

TRABALHO ELABORADO POR PAOLA FAJONNI
www.pfconteudo.wordpress.com
NÃO FAÇA PLÁGIO

TRABALHO FINAL DA DISCIPLINA
‘ENSAIO SOBRE OS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA’,
de Henri Bergson

➤ **Introdução**

O presente trabalho busca examinar a obra “Ensaio sobre os dados imediatos consciência” (1988), de Henri Bergson, e dela derivar um tema para analisar. Especificamente, explorarei na análise um fenômeno para o qual o autor chama a atenção diversas vezes, mas que não ocupa a discussão central: a linguagem. (Ao menos, não ocupa *diretamente* a temática principal, afinal a linguagem, além de ganhar especial atenção no capítulo dois, é extensiva e localiza-se no espaço, assunto recorrente no livro.)

Bergson estabelece que os estados internos — sensações, sentimentos, paixões, ideias — têm caráter intensivo, portanto são qualitativos e não quantitativos, e que o movimento desses estados no eu profundo caracteriza a duração — conceito mais elaborado dela será apresentado no decorrer do trabalho. Assim, nessa heterogeneidade intensiva que é a duração, dá-se a liberdade, pois agir livremente é colocar-se na duração pura.

Buscarei explorar as construções acima ao debruçar-me sobre a obra e, em um segundo momento, dedicarei-me às reflexões acerca da linguagem. Começo, então, pelo livro.

➤ **“Ensaio sobre os dados imediatos consciência”**

Bergson inicia, no prefácio, discorrendo sobre as imposições da linguagem, que exige distinção precisa entre nossos pensamentos, tão precisa como se as ideias fossem objetos materiais diferentes. Assim, ideias — que não ocupam espaço — são “ordenadas” e “jogadas” para o espaço, na forma da linguagem. Decorre aí o que ele caracteriza como uma “tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade” (p. 9), o que pode criar dificuldades e confusões. Não só pode, como cria: dos problemas que essa “tradução” deriva, Bergson diz que abordará o da liberdade — o que se dará no capítulo três. A questão da liberdade pode ser solucionada, o autor acredita, sem a confusão entre intensivo e extensivo,

qualidade e quantidade, duração e extensão, sucessão e simultaneidade. Parte, então, para solucionar tal problema.

O primeiro passo, no capítulo primeiro (“Da intensidade dos estados psicológicos”), é investigar como estados de consciência — que são puramente internos, logo qualitativos e não quantitativos — poderiam crescer e diminuir, como normalmente se diz que é possível. Quando algo cresce, passa do menor ao maior. Então uma sensação que cresce de intensidade conteria uma outra, de menor intensidade? Admitir tal explicação, aponta o autor, é típico do senso comum e é falho. Intensidades não podem sobrepor-se, formar séries ou números, pois, diferente destes, não tem relação continente-conteúdo. No organismo em que se dá um estado interno, distinguir um e outro é inviável, pois nele não há um ou outro.

Esse desarranjo que leva a quantificar o qualitativo é estimulado por uma intuição confusão, que faz com que relacionem-se duas intensidades como, realmente, relacionam-se duas extensões. Tal intuição, acrescenta Bergson, é ajudada (atrapalhada?) também pela ideia de “intensidade” e pela palavra que dá forma a esta ideia — pela “imagem de uma contração presente e [...] uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual” (p. 13).

O desarranjo é estimulado ainda pelo fato de que, quando se dá a comparação de intensidades, esta comparação tende a estar dissociada das causas (das intensidades), que mostrariam que não há nada de extensivo/quantitativo nelas.

De acordo com o autor, apesar dessa “crença” na mensurabilidade dos estados internos, há aqueles estados que sustentam-se enquanto intensidade. Ou seja, aqui a intensidade basta e não procura-se quantificá-la, definir onde “um começa e outro termina”, pois é um estado qualitativo — ou, antes, uma multiplicidade — que penetra o ente e assim, de algum modo, é compreendido. Desta forma se dá uma paixão que a tudo muda, que invade o ser e todas as suas percepções; dessa forma se dá também a esperança, na forma das possibilidades reluzentes do futuro, a tristeza, os sentimentos estéticos. Estes, diz Bergson, são sentimentos que infiltram os estados internos de um modo imensurável. Quando abandona-se essa imensurabilidade e compreende-se a “infiltração” como um sentimento que cresce — o que se dá pelo vício da linguagem e pela busca de simplificar e ordenar esse processo intensivo —, portanto como uma grandeza, muda-se a forma de ver o movimento dos sentimentos, mas ainda assim é um progresso mais qualitativo do que quantitativo — se há algo de quantitativo nele, é porque foi deslocado para a extensão.

Bergson destaca que a sugestão de uma sensação é mais forte do que sua expressão, por isso o sentimento do belo/a arte tem tanta força para enriquecer os estados internos: o artista não pinta emoções, mas as sugere. Quanto mais belo, mais emoções, mais fases na progressão de um sentimento, mais intensidades, “que dificilmente se distinguirão na emoção fundamental” (p 21).

O autor concentra-se, também, no esforço muscular, que mostra que é outra intensidade mal compreendida como grandeza — ilusão fortalecida pela ciência, ele salienta. Esse mal entendido se dá por achar-se que o esforço muscular em um ponto (por exemplo, em um punho fechado) “cresce”, quando o que ocorre são movimentos simultâneos em áreas próximas (antebraço, braço, ombros, etc), que confundem a sensação. O punho fechado experimenta, argumenta Bergson, sempre o mesmo esforço, e se há uma mudança quantitativa é pelo aumento da superfície corporal atingida. Portanto, é uma mudança extensiva que não reside no punho e sim da periferia dele, de modo que achar que esforço no punho cresce é ilusão da consciência preguiçosa. “Nada aí encontrareis senão o sentimento de uma contração muscular que ganha em superfície ou muda de natureza, tornando-se tensão, pressão, fadiga, dor” (p. 27).

Assim, a intensidade de um esforço muscular em um ponto — como toda intensidade de um sentimento profundo, emoção intensa ou violenta — caracteriza-se por um progresso qualitativo, que a consciência difere desordenadamente. A percepção de tal progresso qualitativo — logo, a consciência desalinhada de um movimento intensivo, de uma multiplicidade de estados simples — é o que o autor caracteriza como sensação afetiva. Já as sensações representativas são as percepções, as sensações que se dão pelos sentidos.

Na medida em que uma sensação perde a natureza afetiva e passa à representativa, esclarece Bergson, o movimento intensivo tende a dissipar-se e dá-se, também, a percepção da causa exterior da sensação. É ao colocar a quantidade de causa na qualidade do efeito que se transforma, então, a intensidade em grandeza. Por exemplo: na medida em que a sensação afetiva “calor” passa à representativa “suor”, dá-se conta da causa externa “temperatura alta”; quanto mais elevada for a temperatura, entende-se que maior será o calor e a quantidade de suor, ou seja, quanto mais causa, mais efeito. O que era qualitativo (calor, suor) elevou-se a quantitativo (mais calor, mais suor) em contato com a causa, de fato extensiva (temperatura alta). Assim, a causa colocada no efeito, interpretando-se qualidade por quantidade, se dá.

Usando o mesmo exemplo com outras palavras: porque está 50°C, pensa-se que está mais calor do que quanto está 30°C, mas o que difere quantitativamente é a temperatura, que é a causa externa do calor. A sensação de calor não é maior ou menor com 50°C ou 30°C, porque cada sensação é singular, logo sem igual. Eis, novamente, como coloca-se a causa (temperatura, mensurável) no efeito (calor, interpretado como mensurável, mas, como sensação intensiva, de fato imensurável).

Vários são os exemplos usados por Bergson para mostrar a confusão quantidade-qualidade, causa no efeito. Nas experiências fotométricas o problema persiste, assim como na psicofísica, que é estudo das sensações luminosas. Ela busca, esclarece o autor, uma interpretação simbólica da qualidade em quantidade, mas tal interpretação seria por mera convenção. Afinal, a não ser por convenção haveria contato entre qualidade e quantidade — e esse contato parece ser buscado obstinadamente pela ciência.

Da ciência aos números. No capítulo dois (“Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração”), é exatamente pelos números que o autor começa seu raciocínio. Um número, diz ele, é a síntese do uno e do múltiplo; é uma unidade singular a qual atribui-se um nome, mas que contém uma multiplicidade de partes, que a intuição caracteriza como similares na contagem. Bergson aponta que, para somar, é essencial fixar no espaço o momento em que se conta e que o número que resultada da soma (divisível) é diferente daquele em vias de formação (unidades que compõem a adição são indivisíveis enquanto manipuladas). Essa unidade indivisível que se manipula na soma é característica do espírito — pois indivisível —, enquanto a multiplicidade resultante — e divisível — concerne à matéria.

O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras [...] São, pois, partes do espaço, e o espaço é a matéria com que o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa (p. 63).

Eis, então, que Bergson usa os números para explicar que adição implica multiplicidade de partes justapostas, isto é, simultaneamente percebidas. Há, assim, uma multiplicidade dos estados interiores (incontável) e uma multiplicidade que se situa no espaço (contável), essencial à adição. Pode-se dizer: uma multiplicidade da consciência e outra do espaço.

Bergson fala da sensação e do espaço segundo os nativistas e empiristas e da concepção kantiana, desenvolvida na “Ética transcendental”, que separa espaço de seu conteúdo — aquele com uma existência independente deste. Mas, para o autor, o espaço é um princípio de diferenciação extensiva, uma realidade concebida pela inteligência humana que permite distinções e linguagem — no sentido amplo do termo. Assim, passar da sensação intensiva ao extensivo, como em uma edição, é intuir ao espaço — um meio vazio extenso, de quantidade sem qualidade. O que é ausente de qualidade é homogêneo, logo, tal é o espaço.

Dois homogêneos, duas coisas absolutamente sem qualidades, continua Bergson, não se distinguem, por isso caracterizar espaço e tempo como homogêneos é confundir tempo com espaço. O autor vai mais longe e afirma: tempo homogêneo é um conceito bastardo “devido à intrusão de uma ideia de espaço [homogeneidade] no domínio da consciência pura [tempo]” (p. 71). Conclui-se, assim, que a ideia de tempo homogêneo é redutível à ideia de espaço e que o tempo está no domínio da consciência pura. Consequentemente, confundir tempo e espaço é confundir consciência pura (qualitativo) com espaço (extensivo), é projetar a duração no espaço — nesse movimento, perder-se a duração para a representação da duração.

Mas o que é, afinal, duração?

Bergson explica que duração é a forma que a sucessão dos estados de consciência adquire quando o eu profundo se deixar viver — sucessão entendida aqui como uma sucessão sem antes nem depois, uma “penetração mútua, uma solidariedade” (p. 73). Duração, pois, é a sucessão de

mudanças qualitativas que interpenetram-se; defini-la é situar-se constantemente no presente, neste momento que dura, mas localizar a duração em um presente constante é já perdê-la, pois o presente é efêmero. A duração situa-se no tempo, ou seja, no domínio da consciência pura, qualitativa.

Segundo o autor, quando se diz que uma sensação do ser se repete, pensa-se na causa objetiva/espacial e não na sensação em si, pois esta está na duração, que nunca se repete — ela dura.

Mas se a duração não se repete, é qualitativa e, assim, não mensurável, então o que é a duração de uma hora? Ou a duração de um ano? O quanto dura uma viagem? Ou o quanto dura um movimento em uma fórmula física?

Essas durações — logo, esses tempos — são grandezas mensuráveis, então de caráter quantitativo e não qualitativo, portanto homogêneo. Se é um tempo homogêneo, a duração nos exemplos acima, na verdade, são espaço — pois, como dito, falar de tempo homogêneo é tomar espaço como tempo. Há tempo e espaço no sentido que há duração e há espaço (qualidade e quantidade), mas não há espaço na duração, nem duração no espaço. Pode-se projetar a duração no espaço, em um movimento de exteriorizar a sucessão — de tornar-se consciente da sucessão e justapô-la (o que já caracteriza exteriorizá-la, pois “adicioná-la”), processo pelo qual intui-se uma lembrança.

Tal processo de lançar a duração ao espaço, portanto de cruzar um e outro, é o que Bergson chama de simultaneidade. Simultaneidade é, pois, a interseção entre tempo/duração e espaço, e constató-la é constatar um movimento, porque justapõe-se a sucessão formando uma lembrança.

A noção de velocidade de um movimento equivaleria, então, à noção de velocidade de uma simultaneidade. Ou seja, da velocidade da percepção, pelos estados psíquicos, de uma mudança exterior. Medir a velocidade de um movimento seria, assim, medir a velocidade de um processo mental, já que o movimento se dá por um processo que relaciona duração-espaço, que é a simultaneidade.

Como bem aponta o autor, essa “adição da sucessão” que forma uma lembrança — ou um número — implica uma multiplicidade de partes justapostas muito diferente da multiplicidade dos estados da consciência. Meramente dizer a multiplicidade da consciência é deturpá-la, pois a multiplicidade da consciência cabe à consciência — ou a um pensamento absolutamente mergulhado em si — e não à linguagem, que é espacial.

Na tradução consciência-linguagem do que são sensações, sentimentos, ideias e esforços, cai-se no extenso, inevitavelmente, sem nunca capturar o intenso, intraduzível em representação. É uma incongruência e despenca-se inevitavelmente em uma lacuna entre a coisa e o dito da coisa. Bergson confronta-se, assim, com a impossibilidade de expressar a consciência imediata com precisão. No fim, tal consciência — e as sensações, as ideias, a

duração, os sentimentos, os estados internos — se dará sempre em um duplo aspecto: o puro, qualitativo e inalcançável à linguagem; e o representativo, extensivo e característico da linguagem. E como expressar é classificar e comunicar, traduzir uma sensação na fala é igualar a sensação “dor” do indivíduo X à sensação “dor” dos indivíduos A, B, C, Z: dá-se o mesmo nome, toda “dor” torna-se dor igual, como se as sensações fossem invariáveis. Como, aponta o autor, as pessoas importam-se mais com o exterior do que com o interior, com a vida social do que com a consciência pessoal, cada vez mais objetificam-se os estados internos.

Tentar situar-se fora dessa objetificação, portanto do que é espacial e extensivo, e voltar-se para qualitativo e intensivo é um esforço necessário para atingir a consciência imediata e, também, para imergir do eu superficial para o eu profundo. Alcançar este é, diz Bergson, partir de uma reflexão profunda para mergulhar nos estados internos de pura duração. Quando isso se dá, se é livre. Todavia, como tal processo é raro, raramente se é livres, pois o comum é viver no extensivo e não no intensivo. Quem submeter-se, porém, a tal dinâmica, terá a posse de si e, na duração, será livre.

A confusão em dizer que não há liberdade é, pois, não entender a liberdade como o situar-se no eu profundo. Aliás, a liberdade, explorada no capítulo terceiro (“Da organização dos estados de consciência: a liberdade”), gera disputas e concepções diversas; há quem diga que ela exista e quem diga que não. Contudo, para Bergson, ela não só existe como é acessível, mesmo que raramente. Afinal, se é livre no eu profundo.

Outras observações acerca do ser livre e da liberdade estão na obra de Bergson, mas acredito que o que há de mais importante sobre o assunto foi dito. O que há de mais relevante no capítulo três, assim como o que há de mais relevante nos capítulos anteriores, o autor retoma na conclusão. Ali, ele resume os principais tópicos abordados livro, que, acredito, também resumi no presente trabalho.

➤ **Linguagem: um paradoxo**

Várias foram as reflexões que a leitura de Bergson despertou, mas uma das mais marcantes foi a das (im)possibilidades da linguagem. Em vários momentos, o autor fala da representação, da linguagem, das palavras; da imprecisão de todos esses elementos, que são sombras se comparados com o que fazem referência. Ele fala (escreve) para tentar capturar o que está fora da fala e da linguagem, seja ela qual for — verbal, corporal, escrita, visual, etc. Assim, para escapar da extensão da linguagem e atingir a intensidade, usa a linguagem. Um paradoxo, não?

Refletir sobre isso levanta diversas questões, além das Bergson já trouxe. O quanto um idioma influência e limita o pensamento? Se descubro palavras, termos, expressões, etc, que desconhecia até então e uso-os como instrumentos do pensamento, vejo aí uma ampliação do

raciocínio, mas também a infelicidade de depender tanto de palavras para pensar. É possível ao humano pensar ou sentir absolutamente sem linguagem? Talvez seja impossível? É de fato possível deixar a extensão da linguagem e mergulhar na intensidade do eu profundo? O processo proposto por Bergson é possível na *prática*? Nomear algo tornou possível pensá-lo concretamente, encaixá-lo na lógica mental? Ou um novo pensamento ou sentimento exigiu um novo nome para designá-lo? Se “a língua é viva”, portanto mutável, expressar um pensamento ou sensação é realmente classificar e igualar a todos com o mesmo nome? A alternativa, então, é não tentar comunicar? São questões inquietantes, mas a que mais me inquieta é: como, afinal, expressar o que se pensa ou sente? É possível realmente?

Às vezes dizemos coisas como “Não sei o que dizer”, “Não consigo encontrar as palavras”, “Não sei expressar o que sinto”, etc, para informar que há uma lacuna entre o que se pensa/sente e o que pode ser dito. Para comunicar, precisamos preencher tal lacuna, o que pode se dar com palavras, com um olhar, um gesto... Porém nem sempre esses recursos garantem que o pensamento/sentimento/sensação foi devidamente expressado. É certo que só posso dizer isso a partir de impressões — afinal só consigo saber, sem comunicação de qualquer tipo, o que está em mim — e experiências pessoais, mas parece certo que há um ponto em que a linguagem não pode alcançar, que resulta nessa lacuna entre o pensamento/estados internos e a expressão destes pensamentos/estados internos. Assim, dependendo de como se comunica, há a possibilidade de haver ou não uma lacuna entre o discurso e as ideias – e isso apenas o comunicador sabe, a menos que ele indique a dificuldade -, e até onde há a tal lacuna, há o uso da linguagem para indicá-la. O exemplo disso é exatamente a escolha do termo “lacuna” para (tentar) expressar o “vão” que eu acredito que possa existir entre o pensamento e sua manifestação.

A lacuna seria o início de uma tentativa de mergulhar no eu profundo? E como pode haver uma lacuna se essa lacuna é preenchida por “lacuna”? Em outras palavras: como pode ter um espaço vazio na comunicação se eu preencho esse espaço vazio com as palavras “espaço vazio”? Essa contradição me simular à que reside no “infinito”, que diz o que não tem fim com uma palavra finita.

Parece que para expressão um conteúdo, é essencial ter a forma, que seria a linguagem. Então, para expressar o intenso, seja pensamento ou sentimento, é essencial o extenso. Mas mesmo esse expressar é um processo incompleto, porque quando se comunica, já se perde o conteúdo para a forma, o intenso para o extenso.

Bergson discorre, algumas vezes, sob o duplo aspecto de um dado elemento — por exemplo (e um que citei anteriormente) a multiplicidade, que existe como multiplicidade dos estados interiores e uma multiplicidade essencial à adição e que situa-se no espaço. Pode-se pensar, então, que toda sensação/pensamento/estado interno tem um duplo aspecto: o intenso (a coisa em si) e o extenso (o dito sobre a coisa)?

Ora, mas o aspecto dito intenso, a coisa em si, já não é a coisa em si. É o que concebemos como a coisa em si. Teria, então, três aspectos: a coisa em si (inconcebível; incomunicável, literalmente; seria o espaço da lacuna), o que a gente acha que é a coisa em si (que diríamos que é o intensivo, mas não é, porque intenso mesmo é a coisa em si) e o nome da coisa (extensivo)? Eis, então, o paradoxo. O que eu disse que é a "coisa em si" já não é a "coisa em si". É uma concepção qualquer da coisa em si...

E por aí vai.

Assim, só posso concluir que capturar realmente um pensamento ou sentimento é não comunicar (e tentar mergulhar no eu profundo?). Portanto, calo-me.

➤ **Referência bibliográfica**

BERGSON, Henri. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 1988.