



Liberdade e tempo em Spinoza e Bergson: entre eternidade e duração

Freedom and time in Spinoza and Bergson: between eternity and duration

Raquel Wachtler ¹

Resumo: Será que o tempo dura em nós ou também fora de nós? Será que tudo é tempo ou será que o tempo enquanto fluxo não tem qualquer estatuto ontológico e tudo que existe sempre existiu eternamente? Para refletirmos sobre este mistério delicado que é o tempo, o presente artigo resgata dois filósofos importantíssimos ao pensamento ocidental. Ambos dedicaram-se em pensar a liberdade nas suas obras, em vista disso, trarei suas noções sobre essa questão tipicamente moderna, relacionando as elaborações da liberdade com a maneira que o tempo foi abordado em cada filosofia, embora a preocupação com a temporalidade esteja presente numa maior medida em Bergson do que em Spinoza. Procederei contrapondo as duas estratégias conceituais usadas para pensar o tempo: eternidade e duração. Farei o mesmo movimento de contraposição com suas propostas ontológicas, sempre frisando a maneira ambivalente que compreendem a duração e trazendo as críticas que fez Bergson à necessidade inflexível do Deus spinozano. Tentarei também aproximá-los à medida que exaltaram a intuição, seja como método filosófico, seja como um gênero específico do conhecimento. Quando supomos uma amizade filosófica, é muito potente e produtivo, ainda mais entre dois grandes mestres da intuição, amigos da multiplicidade e do movimento.

Palavras-chave

Liberdade. Tempo. Eternidade. Duração.
Intuição.

Abstract: Does the time last on us or also outside of us? Is everything time or does time as flow have no ontological status and everything that exists has ever existed eternally? To reflect on this delicate mystery that is time, this article rescues two very important philosophers to Western thought. Both dedicated themselves to thinking about freedom in their works, in view of this, I will bring their views on this typically modern issue, relating the elaborations of freedom with the way that time was approached in each philosophy, although the concern with temporality is present to a greater extent in Bergson than in Spinoza. I will proceed by opposing the two conceptual strategies used to think about time: eternity and duration. I will make the same movement of opposition with his ontological proposals, always stressing the ambivalent way they understand the duration and bringing the criticisms that Bergson made to the inflexible need of the Spinozano God. I will also try to bring them closer together as they exalted.

Keywords

Freedom. Time. Eternity. Duration. Intuition.

¹ Mestranda em Filosofia na linha Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

*“Onde estarão os séculos, o sonho
de espadas pelos tártaros sonhado,
onde as fortes muralhas derrubadas,
onde Árvore de Adão e o outro Lenho?
O presente está só. É a memória
que erige o tempo. Sequência e engano,
essa é a rotina do relógio. O ano
é tão vazio quanto a vazia história.
Entre a aurora e a noite há um abismo
de agonias, de luzes, de cuidados;
O rosto que se observa nos usados
espelhos da noite já não é o mesmo.
O hoje fugaz é tênue e é eterno;
não haverá outro Céu nem outro Inferno.”*

(“O Instante” em *O outro, o mesmo* – Jorge Luis Borges)

Introdução

Venha chegando, ambiente-se sem pressa. Deixe o relógio de lado. Tente esquecer por alguns segundos os significados e apenas ouça o som das palavras que estão aqui congeladas. Faça com que este texto dure e vibre no teu ritmo, recebendo-o mais como arte do que como uma pesquisa científica. É necessário, pois vamos especular sobre um segredo cósmico delicado. Eis que sempre foi à humanidade um dos maiores mistérios do Universo: o tempo.

Será que o tempo dura apenas em nós ou também fora de nós? Será que o tempo cronometrado é somente a ânsia insaciável da nossa consciência em distinguir, estabelecendo um padrão temporal? Será que tudo é tempo? Ou será que o tempo enquanto fluxo não tem qualquer estatuto ontológico, permanecendo tudo aquilo que há envolto numa eternidade silenciosa e intocável? De qualquer maneira, a intuição leva-nos a sensação de temporalidade pura, revelando-nos o nó do matema.

Colocar alguns números sobre algo, não quer dizer que haja compreensão do mesmo, menos ainda nos capacita de explicitar a natureza tão complexa de algo como o tempo. Ah a ciência! E seus dogmas-âncoras, imunes a qualquer falsificacionismo. Mas se houvesse tempo, ele seria como a dança? Em seus movimentos leves e belos, movimentos que escorrem pelas mãos, hipnotizam-nos, nos encantam.

E se há tempo, seu ritmo é tal qual o da poesia. Um grande mestre latino no quesito de tempo é o poeta Jorge Luis Borges, dando mostras de sua sensibilidade filosófica na poesia “O instante” que, não por acaso, inicia este escrito. É porque a linguagem da poesia não deturpa, como outros possíveis usos lingüísticos, a pureza do tempo. Além disso, a poesia é capaz de outra relação, mais espontânea e imagética com os sentimentos, como nos ensina Bergson:

O poeta é aquele para quem os sentimentos se desdobram em imagens, e as próprias imagens em palavras, dóceis ao ritmo, para os traduzir. [...] estas imagens não se realizariam tão fortemente para nós sem os movimentos regulares do ritmo, pelo qual a nossa alma, embalada e adormecida, se esquece, como num sonho, para pensar e ver com o poeta. (BERGSON, 1988, p.19-20)

Para refletir sobre o mistério que é a temporalidade, esse artigo resgata dois filósofos importantíssimos à contemporaneidade e que dedicaram-se minuciosamente em pensar a liberdade em suas obras, em vista disso, inicialmente trarei suas noções sobre a liberdade, mas sempre relacionando a elaboração da mesma com a maneira que o tempo foi compreendido e abordado em cada filosofia, embora a preocupação com a temporalidade esteja presente numa maior medida em Bergson do que em Spinoza.

Para Spinoza a liberdade humana estará sempre relacionada ao terceiro gênero de conhecimento, sendo esse modo de vida livre uma realocação na eternidade divina. Essarelação entre liberdade e eternidade spinozista é pensada por Bergson na seguinte passagem: “O eterno não vem até nós, somos nós que entramos na eternidade, pelo simples fato de que, uma vez liberados das paixões, adquirimos algo da liberdade divina.” (BERGSON, 2007, p.11)

Já para Bergson, a liberdade não é algo que pode ser definido conceitualmente pois: “(...) toda definição de liberdade dará razão ao determinismo. (BERGSON, 1988, p. 151)” É preciso, então, versar sobre os atos livres que emanam da pura duração, do eu fundamental liberto do movimento exterior e superficial do eu parasita, visto que “(...) é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental...” (BERGSON, 1988, p. 117)

Na última parte contraporei as noções de eternidade e duração em cada pensador. Farei o mesmo movimento de contraposição de suas propostas ontológicas, sempre nos atando a maneira ambivalente que compreendem a duração, trazendo as críticas que fez Bergson ao mecanicismo de Spinoza. Tentarei também aproximá-los à medida que exaltaram a intuição, seja como método filosófico, seja como um gênero específico de conhecer.

1. Spinoza e a Liberdade

Spinoza é um pensador autêntico que em sua época causou grande alvoroço à tradição onde estava inserido. Seu sistema filosófico não tem espaço para transcendência, pois seu Deus *sive Nature* é uno e imanente, necessariamente existente, constituindo-se na única substância que há. No apêndice do livro I, Spinoza resume a “(...) natureza de Deus e suas propriedades: que existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas.” (SPINOZA, 2016, p.41)

Todos os seres são modificações ou afecções dos atributos de Deus, que são a potência de pensar (atributo pensamento) e a potência de ser (atributo extensão). Com esse remanejamento radicalmente imanente do conceito Deus e com uma nova definição de humano, isto é, um modo de Deus e não mais uma substância (como em Descartes), podemos perceber na filosofia de Spinoza um duplo golpe: onde ele de uma só vez atinge a escolástica e o cartesianismo.

A obra *Ética* é caríssima a alguns importantes pensadores contemporâneos, como os franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari. “Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Spinoza. Assim ele é o príncipe dos filósofos.” (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p.60) Além de erigir um plano de imanência que bane qualquer transcendência, Spinoza tem outras intuições que o fazem ser muito admirado na contemporaneidade.

Por exemplo, propor o corpo como modelo, afirmando que o desconhecido do corpo é tão imenso como o inconsciente da mente, tão profundo e infinito quanto o não-consciente da potência de pensar. Spinoza denuncia os valores morais Bem e Mal, associando-os a ilusões propriamente humanas e não como ontologicamente existentes. Todos os preconceitos humanos estariam ligados a um preconceito mais geral, que os originou. Esse seria uma visão teleológica, que pressupõe, a partir da experiência humana, a tendência da Natureza a uma finalidade, ou seja, atribuem a Deus uma ideia inadequada de busca por um fim. Como podemos perceber na seguinte passagem do livro I:

Todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturalmente agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tende em vista um fim preciso [...] mostrarei sua falsidade e, finalmente, como dele se originam os preconceitos sobre o Bem e o Mal [...] e outros de mesmo gênero. (SPINOZA, 2016, p.41-2)

Dentre outros motivos que levaram a obra de Spinoza a ser mantida em índice e rejeitada por várias tradições, está relacionado àquilo que ficou conhecido como paralelismo corpo-espírito. Com efeito, o filósofo holandês recusa toda eminência de um sobre o outro, já que em sua metafísica imanente, o corpo será um modo do atributo extensão e o espírito um modo do atributo pensamento. Seria absurdo exaltar a mente em detrimento do corpo, se ambos são modificações dos atributos de Deus.

1.1 Sobre a substância absoluta: necessariamente livre

No início da obra *Ética*, no livro intitulado Deus, Spinoza associa o conceito de necessidade da natureza de algo à sua capacidade de ser livre, na sétima definição: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si

só é determinada a agir.” (SPINOZA, 2016, p.13). E ao decorrer de todo este primeiro livro, que trata de Deus, Spinoza escreve que somente ele, como Substância absoluta, é causa livre... “Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza. Logo, só ele é causa livre.” (SPINOZA, 2016, p.27)

Explico melhor, o Deus de Spinoza é causa de si e é quando ele se causa, ou seja, é quando ele expressa a sua essência que ele causa todas as outras coisas. Causa ativa de si mesma, a Natureza ou Deus é livre, visto que ela é tudo, não é constrangida por nada. Para ele a liberdade se opõe ao constrangimento. Livre é todo ser que não é constrangido ao fazer sua produção, ao atualizar suas potências, ao efetuar sua natureza. De maneira que, em seu escrito sobre Spinoza, Bergson associa a liberdade spinozista a uma necessidade interna, como se observa na seguinte passagem:

[...] a liberdade, segundo Spinoza, é o estado de um ser que não sofre nenhuma limitação exterior a si mesmo, não recebe de fora as leis de seu desenvolvimento, mas se desenvolve em virtude de uma necessidade inerente à sua natureza. A liberdade spinozista é, portanto, o que chamaríamos de "necessidade interna". Desenvolver-se necessariamente, mas conforme sua própria essência, eis aí a verdadeira liberdade segundo Spinoza. É assim que uma definição geométrica, se tomasse consciência de si mesma e de seu desenvolvimento em teoremas, seria livre nesse sentido em que o teorema é apenas a expressão de sua natureza e não depende de nenhuma outra causa. (BERGSON, 2007, p.7)

Um erro humano comum é confundir a liberdade de Deus, absolutamente necessário – dado que sua existência não é coagida por nada – com uma espécie de liberdade da vontade de Deus, onde ele transformaria perfeições em imperfeições e inversamente, a seu bel-prazer. Algo absurdo, afirma Spinoza, dado que a vontade é um modo do intelecto humano e não pertence à essência de Deus, nem expressa a totalidade da natureza divina. “[...] todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade de sua vontade, [...] mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência.” (SPINOZA, 2016, p.41)

1.2 O problema da liberdade humana

No início da *Ética*, tudo parece indicar que como corpo apaixonado, ou seja, como um ser que depende de forças externas para agir, que é incapaz de agir a partir de si mesmo, e que muitas vezes nega sua natureza, o humano não é de forma alguma livre. Os humanos parecem bastante aptos para servidão, acabam comumente coagidos e não são capazes de efetuar plenamente sua natureza.

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. (SPINOZA, 2016, p.77)

A causa que os humanos ignoram é Deus, em consequência os seres humanos consideram a si mesmos como substâncias, como causas de si mesmos. Mas eles apenas

são modos certos e determinados de expressar a única Substância (*Natura Naturante*), É neste sentido que na proposição 32 livro I ele escreve: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária.” (SPINOZA, 2016, p. 36)

Contudo, no livro V da obra intitulado *Do poder do intelecto, ou da liberdade humana*, o filósofo parece retomar a possibilidade de criação de um tipo de vida humana que pode obter a liberdade. Neste capítulo ele “[...] trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade.” (SPINOZA, 2016, p.213), onde pensamento e liberdade estarão conectados. Isto é, a potência da mente e o seu poder sobre os afetos estão intimamente relacionadas com a liberdade alcançada pela beatitude do intelecto.

Spinoza está preocupado com a questão da servidão e da liberdade na imanência, no acontecimento, no próprio encontro dos vários corpos e seus afetos. Ele utiliza a dupla conceitual bom/mau para se referir ao que convém à nossa natureza e ao que não convém. Em outros termos, sua ética trata da diferença qualitativa de composição ou decomposição dos corpos, na medida em que encontram sempre ineditamente outros corpos, bem como das ideias ao encontrar outras ideias. Um primeiro passo – para ser mais ativo na efetuação de suas potências e ser menos suscetível a maus encontros e decomposições, menos disposto a paixões e ideias inadequadas – é compreender a necessidade de tudo o que há. Na proposição 6 do livro V: “À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem maior poder sobre os afetos, ou seja, deles padece menos.” (SPINOZA, 2016, p.218)

Assim, a compreensão da necessidade de Deus e a liberdade humana estão intimamente conectadas, como bem observa Bergson em seu escrito *Spinoza*: “Se a liberdade consiste, no caso de Deus, na necessidade de seu desenvolvimento interior, ela consiste, no caso do homem, na consciência que ele consegue ter de suas relações com Deus, na consciência da necessidade que ele obedece.” (BERGSON, 2007, p.11) Pode se objetar o que seriam maus afetos. Na visão spinozana são aqueles contrários à nossa natureza e eles são maus na medida em que impedem a mente de compreendê-los. Visto que: “Por meio desse poder de ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por maus afetos.” (SPINOZA, 2016, p.221)

Para Spinoza você é tanto mais livre quanto mais se conhece, conhecendo, mediante seu corpo e sua mente, Deus e seu funcionamento. Ou, talvez, seja melhor dizer que a conquista do próprio conhecimento, aliado dos bons encontros, é o que torna o ser humano livre. Spinoza relaciona liberdade à beatitude da mente. Esta última é dessa forma definida: “A beatitude consiste no amor para com Deus.” (SPINOZA, 2016, p.238) O amor para com Deus pode ser associado à auto-compreensão, como ele escreve na proposição 15 do último livro: “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e seus afetos.” (SPINOZA, 2016, p.223).

Portanto, a beatitude tem a ver com o dinamismo, a busca de paixões alegres e da composição de potências. A capacidade de auto-conhecimento, de conhecer Deus e as coisas, é a atividade por excelência na ética da alegria, já que quanto mais se conhece os afetos, as ações, as paixões, mais se alcança a liberdade. Por fim, esse amor para com a sustância absoluta é libertador, pois aquele que compreende e ama, é mais potente e ativo do que o que vive na ignorância e padecimento, um ser fraco e apaixonado. Reflexões dispostas na seguinte passagem, onde ele contrapõe o sábio ao ignorante:

Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação de ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta sempre da verdadeira satisfação de ânimo. (SPINOZA, 2016, p.238)

1.3 Terceiro gênero do conhecimento: Intuição e eternidade

Mas quem pode ser capaz desse amor puramente intelectual, visto que a maioria da humanidade vive imersa nos preconceitos e na servidão apaixonada? Ora, é o terceiro gênero do conhecimento, sobre o qual Spinoza versa no livro V. Tendo mencionado já essa maneira intuitiva de conhecer no livro II, diferenciando do primeiro gênero (opinião ou imaginação) escravo da percepção e do segundo gênero (noções comuns ou ideias adequadas) escravo da universalidade.

O terceiro gênero não está relacionado aos universais como o segundo, mas aos objetos singulares, sendo muito mais potente: “[...] o quão forte é o conhecimento das coisas singulares, que chamei de intuitivo ou terceiro gênero do conhecimento, e o quanto ele é superior ao conhecimento universal que eu disse ser do segundo gênero...” (SPINOZA, 2016, p.234) Segundo os rizomáticos Deleuze & Guattari foi através desse modo de conhecer intuitivo que Spinoza encontrou o caminho da liberdade na imanência: “Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*. [...] Ele encontrou a liberdade tão somente na imanência” (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p.60)

Como já foi dito, o amor ou a beatitude estão substancialmente conectados com a liberdade. É também esse amor para com Deus o que conduz à sensação de eternidade. “Proposição 33. O amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno.” (SPINOZA, 2016, p.86) É o que possibilita a mente ser capaz de conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, fazendo “sentirmos e experimentarmos que somos eternos” (*Sentimus experimurque nos aeternos esse*. SPINOZA, 2016, p.228 escólio da proposição 23).

Há uma proposição no seio do livro V que foge à lógica subitamente mecanicista em Spinoza: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o

corpo: dela permanece algo, que é eterno.” (SPINOZA, 2016, p.228) Uma vez que a mente pode conceber o corpo como existência atual e presente e então sob a perspectiva da duração, ou a mente pode conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade. Portanto, o terceiro gênero do conhecimento já não teria o corpo como causa formal de suas ideias, mas... “Proposição 31: O terceiro gênero do conhecimento tem a mente, a medida que a própria mente é eterna, como sua causal formal” (SPINOZA, 2016, p.231) Por isso Bergson fala de uma re colocação na eternidade divina em Spinoza:

Pois a virtude é o estado de uma alma que compreende e sente o parentesco que tem com Deus, estado de uma alma que se encontra, por assim dizer, recolocada em Deus. Aí também se encontra a eternidade, pois a eternidade não é algo que é acrescentado à alma e que prolonga de algum modo sua existência, indefinidamente. Tornamo-nos eternos pelo simples fato de que, ao pensar as coisas sob a forma de eternidade, coincidimos, por assim dizer, com o eterno. (BERGSON, 2007, p.11)

2. Bergson e a Liberdade

O francês Henri Bergson é um filósofo precioso por suas reflexões, intuitivamente precisas, a respeito da diferença de natureza, distinção essencial entre duração-qualidade e extensão-quantidade, bem como por sua observação astuta sobre a inteligência como uma faculdade prática que tende à espacialização exacerbada da temporalidade pura, sendo esta última uma dimensão de interpenetração recíproca dos momentos originais que se mostram à vida da consciência.

Considero Bergson perspicaz, sobretudo, por sua extraordinária capacidade de tratar os sentimentos com dignidade e uma rara sensibilidade filosófica. Na passagem abaixo se percebe uma denúncia ao esmagamento que a consciência – quando obcecada pelas palavras em sua frieza impessoal – comete aos sentimentos, seres que estão incessantemente em vias de transformação.

Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou pelo menos encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual. [...] Em nenhum lado é tão flagrante este esmagamento da consciência como nos fenômenos de sentimento. [...] O próprio sentimento é um ser que se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar. (BERGSON, 1988, p.92)

Ao notar que a linguagem é mal formulada para as sutilezas da vida profunda, Bergson vai reconhecer um preconceito generalizado, visto que “[...] o senso comum está de acordo com os filósofos para transformar em grandeza uma intensidade pura...” (BERGSON, 1988, p.12). Em outras palavras, a pura intensidade dos sentimentos não são *coisas* mensuráveis pelas métricas científicas tal como são as grandezas, mas são *processos*, que escapam a essa mensuração extensiva.

Por fim, Bergson também é notável por trazer à tona uma confusão entre ciência e

metafísica. Para ele, os filósofos não obtiveram tanto precisão quanto os cientistas na elaboração de um conhecimento coletivo, e um dos motivos seria a confusão entre filosofia e ciência, entre intuição e inteligência. No trecho abaixo, o pensador francês distingue a maneira que a ciência se relaciona com a representação simbólica – um uso de previsibilidade –, da maneira que a metafísica deveria se relacionar com os símbolos, uma relação de ruptura e criação intuitiva:

[...] esta metafísica, da mesma maneira que esta ciência, teceu ao redor de sua vida profunda um rico tecido de símbolos, esquecendo por vezes que, se a ciência necessita de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos. (BERGSON, 1903, p.35)

2.1 Duração como um dado imediato

O conceito central que percorre toda a obra de Bergson é a *duração*, em razão disso, é preciso se ater a ela antes de entrar na questão dos atos livres. Até mesmo porque é impossível pensar a liberdade como um falso problema sem ter em conta a cisão entre duração (tempo puro, heterogeneidade, sucessão, memória) e extensão (espaço puro, homogeneidade, simultaneidade, matéria), separação da qual toda a filosofia bergsoniana é uma empreitada.

Há duas concepções possíveis da duração, uma pura de toda a mistura, a outra em que intervém a ideia de espaço. A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não se estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. (BERGSON, 1988, p.72)

Dessa forma, intuir a duração de maneira pura é perceber que, no nível dos fatos psicológicos profundos, tudo está em fluída interpenetração. Uma percepção confusa sobre a duração, dando fruto a uma mistura, seria atribuir exterioridade recíproca a estes fatos psicológicos, visto que: “[...] quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem.” (BERGSON, 1988, p.15-16)

Além disso, como já mencionado acima, a linguagem não é capaz de capturar a complexidade da duração: “[...] nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual” (BERGSON, 1903, p.19) Contudo, Bergson resguarda um espaço para a arte e sua excentricidade no uso literário da linguagem, por seus poetas e romancistas capazes de nos reconectar com nosso eu profundo.

Um problema que acompanhou Bergson desde a sua tese de doutoramento *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicada em 1889, foi a tendência humana de tomar o tempo heterogêneo pelo espaço homogêneo. Tal ensaio escolhe um problema em comum entre a psicologia e a filosofia, a saber, a questão da liberdade. Importante notar que a liberdade como problema é na verdade fruto de uma mistura, que espacializa a

temporalidade pura, dado que: “[...] ao introduzir o espaço na nossa concepção da duração, corrompe, na própria fonte, as nossas representações da mudança exterior e interior, do movimento e da liberdade. Daí os sofismas da escola de Eléia, daí o problema do livre arbítrio;” (BERGSON, 1988, p.55).

2.2 Endosmose e ilusões da linguagem

Para compreender em que medida a liberdade se configura como um falso problema é oportuno tratar das interações que acontecem entre o meio heterogêneo – meio homogêneo e os mistos que resultam dessa troca: “Ora, entre a sucessão sem exterioridade e a exterioridade sem sucessão produz-se uma espécie de troca, bastante parecida com o que os físicos chamam um fenômeno de endosmose.” (BERGSON, 1988, p.72).

A etimologia da palavra endosmose vem de três vocábulos gregos: *éndon* (dentro) + *osmós* (impulso/pulsão) + *ose* (estado/doença). Já o quê os físicos entendem por endosmose é um fluxo – entre fluídos de densidades diferentes – que ocorre no interior de um sistema. Mesmo que separados por uma membrana, esses fluídos comunicam-se. Diante disso, torna-se compreensível o porquê Bergson considerou pertinente fazer uma analogia com este conceito da física.

É a partir desse contato do eu, pura duração, com os estados recíprocos na sua exterioridade do mundo, que surge a linguagem, produtora de ilusões. Uma das limitações da linguagem é sua incomensurabilidade com a ininterrupta criação e originalidade do pensamento: “[...] não conseguimos traduzir completamente o que nossa alma experimenta: o pensamento permanece incomensurável com a linguagem.” (BERGSON, 1988, p.116)

Isto não quer dizer que a percepção do espaço como algo homogêneo, a faculdade da inteligência ou mesmo as representações simbólicas, sejam de se jogar fora. Sendo esta capacidade uma distinção propriamente antropológica, pois nós, seres humanos, diferentemente de outros animais: “[...] temos a faculdade especial de conceber um espaço sem qualidade.” (BERGSON, 1988, p.71) Então, o erro fundamental consistiria na incompetência para distinguir os elementos de natureza diferente que a linguagem misturou. Como bem observa Deleuze num trecho de *Bergsonismo*:

Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos proporciona mistos. Mas o mal não está nisso. Por exemplo, damo-nos do tempo uma representação penetrada de espaço. O deplorável é que não sabemos distinguir em tal representação os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras presenças da duração e da extensão. (DELEUZE, 1999, p.14)

Finalizando este ponto, é frutífero trazer um conceito que, mesmo tendo sido pensado de maneira inovadora por Bergson, foi pouco evidenciado nos estudos posteriores de sua filosofia. Tal conceito é a multiplicidade, ou melhor, a discriminação

entre as multiplicidades, uma vez que: “[...] será preciso admitir duas espécies de multiplicidades, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.” (BERGSON, 1988, p.85)

Desse modo, um aspecto crucial para distinguir duração e extensão é separar a *multiplicidade de fusão* ou de *penetração mútua* dos elementos indiscretos que surgem na vida da consciência, da *multiplicidade de justaposição* das simultaneidades isoladas que se apresentam no espaço: “A multiplicidade dos estados de consciência, considerada na sua pureza original, não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número.” (BERGSON, 1988, p.85). Um leitor assíduo de Bergson que deu a devida atenção à multiplicidade na filosofia da duração foi Deleuze:

O importante é que a decomposição dos mistos nos revela dois tipos de multiplicidade. Uma delas é representada pelo espaço: é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número. (DELEUZE, 1999, p.28)

2.3 Da liberdade como falso problema: sobre os atos livres

É, de fato, admirável a maneira que Bergson reduziu a argumentações redundantes, beirando à obtusidade, os dois lados de um debate histórico – Determinismo X Livre-arbítrio – derrubando o próprio pressuposto comum de onde ambos partem. Dadas as mesmas condições, o determinista afirma que a pessoa não poderia ter feito diferentemente, enquanto o defensor da liberdade aclama que esta pessoa poderia ter agido de outra forma. No entanto, para Bergson: “[...] a questão de saber se o ato podia ou não ser previsto vem dar sempre no mesmo: o tempo é espaço?” (BERGSON, 1988, p.132)

O professor francês nota que não faz sentido aplicar a previsibilidade da ciência para analisar os estados psicológicos, uma vez que no teatro da consciência não é possível encontrar as mesmas condições atuando em cena. “Se hoje, sob a influência das mesmas condições exteriores, não procedo como o fazia ontem, isto nada tem de extraordinário, porque mudo, porque duro.” (BERGSON, 1988, p.144) Acontece que Bergson enxerga, nos dois lados do conflito, uma ingenuidade em relação à duração pura, visto que “[...] só podemos viver esta duração à medida que ela se desenrola.” (BERGSON, 1988, p.134) Daí vem que este falso problema da liberdade – sobre o qual se debruçou tanto a filosofia moderna – é compreendido a partir da assombração do espaço homogeneizante nos domínios da temporalidade pura:

A liberdade é, pois, um fato e, entre os fatos que se constata, não há outro mais claro. Todas as dificuldades do problema, e o próprio problema, derivam de se querer atribuir à duração os mesmos atributos que à extensão, de se interpretar uma sucessão por uma simultaneidade, e de se traduzir a ideia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível. (BERGSON, 1988, p.152)

Extraindo a percepção do tempo que há por trás de todo determinismo, ao negar a liberdade, percebe-se que esta afirma: o que está dado, está dado! Já os seus adversários afirmam, mesmo depois do caminho desenrolado, que outra via era possível. Entretanto, ambos versam sobre um tempo já decorrido, nunca do tempo no seu decorrer. Não compreendem o tempo qualitativo, pois tiram dele o seu principal: a duração. Muitas vezes também extraindo do movimento o seu cerne: a mobilidade.

Em *Bergsonismo*, Deleuze nos atenta para essa “[...] ilusão dos falsos problemas.” (DELEUZE, 1999, p.24) É preciso ressaltar que a inteligência tem grande papel em construí-las, ao isolar do fluxo o mesmo, sendo o efeito imobilizante desta faculdade prática uma condição que permite a comunicação, base do próprio aparato sócio-lingüístico. Nota-se, na passagem a seguir, essa relação entre a obsessão pela representação simbólica e a subdivisão do eu imputada pela vida social:

A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. Como o eu, assim refratado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental. (BERGSON, 1988, p.90)

É perdendo de vista esse eu fundamental, que a vida social solidifica o sujeito num eu superficial. E a consciência, enquanto subordinada a este aspecto prático, prefere a existência exterior à complexidade da vida interior. Como bem percebe o filósofo da *différence*: “Bergson põe em causa a ordem das necessidades, da ação, da sociedade, a ordem que nos inclina a só reter das coisas o que nos interessa; a ordem da inteligência, em sua afinidade natural com o espaço;” (DELEUZE, 1999, p.24)

Concluindo este ponto, é de suma importância que os atos livres sejam compreendidos como processos que emanam do eu inteiro, mas são atos raros. Pois “[...] abdicamos muitas vezes de nossa liberdade...” (BERGSON, 1988, p.118) Sendo possível, inclusive, que muitos vivam à sombra de um eu parasita, morrendo sem conhecer a liberdade. Embora que, quando o nosso eu se deixa viver na pura duração, é por uma evolução natural que a série dinâmica de interpenetração recíproca chega ao ato livre.

A verdade é que o eu, só porque experimentou o primeiro sentimento, já mudou algo quando sobrevém o segundo: em todos os momentos da deliberação, o eu modifica-se e modifica também, por consequência, os dois sentimentos que o perturbam. Assim se forma uma série dinâmica de estados que se perpetram, se reforçam uns aos outros, e chegarão a um ato livre por uma evolução natural. (BERGSON, 1988, p.120)

3. Bergson e Spinoza – Ambivalências e Ressonâncias

Numa célebre carta escrita por Bergson ele nos diz que todo filósofo teria duas filosofias, a sua e a de Spinoza. (No original: “Tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza” – *Lettre à Léon Brunschvicg*, 22 février, 1927). Essa afirmação exprime um enorme respeito ao mestre que polia lentes, mas também expressa uma ambivalência. “A sua e a de Spinoza”, uma ao lado da outra, sem se fundirem e sem se suprimirem. Mas pode-se perguntar se entre essas duas fluídas-filosofias, mesmo que haja uma membrana que as separe, não ocorre uma espécie de endosse. Daí especular se há ressonâncias da *Ética* na obra de Bergson. Algo nítido é que ambos dão ampla atenção aos sentimentos, mesmo que de maneira bem diversa, é claro. Uma vez que o holandês os vê como resultante de afecções, composições e decomposições dos corpos e de interações entre as ideias dos corpos nas mentes.

Enquanto que o francês mergulha nos sentimentos como expressões singulares que emanam do eu todo: “[...] cada um de nós tem a sua maneira de amar e de odiar, e este amor, este ódio, refletem a sua personalidade inteira.” (BERGSON, 1988, p.115) Além disso, embora tenha suas críticas e discordâncias teóricas, não é raro encontrar passagens em que Bergson trata Spinoza de maneira lisonjeira. Como no trecho abaixo, em que ele se refere ao Berkeley e ao escritor da *Ética* como exemplos de filósofos dignos desse nome:

Um filósofo digno deste nome sempre disse uma única coisa: ou melhor, procurou, muito mais, dizê-la do que a disse realmente. [...] O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; defrontar-se-ia com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia exprimido de outra forma; nem um capítulo, talvez, dos livros que teria escrito seria idêntico ao que efetivamente escrever; e, entretanto, ele teria dito a mesma coisa. (BERGSON, 1911-b, p.58)

Um terreno frutífero de se caminhar para compreender essa síntese disjuntiva entre Bergson e Spinoza é a filosofia deleuziana. Não por acaso me servi de várias considerações feitas por Deleuze a respeito de dois de seus grandes amigos filosóficos – amigos da imanência – enormes influências à sua filosofia da diferença. No trecho abaixo de *O que é filosofia?* os autores assinalam uma inspiração spinozista na relação imanência-consciência elaborada em *Matéria e Memória* (1896).

Spinoza é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração spinozista? Aconteceu com Bergson uma vez: o princípio de *Matière et mémoire* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não para de se propagar e a imagem de um pensamento que não para de fazer proliferar por toda parte uma pura consciência de direito. (não é a imanência que é imanência “à” consciência, mas o inverso) (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p.61)

3.1 Eternidade e duração em Spinoza

Para entender a conturbada relação de Bergson com a filosofia de Spinoza, é preciso explicitar o que este último entendia por duração e de que maneira ele a diferencia da eternidade. Uma primeira mostra disso aparece já nas duas primeiras páginas da *Ética*, onde o filósofo holandês, na oitava definição, afirma que a eternidade não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo:

Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim. (SPINOZA, 2016, p.13-14)

Uma maneira singela de entender essa eternidade divina é observar a persistência na vida que tem cada coisa singular, essa força (*conatus*) tomada como presença imanente a toda Natureza é imune à destruição pela passagem do tempo. Ela seria uma “[...] força pela qual cada coisa singular persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus.” (SPINOZA, 2016, p.86) Outra forma interessante de entender essa eternidade divina, vem a partir de sua definição matemática. No escrito *Spinoza de Bergson*, ele explica a eternidade do Deus spinozano através dessa essência matemática:

Duas retas paralelas são possíveis. Isso basta, e, a partir de então, as paralelas existem. Mais do que isso, essa possibilidade, que existe desde sempre e é até mesmo independente do tempo, permite que se diga que o paralelismo de duas retas sempre existiu: ele é eterno. O ato pelo qual se estabelece a possibilidade de uma essência matemática é, portanto, o mesmo que aquele pelo qual se constata sua existência e até mesmo sua eternidade. (BERGSON, 2007, p.4)

Também é propício recordar que a mente é capaz de conceber o corpo sob a perspectiva da eternidade. Segundo a proposição 29 do livro V “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade.” (SPINOZA, 2016, p.230) Isso porque se a mente concebesse a existência atual do corpo, ela conceberia o mesmo sob a perspectiva da duração. São, assim, duas perspectivas totalmente incompatíveis que a mente pode conceber o corpo:

À medida que a mente concebe a existência presente do seu corpo, ela concebe a duração, que pode ser determinada pelo tempo, e apenas sob essa condição tem o poder de conceber as coisas em relação com o tempo. [...] Logo, a mente, sob aquela condição, não tem o poder de conceber as coisas sob a perspectiva da eternidade; (SPINOZA, 2016, p.230)

Mas se existe uma necessidade eterna na natureza de Deus, no que consiste então esta duração na visão de Spinoza? Ora, pela quinta definição do livro II – “A duração é a continuação indefinida do existir.” (SPINOZA, 2016, p.52) Um pouco a frente Spinoza explica dizer que ela é indefinida, pois: “[...] a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira.” (SPINOZA,

2016, p.230). Importante lembrar, que na lógica da necessidade spinozista, a causa eficiente só pode ser Deus. Neste sentido, se a causa eficiente põe a existência da coisa e não é capaz de retirá-la, as coisas duram sem determinação dessa causa.

Indeterminada e contingente, própria às coisas particulares, a duração parece ser uma brecha no mecanicismo de Spinoza. O pensador holandês, ao tratar das coisas singulares que nos são exteriores – no corolário da proposição 31 do livro II – nota que devemos compreender como corruptibilidade e contingência a duração das coisas particulares, afirmando que: “[...] além disso, nada existe de contingente.” (SPINOZA, 2016, p.76). Talvez por isso Bergson encontrou na duração, essa dose de indeterminação e contingência no seio da mais rigorosa necessidade, um eixo para sua filosofia.

Todavia, uma coincidência entre os filósofos ao refletirem sobre a duração é observar que – na maioria das vezes – não possuímos de nosso próprio durar um conhecimento adequado. Como escreve Spinoza na Proposição 30 do livro II: “Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.” (SPINOZA, 2016, p.76). E como denuncia de maneira simples e voraz a filosofia bergsoniana, reflexões revisitadas ao longo desse escrito.

3.2 As críticas de Bergson ao sistema spinozano

Bergson se empenhou bastante em criticar o determinismo de sua época, corrente que foi, de certa forma, influenciada pela obra de Spinoza. Ele também se preocupou com a imobilização da Natureza produzida via inteligência, que acontece à longa data, mas que acentua-se na época moderna e sua consolidação da ciência. A imobilização da natureza foi gerando no imaginário comum um universo determinista e preestabelecido, onde não seria possível a novidade e nem a criação livre.

As dificuldades inerentes à metafísica, as antinomias que ela engendra, as contradições em que cai, a divisão em escolas antagonistas [...] vêm de que pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e conseqüentemente mobilidade, com as percepções e os conceitos que tem por função imobilizá-la. (BERGSON, 1903, p.31)

Um ponto crucial no pensamento de Bergson é a defesa da criatividade da Natureza. A defesa da indeterminação é revolucionária quando o mundo é concebido como definitivamente regido pelas leis da mecânica. O sistema spinozista influenciou cientistas famosos, como Albert Einstein, tendo o físico chegado, inclusive, a afirmar que só acreditava no Deus de Spinoza! O filósofo francês debatia assiduamente com alguns cientistas, contrapondo sua noção inovadora sobre o tempo, com a noção científica do tempo como meio homogêneo. Em abril de 1922, Bergson e Einstein debateram no Collège de France, em Paris, em uma conferência que ficou bem famosa.

Reitero aqui, visto que será importante para a contraposição bergsoniana, o que é duração para Spinoza: “[...] a duração é a existência enquanto concebida abstratamente e como uma certa espécie de quantidade.” (SPINOZA, 2016, p.86). Mas como foi discutido no segundo ponto, a duração para Bergson não tem nada a ver com a quantidade. Muito

pelo contrário, duração é qualidade, é diferença de natureza e não diferença de grau.

Por esta ótica bergsoniana, há na metafísica spinozista uma confusão entre tempo e espaço, entre duração e extensão, entre qualidade e quantidade. Em *A evolução criadora* (1907), na seção – do último capítulo – intitulada *Metafísica da ciência moderna: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Bergson junta “no mesmo balai” os sistemas de Leibniz e de Spinoza (inclusive atribuindo uma identidade fundamental um tanto suspeitosa no Deus spinozista). Num desses momentos é para direcionar-lhes a crítica de ter negado qualquer ação eficaz à duração.

A duração real é aquela na qual cada forma deriva das formas anteriores, ao mesmo tempo que vai acrescentando algo... Mas deduzir essa forma diretamente do Ser global é voltar ao spinozismo. E como fizeram Leibniz e Spinoza, negar a duração toda ação eficaz (BERGSON, 2005, p.390)

Também na passagem acima, podemos notar que, na visão de Bergson, o erro fundamental de Spinoza foi ter deixado sua intuição da duração perder-se, deduzindo a forma da mesma diretamente de Deus e seus atributos. Para o filósofo francês, Spinoza não levou a intuição como síntese unificadora dos fatos da consciência até o esgotamento. Finalizando este ponto, importante lembrar que já no *Ensaio...* Bergson unia Spinoza e Leibniz, para ilustrar grandes pensadores que recorreram ao paralelismo para resolver a priori o problema da liberdade.

Em síntese, onde quer que se consiga dar uma explicação mecânica, nota-se um paralelismo quase rigoroso entre as duas séries fisiológica e psicológica [...] estender este paralelismo às próprias séries na sua totalidade é resolver a priori o problema da liberdade. Isto é permitido, sem dúvida, e os grandes pensadores não hesitaram em fazê-lo. [...] Spinoza dizia que os modos do pensamento e os modos da extensão se correspondem, mas sem jamais se influenciarem: desenvolveriam, em duas línguas diferentes, a mesma eterna verdade. Mas o pensamento do determinismo físico, tal como se produz atualmente, está longe de proporcionar a mesma clareza, o mesmo rigor geométrico. (BERGSON, 1988, p.104)

3.3 Spinoza e Bergson: Filósofos da intuição

A passagem abaixo é outro momento da mesma seção de *A evolução criadora* onde Bergson une Leibniz e Spinoza para contrapor seus ímpetos de intuição com as rígidas ossaturas de seus sistemas. Sendo Leibniz análogo a Platão e Spinoza análogo a Aristóteles, contanto que vistos através do mecanicismo cartesiano. Ainda nesse trecho, o professor francês afirma notar este ímpeto intuitivo em Spinoza, sobretudo.

E há em ambos, sobretudo em Spinoza, ímpetos de intuição que fazem o sistema estremecer. Mas, se eliminamos das duas doutrinas o que lhes dá a animação e a vida, se guardamos delas apenas sua ossatura, temos a nossa frente exatamente a imagem que obteríamos se olhássemos o platonismo e o aristotelismo através do mecanicismo cartesiano. (BERGSON, 2005, p.375)

Ao situar Spinoza dentro da órbita conceitual Aristóteles-Descartes, fica realmente

diffícil compreender sua filosofia como distinta do determinismo radical. Atráves deste ângulo, a filosofia spinozana acaba reduzida à mera sistematização da ciência de sua época. Contudo, a Substância spinozana é uma totalidade infinita de causas eternamente em modificação, por isso, seu sistema não desemboca na idéia de leis causais discretas e independentes umas das outras, capazes de assegurar regularidade absoluta, como na imagem do tic-tac de um relógio cósmico.

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente. (SPINOZA, 2016, p.75)

Esse trecho da *Ética* é uma prova de que a intuição também é presença e processo na filosofia de Spinoza. Nas reflexões elaboradas acima nota-se semelhanças com a denúncia que faz Bergson da atitude humana de priorizar a vida exterior à vida interior, a determinação da natureza à auto-determinação da mente. Também se aproxima da advertência que o professor francês faz sobre a intuição confusa que temos da consciência, sempre que a determinamos exteriormente. Além de que: “Uma vida inferior, nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social.” (BERGSON, 1988, p.96)

É oportuno trazer a visão de Spinoza sobre a memória, visto que neste momento da *Ética* é possível compreender como duram as interações entre os corpos no nível da imaginação. Se simultaneamente afetado por dois ou mais corpos, mais tarde a mente sempre imaginará um destes corpos se recordando dos outros: “Proposição 18. Se o corpo humano flui, umavez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente **se recordará** também dos outros.” (SPINOZA, 2016, p.69)

Essa proposição é muito importante para entender a visão spinozista da memória, pois mais a frente, no escólio da mesma proposição ele traz: “Compreendemos, assim, o que é a **memória**. Não é senão uma certa concatenação de idéias [...] que se faz, na mente.” (SPINOZA, 2016, p.69) Desse modo “[...] dependendo de como cada um se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro.” (SPINOZA, 2016, p.70) Assim, eludica-se que existe um modo dos fatos conscientes durarem, em sua espécie, um modo distinto da duração mecânica que devem da ordem natural das coisas, dentro do sistema de Spinoza. Aqui, de novo, cabe trazer a hipótese da duração bergsoniana ser inspirada nos problemas levantados a partir de suas leituras de Spinoza, em que existe uma espécie de duração contingente que coexiste com a necessidade universal.

Talvez Bergson, ao colocar o conceito de duração no centro de sua filosofia – que visava defender uma natureza imprevisível e criativa – não estava se distanciando tanto

assim de Spinoza. Mas sim, elaborando um pensamento totalmente novo a partir de conceitos e problemas que também foram pensados de maneira diversa pelo perspicaz polidor de lentes. Por fim, na passagem abaixo do texto *A intuição filosófica* (1911), Bergson relata a sensação paradoxal que se experimenta ao ler a obra de Spinoza, principalmente pelo contraste entre forma e fundo. No fim da citação ele exalta Spinoza por sua capacidade intuitiva.

Deixarei de lado Spinoza; ele nos levaria muito longe. E entretanto não sei de nada mais instrutivo do que o contraste entre a forma e o fundo de um livro como a *Ética*; de um lado essas coisas enormes que se chamam Substância, Atributo e Modo, e o formidável aparato de teoremas com o encadeamento de definições, corolários e escólios, e esta complicação da maquinaria, este poder esmagador, que fazem com que o principiante, em presença da *Ética*, seja possuído por uma admiração e um terror, [...] de outro, algo de sutil, de muito leve e de quase volátil, que foge quando nos aproximamos, mas que não podemos olhar, mesmo de longe, nem nos tornarmos incapazes de fixar-nos a todo o restante [...] É, por sob a pesada massa de conceitos aparentados ao cartesianismo e ao aristotelismo, a intuição que foi a de Spinoza, intuição que nenhuma fórmula, por mais simples que seja, será suficientemente simples para exprimir. (BERGSON, 1911-b, p.58)

Conclusão

O tempo, em Bergson, não é o tempo da mecânica, mensurável, decomposto, previsível. Desse modo, ele busca resgatar o tempo-duração no lugar do tempo-medida. O tempo-qualidade seria um puro transcorrer, produtor de mudanças e sendo ele a própria mudança, sempre em vias de formação. A duração traz um fato significativo: a necessidade de esperar, pois durante o processo as coisas mudam. Uma conhecida imagem criada pelo pensador francês é a da dissolução do açúcar, sendo que o fato de ser preciso esperar nos diz algo significativo sobre o universo.

Quando preparamos um copo de água açucarada, dizíamos, é forçoso esperar que o açúcar se dissolva. Esta necessidade de esperar é o fato significativo. Ela mostra que, se podemos determinar no universo sistemas para os quais o tempo é apenas uma abstração, uma relação, um número, o universo em si mesmo é bem outra coisa. (BERGSON, 1934, p.107)

Segundo Deleuze, em *A evolução criadora* uma restrição importante foi marcada por Bergson – as coisas duram menos por si mesmas do que em relação ao Todo do universo, do qual participam. Assim, o açúcar faz esperar porque ele, apesar de ser um recorte espacial artificializado, abre-se ao universo em seu conjunto sempre em movimento “Nessa perspectiva, nenhuma coisa tem duração própria.” (DELEUZE, 1999, p.61). Ademais, em *Bergsonismo* o autor nota uma evolução na obra de Bergson, na medida em que desenvolvia sua filosofia: “(...) a duração pareceu-lhe cada vez menos redutível a uma experiência psicológica, tornando-se a essência variável das coisas e fornecendo o tema de uma ontologia complexa.” (DELEUZE, 1999, p.25). No *Ensaio...*

Bergson chega a afirmar que "(...) não há nenhum contato entre o intenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade." (BERGSON, 1988, p.52). Todavia, conforme aprofunda sua produção filosófica, Bergson parece colocar o próprio eu (*Moi*) como apenas mais um caso entre outros na duração universal.

Para Deleuze, daí vem a importância de *Matéria e memória*. Nessa obra, o movimento passa a ser explicitamente atribuído às próprias coisas, de modo que as coisas materiais participam dessa duração do Todo, passando, então, a configurar um caso limite da duração. "Eis que, conforme *Matéria e Memória*, a psicologia é tão-somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma instalação no Ser. Mas, apenas instalados, percebemos que o Ser é múltiplo, que a duração é muito numerosa..." (DELEUZE, 1999, p.60).

Pude notar, ao seguir as indicações de Deleuze, que surge a possibilidade de um monismo no seio mesmo da dualidade matéria X memória, pois o presente puro e o passado puro, a percepção pura e a lembrança pura, nas obras maduras de Bergson, passam a ter tão-somente diferenças de distensão e contração. A filosofia bergsoniana parece reencontrar, ao realizar essa ampliação da duração, a unidade ontológica. Sobre isso, vale ler na letra do próprio Bergson, colocando que a vida sempre encontra um meio de reconciliar essa dualidade, através da liberdade inserindo-se na necessidade, da consciência penetrando-se na materialidade e usando-a em seu benefício.

Consciência e materialidade se apresentam, pois, como duas formas de existência radicalmente diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e se arranjam bem ou mal entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas, por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra um meio de reconciliá-las. É que a vida consiste precisamente na liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu benefício. Ela seria impossível se o determinismo ao qual a matéria obedece não pudesse relaxar seu rigor. (BERGSON, 1911, p. 75)

Finalmente concluindo, cabe insinuar que concomitantemente a esse novo monismo que surge na obra mais madura de Bergson, ocorre também um amadurecimento em relação ao sistema spinozista, visto que o próprio filósofo da duração admite que um leitor principiante da obra de Spinoza, sente um misto de terror e admiração. Digo amadurecimento e claro que não uma reconciliação acrítica com o escritor da *Ética*. Outras leituras em outras fases da vida, dado que estamos em processo, sempre em vias de formação. Afirmo, no entanto, que aquilo que pensava Bergson sobre Spinoza não se reduz aquilo que ele escreveu no todo, muito menos àquilo que ele escreveu apenas no *Ensaio...* ou no texto *Spinoza*. Sempre é potente e produtivo quando podemos supor uma amizade filosófica, ainda mais entre dois grandes mestres da intuição, amigos da multiplicidade e do movimento.

Referências

BERGSON, Henri. "A Consciência e a Vida." In: Os pensadores: Bergson. Abril Cultural,

1979, São Paulo. Texto original de 1911.

BERGSON, Henri. "A evolução criadora" Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. Coleção Tópicos, 2005.

BERGSON, Henri. "Ensaio sobre os dados imediatos da consciência." (1889) Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. "Introdução à metafísica." In: Os pensadores: Bergson. Abril Cultural, 1979, São Paulo. p. 31. Texto original de 1903.

BERGSON, Henri. "A intuição filosófica." In: Os pensadores: Bergson. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1911. (1911-b)

BERGSON, Henri. "O pensamento e o movente." In: Os pensadores: Bergson. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1934.

BERGSON, Henri. "Spinoza." In: Imagens da imanência; escritos em memória de H. Bergson - Organizado por Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. Texto original de 1884/86.

BORGES, Jorge Luis. "O outro, o mesmo." Editora Companhia das Letras, 2017.

DELEUZE, Gilles. "Bergsonismo." Editora 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. "Espinosa, Filosofia Prática" Trad. de Daniel Lins. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "O que é a filosofia?" Trad. De Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 2007.

SPINOZA, Baruch. "Ética." (1677) Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.