

O pensar fragmentário e a Psicologia em Henri Bergson

Marcos Daniel Camolezi

marcos.camolezi@usp.br

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Este artigo busca estudar algumas reflexões psicológicas encontradas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Primeiramente, põe-se a importante crítica ao mecanicismo e ao associacionismo, para que sejam compreendidos os seus modos de operação intelectuais, reconhecendo-se que a realidade mental escapa a todo procedimento inteligente e que somente a intuição apreende o *modus vivendi* psicológico. A compreensão intuitiva do Tempo sem Espaço é, então, a chave para uma psicologia empenhada no contato direto com a interioridade subjetiva. Nesse contexto, Alberto Caeiro pode se mostrar, por meio da expressão literária, um poeta também avesso ao pensar fragmentária e espacialmente. **Palavras-chave:** Associacionismo - Duração - Tempo - Interioridade - Qualidade

Fragmentary thinking and Psychology in Henri Bergson

This article aims at studying some psychological reflections of the *Essay on the Immediate Data of Consciousness*. First, it is important to make a critique of mechanism and associationism in order to comprehend their intellectual *modus operandi*, recognizing that mental reality escapes from all intelligent procedures: only the intuition can apprehend the psychological *modus vivendi*. The intuitive comprehension of Time without Space is thus the key for a psychology that aims at establishing a close contact with the subjective interiority. In this context Alberto Caeiro might be regarded as a poet who is also contrary to the fragmental and spatial thinking.

Keywords: Associationism - Duration - Time - Interior - Quality

Os pressupostos matemáticos e mecanicistas, que utilitariamente conhecem a realidade fora do ser pensante, foram estendidos. Descartes, nas *Meditações metafísicas*, emprega seu método, criado a partir da *mathesis universalis* e pretensamente aplicável universalmente, no intuito de conhecer o *ingenium* humano. Entretanto, seria possível apreender por justaposição de momentos e estados psíquicos o que é transcorrer puro e não sabe, em realidade, se fracionar? Seria possível conhecer por meio de um pano de fundo homogêneo, com elementos muito bem *tranchés*, prontos para mensuração, aquilo que não é senão heterogeneidade qualitativa pura? Parece que o substrato do qual fazem uso a filosofia e a psicologia até então atinge apenas um real parcial mediante a projeção de seus anseios, sem perceber que a matéria, una em sua ação de existir, tem por essência a duração, manifestada interna e externamente à consciência. Não se chega, portanto, às articulações do real senão por meio de uma crítica sistemática dos pressupostos filosóficos.

Põe-se a célebre frase de Bergson: “O que mais tem faltado à filosofia é a precisão” (Bergson 2, p. 1253). Precisão que, embora seja exigida em se tratando de explicação bem aderida ao objeto a que faz referência — e nenhum outro —, não aprisiona de modo a cristalizar e, por conseguinte, não suprime o princípio da realidade: a duração. Contudo, como manifestá-la pela linguagem, que visa à comunicação intersubjetiva e deriva sua funcionalidade, em boa parte, da imobilização daquilo a que se refere? Afirmar que algo *é* suprime, em última instância, a duração que leva o algo a ser e, por conseqüência, a transformar-se; todavia, o humano se exprime necessariamente por meio de palavras, e a linguagem verbal não poderia ser suprimida. Se ele está fadado em sua vida diária por sua própria constituição a viver sob critérios de inserção prática e social — que o impelem a conceber a quantidade pela qualidade, a entender o espaço pelo tempo etc. —, a filosofia deve indicar o modo essencial pelo qual se percebe e pelo qual há uma ação de perceber. Assim, a finalidade da filosofia não deve ser produzir conceitos *ex nihilo*, mas engendrá-los por necessidade prática, não designando senão seus objetos (Deleuze 5, pp. 19-20).

Ao passo que pela percepção se entra ininterruptamente em contato com a realidade oferecida de modo formal puro, uma outra dimensão é recebida, que remete à duração pura. A consciência é a imagem, o palco em que atuam

percepção e memória, presente e passado: o que está sendo presente forma-se pelo jorro daquilo que está sendo passado e contraído no presente, que jamais se encerra estaticamente. O *modus operandi* geométrico de análise psíquica se manifesta de maneira exagerada na psicofísica, ao pretender a mensuração da intensidade dos estados psicológicos; mas, além deste ramo específico, a psicologia em geral carrega também o substrato metafísico responsável por tal operação. De modo geral, uma sensação, puramente qualitativa em realidade, é medida com base em sua causa sensorial — sendo qualidade pura, não pode ser medida por si —, tomando-se a quantidade da causa pela qualidade do efeito produzido, sendo concluída a forja da intensidade como grandeza:

Associamos, então, a certa qualidade do efeito a idéia de determinada quantidade da causa; e finalmente, como ocorre a toda percepção adquirida, inserimos a idéia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito. Neste momento preciso, a intensidade, que não era senão certa nuance ou qualidade da sensação, torna-se uma grandeza. (Bergson 1, p. 31).

Assim procedendo, não é dita coisa alguma sobre o estado psicológico ele mesmo, porque se esforça para nele enxergar algo que não está em sua posse — segundo o filósofo, característica própria da inteligência sempre que se encontra em foco o estudo dos estados de consciência. Portanto, não se atinge a realidade psíquica pela via mecanicista da causalidade, como exposto pela crítica sustentada no *Ensaio* pela oposição entre dois extremos: qualidade pura e quantidade pura. Uma conclusão existe em função da própria proposição de um problema que a engendra, pois “(...) se trata (...) de *encontrar* o problema e conseqüentemente de *colocá-lo*, mais ainda que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo é resolvido logo que bem enunciado.” (Bergson 2, pp. 1292-3). Com efeito, esfacelando-se o problema da intensidade dos estados de consciência, como esquadrinhado, são arrastadas com ele todas as suas conclusões. Todo fenômeno, mostrando-se sob um duplo aspecto, qualitativo e quantitativo, não pode ser medido senão por seu caráter mensurável. Entretanto, conforme já observado, a qualidade de uma sensação não é passível de mensuração nela mesma; a medida é possibilitada por sua causa, mas não atinge a sensação em si e só pode existir por fruto de uma convenção que a aceite. Em verdade, o que permite o vislumbre partilhado por consenso de uma relação desta espécie entre as sensações é a presença de um *fundo homogêneo* que possibilite identificá-las de maneira límpida, mediante um recorte guiado por seus supostos limites. Uma sensação só poderia ser dita *igual a* outra na condição de se suprimir aquilo que lhe confere sua existência particular,

seu aspecto qualitativo, captado por um sujeito. Para isso, o examinador da sensação deve sorver qualquer tipo de qualidade, até que reste uma ossatura superficial e genérica, um puro conceito passível de ser manuseado, de modo semelhante à operação cartesiana, já que, no trabalho com as representações para se perfurar o *cogito*, tem-se por idéia tanto um conteúdo representativo como uma idéia tão-somente, um ponto nu.

Em suma, parece que duas sensações diferentes não podem ser ditas iguais a não ser que um fundo idêntico permaneça após a eliminação de sua diferença qualitativa. E por outro lado, sendo esta diferença qualitativa tudo o que sentimos, não se vê o que poderia subsistir uma vez que se a tivesse eliminado. (Bergson 1, p. 45).

No entanto, a associação mediada pelas relações de causa e efeito, característica da psicologia associacionista, só encontra seu equívoco quando derrama seu esquematismo sobre o todo psíquico, sem supor as diferenças que o compõem. Encontra-se em jogo a diferença entre os objetos que devem ser examinados. Outorgar a *causalidade* à consciência não logra sua subjugação, pois não chega sequer a atingi-la na sua integralidade; trata-se, antes, da pressuposição de uma compreensão globalizante promovida pela completa distância da totalidade. Ao se debruçar sobre o tão-somente qualitativo, a inteligência não faz senão seu papel — recortar no espaço, isolar, justapor no que ela própria chama de tempo — , mas, assim, arremata um sistema ilusório complexo:

O associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição. A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. (Prado Jr. 7, p. 31).

Não sem propósito essa supressão e relação entre os estados de consciência existem. A importância da vida social e da atenção aos objetos exteriores impele o humano a buscar a fonte externa de suas sensações, de modo a colaborar com e propagar os pressupostos de uma ciência que toma o homogêneo pelo heterogêneo, a quantidade pela qualidade, o espaço pela duração. Recebe-se o real exterior por uma frente, e por outra é trazida, das profundezas à superfície do sujeito, uma multiplicidade interna que se produz e é produzida:

A idéia de intensidade situa-se, portanto, no ponto de junção de duas correntes, uma nos trazendo do exterior a idéia de grandeza extensiva, indo a outra procurar nas profundezas da consciência, para trazer à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna. (Bergson 1, p. 50).

Logo, a oposição não é toda dicotômica, pois os estados não são puramente internos ou externos, ou os fatos puramente subjetivos ou objetivos; o sujeito constitui-se no ponto de intersecção entre o que ininterruptamente se recebe e o já recebido, em um duplo movimento de criação contínua. A despeito da relação propriamente dita entre essas duas correntes e entre corpo e espírito, objeto de *Matéria e Memória*, poder-se-ia concluir que não é pela geometrização e pelo mecanicismo que se pode compreender a psique. Não obstante o grande desenvolvimento da ciência material, não é por meio da extensão de seus pressupostos que se co-incide¹ com a consciência. Essa *simpatia*, no sentido etimológico da palavra², só pode ser atingida pela intuição, e não pela inteligência. Estendido a rodo por todos os campos do saber — lembre-se do ideal de ciência una na modernidade —, o matematismo não poderia ser utilizado, pois, dentre outros motivos, levaria o pensamento a um determinismo insolúvel. A boa tarefa, desvelada logo no primeiro livro de Bergson, é a aplicação de um aprofundamento, a fim de analisar a consciência em suas particularidades, por meio dos estados psicológicos. No entanto, esse primeiro movimento, dado nos dois primeiros capítulos do *Ensaio*, não pode chegar a discorrer sobre o tema da liberdade — tratado no terceiro capítulo —, sem antes alcançar os pressupostos metafísicos naquilo que representam de vícios. Embora distante da filosofia de Bergson, pode-se aí aludir, num registro poético, à poesia de Alberto Caeiro, que busca abordar a problemática epistemológica levantada pela meditação filosófica bergsoniana munido apenas de versos:

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender
E uma seqüestração na liberdade daquele convento
De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas
E as flores as penitentes convictas de um só dia,
Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas
Nem as flores senão flores,
Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores. (Caeiro 4, p. 49).

A via utilizada pelo guardador de rebanhos para atingir a plenitude é estritamente sensorial e, por isso, pode dificultar uma relação com o filósofo.

Entretanto, é chamativa a harmonia das idéias gerais de Bergson com suas composições, pois ambos alertam não só para a dificuldade a que leva a linguagem, mas indicam também que as próprias articulações do pensar encontram-se enrijecidas. Os conceitos criam arcabouços que remetem à estabilidade eterna, que podem levar a crer em uma razão universal *a priori* e imutável individualizada no homem; os conceitos, “as freiras eternas”, vestem a alma e a aprisionam em um “convento” rígido, de modo a imporem seu sentido sobre aquele que os manipula. O emprego metafórico de convento é saborosamente ilustrativo, já que consiste em um claustro no qual regem uma série de preceitos intransponíveis, situados em uma órbita metafísica cujos únicos regentes são Deus ou a filosofia. No entanto, o terço que aí se reza estrutura-se sobre o capricho das palavras e o crente é feito súdito da força estabilizadora das freiras eternas. Desse modo, convento não é somente lugar de culto a um sistema, mas também de manutenção servil de um padrão racional. Já em registro filosófico, Bergson diz sobre as palavras:

Não somente a linguagem nos faz crer na invariabilidade de nossas sensações, mas nos engodará por vezes a respeito do caráter da sensação experimentada. (...) Resumidamente, a palavra com contornos bem delimitados, a palavra brutal, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseqüência, de impessoal nas impressões da humanidade, aniquila ou, ao menos, encobre as impressões delicadas e fugazes de nossa consciência individual. Para lutar com armas iguais, estas deveriam se exprimir por palavras precisas; mas tais palavras, com dificuldade formadas, se revolveriam contra a sensação que lhes deu nascimento e, criadas para testemunhar que a sensação é instável, lhe imporiam sua própria estabilidade. (Bergson I, p. 87).

A fusão do ser humano consigo mesmo e com aquilo que o contém, em toda sua simplicidade, não se dá senão por meio de “uma aprendizagem de desaprender” a rede conceitual que o afasta do contato direto com a realidade, senão por um seqüestro na liberdade do convento. Do que se percebe a dificuldade de se conceber o paradoxo entre o estudo profundo e a simplicidade do toque no real, dificuldade esta manifestada na dramaticidade da expressão do poeta: “tristes de nós que trazemos a alma vestida!”. Trata-se de analisar e, com isso, criticar a homogeneização imposta pela linguagem e pelo primado da inteligência. Embora por vias realmente distintas, ambos, Bergson e Caeiro, se detêm sobre a pasteurização das qualidades, das sutilezas das coisas que, caso se aprofunde na perspectiva bergsoniana, poderia ser explicada pelo caráter espacial do pensar intelectual. Não é de se admirar as freqüentes insurgências do guardador de rebanhos contra a metafísica: por exemplo, todo o sistema por ela perpetuado conduz o sujeito a se focar em um renque de árvores, um conceito furtado pela

abstração das qualidades que fazem uma árvore ser única. Diz Caeiro: “Renque e o plural árvores não são cousas, são nomes. / Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem (...)” (Caeiro 4, p. 71).

Da mesma maneira, porém, que a confluência pode ocorrer, também o pode uma distância; Caeiro busca um regime estritamente baseado nos sentidos, embora não deixe de pensar, como tanto gostaria. Ainda assim a aproximação pontual com Bergson parece válida, na medida em que poeta e filósofo, por meios não raro diferentes, encontram-se na certeza da dificuldade a que leva a linguagem. As palavras do poeta parecem sugerir um encontro tortuoso com a filosofia bergsoniana, ou vice-versa, sem ter em vista uma conceitualização precisa, mas sitiando algumas idéias por meio de metáforas e versos, mesmo ao sabor singelo de Caeiro.

Já no pensamento bergsoniano, a tarefa analítica dos estados de consciência, que paulatinamente constata a singularidade do psíquico, chega mesmo àquilo que se pensa por número, identificando o caráter conservativo de uma contagem ou operação algébrica simples: para efetuar uma soma, é necessário considerar um número como provisoriamente indecomponível para que seja composto com outro:

(...) se toda multiplicação implica a possibilidade de tratar um número qualquer como uma unidade provisória que será acrescentada a ela mesma, inversamente, por sua vez, as unidades são verdadeiros números, tão grandes quanto se quiser, mas que se os considere como provisoriamente indecomponíveis para compô-los entre eles. Ora, por este fato mesmo de ser admitida a possibilidade de dividir a unidade em quantas partes se quiser, se a tem por estendida. (Bergson 1, p. 55).

Tal fato revela o pressuposto extensivo dessa operação mental, fundamentalmente por ser comum pensar uma unidade por meio de um fundo homogêneo subjacente que lhe permita ser distinta; somente a partir de então é possível juntá-la com outra, formando uma nova unidade. Com efeito, tais dados do pensamento remetem, em boa medida, a uma disposição no espaço, e é este arranjo espacial e, em última análise, a presença desse *fundo homogêneo* que subjazem à *idéia de abstração*:

(...) se se observar que a abstração supõe distinções claramente cindidas e uma espécie de exterioridade dos conceitos ou de seus símbolos, uns com relação aos outros, perceber-se-á que a faculdade de abstrair já implica a pressuposição de um meio homogêneo. (Bergson 1, pp. 65-6).

O homogêneo, por seu caráter radical no que concerne à ausência total

de qualidade, é propriamente espaço, uma das duas realidades conhecidas: a heterogênea, das qualidades sensíveis, e a homogênea, do espaço (Bergson 1., p. 66). Pensa-se espacialmente, por conseguinte, ao se conceber o tempo como um meio homogêneo, retirando-lhe justamente aquilo que o faria ser tempo: sua duração. Por este signo homogêneo, tal concepção descaracterizada remete àquilo que é externo à consciência: a maneira pela qual se concebe o mundo material é importada para se entender a temporalidade psíquica. Entretanto, uma análise minuciosa das particularidades subjetivas insurge-se contra o tempo espacial, na medida em que os estados psicológicos em realidade se penetram, sendo possível chegar, a partir de um deles, à alma inteira (Bergson 1, p. 66). Seria, pois, a duração, essencial à vida psíquica, uma linha produzida pela justaposição de fatos, ainda que infinitamente próximos? Não, porquanto a própria noção de linha ou mesmo de fatos contíguos, por maior que seja a adjacência, implica *exterioridade*. É necessário sair do devir factual nele mesmo para perceber que uma trajetória qualquer é formada; e, por esse princípio, não importa quão perto os fatos estejam, sempre serão apreendidos de fora deles mesmos, por *flashes* fixos, que tiram sua posse vital. Conseqüentemente, a duração real, compreendida em sua *interioridade*, é heterogeneidade qualitativa pura.

(...) quando falamos do tempo, nós pensamos o mais freqüentemente em um meio homogêneo no qual nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço, e atingem a formação de uma multiplicidade distinta. Não estaria o tempo assim compreendido para a multiplicidade de nossos estados psíquicos, assim como a intensidade está para alguns dentre eles como um signo, um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração? *Nós vamos, portanto, requerer que a consciência se isole do mundo exterior e, por um vigoroso esforço de abstração, se torne ela mesma.* Nós lhe colocaremos, então, a seguinte questão: a multiplicidade de nossos estados de consciência tem a menor analogia com a multiplicidade das unidades de um número? A verdadeira duração tem a menor relação com o espaço? (Bergson 1, p. 61. *Grifo meu*).

É esta, portanto, a verdadeira questão a ser colocada, o primeiro passo para a consciência “tornar-se ela mesma”, coincidir consigo e atingir a *sumpátheia*. Considerando-se a palavra abstração não no sentido acima mencionado — operação na qual subjaz um fundo homogêneo — , mas como um furto o tanto quanto possível da realidade exterior que envolve a consciência, pergunta-se-lhe: você, consciência, dura fragmentariamente ou dura em jorro contínuo, sem saber de fato onde começam ou terminam seus estados? Assim expostos os dados do problema, o valor da resposta não

decorre de sua dificuldade: a resposta é natural, ela é emitida, simplesmente, pois um problema bem colocado abre portas para sua solução. A proposição de uma boa questão é dificultada quando se trata *d'inventer*, e não somente *découvrir* o que se encontra coberto, embora existente (Bergson 2, pp. 1292-3). Neste caso, o embaraço encontra-se no *esforço reflexivo de quebra de um padrão analítico* extraído da compreensão daquilo que é forma ou, ao menos, colhido pela redução ao uno da dupla-face que é oferecida ao eu. Só pelo esforço de alcance do próprio vir-a-ser da consciência pela maneira como é e da sua característica de ação evolutiva que pode ser estancada a infactível generalização dos pressupostos intelectuais. Em dimensão ontológica, levando-se em conta a dificuldade estratificacional imposta pela conceitualização e partindo de um primeiro momento de reflexão da consciência, o Ser é vir-a-ser, é ação de transformar-se: existir é durar, e durar é devir. Todavia, o peculiar é que esse entendimento ontológico só ocorre a partir da compreensão da natureza da vida psicológica, pois é nela que se cultiva o entendimento do Ser, na medida em que a duração é a essência do viver psíquico, assim como da Vida em geral.

Opera-se, com efeito, uma volta — anterior ao trabalho mental por representação e anterior ao *eidos* platônico³ — que atinge não só o modo de operação psicológico e suas articulações, mas abarca o *modus vivendi* psicológico: durar. Uma equação matemática, cânon da causalidade, não capta o movimento em si ou a duração: se contenta em estabelecer relações entre pontos, entendendo de maneira paradoxal o que chama de movimento justamente pelo que é imóvel. No entanto, embora deixe rastros no espaço, o movimento não é espacial: ele não é uma coisa, mas um *progresso* (Bergson 1, pp. 74-80); *passagem* dinâmica entre pontos, que existem por consequência da própria passagem, não uma relação estática entre eles. Do que se percebe uma distinção apurada entre duração — manifestada por uma multiplicidade qualitativa, heterogênea e indistinta — e espaço, manifestado por uma multiplicidade quantitativa, homogênea e distinta. A mistura entre qualidade e quantidade produz um *duplo aspecto do real* (Bergson 1, pp. 82-4): ao passo que se concebe uma multiplicidade distinta e sempre idêntica a si, a adição de um termo — embora igual aos outros que compunham o conjunto — provoca uma alteração qualitativa no todo. Logo, é possível identificar o erro, pois, compreendendo a *distinção primordial*, percebe-se o equívoco da representação simbólica do tempo como sobre-impressão entre multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa. Captar a diferença essencial é, portanto, o papel da psicologia que tenha questionado seus

pressupostos filosóficos, já que os psicólogos tinham e continuam a ter por base a filosofia e seus princípios.

Distingamos, pois, (...) duas formas da multiplicidade, duas apreciações bem diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta depura uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu com estados bem definidos, um eu onde sucessão implica fusão e organização. (Bergson 1, p. 85).

Para além de uma representação espacial do tempo encontra-se o Tempo puro, qualitativo. Bergson buscou a habilitação e a construção da metafísica, à medida que desconstruía conceitos e princípios perenes na história da filosofia. Uma de suas nítidas preocupações foi com a Psicologia como ciência, que aplicaria o mecanicismo efervescente do final do século XIX e início do XX internamente à consciência, sem notar o caráter peculiar da vida interior e, com base nessa descoberta, da Vida. Frente a tal expansão, era imprescindível pensar os pressupostos da Psicologia, reencontrando-os em sua origem filosófica, como fizera o filósofo ao longo de seus trabalhos.

Para reencontrar este eu fundamental, (...) um vigoroso esforço de análise é necessário, pelo qual se isolará os fatos psicológicos internos e vivos de sua imagem inicialmente refratária e em seguida solidificada no espaço homogêneo. Em outras palavras, nossas percepções, sensações, emoções e idéias se apresentam sob um duplo aspecto: um claro, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móbil e inexprimível, porquanto a linguagem não saberia apreendê-lo sem fixar sua mobilidade, nem adaptá-lo à sua forma banal sem fazê-lo cair no domínio comum. (Bergson 1, pp. 85-6).

Com efeito, como confundir, como faz o associacionismo (Bergson 1, p. 108), a reconstituição artificial por fatos — fragmentados e solidificados pelas palavras — com o fato ele mesmo, em pleno desenvolvimento? Quando considerado em maior profundidade, o eu atua como uma abóbada ressonante que não permite fragmentar-se: quanto mais proveniente deste núcleo derivar um ato, mais livre ele será. O desencadeamento das ações não ocorre obedecendo incondicionalmente a razões específicas, mas é muitas vezes derivado da constituição humana e de critérios de inserção social e de manipulação da realidade. De nada adianta, desse modo, uma distinção entre intensidades ou a aplicação do mecanicismo, pois é somente pela compreensão da natureza da vida psíquica que se atinge a *psykhé*. Para um psicólogo, reposicionar-se em um determinado momento do desenvolvimento factual de uma pessoa e, a partir desse reposicionamento, entender os motivos que

culminaram em uma ação é, em termos de pressupostos, inaceitável: além de outras razões, é pretendida a existência de um fundo homogêneo que permita a representação espacial daquilo que é qualidade. A liberdade não pode ser entendida, portanto, nem pela via do determinismo nem pela do livre-arbítrio, visto que a vida psicológica perde sua essência quando observada por qualquer meio intelectual que espacializa, como se costuma fazer tanto por uma quanto por outra maneira de pensar. Só a intuição apreende a duração, apreende

(...) uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado em um presente que invade o futuro. É a visão direta do espírito pelo espírito. Mais nada interposto; nenhuma refração através do prisma cujas faces são o espaço e a linguagem. (Bergson 2, pp. 1272-3).

• • •

Passa uma borboleta por diante de mim
 E pela primeira vez no universo eu reparo
 Que as borboletas não têm cor nem movimento,
 Assim como as flores não têm perfume nem cor.
 A cor é que tem cor nas asas da borboleta,
 No movimento da borboleta o movimento é que se move,
 O perfume é que tem perfume no perfume da flor.
 A borboleta é apenas borboleta
 E a flor é apenas flor. (Caeiro 4, p. 66)

Parece que estes versos possuem de fato uma concepção profunda do viver, principalmente quando cotejados com alguns pontos da filosofia bergsoniana. Uma outra compreensão do real, oferecida pelas mais diversas maneiras e em sua complexa simplicidade, se dá a partir do sujeito que despe a alma vestida por conceitos que a aprisionam. Por um remonte, ou melhor, por uma ação de aprofundar o espírito — visto que se vai, nas palavras de Bergson, àquilo que subjaz à superfície e se encontra nas profundezas da consciência —, é possibilitada a compreensão da natureza psíquica. É, portanto, de um aperceber-se que se trata, que leva a consciência a um conseqüente retrocesso. Retrocesso que não representa um irracionalismo, como se tratou de tecer, mas, talvez, a aplicação da empresa cartesiana — e de muitos outros filósofos que se arrogaram inovadores — ao menos naquilo que ela formalmente propunha: a deixada pelos pressupostos das filosofias antecedentes. O que diria a *mathesis universalis* aplicada em método sobre o engenho humano, naquilo que concerne às idéias? Coisa alguma, servindo para a construção de um arcabouço suspenso no ar que partisse do espírito e fosse ao que interessa: a validade das ciências. Pois não se diz coisa alguma daquilo que é qualitativo na consciência quando se a considera quantitativamente; ou, nada a atinge de fato

naquilo que se constrói por duração contínua, quando se busca fracioná-la. Por conseguinte, partindo-se do aprofundamento e co-incidência na subjetividade mesma sobrevém a novidade, ao se dizer, de modo um tanto arrebatado, que “pela primeira vez no universo eu reparo”.

E o que, de fato, é reparado? A cor e o movimento de uma coisa não raro insignificante como uma borboleta? Parece que a surpresa não é sugerida por isso, mas pelo jeito novo de se perceber algo não-novo. Arrebatamento que faz ver: “A cor é que tem cor nas asas da borboleta, / No movimento da borboleta o movimento é que se move, / O perfume é que tem perfume no perfume da flor.”. Trata-se da atenção ao transcórrer puro, captado em todos os seus detalhes qualitativos, sem conduzir o espírito à percepção geométrica da realidade. O que ocupa o indivíduo é o movimento nele mesmo e o durar nele mesmo. O que se vê, portanto, é a movimentação do próprio movimento, *s'écoulant* indefinidamente; é a *qualidade de se mover* que se apercebe, assim como a da cor e a do perfume. Distante da rigidez conceitual, Caeiro se funde na realidade que o detém e dele brotam metáforas que tentam sitiar seu pensamento em todo o seu aspecto qualitativo. Já em um segundo momento, diz de maneira quase infantil e aparentemente superficial: “A borboleta é apenas borboleta / E a flor é apenas flor.”. Porém, esse instante parece representar mais uma adequação à expressão verbal, no retorno de uma digressão, do que o pensamento em si do poeta: o conceito de borboleta não deve designar senão aquela “borboleta” e aquela “flor” que são vistas. Percebe-se que sem o esforço espiritual do leitor o poeta seria ridículo, pois não é o pensamento em sua profundidade que se desvela nas palavras e nos versos; tenta-se abarcá-lo de modo negativo, de modo sitiante, sem jamais alcançá-lo em sua positividade conceitual. Disso se depreende um enorme descompasso entre a interioridade vital e a objetivação do interior por meio do verbo, ainda que a linguagem dê conta da transmissão de sentidos compartilhados por um conjunto. Muitas qualidades são perdidas nos caminhos diários: enfim, muito dependerá do quanto se está habituado a dizer que elas são somente detalhes ou se são tudo que o humano pode ter.

Sobre o acesso privilegiado dos sentidos, percebe como um estrangeiro à inteligência até que ponto a metafísica pôde chegar na mortificação da Vida e de suas qualidades. Enraizando-se na natureza, a grande mãe, percebe que ela existe para ser sentida, sem representação, pois dela só se afasta quando se pensa conceitualmente. Assim, não obstante a linguagem utilizada na versificação não deixe de ser uma maneira de pensar — sendo por isso possível uma contestação à proposta explícita de Caeiro —, o emprego constante da

metáfora maleabiliza a rigidez da linguagem e, se não produz uma roupagem justa que não imobiliza o pensamento, aproxima-a de uma aderência ao seu objeto. Resta, então, um paradoxo: o poeta pensa quando escreve, ou dele realmente brotam metáforas e versos, como ocorre a uma flor? Afinal, não vem ao caso ver a realidade com os olhos limpos, pois não só se sucumbiria frente à diversidade qualitativa incessante, como também seriam negados toda memória e tudo o que foi necessário para o engendramento de uma outra percepção. Trata-se da consciência encontrar-se, em seu âmago em devir, e encampar a constituição que lhe é própria.

O trabalho da Psicologia consiste, por conseguinte, em reencontrar a diferença de natureza nos mistos que são oferecidos e dos quais se vive. A mistura endosmótica entre sujeito e extra-sujeito, entre o qualitativo e o quantitativo, *percepção* e *lembrança* — já feita em sujeito —, deve ser dissociada pelo psicólogo a fim de que sejam esclarecidas dificuldades derivadas da própria psicologia e também da metafísica. À psicologia que parte da mistura resta apenas analisar a consciência por meio de escala graduada, sem perceber *d'avance* suas naturezas distintas e suas articulações. Por esta compreensão anterior, a experiência real seria buscada “(...) em sua fonte, ou, antes, sob esta *volta (tournant)* decisiva na qual, infletindo no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente a experiência *humana*.” (Bergson 3, p. 321). É pela compreensão do invólucro que coage a consciência à visão do real fracionado que se abre caminho para o reencontro do sujeito consigo mesmo, sem mediações, *imediatamente*; primeiro se o compreende para, em seguida, rasgá-lo (Bergson 2, pp. 1268-9).

Notas

¹ Optou-se por *coincidir*, não utilizando propositalmente *entender*, pois o entendimento é logrado na medida em que se obedece aos procedimentos intelectuais e racionais que condicionam um objeto. Entende-se, mas geometricamente e a partir de um lugar exterior ao objeto, pela inteligência. A *coincidência* é empregada aqui em um sentido especial conferido pela filosofia bergsoniana, porque é atingida interior e intuitivamente.

² Do grego *sumpátheia, as*. *Sún*: “juntamente, ao mesmo tempo”. *Páthos, eos-ous*: “o que se experimenta, aplicado às paixões da alma ou às doenças” (Houaiss 6, “simpatia”). Portanto, indica uma presença interna: nada interposto entre o sujeito e si mesmo, nenhuma mediação por representação, na qual o pensamento se vê de modo refratário como um ideado.

⁴ Pois o *eidos* consiste em uma idéia arbitrada intelectualmente e, em última instância, redutível à forma geométrica: é de suma pureza e elevação quando se

encontra disposta exclusivamente no espaço, o que indica o papel da inteligência impelido à sua *finesse*. Entretanto, por essa via deixa-se inteiramente de lado a face qualitativa do real.

Referências Bibliográficas

1. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In: Œuvres. Textes annotés par A. Robinet. Introd. par H. Gouhier. Paris: P.U.F., 2001.
2. _____. *La Pensée et le Mouvant*. In: Œuvres, op. cit., 2001.
3. _____. *Matière et Memoire*. In: Œuvres, op. cit., 2001.
4. CAEIRO, A. *O Guardador de Rebanhos*. In: PESSOA, F. Poesia completa de Alberto Caeiro. Ed. Cabral Martins. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
5. DELEUZE, G. *O Bergsonismo*. Trad. de L. B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
6. HOUAISS, A. (ed.). *Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.
7. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.