

*A descoberta do imediato: sobre o movimento filosófico do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson¹*

*The discovery of the immediate: on the philosophical movement of Bergson's *time and free will**

Dani Barki Minkovicius

<https://orcid.org/0000-0001-9219-6220> – E-mail: dani.minkovicius@usp.br

RESUMO

Pretendemos desvendar aquele que seria o sentido metodológico tanto quanto, a um só tempo, o sentido meditativo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, primeira obra publicada de Bergson. Para tanto, intencionamos acompanhar, junto ao filósofo, o movimento de aprofundamento que constitui o estudo em questão, descrevendo as principais passagens – como passagens qualitativas ou *mudanças qualitativas* – entre seus três capítulos, bem como aquelas essenciais no interior de cada capítulo. Assim, colocamo-nos diante do começo do bergsonismo adotando, afinal, a própria postura recomendada à filosofia quando esta se pretende ser *precisa*, isto é, assumindo a atitude bergsoniana na leitura de sua própria obra; atitude na qual o movimento filosófico é uma simpatia direta e imediata com o real, mas cuja coincidência imediata se faz pela consideração e dissolução do que há de obstáculo, ou seja, na qual o movimento filosófico, como *descoberta do imediato*, abre-nos para a significação complexa do *imediato*. Desse modo, pretendemos descobrir, por nossa vez, os sentidos mais profundos do *Ensaio* como, ele mesmo, abertura do bergsonismo, e, enfim, igualmente compreender que essa postura que adotamos, e que motiva nossa leitura do *Ensaio*, na verdade não se coloca como um “preconceito” filosófico que forçamos, *a priori*, à obra a ser investigada: ela mesma é que nos revela o sentido dessa postura.

Palavras-chave: Bergsonismo. Imediato. Precisão. Descoberta. Expressão.

¹ Este artigo resume alguns aspectos de nossa pesquisa de mestrado (FAPESP, processo nº 2018/1007-4) e que se encontram presentes de modo aprofundado no livro *A expressão do inefável: ensaio sobre o começo do bergsonismo*, publicado pela editora Appris em 2023.

ABSTRACT

Our aim is to uncover what would be the methodological and, at the same time, the meditative meaning of *Time and Free Will*, Bergson's first published work. To do this, we intend to follow the philosopher through the in-depth movement that constitutes the study in question, describing the main passages – as qualitative passages or *qualitative changes* – between its three chapters, as well as those that are essential within each chapter. In this way, we place ourselves at the beginning of Bergsonism, adopting, therefore, the very posture recommended for philosophy when it wants to be *precise*, that is, assuming the Bergsonian attitude when reading his own work; an attitude in which the philosophical movement is a direct and immediate sympathy with the real, but whose immediate coincidence is made by the consideration and dissolution of what is obstructive, that is, in which the philosophical movement, as a *discovery* of the immediate, opens us up to the complex meaning of the *immediate*. In this way, we intend to discover the deeper meanings of *Time and Free Will* as, itself, the opening of Bergsonism, and, finally, to also understand that this stance that we adopt, and which motivates our reading of the *Time and Free Will*, is not actually a philosophical “prejudice” that we force, *a priori*, on the work to be investigated: it is the work itself that reveals to us the meaning of this stance.

Keywords: Bergsonism. Immediate. Precision. Discovery. Expression.

Antes de iniciar nossa exposição, cumpre observar uma possível contradição que permeará tudo o que diremos, e que, incontornável pela natureza da exposição, ao menos por ela se justifica. É que, aqui e agora, pretendemos apresentar resumidamente um trabalho que realizamos de fato alhures (cf. Barki Minkovicius, 2023); o momento presente, portanto, é aquele de um resumo. Mas aquilo que resumimos, o trabalho que de fato intencionamos discutir, é um que assume como tarefa a efetuação de um estudo profundo sobre uma obra por inteira; e cuja *profundidade* não é outra senão a que realiza propriamente o esforço da obra em questão, em toda sua complexidade e extensão. Ademais, intensificando a dificuldade da proposta, a tal obra em questão é uma na qual seu método não só se amalgama com sua meditação, como, por isso mesmo, exige uma proximidade coincidente daquele que se coloca diante do movimento filosófico aí ensejado com, afinal, esse próprio movimento filosófico. E se já adiantamos o que, enfim, contradiz o pretendido, retomamos a observação que estamos a construir, justificando essa contradição no que, sem mais, justifica nossa exposição: no fundo, o que apresentaremos não será efetivamente o exercício do qual descreveremos, mas alguns aspectos essenciais de suas descobertas. Não queremos, com isso tudo, resolver a contradição simplesmente contornando-a; antes, apenas não a assumimos.

Mas deixemos esse preâmbulo e voltemo-nos ao que nos interessa.

O que aqui tomamos como objeto de investigação é a obra dita inaugural do bergsonismo, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Procuramos desvendar o sentido dessa obra, para tanto procedendo conforme parece ser a correta postura filosófica quando do estudo de uma filosofia: realizando, junto ao filósofo, seu movimento filosófico. Ou seja, o fazer filosó-

fico, seja do próprio filósofo, seja do historiador da filosofia, realmente se diferencia de outras experiências e, portanto, se especifica em uma atitude particular; é a ela que devemos nos voltar, assumindo-a, se quisermos precisamente desvendar a profundidade do que o movimento filosófico descobriu, ao se realizar. Devemos, pois, não propriamente refazer o que o filósofo expôs: muito ao contrário, devemos engendrar as descobertas junto ao filósofo, efetivando a mobilidade do movimento. Essa postura assim coincidente deverá, pois, qualificar-se de um modo específico para realizar-se corretamente; deverá, em outras palavras, ser uma postura específica que realize a coincidência tal qual exigida filosoficamente. Voltar-se à obra e colocar-se junto ao autor, portanto, só ocorre com precisão quando, afinal, assumimos a postura filosófica para tanto adequada, uma postura precisa (cf. PM 1², p. 3). E que, descreve-nos Bergson (cf., e. g., IM³, p. 187; PM 2I⁴, p. 27 *et seq.*), é aquela da intuição.

Contudo, seria “preciso” assim dizer? Isto é, se a adequada maneira de fazer filosofia é aquela que, sem mais, mergulha no que estuda, não estaríamos, nós, desde já cometendo a grave infração de erigir (mesmo que ainda de modo incipiente) um “método” para aplicarmos à investigação que intencionamos? Ora, isso seria o caso se, primeiro, tal método não fosse, de algum modo, descrito na própria obra à qual nos voltamos, ou, ainda mais, que dela aflorasse; e, segundo, que tal método não tivesse essa peculiaridade de exigir o total desamparo conceitual. Trata-se, pois, do *método intuitivo*, o qual devemos agora melhor descrever.

Cientes da observação com a qual começamos nossa exposição, diremos apenas que esse *método intuitivo* seria aquele que procura realizar a *precisão* em filosofia ao *aderir* o sujeito da investigação com seu objeto; uma aderência que, desse modo, seria uma *coincidência* com o real (cf. PM 1I, p. 3), uma *simpatia* que nos leva ao interior, à profundidade, singularidade, do real (cf. IM, p. 187). Ora, esta postura, esta atenção vital ao real em sua essência, significa, afinal, uma *mudança de atenção*, daquela ordinariamente direcionada ao superficial, ao igual, para aquela que descobre o que é eminentemente diferente, como essa singularidade profunda e irredutível do real. Nesse sentido, a atitude filosófica, precisa, é a que supera os *preconceitos* (cf. PC⁵, p. 150-151) de uma *atenção ordinária* cuja especificidade é a do interesse pragmático (cf. PC, p. 157): habitualmente, colocamo-nos diante da vida, constituindo-a (ao menos em uma dimensão sua), enquanto seres condicionados à sobrevivência, relacionando-nos com o ambiente, os outros e nós mesmos intencionando a ação mais adequada ao usufruto da vida. É assim que, aliás, percebemos e raciocinamos: a percepção e a inteligência promovem, em suas faculdades ordinárias, a *determinação*: “recortamos” do real as figuras nítidas a nós interessantes à ação, delimitando no real aquilo que, por isso, se torna apreensível, como “coisa” ou “ideia”, estável em seus limites (cf. IM, p. 219).

Todavia, se assim é, se nos atentamos à estabilidade, desse modo efetivamente a erigindo, isso quer dizer, por experiência imediata, que o fundo real, a essência do real, é uma à qual devemos converter a existência; uma existência, agora sim, da ininterrupta mobilidade, inapreensível complexidade, genuína diversidade. Ignoramos toda essa heterogeneidade pois, diante dela, não operamos em seu domínio, não dominamos propriamente, como senhores da vida que sobre ela se destacam, petrificando toda a potência dela. Urgindo vencer a demanda pela propagação, somos tomados por essa necessidade vital de assumir a postura pragmática. Trata-se, afinal, de uma necessidade, e se, por ela, perdemos a genuinidade do real, por ela,

² Primeira Introdução a *O Pensamento e o Movente* (doravante, PM 1I). Cabe a lembrança de que a obra *O pensamento e o movente* reúne todos os escritos aqui citados com a exceção do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

³ *Introdução à Metafísica* (doravante, IM).

⁴ Segunda Introdução a *O Pensamento e o Movente* (doravante, PM 2I).

⁵ *A Percepção da Mudança* (doravante, PC).

também, perigamos mal compreender o próprio sentido determinado dessa atitude, levando, quanto mais, à incompreensão do próprio sentido profundo do real. Surgem-nos os *problemas* (cf. PR⁶, p. 108 *et seq.*): se há um sentido vital e, de um modo, indispensável, em nossa existência pragmática, voltada ao superficial que, aliás, ele mesmo funda, este sentido vital se diferencia e, por isso, se revela (necessariamente) dispensável quando o que nos interessa agora é o sentido vital do real em sua essência profunda; e a confusão entre esses sentidos (para fazer alusão aos “dois sentidos da vida” de Worms (2010)), naturezas díspares, é ocasião para a formulação de *problemas* cuja problematicidade está nessa confusão mesma dos termos da questão (cf. Deleuze, 2012, cap. 1).

Mas, ainda envolvidos com nossas ressalvas primordiais, não avencemos muito mais no detalhamento do tema, para além do que, dele, concluímos: se a filosofia é uma dessas experiências que se volta ao real em sua genuinidade, cuja atenção precisa é aquela que “superá” a ordinária, que “superá” a superficialidade, isso significa que essa *mudança de atenção* implica um movimento *a um só tempo* – e insistimos nessa concomitância constitutiva – crítico e positivo. Pois ela deve ser uma atenção imediata à pureza do real tanto quanto um revirar a experiência ordinária que, inclusive, enseja problemas a serem, por isso, criticados e superados; é tanto um mergulho direto quanto a dissolução dos obstáculos e preconceitos que uma má colocação de termos indevidamente misturados promove. Estanho paradoxo? Não propriamente: esse movimento duplamente direcionado se resolve quando atentamo-nos ao fato de que descobrimos a realidade profunda e positiva na dissolução mesma do misto; que esse aspecto crítico revela as tendências que, assim depuradas, nos fazem coincidir com o que há de profundo; que se perde, sim, na objetividade fundada do misto, mas que nunca se perde, é também verdade, como a condição efetiva de todo real, afinal sua essência. Ou seja, é preciso “descobrir” o superficial, revelando e, mais, criando, o profundo. Os verdadeiros problemas, enfim, são *descobertos*, e, nisso, *criados* (cf. PM 2I, p. 54-55). E, então, o sentido mais radical da volta precisa ao real em sua genuinidade se esclarece: trata-se de uma coincidência que é descoberta, i. e., uma coincidência que não significa senão descobrir, já que é a simpatia com a realidade profunda, superando a superficialidade, revelando as tendências essenciais, e que, sendo as condições efetivas das experiências, são, elas próprias, criações – o real, profundo, como o sempre criativo e criador, aquela complexidade ininterrupta e a mais absoluta que enfim se restitui, a mobilidade não mais escamoteada; em uma palavra, *duração*. A atitude filosófica, portanto, não é senão aquela que assume decididamente o “pensar em duração” (PM 2I, p. 32); e isso, finalmente, é a *intuição*.

Uma filosofia precisa, portanto, é uma filosofia intuitiva, e, esta, é uma filosofia da duração: uma que coincide, e, assim, descobre e engendra o real, reestabelecendo a primordialidade ao verdadeiro tempo perdido, que, estofo do real, só se deixa de fato descobrir coerentemente ao nos voltarmos à sua complexidade irredutível, significando o imperativo de abarcar ao máximo a pluralidade das experiências que, afinal, constituem as realidades. Trata-se, enfim, de se voltar ao imediato, mas, na verdade e precisamente, descobrindo-o.

É assim que a filosofia é criação de verdadeiros problemas (cf. PM 2I, p. 54-55), e que a coincidência é entre um ato criador e a realidade criadora (cf., e. g., Leopoldo e Silva, 1994, p. 331-352): a simpatia é aquela entre durações, como não poderia ser diferente: se se busca a feliz adequação, esta deverá ser entre realidades de mesma natureza. A absoluta positividade do movimento filosófico, então, se abre uma vez que o esforço intuitivo é o do espírito com o

⁶ *O Possível e o Real* (doravante, PR).

espírito, da duração com a duração na medida em que se coincidem a pureza do sujeito e do objeto, aliás superando essa dicotomia já objetivante.

O mergulho imediato prescinde dos artifícios perceptivos e intelectuais, que se interpõem nessa empreitada. É um mergulho, desse modo, absolutamente desamparado: não só ele não vai ao real armado com conceitos já feitos, forçando-os na experiência, como, na verdade, busca romper com essa universalidade e estabilidade, agora descobrindo a experiência nela mesma, por ela mesma. Entretanto, é um mergulho, não por isso, absolutamente amparado: pelas experiências concretas às quais se volta, afinal descobre-as nelas mesmas, por elas mesmas. E assim, reforçamos, o movimento é absolutamente positivo, mas não obstante, e, mesmo mais, por essa precisa razão, ele é eminentemente crítico: revirar a experiência é tanto aderir sem mais ao real, profundo, quanto dissolver o superficial, constitutivo por tendências puras; “tanto quanto” sendo, isso, *ao mesmo tempo*: o movimento filosófico parte da experiência, nunca dela se separando, para descobri-la novamente; no que não é um eterno retorno do mesmo, mas um genuíno aprofundamento, que o engendra. Nesse sentido o empirismo se reestabelece num nível intuitivo, e se coloca como constitutivo da precisão que se busca na filosofia. E nos revela que não temos senão que, a cada problema específico, inaugurar um esforço filosófico próprio, nunca dando por encerrada uma tarefa que, enfim, se faz colaborativamente, assumindo, em suma, a adequação do “pensar em duração”: o devir do real se coincide adequadamente pelo devir do pensar, tudo, em uma palavra, em devir, sempre presente mas nunca acabado (cf. PM 2I, p. 28-29; 75-76; PC, p. 151; IM, p. 234). Em filosofia, enfim, método e meditação, forma e conteúdo, sujeito e objeto se amalgamam; e nenhum esforço será preciso se não for adequadamente recomeçado a partir de experiências específicas.

É assim que recomeçamos nosso trabalho nos voltando ao esforço filosófico que inaugura o bergsonismo, e que é exposto decididamente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Este é um esforço particular, específico a um problema específico: o problema da liberdade. Trata-se, como adianta Bergson desde o prefácio da obra, de um problema comum à psicologia e à metafísica (cf. E⁷, p. 16), afinal um problema concernente à realidade do sujeito, àquilo que ele é, profundamente, e, assim, em sua relação consigo mesmo e com o mundo. Mas, como vimos, uma investigação precisa não poderá pressupor os termos que colocam a questão desse modo, já dados; antes, ela deverá proceder se voltando a tais termos. É ainda o que o mesmo breve prefácio descreve. Não desenvolveremos, aqui, a análise meticulosa que alhures fazemos dessas palavras, apenas observando que elas já sugerem toda a riqueza de uma proposta filosófica que pretende se voltar ao imediato dissolvendo as traduções ilegítimas advindas da confusão entre termos de naturezas diferentes: de um lado, o extenso, o distinto, o descontínuo, a quantidade, a simultaneidade, o espaço; de outro, o inextenso, os fenômenos que não ocupam espaço, a qualidade, a sucessão, a duração. Não se trata, tamanha incongruência, de adentrarmos no movimento filosófico desenvolvido na obra já munidos do que quer que seja que essas instâncias significam, mas, simplesmente, do sentido metodológico dessa ressalva primordial: o de resolver o problema dissipando-o por bem colocar os termos que o criam; e, assim, o imperativo de livrar-se de todo preconceito no mergulho direto ao imediato, que, desse mesmo modo, significará o atravessamento desses preconceitos ou, diremos, das experiências superficiais que perfazem nossa existência ordinária – seja ela do senso comum, das ciências ou, mesmo, da tradição filosófica. O procedimento que constituirá o movimento filosófico do bergsonismo está aí descrito: a descoberta do profundo partindo da experiência superficial

⁷ *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (doravante, E).

que será revirada tanto quanto (ou, ao mesmo tempo) partindo da própria experiência profunda, imediata, mas que se descobre.

Os dados imediatos da consciência, portanto, são descobertos, sendo, para tanto, imediatamente experienciados, em sua pureza e em sua superficialidade. Não é de outro modo que Bergson inicia o movimento filosófico: se voltando sem mais à experiência de nossa interioridade, naquilo que a diversidade de experiências tece como a verdade de nós mesmos (cf. E, cap. 1). Afinal, ao vivenciar nossos fatos psicológicos, o que vivenciamos propriamente?

Ora, de pronto vivenciamos a intensidade de tais fatos psicológicos: seja o que ela signifique, não vivenciamos um sentimento nem mesmo uma ideia senão enquanto a diferença de intensidade que esse estado de consciência se revela a nós (cf. E, p. 17). Agora, essa experiência meramente sensível também de pronto reveste-se da experiência reflexiva que, sobre ela, discursa. Pois a bem da verdade não é só a intensidade, como essa indefinida realidade, que vivenciamos: a apreendemos como uma diferença quantitativa, como um sentimento, por exemplo, mais ou menos intenso, e tanto maior, quanto, na verdade, uma quantidade determinada de vezes maior. O senso comum, enfim, não vê dificuldades em, mesmo sem assim nomear, erigir como verdade aquilo que, filosoficamente, se especifica como “*grandeza intensiva*” (cf. E, p. 17-18).

Este princípio – exemplarmente, o princípio a priori das *antecipações da percepção* da *Analítica Transcendental* da *Crítica da razão pura* de Kant (cf. 2013, p. 191) – não deixa de ser o fundamento da psicologia enquanto ciência positiva, agora exemplarmente expressa pela psicofísica, em sua fundação a partir da psicofísica de Fechner, particularmente sua dita “*psicofísica externa*” (cf. Dupéron, 2000, p. 51). Sem, aqui também, entrarmos nos meandros dessa discussão, cumpre, ainda assim, notarmos a relevância dessa observação: a psicologia (psicofísica) surge como ciência positiva, em meados do século XIX (cf. Ribot, 1879, p. 157; Fechner *apud* Dupéron, 2000, p. 46-47), no momento em que ela determina seu objeto de estudo, o psíquico; o que significa a apreensão quantitativa, afinal definida, dessa instância inextensa, assim feita extensa. Essa operação, como dissemos *en passant*, não deixa de ser aquela descrita por Kant num momento decisivo de sua crítica transcendental, no qual descobrimos que o real da sensação tem grau, i. e., grandeza intensiva (cf. Kant, 2013, p. 191), como uma quantidade específica de uma realidade quantitativa, cuja “*grandeza*” é a sua qualidade, sendo, no entanto, tal “*grandeza*” intensiva, ou seja, uma particular à qualidade do real, enquanto tal *realidade* se refere, como esquema da qualidade, a uma determinação transcendental do tempo – aquela que o determina (transcendentalmente) em seu conteúdo (cf. Kant, 2013, p. 178-179).

E se já estamos indo longe demais, retemos disso tudo, por ora, apenas essa descoberta de que o fundamento do princípio a priori segundo o qual há, em todo real da sensação, *grandeza intensiva*, retroage ao cerne do *Esquematismo Transcendental*, em que o idealismo transcendental kantiano revela todo seu mérito (mas, também, toda sua fraqueza) na determinação transcendental do tempo. O que, para retomarmos ao ponto em que deixamos o movimento filosófico de Bergson, significa, dentre outras coisas, o imperativo representacional, imaginativo, ou, simplesmente, de nossa inteligência em não só *determinar*, como também, assim fazendo, *determinar quantitativamente*, desde já transmutando uma realidade sintetizada conforme sua (isto é, nossa) existência.

Essa descoberta do caráter *representacional* da intensidade enquanto grandeza intensiva nos abre, então, para a sua existência determinada, como por nós determinada, e, nesse sentido, uma experiência específica. Isso não quer dizer que se trata de uma experiência em si falsa ou problemática, mas igualmente quer dizer que não se trata daquilo que imediatamente, profundamente experienciamos. Para descobrirmos essa dimensão, importa de fato nos voltarmos à experiência sensível, e não mais intelectual. A bem da verdade, a experiência eminentemente sensível,

imediata nesse sentido, nunca deixou de ser presente, e foi a isso que visamos ao enaltecer a profundidade da experiência superficial, aquela da inteligência. Pois esta última experiência não é senão aquela que propriamente constitui a superficialidade, enquanto a realidade representada, solidificada, coisificada, enfim, determinada, do real profundo, assim perdido já que desnaturalizado aos quadros espaciais. Mas não nos precipitemos. Mergulhemos no que sentimos.

De fato, sentimos uma variedade irredutível de sentimentos (cf. E, p. 17; p. 20): dos mais profundos às sensações mais representacionais, passando por emoções primordiais, violentas, sensações de esforços, atenções... No risco sempre de tombarmos no equívoco metodológico (e, por isso, também meditativo) da pressa imprudente, agarremo-nos no que nos cabe agora dizer e simplesmente descrevemos a genuinidade descoberta no aprofundamento contínuo de todos esses fatos psicológicos àquilo que eles têm de essencial, que afinal fazem de todos fatos psicológicos e os convergem ao fundamental dos sentimentos profundos e emoções fundamentais: sua existência intensiva; a *intensidade*, portanto, sendo a própria realidade do fato psíquico, não mais como uma determinação quantitativa, mas como a qualidade, a nuance do fato psíquico: a pureza dessa realidade está em sua *mudança qualitativa*, na *progressão qualitativa* pela qual ela se dissemina por toda nossa consciência, assumindo cada vez mais a constituição plena de nossa vida interior, colorindo-a, modulando-a por esse fato psíquico (cf., e. g., E, p. 21; 23; 26; 30; 33; 35; 37; 39; 55; 137). Sua intensidade pura, portanto, não é outra coisa senão essa *mudança qualitativa*, essa *sucessão pura* que o fato psíquico é. Ou seja, profundamente, em sua pureza, um fato psíquico é uma sucessão qualitativa, toda uma organização rítmica de nossa interioridade, que se transforma, por esse fato psíquico, nesse fato psíquico; sendo, enfim, este uma multiplicidade *sui generis*, uma multiplicidade qualitativa (cf. E, p. 62-63; 80-89), cuja existência é sucessiva, ininterrupta, irredutível.

Ora, se nossa experiência imediata, quando, é verdade, depurada, revela-nos nossa vida interior assim puramente qualitativa, irredutível em sua mobilidade como mudança qualitativa, em que nossos sentimentos existem por progredirem, não como uma série justaposta, mas como um puro diferenciar-se, já vimos que esse modo de existir ainda assim se expressa, por nossa constituição e necessidade perceptiva e intelectual, de modo determinado, como desde sempre a codificação da pura sucessão como uma sucessão de simultâneos, a multiplicidade qualitativa, irredutível em sua heterogeneidade, reduzida a momentos definidos, sentimentos e ideias petrificados e apreendidos em separado, restituídos novamente a uma continuidade já amorfa, em que se relacionam, feitos quantidades, como objetos com grandeza e cuja intensidade não é mais da pura mudança, mas da quantidade um número de vezes maior ou menor, uma avaliação quantitativa propriamente, descoberta pela consideração extensiva do psicológico; enfim determinada pelas relações estabelecidas entre as instâncias psíquicas e as físicas, como as fisiológicas – e que, afinal, são eminentemente extensas (*partes extra partes*). A formulação da *intensidade* agora como *grandeza intensiva* revela sua existência superficial, mas não por isso necessariamente falsa (cf., e. g., E, p. 54-55). Afinal, não só descobrimos a genuinidade de sua realidade, como, por isso mesmo, os sentidos de sua existência, em um nível tão benéfica quanto necessária a nós seres humanos, uma vez que responde ao imperativo nosso de podermos, enfim, apreender e falar sobre, assim agindo sobre nós mesmos, os outros, o mundo (cf., e. g., E, p. 89-90).

Entretanto interessa-nos aprofundar essas descobertas, não só naquilo que descortinará os sentidos ainda mais genuínos da profundidade tanto da experiência profunda da intensidade (enquanto pura) quanto da experiência superficial da intensidade (enquanto grandeza intensiva), como também naquilo que revelará a passagem dessas realidades para, agora sim, os *problemas* que, sobre elas, formulamos.

É assim que o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* avança do primeiro ao segundo capítulo: como um aprofundamento, intuitivo, da intensidade àquilo que ela significa em seu sentido revirado, como multiplicidade (cf. E, p. 55). Contudo, como já descobrimos, não há “um” sentido de intensidade; ao menos, temos sua realidade pura e sua realidade feita quantitativa. Ou seja, e como já vimos, não se trata de descartar a intensidade enquanto grandeza intensiva, mas aprofundar-se também nela, descobrindo afinal o sentido, agora, de multiplicidade que ela significa, assim como o sentido de multiplicidade que nossos sentimentos, a intensidade pura significa. Pois, se de um lado temos uma sucessão pura, não “um” fato psíquico, mas sua existência presente como um dinamismo irredutível; e de outro lado uma sucessão já de simultâneos, em que os fatos já em separado se relacionam justapostos; cabe agora revirar essas experiências das diferentes multiplicidades.

E aqui, talvez ainda mais do que antes, flertaremos com a incompreensão avançando desmedidamente. Todavia, não por isso deixemos de dizer que, ainda revirando os sentidos dados pela experiência empírica, científica e filosófica, Bergson depura a própria realidade representacional, a que determina o real constituindo-o superficialmente, descobrindo o significado formativo dessa experiência, para além do já objetificado, como a experiência objetificante, o processo pelo qual erigimos o objeto como essa instância estável e discernida, que se organiza e firma toda a existência superficial em uma multiplicidade não mais indefinida no puro devir, mas definida como a sucessão de simultaneidades, como, em uma palavra, justaposição (cf., e. g., E, p. 61). Essa multiplicidade não é senão a de uma grandeza, como *quantum*, determinada por sua quantidade, *quantitas*. A continuidade assim descrita é aquela como, na formulação de Kant, a de uma *grandeza extensiva* (cf. Kant, 2013, p. 189), que retroage ao esquema cujo nome é, simplesmente, *número* (cf. Kant, 2013, p. 177). Em resumo, a experiência eminentemente superficial é aquela objetiva, aquela da *multiplicidade de justaposição* ou, ainda, da *multiplicidade numérica* (cf. E, p. 56-63; p. 80-81; p. 90; p. 138). Depurando suas tendências constitutivas, descobrimo-las como aquelas condições efetivas dessa realidade, que, ainda que, diremos, humana, é não por isso menos real, todavia esclarecida em sua dimensão artificial, superficial, ou, como ainda descobriremos, espacial. Tendências, enfim, que formam o número ou a multiplicidade numérica (afinal este nos parece ser o aprofundamento que Bergson opera: do número à multiplicidade numérica), como aquela tendência que funda os simultâneos, o homogêneo que rompe a pura heterogeneidade, discernindo a nós o determinado; e, ainda assim, aquela tendência da sucessão, afinal não se trata de um mesmo dado estaticamente, mas de uma *justaposição*. Uma tendência objetivante e uma outra movente (cf., e. g., E, p. 138).

Há, enfim, um lado *objetivo* e um lado *subjetivo* (cf. E, p. 60-61) na própria experiência superficial, o que desde já revela-nos a profundidade sempre presente, ainda que atualizada diversamente e, no mais, a despeito de si. Uma profundidade, portanto, que ainda aqui se descobre como a pura mobilidade da sucessão pura. Esta, enfim, se realiza, se atualiza ou, em uma palavra, se expressa em sua pureza, restituída a uma *multiplicidade qualitativa*, ou então determinando-se no que a desnaturaliza como, agora, *multiplicidade quantitativa*; para tanto expressando-se num ato *sui generis* que, condição efetiva dessa experiência superficial, da existência homogênea, é o próprio homogêneo (cf. E, p. 66-68): o *espaço*.

O espaço, portanto, surge-nos ainda no aprofundamento intuitivo de nossa própria experiência; surge-nos, enfim, como uma expressão real da própria sucessão pura, da própria pura diferenciação, que, em sendo absoluta em seu devir heterogêneo, abarca em si, constitutivamente, a expressão que dela se diferencia. Não se trata de relativizar naturezas totalmente disímpares, mas de reencontrar o significado profundo que, afinal, convergem-nas. A realidade a

mais profunda de todas, como essa *presença* (cf. Prado Jr., 1989, p. 180 *et seq.*) da absoluta diferenciação, virtualidade que é atualização (cf., e. g., Deleuze, 2012, p. 34-37), enfim, *expressão*, se expressa na irredutível pluralidade que a constitui; é porque a sucessão pura é pura expressão que ela se expressa das mais diversas maneiras, aliás naquelas que a inviabiliza em sua existência pura. Contudo, a genuinidade da descoberta intuitiva nos assegurará sempre a imanência presente.

Temos, enfim, experiências radicalizadas em seus dois extremos, constitutivas de duas realidades extremadas mas convergidas: de um lado, aquela experiência superficial, constituída numericamente ou espacialmente, uma experiência espacial radicada no espaço, mas também na sucessão pura; e de outro lado, a experiência profunda da pureza da sucessão, não mais ou não ainda interferida pela ação do espaço – uma experiência, numa palavra, da *duração pura* (cf. E, p. 69-71).

As descobertas do segundo capítulo do *Ensaio*, que resumimos excessivamente, premiadas no *espaço* e na *duração*, descobrimo-las como a continuação sucessiva do movimento filosófico. A experiência profunda, aquela da sucessão pura, da multiplicidade qualitativa, da mudança pura em que só há irredutível heterogeneidade em sua diversidade em devir, descobrimos como a verdade da duração; a experiência superficial, aquela da justaposição, da multiplicidade numérica, descobrimos como a experiência espacial, que, diversa do espaço, pois constitui-se em um nível misto da sucessão e do espaço, nível em que temos simultâneos, portanto uma certa passagem entre dados estáveis, revela-se, agora, como a experiência propriamente dos simultâneos, da endosmose entre duração e espaço, entre a pura sucessão e a homogeneidade, em uma palavra, experiência do *tempo homogêneo* (cf. E, p. 68-75).

A experiência espacial, então, é a bem da verdade a experiência do *tempo homogêneo*, e não a do *espaço puro*. Pois a experiência, qualquer que seja, e para sê-la, implica já a mobilidade que mesmo a realidade superficial possui. Novamente, há um fundo comum, que não significa em absoluto uma indiferenciação primordial, mas a ipseidade do real como, enfim, pura diferenciação, atualização, expressão.

Mas, para acompanhamos ainda mais de perto, e resumidamente, o avanço que Bergson opera, agora aprofundando seu movimento filosófico do segundo ao terceiro capítulo, o mergulho ainda mais preciso nessas experiências e realidades da duração pura e da espacialidade procurará discernir a organização mesma dessas instâncias de multiplicidades. Pois, seja constituindo-se como multiplicidade qualitativa, sucessão pura, ou multiplicidade de justaposição, tempo homogêneo, essas experiências organizam-se, e, assim, geram realidades relacionais, em que tais *relações* ora se restituem a um dinamismo indiscernível, do devir heterogêneo, ora se associam em uma cadeia determinada, associativa portanto, e, enfim, causal em uma acepção tradicional (cf., e. g., E, p. 90; p. 103 *et seq.*).

Que se trata de nossa maneira de apreender uma sucessão, desse modo associativo, causal, sempre determinado, é algo que já descobrimos e não cansamos de redescobrir (mesmo que nós, aqui e agora, pouco detalhemos); o que agora descreveremos melhor é o mergulho ainda mais fundo no real, no qual a realidade profunda se expressa de outro modo, em uma continuidade heterogênea, na qual a expressão não se deixa distinguir como o quer a linguagem e a ânsia explicativa do raciocínio analítico, sendo, portanto, uma *expressão pura* da *pura expressão*, afinal, da *pura duração* cuja ipseidade não é senão durar, se atualizar, se expressar, na plena diversidade que ela é. As descrições que o terceiro capítulo do *Ensaio* nos ofertam a partir do estudo crítico-positivo, afinal, intuitivo, das experiências do senso comum, científicas, filosóficas e sensíveis incidem e nos abrem ao significado que sugerimos nas descrições imagéticas de relações deterministas e relações de puro dinamismo, ambas expressivas, mas só a

segunda enquanto expressão pura de si mesma. A primeira, enfim, descreve a experiência e, assim, existência *determinista*, e a segunda, afinal, a experiência e, assim, existência *livre*.

A *liberdade*, seu fato, não é senão este: o da expressão da pura sucessão, ou, simplesmente, expressão da duração (cf. E, p. 105-109; 134-135). Como experiência pura, a liberdade é tanto sempre presente quanto nem sempre presente: sua atualização não só admite graus (cf. E, p. 105), como é, ela própria, *atualização*. Este fato da liberdade, portanto, não deve ser compreendido como o “fato dado”, “feito”, mas como o real “*se fazendo*” que confere, a nós, genuinidade. Afinal, enquanto expressão pura da pura duração, aquilo que seria a profundidade (pura) é o que se manifesta e, assim, ganha existência nessa experiência livre; é só assim que nosso eu profundo existe, irrompendo-se das opressões superficiais que erigem o mundo comum, indiferente, igual a todos nós, que somos essencial e irredutivelmente diferentes (cf. E, p. 140-141).

Com isso tudo, mesmo que de modo resumido, revelamos o movimento filosófico do *Ensaio* de Bergson como um contínuo aprofundamento, tipicamente sucessivo, em que as experiências e relativas realidades foram sempre descobertas cada vez mais de modo depurado, modificando-se qualitativamente num movimento que não por isso significou o desprezo do que se foi superando, mas, propriamente, o constante descobrimento, na criação das tendências que se foram desvelando, abrindo-nos para a verdade, por fim, da liberdade. Desde sempre, mas não retrospectivamente, ela era experienciada; afinal, agora descobrimos, a intensidade pura, enquanto mudança qualitativa, é, se vivenciada em sua real pureza, a experiência de nossa expressão de nossa duração, ou, simplesmente, expressão de nossa duração. Do mesmo modo que, agora descobrimos, a experiência da intensidade já como grandeza intensiva, se se reveste de uma facticidade aliás eventualmente oportuna, revela em que medida e sob quais condições existe desse modo oportuno; i. e., dito mais claramente, descobrimos que o real, profundo, não é a experiência superficial, e que se há lugar para a grandeza intensiva, ela não deve se confundir com essa pureza profunda; não deve, portanto, querer dizer e, mesmo mais, querer ser o que dela se diferencia absolutamente. E, a efetiva confusão entre essas naturezas é o que significa a formulação de problemas; que, se não são senão falsos, não por isso deixam de afundar-nos nos mais milenares equívocos.

O problema da liberdade nasceu, portanto, de um mal-entendido. Foi para os modernos o que foram, para os antigos, os sofismas da Escola de Eleia, e, como esses próprios sofismas, tem sua origem na ilusão pela qual confundimos sucessão com simultaneidade, duração com extensão, qualidade com quantidade (E, p. 145).

Não nos furtamos, finalmente, de simplesmente resumir: se descobrimos toda essa genuinidade, não foi senão descobrindo-a, propriamente. Ou seja, a profundidade, revelada como imediata, revelada, inclusive, na superficialidade, que, ela própria, bem colocamos por nosso movimento filosófico, especificou o *imediato* na complexidade de sua existência; ele próprio, pura positividade, filosoficamente alcançamos pelo procedimento positivo e crítico do método intuitivo – positivo e crítico *ao mesmo tempo*. Não há, insistimos, uma contradição nesse amálgama, e o imediato ser descoberto não significa senão a potência de uma duração que, repetimo-nos, sempre presente, nem sempre se atualiza em sua pureza, ainda assim nunca deixando de ser atualização. O imediato não é um “em si”, um “dado inerte”, um “feito”: ele é o se fazendo – a radicalidade da realidade existente pelo ato gerador que a constitui (cf. Theau, 1968, p. 63; Bergson *apud* Lalande, 1993, p. 525 *et seq.*).

E se, para concluirmos, alegarem, contra tudo o que dissemos, a intervenção retroativa de um bergsonismo maduro que muito longe estava de se efetivar na inauguração dessa filosofia, dissolvemos esse mal entendido pela boa colocação do que seja uma filosofia para o

bergsonismo: o aprofundamento naquilo que é a *intuição filosófica*, e sua expressão; aquilo que há de mais, de unicamente singular em uma filosofia (cf. IP⁸, p. 125); e que não limita o esforço filosófico a um equacionamento indiferente das variações de seus escritos, mas o abre ao devir do real, incessantemente renovado em sua descoberta. – Enfim, o real, profundo, não está em devir: ele é devir; e a descoberta da intuição profunda não se coloca ao lado da intuição que perfaz um método, mas conflui com ela, sendo ambas uma mesma, diferentemente expressa, mas convergentemente restituídas à genuinidade (do) real. – Afinal, a filosofia não deixa de ser uma experiência real, do real, e, dentre outras, uma experiência da liberdade e do verdadeiro.

Bergson viu que a filosofia não consistia em realizar à parte e em opor a liberdade e a matéria, o espírito e o corpo e que, para serem eles próprios, a liberdade e o espírito tinham de ter como testemunhas a matéria ou o corpo, isto é, de se expressar [...]. Aquilo a que chamamos a expressão é unicamente uma outra fórmula de um fenômeno que Bergson não descobriu, o efeito retroativo do verdadeiro. A experiência do verdadeiro não pode impedir-se de se projetar a si própria no tempo que a precedeu. Frequentemente há aqui, apenas um anacronismo e uma *ilusão*. Mas, em *O pensamento e o movente*, falando de um *movimento retrógrado do verdadeiro*, Bergson sugere que se trata de uma propriedade fundamental da verdade. Pensar, ou, por outras palavras, pensar uma ideia como verdadeira, implica que nos arroguemos um direito de repetição sobre o passado, ou que o tratemos como uma antecipação do presente ou, pelo menos, que situemos num mesmo mundo o passado e o presente. O que digo do mundo sensível não existe no mundo sensível e, contudo, não tem outro sentido senão o de dizer o que quer dizer. A expressão antedata-se a si própria e postula que o ser se lhe dirigia. Esta troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, que, à transparência, tem um brilho de verdade, é, quanto a nós, muito mais do que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo (Merleau-Ponty, 1986, p. 34-36; tradução levemente modificada).

Referências

- BARKI MINKOVICIUS, D. *A expressão do inefável: ensaio sobre o começo do bergsonismo*. Curitiba: Appris, 2023.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DUPÉRON, I. G. T. *Fechner. Le parallélisme psychophysiologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁸ *Intuição filosófica* (IP).

- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson*: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da filosofia*. Trad. António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães, 1986.
- PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: EdUsp, 1989.
- RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie germer et bailliére, 1879.
- THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse: Edouard Privat, 1968.
- WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Sobre o autor

Dani Barki Minkovicius

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Recebido em: 27/03/2025

Received in: 03/27/2025

Aprovado em: 08/05/2025

Approved in: 05/08/2025