diante dela: «estamos numa, e *estamos noutra*», é tudo.

É claro: a diferença entre as duas coisas, que permite o contraste, só é possível porque as duas coisas são percepções e por conseguinte um real *conhecido*. Se se

tratasse de um real *cego*, anterior ao nosso conhecimento dele, elas ser-nos-iam refractárias e não haveria para nós o contraste que resulta de vermos a diferença entre elas. Isto sem dúvida é assim. E então o sujeito, ao menos como acto de consciência, é preciso. O tempo cosmológico – de que continuamos a tratar – pôr-se-ia a si mesmo também no que toca à relação; mas ainda seria sempre preciso o contributo do sujeito, agora ao nível do que ele tem de mais próprio, o seu acto de consciência. Será que também isto se pode reduzir? Evidentemente não pode. Mas sim o que se pode e deve dizer logo é que não há o mundo *em absoluto objectivo*, o mundo sem a consciência. Como o vimos resumidamente no § 48.3 (a que aludimos no há pouco referido 72.5), o chamado ser «fora da consciência» só relativamente é tal: ele está fora da consciência em relação à percepção, mas está sempre dentro de um acto de imaginação. O que está em jogo, a partir do exemplo da mesa de *Nova Filosofia*, é o «terceiro acto de consciência» que – depois de uma percepção, a que se seguiu um certo intervalo de tempo e depois uma segunda percepção – «pensa a mesa nesse intervalo entre as duas percepções». A mesa no intervalo só existe porque é pensada neste terceiro acto de percepção. Mas, porque a tradição ignora isso, e porque o que se pensa nesse acto é que «a mesa existiu durante esse tempo sem ser vista nem pensada», pensa-se que ela existiu *em absoluto* sem ser vista nem pensada, e eis o ser fora da consciência da tradição. Não se vê que, decerto, *durante esse tempo* a mesa não foi nem vista nem pensada, mas está a sê-lo *no tempo* do terceiro acto de consciência. Sem este último, se se faz a experiência de *desligar* o pensamento como quem desliga um interruptor para que de facto o ser possa existir *sem* ele, tudo desaparece, e não há rigorosamente nada. Assim, é pois um facto que só há o tempo objectivo *com* a consciência do sujeito. Mas isso não é porque o sujeito lhe dê esse contributo, antes porque, à partida, e por isso constitutivamente, não há o próprio ser sem ele. Mas deixemos isto e fiquemos na perspectiva da tradição. O tempo cosmológico requer nesse caso, sem dúvida, o acto de consciência por parte do sujeito. Mas em primeiro lugar este acto limita-se a tomar consciência *do que acontece*, situando-se o tempo obviamente neste acontecer. E depois, embora a tradição, quando põe expressamente o problema dos actos de consciência, lhes atribua alguma realidade, na maior parte das vezes nem pensa nisso, antes abstrai deles e pensa até *o que está a ser percebido* como *simples* ser. O que faz com que afinal haja consciência mesmo do ser objectivo, e deste modo que seja possível o contraste. É ao fim e ao cabo desta última maneira que habitualmente se pensa o ser e consequentemente o tempo cosmológico (não sendo Bergson excepção), o qual seria assim puro, já que nem exigiria o acto de consciência do respectivo acontecer.

2. Contudo o nosso Autor pensa que o tempo cosmológico deriva do tempo do sujeito. Pensa que há, aquém do mundo do objecto, um mundo do sujeito, que teria, ele sim, um tempo próprio, anterior e irreduzível ao do mundo do objecto. Será que é mesmo assim, e que nós temos finalmente um tempo psicológico?

Antes de mais notemos que, neste passo da nossa análise, o problema já não se põe em termos da possibilidade da ligação num e da impossibilidade da ligação no outro, mas em termos dos próprios elementos que são ligados. E então, sem dúvida – comecemos pela parte em que Bergson tem razão –, há dois aspectos no

mundo do sujeito que são irredutíveis ao que se passa no mundo do objecto, com pelo menos o aparente tempo correspondente, irredutível ao cosmológico. Em primeiro lugar há o *acto de consciência*, que é o que caracteriza o mundo do sujeito ao ponto de nele só se poder falar do objecto a partir desse ponto de vista: nele o que temos é sempre o objecto *enquanto* visto e, porque visto, *enquanto* podendo ser alterado pela repetição, bem como *enquanto* podendo produzir os sentimentos que agitam a vida do sujeito. E depois há precisamente todo este *processo de desenvolvimento da vida interior do sujeito*, em que sobressai a faculdade da memória.

Só que, no que respeita ao primeiro aspecto, a consciência continua a ser função do que acontece no mundo exterior. Ela decerto tem já a sua vida própria, que a leva a desatender de umas coisas e a atender a outras. Mas em primeiro lugar não pode atender e desatender senão dentro do que acontece nesse mundo exterior: pura e simplesmente não pode pôr o que lá não está nem, a maior parte das vezes, evitar o que está. E depois, sobretudo, mesmo esta actividade de sua iniciativa tende a perder-se, porque liminarmente se perde a actividade geral do *tomar consciência das coisas*. Sucede aqui o que vimos para Kant: embora partindo da sucessão humana dos fenómenos, porque depois saltava para o ser transcendente, era afinal ao acontecer deste que acabava por atender; o que fazia com que, se atendia de início ao tempo dos fenómenos, este tempo depois desaparecia, «derretido ao sol do outro» (§ 60). Em Bergson acontece o mesmo, com a agravante de que nem há a fase do tempo dos fenómenos, do tempo resultante dos actos de tomar consciência das coisas. Basta lembrar-nos do que ele diz logo no início da *Evolução Criadora*, a respeito da percepção visual de um objecto imóvel: «O objecto – escreve – bem pode continuar o mesmo, eu bem posso olhá-lo do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, à mesma luz: a visão que agora tenho não difere menos da que acabo de ter, *quanto mais não seja porque ela envelheceu de um instante*. A memória lá está, a empurrar alguma coisa deste passado para o presente», etc ⁸⁷⁰. Já não nos interessa a bola de neve. O que importa notar é que, se o objecto está imóvel, e eu não mudo a minha perspectiva que tenho sobre ele, nada acontece para a percepção; ela não muda nem porque mude o objecto nem porque mude o meu percorrer dele; a continuidade que nela se supõe é então só suposta, e justamente em nome do tempo cosmológico que entretanto se julga que não parou. É por demais claro: mesmo quando o nosso Autor se coloca do ponto de vista dos actos de consciência, o que ao fim e ao cabo continua a valer não são estes actos, mas o movimento contínuo do sol; os actos, eles mesmos, não marcam o tempo.

E depois também há o tempo próprio de todo o processo de desenvolvimento da vida interior do sujeito. Há nomeadamente a memória, com a constituição da bola de neve, e o surgimento dos sentimentos que daí derivam. São sem dúvida acontecimentos, e acontecimentos bem reais na vida do sujeito, mesmo a grande realidade que Bergson sublinha. Pelo que parece que deveriam ser eles a marcar o tempo. Mas eis que logo a memória é função das percepções, as quais são por

⁸⁷⁰ EC p. 2. Nosso o itálico.

sua vez função do ser exterior. E eis sobretudo – porque isto nos mostra que nem os acontecimentos relativos à constituição da bola de neve alguma vez foram pensados como marcadores do tempo – a dita perda liminar dos actos de consciência como instauradores do tempo. É sem dúvida à custa da própria repetição dos actos, sem poder falhar nenhum, que amadurece a vida do sujeito. Mas esta mesma sucessão, diria rigorosa, sob pena de o fruto ser diferente, em parte alguma é pensada (ao menos ao nível do ser finito, que é verdadeiramente aquele de que fala) como instaurando o tempo, antes só como *passando-se num* já existente.

Não. Em Bergson há de facto todo um esforço para dar realidade ao mundo próprio do sujeito. Mas jamais se apercebendo do poder de vida ou de morte dos simples actos de consciência, e por outro lado continuando o mundo objectivo a ser, como em Kant, a matéria dessa consciência, o tempo continua a ser o deste mesmo mundo objectivo. Não o é decerto directamente: para o matemático que é Bergson, o tempo é concebido ao nível da abstracção, e por conseguinte como podendo ser incarnado tanto pelo movimento do sol como pela sucessão dos actos de consciência. Mas, para além de que o tempo abstracto é sempre a abstracção *de* alguma coisa e nunca algo em si mesmo, o ponto é que nem lhe passa pelo pensamento que os actos de consciência constituam o tempo; que, para voltarmos ao nosso exemplo, o tempo da mesa no intervalo das percepções só exista *porque* há o terceiro acto de consciência e portanto *nele*. E neste contexto esse tempo abstracto só pode ser na verdade o do movimento do sol, ou de qualquer outro processo físico. Ele por um lado, ao trazer, como dissemos, o sujeito numérico de Kant para o plano dos fenómenos, deu-lhe sem dúvida uma muito maior realidade do que aquela que ele tinha no autor da *Crítica*. Mas em compensação, e como o acabamos de dizer, nele nem sequer há a fase crítica do tempo dos fenómenos. E neste sentido, apesar da maior realidade do sujeito, é ele quem perde mais o tempo psicológico.

§ 80. *Os contributos de Bergson*

Mais do que a cor das imagens, a simplicidade e a precisão: a simplicidade que a precisão transforma em água cristalina. É este o estilo de Bergson, elogiado por toda a gente. O pior é quando cavamos mais fundo do que o nível a que ele chegou. Então tudo se turva, passando os conceitos de pintura clássica a impressionismo: a um impressionismo que, ao contrário do da pintura, em que ainda há a cor e a figura, afinal nada representa, porque tudo se esvai. Para isto contribui sobretudo a sua posição metódica da verdadeira realidade em termos de qualidade-penetração e não de quantidade-distinção. Ele por princípio não define. É por isso que, ao querermos agarrar os conceitos, eles se desfazem. Então tentemos as duas hipóteses contrárias. Não definamos mesmo, até ao fim. Ficaremos ao nível dos animais. Se não é isso que queremos, tentemos a definição. Foi neste sentido que nos esforçámos, sucessivamente no campo da intensidade, da duração e da liberdade. Pareceu-nos que o essencial da realidade de que ele fala se pode perfeitamente pôr em termos de distinção. Sendo assim, há alguns pontos que devem ser

salientados, no contexto dos nossos estudos sobre o tempo, como os contributos de Bergson. Enunciemo-los.

Em primeiro lugar o acento posto na análise concreta dos estados do sujeito, que fez sobressair o sentimento como o motor das nossas acções. É certo que ele, como toda a tradição, reduz este sentimento aos estados com os quais ele se dá. Mas ao menos aquela análise concreta pôde levá-lo a ver a parte que lhe cabe nas acções, como é patente nomeadamente nos *Dados Imediatos* e na *Religião e Moral* (§ 63.3).

Depois a sua teoria do movimento, com os dois aspectos que assinalámos: o movimento consiste, não nas posições, mas na ligação delas, na passagem viva de uma à outra; e vai, na nossa experiência imediata, do ser anterior ao ser posterior, não do nada ao ser (§ 72.6). Mas não devemos esquecer que esta última perspectiva é tão real como a outra (§ 78.1), e só acontece que na maior parte da nossa experiência nós estamos já num ser qualquer quando um outro se lhe sobrepõe, não no nada deste último. Se no pensamento antigo – na teoria, que não na maior parte da experiência comum – a perspectiva imediata acabava por ser a de estarmos no nada do respectivo ser, de tal maneira que o movimento era a contraposição do ser ao nada, isso era porque então, na teoria, a atenção ia para aí; com o advento da atitude experimental dos tempos modernos, ao contrário, a atenção acabou por ir para a relação do ser anterior ao ser posterior e perdeu-se quase a do nada ao ser (§ 22, para o fim). Por isso, nos tempos modernos, o movimento é fundamentalmente a simples sucessão de momentos já feitos, ou, como temos dito, a dimensão de sucessão, a que falta a ontológica. Donde a importância da concepção bergsoniana do movimento, não como um agregado de posições, mas como a passagem mesma de uma à outra. Embora, como vimos no mesmo § 72.6, com o acento nesta passagem, ele tenha esquecido as posições.

Enfim devemos salientar a sua descoberta da memória-influência em cada percepção. Porque o presente que acabou já não existe, tradicionalmente julga-se que só o podemos ainda obter se para lá voltarmos a nossa atenção e tematicamente o recordarmos; *sem* esta memória temática, teremos a nova percepção que tivermos, mas *nada* do passado. Pois bem, Bergson descobriu que em toda a percepção há ainda sempre, justamente não de forma atenta e por isso temática, mas mesmo assim real, algo do passado, um eco da percepção anterior. É à percepção presente que estamos atentos, mas mesmo assim algo se lhe junta, nessa exacta medida a influenciando. Há assim uma memória-influência, para além da memória temática. Era, lembremo-lo, o que explicava o crescendo da irritação face ao cair sempre igual da gota (§ 72.8); e provavelmente, como concluíamos mais tarde, esta influência processa-se em toda a nossa experiência (§ 77.3). Deste modo – não deixemos de o sublinhar – a memória aparece-nos, ao menos neste caso, como ela mesma real: ela não é só a referência a um real passado, mas algo de *real agora*. Evidentemente, sempre como o eco que é. Mas nem por isso, nessa exacta medida, menos real, menos *presente*, a compor-se com a percepção. E uma vez descoberto este caso de realidade da memória, é fácil de ver que esta última é igualmente real nos seus dois outros casos: como temática, e como a memória que de cada vez vem interpretar a percepção. Neste último caso, com efeito, como

abundantemente o diz na *Matéria e Memória*, a percepção propriamente dita só nos dá as «vibrações contraídas», e é a memória, tomada em toda a amplitude do seu domínio, que de cada vez vem interpretar essa mesma percepção. Nós estamos, como na memória-influência, apenas atentos à presente percepção e não ao passado; mas desse passado vem tudo o que possa contribuir para a interpretar, contributo que assim está aí bem presente e composto com ela. E por sua vez na temática nós estamos decerto atentos ao passado que ela refere. Mas é agora que essa referência se perfaz: nós já não estamos mais no tempo da percepção referida, antes no de qualquer das nadas subsequentes, a partir do qual ainda a vemos; embora lá, é *agora* que a vemos. Ou seja em resumo: porque tradicionalmente a memória é sobretudo a temática, e esta está voltada para o real anterior, a memória em geral tende a não ser considerada como uma realidade em si mesma; Bergson, através da sua memória-influência, veio fazer-nos tomar consciência da sua efectiva realidade: nos dois primeiros casos, de cada vez que há uma percepção não há só esta percepção mas também quer o passado imediato que a influencia quer o passado em geral que a interpreta; e no caso da temática, apesar de estarmos atentos ao passado, é agora que temos esse passado, assim podendo igualmente influenciar o presente. O passado não se perdeu, antes continua em grande parte conosco.