

# Espaço, Extensão e Número: Suas Relações e seu Significado na Filosofia Bergsoniana

Debora M. Pinto\*

**Resumo:** Este artigo pretende acompanhar a análise bergsoniana da multiplicidade numérica e do tempo homogêneo, conceituação do tempo operada principalmente pela ciência; o objetivo desta análise é esclarecer o papel do espaço na formação do número e na apreensão conceitual da duração, explicitando o procedimento geral da inteligência humana.

**Palavras-chave:** número – espaço – tempo homogêneo – duração concreta

## I. O espaço vazio e homogêneo: condição da multiplicidade numérica

“O vazio é admitido pelos pitagóricos como um elemento separador entre as naturezas e, particularmente, entre os números. Parmênides ataca esta concepção, que é negada por Melisso como puro Não-Ser”<sup>(1)</sup>. Através de uma cosmologia bastante misteriosa, os pitagóricos teceram várias explicações sobre as coisas: entre elas, a concepção do universo como um

\* Estudante de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Ilimitado que vai sendo confinado por pontos, linhas ou superfícies limitantes, num processo que engendra as unidades componentes do mundo, unidades que são, a uma só vez, pontos da geometria e números (Kirk & Raven 8, p. 245-57). O número, nesta perspectiva, é espacialmente extenso e forma o universo: o universo é composto de números; portanto, *tudo é número*. O início do mundo é explicado por um processo no qual se forma a primeira unidade-grandeza, que começa a crescer e se divide em duas, divisão que só é possível porque “o sopro e o vazio entram do Ilimitado para o próprio Céu como se fossem aspirados; o vazio distingue a natureza das coisas, sendo uma espécie de fator separador e delimitador dos seres em série” (*id.*, *ibid.*, p. 257). Este processo gerador começa pelo ponto, que corresponde ao número 1, passa à linha, ou número 2, ao triângulo, ou número 3, e à pirâmide, ou número 4, ou seja, do ponto nascem as três dimensões do mundo material. Assim, por limitações do Ilimitado, vai surgindo a matéria, e o número passa a ser não somente o princípio das coisas, mas também o agente das suas modificações. O Limite e o Ilimitado inauguram um dualismo que se estende a todas as coisas e se manifesta em vários pares de contrários: a primeira associação se dá entre Ilimitado/Par, Limitado/Ímpar. Tal associação é visualizada na *figuração* pitagórica do número, que apresenta unidades dispostas espacialmente, à maneira dos dominós: por exemplo, o número 3 é representado por três pontos formando um triângulo, o número 4 forma o quadrado, e assim por diante.

Aquilo que parece ser a origem de toda essa cosmogonia também merece ser apontado: a descoberta feita por Pitágoras, possivelmente ao medir num monocórdio os comprimentos da corda correspondentes aos sons, das proporções numéricas que exprimem os principais intervalos musicais, descoberta que o levou a considerar a *qualidade como fruto da quantidade* e lhe possibilitou pensar o mundo como um composto de diferentes proporções do Ilimitado, ou seja, como um *composto de quantidades*. Nietzsche descreve a filosofia pitagórica como uma resposta ao eleatismo, uma afirmação da pluralidade – na afirmação de que a Unidade veio a ser e se formou de dois princípios (como vimos, o Limite e o Ilimitado). A unidade engendra a série dos números, as grandezas que

constituem a essência das coisas: “Os matemáticos pitagóricos acreditavam discernir a essência verdadeira das coisas em suas relações numéricas; portanto, não há qualidades, não há nada além de quantidades, não quantidades de elementos, mas delimitações do ilimitado, do *ápeiron*”<sup>(2)</sup>.

O estudo da noção de espaço na filosofia de Bergson é vivamente enriquecido com a constatação dos ingredientes pitagóricos que a temperam. Tais ingredientes estão presentes na dissecação das relações entre espaço, inteligência, movimento e duração, realizada pelo filósofo ao longo de toda a sua obra; desta forma, é possível investigar, com o auxílio das imagens pitagóricas, como Bergson considera as relações entre quantidade e qualidade, e como a figuração pitagórica do número parece ser a metáfora da constituição da multiplicidade numérica e do domínio misto da experiência humana, metaforização analisada com muita clareza por Victor Goldschmidt num ensaio abordado mais adiante.

As primeiras reflexões de Bergson sobre o espaço estão na sua *Tese latina*, em que ele analisa longamente a noção aristotélica de lugar e todos os problemas que ela envolve, contrapondo-a ao espaço tal como ele o concebe. No último capítulo da *Tese*, encontramos sumariamente as posições de Bergson. Ele separa, à maneira de Kant, a matéria e a forma do conhecimento: “As qualidades sensíveis dos objetos são estranhas ao espaço” (Bergson 3, p. 97), ou seja, concebe o espaço como a *forma* que se junta às qualidades sensíveis no ato da percepção, tais qualidades constituindo a *matéria* do conhecimento (isto é, aquilo sobre o qual a inteligência atuará). O espaço “resulta” de um ato do espírito, de uma concepção da inteligência; é a própria forma desta, e condição de apreensão do mundo sensível, tal qual o espaço kantiano. Esta divisão traz uma consequência essencial, pois, ao pensar o espaço como forma do conhecimento (e, assim, de natureza distinta das qualidades sensíveis), Bergson pode afirmar não só que os corpos estão no espaço, mas também que *o espaço está nos corpos*. O espaço, enquanto forma do conhecimento, compõe com as qualidades sensíveis um *objeto do conhecimento*, atribuindo a esse objeto a sua dimensão corpórea: nessa medida, o espaço não pode ser identificado simplesmente ao meio ou lugar que abriga os corpos, mas é também “componente” daquilo que os define, a *extensão*.

Mais explicitamente, a justificativa fundamental de Bergson para substituir o lugar aristotélico pelo espaço vazio e homogêneo encontra-se no fato de que, a partir da constatação de que a extensão está separada das qualidades físicas, é preciso procurar, não somente para os corpos o lugar que eles ocupam, mas ainda, para as qualidades, o que lhes confere a extensão, e isto significa tratar do espaço, e não mais do lugar. Se o espaço é a forma do conhecimento, a matéria são as qualidades dos objetos que estão no espaço e são algo distinto dele<sup>(3)</sup>. Bergson, portanto, pensa o espaço como uma forma *a priori* na qual “estão” os objetos (ou as suas qualidades), mas que também “está” no corpo: *o espaço está no corpo, pois o corpo é extenso*. Ele identifica, assim, no âmbito da *Tese latina*, *espaço e extensão*: o espaço é tanto o lugar do corpo como o lugar das partes do corpo – o que confere extensão aos corpos *é o meio de justaposição das partes*, ou seja, o espaço que recebe como “conteúdo” as partes dos corpos, conferindo aos próprios corpos a sua extensão –, espaço é também extensão.

A extensão propriamente dita é identificada ao lugar das partes do corpo. Assim, não se pode tratar do lugar dos corpos sem estar tratando, ao mesmo tempo, do lugar das partes<sup>(4)</sup>. A apreensão de algo enquanto corpo significa uma apreensão que lhe confira a capacidade ou propriedade de oferecer “lugar” às suas partes, e esta propriedade é a extensão. Estas afirmações serão desenvolvidas e reformuladas no *Essai*, mas cabe ressaltar que, para Bergson, nesse momento, a extensão não é uma qualidade sensível, não é matéria do conhecimento, mas *uma forma* que é acrescentada às qualidades, e nessa medida parece ser uma construção. No *Essai*, como examinaremos adiante, ele dirá a mesma coisa por outras palavras, quando mostrar que a impenetrabilidade não é uma propriedade física da matéria, mas uma propriedade lógica do número. A extensão, portanto, é dita uma “característica” acrescentada à realidade sensível pelo espírito que a apreende, e que se manifesta na apreensão de um objeto como corporal – ter extensão significa abrigar partes que possuem lugar, ou melhor, ocupam espaço. Eis, portanto, indícios da maneira como Bergson lida com a questão do realismo espacial: o espaço é real, ou melhor, tem uma realidade distinta das qualidades sensíveis (e delas pode ser

separado), mas a sua realidade é a de *uma forma do conhecimento*, uma “realidade ideal”. Espaço e extensão não são matéria sensível, são “construções” do espírito, o que significa, conforme Mossé-Bastide na Introdução à *Tese latina*, dividir o conhecimento, “à maneira de Kant” (Bergson 3, p. 23), em uma matéria feita de qualidades físicas inextensas e numa forma que é a extensão geométrica pura, presente não somente em torno dos corpos, mas *nos* corpos e suas partes; além disso, ela é concebida como infinita em grandeza – “Trata-se da intuição de um espaço vazio e ilimitado que permite justapor as qualidades inextensas. Sua realidade é, portanto, inegável, ainda que de uma outra ordem que a das qualidades físicas: para Kant, o espaço é uma forma *a priori* de nossa sensibilidade” (*id.*, *ibid.*).

Graças à distinção entre matéria e forma do conhecimento – um expediente tão moderno –, Bergson pode concordar com os pitagóricos, afirmando a realidade de um meio vazio e infinito. A existência ou realidade de um tal meio se torna compreensível (e admissível), pela divisão entre matéria e forma – a forma, enquanto produto ou instrumento do pensamento, “*se estende ao infinito (e constitui um segundo modo de existência, livre e independente)*” (*id.*, *ibid.*)<sup>(5)</sup>.

O espaço vazio e infinito existe da mesma maneira que uma forma do conhecimento existe. A sua existência, aliás, tem uma importância fundamental, pois o espaço é a condição da justaposição das coisas: “Nós chamamos espaço àquilo que permite a justaposição e suas mudanças, ou seja, a condição da justaposição e do movimento” (*id.*, *ibid.*, p. 98). E de toda distinção possível entre coisas e idéias. Mais explicitamente, um meio vazio e homogêneo é necessário para que o espírito realize um trabalho essencial ao seu contato e à sua inserção no mundo material: o trabalho de percepção ou apreensão dos corpos – cuja característica fundamental é a extensão, ou seja, a capacidade de dar lugar ou justapor as suas partes – e de justaposição e distinção nítida destes corpos; este trabalho caracteriza o procedimento geral da inteligência, e, ao afirmar esta tese, Bergson está desenvolvendo algo que os pitagóricos enxergaram há muito.

O espaço bergsoniano é um meio vazio e homogêneo, princípio e condição da diferenciação das coisas e das idéias. Na análise da multiplicidade, estas características já se revelam com toda a clareza: o espaço é a condição do número, da formação do número, porque é condição da justaposição. O processo de constituição do número é o ponto de partida do percurso em que Bergson analisa as diferenças e as relações entre dois domínios de fenômenos, espaço e duração, ou entre dois campos da experiência que, juntos, produzem o chamado “domínio misto”. Este percurso culmina na resposta de Bergson a Zenão: a sua teoria sobre o movimento resolve o problema que o eleata legou à filosofia, e tal solução está intrinsecamente vinculada à diferenciação entre os dois campos. O movimento torna-se possível e apreensível, pois é desvinculado da sua trajetória no espaço. Assim, Bergson parte de uma concepção pitagórica e resolve o problema de Zenão – aparentemente, não há nada mais difícil do que isto.

O “parentesco” entre Bergson e Pitágoras revela-se na teoria bergsoniana do número, na qual o vazio surge como condição essencial da multiplicidade distinta. Depois de analisar, na primeira parte do *Essai*, a intensidade dos estados de consciência, Bergson constatou que o conceito de intensidade se remete à idéia de grandeza extensiva (a quantidade presente na causa do estado) e também está penetrado pela “*imagem de uma multiplicidade interna*” (Bergson 1, p. 54). Ele parte, então, para a análise da multiplicidade dos estados de consciência, começando por considerar a multiplicidade numérica – que é a multiplicidade, digamos, “que se conhece”. Ele encontra a ligação essencial entre número e espaço: só podemos ter a noção de duas ou mais coisas a partir da sua justaposição num meio homogêneo, em que unidades semelhantes possam se diferenciar pelo seu lugar. Goldschmidt aponta o vazio pitagórico no exemplo da formação do número descrito por Bergson: na contagem de um rebanho de carneiros, são abolidas as diferenças particulares entre cada carneiro, obtendo-se assim a “unidade-carneiro” (Goldschmidt 4); para que uma unidade-carneiro se diferencie de outra, é preciso que elas ocupem posições distintas num meio homogêneo (já que os carneiros não possuem mais, neste processo de abstração, as qualidades particulares

que os caracterizavam individualmente); do contrário, elas se confundiriam numa única unidade, haveria um só carneiro.

Assim, a figuração pitagórica do número dá conta da condição necessária à contagem: a justaposição de unidades num meio vazio homogêneo. Mas Goldschmidt vai além: *a justaposição é condição necessária, mas não suficiente para a formação do número*, pois não elucida o ato sintético que realiza a soma (Goldschmidt 4, p. 278). Com efeito, Bergson descreve o processo da soma como uma formação de unidades por atos indivisíveis do espírito, mas unidades que são elas próprias sempre decomponíveis, uma vez que se objetivam à medida que o espírito passa à unidade seguinte que lhe será acrescentada: “Sem dúvida, no momento em que penso cada uma destas unidades isoladamente, eu a considero indivisível, já que penso apenas nela. Mas, desde que a deixo de lado para passar à seguinte, eu a objetivo, e faço dela uma coisa, isto é, uma multiplicidade” (Bergson 1, p. 62). Ou seja, a formação do número é um processo em que o espírito vai “captando” unidades passo a passo, e acrescentando-as umas às outras por justaposição; à medida que elas vão se juntando, deixam atrás de si traços que se unem: é um processo que vai conferindo *extensão* às unidades, e que explica por que se admite que a unidade aritmética pode ser fracionada indefinidamente – justamente porque tal unidade passa a representar, enquanto base do número, um objeto –, “uma certa porção de extensão: situada na extensão, ela tende a não permanecer aí um simples ponto, mas a adquirir também extensão” (Theau 12, p. 80).

O processo de constituição do número envolve um movimento do espírito que realiza atos indivisíveis; o seu resultado, o número, é uma continuidade que pode ser dividida segundo uma lei qualquer, ou seja, é *extensão*. Neste processo, portanto, ocorre uma unificação ou síntese das unidades que apenas a justaposição não explica, e é novamente a figuração pitagórica do número que resolve o problema: a unidade da síntese é garantida por um *progresso qualitativo* operado pela nova unidade que se junta às anteriores, num processo que não se expressa apenas pela justaposição, mas que envolve uma etapa em que os pontos devem se unir por uma síntese. Goldschmidt explica que Bergson dá conta da exigência kan-

tiana da unidade da síntese produtora do número mediante uma figuração semelhante à pitagórica. Ele explicita o processo desta produção por imagens que evocam tal figuração – “O três é representado por um triângulo, o quatro por um quadrado, e esta representação não satisfaz somente à condição expressa de justapor unidades num espaço ideal; ela responde igualmente à exigência, não formulada mas constantemente subentendida, de organizar esta justaposição de uma maneira qualitativa; em outros termos, ela representa, conjuntamente, as unidades que é preciso adicionar e a unidade sintética na qual esta adição é um fato realizado” (Goldschmidt 4, p. 278). Encontramos, nestas palavras, a essência da teoria do número e da crítica à multiplicidade numérica; por ora, cabe dizer que este processo de justaposição de unidades no espaço por “escalonamento” é a imagem precisa do processo de “produção” dos objetos do domínio do misto, em que Espaço e Tempo (a duração concreta) se mesclam na apreensão ou produção do mundo da consciência prática e, talvez possamos assim dizer, do real. O intercâmbio entre interno e externo, qualidade e quantidade, temporal e instantâneo é dissecado e separado analiticamente em seus dois elementos, de acordo com as intenções bergsonianas de *crítica* (no sentido forte e kantiano do termo). Por estar perseguindo a duração concreta, tentando delimitá-la ou aproximar-se dela, é fundamental para Bergson a demarcação dos campos nos fenômenos: do misto, isolará os dois elementos que o compõem, para depois, ao longo de sua obra, dissolver a contradição entre eles.

A primeira parte do segundo capítulo do *Essai* dedica-se inteiramente a mostrar que o número está indissociavelmente vinculado ao espaço. A multiplicidade numérica é construída no espaço, ou melhor, *com o espaço* – o espaço é o meio com o qual o espírito constrói o número. O processo de formação de um número, a soma, se constitui de uma *sucessão*<sup>(6)</sup> de atos do espírito, dos quais cada um é a “apreensão” ou “constituição” de uma unidade. As unidades são justapostas num meio em que se possam distinguir – de início, esta é a afirmação essencial –, e a espacialização é, assim, elevada à condição de qualquer processo de diferenciação nítida entre objetos. Mas o ato do espírito que constrói as unidades e as justapõe, antes mesmo da justaposição, atua sobre o espaço,



fixando sua “atenção sobre diversas partes de um espaço dado” (Theau 12, p. 57); é desta maneira que o espaço é matéria do número, além de ser uma espécie de receptáculo no qual as unidades são alinhadas, ou seja, o princípio de individuação é posto “no espírito recortando o espaço” (Goldschmidt 4, p. 282). Chamam a atenção, na análise do número, primeiramente, alguns termos utilizados por Bergson: a formação do número ou este processo de individuação é um *recorte* operado no espaço, e a contagem envolvida no processo implica a representação simultânea dos objetos contados. A *simultaneidade*, portanto, só se pode dar no espaço, e a representação de um número envolve uma *imagem extensa*. Em segundo lugar, é notável o jogo estabelecido entre unidade e multiplicidade. O número é uma unidade porque é um *ato do espírito*, um ato de união de uma multiplicidade que lhe serve de matéria – a unidade de um número é a unidade do ato do espírito. As unidades que formam o número são *objetivadas*, adquirindo extensão, ou seja, viram coisas ou multiplicidades que se unem. A unidade que compõe o número é um objeto extenso, “uno na intuição, múltiplo no espaço” (Bergson 1, p. 60). Essas observações nos dão pistas sobre o domínio espacial: o corpo extenso é uma multiplicidade com a qual o espírito humano entra em contato e interage. A terceira pista fornecida é o vínculo estabelecido entre corpo e visão, entre a extensão e a visão e o tato. Bergson diz que “a idéia do número implica uma visão no espaço”<sup>(7)</sup>.

Podemos observar, ainda, como esta análise da multiplicidade numérica vai desenhando o procedimento crítico de Bergson, que começa pela noção de número justamente para mostrar aquilo que a multiplicidade dos estados de consciência *não é*. Este procedimento crítico, ao esclarecer que o espaço externo está presente na essência do número, ilumina o caminho a ser seguido: a reflexão metafísica deve procurar o tempo no interior do corpo, num domínio que se oponha de algum modo ao espacial. O exame da multiplicidade dos estados de consciência é um dos primeiros patamares da crítica bergsoniana ao pensamento conceitual, na medida em que mostra o afastamento entre a consciência e a sua própria duração presente no procedimento da inteligência que a leva a pôr os problemas filosóficos em termos insolúveis<sup>(8)</sup>.

Além disso, como observa Jean Theau, a análise do número ilustra a “procura de uma coincidência intuitiva entre as representações e seu objeto que fornece a chave de todas as análises bergsonianas de conceitos” (Theau 12, p. 81). A análise do número realizada por Bergson é extremamente elucidativa porque, além de mostrar como o filósofo se concentra nos procedimentos concretos de formação dos conceitos (como no caso do exemplo dos carneiros), ela se dá através do acompanhamento da construção do número, do *processo* da sua construção, mas de um acompanhamento que busca ressaltar a “representação intuitiva à qual essa construção chega”. Essa representação intuitiva é a visão do número no espaço: “O número deve ser visto; uma vez que ele não pode ser visto diretamente na duração, ele deve ser visto no espaço; é preciso ver suas unidades e ver a coleção que elas compõem” (*id., ibid.*), ou seja, *a visão do número se dá no espaço*. A visão no espaço é o conteúdo da representação do número, e esse conteúdo é alcançado pelo espírito quando ele pode apreender *com o que a representação coincide na intuição*. Em resumo, Jean Theau afirma que as análises conceituais de Bergson procuram encontrar a coincidência intuitiva entre uma representação e o seu objeto; no caso do número, a coincidência ocorre entre a sua representação e a possibilidade de que o conteúdo dessa representação seja localizável no espaço. Todos os fenômenos que, apreendidos tais como são dados na experiência, apresentam a possibilidade de localização e/ou visão no espaço constituem “em si mesmos multiplicidades numéricas: é o que se passa no caso das coisas ou dos objetos materiais” (*id., ibid.*).

Como vimos na *Tese latina*, Bergson traz do kantismo a concepção do espaço como forma do conhecimento que se junta às qualidades sensíveis numa construção do espírito cujo produto, além da distribuição dos corpos no espaço, é a própria apreensão de algo enquanto corpo – a extensão, assim como a espacialização, nasceria desta relação entre o espírito “construtor” e as qualidades sensíveis da matéria e, nessa medida, seria isolável delas e passível de possuir qualidades como a homogeneidade e a infinitude. Agora, numa inversão inesperada, Bergson aponta a construção da multiplicidade numérica como uma atuação do espírito sobre uma matéria identificada ao espaço: o espírito, num esforço de aten-

ção, vai recortando partes desta “matéria” e, assim, formando unidades que serão justapostas. Se o espaço está nos corpos, como foi dito no texto latino, e a extensão é a capacidade dos corpos de oferecerem lugar à justaposição das partes, este recorte do espírito produz também os próprios corpos (e não apenas a sua justaposição). Espaço e extensão parecem, portanto, estar de algum modo associados à matéria sobre a qual o espírito atua, e, assim, associados às qualidades inextensas que vêm a ser “limitadas” pela forma. Guardemos por ora esta confusão e avancemos no texto do *Essai*.

Bergson, assim como os pitagóricos, está identificando o ponto geométrico à unidade aritmética, uma vez que concebe a formação do número como um processo do espírito que fixa a atenção, vez a vez, numa parte de um todo e recorta unidades – “Bergson visa estabelecer uma ligação entre aritmética e geometria; no pitagorismo essas duas disciplinas são solidárias” (Goldschmidt 4, p. 281). O número é uma totalidade de unidades unificadas por uma síntese do espírito que as justapõe, e pode ser dividido, ou melhor, decomposto indefinidamente: nesta medida, é extenso. O número é sempre divisível; a indivisibilidade (que muitos lhe atribuem) pertence ao ato do espírito que o constrói. A decomponibilidade indefinida caracteriza o que é *objetivo*: Bergson descreve, na formação do número, o processo de objetivação. A formação do número é um ato do espírito “saltando”, o número acabado vira “coisa”, objetiva-se, desprende-se do sujeito<sup>(9)</sup>. Bergson, ao determinar o que é objetivo e o que é subjetivo na formação do número, apontando que o número é formado por uma lei determinada e, uma vez pronto, decomponível segundo uma lei qualquer, inverte tais noções, ao deixar muito claro que a objetivação perde de vista a lei determinada de formação do número, e, assim, a condição do seu conhecimento. Mais explicitamente, a essência de um número qualquer só pode ser conhecida na apreensão do seu processo de formação, ou seja, no seu *fazer-se* (ou, como diriam os pré-socráticos, no seu *devenir*), mas, uma vez “acabado”, o número se objetiva e admite uma substituição da idéia que dele temos por “uma multidão sempre crescente de impressões novas”, enquanto o subjetivo (no caso do número, os saltos

do espírito no trabalho de atenção) é “aquilo que parece inteira e adequadamente conhecido” (Bergson 1, p. 62).

A constatação da presença do espaço na multiplicidade numérica aponta imediatamente para a identificação *de uma outra espécie de multiplicidade*: uma vez que os nossos estados de consciência apresentavam o caráter de múltiplos (o que Bergson verificou ao investigar a sua *intensidade*) e não são realidades dispostas no espaço, ou melhor, espaciais – pois não têm extensão, não podem ser vistos nem tocados, não se alinham imediatamente num espaço homogêneo –, não se pode mais duvidar da existência de uma multiplicidade desvinculada do espaço, uma multiplicidade inextensa<sup>(10)</sup>. Como os estados de consciência se interpenetram – não são matéria –, está demonstrado que partilham de outra multiplicidade que não a numérica. Distinguir matéria de não-matéria (o físico do psíquico, portanto) implica distinguir as duas multiplicidades: 1) a da extensão, ou das coisas externas, que podem ser traduzidas *imediatamente* em número; 2) a dos fatos de consciência, que para serem contados precisam de uma representação *simbólica* no espaço. Bergson já introduz aqui a diferença entre representação imediata – a que se dá no mesmo meio em que as coisas se apresentam à nossa percepção (a rigor, é uma “*apresentação*”), e, no caso da matéria, a representação espacial é imediata –; e representação mediata ou simbólica – apreensão de algo mediado por um meio que não lhe cabe “naturalmente”, por exemplo, a espacialização dos estados de consciência.

## II. Espaço e extensão concreta: diferença ontológica?

O espaço é a *forma* da inteligência na qual se inserem as qualidades sensíveis com as quais a inteligência entra em contato. O espaço é a *matéria* com a qual o espírito constrói o número. O espaço, enquanto forma da inteligência, tem uma realidade ideal, matemática, e não física. Este espaço-matéria possui também uma realidade ideal? Ele identifica-

se à extensão? O espaço é analisado por Bergson no *Essai* para que se esclareça o seu papel no conceito de tempo homogêneo; isso significa que o seu papel é essencial na formação dos conceitos mistos (que são mistos exatamente porque misturam espaço e tempo) e que a apreensão da duração só se aproximará mediante uma depuração rigorosa do espaço intruso. Conseqüentemente, torna-se fundamental a compreensão do processo de formação de um conceito misto e da própria construção de um domínio misto tal como o experimentado pela consciência humana, ou seja, devemos tentar entender como se dá a inserção do espaço no tempo – ou vice-versa<sup>(11)</sup>.

Depois de constatar o vínculo indissociável entre multiplicidade numérica e espaço, Bergson se vê na obrigação de examinar atentamente as relações entre tempo e espaço, uma vez que o tempo foi sempre tratado, pelo pensamento tradicional, como uma multiplicidade numérica. Ora, se tal multiplicidade tem a ver, como ele mostrou, com o espaço, evidentemente o tempo deve ser algo diferente do que a filosofia até agora considerou. O que é o tempo, a duração? Em que medida ele se diferencia do espaço? Marca-se aqui, na tentativa de responder a estas perguntas, o início do trabalho de dissociação dos domínios temporal e espacial que caracteriza essencialmente o segundo capítulo do *Essai*, trabalho que parece conferir a Bergson um dualismo filosófico que posteriormente é desmentido, isto é, há um dualismo metodológico, cujo objetivo é a “purificação de conceitos bastardos, que resultam de um usurpação do espaço sobre o tempo” (Jankélévitch 7, p. 61).

Em primeiro lugar, o filósofo vem confirmar a posição que assumira na *Tese latina*, observando que sua concepção do espaço aproxima-se imensamente da concepção kantiana. O espaço para ele é uma forma da inteligência que se acrescenta às qualidades inextensas: tem, portanto, uma *realidade* independente da realidade das qualidades sensíveis<sup>(12)</sup>. Bergson, depois de explicitar sua filiação, atribui a *gênese do espaço* a uma *intervenção ativa do espírito*. Sua explicação: o extensivo difere por hipótese do inextensivo; e não há como explicar a união de qualidades sensíveis com a extensão sem supor a intervenção do espírito. A coexistência das qualidades, por si só, não garante o “nascimento” da extensão:

para que ela surja, faz-se necessária uma ação do espírito. Portanto, a segunda afirmação fundamental sobre o espaço ressalta que ele é gerado a partir de um ato simples do espírito, que intervém quando as qualidades sensíveis são abarcadas e justapostas.

O ato do espírito que gera o espaço consiste essencialmente “*na intuição, ou antes, na concepção de um meio vazio homogêneo*” (Bergson 1, p. 70, grifos meus). Qual é a justificativa para tal definição do espaço? É uma justificativa negativa: “*Não há outra definição possível do espaço*” (*id. ibid.*). Ele é aquilo que nos permite distinguir uma da outra várias sensações idênticas e simultâneas. Esta é a definição *possível* do espaço. Com efeito, o espaço, tomado na sua acepção mais de acordo com o senso comum, é aquilo que nos permite localizar as coisas. No exemplo da contagem dos carneiros, temos concretamente o espaço como um meio em que podemos diferenciar “duas sensações idênticas” (dois carneiros cujas características particulares estão inteiramente abstraídas para que se constituam em “unidades-carneiros”) que, justamente por esta identidade, só podem se diferenciar pela sua *posição*, ou seja, ao serem justapostas ou colocadas em lugares diferentes – *em pontos distintos do espaço*. Se o espaço é aquilo que nos permite fazer esta distinção entre sensações idênticas, ele só pode ser homogêneo: é um princípio de diferenciação não-qualitativa (pois as qualidades em questão são idênticas) e, “por consequência, uma realidade sem qualidade” (*id., ibid., p. 71*).

Uma possível objeção é levantada: os partidários da teoria dos signos locais dizem que sensações simultâneas não são jamais idênticas e, como resultado da diversidade de elementos orgânicos que elas influenciam, não há dois pontos de uma superfície homogênea que produzam sobre a vista e o tato a mesma impressão. Bergson concorda com o fato de que as sensações localizadas em pontos diferentes produzam impressões diferentes sobre os sentidos (note-se que ele citou a visão e o tato), e esta afirmação é extremamente importante: abre-se a porta para uma associação entre a extensão e a qualidade, pois algo na causa da sensação determina uma qualidade tal que a “coloca” em tal ou tal ponto do espaço; o fato de percebermos as coisas em diferentes lugares é determinado por diferenças presentes nas coisas, ou seja, por qualidades distintas que

as coisas possuem. Mas existe a percepção de qualidades diferentes – sensações qualitativas que são percebidas enquanto tais –, uma “coisa” azul e outra verde, por exemplo, e existe a percepção de sensações qualitativas iguais, ou melhor, sensações cuja única diferença é a localização, a “situação”: ocorre uma interpretação da diferença qualitativa como diferença de situação. Para que tal interpretação ocorra, é preciso que tenhamos *a idéia clara de um meio homogêneo*, ou seja, uma simultaneidade de termos que, idênticos em qualidade (ou na qualidade percebida enquanto tal), se diferenciem entretanto uns dos outros. Assim, há um procedimento ou expediente em que sensações são percebidas como idênticas, mas distintas – são duas sensações, e não uma só (isto ocorre ao espírito humano), como vimos na contagem dos carneiros, ou em qualquer contagem –, e, para que tal fato ocorra, deve haver a idéia de um meio homogêneo em que as posições destas sensações possam ser determinadas. A explicação para o fato da contagem envolve a constatação da produção ou da existência deste meio homogêneo (ainda que a sua existência seja a de uma forma da sensibilidade ou do entendimento humano – uma realidade ideal, como vimos na *Tese latina*)<sup>(13)</sup>.

A representação de um espaço homogêneo deve-se a um esforço da *inteligência*. A *representação*, e não a percepção. E Bergson faz então uma afirmação capital para a sua filosofia e principalmente para a teoria da representação que ele desenvolverá em *Matière et mémoire*: inversamente, deve haver *nas próprias qualidades* que diferenciam duas sensações uma razão em virtude da qual elas ocupam no espaço tal ou tal lugar. Assim, se o meio homogêneo é uma produção da inteligência, o lugar ocupado por uma sensação neste meio tem causas extra-intelectuais: a razão da sua localização parece encontrar-se na própria qualidade. A realidade externa, multiplicidade qualitativa que se apresenta ao espírito, determina também, de algum modo, a extensão. A extensão tem uma dimensão qualitativa. A consequência disto não é menos importante: “É preciso distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço” (Bergson 1, p. 71). Até então, o filósofo se esforçou em atribuir ao espaço uma existência bem diferente da existência física (esforço, aliás, que começou no texto latino), ao mostrar que o espaço é uma forma da inteli-

gência que se junta às qualidades sensíveis na sua justaposição. Essa operação pertence à inteligência, e se explicita perfeitamente na contagem – ou constituição de uma multiplicidade numérica. A extensão dos corpos, até então, se incluía neste tipo de operação – na *Tese latina* vimos a afirmação de que essa forma do entendimento aplicava-se às qualidades sensíveis e, ao oferecer condições de justaposição das partes, construía o próprio “corpo”, possibilitava a apreensão de algo como corpo.

A partir dessas análises, Bergson traz à luz um aspecto totalmente novo em seu percurso: uma possível dimensão qualitativa do espaço, ou melhor, da extensão. A percepção da extensão é a percepção de alguma qualidade dos corpos externos, que determina a sua localização (e mesmo o seu tamanho): a matéria traz em si alguma coisa que se relaciona à extensão, eis a grande novidade, e esse algo é ou pode ser objeto da percepção humana. A extensão ultrapassa a forma da inteligência que é o espaço homogêneo, e tem, assim, uma realidade concreta como a realidade das qualidades – e, em última instância, como a realidade da duração. Se assim é, a forma da inteligência humana (forma que determina os raciocínios conceituais e é responsável por grande parte das obras científicas do homem, do desenvolvimento surpreendente da sua linguagem e da sua lógica, entre outras coisas), o espaço homogêneo, tem em si um parentesco imenso com a matéria sensível que ele envolve<sup>(14)</sup>.

O espaço homogêneo é a forma da inteligência humana e a condição de toda e qualquer distinção *tranchée*. Ele é uma realidade diferente da realidade qualitativa, e pode ser objeto do nosso conhecimento – como bem o atesta a matemática, particularmente a geometria. O conhecimento desta realidade significa o conhecimento da nossa maneira de raciocinar, o conhecimento da sua condição. Interessa-nos entender não o funcionamento desta realidade em si, mas o seu papel na constituição da experiência humana vivida; ou seja, como o espaço se mistura à duração, mistura descrita por Bergson na análise do tempo homogêneo, conceito desqualificado na afirmação de que, se o espaço é um meio homogêneo, ele é O meio homogêneo: dois homogêneos não podem existir. Portanto, um tempo homogêneo é um espaço fantasiado de tempo, e o tempo é outra coisa. Tempo homogêneo e duração real são coisas distintas, e



Bergson examina a sua relação, isto é, analisa *a relação entre a exterioridade e a interioridade da consciência humana sob a metáfora do tempo homogêneo*.

### III. A metáfora científica do tempo homogêneo

Ao definir o espaço como um meio vazio e homogêneo, Bergson demonstra também que *todo* meio vazio e homogêneo é espaço, e indica assim uma das suas diferenças básicas em relação a Kant e a outros pensadores: o tempo não é um meio homogêneo. Desvendar o sentido desta afirmação significa desfazer um dos grandes equívocos presentes na história do pensamento, e Bergson pretende realizar tal obra ao dissecar a noção de tempo e diferenciá-la essencialmente do domínio espacial (ou seja, ao estabelecer as diferenças entre o tempo da física e a duração real). Seu objetivo fundamental consiste em indicar o caminho que nos conduz à constatação de que a duração pura se aproxima infinitamente da “forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os anteriores” (Bergson 1, p. 75). Esta afirmação evidencia a oposição entre os procedimentos que envolvem os dois domínios – se a representação espacial instaurava uma distinção nítida entre as coisas, a apreensão da duração pura exige o contrário, a renúncia a esta separação tão familiar.

No seu esforço para diferenciar tempo homogêneo de duração concreta<sup>(15)</sup>, Bergson analisa o que acontece na representação “um minuto decorreu”, representação comum do tempo e que o associa à contagem, e, assim, ao espaço. Ao longo desta análise, que culmina na conclusão de que a duração não é mensurável (e, portanto, “um minuto” mede outra coisa), ele apresenta algumas novidades importantes a respeito do espaço. Ele procura mostrar que, ao se dizer “um minuto”, exclui-se por hipótese a idéia de uma sucessão, pois a representação abarca de uma só

vez as unidades componentes na concepção do minuto: “Eu penso não em sessenta batidas que se sucedem, mas em sessenta pontos de uma linha fixa, dos quais cada uma simboliza uma oscilação do pêndulo” (Bergson 1, p. 78). Bergson acompanha passo a passo o processo de simbolização inserido na contagem do tempo – batidas de um pêndulo são representadas por pontos de uma linha; sessenta pontos concebidos de uma só vez constituem o minuto decorrido. Na contagem do tempo, está excluída a apreensão de uma *sucessão* (pelo menos no sentido em que ele entende este termo); na verdade, há apreensão de uma *simultaneidade*. Ele aponta, então, a possibilidade de representar as sessenta oscilações do pêndulo (correspondentes aos segundos, às unidades do minuto) sucessivamente, mas sem mudar nada no seu modo de produção no espaço, e, por essa frase, podemos perceber que a representação anterior, os sessenta segundos abarcados no minuto, mudou algo na própria forma em que as oscilações se deram *no espaço* (e não apenas no tempo). Ou seja, há um fenômeno ocorrido no espaço e cuja representação “um minuto” modifica as próprias condições do seu dar-se no espaço, apesar de “um minuto” também ser uma representação espacial. O que seria uma representação das sessenta oscilações sucessivas sem mudar as suas condições de produção no espaço? Na verdade, é uma representação impossível: “Eu deveria pensar em cada oscilação excluindo a lembrança da precedente, pois o espaço não conservou nenhum traço desta oscilação anterior: mas, assim, eu estaria condenado a permanecer sem cessar no presente; eu renunciaria a pensar numa sucessão ou numa duração” (*id.*, *ibid.*). Agora, Bergson introduz um outro elemento: ao dizer que a representação “um minuto” não é fiel ao modo como as oscilações se dão no espaço, ele está dizendo que, para termos a própria idéia de sessenta oscilações justapostas, nós precisamos de outra coisa além do espaço. O espaço sozinho nos condena ao presente eterno – a apreensão da oscilação no seu modo de se dar no espaço é a apreensão de uma oscilação de cada vez, isoladamente. Para termos *várias* oscilações (que depois serão justapostas na contagem), há necessidade de uma “lembrança” que o espaço não pode proporcionar – *apesar de que só ele pode proporcionar a classificação desta lembrança como anterior* (passado/presente/futuro). Assim, no caso da percepção

das oscilações do pêndulo, podemos vislumbrar três “elementos” distintos, ou três modos de percebê-las: a) *apenas através do espaço* – uma oscilação única; b) *através do espaço e de algo mais (a lembrança)* – as sessenta oscilações justapostas, a representação do conjunto de oscilações através da categoria ou do símbolo “um minuto” (que abarca as oscilações numa linha); c) *apenas através do tempo* – a percepção da lembrança sem desdobrar o “conjunto” de oscilações no espaço. O segundo modo seria a imagem da “percepção mista”, e é com ela que devemos tomar mais cuidado – justaposição de várias oscilações, portanto, *mediação* através do espaço; mas, para que houvesse várias oscilações, seria necessária a percepção de uma multiplicidade de oscilações, portanto, lembrança, tempo. Ou seja, temos *uma forma espacial para justapormos uma matéria temporal* – qualidade pura e/ou lembrança.

Num recurso de investigação que lhe é muito peculiar, Bergson convida o leitor a examinar a possibilidade de uma representação da duração obtida pelo abandono da simbolização presente em “um minuto”, através de um exemplo corriqueiro: as oscilações regulares de um pêndulo que nos conduzem ao sono. Não é o último som ou movimento percebido que produz este efeito, pois, se assim fosse, não se compreenderia por que o primeiro não agiu da mesma forma (e produziu o efeito). Não é, também, a lembrança dos sons ou movimentos precedentes justaposta ao último, pois essa mesma lembrança justaposta a um som ou movimento único, mais tarde, permaneceu ineficaz (não produziu o efeito). Assim, excluindo estas duas hipóteses, desenha-se a conclusão de que “os sons se compõem entre si, e agem não por sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que sua quantidade apresenta, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto” (Bergson 1, p. 78). Observemos o jogo estabelecido entre quantidade e qualidade. Bergson escolhe um exemplo em que, aparentemente, a qualidade é o que menos importa: oscilações de um pêndulo, percebidas auditiva ou visualmente, são um exemplo típico de quantidade de um mesmo som, ou seja, aparentemente “quantidade de uma mesma qualidade”. Ele analisa o exemplo concluindo que o efeito provocado pelo pêndulo se deve justamente à qualidade que o movimento do pêndulo apresenta (qualidade visual ou auditiva), uma qualidade apresen-

tada pela quantidade dos sons ou movimentos – a *organização rítmica* constitui essa qualidade.

Essa separação entre os componentes do fenômeno da percepção das oscilações de um pêndulo e a sua representação espacial é assimilada à separação entre a interioridade e a exterioridade do eu consciente. Bergson passa a descrevê-la em relação ao eu que apreende o fenômeno: “Fora de mim, no espaço – não há jamais senão uma posição única da agulha e do pêndulo, pois das posições passadas não resta nada”. Ou seja, ele enfatiza que posições passadas só existem numa ou para uma memória: “Dentro de mim – se realiza um processo de organização ou de penetração mútua de fatos da consciência, processo que constitui a duração verdadeira” (Bergson 1, p. 80). O filósofo apresenta, neste momento, uma afirmação fundamental: “É porque eu duro desta maneira que eu me represento aquilo que chamo oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percebo a oscilação atual” (*id., ibid.*). Ou seja, só há duração das coisas exteriores porque nós duramos, ou melhor, a aparente duração das coisas exteriores é uma representação possibilitada pela duração interna; portanto, a duração verdadeira é o que possibilita a representação de um passado junto com uma percepção atual; as percepções se sucedem porque encontram um “receptáculo ativo”, um “eu” com fatos de consciência interpenetrantes que, por esta interpenetração, consegue organizar as várias percepções, juntando-as, ou mesmo contrair as várias qualidades percebidas numa única percepção. Há vínculo: duração, interpenetração, memória. *Tempo é memória*. A percepção é um fato de consciência que se organiza com outros. A duração dos corpos exteriores é “construída” a partir da duração interna, devemos ter “primeiro” a duração interna para “depois” conseguirmos juntar as oscilações. A apreensão de uma “duração externa” é segunda, mediata, em relação à duração interna: a duração interna é *condição de possibilidade* da apreensão de várias oscilações e da sua “sucessão”. Assim, Bergson pode dizer que “em nosso eu” há *sucessão sem exterioridade recíproca* (a interpenetração), e, fora dele, há *exterioridade recíproca sem sucessão* – ou seja, “exterioridade recíproca”, já que a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior, *que não é mais*<sup>(16)</sup>.

Bergson analisou os dois elementos presentes na percepção ou apreensão da sucessão de oscilações; a seguir, ele descreve como se dá este fenômeno, como esses elementos se relacionam. Entre o “dentro do eu” e o “fora do eu”, explica ele, ocorre algo como uma *endosmose*. Qual é esta troca? Ela pode ser descrita da seguinte maneira: 1) as fases sucessivas de nossa vida consciente, apesar de se penetrarem umas nas outras, correspondem cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea; assim, há simultaneidade entre oscilação e estado de consciência no fenômeno da percepção – cada corpo, cada posição do pêndulo como que “provoca” um estado de consciência, uma fase da vida consciente simultaneamente e 2) estas oscilações são nitidamente distintas, uma vez que uma não é mais quando a outra se produz – as oscilações são percebidas vez a vez, distintamente, não há fusão ou interpenetração. Portanto, por 1 e 2, as oscilações são percebidas distintamente uma da outra, e a cada oscilação corresponde uma fase da vida consciente (que se junta às outras penetrando e sendo penetrada) – “Nós contraímos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos de nossa vida consciente” (Bergson 1, p. 81), momentos sucessivos que não são diferenciáveis *a priori*, *sucessão sem distinção*. A troca que se produz é essa apropriação da distinção presente fora do eu, a distinção que é justaposição, que é exterioridade recíproca, a apropriação deste processo pela consciência, que o aplica aos seu próprios estados: é isso que ocorre no fenômeno da apreensão das oscilações do pêndulo. Por causa da simultaneidade entre estado de consciência e oscilação “atual”, a consciência como que transporta a exterioridade recíproca das oscilações para os seus estados. É isso que ele quer dizer quando afirma: “As oscilações do pêndulo decompõem a nossa vida consciente em partes exteriores umas às outras” (*id.*, *ibid.*).

Ao examinar o fenômeno da apreensão das oscilações de um pêndulo, Bergson desvendou o mistério do tempo do senso comum e da ciência, ou seja, do tempo homogêneo: a idéia errônea de uma duração interna homogênea, análoga ao espaço e cujos momentos idênticos se sucederiam sem se penetrar, vem dessa apropriação, dessa *endosmose*. As oscilações do pêndulo exercem uma influência sobre a nossa vida consciente, pois

nós a dividimos em partes distintas a partir da simultaneidade entre oscilação e fato de consciência “novo”, mas, por outro lado, as oscilações se beneficiam desta influência que exercem. Graças à lembrança que nossa consciência organizou de seu conjunto, as oscilações, que são distintas porque quando uma aparece, a outra desaparece, se conservam e depois se alinham (ou seja, elas só podem ser conservadas pela nossa vida consciente, a consciência conserva-as através da lembrança): “Nós criamos para elas *uma quarta dimensão do espaço*, que nós chamamos tempo homogêneo, e que permite ao movimento do pêndulo justapor-se indefinidamente” (Bergson 1, p. 81; grifo meu). A quarta dimensão é o tempo homogêneo, e o seu processo de constituição se dá pela endosmose entre estado interno e percepção externa (cuja relação existente é a de simultaneidade), na qual ocorreria uma apropriação de processos. A consciência operaria uma troca entre os campos interno e externo e seus “processos naturais” e, nessa troca, a partir da simultaneidade entre estado de consciência e cada oscilação, ela decomporia a sua vida, ou seja, a vida consciente seria decomposta em estados justapostos, ao mesmo tempo em que as próprias oscilações seriam justapostas a partir da lembrança que temos delas. E esta lembrança só existe porque há interpenetração, duração interna. *O espaço recebe a interferência do tempo*, através da lembrança que permite a justaposição de múltiplas oscilações – ênfase no *múltiplas*, o tempo traz a multiplicidade, não a justaposição, e, inseparavelmente, *o tempo recebe a influência do espaço*, pela exterioridade recíproca que se estabelece entre os estados de consciência. Desta troca nascem dois fenômenos inter-relacionados: a concepção errônea de duração interna homogênea (a duração interna é heterogênea, sempre) e a criação de uma quarta dimensão do espaço, que seria um espaço “invadido pelo tempo” ou “mesclado de tempo” e se constituiria no único meio em que podemos justapor e contar (o único meio em que se operariam distinções nítidas entre vários elementos); não há, como queriam alguns, um tempo heterogêneo e um tempo homogêneo, mas apenas tempo e espaço interferindo um no outro, construindo um domínio *misto*.

O tempo homogêneo é uma representação simbólica da duração; nela, a duração toma a forma ilusória de um meio homogêneo, “e o traço

de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que pode ser definida como a intersecção entre tempo e espaço” (Bergson 1, p. 62). O que se torna complicado a partir destas observações é a noção de *simbolização*. O espaço é uma realidade: mesmo Bergson tendo afirmado que ele consiste na concepção de um meio vazio homogêneo, ele parece atribuir ao espaço uma realidade fora desta concepção, na medida em que a percepção de qualquer coisa fora de nós, cuja existência está legitimada pela simultaneidade entre tal percepção e um fato de consciência, consiste numa presentificação eterna de algo simultâneo a um estado de consciência, que, por ser simultâneo, é um *outro* que não o próprio estado interno (e eis de volta o velho problema metafísico da coisa em si)<sup>(17)</sup>. A homogeneidade da duração é um *símbolo* da verdadeira duração, que é, na realidade, heterogênea. Mas, justamente por ser isto que é, a simbolização acarreta um “revestimento” do meio imediato: o tempo toma a forma ilusória de um meio homogêneo. Todo o trabalho de Bergson foi o de desfazer este “equivoco”, por isto ele diz que vai verificar, no processo de endosmose (que, por sinal, é um processo fundamental à inteligência e à própria consciência), o que é real e o que é imaginário, ainda que esse imaginário seja inevitável.

Porém, a pergunta que se impõe é: o que acontece com o espaço? No exemplo do pêndulo, Bergson aponta a endosmose na própria contagem das oscilações: ou seja, ao que tudo indica, a justaposição e a contagem das oscilações não são processos que se dão imediatamente no espaço. O que se daria imediatamente no espaço? Uma percepção única de algo qualquer. Mas, ao que tudo indica, a percepção de algo (mesmo que de um único algo) envolveria algum *recorte no espaço*, algum recorte no meio vazio homogêneo que se constituiria no “fundo” em que vemos a “forma” percebida. No exemplo da percepção de oscilações, sabemos que elas são fenômenos externos, e cada oscilação corresponde a um estado de consciência simultâneo a ela, a simultaneidade permitindo a endosmose. Mas é só a partir da endosmose que as oscilações podem ser acrescentadas umas às outras (por relação à duração interna, que permite a união entre as oscilações): portanto, a apreensão imediata do externo, e, conseqüentemente, *a apreensão imediata do espaço*, é outra coisa que a

justaposição. Bergson já nos deu pistas do que ela seria: uma presentificação eterna de um elemento de cada vez, sem união entre eles, sem multiplicidade, sem “vários” elementos; uma oscilação nova surge quando a outra “não é mais”. A conclusão fundamental que chama a atenção é que a endosse, a partir da simultaneidade, produz uma representação chamada tempo homogêneo, que é uma simbolização do tempo (e Bergson diz que é uma “idéia errônea da duração interna”), mas que é também, ao que tudo indica, *uma simbolização do espaço*, pois modifica a apreensão puramente espacial. Podemos dizer que *a quarta dimensão é o tempo homogêneo*, ou seja, um meio de apreensão criado pela consciência, encarado do ponto de vista da influência do tempo (duração interna) heterogêneo no espaço “puro” – quando as oscilações do pêndulo influenciam a nossa vida consciente (pela simultaneidade inerente à percepção), recebem em troca a sua organização pela duração pura, que permite a sua justaposição. A quarta dimensão é, portanto, simbolização do espaço, e “tempo homogêneo” é o nome deste símbolo.

#### IV. O problema do movimento e a resposta a Zenão

Como constatamos, Bergson separa analiticamente os dois domínios do real, ou melhor, os dois elementos do domínio em que se constituem a realidade da consciência, a duração pura e o espaço homogêneo, ressaltando as suas diferenças e explicitando o processo de troca que realizam produzindo o misto que constitui o campo da experiência possível. A explicação deste processo permite que Bergson resolva um problema que considera da maior importância para a metafísica e para a melhor compreensão da sua filosofia: o problema do movimento, explicitamente tal como Zenão o formulou.

Zenão era parmenidiano: tomava como premissa que o “nada não é”, e “o múltiplo não é”, e negava a pluralidade e o movimento<sup>(18)</sup>. A pluralidade que Zenão atacava era “uma pluralidade de unidades”, e o senti-



do antipitagórico dos argumentos de Zenão se explicita na afirmação de que a pluralidade que não existe é a pluralidade de unidades. Os pitagóricos sustentavam que tudo no universo era uma soma de unidades espacialmente extensas e identificavam essas unidades espacialmente extensas aos pontos da geometria. Os argumentos de Zenão dividem-se em dois pares. O primeiro par refere-se à primeira concepção citada: o móvel único que nunca atingirá a meta porque deve atingir sempre a sua metade primeiro e Aquiles impossibilitado de alcançar a tartaruga são argumentos que pressupõem o espaço contínuo e infinitamente divisível. O argumento da flecha – no qual ele mostra que uma flecha, em dada posição de seu “movimento”, está sempre em repouso porque ocupa um espaço igual às suas próprias dimensões – e o argumento das fileiras em movimento são argumentos que supõem a segunda concepção de espaço: o espaço composto de unidades indivisíveis.

Basicamente, Bergson responde a Zenão pela desvinculação entre movimento e trajetória espacial, ou seja, pela análise que separa os domínios do real. Assim, a destruição da “ilusão dos eleatas” decorre naturalmente deste percurso do *Essai*. Ele parte da representação comum do movimento: “Diz-se freqüentemente que um movimento tem lugar *no* espaço” (Bergson 1, p. 82), e isso já encerra a confusão que é feita, pois, ao se afirmar que o movimento é homogêneo e divisível, é no espaço percorrido que se pensa, e não no movimento, que é algo distinto do espaço e não pode ser confundido com ele. Se refletirmos a respeito do movimento, perceberemos os dois elementos que estão sendo confundidos: 1) *as posições sucessivas do móvel* – que efetivamente ocupam o espaço; e 2) *a operação pela qual esse móvel passa de uma posição a outra* – uma operação que ocupa a duração só tem realidade para um espectador consciente e escapa ao espaço (pois tudo o que “ocupa a duração” está referido a um espectador *consciente*, já que a duração se resume a fatos de consciência interpenetrantes). Esta operação não é uma *coisa*, mas sim um *progresso*, ou melhor, é um processo psíquico e/ou uma síntese mental. No espaço só há partes do espaço, e em qualquer ponto em que se considere o móvel, obteremos apenas uma *posição*. Mas, na apreensão do movimento, a consciência percebe algo diferente de uma posição, e, se

ela faz isso, é porque rememora as posições sucessivas e faz a síntese delas. O problema torna-se, então, saber como a consciência opera essa síntese, e Bergson raciocina por exclusão: não é por um desdobramento das posições (rememoradas) no espaço, pois, se assim fosse, deveria haver uma nova síntese para ligar as posições (as novas posições, que seriam o desdobramento das anteriores que estavam na “memória” de uma consciência) entre si, e assim indefinidamente (cadeia infinita de desdobramentos). A partir disso, somos forçados a admitir que há uma *síntese qualitativa*, uma organização gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras. Pensemos: o movimento pode ser decomposto em posições; as diferentes posições corresponderiam a fatos de consciência distintos que se juntariam e se interpenetrariam. Através da organização destes fatos, a consciência pode rememorar as posições e organizá-las: portanto, a síntese é qualitativa porque envolve o heterogêneo da duração, dos fatos de consciência interpenetrantes, sem os quais não se juntariam as posições e não haveria movimento, apenas posições presentes, que “não são mais” quando outra surge. Nós temos os mesmos elementos da análise anterior: uma simultaneidade posição/fato de consciência, e a intervenção do heterogêneo qualitativo permitindo a rememoração das posições e, assim, a síntese delas. Síntese qualitativa, portanto, é uma síntese operada a partir do heterogêneo qualitativo que é a duração; toda operação que envolve rememoração é mental neste sentido: depende da intervenção dos fatos de consciência interpenetrantes.

E Bergson completa sua análise do movimento exatamente da mesma forma que a do conceito de tempo homogêneo: apontando a presença de dois elementos, um externo e espacial, outro interno e temporal-qualitativo, e a *endosmose* entre eles. O primeiro destes elementos (o espaço percorrido) é uma quantidade homogênea; o segundo elemento (o ato pelo qual se percorre o espaço, a síntese das posições) não tem realidade senão para a nossa consciência (o movimento, portanto, nasce da junção entre duas realidades, uma interna e outra externa), ele é uma qualidade ou intensidade. E, assim como no caso do tempo homogêneo, o fenômeno de endosmose aparece, “uma mistura entre a sensação puramente intensiva de mobilidade e a representação extensiva do espaço per-

corrido” (Bergson 1, p. 82)<sup>(19)</sup>. Assim, projetar o ato de percorrer o espaço no próprio espaço significa “injetar” tempo no espaço, misturá-los e, a partir dessa mistura, considerar a coexistência entre passado e presente como existente fora da consciência, o que é uma heresia, pois, como vimos, a conservação de um passado, organizando-o com um presente, é obra da memória, da duração interna ou da interpenetração – portanto, essa conservação não existe fora da consciência, não existe no espaço. No espaço só existiria presente.

A partir dessas explicações, a resposta a Zenão torna-se muito simples. O que ocorre na realidade quando Aquiles tenta alcançar a tartaruga? Cada um dos passos de Aquiles é um *ato simples e indivisível*, e, depois de um certo número destes atos, ele ultrapassará a tartaruga. Qual é a ilusão dos eleatas? Ela vem do fato de que eles identificam essa série de atos indivisíveis e *sui generis* ao espaço homogêneo que lhes subjaz. Explicitando melhor: esse espaço pode ser dividido e recomposto segundo uma lei qualquer (o meio homogêneo e suas partes), e, a partir disto, os eleatas se crêem autorizados a reconstituir o movimento total de Aquiles não com os passos de Aquiles, mas com os passos da tartaruga (pois o argumento supõe que a cada intervalo de tempo em que Aquiles percorre um certo espaço, a tartaruga também percorre um certo espaço, e assim infinitamente)<sup>(20)</sup>.

A resposta de Bergson a Zenão relaciona-se à consideração de uma *subjetividade essencial*, expressa neste ato mental que é o movimento: o tempo é o responsável por uma síntese inapreensível pelos antigos, que não consideravam a existência de seres inextensos ou incorporais e concebiam espaço e tempo da mesma maneira. Bergson “resolve” o problema introduzindo uma variável incompreensível por aqueles que o formularam.

O processo de endosse apontado por Bergson é o processo de produção do domínio misto em que a experiência real se dá. Ele mostrou que a experiência interna da consciência modifica-se neste processo, pois “toma a impressão do número e perde sua heterogeneidade assim como a sua continuidade verdadeira”, como também se transforma a experiência externa: “À experiência externa acrescenta-se uma espécie de memória,

e ela perde a rigorosa exterioridade de seus elementos” (Theau 12, p. 93). O problema fundamental reside no fato de que, em relação à verdade, esta perda é muito comprometedora: não teremos um conhecimento certo e seguro sobre a experiência da subjetividade humana se não desfizemos a confusão. Todo o trabalho de Bergson, ao separar as duas instâncias da experiência, consiste claramente numa etapa indispensável à metafísica – ou melhor, a uma metafísica que se pretenda verdadeira.

Bergson fecha a análise da multiplicidade destacando uma consequência relevante: a multiplicidade só existe para a consciência que pode conservar estados, para depois “justapô-los exteriorizando-os uns em relação aos outros” (Bergson 1, p. 90). Trata-se da sucessão na exterioridade: o externo sempre se dá no espaço, uma forma na qual as sensações qualitativas “ganham” extensão; o espaço está intrinsecamente vinculado à exterioridade, assim como o tempo é o próprio “estado interno”. O mundo exterior, sem relação com a consciência, não comporta estados sucessivos; na verdade, existe apenas *um* estado, *o* estado (lembremo-nos do “puramente espacial”). A sucessão no espaço, e, portanto, no mundo exterior, só existe para uma consciência com memória, ou seja, capaz de conservá-los. Como a consciência tem esta capacidade de conservar e exteriorizar os estados do mundo exterior? Ele mesmo responde, explicando, em primeiro lugar, a conservação: “Se a consciência os conserva, é porque estes diversos estados do mundo exterior dão lugar a fatos de consciência que se penetram, se organizam insensivelmente em conjunto, e ligam o passado ao presente pelo efeito desta própria solidariedade” (*id.*, *ibid.*). Assim, a capacidade de conservação dos fatos externos existe na consciência devido à solidariedade entre os fatos internos, ou seja, devido à sua interpenetração. Sem interpenetração não há conservação, não há capacidade de ligação entre os elementos: a matéria, que é impenetrável, necessita de interferência da consciência para que se torne múltipla. Não há multiplicidade no mundo exterior sem interferência da consciência, mesmo que esta multiplicidade seja distinta, seja a multiplicidade que decorre da justaposição.

Em segundo lugar, Bergson explica por que a consciência pode exteriorizar esses estados uns em relação aos outros: “Se ela os exteriori-

riza, é porque, pensando em seguida na sua distinção radical (um cessa de ser quando o outro aparece), ela os percebe sob a forma de multiplicidade distinta; o que significa alinhá-los conjuntamente no espaço em que cada um deles existia separadamente” (Bergson 1, p. 90). Por esta afirmação, Bergson sintetiza e clarifica tudo o que foi exposto até aqui: na relação com o mundo exterior, a consciência percebe estados de coisas no espaço, ou seja, numa presentificação dos estados na qual eles se distinguem radicalmente, distinção definida pelos termos “um não é mais quando o outro aparece”; assim, no espaço, diferentes estados não são percebidos lado a lado, mas apenas sozinhos. Os estados de coisas percebidos no espaço são conservados pelo efeito da duração, como vimos acima, e, em seguida, são novamente “colocados” ou “pensados” em seu caráter extenso: voltam ao espaço, agora já influenciados ou mesclados de tempo. A multiplicidade do mundo externo é um fenômeno pertencente ao domínio do misto, no qual tempo e espaço interferem um no outro: sem o tempo não há conservação dos estados externos, sem o espaço não há exteriorização deles. E Bergson termina explicando definitivamente o tempo homogêneo: ele é o “espaço empregado nesse uso”, ou seja, o espaço empregado para a exteriorização de vários estados internos, que só são vários pela ação do tempo, da duração interna, e que são justapostos depois de conservados. Assim, toda percepção de vários elementos externos, toda percepção de multiplicidade externa, de múltiplos estados de coisas lado a lado, se dá na quarta dimensão, que é o tempo homogêneo, ou seja, o espaço utilizado a partir da interferência do tempo. Bergson descreveu o processo de diferenciação: elementos percebidos como distintos, as distinções *tranchées* resultam de um processo em que atuam espaço e tempo, ou melhor, um processo que necessita da duração interna (heterogêneo puro, qualitativo) e do homogêneo puro (o vazio, o espaço, no qual se justapõem os múltiplos conservados pela memória).

Se a multiplicidade dos estados de consciência não apresenta semelhança com a multiplicidade numérica, é preciso admitir a “existência” de uma outra multiplicidade, uma multiplicidade qualitativa, ou seja, existem duas maneiras de distinguir “o mesmo e o outro” (*id., ibid.*). Distinguir significa separar um outro de um mesmo: podemos distinguir dois

quadrados iguais separando-os no espaço, é o que fazemos quando contamos. Neste caso, distinguimos duas coisas por sua posição, não por sua qualidade (ainda que, em última instância, possamos considerar a posição como uma diferença qualitativa entre os dois quadrados). Quando temos duas sensações diferentes, não temos posições de coisas, e não há necessidade de uma imagem sensitiva (visual ou tátil, pelo menos) para que entremos em contato com o “diferente”. Distinguimos porque nos nossos sentimentos profundos, por exemplo, temos contato com o qualitativo puro. A diferença apresenta-se sem nenhuma referência ao espaço ou a posições no espaço, ou seja, quando a consciência opera uma discriminação qualitativa sem nenhuma segunda intenção de contar as qualidades ou mesmo de fazê-las várias (a consciência percebendo qualidades diferentes, ou melhor, diferença qualitativa sem pensar em várias coisas, sem atribuir-lhes a multiplicidade numérica, sem atribuir-lhe a categoria de “vários”) – há, então, *multiplicidade sem quantidade*. Ora, pelo contrário, trata-se de uma multiplicidade de termos que são contados ou que se concebem como possíveis de serem contados; nessa medida, pensa-se na possibilidade de exteriorizá-los uns em relação aos outros, desenvolvê-los no espaço – *multiplicidade com quantidade*. Bergson empreendeu uma longa análise da multiplicidade para chegar a essa distinção.

Nós devemos realizar esse percurso uma vez que o hábito e os vícios da inteligência prática nos trouxeram dificuldades para discriminar as duas multiplicidades; assim, a relação com o múltiplo ou o diverso é um expediente da vida habitual: sempre temos em mente a diferenciação, a existência de várias coisas, a distinção entre as coisas, o sentimento do diverso, a diversidade qualitativa e a diversidade quantitativa imbricando-se uma na outra, e, concomitantemente, experimentamos uma grande dificuldade em apreender e explicitar discursivamente a distinção entre as duas multiplicidades<sup>(21)</sup>. A linguagem não expressa o múltiplo, pois não pode, entre outras coisas, exprimir um estado de alma que *não teria se realizado ainda*; então, ela empresta os termos desta expressão da imagem do desenvolvimento de um “fato” no espaço *uma vez tal fato efetuado*: “Estes termos estão, portanto, maculados por um vício original, e a representação de uma multiplicidade sem relação com o número ou com

o espaço, ainda que clara para um pensamento que entre em si mesmo e se abstraia, não poderia ser traduzida na linguagem do senso comum” (Bergson 1, p. 90). Assim, Bergson admite a possibilidade de apreensão dessa multiplicidade, e indica o caminho: o voltar-se do pensamento para si mesmo, o pensamento deve penetrar em si mesmo, interiorizar-se e refletir.

Bergson afirma, ainda, que a linguagem comum não pode dar conta da multiplicidade qualitativa, mas pode, ao que tudo indica, exprimir a multiplicidade numérica. No entanto, a própria idéia de multiplicidade distinta não pode ser formada sem se considerar a multiplicidade qualitativa, pois quando contamos explicitamente unidades que se alinham no espaço, há uma modificação, ou melhor, uma organização de unidades nas profundezas da alma<sup>(22)</sup>. Na realidade, não são as unidades que se organizam, e sim os estados de consciência que se dão *simultaneamente* ao aparecimento de cada uma delas – as unidades nunca existem no sujeito, mas nele se encontra apenas a representação delas, que, no fundo, são estados de consciência. Ele vem acrescentar, finalmente, um outro aspecto da multiplicidade distinta: ela não pode ser pensada sem a multiplicidade qualitativa. O primeiro aspecto do processo de contagem, exaustivamente explicado por Bergson anteriormente, é a necessidade do desdobramento de unidades supostamente idênticas (e, portanto, despidas de qualquer aspecto qualitativo) num meio homogêneo; o segundo aspecto, desenvolvido agora e igualmente fundamental, é o fato de que “a terceira unidade, ao se juntar às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta penetração mútua e este progresso de alguma forma qualitativo, não haveria adição possível. É, portanto, graças à qualidade da quantidade que nós formamos a idéia de uma quantidade sem qualidade” (*id., ibid.*, p. 92). A *qualidade sem quantidade* é a interpenetração mútua da duração, sem a qual não poderíamos conservar unidades das coisas e, portanto, não poderíamos ter “várias” coisas; esta conservação determina uma mudança qualitativa quando uma unidade vem se juntar às outras existentes; *quantidade sem qualidade* é a contagem “pura”, em que as diferenças qualitativas são suprimidas para que tenhamos propriamente a unidade de alguma coisa: as unidades são

supostamente idênticas, e a quantificação supõe ausência de diferença qualitativa.

Bergson desenvolveu, passo a passo, a análise minuciosa do conceito de tempo homogêneo, que simboliza o domínio da experiência própria à consciência humana; ou melhor, a descrição do processo de constituição deste conceito pode ser encarada como a descrição do processo de formação de um domínio misto em que a consciência “*réfléchie*” se desenvolve. Um sujeito da experiência constrói uma “quarta dimensão” na qual uma duração interna essencialmente qualitativa e heterogênea se mescla a um espaço vazio e homogêneo – a forma da inteligência humana – e produz, assim, o campo de atuação da *praxis*, da consciência que atua e, talvez, da própria ciência positiva.

As análises da multiplicidade numérica e do tempo homogêneo consistem nos passos iniciais, na obra de Bergson, da busca que ele desenvolve ao longo de seu trajeto filosófico e cujo objetivo primordial é a aproximação gradual da intuição da duração. A partir da descrição exaustiva dos fatos e da análise dos fenômenos observados, o filósofo se aproxima e aproxima o leitor, tanto quanto é possível para a linguagem e para o raciocínio, de uma “dimensão” dos fatos que de ordinário nos escapa. A intuição da duração parece sempre ser o limite das investigações que ele realiza, e o tempo homogêneo é analisado para evidenciar que ele é o resultado de uma apreensão do tempo real, ou da duração concreta, como prefere Bergson, através da forma espacial própria à inteligência. Tal conceito apresenta uma dupla importância: identificando-o como mistura entre tempo e espaço, o filósofo nos dirige à constatação de que o tempo real é outra coisa que este tempo matematizado pela ciência e pelo senso comum e só poderá ser apreendido mediante a desespacialização; em segundo lugar, enquanto metáfora do domínio misto da experiência que marca a consciência humana no seu dar-se no mundo, a formação do tempo homogêneo, ao ser esclarecida, permite compreender o processo de congelamento ou produção de instantes que produz o próprio real. A descrição deste processo constitui um dos temas centrais ao bergsonismo, e é realizada principalmente em *Matière et mémoire*.



**Abstract:** In this article, I intend to analyse the Bergson's conception of numerical multiplicity and the concept of homogeneous time, conceptualization of the time done by the science; the finality of this analysis is to understand the function of the space in the construction of the number and in the conceptual apreension of the duration, an example of the general procedure of human intelligence.

**Key-words:** number – space – time – duration

## Notas

(1) *Explicação do vocábulo kenon: vazio, vácuo (Peters 10, p. 124). As explicações dos pré-socráticos foram obtidas em Kirk & Raven 8, e a consulta dos fragmentos dos pré-socráticos foi feita no Vol. I da Col. Os Pensadores, da Abril Cultural.*

(2) *Nietzsche comenta, ainda, a relação desta afirmação com a música: “O ponto de partida que permite afirmar que tudo o que é qualitativo é quantitativo encontra-se na acústica. A música, com efeito, é o melhor exemplo do que queriam dizer os pitagóricos. A música, como tal, só existe em nossos nervos e em nosso cérebro; fora dela, compõe-se somente de relações numéricas quanto ao ritmo, se se trata da sua quantidade, e quanto à tonalidade, se se trata de sua qualidade, conforme se considere o elemento harmônico ou o elemento rítmico. No mesmo sentido, poder-se-ia exprimir o ser do universo, do qual a música é, pelo menos em certo sentido, a imagem, exclusivamente com o auxílio de números” (Nietzsche 9, p. 62).*

(3) *De acordo com a interpretação de Bergson, esse modo de pensar acarretaria uma diferença grande em relação à concepção aristotélica, segundo a qual o espaço é apenas uma espécie de continente no qual estão e se movem os objetos. O conceito de lugar é insuficiente para explicar a “localização” e o “tamanho” dos corpos: é preciso encontrar não somente o lugar dos corpos, mas aquilo que confere extensão às qualidades, como as qualidades “têm” extensão, ou, ao menos, como elas se relacionam com a extensão.*

(4) Ainda seguindo o contraste com Aristóteles (estabelecido ao longo do texto da Tese), Bergson não aceita a distinção aristotélica entre “lugar em ato” (dos corpos) e “lugar em potência” (das partes).

(5) A possibilidade da matemática está fundamentada nessa diferenciação; os objetos da matemática atestam uma existência de outra ordem, e talvez esteja nesta “outra ordem” a chave da questão da inadequação da inteligência espacializadora à apreensão efetiva e imediata do real: o espaço tem uma “realidade ideal”, é uma forma da nossa percepção que justapõe as coisas e constitui-se no princípio e condição das distinções tranchées, mas, por isso mesmo, é um instrumento inadequado à apreensão do Ser, que se caracterizará por um “dinamismo” inatribuível ao espaço. Assim, aquilo que Kant considerou a forma a priori do conhecimento, seja ele qual for, é, para Bergson, uma forma inadequada ao conhecimento especulativo (o termo “conhecimento” está sendo usado aqui sem muito rigor; na verdade, a diferença entre “conhecimento prático”, produzido pela inteligência em sua inserção no mundo material, e “conhecimento especulativo”, realizado pela metafísica através da intuição, deve estar presente na referência a este termo), pois é o instrumento por excelência da praxis e engendra os maiores enganos metafísicos.

(6) O emprego deste termo indica uma referência ao tempo; mais adiante, esta referência será explicitada.

(7) Theau chama esta frase de “fórmula eloqüente de Bergson” e explica que o que está em jogo aqui, para o filósofo, é a “representação intuitiva à qual a construção do número chega”; ele afirma também que o corpo é uma imagem na qual já são visíveis as múltiplas decomposições possíveis – ainda que este “possíveis” signifique “realizáveis pelo pensamento”, ele se refere novamente à visão –; e, ainda, que “quando falamos dos objetos materiais fazemos alusão à possibilidade de vê-los e tocá-los”, e esta possibilidade significa localização no espaço. Tudo o que se apresenta à nossa consciência ou observação com estas possibilidades apresenta-se no meio espacial (Theau 12, p. 80).

(8) O problema clássico da liberdade, mostra o Essai, está intoxicado por esse afastamento, na medida em que “a uma possível leitura direta da liberdade, a uma familiaridade primitiva com ela, substituiu-se a leitura indireta e uma distância vivida. Entre a consciência e ela mesma introduziu-se o aluvião depositado pelo pensamento conceitual” (Prado Jr. 11, p. 70). Podemos dizer

*que o procedimento empregado por Bergson para solucionar o problema da liberdade, no Essai, resume-se a desqualificar o tempo homogêneo para desqualificar a posição do problema da liberdade decorrente da adoção deste conceito. O tempo homogêneo é espaço: portanto, o erro na abordagem metafísica da liberdade reside na sua exteriorização, ou na sua apreensão através de “instrumentos exteriorizadores”, apreensão que espacializa a liberdade tratando-a como coisa material. Corrigir o erro significa, no caso da liberdade, devolvê-la ao campo em que ela se dá imediatamente à consciência, significa interiorizá-la: “Estabelece-se, assim, o projeto da crítica. Ela deve apresentar-se como interiorização” (Prado Jr. 11, p. 75). O tempo homogêneo é o “aluvião” que separa a liberdade da consciência, e superá-lo significa recuperar a liberdade para a consciência.*

*(9) Não é pouco o que Bergson faz aqui: ele vira de cabeça para baixo a relação entre conhecimento e objetividade, uma vez que o senso comum, a ciência e mesmo a metafísica tomaram sempre como parâmetro de conhecimento exato aquele que é o mais “objetivo”, que depende menos das impressões do “sujeito”, etc.*

*(10) Esta distinção é feita, inconscientemente, quando se fala da impenetrabilidade da matéria, e esta afirmação nos remete a concepções bergsonianas fundamentais. A sua tese consiste em mostrar que a impenetrabilidade não é uma propriedade física da matéria, como o peso ou a resistência, e a explicação dessa diferença na maneira de conceber tais propriedades é a seguinte: a afirmação “dois corpos não poderiam ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo” (uma tradução da impenetrabilidade – dois corpos não se penetram) resulta de uma necessidade lógica, e não da observação de características físicas. Bergson demonstra que a afirmação contrária – dois corpos podem ocupar... – encerra um absurdo que nenhuma experiência poderia dissipar. Com efeito, a afirmação da “penetrabilidade” implica contradição porque é um juízo analítico que fere a lei da identidade: o conceito de corpo desdobra-se na propriedade de não poder ocupar o mesmo lugar que outro corpo, assim como o conceito de “dois” envolve a justaposição no espaço. Portanto, a representação do número dois é a mesma que a de duas posições no espaço, e pensar a impenetrabilidade como qualidade da matéria é desprezar esta identidade: “Pôr a impenetrabilidade da matéria é simplesmente reconhecer a so-*

*lidariedade das noções de número e espaço, é enunciar uma propriedade do número mais do que da matéria” (Bergson 1, p. 66).*

*(11) Esta exigência, em última análise, só pode ser cumprida pelo exame da percepção: “Na verdade, não se chegará a compreender essa inserção da heterogeneidade qualitativa na homogeneidade quantitativa senão ao se admitir, com Kant, que nós as (sensações) percebemos já totalmente impregnadas de espaço, já extensas, exteriorizadas umas em relação às outras e todas conjuntamente em relação a nós” (Theau 12, p. 84). A percepção humana é objeto de uma minuciosa análise no primeiro capítulo de Matière et mémoire, em que a realidade do espaço também será rediscutida: se o espaço está nas qualidades sensíveis, talvez desfrute do mesmo “grau” de realidade delas, e não da realidade ideal que a Tese latina lhe imputou. Novamente deveremos esperar: “Pois há um espaço real que não é menos verdadeiro que a duração real. É preciso esperar Matière et mémoire para obter algumas precisões sobre a intuição pura da qual o espaço real pode ser objeto, e que é a própria matéria” (Jankélévitch 7, p. 63). A matéria, a percepção e a representação são os tópicos envolvidos neste problema; vejamos como o Essai traz a necessidade de abordá-los e prepara o mergulho que Bergson realiza na sua obra posterior.*

*(12) Ele diz que nossos sentidos percebem as qualidades e o espaço com elas: o problema seria determinar se a “extensão” é um aspecto destas qualidades ou tem uma realidade que subsiste fora delas. Kant deu uma “formulação precisa” à afirmação da realidade absoluta do espaço, que é uma afirmação, aliás, do senso comum. E, fundamental, esta formulação kantiana nunca foi seriamente refutada. Mesmo os empiristas, aos olhos de Bergson, partem do pressuposto kantiano, pois procuram saber como o “conteúdo, isolado do espaço por nosso pensamento, chegaria a tomar lugar nele”. É na explicação da maneira pela qual o espaço vem surgir junto às qualidades que Bergson se afasta totalmente da concepção que ele atribui aos empiristas: estes associam a gênese do espaço à simples coexistência das qualidades, desprezando a ação do espírito.*

*(13) Bergson esclarece um pouco mais esta afirmação: se dois pontos distintos de uma superfície homogênea provocam impressões diferentes em nossa retina (e realmente provocam, caso contrário, não os perceberíamos como*

*dois pontos), é devido à atividade do espírito, que percebe sob forma de homogeneidade extensa aquilo que lhe é dado como heterogeneidade qualitativa. Ou seja, em última instância, a percepção de dois pontos idênticos se dá por sensações qualitativamente diferentes, mas tais sensações são interpretadas como homogêneas, em oposição a sensações que são tomadas como qualitativamente diferentes, e esta interpretação só é possível por uma ação da inteligência, que concebe um meio homogêneo no qual as duas sensações ocupam lugares diversos.*

*(14) Sem aprofundar este ponto, cabe ressaltar que o vínculo indissociável (e imediatamente apreensível) entre espaço homogêneo e extensão concreta permite que Bergson exponha a necessidade de contato e de esclarecimento do domínio da duração (e do conhecimento alcançável pela intuição) para que o próprio pensamento conceitual receba contribuições sobre o seu funcionamento. Espaço e duração devem ser radicalmente separados para que se compreenda a sua união e semelhança. Esta observação atribui ao espaço, além disso, um fundamento na realidade da matéria: “A matéria toma por si mesma uma forma extensa, nossa representação do espaço tem um fundamento objetivo na natureza” (Theau 12, p. 84). É no estudo da matéria, portanto, que encontraremos respostas para muitas questões que nos assediam na leitura do Essai, e esta observação de Theau ressalta um aspecto fundamental do espaço: a forma da inteligência humana está na matéria, na natureza, e tal afirmação vem preparar a tese bergsoniana que põe o intelecto humano como etapa de uma linha evolutiva do Ser. Tanto as afirmações de Matière et mémoire como as de L'évolution créatrice se iniciam aqui: “A intuição do espaço é suscitada pela matéria, e é por isso que, ainda que imediata, ela se opera em duas fases: no nível dos sentidos, primeiramente, que percebem a extensão concreta e matizada das coisas; no nível do intelecto em seguida, que reagindo contra a heterogeneidade de raiz da percepção, insere o conteúdo desta última no interior de um meio homogêneo por ele concebido. Bergson faz o espaço deslizar da sensibilidade ao entendimento. As coisas comportam em si mesmas uma extensão nativa; por conseqüência, encerrá-las no espaço é encerrá-las em alguma coisa que lhes pertence, ou, mais exatamente, pensá-las com a ajuda de uma forma ao menos em parte imanente à sua matéria” (id., ibid.).*

*(15) A melhor metáfora para descrever o tempo é a música. Bergson nos fornece imagens adequadas à identificação do que chama “sucessão sem distin-*

ção *tranchée*” e, entre elas, a que eleger como quase perfeita, a duração concreta, ao ser experimentada, assemelha-se profundamente à música: “Se as notas de uma melodia se sucedem, nós todavia as percebemos umas nas outras, e o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, ainda que distintas, penetram-se pelo próprio efeito de sua solidariedade” (Bergson 1, p. 73). Esta observação é feita aqui, inicialmente, a título de curiosidade, pois Bergson escolhe, como metáfora do puramente qualitativo, a música, enquanto os pitagóricos encontraram na acústica o exemplo para a sua redução de tudo à quantidade.

(16) Podemos até vislumbrar as dificuldades no uso da linguagem: na verdade, a oscilação anterior, fora do eu, não é, não existe, e, a rigor, Bergson não poderia dizer “não é mais” e “sem sucessão”, já que a sucessão só existe para um espectador consciente que rememora o passado e justapõe as duas oscilações ou seus símbolos num espaço auxiliar.

(17) A simbolização consistia, como vimos anteriormente, no desdobramento de um elemento num meio em que ele não é apreendido imediatamente (o dado imediato se dá “naturalmente” à consciência): a simbolização é mediação. Quando desdobramos fatos de consciência no espaço (a psicofísica, por exemplo, a quantificação de sentimentos), o fenômeno ocorrido parece de fácil apreensão: desdobrou-se um fenômeno temporal no espaço, a endosse surge aqui numa de suas facetas. O tempo é “invadido pelo espaço” e sofre, portanto, simbolização, mediação.

(18) Hegel explica que “Zenão questiona o movimento, seu questionar vai em busca da verdade do movimento, mas o movimento é não-verdadeiro, pois ele é contradição. Não se deve atribuir ao movimento o verdadeiro ser. Zenão mostra que a representação do movimento contém uma contradição e apresenta quatro modos de refutação do movimento. Os argumentos repousam sobre a infinita divisão do espaço e do tempo” (Hegel 5, p. 209; grifo nosso). Na negação da pluralidade, de acordo com Cornford, o alvo dos ataques de Zenão eram os pitagóricos, que afirmavam haver uma pluralidade de coisas concretas capazes de movimento, cada um destes corpos concretos sendo um número ou uma pluralidade de unidades (Kirk & Raven 8, p. 229). Ainda segundo Kirk e Raven, os argumentos de Zenão contra o movimento vinculam-se às duas perspectivas opostas sobre o espaço e o tempo presentes na Antiguidade. A

*primeira concepção sustenta que espaço e tempo são infinitamente divisíveis e, nesse caso, o movimento é contínuo e suave. A segunda afirma que espaço e tempo são compostos de mínimos indivisíveis e, nesse caso, o movimento é “cinematográfico”, por consistir numa sucessão de saltos diminutos. Notemos que nenhuma das duas concepções diferencia espaço e tempo.*

*(19) Como ocorre a endosse? 1) Por um lado, atribuímos ao movimento a própria divisibilidade do espaço que ele percorre – ou seja, “invasão” do espaço no tempo –, mas, ao fazê-lo, adverte Bergson, estamos nos esquecendo de que se pode dividir uma coisa, mas não um ato. 2) Por outro lado, nós nos habituamos a projetar esse próprio ato no espaço – invasão do tempo no espaço, um ato qualitativo desdobra-se no espaço –, “a aplicá-lo ao longo da linha que o móvel percorre, a solidificá-lo, numa palavra: como se essa localização de um progresso no espaço não significasse afirmar que, mesmo fora da consciência, o passado coexiste com o presente!” (Bergson 1, p. 84). Os itens 1 e 2 formam a endosse em relação ao movimento. O movimento “espacializado” envolveria, dentro da perspectiva abordada aqui, uma dupla simbolização: do tempo, que se torna homogêneo ao ser dividido em “posições” ou “partes percorridas”, e do espaço, que se vê imbuído de uma capacidade que não lhe pertence realmente: a conservação das posições “passadas”.*

*(20) O argumento despreza a diferença qualitativa entre os passos da tartaruga e os passos de Aquiles, diferença qualitativa que determinará uma relação diferente dos dois tipos de passos com a quantidade: “Eles substituem Aquiles perseguindo uma tartaruga por duas tartarugas reguladas uma pela outra, duas tartarugas que se condenam a fazer o mesmo tipo de passo ou de atos simultâneos de modo que não se atinjam mais” (id., ibid.) (por igualarem movimento a espaço, eles igualam os atos simples que são os passos, atos diferentes se provenientes de Aquiles ou da tartaruga, considerando os atos idênticos: evidentemente, se Aquiles e a tartaruga dão o mesmo tipo de passos, ele nunca a alcançará). Aquiles ultrapassa a tartaruga porque cada um de seus passos e cada um dos passos da tartaruga são indivisíveis enquanto movimentos, e grandezas diferentes enquanto espaço: de modo que a adição não tardará a dar, ao espaço percorrido por Aquiles, um comprimento superior à soma de espaço percorrido pela tartaruga e a vantagem que ela tinha sobre ele.*

(21) *Bergson toca agora no problema da linguagem, que abordará ao longo de toda a sua obra. A diferença entre os dois tipos de multiplicidade é um exemplo do objeto que apresenta à linguagem dificuldades “incríveis”. Ele explicita tais dificuldades. Nós podemos dizer que vários estados de consciência se organizam entre si e se interpenetram enriquecendo-se mais e mais (palavras literais que definiram a duração pura em passagens do Essai), e poderiam dar a um eu que ignorasse o espaço o sentimento da duração pura – “Mas já, ao empregar o termo ‘vários’, nós isolamos estes estados uns dos outros e os exteriorizamos, ou, em uma palavra, os justapomos; e nós traímos, assim, pela própria expressão à qual somos obrigados a recorrer, o hábito profundamente enraizado de desenvolver o tempo no espaço” (Bergson I, p. 90). Somos obrigados a usar o termo vários simplesmente porque não temos outro; a linguagem se constitui de tal forma que não tem condições de tratar ou de exprimir a multiplicidade qualitativa, ou, como dirá Bergson mais tarde, a linguagem não apreende o movente.*

(22) *“Não é verdade que, ao lado desta adição cujos termos idênticos se desenham sobre um fundo homogêneo, ocorre, nas profundezas da alma, uma organização destas unidades umas com as outras, processo totalmente dinâmico, muito análogo à representação puramente qualitativa que uma bigorna sensível teria do número crescente de golpes do martelo?” (id., ibid., p. 91). Mais adiante neste trecho, ele nos oferece uma boa imagem da referência obrigatória do número aos estados da alma: podemos quase dizer que os números de uso cotidiano têm cada um o seu equivalente emocional; vejam-se os comerciantes, que marcam 99,99 em vez de 100. Por trás desta psicologia barata, detectamos uma concepção bergsoniana fundamental: a duração pura é uma espécie de transcendental, pois está “por trás” de toda conservação de impressões, e, portanto, está por trás de toda apreensão do real.*



## Referências Bibliográficas

1. BERGSON, H. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1946.
2. \_\_\_\_\_. *Matière et mémoire*. Paris, P.U.F., 1949.
3. \_\_\_\_\_. *Quid Aristoteles de loco senserit [Tese latina]*. Tradução e introdução de Mossé-Bastide. In: *Études Bergsoniennes*, Vol. II.
4. GOLDSCHMIDT, V. *Le vide pythagoricien et le nombre chez Bergson*. In: *Revue Philosophique*, abril-junho, 1969.
5. HEGEL, G. “Zenão de Eléia – Crítica moderna”. Trad. de Ernildo Stein. Col. Os Pensadores. Vol. Pré-Socráticos. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
6. HEIDSIECK, F. *Henri Bergson et la notion d’espace*. Paris, P.U.F., 1961.
7. JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris, Félix Alcan, 1931.
8. KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, 1982.
9. NIETZSCHE, F. *O nascimento da filosofia na época da tragédia grega*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Ed. Abril, 1973.
10. PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
11. PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo, EDUSP, 1989.
12. THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Paris, Privat Éditeur, P.U.F., s./d.