

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ FORA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Pedro Gabriel Perissinotto

**Bergson, a atenção e a educação: hábito, inteligência, intuição, criação e processos
educacionais**

Juiz de Fora

2024

Pedro Gabriel Perissinotto

Bergson, a atenção e a educação: hábito, inteligência, intuição, criação e processos educacionais

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: “Educação brasileira: gestão e práticas pedagógicas”.

Orientador: Prof. Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Perissinotto, Pedro Gabriel.

Bergson, a atenção e a educação : hábito, inteligência, intuição, criação e processos educacionais / Pedro Gabriel Perissinotto. -- 2024.

315 f.

Orientador: Tarcísio Jorge Santos Pinto

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2024.

1. Bergson. 2. Atenção. 3. Educação. 4. Hábito. 5. Criação. I. Pinto, Tarcísio Jorge Santos, orient. II. Título.

Pedro Gabriel Perissinotto

Bergson, a atenção e a educação: hábito, inteligência, intuição, criação e processos educacionais

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: "Educação brasileira: gestão e práticas pedagógicas".

Aprovada em 14 de outubro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Maximiliano Valerio López
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos

Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques
Universidade Federal de Alagoas

Juiz de Fora, 29/08/2024.



Documento assinado eletronicamente por **Tarcísio Jorge Santos Pinto, Professor(a)**, em 15/10/2024, às 22:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maximiliano Valerio Lopez, Professor(a)**, em 21/10/2024, às 14:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **FERNANDO MEIRELES MONEGALHA HENRIQUES, Usuário Externo**, em 22/10/2024, às 09:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aimbere Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral, Professor(a)**, em 22/10/2024, às 09:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Silene Torres Marques, Usuário Externo**, em 30/10/2024, às 23:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1954550** e o código CRC **F7AE62B5**.

Em memória de Innocêncio e Aparecida Perissinotto

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Juiz de Fora e à CAPES, pelo apoio parcial com Bolsas de Estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFJF, pela formação que oferecem.

Aos professores e funcionários da Faculdade de Educação da UFJF, pela dedicação.

Aos meus colegas e amigos de Pós-Graduação e dos Grupos de Estudos, pelos debates.

Aos doutores Carlos Diógenes Côrtes Tourinho e Danilo Augusto Santos Melo, por participarem da qualificação desta pesquisa como professores de fora da UFJF.

À Cinthia Feraç, pela revisão e adequação deste texto às normas acadêmicas.

Aos doutores Fernando Meireles Monegalha Henriques e Silene Torres Marques, por aceitarem participar da defesa desta pesquisa, como professores de fora da UFJF.

Em especial, ao doutor Tarcísio Jorge Santos Pinto, pelas diferentes e diversificadas formas pelas quais tornou possível a concepção das ideias que povoam esta tese e as suas formas expressivas. Ao qual reúno os doutores Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral e Maximiliano Valério López, todos mestres e amigos, sempre presentes nesta e em muitas outras caminhadas.

À Angélica, ao Henrique e ao Tiago, pelo amor e apoio constante: companhias de uma vida.

CRIAÇÃO E ATENÇÃO

“A atenção é a forma pela qual podemos alargar a nossa consciência, alcançando a criação das novas ideias nos sentimentos vívidos que nos sustentem” (Perissinotto, 2024).

RESUMO

Este trabalho, embasado na ideia de que existe um dinamismo entre as concepções que constitui o corpo da teoria bergsoniana, procura compreender, arrolar, concatenar, fundamentar e explicitar as formas que a atenção adquire na obra de Bergson e traçar algumas implicações desta compreensão para a educação de nossos dias. Desse modo, quer verificar se na ideia de atenção de Bergson existem elementos que a educação possa desenvolver como recursos que, ao menos, atenuem o problema da dispersão da atenção pelo educando e a sua consequente fragmentação perceptiva. O trabalho faz isso a partir de um levantamento da sistemática de como a ideia de atenção de Bergson se insere e opera entre as outras ideias que expressa nos textos que são mais importantes para essa discussão. Desse modo, à medida que procura demonstrar que a concepção de atenção em Bergson é dinâmica, e que consiste em um movimento de mudança que adquire uma forma diferente em cada uma das etapas do seu movimento, defende que ela não se restringe aos limites estritos da atividade do intelecto. No seu limite inferior, a atenção participa dos movimentos do corpo, como inclinação e como hábito. No seu limite superior, a atenção participa da duração (do movimento de sucessão das mudanças qualitativas dos nossos estados de consciência que se fundem, sem contornos definidos e sem possibilidade de medição), que constantemente cria o novo que sempre está vindo a ser, como intuição dessa criação. Ao tratar das implicações desta compreensão da atenção em Bergson para os processos educacionais, este trabalho procura demonstrar que, na relação com a educação, lhe abre uma dimensão em que é concebida como metafísica. Nesta concepção de educação, os conhecimentos que são propriamente desenvolvidos pelo educando constituem-se pela vida mesma dele, e as ações que realiza de si, os mecanismos motores que estabiliza como diferentes hábitos e as experiências que acumula por realizações artísticas são cruciais para a constituição da sua pessoa e para a educação da sua atenção, desenvolvendo constância e força de penetração na mesma. Por estas considerações, podemos ver a contribuição de Bergson para a compreensão do papel dos processos atencionais nos processos educacionais tanto na constituição do conhecimento quanto na formação do educando.

Palavras-chaves: Bergson. Atenção. Educação. Hábito. Criação.

ABSTRACT

This paper, based on the idea that there is a dynamism between the concepts that constitute the body of Bergsonian theory, seeks to understand, list, concatenate, substantiate and explain the forms that attention acquires in Bergson's work and to outline some implications of this understanding for education today. In this way, it seeks to verify whether in Bergson's idea of attention there are elements that education can develop as resources that, at least, mitigate the problem of the dispersion of attention by the student and its consequent perceptive fragmentation. The paper does this based on a systematic survey of how Bergson's idea of attention is inserted and operates among the other ideas that it expresses in the texts that are most important for this discussion. Thus, as it seeks to demonstrate that Bergson's conception of attention is dynamic, and that it consists of a movement of change that acquires a different form in each of the stages of its movement, it argues that it is not restricted to the strict limits of the activity of the intellect. At its lower limit, attention participates in the movements of the body, as an inclination and as a habit. At its upper limit, attention participates in duration (in the successive movement of qualitative changes in our states of consciousness that merge, without defined contours and without the possibility of measurement), which constantly creates the new that is always coming into being, as an intuition of this creation. By addressing the implications of this understanding of attention in Bergson for educational processes, this work seeks to demonstrate that, in relation to education, it opens up a dimension in which it is conceived as metaphysical. In this conception of education, the knowledge that is properly developed by the student is constituted by his own life, and the actions he performs of himself, the motor mechanisms that he stabilizes as different habits and the experiences he accumulates through artistic achievements are crucial for the constitution of his person and for the education of his attention, developing constancy and force of penetration in it. Through these considerations, we can see Bergson's contribution to the understanding of the role of attentional processes in educational processes, both in the constitution of knowledge and in the formation of the student.

Keywords: Bergson. Attention. Education. Habit. Creation.

RÉSUMÉ

Ce travail, basé sur l'idée qu'il existe un dynamisme entre les conceptions qui constituent le corpus de la théorie bergsonienne, cherche à comprendre, énumérer, concaténer, justifier et expliquer les formes que l'attention acquiert dans l'œuvre de Bergson et esquisser quelques implications de cette compréhension pour l'éducation de nos jours. De cette manière, nous voulons vérifier si dans l'idée de l'attention de Bergson il y a des éléments que l'éducation peut développer comme ressources qui, au moins, atténuent le problème de la dispersion de l'attention de l'élève et de la fragmentation perceptuelle qui en résulte. L'ouvrage le fait à travers une étude systématique de la manière dont l'idée d'attention de Bergson s'insère et opère parmi les autres idées qu'il exprime dans les textes les plus importants pour cette discussion. Ainsi, alors qu'il cherche à démontrer que la conception bergsonienne de l'attention est dynamique et qu'elle consiste en un mouvement de changement qui acquiert une forme différente à chacune des étapes de son mouvement, il soutient qu'elle ne se limite pas aux strictes limites de l'attention. activité de l'intellect. À sa limite inférieure, l'attention participe aux mouvements du corps, comme l'inclinaison et l'habitude. A sa limite supérieure, l'attention participe à la durée (au mouvement de succession des changements qualitatifs de nos états de conscience qui se confondent, sans contours définis et sans possibilité de mesure), qui crée sans cesse le nouveau qui ne cesse de surgir, comme intuition de cette création. En abordant les implications de cette compréhension de l'attention chez Bergson pour les processus éducatifs, ce travail cherche à démontrer que, dans le rapport à l'éducation, elle ouvre une dimension dans laquelle elle est conçue comme métaphysique. Dans cette conception de l'éducation, les connaissances proprement développées par l'élève sont constituées par sa vie elle-même, et les actions qu'il accomplit par lui-même, les mécanismes moteurs qu'il stabilise sous forme de différentes habitudes et les expériences qu'il accumule à travers des réalisations artistiques sont cruciaux. pour la constitution de votre personne et pour l'éducation de votre attention, en développant en elle la constance et la force de pénétration. A travers ces considérations, on peut voir l'apport de Bergson à la compréhension du rôle des processus attentionnels dans les processus éducatifs, tant dans la constitution des connaissances que dans la formation de l'apprenant.

Mots-clés: Bergson. Attention. Éducation. Habitude. Création.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O PROBLEMA, O ENFOQUE E A FORMA.....	11
PARTE I – OS FUNDAMENTOS DO QUE SE DISCUTE.....	19
1 DURAÇÃO E ESPAÇO: AS FORMAS MAIS GERAIS DA NOSSA PESSOA E DA NATUREZA COMO UM TODO.....	19
2 MOVIMENTO: O DO ESPAÇO QUE PENETRA A DURAÇÃO E O DO ATO LIVRE.....	47
3 CONHECIMENTO: A PERCEPÇÃO ESTABILIZA O MOVIMENTO EM IMAGEM.....	72
4 APRENDIZAGEM: A AÇÃO DELIMITA O MOVIMENTO EM IMAGENS.....	99
PARTE II – A ATENÇÃO: DO IMPLICADO AO ESCLARECIDO E DO ESCLARECIDO AO IMPLICADO.....	134
5 AS MUDANÇAS DE NOSSOS ESTADOS PSICOLÓGICOS E A ATENÇÃO	134
6 ATENÇÃO: SIMPATIA, PERCEPÇÃO, INCLINAÇÃO E HÁBITO.....	170
7 A SIMPATIA, A CRIAÇÃO, O INTERESSE E AS FORMAS DAS EMOÇÕES QUE CARACTERIZAM OS ESTADOS DA ATENÇÃO.....	199
8 A ATENÇÃO E AS SUAS FORMAS NA INTENSIFICAÇÃO DOS ESTADOS DA CONSCIÊNCIA.....	221
9 OS VÍNCULOS ENTRE A ATENÇÃO E A EDUCAÇÃO: A EDUCAÇÃO COMO METAFÍSICA E O PAPEL DO HÁBITO E DA ARTE NA CRIAÇÃO.....	260
CONSIDERAÇÕES FINAIS – DURAÇÃO, EDUCAÇÃO E ATENÇÃO	297
REFERÊNCIAS.....	308

INTRODUÇÃO – O PROBLEMA, O ENFOQUE E A FORMA

O assunto que nos ocupa aqui é o das interações entre a atenção e a educação no pensamento de Bergson¹. Henri Bergson (18/10/1859 – 04/01/1941) foi um filósofo e diplomata francês, doutor em Letras em 1889 pela Universidade de Paris, com a tese *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Foi mestre de conferência na Escola Normal Superior de Paris e ocupou uma cátedra de Filosofia no Colégio de França. Em 1914, se tornou membro da Academia Francesa, e em 1928 ganhou o Nobel de Literatura.

Ele entendeu que o movimento e a evolução constituem tanto a materialidade quanto a espiritualidade, e que ambas possuem um desenvolvimento que está vinculado, uma vez que a substância mesma das coisas é a mudança, sempre ininterrupta. Para ele, a duração se constitui em um processo que, crescendo por dentro, pela constante criação do que está vindo a ser, é vivo. Segundo Bergson, a ciência não é capaz de alcançar o conhecimento da vida, uma vez que esse conhecimento se engendra por esse movimento. Assim, tomando por base o princípio de que o pensamento deve se manter fundamentado na experiência dos fatos particulares e concretos da natureza, o filósofo defendeu a metafísica como a noção pela qual se pode conhecer a vida nela mesma, pela intuição da duração. Portanto, defendeu que a filosofia ou metafísica deve constituir uma ciência da vida, tendo a intuição como método. Também vale acrescentar que Bergson rompeu com as bases do pensamento filosófico da sua época, ao não tomar como referência da sua concepção filosófica a matemática e a física – e procurando se fundamentar na biologia, na psicologia e na sociologia.

Assim, procuramos esclarecer tanto a concepção de atenção quanto a de educação que se encontram implicadas nas ideias deste estudioso, e como uma ressoa ou se faz presente na outra. O que nos motivou a buscarmos esses esclarecimentos em sua teoria é o problema da dispersão da atenção, mais particularmente a dispersão da atenção pelo educando, relacionada com o seu interesse. Este problema, constantemente presente entre as questões educacionais, pode ser agravado por um novo tipo de dispersão da atenção, justamente também ligada ao interesse, que tem se tornado cada vez mais generalizada em nossa sociedade e cultura, tal

¹ Para saber mais sobre Henri Bergson, ver: PESSANHA, José Américo Motta. Bergson: Vida e obra. In: BERGSON, Henri. **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores); PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica**. São Paulo: Edições Loyola, 2010; UMBELINO, Luís António. Nota de apresentação. In: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Lisboa: Edições 70, 2019. (Coleção Textos filosóficos); RODRIGUES, Paulo César. **Introdução à filosofia de Bergson**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

como constatado por Byung-Chul Han², pesquisador do assunto. Portanto, a questão que procuramos responder é: como as concepções de Bergson podem favorecer uma compreensão da atenção e da educação, contribuindo com debate acerca da dispersão no âmbito educacional?

O problema da dispersão da atenção identificado por Han está relacionado ao modo instantâneo e fragmentário pelo qual comunicamos informações pelos *smartphones*, e é uma consequência da sociedade midiática em que vivemos. Esta forma da dispersão da atenção está intimamente relacionada ao interesse, porque, nestas condições, acabamos por nos tornar obcecados por informações, uma vez que passamos a ser movidos pelo estímulo que a surpresa das mesmas nos causa. Dessa forma, a nossa atenção se dispersa porque somos submetidos um turbilhão de atualidades em que tudo é efêmero e passageiro, de tal modo que esse turbilhão não acaba. Nesta voragem que nos traga não ocorre a sucessão de um significado por outro – ou nem mesmo ocorre um significado. Assim, cada momento de nosso existir se torna idêntico e monótono, de maneira que, em meio a essa atomização do existir, o tempo nos escapa.

Contudo, não é só o tempo que nos escapa: o mundo também nos escapa, porque o mundo é mais do que informação. E, à medida em que ele é reduzido à informação, vamos nos desconectando cada vez mais, perdendo, por fim, a nossa vivência presencial dele. Portanto, de tanto sermos estimulados pelas informações, nossas vivências e entendimento das coisas se tornam superficiais, porque terminamos por adormecer as capacidades de contemplação e reflexão, bem como a tranquilidade da vida – o que é tão necessário para a nossa vivência e compreensão profunda das coisas e do mundo em que vivemos³.

² Byung-Chul Han (1959) é um filósofo sul-coreano, professor de estudos de filosofia e estudos culturais na Universidade de Artes de Berlim (UdK), onde dirige o *Studium Generale*, ou programa de estudos gerais, desde 2012. É autor de ensaios e críticas à sociedade do trabalho e à tecnologia. Estudou Filosofia na Universidade de Friburgo e Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Monique. Doutorou-se em Friburgo, com uma tese sobre Martin Heidegger. Em 2000, ingressou no Departamento de Filosofia da Universidade de Basileia, onde completou sua qualificação. Em 2010, tornou-se membro da faculdade *Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe*, e suas áreas de interesse eram a filosofia dos séculos XVIII, XIX e XX, ética, filosofia social, fenomenologia, antropologia cultural, estética, religião, teoria da mídia e filosofia intercultural. Han é autor de dezesseis livros, dos quais alguns são sobre o que chama de "sociedade do cansaço" (*Müdigkeitsgesellschaft*) e "sociedade da transparência" (*Transparenzgesellschaft*), e sobre seu conceito de shanzhai – neologismo que busca identificar os modos de desconstrução nas práticas contemporâneas do capitalismo chinês. Ele desenvolveu sua própria fórmula de resistência aos sistemas social e político nos quais nos encontramos inseridos: não possui *smartphone*, não faz turismo, apenas ouve música analógica, não trata seus alunos como clientes e passa um tempo cultivando seu jardim. Para saber mais sobre Han, ver: SILVEIRA, Sara Juliana Pozzer da. Notas sobre a filosofia de Byung-Chu Han: a experiência estética na era digital. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, n. 148, p. 393-411, mai./ago., 2020; FELIZARDO, Ana Paula. **Breve apresentação do filósofo Byung-Chul Han**. Disponível em: <https://cchla.ufrn.br/humanitas2/wp-content/uploads/2019/09/Breve-apresenta%C3%A7%C3%A3o-de-Byung-Chul-Han.pdf>. Acessado em 01/02/2024.

³ HAN, Byung-Chul. **El aroma del tiempo**: Um ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Editora Herder, 2015; HAN, Byung-Chul. **Entrevista ao Jornal El País**. 2021.

Muito embora as concepções de Han e de Bergson partam de campos teóricos distintos, é possível observarmos que a constatação feita por Han, de que as informações fragmentadas, não adquirindo significado, fazem com que o existir do indivíduo num tempo próprio lhe escape, esteja próxima das concepções de Bergson. Para Bergson, a duração é o próprio tempo que o sujeito experiencia de si mesmo. O conhecimento assimilado por esse sujeito por meio da duração faz com que cresça por dentro, numa mudança qualitativa. Logo, a forma como a significação é atingida pela pessoa lhe faz toda a diferença, uma vez que, se a significação não lhe penetra mais profundamente, com duração, ela passa a se constituir superficial, como uma casca, que impede o experienciar mais autêntico, das coisas e do mundo.

O mesmo acontece em relação ao problema da dispersão: com tanta intermediação de informações, acabamos por perder a nossa vivência presencial do mundo. Bergson entende que as informações a nós carreadas constituem refrações da duração no espaço: são imagens congeladas ou significados prontos que, em si mesmos, não nos conduzem às nossas vivências mais interiores e íntimas, – a duração pura, que nos constitui em nossas profundidades – mas nos levam a relação superficial com o mundo. A atenção é um tema caro a Bergson porque, de acordo com este estudioso, ela é a nossa própria capacidade de sustentar, manter e alargar a compreensão do mundo, nos permitindo, assim, caminhar com conhecimentos da superfície de nossa consciência em direção a maiores profundidades, fundindo-os à nossa duração. Logo, o problema da dispersão da atenção tem sido alvo de interesse entre os pesquisadores porque se concentra sobre a fugacidade do interesse, decorrente do vício à novidade da informação – uma característica forte do sujeito contemporâneo.

Portanto, na medida em que Han identificou a presença de uma forma da dispersão da atenção ligada ao interesse, e cada vez mais generalizada em nosso meio social e cultural, podemos observar, hoje, com a aceleração das tecnologias da comunicação, a desvalorização do trabalho docente e o entendimento da educação como transmissão de informações, que esse problema se complexifica, potencializando a dispersão da atenção do educando. É neste contexto específico que as ideias de Bergson adquirem acentuada relevância e é sobre ele que promovemos um recorte para esta pesquisa. Bergson, ao tomar a biologia, a psicologia e a sociologia como fundamento teórico de suas ideias e discussões, cria uma compreensão própria daquilo que constitui a natureza humana, e fundamenta o desenvolvimento da nossa

peessoa em uma compreensão da evolução da vida, da natureza, da nossa espécie e da nossa sociedade, tendo como base a ideia da duração como contante criação do que está vindo a ser.

Por isso, o nosso trabalho se limita ao recorte contextual da educação e se apoia nas principais obras de Bergson, uma vez que nelas o autor discute tanto ideias gerais quanto mais específicas, assim nos fornecendo um cenário e uma base para pensarmos a respeito da relação atenção e educação. As obras aqui discutidas são: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988); *Matéria e memória* (2006a); *A evolução criadora* (2010); *As duas fontes da moral e da religião* (1978); *A energia espiritual* (2009), neste, particularmente o capítulo “O esforço intelectual”; e *O pensamento e o movente* (2006b), este último, em especial a primeira parte da “Introdução” e o capítulo “A percepção da mudança”.

A compreensão da duração em Bergson é fundamental para todo o seu desenvolvimento teórico, e se torna também importante para observarmos como o filósofo explora este tema em toda a sua obra. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o autor expõe sua ideia de duração como uma mudança qualitativa e ininterrupta que ocorre no interior da própria consciência de cada pessoa, em cujo engendramento o passado constitui o presente que está vindo a ser. Em *Matéria e memória*, o autor desenvolve a ideia de duração como mudança qualitativa e ininterrupta em direção a uma relação íntima, que se estabelece entre o espírito e a matéria no seu entorno. Na *Evolução criadora*, a duração, como mudança qualitativa e ininterrupta, é compreendida como a própria substância da vida que flui em toda a natureza. Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson distingue a moral e a religião fechadas – instâncias para as quais somos impulsionados pela obrigação ou pelo hábito – da moral e da religião abertas – que são aquelas em que nós aspiramos pelo bem e pelo divino, a partir dos exemplos dos grandes místicos⁴.

Sobre a obra bergsoniana também é importante observarmos a ideia de que a vida é uma constante criação do que está vindo a ser. Esse entendimento adquire sua forma mais elaborada na sua compreensão de duração⁵, e nisso consiste em um princípio presente na

⁴ Adaptação das ideias de PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica**. São Paulo: Edições Loyola, 2010 (p. 12-13).

⁵ É importante se ver a duração nas suas relações com a memória e a consciência como as expõe Monegalha: “‘Consciência significa primeiramente memória’ – o que isto significa? Primeiramente, que todo estado consciente envolve sempre a *retenção* ou *contração* contínua do passado no presente. Para compreendermos o que significa tal contração ou retenção, podemos nos ater ao arquetípico exemplo de uma *melodia*: toda melodia envolve uma retenção contínua das notas precedentes na nota que atualmente ouvimos – é essa retenção que nos dá o todo melódico propriamente dito, sem ela nós teríamos simplesmente a nota atual cercada de vazio e de silêncio. Ora, aquilo que se passa para Bergson no interior de uma melodia se processa, para ele, igualmente em todo estado consciente: não há, com efeito, para ele, nenhum vivido psicológico que se furte a essa ‘conservação e acumulação’ incessante do passado no presente. Isso equivale a dizer que todo estado consciente envolve necessariamente uma *duração* determinada (a ideia de retenção ou contração nos dá, com efeito, o significado

orientação e no desenvolvimento de todas as suas concepções. Assim, na medida em que aceitamos que este princípio orienta todo o seu desenvolvimento teórico, nós não o compreendemos apenas como uma ideia que perpassa por toda a teoria bergsoniana, mas, sim, que o autor aplica este princípio no próprio desenvolvimento de suas concepções, de tal modo que, sendo parte fundante de sua teoria, também é responsável pelo desdobramento que as suas ideias vão adquirindo em suas obras⁶. Ao longo do desenvolvimento teórico de Bergson, é possível constatar um movimento presente no desenvolvimento das concepções, uma vez que as ideias que dão origem a determinados conceitos também se desdobram em outras concepções que, sob outra perspectiva, se encontravam implícitas nessas ideias, de modo que suas formulações teóricas crescem por dentro, ao mesmo tempo em que vão agregando outros conceitos desdobrados de suas ideias fundamentais. Este movimento que nos leva a compreensão de uma implicação recíproca entre as suas concepções pode ser facilmente entendido se nos atentarmos para o fato de que, de acordo com Bergson, o movimento natural da vida é aquele que vai do menos organizado ao mais organizado, do menos realizado ao mais realizado. Por isso, a duração é um movimento heterogêneo, constante e ininterrupto de mudança qualitativa que, crescendo por dentro, nunca está ausente, e que, portanto, caminha e fundamenta os próprios processos intelectuais que levam à explicitação gradual das concepções formuladas.

Esta compreensão do desenvolvimento teórico de Bergson nos leva a conceber suas ideias a partir de um movimento que vividamente se interpenetra, e procuramos ver, pelo nosso próprio pensamento, como o pensamento do autor vai se organizando ao se explicitar. Sob esta perspectiva, o nosso trabalho de análise e interpretação da obra bergsoniana, orientado pela busca da compreensão de sua concepção de atenção aplicada ao contexto educacional, e, por isso, também a sua compreensão de educação, priorizou revitalizar tais movimentos de implicações recíprocas entre os conteúdos que importavam a esta pesquisa,

primordial da duração bergsoniana). (...). Nesse sentido, a memória é algo de uma importância muito maior do que suspeitou a tradição filosófica: ela não é uma faculdade entre as demais faculdades, mas a condição de possibilidade de todas as faculdades, algo psicologicamente (e ontologicamente) primordial. Poderíamos dizer que é ela quem torna a consciência possível, mas, de fato, seu exercício se confunde com o da própria consciência: estar consciente, para Bergson, equivale a estar contraindo o passado no presente, logo, falar de consciência equivale a falar de memória (...). Ver: MONEGALHA, Fernando. Elementos para uma teoria do conhecimento em *Matéria e memória*. **Revista Ideação**, Feira de Santana, n. 37, p. 68-90, jan./jun., 2018.

⁶ Segundo Santos Pinto, a “(...) própria filosofia de Bergson inicia-se, conforme ele mesmo nos relata, com uma intuição fundamental que sempre estará na base de seu pensamento: a intuição da duração”. Em nota de rodapé, cita a carta de Bergson a H. Höffding, presente no Apêndice do livro deste último. Diz a carta: “No meu entender, qualquer resumo dos meus pontos de vista os deformará no seu conjunto e os exporá, por isso mesmo, a muitas objeções, se não se colocar primeiramente e não se voltar sempre àquilo que considero como o centro de minha doutrina: a intuição da duração”. PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica**. São Paulo: Edições Loyola, 2010 (p. 7, 9).

segundo o contexto conjuntural de suas obras, e a forma com a qual esses textos adquiriram significado na atualidade.

No que diz respeito à sua concepção de atenção⁷, por nossa compreensão de seu desenvolvimento teórico, identificamos uma dimensão de movimento entre os elementos considerados em um estado intelectual que, indo em uma direção, se interpenetram e se fundem com a duração mesma que consiste a pessoa, culminando com a intuição de uma nova ideia. Por outra via, se considerados como elementos que vão em direção contrária, caminham para explicitações de si e dos elementos outros que se fundiram no processo e que se encontram implicados na ideia nova intuída. Desse modo, pudemos perceber que o tipo e a forma da atenção que dedicamos são o que regula a direção dos movimentos que ocorrem em nossa consciência e que, ao mesmo tempo, levam ao termo as suas operações. Então, pudemos ver, por meio das próprias formas que a atenção adquire nesses movimentos de direções contrárias, uma solidariedade concomitante entre o movimento em que, pela mudança, os elementos considerados se organizam concretamente na duração com o movimento que se faz presente no corpo – sendo que estes elementos aparecem quando movimento da duração e do corpo são intercalados pelo movimento do intelecto, ao transpô-los e ao traduzi-lo. Nisso, a noção de atenção extrapolou as investigações acerca dos processos atencionais, em termos de movimentos intelectuais, como passou a abranger também os movimentos da duração, do espírito e do corpo: sua duração e mecanismos. Com isso, alcançamos a percepção de que a mudança, se orientando pelo movimento do espírito, é constrangida pelos limites dos movimentos motores que o corpo é capaz de realizar.

⁷ A concepção de atenção em Bergson será abordada, direta ou indiretamente, ao longo de todo este trabalho, e aparecerá por diferentes perspectivas, sob diferentes nomes. Contudo, nós já podemos ter uma ideia da atenção e da sua relação com a criação, com a memória, com o corpo e com a reflexão nas explicações que Marques nos oferece sobre a percepção atenta, sendo que aí já se encontram implicadas muitas das ideias que iremos desdobrar: “O que está em jogo efetivamente (...) é justamente o trabalho do espírito, que definiria assim a atenção, ou seja, ‘(...) a misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas’ (Bergson, 2008, p. 110). Esse trabalho é realizado pela memória, e é um trabalho de criação a partir do esboço traçado pelos movimentos corporais: ao entregar à percepção as imagens antigas que a ela se assemelham, ela ‘(...) cria novamente a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo.’ (...) Por conseguinte, a atenção teria por base um trabalho elementar de reconstrução, comparado ao trabalho de um telegrafista que reenvia um telegrama, expedindo ‘palavra por palavra’; ora, assim como precisamos saber manipular um aparelho para reenviar um telegrama, é preciso que saibamos reproduzir a imagem que recebemos da percepção. Em outras palavras, que saibamos reconstruí-la por um esforço de síntese (entre ela e as lembranças que possam complementá-la), ou por uma ‘série de hipóteses’, as quais equivaleriam às diversas imagens escolhidas sucessivamente pela memória. Essa seleção é comandada pelos movimentos cerebrais, que fixam o contorno dos objetos como um quadro. Consequentemente, perceber não pode somente se reduzir a impressões recolhidas ou elaboradas pelo espírito. É preciso, portanto, ter em conta que toda percepção atenta supõe uma *reflexão*: ‘(...) a projeção exterior de uma imagem ativamente criada, idêntica ou semelhante ao objeto e que vem moldar-se sobre seus contornos”’ (Bergson, 2008, p. 112). Ver: MARQUES, Silene Torres. Memória e criação em Bergson: sobre o fenômeno da atenção e os planos de consciência. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 2, p. 71-88, abr./jun., 2017.

Contudo, na medida em que os processos atencionais se estenderam para o corpo e para a profundidade do espírito, ultrapassando por esses dois extremos o intelecto, eles passaram não só a consistir a própria pessoa, como também a ser o regulador das coisas que, vindo de fora, lhe constituem. Desse modo, os processos atencionais que se constituem em sua profundidade levam os conhecimentos adquiridos a se fundirem vividamente em sua duração, quebrando as crostas que apenas permitem memorização ou juízos de pouca penetração. Essa crosta, que muitas vezes se forma na superfície da pessoa, sendo independente dela, não a constitui em sua profundidade. Grosso modo, pode-se dizer que ela possui uma certa autonomia, no sentido de que, atuando independentemente do sujeito, o impede de ter uma experiência profunda de si, das coisas e do mundo em que vive. Além disso, o impede de autenticamente se desenvolver, crescendo por dentro. Assim, a concepção de educação em Bergson tem como fundamento a necessidade de que aquilo que a pessoa aprende se funda à sua grande massa psicológica, lhe constituindo no seu mais íntimo, no que o intui de sua duração.

Assim sendo, para o pensamento bergsoniano, a criação que o sujeito realiza de si, intuindo-o do movimento vivo de sua duração, consiste em um conhecimento que é do tipo metafísico, uma vez que este é um conhecimento da vida mesma do ser. Dessa forma, o conhecimento da vida, em geral, consiste em metafísica, e nesse âmbito a própria educação adquire uma dimensão em que é metafísica, na medida em que os educandos possam criar e intuir essa criação de sua duração. Nessa concepção de educação se destacam os papéis da ação que o sujeito realiza de si mesmo, bem como o dos mecanismos motores que constituem os hábitos, e o da arte, os quais, de diferentes modos, se relacionam ao conhecimento.

Desse modo, levantados nesta introdução os fundamentos da teoria de Bergson, caro à compreensão das suas concepções de atenção e de educação e das relações que delas emergem, passamos, agora, à organização da estrutura de abordagem desta pesquisa. A tese foi dividida em duas partes. A primeira se constitui pelos quatro primeiros capítulos. No primeiro capítulo, procuramos demonstrar como a duração e o espaço podem ser compreendidos como as formas mais gerais da pessoa, considerando que a duração lhe constitui no seu mais íntimo e que o espaço lhe constitui naquilo que lhe é mais superficial. No segundo capítulo, procuramos demonstrar como o espaço penetra a duração, fundando-se um ao outro, embora a duração permaneça pura, de modo que nos apara em nossos atos livres. No terceiro capítulo, procuramos demonstrar como os nossos conhecimentos são constituídos, sendo que, pela percepção, o movimento de mudança é estabilizado em imagem. No quarto

capítulo, procuramos demonstrar como podemos compreender a aprendizagem como uma ação em que a imagem se delinea no movimento de mudança.

A segunda parte se centra na ideia de que aquilo que se encontra implicado no movimento da duração, pelo movimento intelectual, caminha para se tornar esclarecido. Esta parte da tese também busca pontuar que aquilo que é claro no movimento intelectual caminha em direção da implicação recíproca, se fundindo ao movimento da duração. Desse modo, no quinto capítulo, procuramos demonstrar a relação que existe entre a forma do movimento de mudança de nossos estados psicológicos e o movimento pelo qual a atenção, mudando de forma, se intensifica, de tal modo que adquire diferentes formas nesse movimento. No sexto capítulo, procuramos demonstrar como a simpatia consiste numa forma geral da atenção e que a percepção consiste em outra forma geral da atenção: a primeira se solidariza ao movimento de inclinação do corpo, ao passo que a segunda se solidariza ao movimento do hábito, também como diferentes formas da atenção. No sétimo capítulo, procuramos demonstrar, pela análise do interesse, como podemos identificar e distinguir as formas que a atenção adquire pelo movimento de mudança, que ocorrem na intensificação de seus estados, a partir das próprias formas das emoções que caracterizam os nossos estados psicológicos e do objeto ao qual a atenção se dedica. No oitavo capítulo, juntando todas as formas que a atenção adquire ao se intensificar, procuramos demonstrar como elas, ao se interpenetrarem no movimento em que continuamente mudam, se subordinam entre si, caracterizando os diferentes estados que sucessivamente configuram a atenção por sua intensificação. No nono capítulo, procuramos demonstrar, pela criação viva que o educando realiza ao conhecer, como a educação pode ser concebida como metafísica (na forma como o conhecimento se constitui e no sentido de um fazer filosófico), e a importância dos mecanismos motores que constituem os hábitos. Ainda nesta oportunidade, abordamos como vivência artística e a arte adquirem um papel relevante nesta concepção de educação. Nas Considerações Finais, buscamos apresentar a relação direta que existe entre duração, atenção e educação⁸.

⁸ Nas referências que aparecerão no rodapé, indicando as páginas e as obras de Bergson, iremos ver aparecer, por mais de uma vez, a citação de uma mesma página de uma mesma obra. Nessas ocasiões, serão consideradas diferentes ideias ali expressas, sendo que a orientação para um dado estará dada pelo contexto onde as citações foram feitas. Além disso, o leitor poderá notar inserções pedindo para que se considere a ideia ali discutida também a partir de ideias de outras obras, com suas respectivas páginas, ou de outras páginas da mesma obra.

PARTE I – OS FUNDAMENTOS DO QUE SE DISCUTE

1 DURAÇÃO E ESPAÇO: AS FORMAS MAIS GERAIS DA NOSSA PESSOA⁹ E DA NATUREZA COMO UM TODO

A duração ou o tempo que dura é a forma concreta¹⁰ pela qual o eu¹¹ consiste no seu mais íntimo e profundo. O espaço é a forma que o eu adquire ao abstrair-se¹² da vivência profunda, consistindo no que lhe é menos pessoal e mais superficial. Como o eu é constituído por essas duas formas, a nossa “vida consciente apresenta-se sob um duplo aspecto, consoante à percepçionemos diretamente ou por refração através do espaço” (Bergson, 1988, p. 95).

Ao percepçionarmos diretamente¹³ a nossa vida consciente, são os nossos estados profundos de consciência que percepçionamos. Em si mesmos, os nossos estados profundos de consciência, sendo pura qualidade, devido à maneira com que se misturam, não podem ser examinados se são um ou se são vários sem que os desnaturemos. Além disso, quando dizemos que um estado profundo de nossa consciência penetra outro estado profundo dela já estamos promovendo distinções. Por isso, ao mesmo tempo em que tais estados profundos não podem ser analisados, também não podem ser expressos sem que sejam desnaturados. Nos dois casos, abstraímos a duração do fluxo ininterrupto e heterogêneo de mudança qualitativa e a refratamos no espaço, transformando-a em uma imagem estática, com certa qualidade determinante. Nesse ínterim é que a atenção normalmente se configura, ao se fixar numa série de atos descontínuos¹⁴, constituindo-se, por uma média da variação da mudança

⁹ Vamos encontrar espalhada por toda obra de Bergson indicações que ajudam a compreender a sua ideia de pessoa. Entre as mais importantes, citamos: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 19-20, 88-97, 114-121, 128, 153-154, 157, 160); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-8, 47, 64, 66, 107, 120-121, 194, 198, 202-203, 205-206); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 15-21, 62-63, 117, 221-223, 281-282); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 12-13, 16-17, 88, 100, 143-147, 161-162, 175-176, 208-210).

¹⁰ Podemos formar uma noção da duração como forma concreta consultando: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 54-55, 92-93, 108-109, 132-133, 150-151, 164).

¹¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (88, 92-95).

¹² Para Bergson, o eu superficial é uma representação simbólica do eu profundo, e, para se formar uma ideia de como o eu pode abstrair-se de si mesmo, ver: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 64-66, 70-71, 78, 80-81, 86, 93, 100, 114-116, 120).

¹³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 95-96).

¹⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 15-18). Para compreender como a atenção se fixa por uma série de atos descontínuos, ver, por exemplo: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre**

qualitativa percebida¹⁵, naquilo que distinguimos entre um estado de nossa consciência e outro estado dela. Ora, mas os nossos estados profundos de consciência, não tendo nenhuma relação com a quantidade, não se distinguem, e, assim, criam uma duração em que os seus momentos não constituem uma multiplicidade numérica. São esses estados, de algum modo um tanto nebuloso, que constituem o eu profundo e afetam diretamente o olhar da consciência em um primeiro contato.

Por refração através do espaço, além do mundo em geral, nós percebemos a nossa vida consciente condensada na “(...) sua imagem e através da palavra que lhe empresta sua banal coloração” (Bergson, 1988, p. 96), (...) o elemento comum, (...) o resíduo impessoal, das impressões experimentadas num determinado caso pela sociedade inteira” (*Ibidem*, p. 92, 93). O espaço, como propriedade comum à percepção e à inteligência de todos os seres humanos, é intuído e concebido como um meio homogêneo. Pela homogeneidade em que se constitui, o espaço nos permite representar, de modo nítido, a exterioridades das coisas, revelando um mundo exterior bem distinto de nós. Assim, ao se constituir em uma única e mesma tendência em todos nós, a intuição do espaço nos prepara para a vida social, ao favorecer a vida em comum e a linguagem.

Portanto, na percepção de objetos, intuimos o espaço. Ou seja, conjuntamente ao objeto, colocamos esta propriedade como condição de sua percepção. Então, porque a nossa concepção do espaço é a ideia de um meio homogêneo, isto é, sem qualidades e vazio, e porque o mesmo consiste na nossa possibilidade de distinguirmos nitidamente os objetos, o espaço, sendo um meio vazio, também nos permite exteriorizarmos nele, alinhando, uns ao lado dos outros, os momentos da nossa vida consciente. Assim, no que percebemos os momentos da nossa vida consciente no espaço, os convertemos em termos mais simples e mais cômodos para resolvê-los.

Logo, são as condições da vida social e da linguagem que, ao serem realizadas mais completamente, acentuam o impulso de dentro para fora de nossos estados de consciência. Desse modo, aos poucos, os mesmos se transformam em coisas ou objetos. Separam-se, não só uns dos outros, como também de nós, constituindo o nosso eu superficial ou uma existência nossa em momentos distintos. Nesse movimento da profundidade da consciência para a sua superfície, aquilo que era duração ininterrupta, dividindo-se em estados, se

os dados imediatos da consciência. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 37, 45, 49, 51-52, 61-62).

¹⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora.** São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 329, 343).

quantifica com essa divisão, separando-se uns dos outros. Nestas condições, os estados podem ser facilmente entendidos quando expressos por meio de palavras.

Devido à sua natureza, o eu profundo é encoberto ou escondido pelo eu superficial. Mas, embora o eu possa ser compreendido esquematicamente, segundo Bergson¹⁶, como profundo ou superficial, ele não duplica a pessoa: trata-se do mesmo eu que, ao perceber estados distintos, fixando a sua atenção, vê estes estados se fundirem, como se fundem os pedaços de gelo que derretem em um copo. Conseqüentemente, pelo modo como se configura a nossa vida consciente, nós podemos dizer que é a própria forma como dedicamos a nossa atenção o que nos mantém na superfície de nosso eu, e que, por seu esforço, podemos nos reencontrar com nossa própria profundidade.

Contudo, pela comodidade da linguagem e por causa das exigências da vida social, não temos interesse em deixarmos a ordem em que vivemos superficialmente ou em restabelecermo-nos na confusão, tampouco em perturbarmos o arranjo estabelecido entre os estados, de certo modo, impessoais. Portanto, mesmo que essa vida não seja tão rica quanto a do eu profundo (porque guarda, nos estados que nitidamente se caracterizam, momentos bem distintos, e, desse modo, atendem melhor às exigências práticas da vida), é a ela que nos apegamos, e bem raros¹⁷ são os momentos em que o nosso eu superficial modifica-se mais radicalmente, dando margem à manifestação de nosso eu profundo.

Dado que o eu profundo e o eu superficial fazem uma mesma e única pessoa, pode parecer que, necessariamente, precisam durar da mesma maneira. Mas não é bem assim. O nosso eu toca na superfície do mundo exterior, e, sendo que é no espaço (meio homogêneo) que se desenrola a nossa vida psicológica superficial, não há grande custo ou grande esforço para realizarmos esse modo de representação, pois, “(...) as nossas sensações sucessivas, embora apoiando-se umas nas outras, conservam algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas” (Bergson, 1988, p. 88). Então, se na representação do mundo exterior as sensações conservam algo da exterioridade recíproca, que caracteriza objetivamente as suas causas, sendo que os objetos são corpos extensos e se encontram no espaço (no que eles são a causa das sensações), o que se conserva nessas sensações deve ser algo da sua forma extensa – muito embora, na duração pura, as nossas sucessivas sensações, apoiando-se umas nas outras, continuem umas nas outras, e, ao não se dividirem, constituem um progresso dinâmico. Isso se dá porque, na representação simbólica de objetos, os

¹⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 95-96).

¹⁷ *Idem.* (p. 117, 159).

inserir em gêneros que consistem em conceitos, nos possibilitando ter aí uma série de termos idênticos¹⁸, como “(...) quando ouvimos uma série de pancadas de martelo” e, “(...) sabendo que a mesma causa objetiva age, decomparamos este progresso em fases que consideramos então como idênticas” (Bergson, 1988, p. 87), dividindo, em partes exteriores umas às outras, a nossa vida psíquica superficial. Desse modo, no avançar indiviso e dinâmico mais pessoal de nossos estados de consciência pelo caráter simbólico¹⁹ da representação é que se originam momentos determinados e distintos.

Conforme Bergson (1988, p. 88), “(...) o eu interior, o que sente e se apaixona, o que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço”. As nossas sensações, que se apoiam umas nas outras ao afetarem o olhar da consciência num primeiro contato, aos poucos vão se desprendendo umas das outras “(...) como as causas externas que lhes dão origem, e os sentimentos ou as ideias como as sensações de que eles são contemporâneos” (*Idem*). Assim, a justaposição que o espaço homogêneo assegura aos objetos materiais pelo caráter simbólico das representações acaba por se propagar e repercutir nas profundezas da consciência. Por conseguinte, para o eu, a nossa vida psicológica se desenrola nas profundidades da consciência como duração pura, enquanto que, nos fatos psíquicos que usa como reguladores²⁰, em sua superfície, compõe um misto com o espaço, numa duração que se espacializa. Portanto, a nossa concepção ordinária do tempo, ou a faculdade do eu de perceber um tempo homogêneo, se deve ao gradual avanço do espaço no domínio da consciência, que é pura duração.

Como são raros os momentos em que o eu superficial coincide com o eu profundo, ou raros são os momentos em que nos percebemos diretamente, nos agarramos à vida superficial de nossa consciência, atendendo às exigências sociais e da linguagem que constituem grande parte da educação que se institucionalizou em nossa cultura. Então, como o eu profundo e o eu superficial fazem uma única e mesma pessoa (porque, como já dissemos, apesar de serem dois ‘eus’, o sujeito é um só), eles não se separam; apenas se especificam por formas diferentes, possuindo, cada qual, certa autonomia. Logo, porque é o eu profundo

¹⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 69-70).

¹⁹ Para se compreender neste contexto a importância da simbolização ou do símbolo e da sua função, ver: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 63-66, 75-78, 87-90, 93, 97, 114-115, 127, 129, 151-152, 155-156, 159-160, 162, 164).

²⁰ Podemos ver um esclarecimento dessa ideia na aplicação que Bergson faz da mesma, em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-8).

aquele que consiste no mais íntimo de uma pessoa, é importante esclarecermos os fundamentos das diferentes relações pelas quais a atenção pode se ligar aos objetos educacionais para que a atividade educacional, que se realiza na superfície do eu, o constitua também na sua profundidade, num experienciar concretamente refletido de si e do mundo em que vive. Também é importante sabermos daqueles tipos de processos que, “inflando” o eu superficial, em nada contribuem para o desenvolvimento profundamente apurado da pessoa e de seu caráter. Para tanto, precisamos esclarecer melhor o que é o espaço, o que é a duração, e quais as relações dos mesmos, entre si, e no que tange à atividade viva e própria ao eu interior.

De acordo com Bergson, o espaço²¹ é a forma de nossa sensibilidade ou a intuição sensível de um meio homogêneo, distinto da matéria que o preenche, e existe independente do seu conteúdo. Assim, no que os nossos sentidos percebem as qualidades dos corpos, também percebem o espaço com elas. Nisso, na percepção de um objeto, o todo reveste-se de uma forma e de qualidades que não pertencem a nenhuma de suas partes. Tal forma e tais qualidades nascem pela síntese que o espírito opera no ato pelo qual associa os vários termos ou abrange a multiplicidade das partes numa percepção única. Isso acontece porque é o espírito que opera essa síntese, e sem ele o aspecto que o todo assume por essa síntese é reduzido a nada.

O espaço, sendo a forma da nossa intuição sensível, nos permite diferenciar as várias sensações simultâneas e idênticas somente por serem provenientes de lugares diferentes. Assim, o espaço é um princípio de diferenciação distinto da diferenciação qualitativa, ao se constituir numa realidade sem qualidade ou em um meio homogêneo e vazio. Como nele é possível distinguirmos termos simultâneos e idênticos, tudo que se proporciona ao espírito como heterogeneidade qualitativa, por sua atividade, é divisado sob a forma de homogeneidade extensa²². Mas, porque a relação que estabelecemos com o objeto é, ao mesmo tempo que abstrata também concreta, a nossa percepção é extensiva²³, ou seja, as sensações que temos do objeto são extensivas e, por isso, o percebemos nele mesmo²⁴, onde se encontra²⁵, como imagem, pela união do sujeito com o objeto²⁶ – ainda que a sua forma seja divisada na homogeneidade extensa.

²¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 67-69, 162).

²² *Idem.* (p. 69-70).

²³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 74-75, 286-287); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 213).

²⁴ *Idem.* (Coleção: Tópicos). (p. 2, 41).

²⁵ *Idem.* (p. 59).

Então, como aquilo que viabiliza que a heterogeneidade qualitativa seja distinguida em homogeneidade extensa é a concepção de um espaço homogêneo, mesmo que a percepção da extensão e a concepção do espaço se impliquem, elas se distinguem, e em nós há uma faculdade de perceber ou conceber um espaço sem qualidade, que não é a da abstração. Pois, na faculdade da abstração, já se encontra implicada a intuição de um meio homogêneo, uma vez que, nas suas relações recíprocas, os conceitos, sob seus símbolos, sendo claramente delimitados, se distinguem numa espécie de exterioridade entre si. Por conseguinte, nós concebemos uma realidade que, sendo heterogênea, é a das qualidades sensíveis, e concebemos uma realidade de outra ordem que, sendo homogênea, é o espaço. A realidade do espaço, “(...) claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair, e talvez também falar” (Bergson, 1988, p. 71).

Portanto, como um meio homogêneo, sem qualidade e vazio, a concepção do espaço comporta a distinção do extenso em lugares²⁷; em maior e menor ou em continente e conteúdo²⁸. Estas distinções do espaço são solidárias à noção de número e se constituem pelas diferentes relações do uno com o múltiplo – já que qualquer número²⁹ é uma síntese do uno com o múltiplo. É uma unidade porque se representa por uma intuição simples, por exemplo, três; e é uma soma ou coleção de unidades elementares porque envolve – todos e ao mesmo tempo – cada um dos termos do três.

Ao considerarmos o número três, não importa se um de seus termos está à direita, à esquerda ou abaixo; se é azul, vermelho ou amarelo. Só importa se observar no que são idênticos, e, por conseguinte, naquilo que exercem uma mesma função. Mas, os seus termos só são idênticos se o seu fundamento for o espaço, já que este é um meio homogêneo, sem qualidades e vazio, em que qualquer parte é idêntica à outra. Assim, enquanto extensão³⁰, no

²⁶ Para se compreender a ideia de Bergson de que a percepção é extensiva e nela ocorre uma união do sujeito com o objeto, de tal modo que o objeto é percebido como imagem, onde ele se encontra e nele mesmo, é importante se considerar todas as discussões sobre esse assunto presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 1-81, 285-287). Já para se ampliar a compreensão desse assunto no sentido que o consideramos, é importante se observar, sob a orientação da compreensão de grande e pequeno corpo, presente em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 213), as relações que assim emergem da comparação das discussões sobre o intensivo e o extensivo, presente em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 11-55) com as discussões sobre o espaço e a duração, presente em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 57-97).

²⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 65-66).

²⁸ *Idem.* (p. 11-13).

²⁹ *Idem.* (p. 57-58).

³⁰ *Idem.* (p. 70).

que a diferença de qualidade é vista no sentido de uma diferença de situação³¹, se diferencia o termo que se encontra à direita do termo que se encontra à esquerda ou abaixo, e, ainda, mantendo-se as qualidades que são próprias a cada termo, se diferencia o azul do vermelho ou do amarelo.

Pelo espaço existe, portanto, uma multiplicidade de termos completamente idênticos entre si, que podem ser somados. Mas, a soma, que constitui uma coleção, é diferente da enumeração, que considera os elementos concretos ou as qualidades que são próprias a cada termo, como quando fazemos a chamada dos estudantes pelos seus nomes, distinguindo uns dos outros ou quando, não considerando as qualidades próprias a cada um, os chamando pela ordenação numérica. Nesse caso, se forma uma série em que um sucede ao outro, a qual não constitui uma soma, porque, enquanto se sucedem, os momentos do tempo mudam de qualidade, e, sendo que a mudança de qualidade é uma sucessão pura e simples no tempo, a série se encontra mais na duração do que no espaço. Por conseguinte, só contamos um a um, somando os alunos, quando os consideramos simultaneamente constituindo um todo – a classe. Isso só é possível se os representarmos um ao lado do outro no espaço. Contudo, só podemos representar um ao lado do outro no espaço se os considerarmos pela função aluno, excluindo as qualidades que tornam cada educando único e salientando o comum a todos. Logo, porque podemos somar um estudante ao outro na medida em que os inserimos em um gênero, os gêneros que estabelecemos entre as coisas se objetivam ao se solidificarem no espaço.

Então, ao enumerarmos, arrolamos individualidades que, sendo distintas ou idênticas, se sucedem no tempo. E ao contá-las, somando-as, contamos idênticos simultâneos no espaço. Entretanto, ao somá-las, cada acréscimo que essa operação realiza também muda o aspecto do conjunto, pois, ao contarmos as unidades distintas para formar uma multiplicidade diversa, observamos duas propriedades: primeiro, nós precisamos supor que estas unidades distintas sejam idênticas, e só conseguimos as supor como idênticas sob a condição de que elas se encontrem alinhadas em um meio homogêneo ou no espaço; segundo, no que já temos duas unidades e acrescentamos uma terceira, por exemplo, a mesma só se acrescenta ao conjunto na medida em que modifica a natureza, o aspecto e o ritmo do conjunto. Sem “esta mútua penetração e este processo de certo modo qualitativo, não haveria adição possível. – É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade” (Bergson, 1988, p. 86-87).

³¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 69).

No exercício da soma, quando contamos os idênticos no espaço, transformamo-los em uma coleção. Ou seja, na medida em que se separa o primeiro do todo indistinto e se diz um, essa unidade tem que se conservar inalterada e, ao mesmo tempo, individualizada, até que outra idêntica a ela se configure ao seu lado, ao se dizer dois. Mas, é somente no espaço³² que simultaneamente se pode justapor uma unidade ao lado da outra, de modo que, sendo idênticas, permaneçam inalteradas. Todavia, o aspecto qualitativo do conjunto muda, constituindo uma imagem, quando o conjunto se solidificar pelo símbolo que o representa.

Desse modo, podemos entender que, pela adição de termos, o aspecto do conjunto muda por um processo qualitativo ou de mútua penetração. Pela síntese operada na percepção, passa a ser percebido como o todo, adquirindo uma forma que, entretanto, não pertence a nenhuma de suas partes. Outrossim, adquire, pela duração, qualidades que não pertencem a nenhuma de suas partes. Assim, devemos observar que, ao considerarmos que um número, no seu mais geral, não deixa de ser um símbolo, e que os números não deixam de ser um gênero, a inclusão que fazemos de algo em um gênero ocorre por mudanças qualitativas que se operam nas profundezas de nossa consciência, uma vez que nesta ocorre a interpenetração do elemento que chega com os elementos que nela já estão. Estas operações se objetivam, indo para a superfície de nossa consciência, no que se inserem sob o símbolo que distingue essa multiplicidade distinta como um conjunto, sob a forma de uma imagem.

Portanto, em qualquer imagem que se configura no espaço, todas as suas partes são postas simultaneamente, entre si, nela e com ela, e, ao analisá-la, não se lhe acrescenta nada³³, mas somente se destacam e se justapõem no espaço, uma a uma, as suas partes, já que a imagem consiste numa síntese operada pela percepção. Conclui-se, disto, que somente distinguimos e definimos as coisas formando imagens, conceitos³⁴ ou representações claras e distintas, porque os mesmos se configuram no espaço, ainda que as operações que levam a essas configurações ocorram na duração ou são mudanças qualitativas.

Então, ao percebermos um objeto exterior – porque, não importando como o pensamento o decompõe, nada muda no aspecto geral desse corpo –, todas as suas partes são simultâneas ou estão atualmente dadas na sua imagem, mesmo que algumas sejam virtuais, e mesmo que seja necessário um esforço para as revelar. Consequentemente, podemos dizer que objetivo é aquilo que se tem a percepção atual e não apenas virtual de suas partes. Pois o virtual, ainda que virtualmente, também está dado no que atualmente se percebe, e,

³² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 59).

³³ *Idem.* (p. 61-63).

³⁴ *Idem.* (p. 64-65).

portanto, objetivo é aquilo que pode ser acrescido de partes simultâneas, na simultaneidade, na medida em que o virtual passa a se exercer como efeito atual. Isso significa que os elementos de impressões novas podem substituir a ideia que temos do objeto, e que objetivo é aquilo que não conhecemos perfeitamente.

Por isso, quando analisamos uma imagem complexa ou confusa, pelo esforço da atenção, aos poucos conseguimos deslindar as suas partes e, na medida em que cada parte é claramente delimitada, ela se configura no espaço, ao lado das outras já esclarecidas. Nesse exercício, a pessoa também vai mudando, uma vez que, abaixo dessas imagens claras e precisas, embasando-as, fundamentando-as e delineando-as, o sujeito, em sua duração, flui de si em um fluxo ininterrupto de contínua mudança qualitativa.

Este fluxo, orientado a reconstituir a imagem total, gera, pela vontade³⁵, uma força cada vez maior, conforme o obstáculo, no esforço que o sujeito realiza para trazer de volta ao seu consciente à imagem clara e precisa de uma memória que lhe auxilie no esclarecimento do confuso, a partir de uma ideia suposta do que ele possa ser³⁶. Portanto, esta operação ocorre na duração. Contudo, a cada acréscimo que a pessoa conscientemente percebe, as mudanças qualitativas e contínuas de sua consciência adquirem a estabilidade de uma certa qualidade, lhe configurando um estado³⁷ psíquico, que se distingue dos estados anteriores por essa qualidade. Neste trato, cumpre ressaltarmos que esta divisão no movimento contínuo de mudanças qualitativas se estabiliza na medida em que a duração se especializa e o detalhe atingido, sendo simbolizado, é claramente percebido pelo sujeito. Daí, nós podemos formar uma ideia da sucessão pura e simples no tempo, no que se individualiza e distingue, no espaço, as várias imagens que constituem uma única imagem.

Esta imagem estará completa, no sentido de claramente delimitada como uma unidade, quando não existir mais nenhum detalhe nela que seja virtual ou que não tenha sido atualizado, de forma que, se justapondo um ao lado do outro, podem ser simultaneamente visíveis, sendo, desse modo, envolvidos nela por um ato simples do espírito, quando a percebemos. Entretanto, enquanto o sujeito vai pensando em cada uma de suas partes, buscando esclarecê-la, ele também vai conhecendo perfeitamente aquilo que é pensado no momento em que é pensado, e este é um ato subjetivo. Nesses termos, subjetivo é aquilo que é

³⁵ BERGSON, Henri. Conferência em Madri, 1916, *apud* MELO, Danilo Augusto Santos. Notas para uma pedagogia do movente: Sobre vontade e educação em Henri Bergson. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 1, n. 1 e 77417, 1-14, 2019.

³⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 114-120).

³⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (ver p. 62, 64-65 e p. 16-17).

completamente conhecido e revela que o que se pensa é o pensado no momento em que se pensa, ou seja, a identidade do pensado com o pensamento, que é a identidade³⁸ do pensamento consigo mesmo.

O que é subjetivo é aquilo que se conhece perfeitamente, pois é aquilo que se pensa no momento em que é pensado. Por isso, o subjetivo não pode sofrer o acréscimo de nenhuma parte na simultaneidade, mas só pode mudar por potencialidades³⁹ dos elementos anteriores no momento seguinte, isto é, no tempo que dura. Portanto, a duração é um fluxo irreversível, que consiste numa multiplicidade qualitativa de heterogêneos, em que a mudança germina no movimento e, ao mesmo tempo, nele se constitui. Assim, o momento posterior nasce no movimento anterior, não se distinguindo dele. Somente o objetivo é o que nos é dado atualmente: o que viermos a retirar dele, virtualmente, já está posto nele e pode ser esclarecido ou acrescido de elementos na simultaneidade com os outros.

Assim sendo, no âmbito do subjetivo podemos ver o movimento qualitativo que se engendra e se cria, ao gerar de si a forma⁴⁰ que organiza concretamente a materialidade do fluxo da duração no momento seguinte. Neste momento, as potencialidades, ao se desdobrarem, se atualizam. Este movimento diz da duração pura, uma vez que as qualidades que nele se sucedem antes não se distinguem, e, por isso, a duração continua sendo um movimento heterogêneo. É este movimento, pelo que antes se encontrava somente em potência nele, que fundamenta as operações que esclarecem o confuso pela configuração da sua imagem, ao lhe explicitar ou justapor os seus elementos no espaço, exteriorizando-os uns aos outros.

Já no âmbito objetivo, podemos ver um movimento de homogêneos que, acrescentando-se na simultaneidade, somam-se numericamente, mas sem que o aspecto geral do todo mude, configurando, assim, a espacialização. No objetivo vemos, então, um movimento que detém muitos momentos, alinhando-os um ao lado do outro. É neste íterim que a atenção se concentra, pela função partes de uma mesma imagem, nas sucessivas imagens que vão se delineando, e, por essa semelhança de gênero, ela compõe a imagem do todo. Abaixo deste movimento existe o movimento subjetivo, em que a atenção se concentra nas diferenças que vão aparecendo pela progressão do fluxo da mudança de um momento ao

³⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (ver p. 62-63 e p. 143).

³⁹ *Idem.* (p. 85).

⁴⁰ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 262).

outro⁴¹. Estas diferenças são as ideias que vão sendo criadas como formas na duração e que vão sendo esclarecidas na medida em que as imagens que se encontram implicadas nelas, ao se desdobrarem, vão se tornando claras e distintas, indo em direção da espacialização, e, por fim, se justapondo às outras imagens já configuradas na imagem do todo. Desse modo, se vê que, no subjetivo, cada momento, sendo único, é novo ou consiste em uma mudança qualitativa; por isso, diz do fluxo heterogêneo e ininterrupto, que é pura duração.

Portanto, enquanto ocorre esse processo ininterrupto de mudança qualitativa (que levava do confuso ao explícito, em que as imagens que constituem o todo são esclarecidas), cada uma, ao ser esclarecida, apresentando-se como uma unidade à consciência, divide aquela mudança qualitativa em mudanças de qualidade ou divide a duração em momentos de aspectos distintos, repartindo o movimento contínuo da consciência em estados da consciência. Então, ao mesmo tempo em que se vai objetivando a imagem da parte, objetiva-se, com ela, a duração. Esta, ao final desse processo, destituída das qualidades inerentes ao seu movimento, congela-se em um momento. Após estabelecido, este momento se torna divisível em iguais porções tanto quanto o espaço é divisível em quantas partes que se queira.

Com isso, podemos notar que o tempo deixa de ser duração e se torna espaço e, assim, a sequência dos momentos do tempo constitui a imagem de um ponto justaposto ao outro que, igualmente ao espaço, consiste na percepção simultânea de dois instantes idênticos do tempo (separados um do outro). Esses pontos formam a ideia de uma linha no momento em que deixamos de prestar atenção no que passou para fixarmos a nossa atenção no que está passando. Portanto, é somente no espaço que podemos pensar a reversibilidade do tempo ou a previsão do futuro, subsumindo-se a lei da causalidade, porque aí ele é destituído do movimento do engendrar o que está vindo a ser, numa mudança qualitativa constante. Isso ocorre porque a imagem delineada se estabiliza com todos os seus elementos simultaneamente postos, ainda que alguns sejam virtuais.

Desse modo, para Bergson, a duração (ou o tempo que dura) é a forma da nossa subjetividade, ao passo que o espaço é a forma da nossa objetividade. A duração e o espaço, ao encontrarem-se um com o outro, constituem a duração espacializada. Assim, temos a duração pura, o espaço puro e a duração espacializada, a qual se constitui uma zona de transição em que duração e espaço dividem os seus domínios, e cujo arco atinge, dos limites da duração pura, os limites do espaço puro. Na duração espacializada, o subjetivo e o objetivo

⁴¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 181-182).

se encontram e se compõem na constituição de nossa percepção⁴² exterior, enquanto que o espaço se encontra com o tempo. Logo, a diferença entre exterior e interior não pode estar referida ao espaço e ao tempo. Por conseguinte, para Bergson, o interior se refere às sensações próprias ao corpo, e o exterior, às sensações provenientes dos objetos distintos do corpo⁴³. Essa compreensão insere a consciência em um corpo que, sendo um organismo vivo, tanto se encontra no espaço quanto se espacializa⁴⁴, ao mesmo tempo em que dura. Nisso, o intelecto⁴⁵ consiste na adaptação do espírito à matéria. Essa adaptação do intelecto à matéria, no corpo, se refere aos mecanismos motores ou à inteligência do corpo⁴⁶. Então, porque se adapta à matéria, o intelecto encontra-se submetido à forma espaço. Mas, porque é o espírito que se adapta, o intelecto encontra-se também submetido à forma tempo que dura⁴⁷, operando sob a duração espacializada e a duração pura. Portanto, a inteligência naturalmente opera por formas ou relações espaciais e temporais, e as mesmas consistem em um conhecimento que lhe é inato⁴⁸ – como são, por exemplo, as relações entre atributo e sujeito; as relações que os verbos exprimem; as de causa e efeito; as de conteúdo e continente; as de equivalente a equivalente etc.

Assim, na percepção exterior, no que a consciência se insere no corpo e o corpo se espacializa, sendo que o exterior coincide com as sensações que são provenientes dos objetos exteriores ao corpo, os objetos são percebidos como imagens⁴⁹. As imagens são uma existência⁵⁰ certa ou existem em si, e se encontram no que seria o meio do caminho daquilo que os materialistas chamam de ‘coisa’ e daquilo que os idealistas entendem por ‘representação’. Por isso, a imagem consiste na matéria considerada anteriormente a qualquer dissociação entre a sua aparência e a sua existência. Para Bergson, aquilo “(...) que é dado, o que é real, é algo intermediário entre a extensão dividida e o inextenso puro; é aquilo que” ele chama “de *extensivo*” (Bergson, 2006a, p. 286, grifo do autor). É nestas condições que nós devemos entender que, ao percebermos objetos exteriores, nós percebemos as suas imagens⁵¹.

⁴² Para se aprofundar na compreensão da percepção, ver: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (11-153).

⁴³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 46-47, 59).

⁴⁴ *Idem.* (p. 27-30, 48-50).

⁴⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-11, 207-208, 228, 291-295).

⁴⁶ *Op. Cit.* (2006a). (p. 122-133).

⁴⁷ *Op. Cit.* (2010). (p. 153-210, 389-393).

⁴⁸ *Idem.* (2010) (p. 166).

⁴⁹ *Op. Cit.* (2006a). (p. 11).

⁵⁰ *Idem.* (2006a) (p. 1-2).

⁵¹ *Idem.* (2006a). (ver p. 48-49 e p. 30-39).

As imagens, em si, consistem em movimento e mudança, os quais se submetem às leis da matéria, pelo que são vistos como oscilações⁵² ou vibrações⁵³. Mas, como movimento e mudança, cada imagem é instantaneamente atravessada pelo movimento de todas, e, considerada nela mesma, instantaneamente reflete o movimento de outras, até mesmo das mais longínquas. Desse modo, cada imagem se modula pelo movimento de todas as demais, recebendo e enviando instantaneamente movimento para as outras. Por conseguinte, considerando que a imagem é vista segundo as leis da matéria, então, podemos pensar que ela oscila conforme recebe e emite vibração – não sem, contudo, como uma existência em si, tomar a sua própria existência da totalidade do conjunto de imagens circundantes⁵⁴, ou constituir-se pela reciprocidade em que todas consistem. Logo, é como se todas as imagens formassem uma gigantesca extensão imagética, em que se inserem e se interferem instantaneamente, porque, ao implicarem-se umas nas outras instantaneamente, se comportam como se fossem uma única imagem que, movimentando e mudando, se estende até os confins do universo.

Nesta via, o nosso corpo, enquanto organismo vivo, também consiste em uma imagem, dadas as suas necessidades ou funções vitais. Como imagem, ele reflete das imagens circundantes os movimentos que correspondem aos interesses dessas necessidades ou funções vitais, destacando ou desconsiderando algo nelas. Assim, conscientemente, a imagem é, para nós, quase o mesmo que é para si. Portanto, podemos concluir que, na percepção, somente porque vibra como a imagem objeto, a imagem corpo pode refletir essa imagem do organismo vivo. Já que a imagem corpo vibra como a imagem que reflete, é a própria matéria da imagem corpo que se afeta pela forma com que a imagem objeto concretamente se organiza. Consequentemente, ao ser afetada, a imagem corpo se organiza pela imagem objeto, em sua própria materialidade, segundo a forma concreta, no que as sensações⁵⁵, porque são extensivas, conservam em seus movimentos essa forma concreta.

Então, porque a imagem é mais do que uma coisa e menos do que uma representação puramente ideal, podemos concluir que, em nossa consciência, ela se delineia no encontro da sua materialidade com uma ideia sua. Pois, considerando que as nossas percepções são

⁵² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 222).

⁵³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 14, 30, 34, 38); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 18, 39-40, 124).

⁵⁴ BERGSON, Henri *apud* PADOROGA, Ioulia. **Les trois modes perceptifs et le concept d'image chez Bergson**, META: Res. in Herm., Phen., and Pract. Philosophy – I (2) / 2009, p. 353.

⁵⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 30, 34-36, 54). Também é importante ver, nesta mesma obra, aquilo que se discute nestas páginas inserido no contexto dos debates sobre o espaço, a duração e a multiplicidade (p. 85).

extensivas, ao mesmo tempo em que nós percebemos o objeto onde ele se encontra⁵⁶, ocorre a união entre o sujeito e o objeto. Nessa união perceptiva, o aspecto subjetivo consiste na condensação dos vários momentos da oscilação da matéria operada pela memória, constituindo uma espessura de duração, a partir do que ela pode fornecer às lembranças que esclarecem o objeto. Já a realidade objetiva da matéria consiste, por seu turno, nos múltiplos e sucessivos estímulos dessas oscilações que constituem as sensações extensivas, nas quais interiormente essa percepção se decompõe. Nisso, a união e a distinção entre o sujeito e o objeto se dá mais em função da duração e menos do espaço, no que o ritmo de suas durações se equivale ou se diferencia.

Mas, por outro lado, como na imagem se pode ver todas as suas partes simultaneamente, ela se configura no espaço pela síntese do múltiplo com o uno. Nesta síntese, o todo adquire forma e qualidades que não estão presentes em nenhuma de suas partes – e de que outro modo o todo as adquiriria, se não for por meio de uma ideia que organize essas qualidades nessa forma? Por essa síntese, a imagem, ao se configurar na imaginação, se constitui em uma representação cuja matéria é organizada a partir de uma ideia que, ao nos aparecer, surge como muito abstrata porque se delinea por meio das relações mais gerais⁵⁷, que nos são inatas. Isso se dá à medida que, das alturas da abstração, essa ideia caminha em direção às sensações, aproximando-se das mesmas como a espécie engloba um indivíduo⁵⁸. Nesse ínterim, os elementos que se encontravam implicados na ideia se desdobram na sua imagem com o auxílio das “imagens-lembranças”⁵⁹ ou conceitos, podendo assim ser simbolizada pela palavra.

Desse modo, é necessário considerarmos que, na medida em que ocorre a união do sujeito como o objeto, e entendendo que a memória condensa uma série de movimentos oscilatórios da matéria, as sensações, sendo os estímulos do objeto que interiormente se dividem, se constituem, pois, em sensações representativas e, ao mesmo tempo, afetivas. Porque estas sensações são extensivas, carregam, nelas mesmas, a forma concreta do objeto, concretamente presente na forma de seus movimentos. Ainda, uma vez que por essa condensação a memória constitui uma espessura de duração, são essas sensações que, sendo ao mesmo tempo representativas e afetivas, duram e, assim, podem se apoiar umas nas outras,

⁵⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 59, 74-75, 288-289); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 213).

⁵⁷ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 169).

⁵⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 120-121).

⁵⁹ *Idem.* (p. 107, 115-117, 141, 148, 152).

no que a percepção se prolonga. Portanto, deve ser estas mesmas sensações aquelas que carregam, em seu movimento concreto, a forma concreta do objeto. Por sua vez, o objeto, mesmo que não dê origem à ideia em que a sua imagem se encontra implicada, de algum modo influencia no processo pelo qual a temos. Isso acontece porque, pelo movimento em que duram, as sensações provenientes do objeto se fundem ao movimento concreto em que a nossa duração vividamente se engendra. E, participando da criação da forma em que a nossa duração está vindo a ser, se implicam na constituição de uma ideia do objeto confusamente presente na própria forma em que a nossa duração se engendra. Esta ideia, ao ser intuída, se desdobrará na sua imagem.

Nessas condições⁶⁰, o intelecto, quando entra diretamente em contato com a matéria, se especifica em intelecto superficial. Já quando aparece como consciência reflexa⁶¹, se encontra voltado para o tempo espacializado. E quando entra diretamente em contato com a duração pura, em intelecto profundo, e como consciência profunda⁶², é a própria duração. Assim, há uma intuição sensível da forma espacial do objeto, a qual Bergson chama de infraintelectual⁶³. Esta intuição consiste em um conhecimento imediato do objeto, e não deixa de constituir a percepção imediata dele, indicando que é a percepção de sua forma num movimento que dura. Há, também, uma intuição do psíquico ou do vital que é supraintelectual, a qual a inteligência transpõe e traduz. Esta intuição é um conhecimento imediato da duração e não deixa de ter como base a percepção imediata dos elementos que, mudando, duram. Logo, por percepção imediata, devemos entender a consciência imediata⁶⁴ que temos do movimento ininterrupto de mudança qualitativa que dura. Este movimento pode ser percebido tanto em nossos estados psicológicos quanto nos deslocamentos dos corpos.

Nesta esteira dos pensamentos, cabe compreender que consciência profunda e consciência superficial, assim como intelecto profundo e intelecto superficial, não se referem exatamente a duas consciências e nem a dois intelectos, mas ao movimento concreto⁶⁵ – em que matéria, sensação, sentimento, percepção e ideia se interpenetram, entre si e uns com os

⁶⁰ É importante se ver as discussões aqui traçadas no contexto das ideias presente em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7, 10-11, 390-391).

⁶¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 16, 40, 67, 72, 131-132).

⁶² *Idem*. (p. 13, 15-16, 21-22, 26, 64, 86, 88, 93-95, 115-116, 118-119, 129, 136-138, 140, 150, 159, 163).

⁶³ Para se ampliar a compreensão sobre o infra e o supraintelectual ver além das ideias presentes em *A evolução criadora*, BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 37, 53, 154, 208, 223).

⁶⁴ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 40, 66, 70, 81, 89, 127, 134, 145, 161-162).

⁶⁵ *Idem*. (p. 54-55, 76-78, 81-83, 93, 96-97, 115, 117, 126, 132, 137-138, 150-151, 162, 164).

outros, e estão constantemente mudando de qualidade – e ao movimento abstrato – em que se distingue matéria, sensação, sentimento, percepção e ideia, que consistem da mudança representada em termos de justaposição de elementos e operada sobre a qualidade apreciada. Desse modo, um não se separa por completo do outro, mas são solidários⁶⁶, e se passam por graus insensíveis⁶⁷ da duração ou do tempo verdadeiro ao tempo espacializado; do intensivo ao extensivo; do inextenso ao extenso; da consciência à percepção exterior⁶⁸.

Assim, porque não há uma distinção radical entre o inextenso e o extenso, entre a consciência e a percepção exterior, também não existe uma distinção tão nítida entre a matéria do conhecimento e a sua forma⁶⁹, entre a forma da sensibilidade e as categorias do entendimento, entre o homogêneo, que é o espaço, e o heterogêneo, que é a duração. A duração ou o tempo verdadeiro, sendo a própria realidade interior à pessoa e à natureza como um todo, não é indiferente àquilo que a preenche⁷⁰, de tal modo que há solidariedade entre os dados da consciência e os dados do universo em geral. Igualmente, há solidariedade entre os próprios fatos da consciência e destes com os elementos mesmos que os ocupam. Ainda, o eu que a consciência superficial percebe é a representação simbólica do próprio eu, do eu verdadeiro que se constitui com a duração que acumula e engendra o vir a ser de si em relação ao vir a ser da natureza.

Por conseguinte, o tempo ao qual o eu profundo está referido é, antes, a verdadeira e pura duração, mas, devido à solidariedade entre os dados da consciência e ao mundo material, o tempo também é duração espacializada, à qual o eu superficial ou a projeção do eu profundo se referem. A duração apresenta, assim, duas formas e estas se referem a duas formas da multiplicidade. Na primeira, a multiplicidade, porque se produz no “tempo-qualidade”, é confusa. É uma multiplicidade de qualidades heterogêneas que se interpenetram. Na segunda, a multiplicidade, porque se projeta no “tempo-quantidade” (Bergson, 1988, p. 90), é distinta, justaposta. É uma multiplicidade de termos homogêneos que numericamente se distinguem.

⁶⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 85); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 7-8, 119, 179-180, 194-195, 206).

⁶⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 31, 164).

⁶⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 153-155); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 35, 53-57, 59, 75-76, 152, 259-262); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 164, 221-223).

⁶⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver p. 391 e p. 167).

⁷⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 160-161).

A multiplicidade que se constitui no tempo-qualidade é confusa, muito embora possamos compreender a duração, formulando uma ideia sua e, assim, explicá-la. Ao fazermos isso, a desnaturamos, já que a verdadeira e pura duração, em si mesma, é um movimento vivo e concreto se realizando ininterruptamente, distinto dos estados que se condensam no espaço e que usamos para explicá-la. Portanto, a duração, sendo um movimento ininterrupto, não pode ser congelada em uma imagem sem ser desnaturada; por isso, não pode ser analisada ou expressa por palavra alguma sem ser desnaturada. Conseqüentemente, nestas condições de puramente durar, porque é confusa, é também a interpenetração de tudo por tudo. Assim sendo, ao se interpenetrar, a duração, manifestando que tudo está em tudo, é contrária à nossa lógica habitual⁷¹. Com isso, se na duração pura tudo está em tudo, ela tanto é inexprimível quanto só pode ser sentida ou diretamente percebida, ou intuída.

Todavia, sendo que tal percepção direta é uma percepção imediata, isto é, em que não há participação de conceito algum ou não é intermediada por representação simbólica, podemos concluir que a duração ou o tempo que dura só podem ser intuídos como forma da nossa percepção interior – do mesmo modo que o espaço é intuído como forma da nossa percepção exterior. Sendo assim, como forma de nossa percepção interior, o tempo deve ser intuído no próprio sentimento de durar, como forma desse sentimento. Entretanto, como a duração não é alheia àquilo que a preenche, esse sentimento de durar consiste, ao mesmo tempo, do sentimento daquilo que dura. Portanto, no sentimento de duração, o movimento de mudança e do que se movimenta, mudando, consiste numa única e mesma coisa, e, desse modo, é constituído de forma e matéria indistintas, que concretamente se engendram. Isso é o mesmo do que se dizer, sob outra perspectiva, que a duração é constituída de ideias, sentimentos e sensações que se interpenetram. Por isso, a percepção imediata da duração é a percepção do sentimento da mudança de qualidade do que dura, durando, ou seja, qualitativa e ininterruptamente em mudança.

Então, nas duas formas da multiplicidade⁷², a qualitativa e a numérica, tornam-se claros os dois aspectos da nossa vida consciente ou as duas diferentes apreciações possíveis da duração: a da duração heterogênea, cujos momentos se penetram; e a da duração homogênea, com momentos bem distintos. Mas, como a duração homogênea é o símbolo

⁷¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 65, 93, 95, 124-125, 144-145); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 287); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-8, 18, 180, 234-235).

⁷² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 85-97).

extensivo da duração heterogênea, é sob a primeira que se pode buscar encontrar a última, ou seja, é “(...) sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes”, que encontramos “(...) uma multiplicidade qualitativa; sob o eu nos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização” (Bergson, 1988, p. 89-90). Contudo, a nossa consciência, constantemente ligada ao desejo de distinguir, quase sempre substitui a realidade pelo símbolo, e, sendo através do símbolo que ela percebe a realidade, não só se contenta com o eu que se projeta no espaço, como também o prefere porque, subdividido, ao se refratar no espaço, atende, em particular, às exigências da linguagem e, em geral, às da vida social, perdendo de vista, aos poucos, o eu fundamental.

Todavia, existindo duas formas de multiplicidade, a qualitativa e a quantitativa, existem também duas maneiras distintas de contarmos as coisas. Porque uma pode remeter à outra em nossa consciência, o movimento de mudança de qualidade se encontra com o movimento de mudança de quantidade, e o tempo ou a pura duração, distinguindo-se do espaço, se solidariza com esse movimento na duração espacializada. Portanto, a apreciação da mudança puramente qualitativa tem que conter, em potência⁷³, o número. Logo, o número, como um caráter que pode se produzir na qualidade, está relacionado à distinção operada pela consciência, entre as qualidades. Cabe entender, aqui, que a distinção qualitativa de heterogêneos contém o número em potência, e como aí o tempo decorrido não pode ser medido por uma apreciação matemática, mas visto que há uma distinção, Bergson afirma que, na mudança qualitativa, a distinção matemática substitui-se por um instinto confuso, que, como tal, tanto pode ter extrema segurança ao proceder como cometer erros grosseiros⁷⁴.

Nisso, se vê “(...) que a nossa inteligência tem instintos (...), basta dizer que o ardor irrefletido com que tomamos partido em certas questões prova” (Bergson, 1988, p. 93). Mas, se há instintos em nossa inteligência, como estes só podem ser representados por um impulso que é comum à todas as nossas ideias, o mesmo significa a penetração mútua entre elas⁷⁵. Sobre isso, nós também podemos observar que a exteriorização operada pela inteligência em conceitos tem por base o instinto ou esse impulso que é comum a todas as nossas ideias. Desse modo, no puro pensamento, como a penetração mútua do estado anterior no estado atual nos aparece por uma mudança de qualidade de um estado ao outro, essa mudança fica evidente nas diferentes imagens que os distinguem. Mas, considerando que essa mudança de qualidade de um estado ao outro se dá por potencialidades que, estando presentes no que se

⁷³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 85).

⁷⁴ *Idem.* (p. 88-89).

⁷⁵ *Idem.* (p. 93-94).

pensou, se atualizam no que se pensa agora, e considerando também que a imagem ou o símbolo que se pensa é idêntico ao pensado, as potências do pensado estão, por assim dizer, no instinto ou na duração ou na penetração mútua de nossas representações, concretamente engendrando-se. Esta, seguindo abaixo daquilo que nos aparece, vai aparecer como conceito ou imagem que se pensa agora, a partir da ideia, no que os elementos mais simples que se interpenetram nela se desdobram, balizados pelas lembranças que mobiliza para distinguir tais elementos.

Ainda, como observação nossa – porque o que se pensa agora envolve elementos que só potencialmente estavam presentes no que se pensou anteriormente –, em ato, o que se pensa agora apresenta, pelo envolvimento desses novos elementos, uma qualidade diferente, e a mudança de qualidade do estado, ao envolver cada vez mais elementos, está diretamente relacionada à mudança de intensidade em que o estado da consciência se configura ou que o estado psicológico atinge. Ou seja, tal discriminação qualitativa está diretamente relacionada ao intensivo ou à intensidade⁷⁶ que se sente na qualidade do estado psíquico, já que a intensidade sentida na qualidade está diretamente relacionada ao número maior ou menor de elementos psíquicos que determinado objeto penetra. Desse modo, a qualidade sempre muda e configura um estado da consciência conforme mais ou menos elementos da alma são penetrados pelo objeto, no sentido de que a imagem de um objeto modifica o matiz de percepções e recordações, mesmo que não se deixe ver nelas. Assim, ao qualitativamente ir se modificando a massa que constitui os nossos estados psicológicos, as diferentes intensidades que sentimos passam a constituir um sentir qualitativamente diferente, que se dá pela modificação do anterior que nele se tornou percebida imediatamente pela consciência, nos elementos que tingiu.

Conseqüentemente, sabemos imediatamente quais são os nossos estados, ideias, sensações e sentimentos que são penetrados por determinado objeto na qualidade que muda o nosso estado. Portanto, a mudança que constantemente se engendra constitui a própria discriminação qualitativa que a consciência realiza e, ainda que não contemos, sabemos bem quais são os acontecimentos de nosso dia que se penetram por determinados sentimentos, sensações e ideias. Desse modo, sentindo-nos pelos sentimentos que aí temos, também temos neles a consciência imediata da duração que determinado elemento psíquico, tingindo ou penetrando lembranças e percepções, constitui em um de nossos dias ou em vários deles. Mais do que isso, já que lembranças e percepções se tingem, se por qualquer motivo o nosso dia se

⁷⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 15-17, 129).

alongar ou se encurtar, sendo o dia intervalo da duração⁷⁷ vivida e percebida diretamente pela consciência, esta, constatando no sentimento que tem o abaixar ou o aumentar do enriquecimento diário, nos adverte dessa mudança.

Logo, quando nós passamos por um estado psicológico⁷⁸, não só conhecemos imediata e diretamente a intensidade deste estado ou a sua importância em relação aos outros, isto é, observamos a sua significação – esta que pode vir a ser o que significa em relação aos outros –, como também temos consciência da sua duração naquilo que, interpenetrando, muda nos outros estados pelo simples fato de que a intensidade do que sentimos não é outra coisa senão o sentimento que deles temos. Portanto, a intensidade do estado da consciência, para esta mesma consciência que o percebe, aparece como uma qualidade do próprio estado que consiste em ser sentida, e que, por conseguinte, é inexprimível sem ser desnaturada, pois constitui a duração que somos. Como a intensidade do que sentimos é o próprio sentimento que temos do estado, e, porque, ao haver mudança no sentimento, instintivamente sabemos da diferença, o instinto⁷⁹ constitui a consciência imediata que temos.

Consequentemente, enquanto o mais profundo de nossa consciência constitui um fluir ininterrupto e confuso de interpenetração ou no qual a sucessão heterogênea é indistinta (no sentido de que neste fluxo não se distinguem entre si sensações, sentimento e ideias), na consciência que se forma em nós desse movimento, ou no sentimento que temos desse durar, percebemos a sua intensidade. Isto significa dizer que, no sentimento de durar, podemos ver como os nossos fatos de consciência, enquanto percepções e recordações, se interpenetram ou são penetrados por um objeto.

Desse modo, há uma passagem gradual das camadas mais profundas do eu⁸⁰ às suas camadas mais superficiais e, à medida em que nos afastamos das mais profundas, indo em direção das mais superficiais, cada vez mais os nossos estados de consciência, afastando-se do completamente fluídico, vão se desdobrando num espaço homogêneo, ao irem alcançando a forma de uma multiplicidade numérica, razão pela qual são cada vez mais afetados por uma natureza inerte e impessoal, no símbolo que representa o conceito que delimita a imagem. Por conseguinte, em nossa vida diária, podemos nos aperceber ou ter consciência daquilo que vivemos sob o domínio direto de um sentimento determinado da duração pela completa refração dele no espaço.

⁷⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 134).

⁷⁸ *Idem.* (p. 129).

⁷⁹ Para se ampliar a compreensão sobre o instinto, ver: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 153-154, 157-164, 166-167, 169-170, 185, 187-188, 195-198, 207, 210).

⁸⁰ *Op. Cit.*, (1988). (p. 94).

Então, na percepção imediata que temos de nossos fatos de consciência na duração-qualidade, o eu não é completamente absorvido⁸¹ na sensação, nem na ideia, e tampouco se esquece dos estados anteriores, mas, lembrando-se deles, não os justapõe um ao lado do outro: os organiza num todo, como notas de uma melodia que, vibrando, se fundem na música. Porque, assim, o eu não delimita atentamente às imagens do que percebe, podemos ver que 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 estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores” (Bergson, 1988, p. 72). Contudo, ainda eles têm em potência o número. Ao seu modo, o caráter da duração-quantidade, que está em potência na duração-qualidade, pode ser refrato no espaço pela simbolização, atualizando-se em duração-quantidade.

Por outro lado, movendo-se por estados de consciência bem definidos, o eu superficial pode reencontrar o eu fundamental pela vontade, mas isso exige um esforço vigoroso⁸², porque caminha, assim, em direção contrária ao movimento natural da inteligência, que normalmente vai do confuso ao explícito, do subjetivo ao objetivo ou do concreto da duração ao abstrato do intelecto e do abstrato do intelecto ao concreto das sensações. Isso ocorre porque, na ideia concreta⁸³, enquanto subjetiva, ou na sua contextura de mudança qualitativa, em que nos parece inteira e adequadamente conhecida⁸⁴, existem elementos mais simples, os quais se interpenetram ou que se encontram em potência. Contudo, só se pode dizer que essa ideia será completamente conhecida ou que teremos consciência de todos os seus detalhes quando, mudando o estado psíquico que deriva de sua síntese, esses elementos se externalizarem uns aos outros, separando-se com nitidez na imagem que constitui, ou quando a ideia se objetiva.

Nesse ínterim, observamos que, apesar de o fato desse movimento ser natural ao intelecto, isso não significa que nele não ocorre um esforço mental, mas que somente o esforço é maior para se ir na direção contrária ao que lhe é natural. Há um esforço intelectual⁸⁵ na direção que é natural ao intelecto justamente porque os elementos mais simples, que estão implicados na ideia concreta, precisam ser desdobrados. Nisso, ao nos aparecer, primeiro eles se organizam como ideias muito abstratas, indo do abstrato em direção

⁸¹ ⁸¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 72-73).

⁸² *Idem.* (p. 90).

⁸³ *Idem.* (p. 93).

⁸⁴ *Idem.* (p. 62).

⁸⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 156-157, 159-160, 166-167, 173-177, 180-189).

às sensações que delineiam as suas imagens ou ao concreto. Então, como a ideia concreta tem elementos mais simples implicados nela, no que ela vai em direção da sua realização, se encontra na contextura de mudança qualitativa, e aí, portanto, é fluídica ou se encontra na duração. No entanto, ao nos aparecer, já consiste no começo da espacialização, mas porque muitos elementos que se encontram implicados nela, não é uma ideia acabada. Assim, porque está em movimento e tem tudo o que é preciso para que esses elementos venham a ser desdobrados em imagens, Bergson chama essa ideia de esquema dinâmico⁸⁶. O esforço intelectual se realiza no momento em que os seus elementos implícitos são desdobrados porque, nesse processo, o intelecto precisa encontrar, a partir de uma ideia abstrata, a imagem que expresse corretamente⁸⁷ determinado elemento, passando com ele pelos diversos níveis⁸⁸ de organização de nossas lembranças, nos quais o espírito ou a memória se estende ou se comprime⁸⁹.

Todavia, indo-se na direção que é contrária àquela que é natural ao intelecto, para reencontrar este “(...) eu fundamental, tal como uma consciência inalterada o percepçionaria, torna-se necessário um vigoroso esforço de análise, pelo qual se isolam os fatos psicológicos internos e vivos da imagem em primeiro lugar refrata e depois solidificada no espaço homogêneo” (Bergson, 1988, p. 90). Isso quer dizer que as nossas ideias, emoções, sensações e percepções se apresentam sob dois aspectos: um em que elas são impessoais, mas são nítidas e precisas; outro em que, sendo pessoal, são confusas, infinitamente móveis, e inexprimíveis, simplesmente por que a linguagem, ao lhes captar, as adapta a sua forma banal, fixando as suas mobilidades, no que as faz descer para o domínio comum.

Então, observamos que, por essa análise, se busca isolar os fatos psicológicos internos e vivos da imagem refratada e solidificada no espaço homogêneo, mas, uma vez que os fatos psicológicos internos e vivos são imediatamente sentidos pelo eu profundo, é a esse sentimento de durar que se busca atingir. Todavia, porque esses fatos psicológicos internos e vivos vêm a dar na imagem, sendo que a imagem é proveniente dos elementos que duram, tal

⁸⁶ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 161-167, 173-178, 181-182, 184-185, 187-189).

⁸⁷ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38-39, 208-210); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 165-167, 171-176, 180-181, 187).

⁸⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 189-192, 195-201); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 156, 160, 166, 184-185, 187).

⁸⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6, 120, 199-201).

sentimento é daquilo que dura, mudando. Portanto, considerando que a imagem se solidifica enquanto tal, ao organizar as sensações a partir de uma ideia e das lembranças que ela relaciona no conceito, tais fatos psicológicos internos e vivos se relacionam diretamente com a ideia, e, nesse âmbito, a imagem, correspondendo à ideia fluídica, é a cristalização dela pelo conceito ou por sua classificação⁹⁰. Logo, é o sentimento da ideia durando ou a sua textura de mudança qualitativa que constituem os fatos internos e vivos que se busca isolar da imagem, abstraindo-se dela, por um vigoroso esforço de análise. Nesse processo, se parte da consciência que se tem do movimento em que, na simultaneidade, estabelece relações entre imagens claras e precisas, caminhando na direção da consciência do movimento da duração, ou do fluxo ininterrupto e heterogêneo de mudança qualitativa, indo do objetivo, abstrato e explícito para o subjetivo, concreto e confuso, a fim de perceber a ideia direta e conscientemente no seu estado de síntese dos fatos psicológicos internos e vivos ou nas suas relações de natureza íntima.

Desse modo, ao caminhar em direção⁹¹ contrária àquela que o intelecto naturalmente trabalha, indo do espaço para a duração, das imagens homogêneas para a síntese ou fusão delas em uma ideia heterogênea ou confusa, o eu superficial força-se a curvar sobre si e coincidir⁹² com o eu profundo, fixando a atenção. Mas, uma vez que parte de sua superfície para atingir a duração, que é a criação⁹³ do novo, pois um momento do tempo não se mantém para se acrescentar⁹⁴ a outro, e, porque nisso realiza uma análise que atentamente quer isolar a ideia concreta das imagens em que a refrata, é necessário que, por essa análise, abstraia-se⁹⁵ de tais imagens. Contudo, nestas condições, para abstrair-se das imagens, indo em direção da ideia fluídica, vai do intelecto superficial ao intelecto profundo, de modo que, sendo esta uma operação que realiza pelo intelecto, por força da atenção que dedica, não tem outro caminho senão o de concentrar-se atentamente sobre essas imagens, para poder abstrair-se delas. Nesse âmbito, é preciso compreender que tal abstração ocorre na medida em que “(...) os materiais fornecidos pela inteligência entram previamente em fusão” (Bergson, 1978, p. 39).

⁹⁰ É importante se ver esta compreensão inserida no contexto das ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 94).

⁹¹ É importante se ver esta compreensão inserida no contexto das ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 181, 196, 210, 222-223, 231, 291); BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 72).

⁹² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 221, 261).

⁹³ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p.37-39, 209-210).

⁹⁴ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 64).

⁹⁵ *Idem*. (p. 67).

Para que tal fusão das imagens aconteça, abstraindo-se delas, é das imagens que o eu parte. Por essa operacionalização, o que diretamente busca atingir é o sentimento ou a emoção nova que nasce dessa fusão de imagens ou conceitos, ao se organizarem concretamente em uma nova forma. Desse modo, a atenção que o eu dedica a tais imagens ou conceitos envolve um esforço vigoroso⁹⁶ porque, concentrando-se nos mesmos, precisa sustentar e manter⁹⁷ sob um único⁹⁸ olhar as imagens e conceitos considerados, podendo, assim, se distribuir igualmente⁹⁹ entre todos. Isso porque, no que a atenção apenas se distribui igualmente por todas as partes consideradas, sem querer delimitar a sua imagem, o eu se deixa sê-las, penetrando na forma da harmonia que existe entre as mesmas. Sob esse movimento, as individualidades das partes são ultrapassadas e, ao interpenetrarem-se, caminham em direção às profundezas da consciência, se fundido ao movimento da duração do eu. Nisso, pela intuição supraintelectual, atinge a ideia cuja forma se gera pela forma de sua duração, que inicialmente se encontra confusamente implicada no sentimento da emoção em que nasce.

Portanto, no que o eu se concentra nas imagens consideradas, querendo esclarecê-las, a memória fornece diferentes lembranças. Mas, quanto mais imagens e lembranças são consideradas atentamente, mais aumenta a tensão da memória para mantê-las. Desse modo, é pela tensão¹⁰⁰ que a memória sustenta todos os elementos, os quais se comprimem até caberem em um único olhar – o da atenção concentrada nos mesmos – e, assim, porque já foram esclarecidos, o eu pode apenas deixar-se ser o movimento entre eles. Então, à medida que a atenção se distribui igualmente por todos, aparece uma certa harmonia entre as formas dos mesmos, pela qual se fundem entre si, se fundindo à duração. Nesse movimentar, os elementos aparecem na consciência como um sentimento ou uma emoção¹⁰¹ nova, que é

⁹⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver além de p. 261, p. 372, 388); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (ver além de p. 37, 39, 208, p. 141, 175, 227); BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 26-27, 160).

⁹⁷ *Op. Cit.* (2010). (ver p. 261 e p. 262).

⁹⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (ver p. 6, 119, 194 e p. 198, 200); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver p. 11 e p. 292).

⁹⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 20).

¹⁰⁰ Esta é uma das ideias centrais de *Matéria e memória* e a sua discussão é extensa, envolvendo todo o contexto desta obra, mas se pode formar uma certa compreensão dela consultando: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (118, 120, 133, 198-199, 204, 213, 289). Contudo, também é importante vê-la inserida no contexto das ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 260, 263); BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 26-28, 118-119); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 153).

¹⁰¹ É possível se compreender essa ideia consultando: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 33-41, 53, 208-210). Mas,

direta e imediatamente percebida pelo eu. Tal sentimento ou emoção é a própria intuição de uma ideia nova que, confusa e concretamente, se engendra pela fusão dos elementos considerados com as lembranças mobilizadas, inclusive de sensações e sentimentos, sob a forma do movimento em que, durando, o eu se engendra.

Entretanto, porque o movimento natural da inteligência vai do confuso ao esclarecido, nos é muito cômoda a “(...) dissociação dos elementos constitutivos da ideia, que vem a dar na abstração” (Bergson, 1988, p. 93). Então, porque estes se exprimem fácil e adequadamente por palavras, existe uma tendência nossa em substituir a interpenetração dos termos reais da ideia pela justaposição de seus símbolos. Todavia, por querermos assim reconstituir a duração com o espaço, isto é, por aquilo em que os elementos exteriormente se relacionam uns aos outros, associando, por contiguidade ou qualquer razão lógica, um termo a outro termo, não atingimos a percepção direta e imediata da duração. Assim, tendo em mente que, pelas relações espaciais ou relacionando externamente as imagens ou os conceitos não se chega à duração, podemos entender porque a duração, direta e imediatamente, só pode ser vivida e sentida e porque é impossível explicar a duração pura por uma imagem ou por conceitos sem desnaturalizá-la.

Nesse contexto, devemos observar que, no exposto acima, é possível vermos que a percepção da duração está diretamente relacionada a uma certa significação, e que é o esforço¹⁰² da atenção sobre a percepção que estabelece o estado psicológico em que a mesma se desenvolve, na medida em que este esforço da atenção está relacionado a determinada intensificação dos estados intelectuais. Desse modo, observemos, também, que existem diferentes formas de esforços realizados pela atenção e que, por esses diferentes esforços, percebemos a duração pura ou a duração espacializada. Mas, se a percepção imediata nos ocorre apenas quando o eu se deixa levar pelos movimentos percebidos, porque assim penetra na duração pura ou se estabelece na consciência imediata do movimento que dura, quando o eu está buscando esclarecer uma imagem que se encontra implicada em uma ideia, ele não penetra na duração pura. Pois, aí se movimenta ativamente por essa ideia, e, voltando-se para si mesmo, impõe os seus movimentos aos quais já sente ou percebe, atingindo somente a

também é importante vê-la inserida em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 15-22, 54, 62, 64, 67, 88, 91-92, 114, 116-120, 129, 135-136, 138, 162-163); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 11, 62, 162, 193, 195, 197, 221-222, 231, 324).

¹⁰² Para se ampliar essa compreensão, ver: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 26-27); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 30-31, 107, 115, 119-120, 185, 188, 197); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver p. 261, 372, 388 e p. 196-197).

duração espacializada. Por outro lado, o eu também penetra na duração pura quando pode distribuir igualmente a atenção por todas as partes consideradas, porque nisso ocorre uma reversão da sua atitude expressa na reversão da forma da atenção dedicada, no que se deixa ser o movimento que se estabelece entre as diferentes formas dos elementos que, anteriormente foram ativamente considerados, penetrando em uma certa forma de harmonia entre eles. Portanto, na percepção imediata, toda a vontade do eu coincide com o próprio movimento de mudança qualitativa, que instintivamente se conta ou consiste em uma significação concreta, apenas esboçada no sentimento vivido. Mas, porque contém o número em potência, pode aparecer claramente por sua simbolização, por um esforço que o eu queira realizar para a abstrair, no que desdobra a imagem que se encontra implicada nessa significação concreta.

Então, o eu pode, ativamente, pela vontade, ao se movimentar por significados claramente delimitados em seus símbolos, não se deixar ser esse movimento e, por uma determinada forma da atenção dedicada, ir em direção do movimento de sua duração pura, buscando pelo momento em que esses elementos se engendram numa sucessão que ocorre pelo próprio interpenetrar-se¹⁰³. Ou seja, o eu pode ir em direção do movimento em que os elementos, se fundindo entre si, se fundem também à sua duração e, conscientemente, pode coincidir com o momento em que cria uma ideia nova, sob a forma nova em que engendra a sua duração. Esta forma ou ideia nova criada lhe acrescenta por dentro e lhe aparece ou é intuída no sentimento de durar, sendo, portanto, confusa. Mas, essa ideia implicada neste sentimento, mesmo sendo somente sentida, nela instintivamente se contam os elementos que se fundiram, e, desse modo, contém o número em potência, numa significação concreta que apenas começa a se esboçar no sentimento vivido. Por isso, se o eu quiser, ele pode, abstraindo-a, a fazê-la aparecer claramente, por uma simbolização, na medida em que desdobra essa ideia na sua imagem.

Por fim, o eu pode se manter somente no movimento que ocorre pelo caráter simbólico da representação, naquilo que se pode distinguir ou contar as partes dessa representação, ligando-as por suas relações lógicas. Desse modo, pelo esforço da atenção, aproximando ou afastando conscientemente os significados estabilizados nesses símbolos, associa ou concatena uma imagem à outra pela forma que lhes é exterior, buscando a sua compreensão. Nesta, concentrando-se sobre a extensão que delimita em cada imagem o significado de determinado conceito, afasta ou liga (pela contradição, contiguidade ou similitude externa das

¹⁰³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 73).

imagens) um determinado conceito a outro. Entretanto, por essas operacionalizações, o eu também pode criar uma outra imagem, compondo-a pelo misto desses conceitos, ao constituir pelas relações entre as imagens e conceitos que se coordenam pelas relações espaciais, uma significação abstrata, na medida em que revela, naquilo que atualmente percebe, partes ou imagens que se encontravam apenas virtualmente presentes.

A diferença¹⁰⁴ que existe entre as duas criações mencionadas nos dois parágrafos anteriores está na natureza do ato de criar, no que este ato cria, e no enriquecimento geral da cultura e da pessoa que, uma ou outra, ocasionam. A primeira promove um maior enriquecimento porque se dá na duração pura, de tal modo que ocorre a fusão dos elementos que se movimentavam pelo intelecto na intuição de um sentimento novo – sentimento este que é a criação de uma forma nova, uma ideia inédita ou um conhecimento que não existia na cultura em geral. Então, é a partir de uma ideia nova e confusa que o intelecto, pelo sentimento dessa ideia, estabelece a nova imagem em que a ideia é refratada no espaço, mudando imagens conhecidas, pela significação nova que atingiu. Consequentemente, também pode não deixar de ser por um sentimento novo (que é criação de uma forma nova), o conhecimento que um educando apreende, se este for inédito para ele, se ocorrer pela fusão dos elementos com que o seu intelecto trabalha, e se se der pela intuição de uma ideia que é nova para ele e que precisa ser refratada em uma imagem nova para ele.

Já na segunda criação, porque não aconteceu a fusão dos elementos com que o intelecto trabalha, antes de qualquer coisa, se inicia pela duração espacializada. Nesta, a forma não é exatamente nova, enquanto um grupo relações específicas, porque apenas destaca características ou qualidades ainda não apreciadas na imagem. Todavia, porque a forma se estabelece claramente pelas qualidades ou matéria que a distingue, parece nova – embora tais relações somente se encontrassem ocultas nos conhecimentos já existentes ou fossem virtuais. Entretanto, de qualquer modo, o vir à luz de uma forma oculta, porque era oculta, não deixa de ser a criação da imagem que esclarece a sua ideia ou essas relações. Também não deixa de estar referida a um sentimento, que, mesmo não sendo completamente novo, mobiliza o intelecto por uma significação. Assim, ainda que essa imagem se constitua por partes de outras imagens conhecidas – como um mosaico que se forma pelas relações externas entre as partes, pela síntese do múltiplo com o uno, em que o todo adquire forma e qualidades que não pertencem a nenhuma de suas partes – ela se organizam em uma única imagem de sua ideia. Consequentemente, por exigência da operação de explicitação da ideia descoberta em uma

¹⁰⁴ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38-39, 209-210).

imagem nova, se cria ou se compõe, pelos juízos que nesse processo se realizam entre os conceitos, uma noção cada vez mais profunda na duração, mesmo que não se tenha partido dela.

2 MOVIMENTO: O DO ESPAÇO QUE PENETRA A DURAÇÃO E O DO ATO LIVRE

Ao sabermos que cada pancada que ouvimos em um sino significa ou representa uma hora do dia que se passou, mas, estando atentamente concentrados em outra coisa que fazemos ou desatento aos sons, podemos não distinguir algumas das pancadas que já soaram, quando nos apercebemos¹⁰⁵ de que está batendo, e por isso não as contamos. Contudo, podemos, por um esforço retrospectivo da memória, distinguir as batidas já soadas, acrescentando-as àquelas que atentamente distinguimos. Mas, só podemos fazer isso porque, de algum modo, nos afetaram ou as percebemos. Como não as contamos, não podemos tê-las percebido por sua refração no espaço. Logo, nós as percebemos diretamente na duração, numa consciência imediata delas, e é daí que nós podemos, por um esforço retrospectivo, refratando-as no espaço, contá-las.

Nesse caso, os primeiros sons que ouvimos não só impressionaram nossos ouvidos, como também emocionaram nossa consciência, e as sensações que cada um deles produziu, não se justapuseram, apoiando-se umas nas outras, se fundiram no sentido de que o seu conjunto adquiriu um aspecto próprio, que lembra uma espécie de frase musical. Como houve um efeito total e este qualitativamente se distinguiu na emoção composta pela fusão, entre si, dos sentimentos de cada som ouvido, é esta emoção que nos orienta na avaliação retrospectiva do número de batidas ouvidas, porque, sendo uma mudança qualitativa e heterogênea, instintivamente contamos os seus momentos, tendo o número em potência. Desse modo, ao reconstruirmos, pelo pensamento, este aspecto próprio que a fusão adquiriu na emoção, consultarmos a sensibilidade e nos apercebemos que nossa imaginação captou uma; depois, duas; depois, três; e, por fim, quatro pancadas. Chegamos, portanto, a este número exato pelo aspecto que as qualidades se distinguiram no todo sensível, na espécie de frase musical que compuseram.

Sobre isso, Bergson observa que a nossa consciência, diferentemente de uma adição, em que intervêm imagens de termos distintos e justapostos, constatou, à sua maneira, a sucessão das quatro batidas emitidas, percebendo-as não como quantidade, mas como qualidade. É assim que a duração se apresenta à consciência imediata, mantendo essa forma enquanto não é substituída pela representação que, extraída da extensão, é simbólica.

Por conseguinte, observamos que, na percepção, ao atentamente ouvirmos esse som, ele se representa para nós como som de um sino, isto é, o som que ouvimos adquire a forma

¹⁰⁵ Adaptação do exemplo de Bergson, presente em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 89).

do conceito que o simboliza pela palavra que o representa. Então, ouvindo outro som semelhante, porque nisso intuímos que a mesma causa objetiva se repetiu¹⁰⁶, o consideramos como idêntico, e decompomos o progresso sucessivo de sons ouvidos em idênticos sons de um sino. Contudo, só podemos conceber termos idênticos se o desdobrarmos no espaço, logo, é pelo caráter simbólico da representação do som de um sino que se congela os sons ouvidos em termos idênticos ou a inteligência transforma o que lhe é proporcionado como multiplicidade qualitativa e heterogênea em multiplicidade de homogêneos extensos. Desse modo, o progresso dos sons ouvidos como mudança de qualidade refrata-se numa multiplicidade de termos idênticos, ao ser inserido na ideia de um tempo homogêneo, que é a imagem simbólica da duração real.

Mas, como em um primeiro contato com as coisas, na imediatez dessa relação, é a consciência inalterada ou que não tem nenhuma relação com o espaço, e porque nela não há separação entre as sensações, as ideias e os sentimentos, de uns com os outros ou entre si, é pela nossa duração que imediatamente somos afetados em nossas relações com as coisas. Ao ser assim afetado, o eu profundo sente de tal maneira que é, ao mesmo tempo, o sentimento de que persiste constantemente existindo numa duração ininterrupta e a percepção de qualidades – os quais, sem se distinguir, vão mudando concretamente o sentimento deste movimento de durar numa direção ou em um sentido que instintivamente percebe.

Como na mudança que qualitativamente se engendra existe o número, tal potência se encontra na característica própria que a emoção adquiriu. Isto é, tal potência se encontra na intensidade do estado psicológico que cada sentimento dos sons ouvidos foi compondo, conforme os sons se acumulavam, e que, fundidos na emoção, constituem o aspecto total, concretamente vivido. Por conseguinte, tal emoção consiste numa significação concreta ou em uma ideia confusa que tem implícita em si outras ideias igualmente confusas, as dos sentimentos de cada som ouvido, no que a qualidade mudava, conforme os sons se acumulavam. Logo, porque a partir daí podemos contar as batidas, refratando-as no espaço pelo seu símbolo, se pode dizer que, embora a significação seja um processo que se origina no eu profundo ou consiste na duração mesma, ela está relacionada ao espaço, e na nossa representação das coisas ocorre o encontro do eu profundo com o eu superficial, da mudança qualitativa com a mudança quantitativa.

Ou seja, na percepção imediata, as sensações, apoiando-se umas nas outras, conforme vão sendo percebidas, vão mudando a qualidade do estado da consciência ou a

¹⁰⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 87-88).

consciência vai passando de um estado a outro. Com isso, à medida que modifica a natureza ou o aspecto do conjunto, este nos aparece como mudança de intensidade do estado psicológico pelos sentimentos que se conjugam na emoção. Portanto, no que o aspecto do conjunto vai se modificando – por essa mudança qualitativa, que é a constituição de uma nova emoção – se representa um estado da consciência. Nisso, as sensações, ainda que permaneçam apoiadas umas nas outras, de alguma maneira se dividem pela própria mudança da qualidade de um estado ao outro e, assim, alguma significação já se faz presente, no sentido mesmo que a mudança se constitui, uma vez que se sente ou instintivamente se sabe da importância de um estado psicológico em relação ao outro.

Por outro lado, no que as nossas experiências se repetem e se acumulam, as nossas percepções das coisas, no que elas objetivamente são representadas, passam a ser percepções adquiridas¹⁰⁷ no sentido de que se automatizam, uma vez que associamos uma determinada ideia a certas sensações. Isto é, porque nos “(...) estados de consciência representativos de uma causa exterior (...) a percepção da intensidade consiste numa certa apreciação da grandeza da causa por uma certa qualidade do efeito” (Bergson, 1988, p. 54), os estímulos que nos chegam do objeto repercutem¹⁰⁸, no corpo, em movimentos motores. Tal percepção da intensidade consiste em certa apreciação da grandeza da causa desses estímulos pelo sentimento dos movimentos motores que se iniciam em resposta aos mesmos. Por conseguinte, na percepção adquirida, associamos determinada ideia (que é a apreciação da grandeza da causa) a determinado efeito (que é a qualidade sentida nos movimentos motores iniciados), e, por fim, encurtamos essa distância e colocamos a ideia na própria sensação que temos do objeto, ou associamos, ou ligamos determinada ideia a certas sensações. Desse modo, também essas sensações passam a ser sensações adquiridas.

Mas, se observarmos, na percepção imediata, ao ouvirmos um som, veremos que ainda no sentimento dessa sensação se delinea na própria sensação, nessa matéria não tão específica, apresentando uma forma mais geral. Isso porque a referida forma consiste em relações sentidas na matéria percebida como um som mais forte que continua ressoando, esvaindo-se, enquanto as sensações se apoiam umas nas outras. Dessa maneira, essa forma

¹⁰⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 36, 54). Para se ampliar a compreensão dessa ideia, ver também, nesta mesma obra, as páginas 116 a 118.

¹⁰⁸ Para se compreender essa solidariedade do corpo com a consciência, é importante considerar as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p 26-29, 40-41, 203). Já, para se aprofundar tal compreensão, é importante vê-la inserida nas ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 13-14, 26, 30, 35-36).

constitui uma forma concreta: ela representa, em um primeiro contato, a própria sensação concretamente se organizando em um sentido, não se distinguindo nem da matéria, nem do sentimento ou do sentir algo no sentir-se.

Por consequência, no que a percepção se torna adquirida, é exatamente sobre essa forma concreta em que a sensação se organiza em um primeiro contato que nós colocamos a representação simbólica som de um sino. Apesar de essa operação constituir-se num hábito¹⁰⁹, quando automaticamente associamos o som ouvido à representação simbólica do som de um sino, ela não deixa de ser uma interpretação. Isto é, só fazemos isso porque no sentimento desse som intuímos o sentido¹¹⁰ em que as sensações se organizam. Ou, ao ouvirmos o som, no sentimento dele, percebemos as qualidades das sensações concretamente se engendrando num sentido, e saltamos¹¹¹, imediatamente, para o plano abstrato¹¹² das relações espaciais mais gerais, formando uma ideia muito abstrata e muito geral desse som, a qual delimitamos no conceito som de um sino, como o que significa o som ouvido. Isso quer dizer que colocamos nas sensações a ideia de sua causa com o auxílio das lembranças¹¹³, pelo sentido que as qualidades adquirem no próprio sentimento delas. Ou, ainda, pelo sentido adquirido,

¹⁰⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 103-110, 127, 131, 132, 176-178, 182, 195, 196). Para se ter uma melhor ideia da atuação de nossos hábitos em nosso cotidiano, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (38-39, 42-43, 59, 78, 86, 109, 117-118).

¹¹⁰ Para se formar uma ideia de como o sentido em que as sensações se organizam está presente no sentimento delas, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 104-108, 115-134, 140-141, 148-153); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 156, 168-173).

¹¹¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 116-122, 133-141); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 169-171). Todavia, é importante ver as discussões aí traçadas inseridas no contexto das ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 20-21, 61-62, 68-69, 183-184, 282, 370-372); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 115-116).

¹¹² A expressão “saltar para o abstrato” está registrada em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 169, 174). Mas, para se compreender o que isso significa, é importante vê-la no contexto desta mesma obra nas páginas 160-164 e 168-179). Para se formar uma ideia do que seja o abstrato e para ampliar a compreensão do que seja “saltar para o abstrato”, é importante se ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 70, 71, completando-as com as discussões traçadas nas páginas 59-60, 65-69, 73, 81, 86, 93, 100, 120, 123-127, 142-143); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 29-41, 183-203, completando-as com as discussões traçadas nas páginas 6-7, 50, 111, 135, 288-289); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 176-180, completando-as com as discussões traçadas nas páginas. 20-21, 61-62, 68-69, 183-184, 282, 370-372).

¹¹³ Para se compreender como as lembranças podem se insinuar, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 30-31, 68-70, 88, 107, 111-112, 114).

conjugamos um conceito a essa sensação, por um juízo¹¹⁴ – que no hábito é implícito – a partir de uma ideia, com o auxílio das lembranças. Por isso, o som semelhante que ouvimos a seguir nos aparece pela significação abstrata do som de um sino, por meio da ideia de que a pancada no sino se repetiu, nas formas dos conceitos ‘sino’ e ‘pancada’, congelando o ‘soar do sino’ na imagem de ‘som de um sino’.

Então, no que a imagem sonora da pancada no sino é substituída pelas palavras ‘som de um sino’, se constitui uma representação simbólica do som ouvido, e as sensações do som ouvido se condensam, separando-se umas das outras, desligando-se daquelas da próxima pancada que o sino recebe. Além disso, se separam do sentimento e da forma em que concretamente se engendram – tudo isso para que, por fim, a forma concreta¹¹⁵ ouvida possa ser separada do sentimento, ao ser dele abstraída, e receber o acoplamento do símbolo: som de um sino. Logo, os movimentos concretos da consciência, imediatamente afetada pelo caráter simbólico da representação, se congelam em uma imagem, no que se distingue, pelo significado, um estado da consciência como um momento distinto. Já a configuração de tal estado ocorre pela atenção que se presta aos sons, condensando-os numa média entre as mudanças qualitativas de um som mais forte e do ressoar dele que se esvai, ao deixar de prestar atenção a esse som para prestar atenção ao seguinte. Assim, a mudança, de qualitativa (mudança constante e ininterrupta da consciência), passa para mudança de qualidade (mudança da consciência de um estado definido para outro), no que, pelo símbolo ‘som de um sino’, se considera o número de estados da consciência pelo número de pancadas no sino que são ouvidas.

Portanto, em nossas percepções adquiridas, nas sensações, ainda no sentimento delas, isto é, na sua concretude de movimento, pelo caráter simbólico da representação à qual estão ligadas, já se encontra, em potência, a sua divisibilidade no espaço pela própria significação implicada no sentido intuído no objeto. Desse modo, a intuição do espaço adentra a consciência, encontrando-se com a intuição da duração, não havendo uma separação tão nítida entre a consciência e a percepção; entre as categorias do entendimento e a forma da percepção; entre a matéria do conhecimento e a forma do conhecimento; e entre o heterogêneo e o homogêneo.

¹¹⁴ Pode-se ver o exemplo da realização desse tipo de juízo em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 13, 117, 128).

¹¹⁵ Pode-se ter uma ideia de como a forma concreta do som ouvido se separa de seu sentimento para receber o acoplamento abstrato em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 111, 126, 130-131, 140, 148, 150-153, 188-189).

Pois, como se trata de uma percepção adquirida, isto é, que se estabiliza de uma certa maneira habitual, nessa operacionalização não nos é necessária a representação explícita da imagem de uma pancada no sino para se formar a significação abstrata desse som; basta-nos ouvi-lo¹¹⁶. Ou seja, ainda no caráter concreto da relação com o objeto, sendo afetado por ele, sem prestarmos atenção à sua imagem, ele nos convida aos movimentos habituais que temos diante dele. Então, na percepção adquirida pelo caráter simbólico, sem com que tenhamos consciência clara de uma imagem, a representação já divide, na origem mesma, as nossas sensações ainda concretas na forma também concreta que o seu sentimento nos sugere, de tal modo que o espaço já se encontra na concretude desses fatos psicológicos, ao termos consciência deles.

Desse modo, é o movimento¹¹⁷ que leva para o interior da consciência, para a própria duração imediatamente percebida, naquilo que somos conscientes dela – o espaço – no que a duração é vista como um meio homogêneo e o tempo como espaço. Ou é o próprio movimento que, ao levar para a profundidade da consciência o espaço, faz com que percepcionemos ou tenhamos consciência da continuidade indivisa do eu profundo, a qual fica dividida em termos com durações definidas. No caso citado acima, enquanto distraidamente ouvíamos as pancadas no sino, ouvindo-as em meio ao ressoar, elas voltavam e se acumulavam a cada nova pancada, até que o findar do último ressoar completou a mudança de qualidade que estava em progresso na emoção sentida. Nisso, porque as sensações se apoiaram umas nas outras, se constituiu um movimento de mudança de qualidade que, sendo concreto, se manteve sem se interromper, acrescentando-se concretamente como qualidade nova dos estados psíquicos que sucederam – e que, nestas condições, é somente sentido. Todavia, nesse movimento, instintivamente sabemos da importância de um estado em relação ao outro porque temos consciência de que os estados de nossa consciência foram mudando de qualidade, mesmo sem se separarem uns dos outros, uma vez que a qualidade de um estado de consciência é o sentimento que temos dele. Como instintivamente sentimos as qualidades que progressivamente vão mudando, já existe aí o número em potência, ou o espaço em potência, ou a possibilidade desses estados virem a distintamente a se separarem uns dos outros.

Olhando objetivamente para este fato, no que atentamente percebemos os sons, vamos ver que, porque cada pancada no sino repete a nota anterior no mesmo timbre, isto é, na mesma altura e intensidade, cada pancada constitui uma série de termos idênticos. Nisso,

¹¹⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 87).

¹¹⁷ *Idem.* (p. 87).

cada qual adquire, “(...) para a nossa consciência, um duplo aspecto: um sempre idêntico a si próprio, porque pensamos na identidade do objeto exterior, que é a sua causa, “(...) o outro específico, porque a adição deste termo dá origem a uma nova organização do conjunto” (Bergson, 1988, p. 87). Desse modo, considerando que o conjunto adquire uma nova organização, e por isso muda, o seu aspecto também muda, adquirindo forma e qualidade que não estavam presentes nas organizações anteriores, e assim constituindo um novo estado de nossa consciência. Mas, ao se representar como uma unidade ao lado da outra, leva o espaço para o interior da duração e o tempo se projeta no espaço, no que passamos a ver o movimento heterogêneo da duração pelo movimento homogêneo do espaço.

Com atenção para esse modo de perceber as coisas, fica mais fácil de compreendermos como o movimento leva o espaço para o interior da duração, de modo que vemos a mudança heterogênea pela mudança homogênea e o tempo pelo espaço, pelo duplo aspecto mencionado acima, verificado na percepção do deslocamento de um móvel. Porque, na medida em que se trata de um mesmo móvel, no deslocamento há uma série de termos idênticos a si, no entanto, no passo que a nossa consciência efetua a síntese da posição atual com o que é chamado por nossa memória de posições anteriores, “(...) faz como que estas imagens se penetrem, se completem e se continuem de alguma maneira umas as outras. Logo, é por intermédio do movimento, sobretudo, que a duração adquire a forma de um meio homogêneo e o tempo se projeta no espaço” (Bergson, 1988, p. 87). Nesse âmbito, mesmo que esta síntese se opere como mudança de qualidade nas profundezas de nossa consciência, é no espaço que identificamos a fusão daquilo que a memória chama de posição anterior com a posição atual, e, porque a imagem do móvel percebida agora é idêntica à que foi percebida antes, mas em uma nova posição situacional, contamos a duração de seu deslocamento pelos fragmentos do espaço percorrido.

Então, no caso em que as pancadas do sino eram percebidas desatentamente, as pancadas que imediatamente eram percebidas como sons que voltavam em intervalos regulares constituíam um ritmo e o próprio ritmo consistia em um movimento em que a nossa consciência efetua a síntese do som atual com o som anterior. Nisso, o acúmulo de um sobre o outro muda a qualidade em um mesmo movimento, já que o som de agora penetra naqueles que, na nossa memória, são chamados de sons anteriores, de tal modo que se completam e continuam um ao outro, mas mudando o aspecto do conjunto. Como o som de cada pancada, ao se apoiarem um no outro, no que são ouvidos, muda o nosso estado psicológico (mudando também a qualidade de todos os sons acumulados quando distinguimos diferenças que cada som provocou, ao completar-se com o outro), existe uma progressão da mudança do aspecto

do conjunto. Esta, a despeito de ser uma intensificação dos estados da consciência, e, portanto, de durar, também progride numa direção ou em um sentido, já que instintivamente se sabe no que a qualidade mudou, ao se fundir o sentimento de cada som no todo da emoção sentida.

Portanto, não podemos deixar de observar que, mesmo que a nossa percepção imediata seja desatenta, ao nos emocionar, ela é capaz de constituir significações concretas, que se encontram implicadas concretamente na emoção, comparável ao que nos proporciona uma frase ou ária musical. Não podemos deixar de observar também que, na medida em que ouvimos atentamente cada imagem sonora de um sino reverberando, a mesma adquire a significação de pancada no sino, e, porque, ao contá-las, ficamos sabendo da hora em que nos encontramos no dia, cada pancada também adquire a significação de uma hora que se passou, e o conjunto da soma delas adquire a significação da hora em que nos encontramos no dia.

Por conseguinte, aquilo em que o som ouvido pode ser representado depende do que a atenção envolve e conserva sob um único olhar, uma vez que o sentido que um mesmo som adquire pode não ser idêntico para diferentes sujeitos, já que, nos casos acima, tanto pôde significar a hora do dia que se passou quanto pôde lembrar uma espécie de ária musical. Logo, como por um lado o símbolo está ligado a uma significação concreta e, por outro, remete a uma significação abstrata, é a atenção que lhe endereçamos aquilo que pode se dedicar à significação concreta ou à significação abstrata. Isto é, como a nossa vida consciente pode se desenrolar, ao mesmo tempo, pelas suas duas formas ou simplesmente se agarrar à sua superficialidade, é a atenção que lhe dedicamos que sobressalta uma ou outra. Desse modo, as duas maneiras distintas que existem de contarmos as coisas estão referidas a certa significação. Uma em que a significação é concreta, outra em que a significação é abstrata. Porque as coisas são contadas¹¹⁸ de dois diferentes modos e cada qual está referido, ou a significação concreta, ou a significação abstrata, é pelo tipo de seu esforço que a atenção se detém em uma ou em outra.

Por conseguinte, na percepção imediata dos sons que se seguem, sem atentamente formarmos uma imagem sua, existe uma relação direta e imediata entre os movimentos da nossa pessoa e os movimentos do objeto. Então, no que a imagem corpo vibra do mesmo modo que a imagem objeto, sendo esta uma relação direta e imediata entre nós e o objeto, o movimento sempre se põe antes do que a representação simbólica adquirida por ele. Desse modo, no que a imagem corpo vibra em consonância com a imagem objeto, somos afetados

¹¹⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 63-64).

de tal modo que esses movimentos são sentidos por nós, e, por isso mesmo, a consciência imediata que temos deles consiste numa sensação afetiva¹¹⁹, que pode ser sentimento de agrado ou desagradado, de atração ou de repulsa, de prazer ou de dor, que imediatamente se intercala entre a ação concreta do objeto sobre nós e a reação que a ela se segue ou os movimentos motores que no corpo se iniciam. Nisto está posto o princípio de nossa liberdade ou a escolha da ação que realizaremos. Portanto, assim como em uma percepção imediata, no estado afetivo da mesma está posto o sentirmo-nos atraídos ou não, bem como a possibilidade de simpatizarmos com o objeto, visto que a simpatia¹²⁰ consiste numa certa união, e que nela existe atração. Tal objeto pode ser uma obra da natureza ou humana, um acontecimento, uma ação ou atividade desempenhada ou apreciada, um assunto ouvido ou lido, uma noção, uma pessoa etc.

Conseqüentemente, na simpatia, vemos o movimento se pôr, antes de mais nada, como relação direta e imediata entre a nossa consciência e o objeto. Isso ocorre de tal modo que o movimento de nossos estados de consciência se aproxima, cada vez mais, do movimento que é próprio ao objeto, e, por fim, pode coincidir com o mesmo¹²¹. No que se estabelece uma comunicação direta entre o nosso estado afetivo e o objeto, sentimos em nós mesmos o sentimento em que ele nos introduz. Então, pela própria forma fluídica do sentimento, atingimos a significação que se representa no sentido que ele adquire. Logo, a comunicação direta e imediata que temos com as coisas é subjetiva, ou seja, ela não se dá pela intermediação dos conceitos. Nesse sentido, pelo movimento, a objetividade somente ganha sentido pela significação que concretamente se engendra no sentimento desse movimento.

Como uma sensação afetiva intercala a ação exterior e a reação que a ela se segue na percepção, e porque assim temos consciência de uma sensação ou sentimento de atração ou repulsa, este estado afetivo consiste num começo de liberdade, ao preparar e selecionar o que

¹¹⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 31-32); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 11-12). Contudo, é importante vermos as ideias aí consideradas inseridas no contexto da discussão presente em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36-37).

¹²⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 17-22); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (183, 193-197, 231, 372-373). Para se compreender como pela simpatia algo pode nos ser sugerido, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 33-34). Para se compreender como aquilo que é sugerido pela simpatia nos aparece, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 29-31).

¹²¹ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 32-39).

segue aos abalos sentidos da causa. Já a sua intensidade¹²² é a consciência que adquirimos desse movimento como qualidade sentida no estado. Portanto, no que os estados afetivos da consciência se bastam¹²³, a intensidade consiste na multiplicidade de fatos psíquicos simples que, mesmo sendo confusamente percebidos, se pode adivinhá-los no interior do estado fundamental. Mas, como a maioria dos estados afetivos são simultaneamente representativos, os fatos mais simples, que se encontram numa emoção, geralmente representam algo.

Assim, nos estados afetivos de uma percepção, porque envolvem uma multiplicidade de fatos psíquicos elementares, existe, na intensidade da qualidade sentida, vinda de fora, a ideia de algo ou de uma grandeza extensiva pela apreciação da grandeza de sua causa, e, vinda da profundidade da consciência, a imagem de uma multiplicidade interna. Portanto, no sentimento que aí concretamente se engendra, sendo uma multiplicidade em que instintivamente se sente a sua qualidade mudando, encontra-se, em potência o número. Além de que, porque representa algo, tal sentimento consiste da forma concreta em que a sensação concretamente se engendra. Desse modo, a forma dessas relações concretas da sensação pode se atualizar pela sua refração no espaço, aparecendo como uma ideia, que pode livremente ser adotada ou não, segundo a afetação recebida.

Por conseguinte, como na percepção imediata o movimento se põe antes de qualquer representação simbólica – além de que um sentimento intercala a ação que sofremos e a reação que adotamos, sendo este uma espécie de simpatia – a simpatia é uma relação direta e imediata entre movimentos. Nesse caso, acompanhando a pessoa enquanto fala, estabelecemos, com ela, uma simpatia física¹²⁴, que se dá pela pontuação¹²⁵, pelas pausas, pela reticência, em suma, pela respiração, expressão e gestos, os quais impõem um ritmo. O ritmo, de algum modo, segura o passado no presente, travando a marcha do tempo, em um enrolar-se sobre si mesmo num sentido. Por afinidade a essa simpatia física, uma simpatia moral começa a se formar na própria sensação afetiva que intercala o estímulo recebido e a resposta emitida. Desse modo, no que nos simpatizamos com o sentimento da pessoa que fala, realizamos a ideia que nos sugere. Isto é, ao intuirmos esse sentimento ou sentindo-o imediata e diretamente em nós, por essa significação concreta, saltamos para o plano abstrato das relações que a ideia nos sugere, segundo o sentido que, assim, passamos a intuir nas palavras,

¹²² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 32).

¹²³ *Idem.* (p. 54).

¹²⁴ *Idem.* (p. 18).

¹²⁵ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos) (p. 97-98).

antecipando-as¹²⁶. Ao entregarmo-nos ao ritmo, o mesmo nos leva ao estado de docilidade¹²⁷ em que as potências ativas e resistentes de nossa personalidade adormecem, e nisso realizamos a ideia sugerida, simpatizando-nos com o sentimento expresso. Ainda, na falta do ritmo, pela comunhão¹²⁸ das influências sofridas que a convivência cria, na menor indicação do sentimento, simpatizamos com ele e realizamos a ideia sugerida. Ou, ao nos oferecer a imagem por proporções igualmente distribuídas, de modo que a nossa atenção¹²⁹ possa se dividir por igual entre todas as suas partes, e, assim, não se fixar em nenhuma delas, a nossa faculdade de perceber é embalada por essa espécie de harmonia, e, no que o livre impulso de nossa sensibilidade não se interrompe, simpatizamos com o sentimento indicado, realizando a ideia que sugere.

Por outro lado, porque as nossas percepções de objetos, ao se repetirem, vão se tornando percepções adquiridas, estas, no que se estabilizam, adquirem a forma de hábito. No hábito, o próprio sentimento concreto das sensações de um objeto nos leva a uma ação organizada em relação a ele. Desse modo, o movimento que do objeto concretamente se engendra em nós nem precisa nos aparecer na forma explícita da sua imagem. Então, na percepção adquirida, nem é necessário determo-nos no movimento para levar a divisão do espaço aos estados profundos da consciência. Para realizarmos a operação de pôr a ideia na sensação, basta-nos que um fenômeno exterior (que seja bem determinado) se repita. Por exemplo, se conhecemos maçã, e alguém diz a palavra ‘maçã’, imediatamente sabemos o que significa ou, também, ao vermos uma, imediatamente a identificamos. Ainda, se nos dão um pedaço dela para experimentarmos com os olhos fechados ou vendados, no sabor, na textura e no sumo, isto é, no que concretamente essa matéria se relaciona entre si na sensação, nessa apreciação concreta, instintivamente, já sabemos que se trata de maçã e não precisamos vê-la e nem representar explicitamente a sua imagem para dizer que é maçã.

Mas, se nesse experimento sentirmos que conhecemos o sabor, a textura e o sumo, e não nos vier a palavra ‘maçã’ à mente, dizemos que conhecemos e sabemos do que se trata. Contudo, isso se representa para nós de forma meio nebulosa, ou por uma ideia confusa, que na sua contextura qualitativa tem elementos que não estão claramente distinguidos. Ao sentirmos estas ausências, completamos: – Como é mesmo o nome? Ou seja, na concretude da forma que a matéria se organizou nas sensações de nosso paladar, no sentimento dessas

¹²⁶ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 173).

¹²⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 19).

¹²⁸ *Idem.* (p. 20).

¹²⁹ *Idem.* (p. 20).

sensações, há uma significação, ainda que meio nebulosa. Esta significação só se tornará clara e distinta quando o nome ‘maçã’ vier à mente – o que quer dizer que é pelo seu caráter simbólico que o conceito maçã divide as sensações, no que constituem uma imagem que não precisa ser representada. Assim, por aquelas formas concretas da sensação, ou dadas na matéria e que, de certo modo, eram gerais, é que se salta para o plano abstrato das formas mais gerais de uma ideia que se delimita, a partir do conceito de maçã, uma imagem apenas esboçada ou que somente se inicia em nossa sensibilidade, pelo sentido intuído no objeto ou no pedaço de maçã experimentado.

Portanto, no caso dos sons de pancadas do sino que ouvíamos, mas não os contávamos, enquanto sensações puras, se organizando em um progresso dinâmico¹³⁰, formam uma melodia indivisível. Como os termos dessa sucessão não se exteriorizam relativamente uns aos outros, o tempo não adquire, para a nossa consciência, o aspecto de um meio homogêneo. Consequentemente, fora de qualquer representação simbólica, para a nossa consciência, o tempo sempre tem o aspecto de um meio heterogêneo ou o tempo qualitativamente muda constantemente, e toda percepção direta que temos dele é a percepção de mudança da qualidade em alguma direção. Isto é, porque sabemos da mudança e da importância que, mudando, a qualidade adquire em relação as outras, as qualidades têm uma certa significação concreta e as mudanças de qualidade apresentam um sentido.

Consequentemente, existem duas maneiras de assimilarmos as coisas que apreendemos. Uma envolve tão somente a palavra, segundo o gênero que abstrai e objetivamente indica a sua forma comum, pronta, acabada, externa e genérica. Outra em que, mesmo na presença da palavra, não ocorre por essa forma externa indicada por tal gênero, e só chegamos a ela depois de, experienciando no todo que a faz única, a ideia funde-se à grande massa do eu profundo, em que ocorre a interpenetração das sensações sentimentos e ideias, provenientes da percepção, com os seus congêneres, na consciência, no que as nossas lembranças íntimas ou pessoais também se inserem.

Ainda, podemos dizer que assimilamos os antecedentes¹³¹ daquilo que a pessoa está nos comunicando ou os seus estados de consciência¹³² de duas maneiras. Uma, estática, e outra, dinâmica. Pela primeira, a própria consciência de seus estados é substituída pela sua ideia, o seu símbolo intelectual. Nisso, pela apreciação quantitativa da sua importância,

¹³⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 87).

¹³¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 131).

¹³² *Idem.* (p. 129-130).

fazendo-a figurar ao lado da indicação dos estados, podemos pressupor o ato final. Mas, observemos que a indicação dos estados, sendo algo da ordem de um sentimento, só pode ser obtida por simpatia. Esta operação é a que realizamos quando nos movemos por conceitos bem definidos e bem conhecidos, a ponto de a sua imagem já estar há muito tempo estabelecida em nós – sendo que qualquer novidade aí presente é facilmente inserida em conceitos. Já pela maneira dinâmica, nós pessoalmente experimentamos o estado da outra pessoa ou “(...) seremos levados por transições insensíveis a coincidir com a pessoa de que nos ocupamos, a passar pela mesma série de estados e a chegar assim ao exato momento em que o ato se realiza” (Bergson, 1988, p. 131).

A diferença de um e de outro modo de assimilarmos as coisas fica clara na observação do modo como tomamos partido em certas questões¹³³. Em umas, sabemos perfeitamente falar dos motivos e intervenientes, explicando-os com clareza de detalhes. Outras, explicamos por um ardor irrefletido. Agarramo-nos a certas opiniões que só conseguimos explicá-las com muita dificuldade. Além de que, as razões que apresentamos, geralmente não são aquelas que nos levaram a adoptá-las e, em certo sentido, as adotamos sem razão. As adotamos porque, logo de início, vimos nas mesmas algo de nós, no sentido de que o valor delas se encontra naquilo que é movente e pertencente a todas as nossas ideias. “Por isso, não tomam no nosso espírito a forma banal que revestirão quando dela as fizermos sair para exprimi-las por palavras; e ainda que noutros espíritos tenham o mesmo nome, não são exatamente a mesma coisa” (*Ibidem*, p. 94).

Assim, entrará sempre algo da assimilação dinâmica nas ideias que verdadeiramente se tornam nossas. Pois, para que uma ideia seja verdadeiramente nossa, é preciso que se funda à grande massa de nossos estados de consciência, enchendo o eu por completo, no sentido de que muda o matiz de recordações, sentimentos, sensações, ideias e percepções. Nesta mútua interpenetração, muitos dos nossos conceitos se fundem de tal modo que, uma vez dissociados, dão em termos que parecem excluírem-se por apresentarem formas logicamente contraditórias, como são contraditórias a tese e a antítese. Por isso, para que se incorpore ao eu, é necessário que estabeleça relações internas e íntimas do mesmo tipo que são as relações entre as imagens que têm a capacidade solucionar¹³⁴ um mesmo problema, muito embora não possuam a mesma forma concreta.

¹³³ ¹³³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 93-94).

¹³⁴ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 188, mas, para se ampliar essa compreensão é importante ver, nesta mesma obra, as ideias presentes em p. 169 e 174).

Mas, porque o eu toca as coisas por sua superfície, e aí não lhe é exigido um esforço grande para representar imagens distintas refratadas no espaço, além de que as palavras já lhe apresentam os gêneros, na sua forma mais banal, muitas entre as ideias que temos flutuam nessa sua superficialidade sem lhe incorporar, pois, quando o nosso espírito as pensa, lhes encontra imobilizadas, como que exteriores a ele. Nestes estados de consciência, a ideia se encontra numa forma impessoal, qual seja, a da multiplicidade numérica, em que, desdobrada no espaço pela abstração, os conceitos que lhe constituem já se encontram dissociados. Desse modo, tais conceitos constitutivos, exteriores uns aos outros, afetando uma natureza inerte, se associam pelo que lhes é exterior, como são, por exemplo, a associação por contiguidade ou por semelhança externa. “São deste número as ideias que recebemos já feitas e que em nós permanecem sem nunca se assimilarem à nossa substância ou, então, as ideias que deixamos de cuidar e que secaram no abandono” (Bergson, 1988, p. 94).

Isso é possível porque as palavras, como símbolo, tanto ligam diretamente ideias e sensações quanto as imobilizam em significações estáveis e comuns, que, a despeito das mudanças que vão ocorrendo em nossas sensações e sentimentos, permanecem sempre as mesmas. Desse modo, pelas palavras, não precisamos atingir uma relação pessoal ou íntima com o objeto. Ou seja, pelas palavras ou pelos símbolos, não precisamos nos esforçar para atingirmos o movimento que ocorre abaixo do aspecto¹³⁵ preciso, nítido e impessoal que nossas emoções, ideias, sensações e percepções adquirem. Não precisamos atingir o estado em que as mesmas apresentam um aspecto confuso justamente por envolver a nossa personalidade toda, mas, as ideias que aí se inserem, sendo nisso formadas por nós, são verdadeiramente nossas.

Assim, no que ideia se liga diretamente à sensação, passamos a perceber os mesmos objetos ou tudo o que lhes é semelhante pelas palavras e que indicam os gêneros em que se inserem. Por exemplo, em visita a uma cidade¹³⁶ ou local que não conhecemos, mas que ficaremos por um longo tempo, tudo, sendo novo, é cheio de nuances e incertezas, e as coisas que nos cercam, na simultaneidade com que as percebemos todos os dias, produzem impressões que constantemente se modificam. Mas, como passamos sempre pelas mesmas ruas e vemos os mesmos edifícios – porque a vida exterior e social apresenta uma importância prática maior do que a nossa vida individual – colocamos o símbolo naquilo que vamos percebendo, e deste modo solidificamos as nossas impressões para melhor lhes exprimir pela

¹³⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 90).

¹³⁶ Adaptação do exemplo de Bergson em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 90-91).

linguagem, e, com isso, não nos atentamos às modificações das impressões. Nisso, confundimos o sentimento (que está em constante mudança) com o seu objeto exterior (que é permanente) e a palavra que o exprime, bem como as nossas impressões, a despeito de continuamente mudar, adotam os seus contornos precisos e a sua imobilidade, substituindo-se pela sua causa, ao se aplicar o conceito às sensações.

Então, mantendo-nos nas relações puramente abstratas entre as ideias, pelas palavras, somos diretamente remetidos aos significados comuns solidificados pela sociedade, e formamos um conhecimento impessoal, que flutua na superfície do eu, comprimindo o eu profundo para baixo de suas influências. Mas, poderia não ser assim se houvesse um envolvimento suficientemente grande da nossa pessoa com a significação. Pois, abaixo do eu superficial, o eu prossegue em suas constantes mudanças heterogêneas ou em suas mudanças qualitativas ou, ainda, concretamente engendrando matéria em novas formas¹³⁷, e um vigoroso esforço de análise poderia revelá-las a nós. Ao prestarmos atenção, podemos verificar as mudanças singulares que ocorreram entre as nossas primeiras impressões de alguma coisa e as atuais, bem como podemos constatar que os objetos que percebemos todos os dias, incessantemente, assim como nós, se aperfeiçoam em nosso espírito, imitando algo da nossa existência. “Não se trata de uma pura ilusão; porque se a impressão de hoje fosse absolutamente idêntica à de ontem, que diferença haveria entre perceber e reconhecer, entre apreender e recordar?” (Bergson, 1988, p. 91).

Portanto, toda sensação¹³⁸, ao se repetir, modifica-se, e só nos parece não mudar ao nos apercebermos dela, ou através do objeto que a causa, ou através da palavra que a traduz. Assim, um sabor ou um cheiro que nos agradava pode deixar de nos agradar e até causar-nos repugnância. Disso dizemos que o que mudou foi o nosso gosto, no que solidificamos as sensações experimentadas pelo mesmo nome, variando o agradarmo-nos. Então, quando a mobilidade da sensação se torna tão evidente, que nem dá para reconhecê-la, retiramos dela a mobilidade, cristalizando-a na forma de uma variação do gosto. Mas, não há sensações idênticas tanto quanto não há multiplicidade no agradarmo-nos ou gosto múltiplo. Estes nos surgem como coisas, ao isolarmos e nomearmos o progresso que há em nossas almas.

A linguagem leva-nos, assim, a acreditar na invariabilidade de nossas sensações e, mais do que isso, também pode nos induzir ao erro quanto ao caráter de nossas sensações

¹³⁷ Observamos que há uma diferença sutil entre aquilo em que o eu, percebendo, muda qualitativamente, acumulando-se, e aquilo em que o eu, acumulando-se, se desdobra, criando o vir a ser da mudança qualitativa; e que esses dois movimentos, que consistem no durar ininterrupto, aparecem porque o eu não é absorvido, nem pela sensação, no primeiro caso, nem pela ideia, no segundo.

¹³⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 91-92).

experimentadas. Ou seja, experimentando um perfume, o seu nome e mais a aprovação que a maioria lhe dá, no que esta ideia abstrata se interpõe entre a sensação e a nossa consciência, pode fazer-nos pensar que nos agrada quando um esforço de atenção pode nos mostrar que não nos agrada. Desse modo, aplicando-se as palavras às impressões de nossa consciência, as suas delicadas e fugidias impressões são encobertas ou esmagadas pelas impressões da humanidade que estão armazenadas em estado bruto nessas palavras, pois, estas, sendo impessoais, consistem do que é comum a todos e com contornos bem definidos. Assim sendo, nem nos adianta inventarmos uma nova palavra para expressarmos essas fugidias e delicadas impressões porque, ao ser inventada, essa palavra acaba por impor a sua própria estabilidade às sensações instáveis que queria representar. Contudo, imergindo em nós mesmos e vivendo concretamente essas impressões delicadas e fugidias, no sentimento que temos delas, a partir daí, as palavras adquirem significações para nós que refletem uma cadeia de ideias e sentimentos congêneres que as religam ao eu fundamental, e as ideias que expressam se tornam nossas.

Logo, quando percebemos¹³⁹ um espaço homogêneo nessa superfície em que se apresenta o eu, podemos observar que se forma um certo tipo de ideias que lhe flutuam como uma vegetação independente, de tal modo que estes estados de consciência não se misturam com os seus congêneres. Nesse caso, essas ideias são como a ideia hipnótica ou o vício hereditário que substituem o eu, pois, ao não se incorporarem à massa dos fatos de sua consciência, no estado hipnótico, a sugestão que a pessoa recebe, porque é dotada de uma vitalidade própria, a substitui quando a sua hora chegar. Também são desse tipo a cólera violenta, suscitada por uma circunstância acidental, e o vício hereditário, no que emerge, das obscuras profundezas do organismo, repentinamente.

Mas estes termos independentes não são os únicos que flutuam como vegetação independente porque também “(...) deparamos com séries mais complexas, cujos elementos se penetram uns aos outros, mas nunca chegam a fundir-se perfeitamente na massa compacta do eu. É este o conjunto de sentimentos e de ideias que nos vêm de uma educação mal compreendida” (Bergson, 1988, p. 117), uma vez que se volta mais para a memória do que para o juízo. Quando essas ideias e sentimentos não chegam a se fundir à massa compacta de nosso eu: “Forma-se aqui, no centro do próprio eu fundamental, um eu parasita que invadirá continuamente o outro. Muitos vivem assim, e morem sem terem conhecido a verdadeira liberdade” (*Idem*).

¹³⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 116-117).

Conseqüentemente, as ideias que o aluno recebe pela educação formal só poderão se incorporar à grande massa do seu eu à medida que requisitam do mesmo alguns juízos, sendo então compreendidas só desse modo. Mas, neste caso, os juízos que o educando precisa realizar têm que, necessariamente, envolver aquilo que, na sua pessoa, são sentimentos e ideias congêneres ao que está apreendendo, pois, só pela interpenetração nestes, o novo que está aprendendo lhe aparecerá na qualidade que o distingue de tudo o mais do gênero em que se visa inseri-lo. Portanto, não será por um raciocínio pronto, a ser decorado, ou repetição mecânica que o educando reterá a ideia. Ao contrário, pelos juízos com os quais busca compreender aquilo que está aprendendo, ele mobiliza os conceitos que são componentes dessa ideia conjugadamente aos sentimentos que lhes são contemporâneos, e, nisso se conjugam com as imagens e sentimentos congêneres aos mesmos e que já se encontram presente em seu espírito, no próprio engendrar concreto da duração que está sendo. Todos esses aspectos, ao fundirem-se entre si, constituem um todo ou uma significação viva e única que, apoiada nas sensações exclusivas desse estado, ao se refratar nas palavras, as tornam compreensíveis segundo o sentido que lhe é próprio, no que o novo se apresenta distribuído pelos seus elementos componentes. Desse modo, a ideia é retida nas suas relações íntimas, no que passa a constituir o eu.

No que a ideia é assimilada¹⁴⁰ desse modo pelo eu total, isto é, por meio do juízo, o que era sugestão torna-se persuasão, uma vez que o juízo evidencia as relações constituintes. Igualmente, se pelo juízo se refletir toda a história da pessoa na paixão que desperta, esta não apresentará o mesmo caráter fatal, uma vez que o juízo impõe restrição à sua idealização. Portanto, a educação que comunica ao aluno apenas sentimentos e ideias que possam lhe impregnar, pelo juízo, a alma inteira, em nada suprime a sua liberdade, já 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 percepção direta e imediata da consciência, ao mesmo tempo que o eu¹⁴¹ não é completamente absorvido na sensação e nem na ideia, não se esquecendo dos estados anteriores, os organiza num todo. Assim, para que a ideia que ele apreende seja verdadeiramente dele, é necessário que, a mesma o encha por completo, fundindo-se¹⁴² perfeitamente na sua massa compacta, ao se incorporar a “grande massa” dos seus “estados de consciência” (Bergson, 1988, p. 94), incorporando, do mesmo modo, as sensações e o

¹⁴⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 117).

¹⁴¹ *Idem.* (p. 72-73).

¹⁴² *Idem.* (p. 117).

sentimento dela. Nestas condições, tudo o que modifica o eu também modifica a ideia, ao engendrar-se no mesmo movimento que sempre lhe constitui como único.

Portanto, sendo que um momento do tempo¹⁴³ não se mantém para se acrescentar a outros, e o momento seguinte possui elementos diferentes do anterior, os que chegam das coisas e os que estavam em potência nele, tanto a ideia quanto a sensação e o sentimento dela, sempre serão únicos em seu gênero. Desse modo, o que passa e o que subsiste coabitam na duração, a qual se constitui na substância mesma das coisas, configurando numa sucessão¹⁴⁴ que se mantém como mudança contínua. Por conseguinte, no que diz respeito à duração ser a substância das coisas, a ideia de duração ultrapassa tanto a ideia de movimento quanto a ideia de mudança (consideradas independentemente), pois, na duração, a mudança se torna a substância das coisas, à medida que é movimento e mudança.

Consequentemente, na sua imediatez, porque é substancialmente durando que muda, isto é, o que subsiste e o que muda coabitam na duração, e porque na consciência imediata o eu, não sendo completamente absorvido na sensação e nem na ideia, não se esquece dos estados anteriores, mas os organiza num todo, nessa organização existe a liberdade que o eu toma consigo mesmo naquilo que muda. Assim, esse sentimento de ‘duração que muda’ é a forma concreta em que, engendrando-se, tal liberdade nos aparece em nossa percepção direta e imediata da duração, pois, de acordo com Bergson (1988, p. 163, nota de rodapé), é preciso se observar “(...) que o processo da nossa atividade livre prossegue, de algum modo, sem nós sabermos, em todos os momentos da duração, nas obscuras profundidades de nossa consciência, que o próprio sentimento da duração precede daí”, e que não haveria crise moral sem essa duração heterogênea e indistinta em que o nosso eu evolui.

Por conseguinte, se vê nisso que a liberdade do eu nos aparece naquilo em que, tanto a ideia quanto a sensação e o sentimento, solidários a ideia, sempre são novos, por isso são únicos em seu gênero, sendo criação. Mas, porque estes nos aparecem diretamente no sentimento de ‘durando mudar’, a ideia ou a forma nova consiste nas relações concretas em que a sensação vai se organizando enquanto somente sentidas. Portanto, é no sentimento que temos da duração que está dado aquilo que dura ou que subsiste ao mesmo tempo que muda, de modo que o movimento e o que se movimenta (ou a mudança) são uma só e mesma coisa. Sendo assim, na percepção direta da duração existe uma mudança de qualidade somente sentida, e que é heterogênea, indistinta e concreta.

¹⁴³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 64).

¹⁴⁴ *Idem*. (p. 73).

No entanto, na sua superfície, o eu, refratando-se no espaço, reconhece essas mudanças por estados bem definidos ou por seus símbolos ou pela imagem em que se delimitam. Por esse ato, o que se movimenta (constantemente mudando) é separado do movimento concreto, ao se estabilizar em uma imagem, e tanto o movimento quanto o que se movimenta (ou a mudança), são desnaturados. O movimento passa a se reportar às relações externas ou lógicas entre imagens fixas que, por isso, não são do tipo em que as ideias, se associando pelo que lhes é interior, têm a mesma capacidade de solucionar um problema. Assim, inserindo as ideias, pelo que lhes é mais comum em gêneros, se congela a mobilidade das ideias em conceitos, delimitando as imagens pelo que no banal as palavras as expressam. Portanto, não passam de uma projeção da vida profunda, no que os fatos de consciência¹⁴⁵ adquirem o aspecto de número, ao serem inseridos no espaço, pela intermediação da representação simbólica.

Conseqüentemente, um ato livre é aquele que, envolvendo a personalidade toda, está nas vias da sua realização enquanto é puramente duração, ou seja, é um ato do eu profundo. Mas, sendo assim, tanto a liberdade admite graus, pelo grau em que o ato, penetrando na duração, emana, quanto os nossos “(...) atos livres são raros, mesmo por parte dos que mais têm o costume de se observar e de raciocinar sobre o que fazem” (Bergson, 1988, p. 117). O fato é que a nossa liberdade está intrinsecamente ligada à nossa vontade, e não só a ela como também ao esforço da atenção que dedicamos. Até mesmo em circunstâncias mais graves¹⁴⁶ podemos nos entregar à moleza, e, aí, pela inércia, o pensamento vai concatenando as ideias solidificadas que se ligam às impressões que vamos recebendo pela sua forma exterior, impessoal ou conceitual, ao invés de toda a nossa personalidade vibrar. Desse modo, quando nos entregamos à determinação desse processo local, realizado pelo eu superficial, abdicamos da nossa liberdade.

Como existe o eu profundo e o eu superficial, que se diferem pela forma, o que se realiza na duração e o que se realiza no espaço – este último, sendo a projeção exterior do outro – é a sua representação que, sendo espacial, se insere na linguagem e no social. Mas, como a justaposição¹⁴⁷ no espaço nada tem de comum com a sucessão na duração, é somente por uma reflexão aprofundada, em que ocorre uma dedicação concentrada da atenção, que o eu superficial atinge e capta os estados em que profundamente vive. Como estes estados são refratários à medida, não são tão acessíveis quanto os superficiais que se solidificam em

¹⁴⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 65).

¹⁴⁶ *Idem.* (p. 117-118).

¹⁴⁷ *Idem.* (p. 159).

palavras, exatamente porque os estados profundos estão incessantemente em vias de formação, ao se penetrarem reciprocamente.

Então, porque a linguagem e a sociedade facilitam a nossa vida prática, vivemos, a maior parte do tempo, exteriormente a nós mesmos, percebendo o nosso eu pela sombra que a duração pura projeta no espaço homogêneo. É por isso que raramente somos totalmente livres ou voltamos propriamente a ser donos de nós mesmos. Portanto, ao vivermos a nossa vida na inércia do movimento dessa crosta, as nossas ações diárias são mais guiadas pelas ideias fixas que a elas ligamos do que pelos nossos sentimentos que são próprios a essas ações, já que, nestas circunstâncias, os sentimentos, mesmo sendo móveis, aderidos às ideias fixas, perdem a mobilidade. Por conseguinte: “A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; ‘somos agidos’ mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração” (Bergson, 1988, p. 159). Ou seja, se quisermos, conforme o esforço que realizemos pela atenção, vamos atingindo um grau cada vez mais alto de nossa liberdade na medida que penetrarmos na duração.

Nestes termos, Bergson (*Ibidem*, p. 150) define a liberdade como a “(...) relação do eu concreto com o ato que realiza”, e que não pode ser analisada sem ser desnaturada, porque não é uma coisa, mas um progresso¹⁴⁸ que, durando, vai mudando, e assim não se decompõe como a extensão. Pois, analisando-a, tomamos por um fato realizado aquilo que está em vias de realização, e dissolvemos a espontaneidade na inércia, e a liberdade na necessidade.

Desse modo, o eu¹⁴⁹, naquilo que imediatamente constata, não falha: sentindo-se livre, declara tal sentimento; todavia, ao procurar explicar sua liberdade, só por uma espécie de refração através do espaço é que se apercebe dela. Mas, assim, cai num simbolismo que, refratando-se no espaço, possui natureza mecanicista, e que não serve para fazer compreender o livre arbítrio. Portanto, a liberdade, sendo clara para o eu que a vive, é inexprimível tanto quanto a duração que engendra. Em virtude disso, temos que distinguir o ato livre da sua representação ou a duração pura daquilo que, durando, caminha naturalmente, por graus insensíveis, em direção à duração espacializada. Pois, no que insensivelmente, de grau em grau, a profundidade se externaliza, os elementos¹⁵⁰ que se penetram, na duração concreta, passam a se justapor na duração simbólica, e vamos da atividade livre para o automatismo consciente. Dado que nos é muito cômoda esta segunda situação, ainda que sempre que

¹⁴⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 150-151).

¹⁴⁹ *Idem*. (p. 127).

¹⁵⁰ *Idem*. (p. 162-163).

quisermos conscientemente entrar dentro de nós mesmos, sendo não só livre, mas imediatamente constatando essa liberdade, é muito raro ter lugar tal querer. E, mesmo que realizemos livremente uma ação, não poderemos raciocinar a seu respeito sem que as condições dessa ação sejam desdobradas no espaço, exteriorizando umas às outras.

Existem, portanto, dois tipos diferentes de fenômenos internos: os fenômenos internos em estado completo¹⁵¹ e os fenômenos internos em vias de formação. A liberdade em que o eu, puramente durando, se engendra não pode ser percebida e nem exercida nos fenômenos internos em estado completo. Do mesmo modo, a liberdade não pode ser percebida naquilo em que, após o fenômeno ocorrido, a inteligência discursiva o separa, desdobrando-o em um meio homogêneo para explicá-lo. A liberdade que o eu toma, ao criar aquilo em que se engendra, só pode ser percebida e exercida nos fenômenos internos em vias de formação à medida que, penetrando-se mutuamente, constitui o desenvolvimento contínuo da pessoa livre. Mas, uma vez realizado o ato, nele sempre poderemos encontrar uma causa eficiente ou uma causa final que o justifique ou diga que é um efeito determinado pelas suas causas¹⁵². Contudo, no novo em vias de criação, a causa faz parte do efeito e toma forma ao mesmo tempo que ele. Ainda, mesmo o movimento do menos realizado ao mais realizado, do implícito ao explícito, na sua própria textura de mudança qualitativa, ou mesmo o movimento da implicação recíproca para a justaposição das partes que consistem numa organização (sendo a própria operação da vida¹⁵³), no seu engendrar, tanto o que movimenta quanto pelo que movimenta (isto é, pela mudança), constituem-se num engendrar mútuo em que não se separam. Entretanto, uma vez realizado esse engendramento, podemos separar a causa eficiente por um lado e a causa final por outro, extraíndo-as do movimento que é vivo, ao empobrecê-lo.

Pois, é nisso que consiste a pureza original da duração, ou seja, numa heterogeneidade absoluta de elementos que, fundindo-se uns nos outros, aparecem numa multiplicidade totalmente qualitativa. Portanto, não é no tempo decorrido¹⁵⁴, mas no tempo que decorre que o ato livre se produz. Aí, entre os fatos que se constatam, a liberdade é o mais claro, todavia, para tanto, não se pode querer atribuir à duração os atributos que são da extensão ou

¹⁵¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 157).

¹⁵² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 183).

¹⁵³ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 189).

¹⁵⁴ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 152).

interpretar a sucessão pela simultaneidade ou se querer traduzir o ato livre por qualquer linguagem.

Por exemplo, não dá para se pensar o ato livre como uma hesitação do eu entre dois sentimentos contrários, assimilados como coisas bem definidas e que permanecem idênticas enquanto dura essa operação. Porque, sendo o eu que delibera, na medida em que um e, depois, outro sentimento o emociona, se alteram como ele, alterando também as ideias que lhes são solidárias. Estes fenômenos encontram-se condicionados entre si, mas não por uma causa externa a eles ou lógica, e, sim, por uma relação íntima na significação. Só de experimentar o primeiro sentimento, o eu já mudou em algo quando o segundo lhe sobrevêm. Ao se modificar, o eu modifica também os sentimentos, formando uma série dinâmica de estados que, penetrando-se, uns reforçam os outros e culminam, por essa evolução natural, em um ato livre. Portanto, é de toda a nossa personalidade¹⁵⁵ que os nossos atos livres emanam e, por isso, se assemelham a nós como a obra se assemelha ao artista.

Por conseguinte, em nossas ações e atitudes, não se pode afirmar que cedemos ao nosso caráter¹⁵⁶ (como se fosse algo que não muda), porque o eu que age ainda é o eu que sente, pensa e decide. Desse modo, porque somos livres, também o nosso caráter insensivelmente vai se modificando todos os dias, à medida que as novas aquisições, enxertando o nosso eu, fundem-se com ele. Todavia, se elas não se fundirem, a nossa liberdade encontra-se prejudicada. Consequentemente, somente a partir do momento que se der essa fusão, em que nos apropriamos das mudanças ocorridas, as mudanças que ocorrem em nosso caráter são totalmente nossas¹⁵⁷. Então, porque o ato livre é aquele que emana do eu – e apenas, dele –, o ato que leva a marca da nossa pessoa é livre, já que só o eu lhe reivindicará como seu.

Portanto, a liberdade se encontra no ato livre, e este consiste num certo caráter da decisão tomada e que pode ser facilmente sentida nas decisões que tomamos em circunstâncias solenes¹⁵⁸, em que a nossa opinião retrata uma escolha que não se funda em razões tangíveis ou ocorre a despeito de qualquer motivo, quanto mais profundamente formos livres. Assim, se com o pensamento nos referirmos aos momentos em que tomamos uma decisão grave à nossa existência e observarmos que não conseguimos, adequadamente, exprimir em palavras tais estados passados, nos daremos conta de que consistem em

¹⁵⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 119-120).

¹⁵⁶ Para se ampliar a compreensão sobre o nosso caráter, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 19-20, 117).

¹⁵⁷ *Op. Cit.* (1988). (p. 120-121).

¹⁵⁸ *Idem.* (p. 118-119).

momentos únicos em seu gênero e que jamais voltarão a se produzir, exatamente porque não conseguimos artificialmente reconstituir estes estados simples por uma justaposição dos mesmos¹⁵⁹. Isto é, porque o estado do qual derivou a ação, não se reproduzindo jamais, é único em seu gênero, o mesmo não pode exprimir-se mediante uma lei causal. Esse é o caráter de nossas decisões pelo qual as nossas ações nos parecem livres. Por conseguinte, tais estados passados “(...) representam, na sua unidade dinâmica e na sua multiplicidade totalmente qualitativa, as fases da nossa duração real e concreta, da duração heterogênea, da duração viva” (Bergson, 1988, p. 164).

Muito diferente disso são as decisões que tomamos nas circunstâncias que são normais¹⁶⁰ ou indiferentes à vida, pois, aí, dificilmente se vê a ação da nossa liberdade. Tais ações, exatamente porque são insignificantes, não envolve a totalidade da nossa pessoa, e, assim, se relacionam à algum motivo determinante, segundo uma ação mecânica. Então, “(...) as nossas ações diárias se inspiram muito menos nos nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que em imagens invariáveis a que estes sentimentos aderem” (*Ibidem*, p. 117). São desse tipo as ações que automaticamente realizamos todos os dias ou que as desempenhamos por hábito, como quanto o despertador toca e nos levantamos¹⁶¹.

Mas, se permitíssemos que esse estímulo, fundindo-se com a massa confusa de todas as nossas impressões, agitasse toda a nossa pessoa, talvez ele não nos determinaria a agir, isto é, a levantar. Todavia, ao não abalar assim a nossa consciência, agita somente a ideia que se solidificou em sua superfície de levantarmo-nos e de entregarmo-nos às ocupações que temos por hábito. Nosso ato segue a impressão porque aquela ideia se encontra ligada à mesma – do mesmo modo que colocamos a ideia na sensação em uma percepção adquirida – e, como a nossa personalidade não tem interesse nisso, aqui somos conscientemente autômatos – e o somos porque nos é vantajoso. Portanto, grande parte das nossas ações diárias (bem como de nossas percepções) constituídas como hábito, sob muitos aspectos, são semelhantes aos atos reflexos, pois se executam pelas impressões que de fora nos provocam movimentos devido à solidificação de certas sensações e de certos sentimentos a certas ideias.

Todavia, ainda que estas ações – e percepções –, muito numerosas, sejam insignificantes, quando reunidas, elas constituem “o substrato da nossa atividade livre, e desempenham em relação a esta atividade o mesmo papel que as nossas funções orgânicas

¹⁵⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 163-164).

¹⁶⁰ *Idem*. (p. 119).

¹⁶¹ Adaptação do exemplo de Bergson a partir de: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 117-118).

relativamente ao conjunto da nossa vida consciente” (Bergson, 1988, p. 118). Como é sobre as nossas funções orgânicas que, perseverando, o conjunto da nossa vida consciente se levanta, as nossas ações e percepções habituais, constituem o fundamento que, estando constantemente presente, sustenta a nossa atividade livre. Ou, ainda, a nossa atividade livre depende de uma estabilidade sobre a qual ela se produz. Por conseguinte, os nossos hábitos ou as nossas ações e percepções que funcionam automaticamente têm significativa importância para a nossa liberdade ou para as mudanças qualitativas que sucessivamente se seguem no fluxo ininterrupto.

Isto é, o hábito, pela relação direta de certa ideia com certa sensação e certo sentimento, porque não precisa que delimitemos a imagem do objeto, liberta a nossa atenção para cuidarmos da configuração de outras imagens que, na ação ou na compreensão, carregam por conceitos. Nisso, pondo-nos por inteiro no que percebemos e pensamos, podemos sentir o seu movimento e, nesse sentimento, intuímos a ideia confusa, que é a própria criação da forma em que se engendra esse movimento, e dessa ideia ou significação, pelo sentido que o seu sentimento indica, passarmos a atribuir significado a cada conceito ou a cada movimento, até que a imagem que se encontrava implícita na ideia, seja objetivamente configurada, como resultado esperado de uma ação ou de uma compreensão.

Então, existe uma certa independência daquilo que ocorre na superfície de nossa consciência – a dos hábitos de ação, pelos mecanismos motores que estabilizam, e a dos conhecimentos, pelos conceitos que solidificam sensações e sentimentos. Estes “(...) fatos psicológicos nitidamente desenhados” (*Ibidem*, p. 117), formam uma crosta exterior que, recobrando o nosso eu concreto e vivo, lhe desenha a forma e, pelo automatismo em que consistem, impedem o seu experienciar mais autêntico e do mundo que o circunda. No entanto, é por essas mesmas operações, de certo modo maquinais, por assim dizer, que, seguindo a inércia de seus movimentos, constituímos “argumentos muito razoavelmente justapostos” (*Ibidem*, p. 118) para responder as condições práticas da vida. Além de que, é sobre estas mesmas operações automáticas que os nossos atos livres se levantam, uma vez que constituem o contexto em que a nossa liberdade se insere, à medida que a decisão ou a ideia que nos ocupa envolverem a nossa personalidade por inteira.

Por esse tipo de envolvimento da nossa personalidade, na profundidade de nosso eu, opera-se, entre sentimentos e ideias que nos são próprios, uma tensão¹⁶² crescente, como uma efervescência que, não sendo inconsciente, não queremos nos advertir, devido à resistência

¹⁶² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 119).

que a nossa vida superficial oferece. Assim, repugnando o nosso próprio querer, repelimos o sentimento que vivemos e a ideia que criamos mais intimamente. Todavia, porque a efervescência se intensifica com a intensificação da tensão entre nossas ideias e sentimentos, abruptamente, o sentimento vivido e a ideia que nele se cria emergem das obscuras profundidades de nosso ser – ao estalarem a crosta, chegam à superfície. Com isso, a resolução que tomamos ou a ideia que inventamos corresponde “(...) ao conjunto dos nossos sentimentos, dos nossos pensamentos e das nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada, em síntese, à nossa ideia pessoal da felicidade e da honra” (Bergson, 1988, p. 119).

Mas, observemos que se os nossos atos livres, que consistem no que nos é mais íntimo, de certo modo, dependem de nosso automatismo para se instalarem e se efetivarem – e nisso podemos ver o significado mais completo de que aí a nossa personalidade se encontra inteiramente envolvida. Por outro lado, também podemos ver que alguns de nossos hábitos e conhecimentos fazem toda a diferença para o acontecimento de nossos atos livres. Isso quer dizer que existem certos tipos de hábitos e de conhecimentos que favorecem a mudança radical que o eu superficial sofre ao coincidir-se em profundo, mediante a sua vontade, ao fixar a atenção. No entanto, uma vez que adquirimos novos hábitos por hábitos já estabilizados, e novos conhecimentos por conhecimentos já assimilados, aquilo que distingue os tipos de hábitos e conhecimentos que favorecem o acontecimento de nossos atos livres se encontra mais na maneira como os adquirimos, porque disso dependerá, não só as suas formas, como também a significação que constituem. Com isso, é possível depreender que é necessário o envolvimento de nossa personalidade por inteira no desenvolvimento de novos hábitos e conhecimentos para que estes, constituindo-se a partir daquilo que nos é mais profundo, também ampliem a possibilidade de cada vez mais os nossos atos serem livres, e cada vez mais a nossa personalidade se desenvolver por inteira. Ao contextualizarmos estas observações na educação institucionalizada, fica patente que ela precisa se ocupar da maneira como o educando forma os seus hábitos e os seus conhecimentos, ao apreendê-los. Portanto, precisamos analisar as relações que se estabelecem entre o hábito e o conhecimento, os fundamentos do conhecimento, e a constituição da aprendizagem.

3 CONHECIMENTO: A PERCEPÇÃO ESTABILIZA O MOVIMENTO EM IMAGEM

Porque todas as coisas se encontram em movimento, e porque o movimento, por mais rápido que seja, prolonga uma mudança, não há como nós e as coisas nos encontrarmos fora das relações do tempo. Por isso, não existe percepção que ocorra fora da duração¹⁶³. Até mesmo a mais breve de todas as percepções refratadas no espaço – como é a percepção adquirida, na qual colocamos automaticamente o conceito nas sensações – ocupa uma certa espessura de duração. Esta espessura de duração se refere à consciência, e consiste no esforço da memória em prolongar, uns nos outros, os momentos que a constitui, e, assim, poder oferecer as lembranças necessárias ao caso, sendo este o lado subjetivo do conhecimento que temos das coisas.

Então, também na percepção imediata, a memória, ao mesmo tempo em que opera uma espécie de contração do real, no que as sensações se apoiam umas nas outras, e concomitante a duração se prolonga pelo movimento heterogêneo de mudança qualitativa que não divide as imagens que se seguem, constitui-se a subjetividade das qualidades sensíveis ou a significação, com o auxílio das lembranças, ainda que concretamente organizada. Conseqüentemente, a memória não só consiste em duração como, por suas duas formas, constitui também a consciência. Ou seja, no que contrai uma multiplicidade de momentos e no que recobre o fundo da percepção imediata com lembranças, a memória constitui a nossa consciência das coisas. Nisso está o que é de principal da contribuição de uma consciência individual para qualquer percepção.

Mas, porque misturamos aos presentes dados imediatos de nossos sentidos muitos detalhes da nossa experiência passada, as nossas lembranças impregnam as nossas percepções e, muito frequentemente, deslocam as percepções reais que temos das coisas, como quando as reconhecemos prontamente. Quando as percepções reais são deslocadas, retemos delas somente algumas indicações que funcionam como signos¹⁶⁴ para a memória, uma espécie de pré-percepção¹⁶⁵, que constitui uma hipótese antecipada daquilo que vamos percebendo, e que também acaba por regular outras lembranças que nos surgem. Contudo, ao tornarmos a percepção rápida e cômoda por esse mecanismo (porque estas indicações funcionam como

¹⁶³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 31); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 61-62, 221-223).

¹⁶⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 30, 117).

¹⁶⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 172).

signos sobre os quais se amolda uma hipótese), todas as espécies de ilusões que temos nascem desse processo.

Portanto, a percepção¹⁶⁶, sendo constituída por uma contração dos momentos e por nossas experiências passadas, é também pessoal. No entanto, se retirarmos tudo o que a memória lhe acrescenta, ou seja, mantendo-a no presente, sem a influência de lembranças passadas e sem a contração dos momentos operada pela memória, pode-se dizer que então há uma percepção pura. Esta, na sua tarefa de se amoldar ao objeto percebido, é impessoal, e, no que se amolda, adota os movimentos relativamente homogêneos¹⁶⁷ da matéria. Logo, é nessa percepção impessoal que, enxertando todos os acidentes individuais provenientes de nossa memória, constituímos o nosso conhecimento das coisas. Nesse ínterim, a percepção completa é a base de nossas experiências objetivas e de sua representação.

Contudo, a representação não é o mesmo que a percepção. Nós nascemos tanto com a nossa capacidade de representar¹⁶⁸ quanto com a nossa capacidade de perceber. Mas, não é só em nossa percepção que existe algo de impessoal, porque a nossa representação também é, de início, impessoal: “Os psicólogos que estudam a infância sabem bem que nossa representação começa sendo impessoal. Só pouco a pouco, e à força de induções, ela adota nosso corpo por centro e torna-se *nossa* representação” (Bergson, 2006a, p. 46, grifo do autor). Por conseguinte, a nossa faculdade de perceber conta com a nossa faculdade de representar, e a percepção¹⁶⁹ precisa consistir numa espécie de participação na representação, no que se vai da percepção impessoal para a representação impessoal.

É preciso entender que a percepção impessoal não é o mesmo que a representação impessoal. A percepção impessoal, sendo o nosso processo de amoldarmo-nos ao percebido ou à matéria, consiste em adotarmos o próprio ritmo do movimento ou oscilações ou mudança da matéria. Por conseguinte, na percepção impessoal, a consciência, sem a contração de muitos momentos e sem a inserção de lembranças, operadas pela memória, ao mesmo tempo em que relaxa a sua tensão, coincide com o presente e com a atualidade do movimento de todas as coisas, incidindo na extensão¹⁷⁰ do todo. É, portanto, o próprio contato com a matéria, estando na materialidade. Como aí a consciência e a matéria ressoam uníssonamente segundo um movimento relativamente homogêneo, não há nada que distinga os movimentos

¹⁶⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p.11-81).

¹⁶⁷ *Idem.* (p. 14-46, 213).

¹⁶⁸ Para se ampliar a compreensão sobre este ponto, além da obra e páginas da citação anterior, é importante ver as discussões presente em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 153-185, no mínimo, p. 178-179).

¹⁶⁹ *Op. Cit.* (2006a). (p. 32-34, 63-68, 73-75).

¹⁷⁰ *Idem.* (p. 212-213, 259).

de uma e de outra. Já a representação impessoal, por sua vez, sendo representação, não pode ser mais só o próprio movimento da matéria: tem que ser algo também do ritmo pertencente mais propriamente ao movimento da consciência, em que a mudança é qualitativamente heterogênea, e, por isso, tem que contar com a tensão¹⁷¹ que a memória opera na percepção, contraindo muitos momentos, e com as lembranças que aí insere.

Para compreendermos como a memória age na percepção e faz com que a nossa percepção impessoal se converta na percepção que participa das operações na representação impessoal que inicialmente temos, precisamos observar que a primeira função da percepção é orientar a ação¹⁷². A percepção, ao encontrar-se naturalmente voltada para a ação, faz com que a contemplação, a especulação e o conhecimento sejam dependentes da ação. Isso ocorre porque a nossa inteligência¹⁷³ é constituída pela faculdade de agir e pela faculdade de compreender, mas a faculdade de agir se põe antes da faculdade de compreender, orientando o seu desenvolvimento. Desse modo, esta última consiste em um anexo da faculdade de agir, uma adaptação mais precisa, complexa e maleável da consciência em relação às condições da existência.

Então, porque a inteligência encontra-se voltada para a ação, ela visa assegurar a perfeita inserção do nosso corpo em seu meio e consiste na adaptação do espírito à matéria em geral, sendo, por isso, a união de espírito e corpo. Portanto, em sentido estrito, no que se refere à relação do eu superficial com os objetos, a inteligência, ao representar as relações que as coisas exteriores apresentam entre si, configura o modo de pensar a matéria. Nisso, a forma da inteligência se modela pela forma que os corpos materiais possuem, por meio de ações e reações recíprocas. Portanto, os nossos conceitos apresentam as mesmas características da extensão dividida pelas relações espaciais. Mas, aí, a inteligência chega a tocar algo do absoluto ou da duração.

Assim, uma vez que os “nossos conceitos” são “(...) formados à imagem dos sólidos”, igualmente as “(...) categorias de nosso pensamento, unidade, multiplicidade, causalidade, mecânica, finalidade inteligente etc.” (Bergson, 2010, p. 7-8), não só se aplicam exatamente aos mesmos, como também revelam algo de suas essências. Por conseguinte, entre os sólidos ou os objetos inertes, a nossa inteligência se encontra em seu ambiente natural, e tem neles o ponto em que se apoia, uma vez que o nosso engenho os usa naturalmente como instrumento de trabalho. Logo, a nossa inteligência triunfa na geometria ou nas relações espacialmente

¹⁷¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 198-199, 213, 288-289).

¹⁷² *Idem.* (p. 72).

¹⁷³ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-10).

definidas porque a nossa lógica é a lógica do extenso ou dos corpos materiais ou dos sólidos. Nesse parentesco entre o nosso pensamento lógico e a matéria inerte, a inteligência segue o movimento que lhe é natural, e, aí, pode caminhar, após um primeiro contato, de descoberta em descoberta, que serão confirmadas por outras experiências.

Todavia, ainda que a nossa faculdade de compreender se subordine à nossa faculdade de agir, pela própria ação, a mesma não se encontra completamente limitada ao entendimento espacializado dos sólidos. Pois, no que somos naturalmente inclinados para a ação, porque a ação consiste em movimento, a nossa inteligência atinge algo do absoluto ou da duração, uma vez que, ao se voltar “(...) para a ação que se realizará e para a reação que se seguirá à ação”, toca “(...) seu objeto para dele receber a todo momento a impressão de que se move” (Bergson, 2010, p. 10), penetrando, assim, no movimento ou na duração da matéria, ao mesmo tempo que tal movimento divide a duração da consciência pelas imagens que se sucedem.

A matéria, considerada pelo movimento e por sua ação recíproca, quer se pense nela como vibração ou como oscilação, ou ainda como alternância de estados, encontra-se inserida na necessidade¹⁷⁴ de cada um dos seus pontos de agir sobre todos os demais. Isto é, devido ao mecanismo radical que a vincula, qual seja, o da causalidade necessária, ela se encontra sob o domínio da necessidade de transmitir a totalidade daquilo que recebe. Desse modo, cada ponto da matéria apresenta, concomitante e reciprocamente, todas as suas faces, opondo, a cada ação, uma reação igual e contrária ou, por todas as partes, age e reage entre si quase que instantaneamente.

Isso significa que todas as modificações que se propagam pelo universo, em todos os seus sentidos, encontram na matéria o caminho pelo qual se conduzem, modificando-a como imagem. Como qualquer ponto do universo pode agir ou sofrer a ação de qualquer outro ponto, o mesmo consiste numa única e mesma extensão. Assim, como os pontos da matéria ou os corpos materiais agem e reagem em função de um mesmo mecanismo, eles são indiferentes, isto é, não têm consciência do seu movimento e da sua mudança, do mesmo modo que não são percebidos por nenhum outro; contudo, porque consistem em movimento e mudança, são duração.

¹⁷⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 33-34).

Todavia, porque, inserindo a nossa ação e o nosso engenho na extensão, a dividimos segundo a nossa ação possível¹⁷⁵ sobre ela, as divisões práticas e úteis que realizamos da matéria são esquemáticas e provisórias ou abstratas. Já, a física, ao afirmar que a matéria é uma multiplicidade distinta vibrando homogeneamente, aprofunda a divisão esquemática e provisória que realizamos sobre a matéria, elevando o nível de nossa abstração sobre ela, uma vez que contrai tais movimentos homogêneos em qualidades ou propriedades distintas que são mensuráveis e calculáveis, no que converte o movimento em quantidades pertencentes aos elementos múltiplos e independentes, tornando-o um simples acidente.

Todavia, como a matéria aceita essas divisões¹⁷⁶ do movimento em mudanças homogêneas, que, em si, são movimentos abstratos, nós precisamos, por algum lado, tocar o movimento concreto da matéria, o único que pode garantir que a estabilidade da abstração segue no caminho correto. Neste movimento concreto, “(...) a vibração dos elementos múltiplos seria a própria sensação, diluída, repartida, vibrando em seu interior, já que, na vibração, nos movimentos que se repetem, o passado se prolonga no presente e, desse modo, esse movimento é concreto, é duração” (Bergson, 2006a, p. 288)¹⁷⁷. Nesse caso, o movimento vibratório, que na matéria se reparte, coincide com as próprias modificações que o nosso corpo sofre em meio às influências dos movimentos necessários que lhe chegam das coisas, e a nossa sensação¹⁷⁸, naquilo que é impessoal, de fato, faz parte das coisas.

Portanto, como as sensações são as mudanças em nosso corpo pela ação imediata do movimento das coisas, é possível se dizer que, efetivamente¹⁷⁹, a representação está aí nesses movimentos da matéria – contudo, sempre virtual, porque, no momento em que passaria ao ato, é neutralizada pela necessidade de prolongar-se, estendendo-se a outra coisa e se perdendo nela. Logo, a percepção impessoal, consistindo na consciência sem memória como grau mais baixo do espírito¹⁸⁰, participa do movimento da matéria. Mas, se a representação enquanto virtualidade se encontra nesses movimentos da matéria, a própria matéria precisa ter algum pressentimento da memória, visto que, no movimento atual¹⁸¹, a memória pode se atualizar, condensando lembranças e momentos do movimento em estado simples ou imagem.

¹⁷⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 287-288); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 175-176, 224, 228).

¹⁷⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 176).

¹⁷⁷ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 67-68).

¹⁷⁸ *Idem*. (p. 67-68).

¹⁷⁹ *Idem*. (p. 33).

¹⁸⁰ *Idem*. (p. 262).

¹⁸¹ *Idem*. (p. 72, 178).

Como os movimentos da matéria em geral são movimentos necessários ou de causa e efeito (e nesse tipo movimento é possível se deduzir um de seus momentos de outro), na matéria, o passado encontra-se dado no presente, e o seu presente, repetindo o seu passado sem cessar, consiste numa imitação da memória que, num movimento concreto, se prolonga como duração¹⁸². Já o nosso corpo, além de ser matéria em geral, é matéria organizada e viva, que possui autonomia de deslocamento e se estabiliza em ações controladas. Nesse âmbito, o passado que também se repete é o dos movimentos voluntários que consegue desenvolver. Portanto, a memória do corpo, que repete o passado no presente por movimentos concretos, consiste nos mecanismos dos movimentos motores acionados pelas excitações das sensações que, vindas do objeto, neles continuam por intermédio dos centros cerebrais, e que se estabilizam como hábito, constituindo-se, portanto, no conjunto de nossos hábitos. Entretanto, no que o nosso espírito é mais ou menos livre e cria a todo instante algo de novo, o seu presente não é o seu passado se repetindo, e não se manteria se não se depositasse nele na condição de lembranças¹⁸³. Logo, as representações que sempre são novas, a todo instante, constituem a nossa memória verdadeira, e também, como lembranças, sempre são chamadas a constituir a nova percepção, repetindo-se, ao mesmo tempo em que mudam.

Desse modo, a mudança heterogênea e a representação que sempre são novas, por duplo movimento concomitante, são percebidas e se depositam na memória. Por conseguinte, em nosso espírito, “(...) o passado conserva-se a si próprio, automaticamente”, pois o “(...) que sentimos, pensamos e quisemos desde a nossa primeira infância ali está, inclinado sobre o presente que se lhe vai juntar” (Bergson, 2010, p. 19). Mas, as lembranças, se conservando a si próprias automaticamente, não podem ser classificadas ou inseridas em registros. Logo, amontoam-se ou enrolam-se, sem trégua, umas sobre as outras, no que a memória alinha¹⁸⁴ os termos que sucessivamente percebe, segundo a sua ocorrência ou data. Portanto, a memória, ao representar-se essa sucessão, o faz em forma de justaposição, uma vez que já não se trata mais do movimento concreto e vivo, mas da lembrança dele ou do seu passado. Ao proceder assim, contribui para a estabilização do movimento de mudança da imagem percebida, no que a percebemos.

Consequentemente, nós, como centro de atividade espontânea, possuímos duas memórias distintas, no entanto, solidárias: a memória hábito e a memória verdadeira. A memória hábito é a memória do corpo, e consiste no conjunto de nossos hábitos motores que

¹⁸² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 262).

¹⁸³ *Idem.* (p. 83-99, 176, 179).

¹⁸⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 371).

se repetem. Estes, sendo os movimentos motores que se estabilizaram e se iniciam a partir dos estímulos sensoriais referentes a um objeto, constituem o nosso presente imediato, encenado na atitude de nosso corpo, em uma percepção. Os movimentos motores iniciados lançam um apelo à memória verdadeira que, se encontrando no passado, consiste na extensão da consciência que imagina e que repete, guardando aí alguma relação com o fato de a nossa faculdade de compreender ser um anexo da nossa faculdade de agir. Por isso, dos movimentos motores iniciados, as lembranças, que até então eram inconscientes e respondem ao apelo lançado à memória, retiram as forças necessárias para se atualizarem, a fim de orientar a ação presente. Contudo, esses movimentos motores iniciados, funcionando como um filtro, não aceitam qualquer lembrança, deixando somente as mais adequadas ao caso passarem.

Isso significa que nossa atividade, ao se pôr antes pelo seu impulso adiante, cria atrás de si um vazio¹⁸⁵, em que as lembranças vêm se depositar, no que participam da compreensão ou significação, como repercussão da memória na esfera do conhecimento. Assim, à medida que os mecanismos motores vão se estabilizando, também vão se ligando firmemente às sensações provenientes dos outros corpos e, ao estabilizarem a ação e reação entre nós e os objetos, constituem um mecanismo de seleção¹⁸⁶ das imagens-lembranças que se deixa aproximar da ação. Então, nessa operacionalização da percepção, os mecanismos motores, ao se estabilizarem, permitem que só as imagens da memória mais específicas¹⁸⁷ ao caso possam se aproximar das sensações¹⁸⁸ do objeto percebido, participando da constituição de sua imagem.

Portanto, a percepção só se torna completa¹⁸⁹ com a inserção das lembranças que se atualizam. Entretanto, como são as sensações e os mecanismos motores ativados por essas sensações que, em nosso corpo, prolongam imediatamente os movimentos da extensão material, nisso, os movimentos das sensações e dos mecanismos motores se encontram no presente que é imediato. Além disso, porque é dos movimentos motores que as lembranças retiram as forças para se atualizarem na percepção completa, nós percebemos que o passado imediato ou a nossa percepção distinta e reconhecida, mesmo que de uma imagem, já é passado ou memória, bem como a sua compreensão consciente. Logo, o presente é vivido e sentido como movimento na duração que se prolonga. O presente é justamente o sentimento

¹⁸⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 68).

¹⁸⁶ *Idem.* (p. 107).

¹⁸⁷ É interessante observarmos uma comparação do funcionamento da memória com a vida, a consciência e o instinto em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 187).

¹⁸⁸ *Op. Cit.* (2006a). (p. 70, 141, 148).

¹⁸⁹ *Idem.* (p. 148).

desse movimento heterogêneo de mudança qualitativa, enquanto que a percepção, sendo a consciência de algo que adquire algum caráter objetivo, já é esse movimento dividido em imagens justapostas ou a duração se espacializada, ou, ainda, os diferentes estados da imagem, como memória, segundo as suas qualidades distintas.

Todavia, porque se passa por graus insensíveis do presente ao passado, ou do movimento à imagem ou da duração ao espaço, entre a percepção imediata da mudança qualitativa num fluxo heterogêneo e contínuo e a percepção da imagem justaposta no espaço, num fluxo homogêneo, passamos pelo misto do movimento heterogêneo com o movimento homogêneo ou pelo misto da duração com o espaço. É nesse momento que nos aparece na percepção da mudança de qualidade entre os estados da nossa consciência, e, por isso, já não é mais apenas o movimento de mudança qualitativa ininterrupta e simples de nossa consciência.

Desse modo, ainda que a nossa percepção seja de imagens justapostas, uma vez que estas imagens sejam somente sentidas como presentes (e por isso se encontrem intimamente inseridas no movimento de mudanças que, prolongando umas nas outras, as organiza num fluxo ininterrupto de mudança qualitativa de nossa consciência), elas se inserem no movimento concreto da consciência, e aí se encontram somente em potência. Mas, se estas imagens forem, além de sentidas, percebidas pelos nossos sentidos como qualidades distintas (porque, sendo distintas, estas imagens são qualidades que mudam com uma certa distinção entre elas, mudando a forma dos estados da nossa consciência que se sucedem), elas seguirão umas às outras num fluxo de representação contínua que as confundem. E uma vez inseridas nesse fluxo, também participam do movimento concreto da consciência, embora aí já se encontrem virtualmente presentes.

Assim, na medida em que as imagens são somente sentidas ou a nossa consciência se limita ao sentimento de seus movimentos, elas se encontram apenas em potência no movimento concreto de mudança qualitativa que dura em nossa consciência. De outro modo, na medida em que, além de sentidas, as imagens são percebidas numa certa configuração (e, no entanto, se inserem no fluxo da consciência que as confundem na representação de um todo, de tal modo que elas continuam umas às outras num movimento concreto, que dura como mudança de qualidade de um estado para outro estado da nossa consciência, não se encontram completamente divididas no espaço, mas constituem mais do que apenas o sentimento do seu movimento), neste fluxo constituem-se virtualidades ou estão virtualmente presentes.

Então, no que o nosso corpo materialmente se modifica pela influência dos movimentos concretos ou das vibrações das coisas, é possível dizermos que em nós se

constituem uma infinidade de sensações elementares. Entretanto, se considerarmos cada uma dessas sensações elementares individualmente, ainda não chegaremos à representação impessoal, porque a “(...) primeira função da percepção é precisamente captar uma série de mudanças elementares sob a forma de qualidades ou de estados simples, mediante um trabalho de condensação” (Bergson, 2010, p. 328).

Logo, na percepção, porque é exatamente uma sequência de sensações elementares que prolongam os seus momentos uns nos outros, e que são condensadas pela memória, tanto dividem o fluxo contínuo das sensações, ao consolidarem as mudanças qualitativas em um estado simples, quanto constituem o passado. Isso ocorre porque, uma vez que o estado simples é abstraído da mudança qualitativa, ele constitui uma certa qualidade e já é memória daquele grupo de sensações que condensou, ao mesmo tempo que a qualidade ou o estado simples consiste na imagem percebida. Desse modo, percebemos as qualidades que se sucedem como imagens que mudam.

Mas, se as qualidades são as sensações elementares condensadas, e sendo que as sensações são precisamente a matéria do conhecimento, elas só se condensam em um estado simples à medida que o espírito as organiza segundo uma forma, uma vez que todo conhecimento é constituído de matéria e forma, mesmo que esta forma seja concreta. Pois, em um conhecimento, a “(...) matéria é aquilo que é dado pelas faculdades de percepção, tomadas no estado bruto”, e a “(...) forma é o conjunto das relações que se estabelecem entre esses materiais para constituir um conhecimento sistemático” (*Ibidem*, p. 167). Por conseguinte, na percepção, as sensações elementares se condensam em uma qualidade representada como imagem a partir das formas mais gerais e inatas à consciência que se especificam pela atenção, no que se amolda ao ritmo da matéria e o amolda, dividindo, no espaço, as qualidades em imagens.

Nesse caso, porque o movimento vibratório¹⁹⁰ da matéria, ao se repetir, pode ser condensado, engendrando qualidades sensíveis – sendo que essa operação se dá do mesmo modo que, no seu movimento concreto, a consciência engendra qualidades, isto é, pela contração da memória de uma série de momentos consecutivos – o movimento vibratório que é da própria matéria precisa ser algo da consciência. Logo, a nossa sensação dos objetos tem que ser algo que não seja somente o movimento da matéria, e precisa ser algo não só da

¹⁹⁰ É importante ver essa ideia inserida dentro do contexto presente em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 288).

representação como também do sentimento do movimento¹⁹¹ entre elas, uma vez que os movimentos que vêm a dar nas sensações se concretizam em qualidades sensíveis, portanto, em qualidades que, sendo heterogêneas, distintamente mudam, ainda que essas mudanças sejam confusamente sentidas na representação impessoal.

Assim, se por um lado a percepção que vai dar na representação impessoal condensa vários momentos do movimento da matéria na sensação que temos de algo, e, por outro, as sensações elementares, ao serem condensadas, se concretizam em qualidades percebidas como heterogêneas (porque só se pode dizer que a qualidade é heterogênea se, ao menos, uma diferenciação for sentida entre as qualidades), essa percepção precisa contar com a participação das lembranças ou se dá por um misto da coisa percebida e das memórias que se juntam a essa imagem. Pois, é o mecanismo integral da memória que nos permite reconhecer¹⁹² algo no todo, ainda que seja somente em forma de sentimento, enquanto que são as imagens lembradas que nos permitem discerni-lo ou diferenciá-lo de tudo mais como atualidade, ainda que concretamente.

Então, uma vez que essa percepção é do próprio movimento concreto de mudança em que, prolongando-se, as qualidades são sentidas como heterogêneas entre si, ela é concreta e as lembranças que nela se inserem também o são ou são imagens que participam do movimento concreto de mudança. Já, no que a representação que inicialmente temos é impessoal (e é impessoal exatamente porque ainda não distinguimos o nosso corpo de outros corpos; e, desse modo, tanto a imagem de nosso corpo se confunde com todas as imagens que se seguem no fluxo da consciência quanto o percebido não se distingue daquilo que se percebe, pois se encontra colado ao movimento de mudança), chegamos à constatação de que também a representação impessoal é concreta. Isto é: representamos a totalidade do percebido como uma única imagem¹⁹³ confusa ou como imagens misturadas que heterogeneamente mudam de qualidade. Por conseguinte, a representação impessoal, justamente porque ainda é impessoal, consiste na imagem que vamos conseguindo formar das coisas pela percepção do movimento de mudança entre qualidades que, apesar de serem distintas, são somente sentidas como heterogêneas entre si em um todo representado.

Assim, porque a nossa percepção concreta é constituída pela condensação de muitas sensações elementares, e estas são, no corpo, as muitas vibrações da própria matéria, que

¹⁹¹ É igualmente importante ver essa ideia inserida dentro do contexto presente em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 31-32).

¹⁹² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 180, 197-198).

¹⁹³ *Idem*. (p. 2, 193).

consiste em algo intermediário entre o puro inextenso e a extensão já dividida, a percepção concreta se dá nas próprias coisas percebidas ou é extensiva¹⁹⁴, isto é, ocorre na extensão. Mas, porque contrai muitos movimentos da matéria, sentindo-os, ao mesmo tempo em que os representa, ela consiste, enquanto percepção concreta, nas qualidades ou imagens que a consciência percebe participando do movimento de mudança. Logo, as lembranças que a memória aí insere, ao participarem do movimento concreto de mudança, consistem na própria consciência participando da materialidade. Portanto, como cada qualidade¹⁹⁵ envolve muitas sensações elementares, que no corpo continuam o movimento da matéria, a qualidade tanto participa da matéria como é mudança, e, porque, como estado simples de uma para outra, a qualidade heterogeneamente muda em si mesmas, a sensação e a qualidade são duração em duplo sentido: é a duração da matéria tocada e participada pela duração da consciência.

Todavia, além de cada uma das sensações elementares individualmente não constituir uma percepção, a sensação e a percepção não possuem a mesma natureza¹⁹⁶. É possível se dizer que a sensação, de certo modo, mede o poder que o nosso corpo tem de absorver os diferentes estímulos ou movimentos ou vibrações que lhe chegam da matéria, já que, na sensação, os estímulos são levados da periferia dos órgãos dos sentidos para os centros nervosos cerebrais ou a direção do seu fluxo é centrípeta¹⁹⁷. Considerada como sentimento, isto é, como consciência de um movimento que também é sentido no corpo, a sensação consiste numa ação real de nosso corpo. Por essa mesma compreensão, é possível se dizer que a percepção exterior mede, de certo modo, o poder que o nosso corpo tem de refletir os estímulos ou os movimentos que, das coisas, lhe atingem, uma vez que estes, sendo intermediados pelos centros cerebrais, retornam à periferia¹⁹⁸ do corpo. Assim, considerando que a direção do fluxo perceptivo é centrífuga, os estímulos que vão dos centros nervosos para a periferia seguem em direção da atividade motora do corpo e em direção dos órgãos dos sentidos. Nisso, a imagem do objeto projeta-se nele, ao se configurar no meio do caminho desse circuito centrípeta e centrífuga, na zona de indeterminação que se cria entre o estímulo que chega e a resposta motora que lhe segue. Portanto, a percepção sempre é de um objeto distinto ou separado do nosso corpo por um intervalo, e exprime somente uma ação virtual nossa ou possível. Desse modo, a percepção diz respeito à nossa capacidade de nos deslocarmos entre as coisas e de voluntariamente agirmos sobre elas ou, inversamente,

¹⁹⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 74-75, 286).

¹⁹⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 327).

¹⁹⁶ *Op. Cit.* (2006a). (p. 57-58).

¹⁹⁷ *Idem.* (ver, além de p. 57-58, p. 16, 116).

¹⁹⁸ *Idem.* (ver, além de p. 57-58, p. 25-28).

sofrermos a ação delas. Então, porque na percepção existe a implicação da nossa atividade espontânea, a mesma depende dos mecanismos do corpo constituídos pelos movimentos motores que se iniciam em resposta aos estímulos ou as sensações que sente.

As sensações que nos chegam pelos órgãos dos sentidos constituem-se em excitações ou estímulos que são convertidos em reações motoras¹⁹⁹, formando dois circuitos, o do automatismo puro e o da atividade voluntária. No circuito automático vemos que a percepção e a reação mal se distinguem. Já no circuito da atividade voluntária, a excitação vai em direção aos centros sensoriais do cérebro, o qual, intercalando-se aos centros motores, permite que a vontade escolha o mecanismo motor que porá em ação. Sendo assim, o cérebro não acrescenta nada ao que recebe e consiste num centro que pode pôr em contato as excitações sensoriais com este ou aquele mecanismo motor ou, ainda, como muitas vias motoras podem se abrir aos estímulos sensoriais que lhe chegam, estes estímulos podem se dividir em reações motoras apenas nascentes ou desenhadas, por meio das quais o cérebro se analisa enquanto elas se dispersam. O cérebro, portanto, é um instrumento da ação: analisa os movimentos recolhidos e seleciona o movimento a ser executado.

Por isso, a função²⁰⁰ do sistema nervoso envolve receber estímulos ou excitações, montar aparelhos motores a partir dessas excitações e apresentar, ao estímulo dado, o maior número possível desses aparelhos. Conforme o sistema nervoso se desenvolve, põe em relação, pela visão, pela audição e pelo olfato, pontos mais numerosos e distantes do espaço com mecanismos motores cada vez mais complexos, ampliando a nossa liberdade de ação. Como, ao se aumentar distância, a ação imediata se torna cada vez menos necessária, aumentando a possibilidade de escolha, a percepção, estando diretamente relacionada com a ação, simboliza a parte crescente dessa indeterminação.

Então, como em nossas reações automáticas aos estímulos a percepção e a reação mal se distinguem, a percepção consciente²⁰¹ nos aparece mais distinta na medida em que a excitação recebida não se prolonga numa reação necessária, e os estímulos sensoriais, sendo continuados pelos mecanismos motores, desenhando nos centros motores, somente em ações nascentes, todas as que poderíamos realizar. Portanto, no que os estímulos sensoriais ou movimentos, passando pela substância²⁰² cerebral, ao invés de seguir por uma reação motora apropriada, hesitam, desenhando as ações possíveis, criam aí uma zona de indeterminação.

¹⁹⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (ver, além de p. 25-28, p. 203-204).

²⁰⁰ *Idem.* (p. 27-30).

²⁰¹ *Idem.* (p. 45-46, 66-68).

²⁰² *Idem.* (p. 29, 36-41).

Mas, porque a excitação não permanece na substância cerebral, ela dá origem à ação voluntária, permitindo escolher esta, aquela ou nenhuma ação como resposta, assim exprimindo ou medindo a nossa capacidade de agir.

Logo, este é o mecanismo da percepção. A zona de indeterminação, sendo o mecanismo cerebral montado sobre o sensório e o motor, é o que permite que a ação da consciência se insira, por sua ponta, na matéria. Dito de outro modo, é a região em que os movimentos da matéria são revelados como imagem. Assim, porque os momentos das sensações elementares, ao se juntarem, condensam-se numa qualidade ou estado, no que se desenha determinado movimento motor, tanto cada excitação elementar individualmente não promove uma reação motora, quanto a sensação só se torna representativa quando várias excitações elementares se condensam. Já porque as sensações elementares, ao se condensarem, se tornam representativas ao mesmo tempo em que um determinado movimento motor se esboça, os movimentos da matéria são revelados como imagem concomitante e solidariamente com a forma concreta em que se configura a ação desenhada pelo movimento motor esboçado. Portanto, as sensações elementares são potencialmente representativas, ao passo que, enquanto umas aguardam as outras no movimento que as condensam, precisam ser sentidas relacionando-se entre si num sentido patente: o único que pode atualizar suas potências representativas em uma mesma qualidade ou imagem, ao juntá-las.

Por conseguinte, a percepção é uma ação complexa que envolve ou que está nos centros sensoriais e nos centros motores. Logo, porque a nossa consciência está fundada sobre esses dois centros, somos conscientes daquilo que habita a distância entre um e outro. Mas, porque percepção mede e exprime a indeterminação da ação que se seguirá aos estímulos recolhidos, para tanto depende da definição da imagem do objeto que se insere na ação.

Assim, uma vez que, a partir dos estímulos sensoriais, a indeterminação da ação está diretamente relacionada a uma certa variedade de movimentos motores esboçados que traduzem em uma variedade de ações a serem realizadas a respeito do objeto, ela também está relacionada a diferentes formas concretas de ações desenhadas por esses mecanismos. A indeterminação está, então, diretamente relacionada a uma base orgânica, que, sendo uma ação do corpo em resposta à sensação, concretamente traduz a imagem do objeto ou está relacionada à imagem agida do objeto no corpo. Portanto, a indeterminação da ação, que é medida pela percepção, e que consiste exatamente numa variedade de movimentos motores apenas esboçados, se traduz pelos movimentos que, das próprias coisas, o nosso corpo, pela atitude motora que toma em relação às mesmas, reflete sobre elas. Ou seja, a indeterminação se traduz pelo ato em que, com base em uma ação concretamente motora do corpo, pela

excitação que, dos centros sensoriais, retornam à periferia dos órgãos dos sentidos, nós dividimos as coisas no espaço, recobrimo os objetos com as suas imagens.

Consequentemente, o próprio desenvolvimento dos mecanismos motores – porque estes consistem em uma imagem a partir do objeto ou imagem que se encontra inserida na forma de um movimento agido pelo corpo ou que, sendo concreta, se encontra concretamente inserida em uma ação do corpo – está condicionado à representação do objeto, ao mesmo tempo em que a condiciona. Mas, desse modo, a representatividade da sensação se põe antes da estabilização de uma série de mecanismos motores relacionados como um único hábito de atitude do corpo, e porque, inicialmente, os movimentos motores, como hábito de ação ainda não se estabilizaram como mecanismos, as imagens que se formam, no que as sensações elementares são condensadas, consistem num todo confusamente percebido.

Assim, como de início não temos controle voluntário sobre os nossos movimentos motores que se principiam em resposta às sensações, e, desse modo, as sensações representativas não se ligam aos movimentos motores por uma relação estável, as qualidades em que as sensações são condensadas também não se estabilizam em imagens distintas, projetadas excentricamente sobre as coisas. Além de que, como a ação do corpo no meio ainda não se desenvolveu como uma prioridade prática, as lembranças que a memória oferece não se restringem à ação que o corpo realiza e, desse modo, as lembranças não só aparecem com mais facilidade, como a margem deixada à fantasia²⁰³ é ampla. Portanto, pautando-nos somente pela sensação representativa e por movimentos motores desconexos, refletimos sobre o percebido uma única imagem de um todo confuso constituído pelo movimento de mudança de qualidades que se misturam e se confundem também com as lembranças desconexas da ação que aí inserimos.

Consequentemente, a indeterminação que a percepção mede ou a nossa liberdade de conduta está baseada no ato pelo qual a representação impessoal, da qual inicialmente partimos, e que consiste na representação ou extensão ou imagem do todo em que as qualidades mudam como imagens confusamente percebidas, é dividida em imagens distintas. Logo, a nossa percepção distinta de imagens só se configura à medida que desenvolvemos os nossos hábitos motores ou pelas diversas incursões de ações pretendidas com o nosso corpo no meio que o cerca.

²⁰³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 180).

Entretanto, precisamos observar que, se o mecanismo cerebral²⁰⁴ apenas constitui o começo de uma ação, porque não acrescenta nada às sensações, e assim as excitações físicas sensoriais somente dão início a uma ação motora esboçada ou realizada, não há nenhuma possibilidade de as imagens serem um produto do cérebro. Logo, as imagens estão onde aparecem – coladas aos corpos, na extensão – e a nossa percepção das mesmas também ocorre no local onde elas se dão. Mas, uma vez que se encontram coladas aos corpos, participando deles e pertencendo a eles, as imagens também não consistem em uma criação da mente. Portanto, tudo que a mente pode fazer é delimitar precisamente os seus contornos, e, para tanto, parte da representação impessoal em que as imagens são confusamente percebidas como um todo. Além de que, se as imagens participam das coisas, pertencendo às mesmas, elas são concretas, e, no que as delimitamos, de início, distinguimos do todo as relações concretas que dão as suas formas também concretas, abstraíndo-as ou discernindo-as ou recortando as suas formas como imagens distintas. Dessa maneira, ainda que abstratamente, participam da objetividade concreta das coisas.

Por conseguinte, se partirmos da representação²⁰⁵ que inicialmente nos é impessoal ou da totalidade de imagens percebidas impessoalmente, a percepção, em primeiro lugar, está no conjunto de corpos, do qual o nosso corpo, como imagem, indistintamente participa. Este conjunto de corpos, em si, constitui a realidade objetiva que ocorre sem ser percebida ou nos é inconsciente²⁰⁶, e, enquanto imagem presente e percebida, é confusa. Mas, como nessa extensão delimitamos as imagens, percebendo-as conscientemente distintas, o que distingue²⁰⁷ a imagem da totalidade existente é a necessidade que, no todo confuso, as imagens têm de agir e reagir por todos os seus pontos sobre outras. Ou, ainda, como nesse todo extenso há solidariedade entre todas as imagens, uma continua na outra, prolongando a que precede e sendo prolongada pela que sucede. Logo, a representação perceptiva de uma imagem distinta ocorre à medida que é isolada ou abstraída desse todo, diminuindo-a, pela supressão tanto da imagem que a segue quanto da que a precede como, também, do que a preenche. Nisso se destacam o seu contorno, limite, aspecto ou aparência, ou as suas relações superficiais concretas, que a distinguem essa imagem como forma, porque o que conservamos é a sua crosta, película ou invólucro.

²⁰⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-7, 18-21, 36-37, 38-42, 78-81, 212).

²⁰⁵ *Idem.* (p. 63).

²⁰⁶ *Idem.* (p. 35-36). É importante observarmos também a inconsciência sob o aspecto do instinto como, por exemplo, em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 162).

²⁰⁷ *Idem.* (2006a). (p. 32-33).

Então, porque, por um lado, nós possuímos ações espontâneas²⁰⁸ realizadas ou pela vontade ou pelo desejo, segundo uma intenção ou inclinação, nos movimentamos entre as coisas, deslocando-nos no espaço. Por outro lado, porque sentimos as sensações das coisas e temos afecções ou sentimento de nós mesmos, não só existe uma certa liberdade nossa nesse tipo de movimento quanto sentimos propriamente o nosso corpo e as ações de outros corpos sobre ele, ao mesmo tempo que as imagens são confusamente percebidas como um todo. Assim, como ignoramos certas resistências ou as usamos, ao realizarmos movimentos espontâneos de todos os tipos, nós as transvasamos ou somos completados por elas. Desse modo, na nossa espontaneidade de reação, a ação da matéria é diminuída na mesma proporção, e o que resta constitui a representação que percebemos dela ou a imagem conscientemente percebida de seus contornos e limites.

Portanto, no que o nosso corpo, em suas ações espontâneas, se deixa, de certo modo, atravessar pelas ações da matéria que não lhe interessa, as outras, naturalmente, serão isoladas naquilo que, materialmente reagindo, o corpo reflete de todos os movimentos que da matéria lhe chega. Nesse sentido, no que as sensações elementares consistem em todas as excitações que, da extensão material, imediatamente afetam o nosso corpo, e na medida em que o nosso corpo, em seus movimentos espontâneos, ignora uma variedade delas, aquelas que, por força de certa resistência ao seu movimento, não podem ignorar, como reação relacionada a uma ação sua, são isoladas do todo. Nisso, o sentimento dos movimentos dos músculos envolvidos na ação, se juntando ao sentimento dessas sensações elementares, as destacam entre as demais, no que elas se condensam nas imagens que, dos centros sensoriais, retornam a periferia dos órgãos dos sentidos, projetando-se sobre a extensão, dividindo-a. Assim se vai se constituindo a nossa própria percepção concreta das imagens: à medida que os movimentos motores iniciados pelas sensações vão se estabilizando como mecanismos habituais.

Mas, no que delimitamos a percepção de um objeto somente por nossa ação sobre ele, tanto participamos da sua imagem quanto ela participa de nós. Além disso, as qualidades que se sobressaltam no objeto, estando em relação à ação ou ao movimento, são sentidas no ambiente²⁰⁹. Desse modo, a percepção concreta acaba por constituir-se no fundamento da percepção abstrata, e que sempre estará presente. Logo, mesmo depois que adquirimos a percepção abstrata e tanto a lembrança do objeto quanto a ideia da ação forem, em si,

²⁰⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). É importante vermos essa espontaneidade de nossas ações inserida entre as ideias presentes nas páginas 33 e 34 deste título.

²⁰⁹ É importante vermos a ideia aqui exposta como parte da concepção da ideia geral de gênero em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 186-187).

abstratas, e puderem ser pensadas independentemente da presença atual de um objeto, a fundamentação da sua organização será concreta²¹⁰ na mente, porque se liga à vontade e ao desejo, os quais consistem em movimento e mudança.

Então, porque as imagens, na representação impessoal, são confusamente percebidas segundo determinadas sensações representativas, elas participam de um movimento de mudança que, heterogeneamente, se prolonga, em que as qualidades já são representadas, ainda que confusamente inseridas em um fluxo concreto. Contudo, porque as imagens só são representadas, mesmo que confusamente, devido ao afluxo de lembranças junto ao percebido, e, uma vez que a memória se encontra no passado, em qualquer percepção, o que primariamente se impõe à consciência é somente o sentimento das sensações representativas inseridas no movimento concreto e heterogêneo de mudança qualitativa.

Portanto, em todas as percepções, as imagens são antes vividas e sentidas como movimento da duração que se prolonga. Todavia, porque tal sentimento é o de sensações que se prolongam, e porque a sensação traduz uma ação real do corpo, esse sentimento é uma afecção. Consequentemente, sem essa mudança concomitante e solidária do corpo e da mente, ou sem o sentimento do movimento concreto das sensações representativas em que as imagens implicitamente se inserem, os dados dos sentidos não podem ser convertidos em imagem, uma vez que é nesse sentimento que está presente o sentido que nos permite condensar as sensações elementares em uma única imagem.

Logo, as nossas experiências²¹¹ ou sensações afetivas – isto é, o sentimento das sensações que temos do nosso próprio corpo, inclusive o sentimento dos músculos envolvidos em uma atitude e o sentimento das sensações representativas de outros corpos, que primeiro se põe à consciência – precisam, em vista da ação, ser traduzidas em dados da visão, do tato, do paladar, do olfato e da audição, estabilizando as sensações representativas em imagens das coisas. No que essa tradução se estabelece, aqueles sentimentos se empalidecem. Contudo, essa tradução não se faria se a sensação afetiva ou o sentimento que temos de nós e das coisas não tivesse se posto primeiro.

Mas, no que a imagem se encontra íntima e solidariamente relacionada aos movimentos do corpo pela sensação, constituindo-se numa afecção ou no sentimento desses movimentos, as imagens se inserem nas operações concretas da consciência. Desse modo, até

²¹⁰ É igualmente importante vermos que existe um movimento íntimo entre as relações concretas da mente e a duração, como, por exemplo, em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 93, 162-164); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 20).

²¹¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 61-62).

mesmo em uma percepção habitual, que é aquela em que os estímulos físicos das sensações dão início aos movimentos motores estabilizados e as lembranças ajudam a distinguir a imagem, as imagens só se desenham na imaginação, no que a mente vai de seus movimentos abstratos para os seus movimentos concretos ou em direção das sensações.

Por conseguinte, considerando que as imagens participam indistintamente do movimento concreto e heterogêneo de mudança qualitativa, em que são somente sentidas, e que é a duração pura, e considerando também que as imagens participam do movimento concreto em que são confusamente representadas como mudança de qualidade, prolongando-se umas nas outras, e que constituem o começo da conversão da duração em espaço, nestas duas esferas, as imagens encontram-se inseridas no sistema ou nas relações que são próprias da consciência. Isto é: encontram-se inseridas num tipo de sistema ou de relações concretas em que, na consciência, todas as imagens variam em relação às outras. Então, porque nessa instância as imagens variam em relação às outras, também em nosso deslocamento, ou ação no meio, as outras imagens variam em função da imagem do nosso corpo.

Desse modo, tanto na representação impessoal da qual partimos quanto na percepção concreta que a constitui, as imagens se encontram inseridas no sistema da consciência constituído pelo tipo de relações que são predominantemente concretas, em que umas variam em relação às outras ou são partícipes do movimento de duração. No entanto, ao irmos da representação impessoal para a representação pessoal, desenvolvendo uma série de mecanismos motores, as imagens das coisas vão se configurando em formas estáveis. Nisso, deixam de variar em relação às demais, distinguindo somente em função de si mesmas ou são justapostas no espaço. Nestas condições, as imagens se inserem em outro sistema, que é constituído por relações abstratas, e diz respeito ao conhecimento objetivo ou à ciência. Portanto, as imagens podem participar concomitante e solidariamente de dois sistemas diferentes, e a direção que estamos seguindo é a de apontar como, em nossa consciência, do movimento concreto, o movimento abstrato das imagens adquire estabilidade e preponderância.

No entanto, também não podemos nos esquecer de que as imagens, no que deixam de apenas estar implicadas no sentimento do movimento presente nas sensações provenientes dos objetos, quer sejam confusamente percebidas no movimento que se prolonga nas qualidades que mudam, quer sejam definidas ou configuradas pelas qualidades que lhes são próprias e as delimitam, em nossa mente, são inextensas, uma vez que aí não passam da forma que delimita as suas relações externas em imagem. Logo, são abstrações porque são apenas formas. Assim, a operação que condensa uma variedade de sensações elementares em momentos ou estados

da matéria, ou em qualidades sensíveis consiste na reflexão, e esta adquire dois sentidos interdependentes. Em um sentido, por reflexão se entende o refletir dos movimentos da matéria que, como sensações elementares, chegam aos centros sensoriais, e depois retornam em direção do percebido sob a forma de qualidades sensíveis ou de relações concretas de mudanças, projetadas sobre o objeto por cada um dos órgãos dos sentidos. Em outro sentido, por reflexão se entende a operação do espírito que junta, segundo uma ideia, forma ou relações, as várias sensações elementares, agrupando as mudanças superficiais sob o aspecto da qualidade ou imagem, com ajuda das lembranças, visando recobrir o percebido.

Contudo, ainda que sejam inextensas e abstratas, tanto a imagem que varia somente em função de si quanto a imagem que varia em função de todas as outras, no que se inserem no fluxo heterogêneo de mudança qualitativa ou no movimento concreto da consciência, sendo em si abstratas, adquirem uma organização ou forma concreta²¹². Por conseguinte, à medida que a nossa percepção de determinado objeto se torna adquirida, e de pronto reconhecemos a sua imagem inserida no movimento das relações abstratas de nossa mente, mesmo que não tenhamos consciência desse processo, primariamente, esta imagem se insere no movimento das relações concretas do pensamento ou no movimento heterogêneo de mudança qualitativa que dura.

Todavia, uma vez que o estado cerebral não consiste na condição da percepção, mas, sim, no começo de uma ação que se refere aos movimentos motores iniciados em reação aos estímulos que recolhe, e, no entanto, nas primeiras percepções que temos de algo, os movimentos motores que se iniciam, dando continuidade à sensação, são difusos²¹³. Estes só podem se coordenar por uma análise que o corpo possa vir a realizar a partir da percepção. Entretanto, para que o corpo realize uma análise minuciosa²¹⁴ do movimento, a percepção do movimento precisa ser coordenada por uma ideia do movimento. Logo, as primeiras divisões da extensão perceptivas em imagens já precisam contar, no mínimo, com a nossa faculdade de estabelecer relações específicas das relações espaciais mais gerais e inatas²¹⁵, ainda que esta seja somente agida ou efetivada na ação. Pois, pela ação do corpo, os estímulos ou sensações

²¹² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 20). É importante vermos a compreensão presente nesta página inserida no contexto das discussões presentes também nas páginas 19, 61, 63, 180, 194, 196, 370, 393 deste título.

²¹³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 126-128).

²¹⁴ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 177-180).

²¹⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 167-170).

semelhantes que vão se repetindo também resultam em movimentos motores cada vez mais bem organizados, que, por fim, se estabilizam como hábito²¹⁶.

Então, mesmo que uma ideia representada na sua forma mais abstrata ou conceitual não esteja presente no hábito que é simplesmente motor, nesse mecanismo motor montado pelo cérebro em resposta às sensações semelhantes, e que se estabiliza, existe uma ideia ou uma forma concreta ou agida, ou somente sentida. Esta forma concreta ou agida, e que é sentida nos movimentos motores que se iniciam mediante a sensação, se torna a própria condição²¹⁷ de irmos a ter a ideia como forma abstrata ou de concebê-la. Do mesmo modo, após termos formado ou concebido abstratamente uma ideia, tal mecanismo motor, ao ser acionado pela sensação, consiste numa pré-percepção²¹⁸ dessa ideia ou na condição de abstratamente a percebermos.

Portanto, considerando que o estado cerebral é o começo de uma ação e que o cérebro se torna apenas o intermediário²¹⁹ entre as sensações e os movimentos do corpo, o próprio conjunto formado pelas sensações e pelo sentimento do corpo consiste na extremidade de nossa vida mental ou na ponta da consciência que se insere no presente de si, da matéria e dos acontecimentos. Todavia, sendo que a percepção se levanta sobre o equilíbrio sensorio-motor, pela sensação e pelos mecanismos motores que aos poucos vão se estabilizando, a forma da inteligência, ainda que concretamente, aos poucos também vai fazendo parte das ações e reações que se engendram na matéria ou, aos poucos, vai sendo organizada, ao mesmo tempo em que, pela percepção concreta, a extensão é dividida.

Nesse caminhar, uma vez que a nossa consciência se põe sobre o sensorial e o motor, e que são os movimentos motores iniciados pelos estímulos da sensação que, ao mesmo tempo, fazem um apelo, fornecem a energia e regulam as lembranças que nos surgem, pelas mesmas operações que os movimentos motores constituem um mecanismo motor e se estabiliza como hábito, também as imagens-lembranças que vão se aproximando do objeto vão se tornando mais definidas. Desse modo, pelos hábitos, ou, ainda, pelos movimentos motores, ocorre um discernimento prático²²⁰, útil ou agido da imagem do objeto, enquanto que, por essas mesmas operações, os nossos diferentes sentidos do corpo (que, em si, são uma extensão da

²¹⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 48-62, 105-107).

²¹⁷ *Idem.* (p. 185-189).

²¹⁸ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 172-173).

²¹⁹ *Op. Cit.* (2006a). (p. 208).

²²⁰ *Idem.* (p. 36, 44, 49, 75, 130, 131, 186).

inteligência), vão sendo educados²²¹ em relação aos objetos. Assim, conforme as reações motoras vão se estabilizando em hábitos, vão também constituindo a base agida de nosso conhecimento objetivo das coisas. Portanto, é a partir do desenvolvimento de nossos hábitos motores que primeiro chegaremos a uma delimitação agida da imagem de um objeto: pela inserção do mesmo nas relações concretas de ações que realizamos com ele, e, depois, a uma delimitação abstrata, por meio da concepção conceitual, tanto de sua imagem como das relações nas quais ela se insere.

Então, na nossa representação impessoal ou na percepção concreta, que são as imagens ou qualidades confusamente percebidas pelos nossos sentidos, a forma que primeiro o objeto adquire é agida e concreta porque se dá somente pela reflexão dos movimentos que dele nos chega, segundo as nossas ações espontâneas possíveis sobre ele. Isso ocorre porque a condensação que a memória realiza dos vários momentos do movimento da matéria em qualidades, simbolizados pela sensação, primeiro corresponde à configuração de um mecanismo motor ou à forma de uma ação ou, ainda, a um esquema da ação.

Assim, ao nascermos, a representação que temos do todo consiste numa confusão de qualidades percebidas por todos os sentidos, inclusive pelas afecções sentidas no próprio corpo. Portanto, a tarefa da percepção e da inteligência será de dividir esse contínuo de mudanças em imagens que, ao final do processo, se tornarão distintas e estáveis, separadas umas das outras por um intervalo ou justapondo-as uma ao lado da outra no espaço.

Desse modo, porque inicialmente a percepção está nas coisas percebidas, as qualidades são percebidas no local em que elas se encontram da extensão, inclusive as afecções são sentidas no local do corpo em que se produzem. Com isso, o espaço²²², antes de abstraído, consiste na própria diferenciação concreta do sentir os sentimentos das qualidades, e as relações espaciais mais gerais são antes agidas do que pensadas, do mesmo modo que as suas delimitações em relações mais específicas envolvendo um único objeto também são mais agidas do que pensadas. Logo, nestas condições, o espaço faz parte das coisas, delineando os seus contornos naturais²²³ pela resistência que o nosso corpo sofre ao tentar atravessá-las.

Ao nascermos, portanto, o mundo já nos é dado como representação e como imagem, ainda que constituindo um todo²²⁴ confuso. Chamar esse todo confuso de representação impessoal é o mesmo que dizer que todas as imagens – inclusive as de nossas afecções

²²¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 105-106).

²²² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 223-225).

²²³ *Idem*. (p. 176).

²²⁴ *Op. Cit.* (Coleção: Tópicos). (p. 63, 212).

internas, mesmo sendo sentidas ou representadas – não se distinguem claramente umas das outras porque se encontram inseridas no movimento concreto e heterogêneo de mudança de qualidade da consciência. E assim, porque também não se distinguem das coisas, são virtualidades, consistindo em manchas em que, de algum modo, as formas se misturam. Por conseguinte, do mesmo jeito que a nossa representação inicial é de um todo confuso, as nossas primeiras percepções são concretas²²⁵. Nesse sentido, somos conscientes de qualidades que mudam ou temos o sentimento de que a qualidade percebida agora é diferente da representada anteriormente ou de uma outra. Isto é, o que primeiro percebemos por cada um de nossos sentidos são as qualidades²²⁶ que ininterruptamente se seguem sem uma distinção clara delas: as cores, os sabores, os cheiros, os sons e as resistências.

Logo, a representação impessoal vai se tornando nossa representação na medida em que as figuras específicas de objetos vão sendo delimitadas nela. Isso ocorre pela percepção e através uma certa educação²²⁷ dos sentidos. Nesse processo, há o predomínio da faculdade de agir²²⁸, que conta com a participação da faculdade de compreender e da memória. Por conseguinte, tal delimitação se dá por operações inteligentes, realizadas pela nossa faculdade de representação em geral²²⁹ ou de ter ideias ou de estabelecer relações específicas a partir das relações espaciais mais gerais²³⁰, que nos são inatas. Mas, tudo isso se encontra condicionado ao nosso deslocamento e às nossas várias tentativas de atingirmos e manipularmos objetos.

Pois, se o todo de qualidades confusamente percebidas, como a representação impessoal, configura-se numa imagem constituída a partir das sensações, e, sendo que as sensações se restringem a cada um dos nossos órgãos dos sentidos, as sensações do tato, da audição, da visão, do paladar, do olfato, ao mobilizarem somente os músculos ligados a estes órgãos, configuram imagens táteis, auditivas, visuais, gustativas e olfativas que, por um lado, não se distinguem nem das coisas e nem entre si, e, por outro, inicialmente, não se encontram umas com as outras para formarem a imagem definida de um objeto exterior. Assim, não se relacionam entre si a respeito de um objeto estabilizando-o como forma ou ideia abstratamente pensada. É também por isso que a sua imagem está aí, mas a sua representação ainda é virtual, e a imagem do todo é confusa. Essas coisas só serão resolvidas a partir da

²²⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 145-146, 212-213, 258-259, 288-289).

²²⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 327-329).

²²⁷ *Op. Cit.* (2006a). (p. 48-62).

²²⁸ É importante se ver essa compreensão inserida dentro das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-12).

²²⁹ *Op. Cit.* (2010). (p. 178-180).

²³⁰ *Idem.* (p. 169-170).

estabilização dos movimentos motores iniciados pela sensação proveniente dos objetos em hábitos de atitudes do corpo em relação ao objeto.

Além de que, as impressões do tato e as impressões da visão, recolhidas cada qual separadamente, ao se juntarem²³¹, não formam a imagem completa do objeto, já que, sendo de órgãos diferentes, existe um intervalo entre as necessidades de cada sentido que não é preenchido pela percepção. Portanto, a forma concreta ou agida do objeto só se completará quando o sentimento muscular²³² de todas as partes do corpo envolvidas em nossas tentativas de manipulá-lo se juntar às sensações da visão e às do tato ou de qualquer outro sentido do corpo que seja envolvido, constituindo, na consciência, o esquema motor²³³ do objeto, que consiste em um recipiente vazio com uma certa forma ou em uma forma vazia. Só a partir de então é que a imagem do objeto passa a ser distinguida. Essa forma vazia, além de coordenar sensações provenientes do objeto com seus respectivos sentimentos musculares nascetes (que se iniciam no esquema imaginativo), as completa com as sensações musculares realmente experimentadas e atraídas por esse esquema da memória, junto com as imagens-lembranças que, se coordenando com as sensações do objeto, delineiam a sua imagem na circunstância da ação em que se encontra. Entretanto, nestas condições, essa distinção ainda é concreta, porque a imagem do objeto é representada na ação que se realiza com ele.

Dessa maneira, porque as sensações consistem no recolhimento ou na absorção pelo corpo das excitações que lhe chegam, as sensações de qualquer um dos sentidos só se completam ao se encontrarem com as de outros, formando a imagem percebida, à medida que o ato voluntário mobiliza o organismo. Isso porque é o sentimento dos músculos das partes do corpo voluntariamente envolvidas que fornecem as sensações distintas o contexto, completando os intervalos que as separam. Ao mesmo tempo, o objeto vai adquirindo uma forma agida, mas a sua imagem, sendo somente pensada na ação, ainda pertence ao movimento e, mesmo que melhor delineada concretamente, ainda se mistura ao todo da ação.

Portanto, não pensamos a imagem do objeto independentemente da ação porque a sua representação está implícita na ação, e, por isso, as lembranças de imagens referentes ao objeto que afluem para a percepção dependem da presença concreta dele. Desse modo, não consiste numa imagem que se define abstratamente pelo seu conceito, sendo independente da

²³¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 48-50).

²³² *Idem.* (p. 128-129, 133).

²³³ É importante se observar que aqui estamos aplicando a ideia de esquema motor, que Bergson detalhou apenas para a palavra escutada, para todos os nossos sentidos. Para se ter uma ideia do esquema motor, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 122-124, 126, 128, 131-134, 140-141, 146).

presença percebida do objeto, e que seja conscientemente clara, estabilizada numa média²³⁴ das variações que sofre na ação, coisas que ocorrem a partir da inserção dos símbolos ou das palavras pelo aprendizado da linguagem. Por outra via, o nosso aprendizado das palavras, como o domínio de nossas ações motoras, é um processo longo, que se inicia assim que conseguimos sentir, em nosso corpo, os movimentos, inclusive sonoros, daquilo que nos cerca. Logo, no desenvolvimento de nosso controle motor, também somos constantemente acompanhados pelas palavras daqueles que nos cuidam, mesmo que não as distingamos claramente da massa sonora bruta.

Consequentemente, a representação impessoal vai se tornando cada vez mais nossa, à medida que os nossos sentidos vão sendo educados e que a memória do corpo vai se consolidando a partir de ideias, intenções, interesses ou impulsos em direção das coisas. Estes, ao se traduzirem pelos movimentos motores que em nós se iniciam em resposta às sensações que nos chegam das coisas, vão sendo organizados pelo corpo na forma de mecanismos motores, e estes somente se tornam hábitos motores no que se estabilizam como movimentos do corpo que sempre se iniciam mediante determinadas sensações. No que esses hábitos, aos poucos, vão se consolidando, nas qualidades confusamente percebidas ou na representação concreta do todo, também aos poucos vamos, ainda concretamente, reconhecendo individualidades, enquanto se forma a base agida ou o hábito da semelhança sobre o qual constituiremos a ideia geral de gênero²³⁵, a partir do que as imagens serão abstraídas do todo.

Todavia, o reconhecimento ou a percepção abstrata de um indivíduo requer a concepção abstrata de seu gênero. Já, a concepção de um gênero ou a formação de um conceito, por sua vez, sendo uma simbolização, depende tanto do reconhecimento da palavra ou sinal que o indica quanto da delimitação abstrata do indivíduo, pois que o conceito consiste em um gênero que classifica os indivíduos por meio do apagamento de suas diferenças, salientando-se as suas semelhanças. Portanto, não podemos começar do gênero e nem da concepção de indivíduo, contudo, como sempre partimos de algo já dado, isso quer dizer que precisamos tanto da delimitação de imagens quando de uma memória de imagens, como também desenvolver a linguagem.

Como tanto o reconhecimento de um indivíduo quanto a formação de seu gênero requerem a distinção concreta de imagens ou a percepção concreta das qualidades que a

²³⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 329).

²³⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 185-189).

individualizam, os mesmos dependem da formação e do desenvolvimento de nossos hábitos motores, uma vez que, por esse processo, as imagens das coisas, ainda que inseridas na ação, vão sendo delimitadas ao mesmo tempo em que marcadas por um sentimento de semelhança. Pois, nos hábitos que desenvolvemos de usar ou manipular as coisas, a despeito das pequenas variações entre as imagens de diferentes coisas, sempre as manipulamos ou usamos pelos mesmos movimentos motores.

Desse modo, sendo que se destaca a presença de um sentimento confuso de semelhanças entre as qualidades que marcam as coisas, também se destaca o fato de que elas são inseridas na mesma atitude que o organismo assume diante delas. Por conseguinte, tanto para o reconhecimento do indivíduo quanto para formarmos a ideia de seu gênero, partimos do hábito de utilizar as coisas que já se encontram estabelecidos, uma vez que os nossos hábitos são ações concretas em que as imagens e as lembranças, fazendo parte da própria ação, adquirem a forma de um sentimento ou são distinguidas pelas qualidades marcantes sentidas nelas.

Desse modo, porque um hábito consiste na lembrança do corpo que repete os mesmos movimentos com um objeto, havendo uma variação superficial no objeto, ainda assim os mesmos movimentos serão acionados. Isso quer dizer que as variações superficiais dos objetos não são consideradas, e que o hábito os junta por um sentimento confuso de qualidades marcantes, apenas sentidas neles, agindo segundo esse sentimento. Mas, no que essas variações superficiais do objeto não são consideradas, existe entre esses objetos um sentimento confuso de semelhança. Então, uma vez que em nosso hábito de utilizar as coisas as semelhanças entre elas são confusamente sentidas, as coisas e as semelhanças participam da ação que realizamos com elas, e o hábito parte das qualidades que destacam as coisas do meio pela própria força que nos impressionam, sem serem abstraídas por meio de conceito.

O hábito, assim definido, consiste numa atitude concretamente tomada pelo corpo mediante aos estímulos de um objeto, o que quer dizer que a representação do objeto se encontra inserida na própria ação que realizamos com ele. Outrossim, também quer dizer que as lembranças que dizem respeito ao objeto, utilmente, só se atualizam na presença dele, e, por isso, o pensamento e a ação não se distinguem ou a representação encontra-se inserida na ação.

Ao partirmos do hábito que se estabelece desse modo, por um lado, fundada no sentimento de qualidade marcante, a memória discrimina as lembranças que aproxima do objeto percebido e destaca as diferenças entre as lembranças e o objeto, apontando a individualidade das presentes sensações ou da imagem. Por outro lado, lembrando-se da

individualidade que as sensações presentes ou a imagem adquirem pela discriminação natural que a memória realiza entre o objeto e as lembranças, o entendimento, pela reflexão sobre a atitude que o corpo assume (que persiste a mesma nas variações superficiais do objeto ou da sensação ou da imagem), formula a ideia do gênero, abstraindo do sentimento de semelhança, as semelhanças entre a imagem percebida e as imagens lembradas. Nesse processo, percebendo as semelhanças, concebe-se o seu gênero, ao mesmo tempo em que a memória distingue o indivíduo do todo.

Contudo, essa operação só se completa com o desenvolvimento da linguagem, uma vez que depende da simbolização das imagens ou de que um sinal seja colocado em seu lugar, permitindo juntar muitas imagens sob o seu domínio. Mas, porque só pode juntar as imagens sob o seu domínio na medida em que apaga as diferenças entre elas, apesar de consistirem em muitas imagens, elas são homogêneas entre si. Portanto, na medida em que há um movimento de variação homogênea entre as imagens, tal concepção depende da intuição do espaço como de partes homogêneas entre si, ou depende da concepção de um espaço homogêneo.

Em nossa percepção concreta, no que a matéria é diminuída na mesma proporção de nossas reações a ela, as imagens que delimitamos pertencem às ações que realizamos e são “(...) da extensão colorida, resistente, dividida segundo as linhas que se desenham os contornos dos corpos reais, ou das suas partes reais elementares” (Bergson, 2010, p. 176). Todavia, porque essas imagens só são formadas – e, assim, destacadas da extensão que consiste a representação impessoal na medida em que as vibrações que nos chegam da matéria são condensadas em qualidades – elas só são condensadas em qualidades à medida que a memória aumenta o seu grau de tensão, condensando os muitos momentos da matéria e juntando a estes as suas lembranças, no que os movimentos da matéria se convertem para imagem representada. Assim, a “(...) função do entendimento é retirar desses dois gêneros, extensão e tensão, seu recipiente vazio, isto é, o espaço homogêneo e a quantidade pura, substituir deste modo realidades flexíveis, que comportam graus, por abstrações rígidas” (Bergson, 2006a, p. 289), que nascem das necessidades que são próprias a nossa ação.

Entretanto, porque partimos de realidades flexíveis e que comportam graus, isso significa que, na realidade da qual partimos, a imagem pode estar mais ou menos confundida com o próprio movimento heterogêneo e concreto em que elas se constituem: ou uma mudança qualitativa, ou uma mudança de qualidade. Mesmo na mudança de qualidade concretamente percebida em que as imagens se inserem nas ações que realizamos com os objetos, elas podem estar mais ou menos delimitadas. Isto é, de virtualidades, vão se tornando atualidades com o desenvolvimento dos hábitos motores.

Então, partindo de nossa representação impessoal da imagem do todo, em que as qualidades ou as imagens se seguem continuando confusamente umas às outras, para as delimitar, precisamos desconsiderar, de uma só vez, as imagens antecedentes e as subsequentes, bem como esvaziá-las de seu conteúdo, restando-lhe somente a forma. Assim, cabe a nós restringir a nossa atenção somente às relações que constituem a imagem, e por isso precisamos ter formado uma ideia da imagem. Consequentemente, essa ideia inicial da imagem é constituída pelo hábito como uma forma agida ou sentida na ação, assim como o espaço aí é agido ou sentido na ação. Logo, as relações são, antes de abstraídas, concretamente exercidas na ação, e o nosso conhecimento, antes de ser abstrato, é concreto ou agido.

4 APRENDIZAGEM: A AÇÃO DELIMITA O MOVIMENTO EM IMAGENS

Nosso caminho é o de explicitar as operações que nos permitem dividir a representação única de um todo em imagens compreensíveis, considerando que tais operações constituem formas por movimentos intelectuais que são solidários aos movimentos motores. Por isso, precisamos observar que, de início, entre os reflexos automáticos e os movimentos instintivos, não coordenamos voluntariamente os nossos movimentos. Nesse estado, os estímulos sensoriais que nos chegam provocam respostas motoras difusas por todo o organismo. Então, porque ainda não agimos voluntariamente sobre as coisas, não temos consciência do que é o nosso corpo ou do que não é, e tudo se confunde na percepção extensiva de uma representação única. Desse modo, a representação impessoal da qual partimos consiste no fundo impessoal e contínuo de nossa existência representada que, sendo, ao mesmo tempo que nós, o mundo que nos cerca, também constitui concretamente o mundo vivido.

Por conseguinte, ao inicialmente partimos da representação impessoal que consiste num todo de qualidades ou imagens que se confundem, e que é concretamente percebido, partimos de um movimento em que somos conscientes tanto das qualidades quanto de que elas mudam, mas num fluxo que não as divide ou nós não as individualizamos. É nessa representação impessoal do todo que delimitamos corpos. Mas, como esse é um processo longo, que envolve tanto a educação dos sentidos quanto o desenvolvimento da inteligência – sendo que ambos se fundam no desenvolvimento e na estabilização de mecanismos motores em hábitos – é por meio da ação que os nossos sentidos são educados, a inteligência progride na conquista de si mesma, e as imagens são delimitadas.

Através da nossa ação no meio, as imagens vão se estabilizando em formas concretas, ao passo que os hábitos motores vão se constituindo e a reflexão vai se desenvolvendo. Por conseguinte, os hábitos encontram-se diretamente relacionados ao intelecto. Isto é, porque os hábitos, ao se estabilizarem, se constituem por formas concretas de ações ligadas aos objetos, e nisso delimitam, pela ação, a forma do objeto, os hábitos constituem a inteligência do corpo. Logo, é na medida em que a inteligência é conquistada que as imagens se estabilizam.

Por isso, observamos que, no começo da divisão das imagens, elas ainda não se distinguem como imagens estáveis dos objetos, uma vez que as imagens fazem parte do movimento – seja este o do nosso deslocamento entre elas ou o de nossa manipulação delas.

Pois, pelo deslocamento, elas variam²³⁶ em suas dimensões, conforme nos aproximamos ou nos afastamos dos objetos, e, pela nossa manipulação, os objetos vão nos apresentando diferentes faces. Então, tais imagens ou representações, porque variam em suas dimensões ou faces, pertencem ao movimento, e, assim, são concretas e continuam sendo meio confusas, fundando-se, particularmente, no sentimento que temos de sua variação por um discernimento presente na própria ação que realizamos com elas ou nas suas direções.

Portanto, sendo pensadas na ação, tanto a imagem do objeto encontra-se implicada na ação quanto as lembranças que se dirigem à percepção do objeto precisam da presença do objeto para ocorrer, ao serem motivadas pela intenção que configura a ação, no que são selecionadas pelos movimentos motores presentes nesta ação. Só com a educação da percepção pelos símbolos, em que definimos os conceitos dos objetos, é que as imagens das coisas poderão ser pensadas independentemente de percebermos os objetos, porque se estabilizarão numa forma invariável e, pela palavra, se destacarão do todo como um quadro²³⁷. Fora da representação simbólica, a nossa percepção implica tanto o movimento de mudança qualitativa quanto o movimento de mudança de qualidades que se prolonga.

Conseqüentemente, a nossa inteligência, encontrando-se voltada para a ação, consiste na exteriorização de nossa consciência, de tal modo que tanto a nossa representação impessoal quanto a nossa percepção concreta se dá entre as coisas, porque não se distinguem delas. Nisso, a inteligência, presa aos objetos materiais que são de seu interesse, os manipula a partir de representações que concretamente estão inseridas em seus atos intencionais. Assim, a inteligência, no que se encontra completamente exteriorizada a si mesma, estando entre as coisas, vive como que num estado de sonambulismo, porque nesse estado não existe distância²³⁸ entre representar e agir. Desse modo, na medida em que a inteligência se encontra presa à ação e ao objeto material que manipula, a consciência não se distingue da ação e do objeto. Por isso, como não representamos a imagem do objeto independente da ação, também não temos consciência dele fora e independentemente da ação ou, nestes estritos termos, nenhuma consciência nos aflora.

No entanto, porque naturalmente representa, mesmo que tal representação esteja implícita na ação, pela nossa faculdade de refletir, a nossa consciência recolhe-se em si mesma e virtualmente conquista-se a si própria. Todavia, para se conquistar completamente, a

²³⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 15). É importante ver o desdobramento dessa ideia nas páginas 29-30, 36-37 e 44-46 deste título.

²³⁷ *Idem.* (p. 33-34, 73-74).

²³⁸ Para se compreender essa ideia, é importante vê-la inserida no contexto discutido em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 162-163).

nossa consciência precisa passar da virtualidade à atualidade ou ao ato, representando as coisas numa forma que seja, ao mesmo tempo, consciente e independente da ação concreta em que se insere. Desse modo, para se libertar por completo, a consciência conta com o desenvolvimento da linguagem ou com o uso do sinal inteligente, porque, pelo sinal, ao mesmo tempo que as significações vão se estabelecendo, elas vão sendo distinguidas e separadas umas das outras pela etiqueta que lhes marca.

Assim, porque em nosso desenvolvimento sempre somos tutelados, monitorados ou acompanhados por pessoas mais velhas, sempre somos acompanhados pela comunicação afetiva-gestual, por expressões corporais ou sinais concretos de estados e pela comunicação verbal, isto é, pelas palavras ou por signos. Na comunicação afetivo-gestual, pela imitação²³⁹ que o nosso corpo automaticamente realiza dos movimentos motores dos gestos expressivos de outra pessoa, sentimos o sentimento dela ou, por simpatia, vivemos o sentimento dela e vamos dando sentido ao sentimento dela. Desse modo, os percebemos diretamente em nós. Todavia, não podemos nos esquecer de que também os sons das palavras pronunciadas acompanham as nossas ações, e, pelo sentido afetivo-gestual que se encontra concretamente presente no sentimento em que somos introduzidos pela imitação, antes de pronunciarmos as palavras, vamos começando a entender o que querem dizer.

Mas, não é só isso: porque cada palavra agrupa vários objetos semelhantes sobre a sua designação, correspondendo, portanto, a um gênero²⁴⁰ e, ao entendermos gradualmente o que querem dizer, também vamos nos introduzindo neste universo. Contudo, não é só a palavra que constitui um determinado gênero, porque qualquer sinal, de modo geral, nos insere em gêneros – embora existam diferenças entre eles, como, por exemplo, entre a expressão afetiva-gestual e a palavra.

A diferença que existe entre o sinal concretamente presente em uma expressão afetiva-gestual e o sinal palavra se vê no fato de que a expressão afetivo-gestual sempre é singular, e o seu sentido está no sentimento único que a própria expressão nos introduz. Dessa maneira, ele é apenas vivido por nós, no que o nosso corpo maquinalmente imita a expressão de outra pessoa. Já a palavra, depois de aprendida, pode ser abstraída de uma coisa concreta e ir pousar em outra coisa concreta. Nestas condições, como sinal inteligente, a palavra é um sinal móvel, pois pode designar uma variedade de coisas individuais, como, por exemplo, cada árvore

²³⁹ Para se compreender o papel da imitação maquinal de nosso corpo de outros movimentos é importante ver essa ideia inserida nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 21); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 115-116, 121).

²⁴⁰ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 177-178).

singular que se encontra dentro do gênero árvore. Assim, é a mobilidade da palavra que, sendo própria da linguagem humana, permite a inteligência completar, conscientemente, a conquista de si mesma, ao levá-la para dentro de si para designar os seus próprios procedimentos. Mas, esta operação, que se completa com o desenvolvimento da nossa capacidade de simbolização, e no que a reflexão se torna completamente abstrata, começa com a educação dos sentidos, uma vez que por essa educação se estabiliza a imagem do objeto e a reflexão se desenvolve concretamente.

Desse modo, devemos observar que as qualidades que confusamente se seguem na imagem representada do todo, ao serem concreta e confusamente percebidas, constituem o nosso ambiente. Consistem no modo que a matéria se dá a perceber por nossa influência inicial sobre ela, já que desde aí existe a ação de nossa memória, em nossos sentidos. Portanto, a dissociação do que nos interessa da extensão representada envolve tanto a contração de muitos momentos pela memória como o afluxo de lembranças em direção da percepção, num discernimento concreto ou agido da imagem do objeto. Então, porque este discernimento, antes de ser propriamente intelectual, é prático ou útil, a imagem que delimitamos, sendo concreta, encontra-se condicionada à ação do corpo no meio. Mas, como existe representação e ocorre discernimento, o germe da consciência abstrata está posto. Consequentemente, a imagem que delimitamos pela educação dos sentidos é concretamente pensada e será abstratamente pensada pelo desenvolvimento da linguagem, ao formarmos o seu conceito, ligando-a a um símbolo.

Portanto, a percepção impessoal ou a representação impessoal, ou ainda a imagem do todo, como extensão, se torna nossa percepção ou representação pela experiência da nossa capacidade sensório-motora²⁴¹. Mas, também conta com a participação da memória e com a participação do intelecto, porque a primeira tarefa da inteligência²⁴² e dos sentidos que a prolongam, estando voltada para a ação, é a de perceber as coisas como descontínuas e divisíveis – ainda que aí predomine, inicialmente, a inteligência do corpo²⁴³. Nisso, conta com a atenção²⁴⁴, porque normalmente se fixa por atos descontínuos, os quais, por assim serem, ignoram parte da mudança, imobilizando-a, tanto em nossa consciência quanto na matéria, em estados estáveis, de acordo com “(...) a tensão da [nossa] faculdade de agir, [que] é com

²⁴¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 63).

²⁴² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 181-183).

²⁴³ *Op. Cit.* (2006a). (p. 126-127).

²⁴⁴ *Op. Cit.* (2010). (p. 16-17). É importante se ver as ideias aí discutidas dentro do contexto da página 329 deste título.

certeza proporcional à concentração da [nossa] faculdade de perceber” (Bergson, 2010, p. 328).

Logo, porque, por um lado, pela tensão da memória, a percepção condensa muitas sensações elementares em qualidades, e, por outro lado, a inteligência divide a extensão por um discernimento prático, inicialmente seguindo os desígnios da inteligência de dividir a extensão, também os dados de um de nossos sentidos não se encontram com os de outros sentidos. Pois, cada qual constitui o seu centro de movimentos motores referentes aos estímulos de suas sensações, que não se comunicam com os outros centros de movimentos motores dos outros sentidos. É desse modo que, inicialmente, as qualidades são confusamente percebidas em um todo que se representa como uma única imagem.

Por isso, os nossos sentidos precisarão ser educados²⁴⁵, não só para localizarem suas impressões na extensão, estimando a distância, como também para se porem de acordo entre si sobre as impressões de um único objeto, juntando-os em nossa mente na configuração de uma única imagem dele. Estas operações se desenvolvem por meio da ação. Nisso, ao mesmo tempo em que a repetição das ações estabilizam as reações motoras do corpo em hábitos referentes aos objetos, a reflexão estabiliza as suas imagens como claras, distintas e invariáveis – o que não deixa de ser uma educação da atenção pelo corpo, mostrando-lhe o que fixar.

Nesse processo, uma das primeiras tarefas da inteligência vai ser distinguir o nosso corpo²⁴⁶ de outros corpos. Isso ocorre à medida que vamos voluntariamente controlando os nossos movimentos e nos deslocamos entre os outros corpos no espaço, sentindo o nosso próprio. Então, no que nos deslocamos e tornamos precisos os nossos movimentos voluntários²⁴⁷, ao mesmo tempo em que as imagens de outros corpos variam em relação ao nosso deslocamento, encontrando-se sempre presentes, a imagem do nosso próprio corpo se sobressai entre as outras. No que a imagem do nosso corpo apresenta certa estabilidade, enquanto a dos outros varia em função do seu deslocamento, a primeira é tomada como centro da representação que, por esse processo, de impessoal, passa a ser pessoal, uma vez que é à nossa pessoa que se referem às ações realizadas. Todavia, esse é um processo relativamente longo, o qual envolve a estabilização de mecanismos motores em hábitos de ação ou o desenvolvimento e o controle de nossas ações voluntárias, pelas quais vamos delimitando a imagem do nosso corpo e as dos demais.

²⁴⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 48-62).

²⁴⁶ *Idem.* (p. 46-47).

²⁴⁷ *Idem.* (p. 26).

Para compreendermos a delimitação das imagens, vamos abordar a relação da visão com o tato, contudo, pode envolver também o paladar, o olfato, a audição. Em nossas primeiras tentativas de alcançarmos as coisas que imediatamente nos cercam, as nossas impressões do tato e da visão vão se coordenando entre si por essas ações espontâneas nascentes. Mas, observemos que nisso também vamos nos conscientizando de que os movimentos pretendidos, e ainda difusos, sofrem resistência do meio ou se deixam atravessar, do mesmo modo que vamos nos conscientizando do sentimento dos músculos envolvidos. Conforme cada vez mais vamos realizando movimentos pretendidos, cada vez mais vamos também tendo consciência do sentimento muscular envolvido, ao mesmo tempo em que aumenta a nossa consciência concreta das diferentes resistências sofridas, que nos aparecem como qualidades sentidas em relação à ação dos músculos das partes do corpo envolvidas. Com isso, vai se destacando, pela resistência ao movimento, o sentimento próprio ao espaço²⁴⁸, na medida em que as resistências aos movimentos se diferenciam em seus sentimentos, estabelecendo uma certa divisão concreta na extensão.

Assim, ao irmos conseguindo repetir as ações que são minimamente pretendidas, vamos coordenando²⁴⁹ cada vez mais os estímulos sensoriais aos movimentos motores, começando a estabilização de mecanismos motores em hábito²⁵⁰. Como se trata de movimentos realizados, temos aí uma forma agida do objeto que vai se desenvolvendo pela coordenação, através de aproximações e induções, das sensações do tato com as sensações da visão²⁵¹. Desse modo, na ação pretendida, à medida que se coordenam a força e a sustentação muscular para o deslocamento do membro ou do corpo até tocar ou chegar ao objeto e os movimentos necessários para manipulá-lo, vão se constituindo os esquemas de movimentos²⁵² que, repetidos, se estabilizam. Pelas relações motoras concretas, na própria ação, as relações espaciais da ação e do objeto, de mais gerais, vão se tornando mais específicas²⁵³.

Desse modo, os dados do tato e os dados da visão começam a se coordenar entre si pelo sentimento dos movimentos motores envolvidos, que lhes cria um contexto. Já, os

²⁴⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 224). É importante se compreender esse sentimento do espaço inserido nas ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 74, 212-213, 259, 286-289).

²⁴⁹ Para se compreender essa coordenação é importante vê-la inserida dentro do contexto presente em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 126-127).

²⁵⁰ Pode se ter uma ideia da estabilização do hábito no mesmo título da nota anterior (p. 104-105).

²⁵¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 46, 48).

²⁵² Um exemplo interessante desse fato pode ser visto no mesmo título da nota anterior (p. 109-110).

²⁵³ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 59-61, 180, 224, 233-240).

movimentos motores, por sua vez, vão se coordenando pela forma concreta do objeto implicada na ação. Então, no impulso à ação pretendida existe uma ideia ou uma forma suposta do objeto concretamente implicada nesse impulso e é pelo sentimento dos movimentos motores envolvidos na ação que se realiza que a ideia ou forma concreta do objeto é testada. Por isso, é por este sentimento que os intervalos que separavam os dados da visão com os do tato vão sendo preenchidos, segundo a orientação da ideia suposta do objeto implicada no impulso da ação. Logo, a imagem do objeto, ainda que concretamente, é completada na ação que realizamos com o objeto, mesmo que aí essa imagem, sendo concreta, nos apareça apenas como qualidade em meio a outras qualidades que nos aparecem na ação.

Portanto, quanto mais repetimos as operações de movimentos pretendidos, isto é, voluntários, com um determinado objeto, mais firmemente ficarão ligados os laços das sensações dos diferentes sentidos do corpo com os movimentos motores que as utiliza em ações possíveis. Estes mecanismos de movimentos, após estabilizados como hábitos, no que a representação se torna pessoal, ainda que só se desenhem no cérebro, é que possibilitam que em um pensamento complexo se desenvolvam raciocínios abstratos, uma vez que aquilo que é abstratamente pensado só toma sua forma abstrata se a imagem que lhe corresponde, ao menos, se delinear em nossa imaginação – e a sua imagem só se delinea em nossa imaginação se o corpo tomar a atitude habitual que lhe é solidária, isso porque depende das sensações provenientes de seus respectivos movimentos motores para se configurar em nossa imaginação. Por outro lado, porque esses mecanismos de movimentos habituais consistem em ações nascentes que, diante de um objeto, levam o corpo a uma atitude²⁵⁴, envolvendo o acionamento de um certo grupo de músculos de diferentes partes ou órgãos do corpo – e, por isso, o sentimento do movimento que ocorre neles – é que fazem com que, na percepção de um objeto, o reconhecimento dele possa ser desatento da sua imagem, apenas por esses movimentos ou por esse hábito de atitude do corpo.

Nesse sentido, na medida em que as sensações dos diferentes sentidos do corpo envolvidos na percepção de um objeto (que automaticamente se iniciam ao entrarmos em contato com ele, esboçando uma ação do corpo em relação ao objeto) se conjugam com as sensações dos músculos das diferentes partes ou órgãos do corpo acionadas ativamente pelo hábito é que se desenha uma forma mais completa da ação do corpo em relação ao objeto, assim se constituindo e se estabilizando, na consciência, o esquema motor do objeto. O

²⁵⁴ É interessante se ver a relação da atitude motora do corpo com as lembranças e o reconhecimento nas discussões presentes em BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6, 102-105, 112, 120, 139).

esquema motor do objeto é um esquema virtual ou um hábito intelectual da sua forma agida, isto é, concreta²⁵⁵, e consiste em uma forma vazia.

O esquema motor do objeto se destina ao seu imediato e pronto reconhecimento. Este reconhecimento ocorre, pois, na medida em que as sensações dos movimentos motores das diferentes partes ou órgãos do corpo, que foram voluntariamente adquiridas, se coordenam com as sensações do movimento provenientes de um objeto pelos diferentes sentidos envolvidos, o preenchendo, ao mesmo tempo em que atraem as imagens-lembranças da memória, com suas respectivas lembranças de sensações, que completam a delimitação da imagem do objeto. Então, uma vez que as sensações, sendo extensivas, consistem em movimento, e, assim, pelo seu esquema motor, o objeto é percebido pelo movimento (o dele e o do corpo), é por meio do esquema motor que a imagem do objeto adquire sentido na ação.

Conseqüentemente, o esquema motor do objeto, consistindo em uma forma vazia ou numa espécie de receptáculo, também nos permite reconhecer o objeto concretamente, porque, além de ser preenchido pelas sensações dos órgãos dos sentidos diretamente envolvidos na afetação do corpo pelo objeto, e pelas sensações provenientes dos músculos acionados na atitude que o corpo toma como hábito em resposta aos movimentos do objeto, atrai²⁵⁶, para a esfera da percepção, as lembranças de sensações que se encontram ligadas às imagens-lembranças que são semelhantes à imagem do objeto e tornam a sua imagem mais precisa. Isso porque as lembranças de sensações, no que se atualizam, também acionam os movimentos motores que solidariamente lhes correspondem, dando calor e luz ao percebido, ao mesmo tempo em que completam o sentido da atitude que o corpo toma em relação ao objeto. Desse modo, nós temos o sentimento dessa atitude, no que a imagem do objeto se configura em nossa mente.

Por outro lado, não podemos deixar de observar que o esquema motor do objeto também vai se constituindo na medida em que os nossos hábitos vão se desenvolvendo e se consolidando ou conforme as nossas ações voluntárias vão se tornando cada vez mais controladas. Por isso, o esquema motor do objeto se desenvolve na medida em que as nossas ações com o objeto vão se tornando mais precisas. O que quer dizer que a sua formação também se encontra inserida na ação que realizamos com o objeto, e, no seu início, é

²⁵⁵ Que o esquema motor é virtual se deduz do fato de ele ser uma forma vazia presente na consciência que se destina a organizar a matéria proveniente das sensações e da memória. Que ele consiste em um hábito intelectual da forma agida ou concreta do objeto, se deduz do fato de que essa matéria que o preenche levar ao reconhecimento de um mesmo objeto em diferentes situações. É interessante se ver essa compreensão inserida no contexto das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 148-153).

²⁵⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 107-108, 140-141, 145-146).

concreta, do mesmo modo que o objeto é concretamente percebido. Então, porque a nossa percepção concreta ocorre por movimento, na percepção concreta também as imagens-lembranças de objetos semelhantes (as quais são atraídas pelo esquema motor do objeto, em vias de formação) são pertencentes ao movimento e ligadas ao sentimento de sua variação.

A nossa percepção concreta de um objeto, isto é, dele inserido em uma ação que realizamos com ele, se constitui pela atuação solidária da imaginação com a memória. Assim que entramos em contato com o objeto, na imaginação, se configura apenas um esquema do objeto, constituído pelas sensações representativas provenientes do objeto e o respectivo sentimento dos movimentos motores nascentes que se esboçam a partir desses estímulos, pois toda atividade imaginativa sempre envolve alguma atividade do corpo. Nesse ínterim, a memória fornece imagens-lembranças de ações que têm implicadas, nelas mesmas, imagens-lembranças de objetos semelhantes, com as respectivas lembranças de sensações que lhes acompanham. Juntas, no movimento concreto da consciência, na medida em que as imagens-lembranças de ações e de objetos semelhantes se conjugam com as sensações representativas do objeto, constituem uma intenção ou a imagem concreta de uma ação pretendida com o objeto ou em impulso para uma ação²⁵⁷ que tem concretamente implicada em si uma ideia ou uma forma suposta do objeto sobre o qual se pretende agir. Por sua vez, a forma concreta de uma ação, que tem implícita em si a forma concreta de um objeto, e que se encontra implicada em um impulso para a agirmos, só se concretiza em nossa consciência na medida em que as lembranças de sensações que acompanham as imagens-lembranças de objetos semelhantes se atualizam em movimentos motores, se fundindo ao esboço dos movimentos motores nascentes do esquema imaginativo do objeto, completando-o. Desse modo, pelo sentimento que temos dessa atitude que o nosso corpo toma, o objeto, ao ser concretamente percebido sob a forma de uma ação concretamente intentada, adquire calor e luz, ao mesmo tempo em que o sentido da ação se concretiza.

Olhando mais de perto toda essa complexidade e a inserindo no processo em que os nossos sentidos precisam se porem, entre si, em acordo para que a imagem do objeto seja configurada no espaço em sua forma completa, podemos observar que, na percepção concreta (em que inicialmente, as sensações da visão não se encontram com as sensações do tato para formar a imagem do objeto), a imagem que cada um desses órgãos dos sentidos forma, como qualidade movente, se condiciona apenas às partes do corpo que aciona em seu

²⁵⁷ Para se compreender essa ideia, é importante se ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 68-69, 121-123, 128, 152, 158-159, 197).

funcionamento independente, desligados de uma ação voluntária que envolveria a coordenação de outros grupos musculares. Todavia, por meio da ação, mesmo que inicialmente seja de impulsos que não se coordenam perfeitamente, os movimentos voluntários começam a se desenvolver. Então, porque alguns músculos são voluntariamente acionados em relação a uma ação com um objeto, sentindo-se os seus movimentos, bem cedo, as sensações representativas da visão começam a se encontrar com as do tato. Isso ocorre porque o sentimento dos músculos motores envolvidos na ação com o objeto, mesmo os dos impulsos que inicialmente não se coordenam, cria um contexto que lhe serve de base, pois as imagens provenientes da visão e do tato referentes a um mesmo objeto acabam se encontrando entre si na ação que se realiza com ele. Com isso há o início da delimitação da imagem do objeto, no que as imagens-lembranças se acoplam à representatividade das sensações provenientes do objeto, constituindo uma ideia suposta dele. Nesse processo é que começa a se constituir o esquema motor do objeto: pela fusão das sensações referentes ao objeto (isto é, as representativas, por cada um dos órgãos dos sentidos envolvidos, e as dos músculos motores, de certo modo, voluntariamente acionados) com as sensações trazidas da memória junto às imagens-lembranças rememoradas, lhe dando algum sentido.

Logo, como centro de ações espontâneas, no esquema imaginativo, a partir das sensações provenientes de um objeto, somos impelidos a agir. Mas, o movimento dessas sensações segue, ao mesmo tempo, duas direções: por uma, se esboça uma reação motora no corpo; por outra, se aprofunda na consciência. Assim, solidariamente a essa reação motora esboçada no corpo, na consciência, as sensações representativas da visão, ao tentarem se coordenarem com as sensações representativas do tato, vão delinear uma imagem incompleta do objeto, porque aí existe a ausência daquilo que não corresponde aos interesses desses dois sentidos. Contudo, no sentimento dessas sensações existe o sentimento do objeto que, traduzindo-se em desejo e vontade, leva ao impulso à frente. Nesse próprio impulso à ação encontra-se implicitamente presente o sentimento das relações espaciais mais gerais, concretamente envolvidas na ação intentada com o objeto que, da sua virtualidade, se impulsiona para a sua realização.

Desse modo, mesmo sem nos darmos conta, no impulso à ação do esquema imaginativo, existe uma espécie de esquema da ação pretendida em que as relações gerais do objeto estão concretamente presentes nas relações espaciais mais gerais da ação. Portanto, mesmo sem saber, nos transportamos para as relações gerais do espaço, presentes nas relações

gerais da ação, que consideram as relações gerais do objeto. Então, tanto no querer²⁵⁸ quanto no desejo²⁵⁹, nos transportamos para uma ideia concreta de ação, que tem implícita em si uma suposição da ideia ou forma do objeto, a qual se encontra implicada no sentimento do objeto. Assim, nos transportamos para o equivalente concreto de uma intenção ou de um impulso idealizado de agir, segundo uma suposição concreta de uma ideia do objeto, já presente no sentimento do objeto, e ainda antes da imagem do objeto estar concretamente configurada em sua completude.

No esquema imaginativo vemos, portanto, que a partir das sensações provenientes do objeto se esboça uma reação motora a um objeto percebido, ao mesmo tempo em que aí existe também um princípio de uma ação a se realizar com o objeto. Esta, por seu turno, lança um apelo para a memória que responde com suas imagens-lembranças de objetos e ações semelhantes e suas respectivas lembranças de sensações. Mas, a memória só responde desse modo porque, na representatividade das sensações provenientes do objeto, e, a partir dos movimentos motores que se iniciam em sua resposta – que consistem no esquema imaginativo –, existem traços ou indícios que apontam para uma certa forma suposta do objeto, constituindo uma pré-percepção dele. Na medida em que as imagens-lembranças da memória, que são de objetos e ações semelhantes, se juntam à ideia suposta do objeto que se forma pelo esquema imaginativo, se configura melhor na ideia concreta da ação tanto a imagem da intenção suposta como uma ação possível com o objeto quanto a suposição da imagem do que o objeto possa ser, que se encontravam implicadas no esquema imaginativo. Desse modo, a ideia concreta da ação e do objeto ganha corpo e a ação se propulsiona. No entanto, na medida em que a ação se desenvolve, e as sensações do objeto são continuadas pelos mecanismos motores de ações voluntárias em vias de formação que vão se realizando, as mesmas somente se ligam a movimentos ainda meio difusos, que levam o corpo a uma atitude um tanto descoordenada de ação com o objeto.

Contudo, por esses atos, pelo sentimento dos músculos das diferentes partes do corpo voluntariamente envolvidas em sua ação, que expressa concretamente o desejo ou a vontade, e, portanto, a forma do objeto implícita na forma da ação com o mesmo, é que se conjugam as sensações provenientes do tato e da visão sob a orientação da forma ou ideia suposta para o objeto. Desse modo, o sentimento dos movimentos voluntários do corpo, mesmo em

²⁵⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 26, 44, 129, 133, 192); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 20, 63, 200, 231-232, 261-262, 275-276).

²⁵⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 15-16, 22, 27-29).

desenvolvimento, cria o contexto que, na consciência, orienta a junção das sensações da visão com as sensações do tato, de acordo com uma ideia suposta do objeto, no que tanto a ação que se impulsionou a realizar quanto a forma suposta do objeto são testadas na ação mesma que se realiza. Ao mesmo tempo em que na ação que se realizam, as sensações da visão e do tato, ao irem se completando pelas sensações lembradas a partir das imagens-lembranças de movimentos e objetos semelhantes, começam a desenhar, na consciência, o esquema motor do objeto. Portanto, aos poucos, conforme ações semelhantes são repetidas com objeto semelhantes ou idênticos, vai se dando forma ao esquema motor do objeto. Do mesmo modo, aos poucos, tanto a ação quanto o objeto também vão sendo concretamente analisados pelo corpo a partir da ideia concreta da ação e da ideia concreta do objeto, tornando-os cada vez mais bem delineados e precisos nas suas formas.

Então, precisamos observar que, ao mesmo tempo em que os movimentos motores do esquema imaginativo se esboçam, lançando um apelo²⁶⁰ à memória, esta, integralmente²⁶¹, responde com todas as suas lembranças. Contudo, há uma infinidade²⁶² de imagens-lembranças semelhantes na memória que se estendem a outras referentes à data, à situação e ao contexto em que ocorreram, e todas fazem pressão para se inserirem na ação. No entanto, os mecanismos motores, em relação às lembranças, mesmo em vias de se estabilizarem, já começam a funcionar como um filtro do organismo em função da ação iniciada por eles e expressa na atitude do corpo, não deixando qualquer lembrança aleatória se aproximar da ação. Desse modo, os mecanismos motores iniciados só deixam se aproximar das sensações do objeto percebido as lembranças semelhantes à presente situação da ação esboçada na atitude do corpo diante do objeto. Sendo assim, porque há uma infinidade de lembranças na memória, existe aí uma necessidade prévia de escolher e organizar as lembranças que a memória oferece a ação.

Para escolher e organizar as lembranças que se aproximarão da percepção, pelo desejo ou pela vontade, a nossa personalidade, mobilizando-se pela ação esboçada no esquema imaginativo, e por uma certa suposição da forma do objeto segundo alguns fragmentos percebidos, expande o seu conteúdo de lembranças, ao diminuir a tensão entre elas, e se movimenta²⁶³ entre as imagens da memória, em busca da imagem-lembrança mais adequada às ideias da ação e do objeto que apenas se delineiam pelo esquema imaginativo. Isto é, em

²⁶⁰ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 68, 114-115, 120-121, 124-125, 178-179).

²⁶¹ *Idem.* (p. 197-199).

²⁶² *Idem.* (p. 191-197).

²⁶³ *Op. Cit.* (2006a). (ver além de p. 191-199, p. 118-121, 201, 220).

busca da lembrança em que a imagem do objeto e da ação em que se encontra inserido seja, ao mesmo tempo, mais adequada à forma apenas adivinhada e suposta como do objeto, e a forma da ação que concretamente se impulsiona. Assim, as imagens-lembranças da ação e do objeto são escolhidas pela forma suposta do objeto e da ação que se impulsiona, e a imagem-lembrança escolhida é rememorada pelo esboço da ideia imaginada.

Ao escolher uma imagem-lembrança, tensionando-se novamente, a nossa personalidade contrai nela todas as lembranças da memória, inclusive as lembranças de sensações que lhe são referentes, e a rotaciona para sua ponta, organizando-a assim para inseri-la no esboço do esquema imaginativo, que é formado pelas sensações representativas provenientes do objeto e pelo sentimento do movimento motor esboçado em resposta as mesmas. No que as lembranças de sensações pertencentes à imagem-lembrança da ação e do objeto, se adequam ao esboço das sensações dos movimentos motores iniciado pelo esquema imaginativo, a forma do esquema motor do objeto se delineia melhor. Por outro lado, no que a imagem-lembrança do objeto e da ação, vindas da memória, se juntam com a forma suposta do objeto e da ação, esboçadas no esquema imaginativo, a forma do objeto e a forma da ação, que eram constituídas por relações espaciais concretas e mais gerais, se delimitam em relações espaciais concretas mais específicas.

Desse modo, à medida que a forma ou a ideia suposta do objeto e da possibilidade de uma ação com ele vai se confirmando pela ação pretendida com o mesmo, a imagem esboçada do objeto, que havia sido lançada pelas sensações provenientes do objeto, em que havia uma ausência entre os dados da visão e os do tato, vai se completando pela imagem-lembrança. Isto significa entender que a imagem-lembrança, na medida em que vai se atualizando, se aproxima das sensações, e faz isso segundo o contexto fornecido pelo sentimento dos movimentos dos músculos envolvidos, que as condicionam a uma mesma ação. Assim, sob esta condição, no que a imagem-lembrança se aproxima das sensações, as analisa na tentativa de compor com elas a imagem-percebida, ainda que concretamente ou em uma ação²⁶⁴.

É desse modo que, sob a influência da percepção²⁶⁵, a partir da ideia ou forma do objeto concretamente suposta, os mecanismos motores, que estão sendo montados, vão sendo cada vez mais bem analisados pelo corpo ao passo que voluntariamente são determinados os músculos e o sentimento da tensão deles, até vir a se estabilizarem como um hábito de atitude

²⁶⁴ Para se compreender esta ideia, é importante se ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 68-69, 121, 176-179, 209-210).

²⁶⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 104-107).

do corpo diante do objeto, pelo qual ele pode vir a ser reconhecido sem se prestar atenção à sua imagem. Por essas mesmas operações, na consciência, ao mesmo tempo em que a imagem do objeto se delimita e se estabiliza, o esquema motor do objeto se completa, adquirindo uma forma que pode permanecer vazia e ser preenchida com as sensações de outra percepção, facilitando o reconhecimento do objeto. Assim, a inteligência vai se desenvolvendo pela reflexão da forma criada e imaginada – isto é, concretizada em uma imagem com o auxílio das lembranças – sobre o objeto percebido. Portanto, ao mesmo tempo em que a reflexão concretamente se desenvolve, tanto o esquema motor do objeto se desenvolve quanto a imagem do objeto é concretamente delimitada; e, no que o esquema motor do objeto se torna estável, vem a ser o hábito intelectual ou a forma agida pela qual a imagem do objeto é reconhecida, ainda que concretamente percebida.

Mas, não é só isso: à medida em que a imagem do objeto vai se estabilizando como representação, por diferentes ações realizadas com o objeto, os sentimentos que inicialmente se tinham do objeto no próprio esquema imaginativo (e que tinham implicado em si, a um só tempo, um esboço geral da forma concreta do objeto, implícito nas relações gerais do espaço que concretamente se configuravam na intenção da ação com o objeto) ao se fazerem presentes por diferentes vezes e situações nos vários e diferentes impulsos à ação que se configurou mediante ao objeto, vão se aproximar e se confundir com os sentimentos das atitudes motoras que o corpo assumia diante do objeto, no que a sua imagem se configurava na imaginação, constituindo uma determinada emoção. Desse modo, o sentimento do objeto se empalidece e se ofusca no sentimento da atitude do corpo. Obscurecido e ofuscado, pouco nos aparece quando entramos em contato com o objeto novamente. O que nos aparece a partir de então é apenas a repercussão da emoção na afetividade da imagem do objeto que se representa em nossa mente, levando a essa emoção em decorrência dela. Portanto, o sentimento do objeto que, em certa medida, foi a causa da representação desse objeto, ligado aos sentimentos decorrentes da ação com ele, constitui a emoção que nos advém em consequência de sua representação, se ofuscando nela.

Logo, de ação em ação pretendida e realizada com o objeto ou sobre ele, aos poucos, os movimentos motores se tornam cada vez mais bem organizados e cada vez mais firmemente ligados às sensações provenientes do objeto e da situação, compondo um conhecimento prático, concreto ou agido, que é antes um hábito do que uma abstração. Pois, à medida que as sensações de um objeto se ligam estavelmente a um mecanismo motor habitual, a forma da ação ou a forma agida do objeto passa a se conservar nas sensações. A partir de então, pelo hábito da ação, o objeto é reconhecido por um sentimento de certa

familiaridade ou é reconhecido por um sentimento de qualidade marcante²⁶⁶ ou a sua percepção se torna habitual. Mas, porque a imagem que delimitamos dele ainda se encontra condicionada à ação, a sua individualidade participa da ação e da paisagem ou, estando inserida no movimento, é concreta.

Dessa forma, quando consideramos conjuntamente o hábito, a ação e a consciência concreta ou inserida nos movimentos de mudança de qualidade, vemos que, inicialmente, as coisas que atraem o organismo²⁶⁷ são as que lhe desperta um interesse que é prático ou agido. Por isso, o organismo as apreende do ambiente pelo simples fato do restante não lhe atrair, e, assim, não precisa abstrair ou elas não são abstraídas. Contudo, é comum a essas apreensões o fato de o corpo reagir aos diferentes movimentos que sente ou às sensações das coisas. Por conseguinte, a partir do momento em que os mecanismos motores se estabilizam como hábito motor em relação a determinadas sensações, também o esquema motor do objeto, na consciência, se estabiliza como hábito intelectual da forma agida do objeto. Logo, a imagem do objeto, sendo separada da representação do todo confuso, passa a ser concretamente reconhecida – mas tanto a imagem quanto o seu reconhecimento ainda participam da ação como qualidades marcantes que evocam determinada atitude do corpo. Assim, o reconhecimento de um objeto, sendo agido ou se dando pela atitude que o corpo toma diante dele, ocorre muito mais por um sentimento de familiaridade em relação ao mesmo.

Então, observamos que ainda antes da percepção abstrata, clara e precisa da imagem, a qualidade que participa do todo indistinto, pelo hábito motor ou pela ação do corpo sobre o meio e que se repete e se estabiliza, é dissociada da representação única e confusa e, pelo sentimento do objeto e da ação, é associada à imagem agida do objeto. Nisso, as sensações que temos do objeto se ligam diretamente ao sentimento do seu uso ou, então, o sentimento do objeto se associa ao sentimento de nossa ação sobre ele, ou, ainda, a forma agida do objeto passa a se conservar nas sensações, agilizando a sua percepção e constituindo o sentimento de familiaridade que temos em relação a ele. Mas, desse modo, as qualidades que se sucedem como imagem do movimento que realizamos com o objeto, estando ligadas fortemente ao objeto, estão ligadas fortemente a nós ou à nossa percepção dele ou ao uso que fazemos dele, concomitantemente à sua presença. Dessa maneira, a sua representação, como também a representação do todo, mesmo que concretamente, de impessoal, vai passando a ser pessoal.

²⁶⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 185-186).

²⁶⁷ *Idem.* (p. 187-188).

No hábito existe, portanto, somente um sentimento de semelhança entre a imagem concretamente percebida e as imagens da memória que se ligam ao movimento ou à ação. Isso porque a forma vazia ou esquema motor do objeto, que se delineou na consciência, na percepção concreta, atrai as imagens-lembranças que são sentidas como semelhantes à ação pretendida, que foi esboçada e iniciada pelo organismo. Ou, ainda, atrai lembranças em que o objeto se encontra inserido numa ideia concreta de ação sentida como semelhante. Portanto, porque as lembranças são da imagem de um objeto inserida nas imagens de uma ação sentida como semelhante, tais lembranças também são concretas. Assim, como o reconhecimento do objeto ocorre a partir das lembranças de imagens e movimentos semelhantes, em que a representação do objeto se encontra inserida em uma ação, este reconhecimento é antes agido do que abstratamente representado.

Mas, como as lembranças se conservam do modo que se deram na memória, guardando o tempo e o lugar em que se formaram, desde o início, a memória discrimina, diferenciando a imagem agida que é percebida das imagens agidas que são lembradas. Assim, uma vez que a representação está implícita na ação, a discriminação que a memória aí realiza participa da ação com o objeto, e, sendo desse modo, antes agida do que pensada, tem que ser sentida. Por outro lado, no que a imagem do objeto se refere à nossa ação concreta sobre ele, porque a ação se liga diretamente à semelhança, e sendo que ela ainda não é abstraída, pois é antes agida do que pensada, tal semelhança também tem que ser sentida.

Nesse contexto, podemos perceber que a memória, desde o seu princípio, discerne a individualidade, e que não ocorre exatamente como o discernimento de um indivíduo (uma vez que este é uma abstração que o distingue como uma imagem segundo um conceito, separadamente das demais). O discernimento da individualidade ocorre pela distinção concreta de um único todo das qualidades, constituindo uma única representação de tudo, liga representação única de tudo que lhe sucede, na medida em que qualquer qualidade mudar. A representação impessoal, sendo um todo confuso, é única, e no que ela ocorre, a memória automaticamente lhe guarda do modo que se deu. Já, com estabilização dos mecanismos motores e as influências das lembranças cada vez mais precisas, a individualidade se estende para as partes da única representação confusa de tudo, dividindo-a em outras representações simultâneas que se constituem pela síntese do múltiplo no uno, não desligando o momento seguinte do momento atual, ao distinguir as imagens das qualidades de objetos que a memória vai guardando do que se vai vivendo. Isso acontece porque estes discernimentos ocorrem pela ação. A distinção propriamente de indivíduos pela memória (isto é, de uma imagem segundo um conceito e independente de uma ação com o objeto e de outra imagem) acontece somente

quando o hábito do objeto, que é um discernimento agido, remontando a esfera intelectual, constituir na consciência o seu gênero abstrato, o que ocorre com desenvolvimento da linguagem.

Assim, antes do gênero se tornar algo que é abstrato, ele se realiza como algo que é concreto, que pertence a uma ação, uma vez que no hábito de utilizarmos as coisas, um sentimento de semelhança concretamente as destaca do todo. Desse modo, nos movimentos de reação do organismo que se tornam hábitos, as sensações dos objetos singulares distintos, e que somente variam superficialmente ou em detalhes que não impedem a forma da ação intentada, constituem concretamente uma classe de diferentes sensações com variações entre elas, mas que se prolongam pelos mesmos movimentos motores. Contudo, porque nesses casos as representações se inserem numa mesma ação, e porque nisso somente se tem um sentimento de semelhança entre elas, sem serem abstraídas, cada uma dessas imagens, ainda que inseridas numa mesma ação, continuam sendo únicas, ao constituírem o germe do gênero ou uma espécie muito particular de gênero, que é antes agido do que pensado. Portanto, no que as coisas imprimem uma mesma atitude ao corpo, e este pode lhes extrair os mesmos efeitos úteis, na própria ação sobre as coisas, algo que é de comum entre elas se destaca, mas que é antes sentido do que abstratamente representado, sendo que a representação do objeto se encontra inserida na ação. Consequentemente, o hábito consiste numa espécie muito particular de ideia concreta de gênero que, sendo antes vivida do que pensada, se realiza como semelhança somente sentida entre imagens.

Então, no que as nossas sensações são muito variáveis, comportam nuances de textura, resistência, temperaturas, odor, cor, sabor e de alturas audíveis. No entanto, uma vez que está montado o mecanismo motor que as utiliza, independentemente dessas nuances, o corpo sempre responde do mesmo modo. Logo, porque por uma única atitude o corpo responde a uma variedade de sensações semelhantes, o nosso hábito de as utilizar consiste numa espécie de gênero para as coisas, mas que é concreto ou agido. Portanto, o sentimento que temos das sensações e que se referem às qualidades que são marcantes nas coisas consiste num discernimento rudimentar²⁶⁸ e prático delas. Constituem o nosso conhecimento prático ou agido das coisas, e este consistem em nosso conhecimento concreto delas.

Por conseguinte, é do hábito de nossa ação, a partir das semelhanças somente sentidas nas coisas, que se forma, em nós, a ideia geral de gênero ou o mecanismo estável do hábito

²⁶⁸ É interessante ver essa ideia inserida dentro do estudo de casos presente em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 130-133).

motor acionado por estímulos de sensações sentidas como semelhantes, remontando à esfera intelectual e assim fornecendo a nós a base para a ideia geral de gênero. Observamos que, a partir de então, no que somos cada vez mais introduzidos na linguagem e vamos apreendendo as palavras, atingimos um nível cada vez mais abstrato do pensamento, que se aprofunda pela função simbólica das palavras. Desse modo, ao mesmo tempo em que vamos passando cada vez mais a delimitar clara e precisamente a imagem do objeto pelas relações que são tão somente espaciais, o inserimos em gêneros cada vez mais abstratos pelo uso que vamos fazendo das palavras. Nesse processo, a atenção o fixará numa forma que, sendo abstrata, também é impessoal, uma vez que a sua imagem se insere nas relações que são puramente espaciais e, assim, o seu conceito, traduzindo as relações espaciais que são compartilhadas objetivamente pela humanidade na palavra, o comunica.

Todavia, a importância da palavra articulada vai muito além disso, porque as palavras funcionam do mesmo modo que os mecanismos motores, pois, responde, “em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais” (Bergson, 2006^a, p. 189). Logo, “(...) o entendimento, imitando o trabalho da natureza, montou, ele também, aparelhos motores, desta vez artificiais”, e o “(...) conjunto desses mecanismos é a palavra articulada” (*Ibidem*). Todavia, as palavras que vamos aprendendo e que usamos são em número limitado²⁶⁹, ao passo que o nosso conhecimento sobre as coisas, que vem se acumulando com o tempo, ultrapassa em muito o número de palavras que temos.

Não nascemos com os nossos conhecimentos prontos e nem com os nossos papéis sociais definidos. Por isso, do mesmo modo que precisamos educar o nosso corpo em vista da ação, também devemos educar a nossa inteligência em função da cultura em que vivemos. Portanto, necessitamos de uma linguagem que nos permita passar daquilo que já sabemos para aquilo que não sabemos. Consequentemente, as nossas palavras, consideradas como sinais, mesmo indicando alguma coisa, não podem estar completamente aderidas a essa linguagem: precisam ser móveis ou extensíveis a muitas coisas, isto é, se descolarem de uma coisa e irem pousar em outra, já que o seu número é limitado.

Assim, a palavra ‘árvore’ pode se desprender de uma determinada árvore concreta e única e ir pousar em outra árvore concreta, individual e única, que se encontra ao seu lado ou em outro sítio, ou pode se desprender de uma árvore percebida e ir pousar na lembrança de uma árvore. Também, ela pode se desprender de qualquer árvore concreta e, por analogia, ir pousar em uma árvore imaginada, como, por exemplo, a ideia de árvore genealógica ou a de

²⁶⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 177).

árvore do conhecimento. Ou, ainda, pode ir pousar em entidades míticas, como, por exemplo, a árvore da vida.

Por conseguinte, porque a palavra pode ser deslocada²⁷⁰ de uma coisa percebida a outra coisa percebida, também pode ser deslocada de uma coisa percebida para a recordação da imagem representada dessa coisa percebida, e, assim, pode ser o sinal que marca ou distingue tanto a coisa percebida quanto a sua lembrança. Mas, pode ser deslocada também dessa imagem nítida e individualmente representada pela memória, para uma imagem que seja representação dessa imagem, contudo, mais vaga, em que, pela reflexão e imaginação, as suas particularidades individuais sejam apagadas ou para a imagem de um gênero de indivíduos, sendo-lhe também o seu sinal. Ainda, pode ser deslocada dessa imagem vaga que é representada para a “(...) representação do ato pelo qual se tem a representação dela, isto é, à ideia” (Bergson, 2010, p. 178), também consistindo no sinal que distingue tanto esse ato quanto essa ideia.

Então, no “(...) dia em que a inteligência, refletindo sobre as suas próprias atividades, se reconhece criadora de ideias, faculdade de representação em geral, já não há objeto de que ela não queira ter a ideia” (*Ibidem*, p. 179). Assim, porque da imagem representada pela memória, pela reflexão e imaginação, se apagam²⁷¹ as particularidades de tempo e de lugar, tornando-a uma representação mais vaga, pelo que conserva da imagem anteriormente representada somente as suas relações mais gerais ou a sua forma geral, por esse ato se cria a ideia que constitui um gênero abstrato representado por um conceito. Mas, porque o ato pelo qual se criou essa ideia consiste em estabelecer claramente relações ainda não distinguidas, que, por fim, acabam aglutinando determinados fenômenos sob uma mesma etiqueta, a faculdade de representação em geral consiste nas operações intelectuais em que o novo é extraído do fluxo contínuo e heterogêneo de mudança qualitativa que dura. Assim, as relações sempre novas que engendram a organização da matéria nesse fluxo, como uma nova forma, constituem uma nova classe, pelas relações novas abstraídas da mudança contínua. Portanto, a faculdade de representação consiste, em geral, nas operações que distinguem uma forma, separando-a, individualizando-a ou espacializando-a.

Logo, a palavra, por poder ser deslocada de uma coisa a outra, pode, pela própria inteligência, cada vez mais ser levada a se aprofundar nas suas operacionalizações ou no movimento de mudança qualitativa do pensamento, conquistando-se por completa. Entretanto,

²⁷⁰ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 178-179).

²⁷¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 185).

como símbolo que representa algo, a palavra continua sendo objetiva, já que constitui a comunicação de ideias entre as pessoas. Nesse caso, aquilo que representa precisa adquirir uma forma moldada como de um objeto cristalizado no espaço. Portanto, no que a inteligência aplica a palavra às operações concretas do pensamento, trazendo-as à luz da consciência abstrata, só realiza esta operação transformando-as em imagens registradas de tempos em tempos pelo trabalho que a atenção normalmente realiza. Ao solidificar, assim, o movimento que é progresso ou duração, ele adquire distinção e clareza, como imagens justapostas.

Entretanto, é preciso lembrar que não nascemos sabendo pronunciar as palavras, e que também decorre um tempo até termos domínio suficiente sobre o nosso corpo para que possamos as reconhecer na massa sonora bruta dos sons que ouvimos. O nosso reconhecimento distinto das palavras ouvidas, com todas as suas nuances de significados, somente se desenvolve ao se conjugarem as impressões do esquema imaginativo do ouvido com o sentimento de todos os músculos que são envolvidos voluntariamente na pronúncia da palavra. Assim é que se forma na nossa consciência, por completo, o esquema motor das palavras. Todavia, porque o esquema motor do ouvido consiste num croqui para o esquema motor da palavra, ainda antes de as reconhecermos abstratamente, é pelo esquema motor do ouvido que iniciamos o seu reconhecimento concreto. Desse modo, no movimento de mudança de qualidade que consiste na massa sonora ouvida, aos poucos (particularmente devido ao desenvolvimento da linguagem afetivo-gestual), os sons das palavras que andam juntas (entre si, e com a ação e o objeto), vão adquirindo algum sentido, ainda que concretamente.

Dessa maneira, vamos desenvolvendo um croqui do esquema motor da palavra escutada diretamente relacionado ao desenvolvimento do croqui do esquema motor do objeto percebido ou com o mesmo já concluído. Como este último, ao se desenvolver, leva à representação concreta da imagem do objeto (delimitada nas suas relações particulares referentes à ação, em que o objeto é pensado na ação e a partir de uma ideia concreta de relações mais gerais), também uma certa delimitação do sentido das palavras, inserida na ação e nas expressões afetivo-gestuais, vai acompanhando esse progresso. Logo, também a palavra não é sentida como independente da outra e nem essa espécie de sentido concreto que elas vão adquirindo é independente da intenção esboçada e da ação que se inicia.

Entretanto, ao aprendermos a pronunciar as palavras, completando-se, assim, o seu esquema motor específico (já que este se constitui na consciência em uma forma vazia ou receptáculo, que atrai as imagens-lembranças mais especificamente pertinentes ao caso), o esquema motor da palavra, se destina ao nosso pronto ou imediato reconhecimento concreto

da mesma. Então, uma vez que o esquema motor da palavra está montado, sempre reconheceremos a palavra em sua materialidade sonora. No entanto, como as palavras só vão adquirindo algum sentido (mesmo que abstratamente) quando se encontram ligadas a outras ou em um contexto, a representação que cada uma delas faz em um contexto é um processo aberto, e, desse modo, a palavra nunca perde a sua mobilidade. Aliás, é porque as palavras são livres para irem de uma coisa a outra, simbolizando-as, é que podemos conscientemente ver as mudanças que realizamos em nossas noções, no que concretamente passam a abarcar um novo aspecto do objeto ou um novo objeto, desenvolvendo as significações.

Portanto, vamos aprendendo as palavras no contexto da ação, nas frases²⁷² ou orações em que os objetos vão sendo nominando ou qualificados ou, ainda, nas advertências que sofremos sobre ações que esboçamos na atitude do nosso corpo. Posteriormente, depois de aprendemos a abstrair as palavras do contexto ou da frase, apontamos para objetos e perguntamos o seu nome, além de que, em voz alta, nós mesmos indicamos qualidades a tais e nos advertimos sobre ações somente imaginadas com eles. Ou seja, pela intercomunicação que acompanha todas as nossas incursões sobre o mundo em que vivemos, vamos conscientemente exteriorizando cada vez mais o nosso pensamento e, pela palavra, a nossa vida mental superficial ou as operações de objetivação da inteligência, que já haviam se iniciado pelo hábito motor, se torna cada vez mais social, no que nos representamos objetos, qualidades e ações, por conceitos ou ideias específicas de gêneros²⁷³ compartilhadas por todos.

Mas, quanto mais nos envolvemos em ações com o objeto, porque a nossa vida psicológica anterior sobrevive ou porque todos os acontecimentos que nos sucederam com suas particularidades de contexto e situação continuam existindo, as nossas lembranças vão se enriquecendo, inclusive, com o aprendizado e com o desenvolvimento da linguagem, que vai ligando palavras ao objeto e a ação com o mesmo. Então, no que o equilíbrio entre a percepção e a ação, estabelecido pela consciência prática e útil do momento presente, constitui uma distância entre as sensações provenientes do objeto e os movimentos motores que as utilizam, as imagens-lembranças que são atraídas para a esfera da impressão atual, sendo cada vez mais ricas em imagens, vai fazendo uma análise cada vez mais precisa dessas sensações do objeto. Nesse ínterim, vamos nos esclarecendo cada vez mais quanto à imagem

²⁷² É interessante se ver essa afirmação refletida nas ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 133-136, 140-141, 144-145, 148-151).

²⁷³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 188-189).

do objeto, ao passo que a percepção do objeto se torna também cada vez mais específica, até a sua imagem ser evocada por seu símbolo, numa relação da espécie para o indivíduo – no que poderemos pensar o objeto na ausência dele.

Logo, a formação da ideia geral de gênero só estará completa depois de aprendermos a pronunciar as palavras e as extrairmos ou abstrairmos do contexto da ação. Neste estado, o que indica em nós já a presença da faculdade de constituir gêneros abstratos, pela inteligência, é o fato de perguntarmos os nomes das coisas. Contudo, também aí, inicialmente, juntamos as coisas sob um nome pelo sentimento de semelhança entre elas. Só ultrapassamos este estado na medida em que as semelhanças sentidas são traduzidas por imagens semelhantes, isto é, depois que delimitarmos, na imagem do objeto (que, como um todo, já está abstraída) as imagens que são interiores a ela. Nesse processo, a sua imagem se torna mais completamente abstrata, e por isso podemos distinguir e esclarecer as semelhanças que existem entre as imagens interiores de diferentes objetos, portanto, no que os objetos se assemelham. Ou, ainda, à medida em que outros gêneros abstratamente se desenvolvem e podem ser designados por palavras.

Mas, enquanto não chegamos nesse ponto, apesar de estar completa a nossa capacidade de representarmos um gênero, as operações que realizamos com as imagens já delimitadas são concretas ou participam da ação. Isso porque o espírito se fundamenta na semelhança entre as imagens que, sendo vivida, é sentida e automaticamente desempenhada na atitude referente ao gênero que um determinado nome etiqueta. Dito de outro modo, apenas conjugamos as imagens assim fundamentadas em um pensamento que participa de uma ação em que o objeto se encontra materialmente envolvido, uma vez que as semelhanças são somente sentidas – embora também seja assim que as semelhanças sentidas são convertidas em imagens interiores a imagem do objeto.

Desse modo, porque as experiências de intercomunicação afetiva-gestual (em que as palavras vão adquirindo um certo sentido no contexto da ação) são associadas a objetos ou qualidades ou à própria ação, também elas vão se tornando um hábito do ouvido ligado à ação. No que esse desenvolvimento é continuado, ainda pelo croqui do esquema motor da palavra, constituído pelas impressões do ouvido ou mesmo antes de sabermos pronunciar as palavras e adquirirem toda nuance de seu significado no contexto, vamos também distinguindo algumas palavras e aquilo que elas indicam e, de certa maneira, o seu sentido.

A partir das qualidades marcantes, que influenciam os nossos sentidos de forma semelhante, em que as imagens das coisas se encontram inseridas na ação, ocorre uma associação concreta da palavra com a coisa. Nesse âmbito, a sua imagem adquire uma certa

estabilidade e independência da ação, por andarem sempre juntas, segundo determinada constância da comunicação afetivo-gestual. Todavia, apesar da imagem encontrar-se estabilizada, e uma palavra poder remeter o pensamento à mesma, porque essa operação ainda se fundamenta no sentimento que junta diferentes objetos pelas qualidades marcantes dos mesmos, o seu sentido não só depende do hábito motor como depende de uma ação concreta, porque, nessa situação, as lembranças também participam de uma ação concreta.

Desse modo, embasados em nosso sentimento da relação da palavra com a ação e o objeto, por dissociação, primeiro extraímos da individualidade do todo da ação concreta a representação do indivíduo que se encontrava inserida nela, discernindo-o pela propriedade simbólica da palavra que lhe dá nome. Contudo, mesmo essa representação não se encontrando mais inserida na ação e mesmo que a imagem se delimite por operações abstratas, elas ainda precisam do contexto concreto de uma ação real com o objeto, atual e lembrada, para adquirir algum sentido. Ou seja, imaginação, memória e reflexão ainda trabalham concretamente, no que diz respeito à nossa capacidade de formularmos juízos sobre as coisas.

Mas, uma vez que a memória já possua uma grande quantidade de imagens-lembranças que possam ser referidas pelas palavras, de tal modo que a imagem remetida pela palavra possa ser abstratamente delimitada por essa mesma operação, também poderemos decompor as imagens e, com suas imagens internas, compor outras. No que chegamos a este estado, a comunicação atinge, por completo, a sua forma abstrata. A partir de então, por meio das palavras somente, como símbolos que marcam e indicam algo, poderemos criar, iniciando pelo abstrato, imagens, pela combinação de outras imagens. Isto é, sem ter que concretamente lidar com objetos concretos para delimitar uma imagem ou abstraídos de uma ação real com o objeto.

No entanto, precisamos observar que, na medida em que o estado cerebral é somente o começo de uma ação, na maioria dos casos, o estado psicológico lhe ultrapassa. Entretanto, no que a configuração da imagem de um objeto envolve tanto a suposição de uma forma do objeto quanto a estabilização dos movimentos motores ligados à ação com o objeto, existe solidariedade entre as operações do intelecto e o movimento do corpo. Desse modo, “(...) um pensamento complexo, que se desdobra em uma série de raciocínios abstratos (...) é acompanhado da representação de imagens, pelo menos nascentes, (...) [mas que] só são representadas à consciência depois que se desenhem, na forma de esboço ou de tendência” (Bergson, 2006a, p. 6) motora. Ou seja, estas imagens só são representadas depois que ativam os mecanismos motores no cérebro que movimentam ou tensionam os músculos do corpo,

levando-os as atitudes que habitualmente assumem frente aos objetos respectivos às imagens pensadas ou depois que estas imagens forem espacialmente desempenhadas pelo corpo, ao liberarem os movimentos que lhes são implícitos.

Portanto, no que os raciocínios que são abstratos envolvem os conceitos simbolizados pelas palavras, e sendo que as palavras são signos, e assim são um significante que remete a um significado, tal significado, nas operações do pensamento, são as imagens concretamente configuradas, uma vez que a imagem e o objeto, em essência, não se separam completamente. Então, o sentido dos conceitos que as palavras simbolizam nos raciocínios abstratos está atrelado às imagens que os traduzem. Mas, porque a configuração da imagem referida por um conceito está condicionada à atitude espacial que o corpo toma frente ao objeto ao qual ela representa, e sendo que ela só se configura como imagem distinta depois que os movimentos motores se estabilizam em mecanismos motores como hábito, os raciocínios abstratos, movimentando-se por símbolos, dependem dos hábitos concretos que o corpo já tenha desenvolvido.

Assim, uma vez que delimitamos as imagens ao manipularmos concretamente os objetos, e, nisso as relações espaciais mais gerais, que nos são inatas, se especificam nas relações concretas que em nossa mente desenham a forma do objeto na sua imagem, a imagem do objeto encontra-se condicionada aos movimentos motores segundo os movimentos do corpo que se estabilizam como hábito. Então, ao combinarmos as palavras em um raciocínio abstrato – de tal modo que criamos, com algumas imagens, outras imagens – as palavras também precisam criar novos hábitos ou novos mecanismos motores referentes à imagem que cria como determinado objeto, uma vez que a imagem só se configura de acordo com o mecanismo motor que movimenta o corpo, pondo-o na atitude que lhe corresponde.

Nesse caso, porque o hábito é uma ação automática que nos subsume em sua ação, é preciso que os mecanismos motores que “correspondem às palavras” possam “(...) entrar em luta com outros mecanismos, como os que correspondem às próprias coisas, ou mesmo uns com os outros” (Bergson, 2010, p. 204). Assim, “(...) a consciência, que teria sido arrastada e afogada na realização do ato, ganha o domínio de si e liberta-se” (*Idem*). Pois, no que o mecanismo motor da palavra entra em luta com o mecanismo motor do objeto, vencendo-o ao criar outro mecanismo motor, por esse ato voluntário, a consciência livremente configura uma nova imagem ou institui um novo objeto. Portanto, a vontade pode intervir²⁷⁴ tanto para

²⁷⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 275-276).

escolher o mecanismo motor que entrará em ação como também para a montagem de um novo mecanismo motor.

Mas, como o mecanismo motor se constitui em uma ação que tem implicada em si a forma de um objeto, as palavras que passam abstratamente a descrever uma nova imagem criada só adquirem sentido na medida em que a imagem que está sendo descrita se insere no movimento concreto de mudança qualitativa da consciência, portanto, ao passo que as palavras já se encontram inseridas em um movimento de mudança. Logo, o movimento de mudança que é abstrato consiste numa reflexão do movimento de mudança que é concreto. Isso quer dizer que, para criarmos abstratamente uma imagem, ela precisa se inserir no fluxo heterogêneo de mudança qualitativa, pois é nesse fluxo que criamos relações novas. Então, uma vez que estas relações já tenham sido abstraídas desse fluxo, poderemos delimitar a imagem que a palavra refere, mas não sem ela participar do movimento de mudança de qualidade, para que o seu sentido a individualize como imagem clara e distinta. Ou seja, a imagem que se cria precisa ser sentida como uma qualidade que muda em referência a outras qualidades. No que as imagens se encontram nesse fluxo, elas, concreta e internamente, podem se relacionar a uma outra, sendo inseridas ou extraídas dela. Assim, por um lado, a palavra adquire sentido pela forma concreta em que uma imagem participa da outra, e, por outro, a imagem só pode ser abstratamente indicada ao ser concretamente configurada. Depois disso, também o seu sentido estará ligado à palavra, e o sentido será intuído junto ao objeto, pelo caráter simbolizador da palavra.

Portanto, à medida que delimitamos a imagem de um objeto, ligando-o a uma palavra, nós a abstraímos, e, a partir de então, poderemos realizar operações abstratas ou as inserir num movimento abstrato do pensamento. Mas, no que as imagens abstratamente relacionadas, para adquirirem sentido, precisam se inserir no fluxo heterogêneo de mudança, elas também precisam se inserir nas relações concretas da consciência. Como, por um lado, esses elementos são abstratos e, por outro, as relações entre eles são concretas, no fluxo heterogêneo de mudança, mesmo que os elementos sejam em si abstratos, eles adquirem uma organização concreta. Assim, estabelecer uma significação ou atribuir um sentido é um ato diretamente ligado à vontade ou ao desejo, e tanto o desejo quanto a vontade são antes ação do que especulação ou contemplação.

Desse modo, para se chegar a esse estado das operações intelectuais, observamos que, na formação da ideia geral de gênero, porque no próprio acontecer das coisas ou na

consecução em que nos acontecem, se guardam na memória²⁷⁵ automática e integralmente, como virtualidades, do exato modo que se deram, as mesmas se guardam com todos os seus detalhes de data, lugar e contexto. Mas, porque o que está acontecendo automaticamente se guarda na memória, por este ato, se torna passado, congelando-se ou adquirindo a característica de uma imagem, sendo assim discriminado pela memória. Mesmo as qualidades moventes, ao se guardarem na memória, adquirem a forma de qualidade, solidificando-se como imagem. Logo, a memória já discrimina enquanto guarda, distinguindo individualidades, que tomam a forma de imagens-lembranças.

De outra via, ao realizamos um esforço de reflexão sobre o sentimento de qualidades marcantes das coisas que nos levam sempre à mesma atitude diante delas, nos damos conta das semelhanças das coisas implícitas nesse sentimento, e, ao dissociarmos ou separarmos a ideia de semelhança do hábito, a representamos como uma ideia para formar outras ideias, que é a ideia geral de gênero. Mas, nós só podemos realizar a operação de inclusão de uma imagem em um gênero à medida que, na memória, as lembranças já consistem em imagens ou representações estáveis. Porque, por um lado, discriminando as imagens lembradas de objetos individualizados infletidas na percepção presente, podemos ver, tanto na imagem percebida quanto nas imagens lembradas, no que elas se diferem. Por outro lado, lembrando dessa diferença pela reflexão, podemos apagar de todas essas imagens, isto é, da percebida e das lembradas, aquilo que as individualiza, restando apenas o que é comum entre elas ou no que se assemelham, constituindo o gênero abstrato em que são inseridas, representado pelo conceito.

Por conseguinte, para discernirmos individualidades ou indivíduos em uma percepção, só precisamos da intervenção²⁷⁶ da memória, uma vez que as lembranças se guardam do modo que se deram e se distinguem pela forma, data, local, situação e contexto. No entanto, em uma percepção, a inclusão da imagem percebida em um gênero se dá por um processo reflexivo que sempre se refaz, e é uma operação que nunca acabada, prossegue indefinidamente, sempre recomeçando a cada nova percepção. Isso ocorre porque ela consiste na própria operação do pensamento e, se fundando no movimento heterogêneo de mudança qualitativa, constitui as imagens estáveis das coisas, que se configuram clara e distintamente em nossa imaginação. Assim, em si mesmo, o gênero consiste em uma imagem instável e evanescente,

²⁷⁵ BERGSON, Henri. A lembrança do presente e o falso reconhecimento. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do Pensamento Moderno, 2009). (p. 128-151).

²⁷⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 189).

podendo se desfazer entre todas as lembranças individuais que considera ou se cristalizar na imagem delineada ou na palavra pronunciada ou na atitude assumida pelo corpo.

É preciso lembrar que a nossa busca por distinção e clareza se inicia bem cedo em nossa percepção²⁷⁷, já que a sua primeira função é a de condensar uma infinidade de movimentos oscilatórios da matéria em qualidades que passamos a considerar estáveis, porque, apesar de ser mudança heterogênea e contínua, a atenção se dedica a ela por atos descontínuos. Mesmo a própria mudança qualitativa e heterogênea da duração que constitui os nossos estados psicológicos só nos pode ser claramente percebida como mudança de qualidade. Isto é, ignoramos o progresso dela e nos atentamos à mudança depois que ela se tornou grande o suficiente para fazer o corpo mudar de atitude. Pois, é por saltos bruscos que a nossa atenção normalmente se dedica ao que lhe interessa ou se realiza por atos descontínuos, captando a mudança em bloco. Então, como o que nos interessa é a nossa ação útil sobre as coisas, para a realizarmos também temos que perceber as coisas imóveis. Nesse sentido, para saltarmos de um ato a outro, o que percebemos também precisa se encontrar em um estado definido ou passar de um estado fixo a outro estado fixo, porque só percebendo o objeto imóvel é que poderemos moldá-lo pela nossa ação sobre ele.

Por conseguinte, com o nosso aprendizado das palavras e pelo desenvolvimento das operações que levam a ideia geral de gênero, dos corpos vivos²⁷⁸ que crescem e se desenvolvem, considerando um período dessa evolução, nos damos uma visão estável dela chamando-a de forma, e a partir daí dizemos que mudou de forma quando essa mudança se torna o suficiente para vencer a inércia de nossa percepção. Isso ocorre também com as imagens, enquanto na sua sucessividade de mudança não diferem muito uma da outra, pois que consideradas como pequenas deformações, nos damos uma média dessa mudança, e a chamamos de essência da coisa ou a própria coisa. Desse modo, no movimento de deslocamento, o que nos interessa é saber, em determinado momento, onde o móvel está e que direção segue. Ainda, do movimento contínuo do todo extenso, chamando-o de ação e reação, tomamos o movimento por estados estáveis ou por atos. Logo, vemos o movimento de mudança qualitativa como qualidade, ao tempo em que o movimento evolutivo, como forma ou essência, e o movimento do extenso, como ato.

“A essas três maneiras de ver correspondem três categorias de palavras: os *adjetivos*, os *substantivos* e os *verbos*, que são os elementos primordiais da linguagem. Os adjetivos e os

²⁷⁷ É interessante também se ver essa afirmação refletida nas ideias presente em BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 16, 181, 182, 326-328).

²⁷⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 327-331).

substantivos simbolizam, portanto, *estados*” (Bergson, 2010, p. 331, grifos do autor). Todavia, também o verbo exprime estado, uma vez que é a parte mais clara dessa representação que consideramos, pois do ato realizando-se, nos concentrando no seu desígnio ou finalidade, nos prendemos a um desenho antecipado da ação realizada. Assim, no que diz respeito à superficialidade de nosso eu ou na nossa inteligência voltada para a sua exterioridade, a ideia pode representar a qualidade, a forma ou a essência, o desígnio do ato ou a sua finalidade. Entretanto, no que diz respeito aos nossos processos profundos de mudança qualitativa, em que a ideia é concreta²⁷⁹, nesta existe elementos implícitos na sua contextura concreta que, sendo termos reais, se interpenetram, constituindo o todo dela. Por isso, o movimento natural da inteligência que aí se insere é o de dissociar esses elementos e, por essa operação, vai dar na abstração. Portanto, é pela dissociação dos elementos que se encontram implicados uns nos outros no movimento heterogêneo de mudança qualitativa que a inteligência, pela palavra, tomada como símbolo que fixa e distingue, e lhe pondo uma marca, conquista a si mesma e domina o mundo dos corpos materiais, particularmente o dos sólidos inorganizados.

Contudo, isso só se torna possível pelo nosso reconhecimento da palavra a partir do momento que o seu esquema motor está completo. Mas, ao assim reconhecermos as palavras, elas não deixam de ser imagens verbais²⁸⁰, e, como toda imagem, também as imagens verbais se encontram justapostas no espaço. Portanto, numa frase, as palavras, somente indicam, de tempos em tempos, a sinuosidade do caminho para o pensamento. Ou seja, no que diz respeito à sua materialidade, ao ser composta por palavras, na frase existe um intervalo entre uma palavra e outra que nenhuma representação concreta preenche.

Então, uma vez que as palavras são imagens verbais e que as imagens são coisas justapostas, necessariamente, o pensamento precisa consistir no movimento que as liga numa frase, lhe dando sentido, e faz isso por meio de hipóteses que antecipam as palavras. Por conseguinte, a palavra, sendo um signo, isto é, um significante que remete a um significado, é, no seu mais geral, um sinal que simboliza algo ou remete a uma representação conceitual, e o seu significado só se define no que a palavra ganha sentido pelo movimento que o pensamento estabelece entre todos os elementos principiados na expressão. Desse modo, é necessário simpatizarmos com a atitude da pessoa e com assunto, porque é no sentimento que temos dos movimentos que esboça, ao principiar sua elocução, que intuimos a forma das relações mais gerais, pelas quais o nosso pensamento passa, antecipadamente, a prever e a

²⁷⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 93).

²⁸⁰ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 145).

coordenar o que vai percebendo. Nesse ínterim, aquelas relações gerais vão se tornando mais específicas ao irem convertendo os elementos que se encontram implícitos na forma ou ideia intuída em imagens significativas, segundo o sentido impresso pela emoção da ideia.

Logo, porque tanto as ideias quanto as imagens-lembranças progredem, as mesmas não são coisas acabadas, e, portanto, a percepção concreta – sendo a percepção do movimento de mudança – precisa ser algo do pensamento, da consciência, sem deixar de participar das coisas. Assim, pela ação ou por nosso interesse, na significação do que se percebe, devido à concentração da nossa faculdade de compreender e à tensão da nossa faculdade de agir, sempre partimos do movimento concretamente sentido que principia o esquema de ação presente no sentimento que temos do objeto. Como este esquema de ação consiste numa ideia concreta do movimento de mudança em que figura as relações mais gerais do objeto, e, uma vez que tudo isso se encontra implícito no sentimento do objeto, no próprio sentimento do objeto está dado o seu sentido, portanto, as relações mais gerais do movimento de mudança ou a forma concreta que, ao ser abstraída, é que orientarão a formação do seu significado.

Então, no que diz respeito à percepção completa²⁸¹, esta é constituída por dois movimentos: um que vai do objeto, das sensações em direção da ideia abstrata que formamos dele; e outro que desce das abstrações da ideia, movimentando as imagens-lembranças mais abstratas em direção das lembranças de suas sensações. Sozinho, o primeiro movimento produz uma percepção passiva e movimentos motores que lhe acompanham ou a justaposição passiva de sensações e reações automáticas. O segundo movimento, sozinho, produz a atualização da lembrança, tornando-a cada vez mais atual, ao refletir-se nos movimentos motores. Logo, como a percepção distinta e reconhecida se forma no que estas duas correntes de movimento se juntam, a percepção torna-se definida e se distingue justamente pela imagem-lembrança que vai ao seu encontro, sendo exatamente esta uma exigência da atenção ou da percepção atenta.

Nessas operacionalizações estão implicadas a intuição de uma ideia muito abstrata, formada por relações mais gerais, bem como a concepção da ideia do gênero do objeto, a necessidade das imagens-lembranças se inserirem nessa ideia mais geral desdobrando-a em sua imagem, e a necessidade de as sensações lembradas se inserirem no esquema motor do objeto, completando as sensações sentidas nele, para que a sua imagem se delinieie em nossa imaginação. Entretanto, porque são as lembranças que, insinuando-se no objeto percebido, o tornam uma imagem clara e distinta, a parte mais evidente do trabalho realizado pelo

²⁸¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 148).

pensamento encontra-se no movimento que vai das lembranças para o objeto. Assim, porque as lembranças, ao se introduzirem²⁸² na percepção, lhe fornecem a maior parte de sua matéria, no mecanismo do reconhecimento, não começamos por ver ou ouvir, constituindo daí a percepção distinta. Porque, só após aproximarmos as lembranças que são semelhantes ao objeto percebido que o reconhecemos, é a lembrança que nos faz ver ou ouvir distintamente o objeto. Então, é necessário que haja uma pré-percepção do objeto. Todavia, como esta não passa de signos para a memória, também é necessário que da pré-percepção nos transportemos para o plano mais abstrato de relações da inteligência ou para uma ideia muito geral do que o objeto deve ser, e só fazemos isso quando intuímos essa ideia confusamente presente na intuição do sentimento do movimento do objeto vivido em nós, intuindo-o, portanto, na emoção de nossa duração.

Mas, porque a inteligência, por sua capacidade de simbolização, apresenta uma certa independência, nós podemos ter a ilusão de que a inteligência não depende de mais nada, e pensar que podemos aprender coisas novas apenas pela combinação de palavras, do mesmo modo que comunicamos as coisas que já sabemos. Essa postura pode nos levar a esquecer de que as palavras são símbolos de imagens estáveis que, solidificadas, não mudam, e que a criação da qual a inteligência toma posse, ao intuí-la, ocorrendo nas profundezas da consciência, se engendra no fluxo heterogêneo de mudança contínua da duração. Sobre isso, é interessante observarmos que “(...) de uma maneira mais geral, prestar atenção, reconhecer com inteligência, interpretar”, consiste numa “única e mesma operação” do “espírito” (Bergson, 2006a, p. 134), e que para compreendermos o que nos dizem, passamos por todos os graus da atenção e exercemos sucessivamente várias capacidades da memória, porque ouvir “(...) a palavra falada, com efeito, é primeiramente reconhecer o seu som, em seguida identificar seu sentido, e finalmente buscar, mais ou menos longe, sua interpretação” (*Ibidem*, p. 124).

Todavia, porque, para compreender²⁸³ o que ouvimos de uma outra pessoa nós não vamos de palavra por palavra para o interior do pensamento, mas, sim, precisamos partir de um pensamento análogo ao seu, isso quer dizer que, da percepção bruta inicial ou da pré-percepção, nós fixamos o nosso nível. Isto é, escolhemos, de nós mesmos, o ponto de nossas causas próprias que sejam simétricos ao pensamento do outro, nos colocando em nossas ideias que apresentam correspondência à elocução que iniciamos a ouvir. Estas ideias

²⁸² BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 170).

²⁸³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 134, 145).

correspondentes podem se encontrar mais ou menos próximas da percepção bruta, mas, de qualquer modo, é a partir delas que organizamos as nossas lembranças que vão em direção da percepção para reconstruir o percebido, antecipando a percepção que vamos tendo das palavras. Também é a partir delas que compreendemos o que ouvimos na medida em que conjugadamente refazemos o pensamento da outra pessoa por nossa própria conta, antecipando a sua enunciação.

Então, se para compreendermos o que nos dizem precisamos nos colocar em nossas ideias, que correspondem às ideias de quem nos fala, também temos que nos pôr nos movimentos de nosso pensamento que correspondem aos da outra pessoa. Portanto, precisamos nos simpatizar tanto com a pessoa quanto com o assunto. Mas, porque desse modo a simpatia²⁸⁴ nos informa de dentro do pensamento e do assunto, ela nos coloca diretamente nas suas ações ainda antes de as percebermos, nos levando para o interior do seu próprio devir. Isso ocorre na medida em que, pela simpatia, a distância entre nós, a pessoa e o assunto vai se reduzindo, até coincidimos com o sentimento da pessoa e do assunto, intuindo a sua ideia. No que intuimos essa ideia presente no movimento concreto desta emoção, sendo que esta intuição é antes vivida do que representada (e, assim, não existe um interesse prático imediato nela), esta intuição não é a de uma forma abstrata, mas só da duração que se engendra pela forma concreta que cria. Logo, ao assim nos inserirmos no movimento da pessoa e do assunto, sentimos o sentimento da pessoa e do assunto numa única e mesma emoção que tem implicada, em si, a sua ideia.

Todavia, para ocorrer o reconhecimento da ideia que está implicada nessa emoção, a simpatia precisa se alargar, envolvendo vários momentos da emoção, ao deter-se nela, e refletir sobre si mesma. Dado que é pela reflexão que extraímos uma forma, a forma que extraímos precisa ser as das relações gerais em que a emoção se engendra, segundo uma intenção ou desígnio suposto no movimento que se encontra em vias de organização na própria elocução ouvida. Esta forma será tanto mais completa quanto mais a simpatia se alargar sobre o seu objeto, já que, por este ato, sintetiza vários momentos da forma que está a se engendrar como emoção, fundindo-os na ideia que intui na emoção. Portanto, essa ideia, na sua contextura concreta, tem implicada em si todas as imagens em que supostamente pode se desdobrar aquilo que vamos ouvindo. Essa ideia é, então, ao mesmo tempo, um esquema dinâmico e uma hipótese pela qual se antecipa aquilo que vai sendo percebido, constituindo-o,

²⁸⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 183, 193-197, 231, 372).

de fato, ainda antes de percebê-lo. Daí se pode concluir que não existe impedimento para, ao mesmo tempo, nos simpatizarmos com um objeto e o percebermos.

Isso é facilmente visível se observarmos que são as operações concretas da consciência que fornecem o fundamento para as operações abstratas do intelecto. Na medida em que se constitui, em nossa consciência, um esquema dinâmico pelo qual vamos antecipando aquilo que percebemos, não podemos mais nos encontrar imersos no fluxo contínuo e heterogêneo de mudança qualitativa da consciência, porque este é tão-somente sentido. Entretanto, porque esse esquema é uma ideia que tem na sua contextura concreta outras ideias implícitas que precisam ser desdobradas em suas imagens, neste ainda existe um movimento heterogêneo de mudança, que se realiza pelo fluxo em que as qualidades heterogeneamente mudam, conforme as imagens se definem. Então, como só se pode dizer que uma ideia está completa depois que se desdobra na sua imagem espacialmente configurada, e que as ideias só se configuram em imagens pela participação das lembranças, existe aí um misto da duração com o espaço ou da emoção do objeto com a espacialização da sua imagem.

Desse modo, ao ouvirmos o que estão a nos dizer, criamos um conhecimento que é novo para nós e o aprendemos a partir do todo de um argumento como uma imagem que ainda não havíamos distinguido. Por isso, não podemos já ter em nosso espírito o sentimento desse objeto. Então, a emoção que sentimos em nós, intuída da pessoa e do assunto, não correspondendo a nada que possamos ter sentido antes, tem que ser uma emoção²⁸⁵ nova. Essa emoção nova que sentimos tem sensibilidade por substância, uma vez que, ao senti-la, nos colocamos no interior do próprio devir. No que essa emoção se confunde com o devir, a mesma se encontra na própria origem da criação da ideia. Contudo, encontrando-se no interior do devir, a ideia consiste na forma concreta em que a emoção se organiza, ao concretamente organizar uma certa materialidade sob esta forma. Mas, porque só se pode dizer que uma ideia está completa ou que se tem um conhecimento claro e distinto depois que todos os elementos implicados na contextura concreta dessa ideia forem desdobrados em imagens que espacialmente configuram a imagem da ideia, essa emoção também incita o empreendimento da nossa inteligência e a perseverança da nossa vontade.

Por conseguinte, a emoção nova, ao impulsionar para frente essas operações como um único todo, revolve indivisamente as profundezas de nossa alma. Portanto, porque se movimenta nas profundezas de nossa alma, esta emoção é um estado afetivo que se distingue

²⁸⁵ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36-37).

da sensação, isto é, não consiste numa excitação física transposta para o estado psicológico. Outrossim, esta emoção não é o abalo sentido na afetividade como resultado de uma ideia pensada, uma vez que não é determinada por uma representação. Ela se põe antes do que a representação, e, de certo modo, a gera. Por isso, tanto a própria representação não se mantém distinta dela como também a representação não assume sozinha a sequência dos movimentos intelectuais. Essa emoção é, então, a própria causa dos estados intelectuais que lhe sobrevenham, e, nesse sentido, é supraintelectual. E tendo em vista que é supraintelectual, a própria intuição²⁸⁶ que temos dela é também supraintelectual. Mas, na medida em essa emoção tem em sua substância a representação e as imagens que ainda não se encontram formadas, nós podemos extraí-las do seu próprio desenvolvimento orgânico.

Assim sendo, podemos observar que o nosso estado, sendo o da emoção nova, é indivisível e novo. No que assim consiste na duração, tanto excede a intelectualidade quanto não há medida que os compare, sendo então uma contínua mudança qualitativa²⁸⁷. Todavia, porque implicado no sentimento dessa mudança qualitativa existe o sentimento daquilo em que ela muda, aí existe igualmente, e em potência, a intelectualidade. Assim, os momentos da duração real podem ser apreendidos pela inteligência e reconstituídos por uma série de visões tomadas de seu exterior. Logo, o intelecto fará isso aproximando dos momentos da duração real o conhecimento ou as representações que já tenha, pelas semelhanças que possa somente sentir entre estes momentos e estas representações. Nisso, como o reconhecimento se caracteriza pelo movimento que vai das profundidades da consciência em direção ao objeto, ao intuir a emoção nova que se engendra na duração, o intelecto abstrai dessa emoção a ideia pela forma nova em que se engendra, supondo-a como determinada intenção ou desígnio presente no movimento em que se organiza. Já porque o desígnio junta implicitamente muitos atos não realizados, essa ideia, sendo abstrata, se organiza em uma contextura concreta, tendo implicado nela muitos elementos que podem ser abstraídos.

Desse modo, porque esta ideia abstrata possui uma contextura concreta, ela se organiza como um esquema dinâmico, já que tem tudo o que precisa para ser desdobrada em sua imagem. Todavia, considerando que, como esquema, essa ideia só delineia indicações de relações a serem concretamente efetuadas entre os elementos que se encontram implicados nela, a mesma, ao ser constituída por relações muito gerais, precisa ser muito abstrata. Logo, no que essa ideia muito abstrata vai se desdobrando, ao converter, com a ajuda das imagens-lembranças, as ideias que se encontram implicadas nela em suas respectivas imagens (ao

²⁸⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 390).

²⁸⁷ *Idem*. (p. 221-222).

mesmo tempo em que as suas relações mais gerais vão se especificando), de muito abstrata, ela caminha em direção da representação concreta da sua imagem, seguindo em direção das sensações. Pois, por essa operação, no que as imagens-lembranças vão delineando a imagem da ideia, as lembranças das sensações, ligadas às imagens-lembranças mobilizadas, atingem o corpo numa sensação que, sendo real, é concreta, e, por conseguinte, ativam os movimentos motores, pondo o corpo na atitude que encena a imagem que se configura em nossa imaginação.

Mas, porque a imagem nova da ideia nova só se configura em nossa imaginação se no corpo se criar novos mecanismos motores que possibilitem encenar a ideia nova por uma atitude igualmente nova, a criação desses novos mecanismos motores no corpo ocorre sob a orientação da emoção nova que, desde o seu princípio, já influencia movimentos no corpo, abalando-o. Nisso, podemos ver que os movimentos motores são muito “(...) menos a causa real da sensação do que a marca de sua força e a condição de sua eficácia” (Bergson, 2006a, p. 153). Nesse âmbito, a marca da força da sensação, mesmo as lembranças das sensações ligadas às imagens-lembranças que adquirirem uma configuração nova pela imagem nova, sob essa nova organização acaba por criar, no corpo, os novos mecanismos motores que se solidarizam à mesma. A condição de sua eficácia, porque o sentimento dos músculos envolvidos na atitude que o corpo assume, pelas sensações periféricas aí implicadas, como um ricochete²⁸⁸, reverte-se na consciência dessas operações.

Assim, precisamos observar que existe uma agitação ou inquietude do corpo pela própria intuição da emoção nova que, a partir de si – e desde o seu início – já influencia movimentos no corpo, ainda que aí sejam meio confusos. Mas, no que a inteligência extrai dessa emoção a ideia que se encontrava confusamente presente nela como esquema dinâmico, os movimentos que são influenciados no corpo pela emoção nova vão adquirindo uma organização mais clara. Isso ocorre porque as lembranças de sensações que caminham juntas com as imagens-lembranças, desdobrando a ideia nova, configuram a sua imagem, que também é nova, e imprimem no corpo uma atitude nova que, sendo a de uma ação sua, faz com que subsista, nos movimentos dessa ação, uma forma nova de um novo objeto. Por isso, no que as lembranças de sensações se atualizam em sensações, e são sentidas sob esta nova organização, ao mesmo tempo em que são representativas do objeto novo, movimentando o nosso corpo, constitui a emoção que decorre da ideia nova, ao abalar a nossa afetividade. A sensação, ao movimentar o corpo, responde, como um eco em outro tom, a representação que

²⁸⁸ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 183).

se configura em nossa mente, e, já que temos a tendência de encenar o nosso pensamento, os movimentos sensoriais consistem em harmônicos dos movimentos mentais. Por conseguinte, entre a sensação e a representação existe uma continuidade, de tal modo que não saberíamos onde uma começa e a outra termina, na medida em que passamos por graus insensíveis da representação para a sensação.

Então, uma vez que, de modo geral, a emoção das sensações periféricas que repercutem no corpo a forma da ideia “(...) são sempre menos ou mais simbólicas das representações às quais essa emoção está ligada e das quais deriva, (...) a consciência que temos dessa interpretação se realizando reverte, por uma espécie de ricochete, para o próprio pensamento” (Bergson, 2009, p. 183), nos aparecendo como o sentimento do esforço realizado pelo intelecto na interpretação. Logo, por essa reversão, nos conscientizamos do esforço intelectual que realizamos na interpretação para extrair da contextura concreta da ideia intuída ou do esquema dinâmico as imagens que implicitamente se encontram condensadas nela pelas relações que as determinam no todo abstrato. Mas, no caso em que se trata de extrair, de uma emoção nova, uma ideia nova e de configurá-la na sua imagem, que também é nova, o esforço realizado pelo intelecto nessa interpretação é muito grande e a interpretação é muito demorada, simplesmente porque não existem imagens-lembranças que de pronto lhe traduzam. Assim, precisarão serem forçadas, segundo o sentido presente na emoção nova, para configurarem a imagem nova que expressa a ideia nova, pois só assim a sua compreensão ficará completa.

Portanto, se é pela ação que nós apreendemos as coisas, e se é pela ação que nós as simbolizamos ou lhes atribuímos sentido, tanto a percepção concreta quanto as operações concretas da consciência adquirem relevada importância em nossa aprendizagem educacional e sociocultural. Mas, se as operações concretas da consciência e as operações abstratas do pensamento sempre são acompanhadas solidariamente dos movimentos motores que as encenam espacialmente, também os hábitos motores do corpo adquirem relevada importância para a nossa aprendizagem educacional e sociocultural.

PARTE II – A ATENÇÃO: DO IMPLICADO AO ESCLARECIDO E DO ESCLARECIDO AO IMPLICADO

5 AS MUDANÇAS DE NOSSOS ESTADOS PSICOLÓGICOS E A ATENÇÃO

A fim de compreendermos a ideia de atenção por Bergson como uma função que participa do movimento de mudança da pessoa²⁸⁹, no que constitui as suas experiências íntimas de si e do mundo em que vive, e no que constitui os seus conhecimentos de si e do mundo em que vive, é importante aprofundarmos as discussões sobre a natureza dos estados profundos²⁹⁰, dos estados medianos e dos estados superficiais da consciência. Esse esclarecimento se faz necessário porque, à medida que a pessoa consiste em espírito e corpo²⁹¹, os movimentos que ocorrem nos seus estados profundos de consciência se originam daquilo que lhe é puramente espiritual, se realizando como duração pura, pelas relações do tempo, e em referência às suas experiências. Nesse âmbito, os movimentos que ocorrem em seus estados superficiais de consciência, sendo das sensações, apresentam uma forte influência do seu corpo como extensão, e se realizam pelas relações espaciais, e em referência aos objetos. Desse modo, os estados medianos da consciência – sendo os estados em que aquilo que ocorre nas profundezas da consciência se encontra com aquilo que ocorre em sua superfície – são muito importantes para a nossa compreensão de como a própria pessoa, pela atenção que dedica, vai das profundezas de sua consciência, para a sua superfície, ou vai da superfície de sua consciência para as suas profundezas.

Essas discussões são importantes para compreendermos de que modo, na educação, a atenção que o educando dedica pode favorecer – a um só tempo – os seus atos livres e o progresso integral do seu ser, bem como a necessidade de cuidar da forma como esses conhecimentos são ensinados e aprendidos para estimular atos que, sendo propriamente dos estudantes, desenvolvam profundamente a sua personalidade. Isso porque, segundo Bergson,

²⁸⁹ Sobre a concepção de pessoa, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 19-20, 88-97, 114-121, 128, 153-154, 157, 160); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-8, 47, 64, 66, 107, 120-121, 194, 198, 202-203, 205-206); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 15-21, 62-63, 117, 221-223, 281-282); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 12-13, 16-17, 88, 100, 143-147, 161-162, 175-176, 208-210).

²⁹⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 11-55).

²⁹¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 1-10).

o eu superficial é social e consiste pela realização da vida que nos é exterior, sendo que nesta existe uma certa independência daquilo que nos constitui em nosso mais íntimo, onde somos autênticos e verdadeiramente livres. Essa independência é grande o bastante para que o conhecimento que aprendemos, dependendo da forma e da atenção que dedicamos ao aprendê-lo, constitua uma crosta em nossa superfície que não interage com a essência mesma de nosso ser, consistindo-lhe. Assim, a aprendizagem superficial de conhecimentos impede ou atrapalha tanto o desenvolvimento progressivo da nossa pessoa (naquilo que consiste o nosso próprio ser) quanto os nossos atos livres (entregando-nos ao automatismo desses conhecimentos).

Sobre os estados profundos, medianos e superficiais da nossa consciência, é importante observarmos que, de acordo com as ideias de Bergson, no que a pessoa é espírito e corpo, ocorre, ao mesmo tempo, uma certa solidariedade e uma certa independência entre ambos, de tal modo que as operações regidas pela atenção as acompanham. Pelo instinto²⁹², alargado, esclarecido e consciente de si próprio, podemos desenvolver um conhecimento daquilo que é pura duração, enquanto que, pela inteligência²⁹³, adquirimos conhecimento das coisas justapostas no espaço. Portanto, buscamos esclarecer a participação da atenção no que se conjugam e se distinguem a vida imersa na duração pura do eu profundo, com a vida do eu superficial, que se desenvolve no espaço. Assim, sobre a participação da atenção nessas relações, precisamos observar que o sistema nervoso, ao receber excitações, monta²⁹⁴ e apresenta ao espírito mecanismos motores, e que estes mecanismos, conjugando-se às sensações, fixam²⁹⁵ e limitam o espírito, ao mesmo tempo que o espírito consiste num princípio criador de formas²⁹⁶ que, geradas de si, organizam o que está vindo a ser. Isso se dá de tal modo, que pela vontade, o espírito influencia o corpo, também o levando a desenvolver novos mecanismos motores²⁹⁷.

Então, uma vez que ocorre uma passagem natural dos estados profundos da consciência para os seus estados superficiais, e porque algo nos acontece, é que, estando nos estados superficiais de nossa consciência, nos transportamos para os seus estados profundos. De formas diferentes, por esses dois movimentos de direções opostas, passamos pelos estados medianos da nossa consciência. É nesses processos que buscamos esclarecer como e por quais

²⁹² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 196-197).

²⁹³ *Idem.* (p. 180-185).

²⁹⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 27)

²⁹⁵ *Idem.* (p. 203).

²⁹⁶ *Op. Cit.* (2010). (p. 262).

²⁹⁷ *Idem.* (2010). (p. 276).

formas a atenção se faz presente em cada uma dessas três formas dos estados da consciência, nas duas direções de seus movimentos. Além disso, buscamos esclarecer o papel que os estados medianos da consciência têm em uma e em outra direção desse movimento, sob a perspectiva da atenção.

Nestas considerações, ao mesmo tempo em que se destaca, nas operações realizadas pelo intelecto, a importância de nos guiarmos pela intuição, que é instinto alargado e esclarecido de si, se destaca também a importância que a inteligência adquire, ao se conjugar com o instinto, para que ocorra um desenvolvimento nosso que seja esclarecido sobre nós mesmos e sobre as coisas, ao nos experienciarmos e ao experienciarmos o mundo em que vivemos.

Desse modo, não podemos nos esquecer de que a duração consiste em um movimento heterogêneo e concreto de mudança qualitativa que, caminhando abaixo das operações intelectuais, constitui-se no fundo sobre o qual estabelecemos as relações abstratas entre as coisas. Logo, porque existe uma passagem gradual e insensível do que nos ocorre ao irmos das profundezas de nossa consciência para aquilo que acontece em sua superfície, são os nossos sentimentos, sensações e ideias que se encontram fundidos na duração pura, porque se interpenetram pelo impulso que lhes é comum²⁹⁸ ou pelo instinto, que indo para a superfície da consciência, se refratam no espaço pelas operações intelectuais, solidificando-se em imagens distintamente percebidas por nós. Mas, na duração pura, em que o movimento de mudança qualitativa é heterogêneo e concreto, porque ocorre a fusão entre os sentimentos, sensações e ideias, os mesmos só se encontram em potência no sentimento que temos da duração, estando implicados nele. No caminho da duração pura para a completa espacialização dos elementos que nela se encontram implicados, convertendo-os em imagens, a duração vai deixando de ser exclusivamente tempo e começa a se espacializar quando os sentimentos, as ideias e as sensações começam a se separarem entre si, até se justaporem uns ao lado dos outros na imagem em que se solidificam.

Então, porque nesse movimento misto do tempo com o espaço o que dura convive com o que se especializa, aí tem início o movimento pelo qual os sentimentos, as ideias e as sensações se exteriorizam uns dos outros. Portanto, nos estados medianos da consciência, vamos encontrar coisas potencialmente presentes, bem como coisas virtualmente presentes e

²⁹⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 88-89, 93-94).

imagens. Pois, pela ação do impulso à diante²⁹⁹, o que se encontrava potencialmente presente se converte para virtualmente presente, e o que era virtual presente se desdobra em imagem³⁰⁰. Então, no próprio sentimento que possamos ter de uma ideia implicada no sentimento da duração (que constitui o misto da duração com o espaço), no que a ideia é intuída, ela se converte de potencialidade para virtualidade. Entretanto, fundidas nela, em sua textura concreta, ainda existem potencialmente presentes outras ideias, sentimentos e sensações que, somente se convertendo para virtualidades, caminham em direção da configuração de sua imagem. Desse modo, a potencialidade caracteriza algo organizado sob a forma da duração pura, encontrando-se uma implicada na outra, e a virtualidade caracteriza algo que começou a tomar a forma de uma imagem, não sendo, assim, duração pura, mas que ainda não se espacializou por completo. Por sua vez, a imagem caracteriza algo que tomou por completo a sua forma espacial.

Já, a configuração de uma imagem a partir de uma ideia envolve o corpo, e, nisso, também nos possibilita termos consciência do esforço intelectual que realizamos nessas operacionalizações³⁰¹. Pois, mesmo que o espírito ultrapasse em larga medida o corpo, o próprio corpo limita e fixa o espírito, e, assim, um pensamento complexo, que se desdobra por raciocínios abstratos, é acompanhado pela configuração de imagens. Estas, por sua vez, dependem dos movimentos motores do corpo para se configurarem e para sermos conscientes delas, de tal modo que o pensado precisa ser solidariamente atuado pelo corpo³⁰². Então, porque tais imagens só se configuram em nossa mente à medida que as suas respectivas lembranças de sensações movimentam determinados músculos de nosso corpo, o próprio sentimento que temos da mais leve tensão desses músculos reverte-se como consciência do esforço intelectual que realizamos nas operações pelas quais as ideias, ao se converterem em conceitos, se desdobram em imagens. Por conseguinte, podemos concluir que a solidariedade entre o corpo e o espírito, sendo constante, também ocorre ao caminharmos da duração pura

²⁹⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 68).

³⁰⁰ De modo geral, se pode formar uma compreensão do movimento que vai da profundidade da consciência para a sua superfície como o de potencialidade que se converte para virtualidade e daí para a configuração de uma imagem ao se observar as discussões sobre o esquema dinâmico presentes em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 159-189). Mas, para tato, é preciso refleti-las sob a luz das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 61-63, 85-87, 148-151).

³⁰¹ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 183).

³⁰² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6).

para a duração espacializada, e para a completa exterioridade entre sentimentos, sensações e ideias, no que as suas imagens se configuram em nossa mente³⁰³.

Mas, na medida em que as operações da consciência (que vão da duração pura para a completa exterioridade dos elementos em imagens) se realizam segundo a ação da vontade, vemos que a atenção³⁰⁴ participa dessas operações, porque aí ocorre a intensificação de nossos estados de consciência. Nesse ínterim, a atenção não só causa a intensificação de nossos estados intelectuais como também se encontra diretamente ligada à nossa vontade. Assim, porque é necessária a participação do corpo para a configuração de uma imagem, e porque nas operacionalizações que levam à configuração da imagem ocorre a ação da atenção, também é necessário que a ação da atenção esteja implicada nos movimentos concretos do corpo, de acordo com a exigência da solidariedade entre ambos. Então, no que diz respeito ao corpo, porque, como organismo vivo, possui uma inteligência³⁰⁵ referida aos mecanismos motores, e porque, por estes, somente desempenha movimentos, a ação da atenção que se exerce pelo corpo precisa se relacionar às operações suas que, percebendo o objeto, encena a ideia. Por conseguinte, a atenção precisa apresentar formas que são próprias às diferentes espécies de movimentos do corpo, e que tenham solidariedade com as operações do espírito.

Ainda, porque nas operações da consciência, pela atenção dedicada, ocorre a intensificação dos estados intelectuais, nisso eles mudam de qualidade. Mas, porque, ao mudarem de qualidade, a sua forma³⁰⁶ também muda, a atenção precisa apresentar formas que sejam condizentes às formas dos estados da consciência que, se intensificando, igualmente se alteram. Assim, ao ir da espacialização completa para a duração pura ocorre mudança de qualidade em nosso estado de consciência, no que, mudando a sua forma, ao se ir da duração pura para à duração espacializada, ocorrem outras mudanças de qualidade em nosso estado de consciência, alterando também a sua forma. Outrossim, ao se ir da duração espacializada para a completa exterioridade no espaço, ocorrem outras mudanças de qualidade em nosso estado de consciência, pois as diferentes formas que a atenção apresenta precisam estar referidas às especificidades de cada uma das formas que os nossos estados de consciência adquirem por essas operacionalizações.

³⁰³ É interessante se ver essa ideia sob a perspectiva da conclusão presente em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 152-153).

³⁰⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 112-121).

³⁰⁵ *Idem.* (p. 127).

³⁰⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 16-17).

Desse modo, precisamos observar que há uma diferença na forma da solidariedade entre o corpo e o espírito no que diz respeito às mudanças da intensidade de nossos estados profundos da consciência em relação aos medianos e aos superficiais. Em nossa apreciação da intensificação dos estados profundos³⁰⁷ de nossa consciência, como os sentimentos e as emoções, não entra a consideração de elementos extensivos, isto é, das sensações periféricas do corpo como algo externo que cause essa intensificação. Assim, porque os sentimentos e emoções, nas profundezas de nossa consciência, ao se intensificarem, não têm como causa de suas intensificações as sensações extensivas provenientes das contrações dos músculos do corpo, igualmente não podem ser considerados por meio delas, e, por isso, bastam a si mesmos. Logo, porque tais sentimentos e emoções, persistindo, mudam independentemente da ampliação extensiva das sensações do corpo como uma causa que lhe seja externa, tanto não se intensificam quanto não se principiam por ação de uma causa extensiva. Por conseguinte, nós somos conscientes de que nossos estados profundos da consciência são mais ou menos intensos – não pela apreciação das sensações das partes do corpo que, como elementos extensivos, se envolvem, mas pela mudança do sentimento ou da emoção – e, por isso, a nossa consciência da intensidade de um sentimento consiste no próprio sentimento que se sente.

Já, naquilo que somos conscientes ou em nossa apreciação da intensidade de nossos estados de consciência, nos seus fenômenos superficiais³⁰⁸, entram em consideração os elementos extensivos do corpo, como, por exemplo, as sensações periféricas dos músculos do corpo que, se contraindo progressivamente, vão envolvendo uma extensão maior do corpo na medida em que nos esforçamos para movimentar um objeto no espaço. Também naquilo que somos conscientes ou em nossa apreciação da intensificação de nossos estados de consciência medianos³⁰⁹, como, por exemplo, na atenção ou no esforço de atenção, entram em consideração os elementos extensivos ou as sensações periféricas dos músculos do corpo que progressivamente vão se envolvendo quanto mais tensionamos o nosso espírito para conhecer, que, orientados por essa ideia de conhecer, encenam, no corpo, a tensão que a ideia adquire no espírito.

Mas, observemos que, embora o primeiro caso se refira a um esforço físico e o segundo a um esforço intelectual, e que com isso os motivos das sensações das contrações musculares são diferentes, ambos são orientados por uma ideia ou intenção: a de movimentar

³⁰⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 13-22, 95, 129, 137-138).

³⁰⁸ *Idem.* (p. 22-26).

³⁰⁹ *Idem.* (p. 26-29).

algo ou a de conhecer algo. Isso quer dizer que, enquanto nos estados profundos de nossa consciência somos conscientes da sua intensificação apenas pelo sentimento dessa intensificação, nos estados medianos de nossa consciência também somos conscientes da sua intensificação pela ideia que intelectualmente se realiza, e nos estados superficiais de nossa consciência também somos conscientes da sua intensificação pela imagem de uma ação física que se quer realizar, e que se desdobrou de uma ideia. No que diz respeito à educação formal, nós podemos ver esses dois tipos de esforços realizados pelo estudante, na medida em que desenvolve os movimentos motores finos de uma nova ação que executa, e, ao buscar a inteligência de uma nova ideia.

Entretanto, é importante observarmos que, nos três casos, no que consideramos a consciência por ela mesma, a mudança de intensidade de nossos estados psicológicos consiste na própria mudança da qualidade³¹⁰ de nossos estados de consciência. Assim, ainda que nos fenômenos superficiais e medianos de nossa consciência nós nos tornemos conscientes do esforço realizado pelas sensações provenientes da ampliação progressiva das partes do corpo que se envolvem, visto que os elementos dessa ampliação (os quais pertencem à consciência) não passam do sentimento dos músculos que, se envolvendo, retorna à consciência com sensação, e visto que a mudança do sentimento é uma mudança qualitativa, no que diz respeito à mudança de intensidade de nossos estados propriamente psíquicos, não encontramos nenhum elemento extensivo que a altere de grau. Assim, a intensidade de nossos estados de consciência, no que é puramente subjetiva, está relacionada ao maior ou menor número de elementos simples de nossa consciência que envolve. Ao envolver cada vez mais elementos, mais o nosso estado psíquico se intensifica, mudando a qualidade de nosso estado psicológico. Então, ao ampliar progressivamente o envolvimento dos elementos da consciência, nós mudamos de um estado psicológico para outro.

Então, porque desse modo a intensificação de nossos estados psicológicos consiste em algo que é inextenso, no caso em que dedicamos a nossa atenção a um objeto para conhecê-lo, por exemplo, existe em nossa consciência um esforço que é puramente imaterial, que nos aparece como aumento da tensão do nosso espírito. Logo, no que aumenta a tensão que o nosso espírito adquire, mais elementos simples de nossa consciência vão sendo implicados, e mais nós temos consciência desse esforço pelo sentimento dos músculos do corpo que vão se envolvendo em sua encenação. Entretanto, os nossos estados de consciência também podem ser tomados por uma emoção a partir de nossa própria subjetividade, bem como podem se

³¹⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 26). Para se aprofundar essa compreensão ver também as páginas 13-29 e 30-55.

intensificar sem termos o sentimento ou a consciência de realizarmos um esforço imaterial voluntário que, assim, aumente a tensão de nosso espírito ou sem a presença desta. Nesse caso, a apreciação que fazemos ou a consciência que temos da intensidade de nossos estados de consciência se refere somente à progressividade das emoções em nosso espírito, isto é, à menor ou maior quantidade de percepções, recordações, ideias, sentimentos e sensações penetradas ou coloridas por certa emoção.

Por conseguinte, na intensificação de nossos estados de consciência, quer a sua intensificação se dê pela participação do sentimento de um esforço imaterial que realizamos, quer aconteça sem a participação desse sentimento nosso de um esforço imaterial, no que a consideramos somente pela qualidade do estado que muda, o que se vê é um progressivo envolvimento, na emoção fundamental do estado, de cada vez mais elementos simples de nossa consciência. Já o modo como cada vez mais elementos simples de nossa consciência vão sendo implicados no estado fundamental da emoção, sem o nosso sentimento de um esforço imaterial que aumenta, pode ser facilmente percebido, por exemplo, no caso de uma alegria que se torna cada vez mais profunda, em que sentimos, aos poucos, as mudanças de qualidade de nossos estados psicológicos.

Nós também podemos ter consciência das mudanças de qualidades em nossos estados profundos, além de nas alegrias profundas, nas tristezas profundas, nas paixões refletidas, e nas emoções estéticas. É importante nos lembrarmos de que, nos estados profundos de nossa consciência, as sensações periféricas não entram na consideração da sua intensificação, uma vez que não nos aparecem como uma causa externa da mesma. Mas, porque o corpo encena aquilo que se passa em nossa consciência, as sensações periféricas, que abalam o corpo a partir das emoções vividas na consciência, como sintomas psíquicos ou manifestações externas desses sentimentos profundos, ao nos aparecer, aumentam a nossa consciência da emoção, mesmo não a intensificando. Pois, no que a emoção repercute no corpo, movimenta os seus músculos e o leva a uma certa atitude que a exprime extensivamente – do que nós podemos nos tornar mais conscientes da emoção, o que não é o mesmo que a causa da intensificação da emoção.

Assim, é importante observamos que a característica distintiva desses nossos estados de espírito, porque se intensificam por força deles mesmos, é a de que eles se bastam. Contudo, sob estes estados, não deixamos de perceber os objetos, e o corpo permanece presente, inclusive experimentando o abalo dessas emoções que profundamente vivemos de nós – abalos estes que, sendo provenientes das mesmas, e sentidos por nós, também auxiliam em nossa conscientização delas. Desse modo, o que se salienta é que a nossa consciência da

intensificação de nossos estados psicológicos profundos coincide com o movimento de mudança qualitativa, que é propriamente da consciência. Logo, porque estes estados não partem e nem se intensificam pela participação de elementos extensivos, como uma causa sua e que lhe é externa, os nossos sentimentos e emoções profundas não dependem de uma causa externa e, sendo independentes de uma causa externa, possuem uma vida própria³¹¹.

Portanto, em nossos estados profundos de consciência, somos abalados apenas pelo aspecto subjetivo dos fenômenos, e a comparação entre as suas intensidades não ocorre nem pela avaliação do número das causas, nem pelo modo de sua ação, e nem por sua extensão. Consequentemente, a nossa apreciação da intensidade de um sentimento é diferente da nossa apreciação da intensidade de uma sensação que ocorre na superfície da consciência. Na intensidade da sensação encontramos contrações musculares que, como elementos extensivos, entram, de algum modo, na apreciação de sua intensidade. Já, a intensidade de um sentimento, porque não se percebe a intervenção de elementos extensivos, se reduz³¹² ao maior ou menor número de estados simples que se revestem de um certo matiz ou de uma certa qualidade ou, ainda, da quantidade de estados psíquicos simples mais ou menos considerável que penetram a emoção fundamental.

Por conseguinte, na crescente intensidade da alegria interior, como também na tristeza, na paixão refletida e nas emoções estéticas, primeiro este nos parece um fato psicológico como que estranho ou isolado do resto da vida interna, e, aos poucos, tinge ou penetra um número maior de elementos psíquicos, mudando o nosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas. Nessa progressão da intensidade de nossos estados, podemos dizer que, nos graus mais baixos de alegria, ela se assemelha aos nossos estados de consciência que se orientam no sentido do futuro. No que os nossos estados se intensificam, parece que essa atração ao futuro diminui na medida em que não sentimos tanto o peso de nossos movimentos e em que existe maior rapidez na sucessão de nossas ideias e sensações. Nesse âmbito, no que a alegria toma toda a nossa alma³¹³, sentimos, em nossas percepções e recordações, algo parecido com uma luz ou com um calor, uma qualidade que não definimos e sobre a qual chegamos, em certos momentos, a nos espantarmos por existir.

Nesse processo, também podemos ver que a intensificação dos estados da alegria, estando referida aos elementos de nossa consciência que progressivamente a penetra, acaba por constituir etapas em nossas mudanças qualitativas constantes, pelas quais podemos

³¹¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 92, 138).

³¹² *Idem.* (p. 15).

³¹³ *Idem.* (p. 16-17).

reconhecer as diferentes formas de alegrias citadas acima. Nesse caso, devemos observar que, pelos elementos novos da consciência que sucessiva e ininterruptamente adentram os nossos estados de alegria, a própria massa de nossos estados psicológicos vai, sem parar, mudando qualitativamente. Desse modo, porque este movimento de mudança qualitativa da massa de nossos estados é ininterrupto, também as etapas que vão continuamente se constituindo se sucedem umas às outras, ao se diferenciarem e se distinguirem entre si como estados. Logo, cada uma dessas etapas que se sucedem e se diferenciam no movimento ininterrupto da massa de nossos estados psicológicos se constitui por uma determinada forma específica que relaciona os elementos simples de cada um dos estados psicológicos, ao mesmo tempo em que os caracteriza.

Então, cada uma destas formas específicas, diferenciando cada uma das etapas de nossos estados psicológicos, caracteriza uma alegria determinada. Mas, cada uma destas diferentes formas de alegrias condensa uma série de mudanças qualitativas de nossos estados ao constituir uma etapa. Nesse passo, cada forma organiza uma destas etapas como um estado único, que apresenta uma determinada qualidade característica. Assim, cada uma destas qualidades características explicita, como um todo, todas as mudanças qualitativas ou todos os estados simples que envolve. Portanto, no que os estados que condensam uma série de mudanças qualitativas se sucedem, a forma da alegria muda, e, ao mudar, altera também a qualidade característica de nosso estado psicológico. Com isso, passamos de uma alegria determinada para outra alegria determinada.

Desse modo, a forma – caracterizando uma determinada alegria que envolve, pela implicação progressiva de cada vez mais estados simples, uma série de mudanças qualitativas –, torna clara a diferença que existe entre a qualidade do estado psicológico que se expressa nessa alegria e a qualidade do estado psicológico seguinte, que se expressa na próxima alegria, sob a nova forma que a caracteriza, e que também muda qualitativamente, ao implicar outros estados simples. Portanto, a mudança que ocorre de uma forma característica de uma alegria para a forma característica da outra alegria que a sucede se distingue como mudança de qualidade de um estado para outro estado. Logo, cada alegria, sendo caracterizada por uma qualidade única, no que se constitui por uma forma determinada, nos aparece como um estado simples. Pois, havendo mudanças qualitativas sob o domínio de uma forma característica de alegria, a massa do nosso estado psicológico, sendo constituída por um número considerável de estados simples que se sucedem, no que estes estados simples se condensam sob uma determinada forma da alegria, como um todo, nos aparecem como tendo uma mesma qualidade. Então, quando uma certa sucessão de estados simples se mantém sob o domínio de

uma mesma forma, ao se condensarem nela, nós acabamos vendo cada uma das mudanças da forma da alegria como uma mudança simples da qualidade de um estado para outro estado ou como uma modificação simples do nosso estado.

Esse cenário implica que uma determinada forma característica da alegria, como uma modificação simples de nosso estado, envolve uma série de mudanças qualitativas sentidas ou percebidas como estados psicológicos simples, no que passamos por tal estado sob a consciência de uma mesma forma de alegria. Por conseguinte, temos consciência de que a alegria muda quando ela muda de forma, nos aparecendo sob uma outra qualidade, e ela muda de forma nos aparecendo sob uma outra qualidade, depois de uma série de mudanças qualitativas. Então, quando as mudanças qualitativas de nosso estado forem o bastante para o mudar da forma, essa mesma mudança levará o nosso corpo a tomar uma outra atitude³¹⁴, despertando a nossa atenção para o fato de que a nossa alegria mudou de forma pelo ato em que relacionamos a nova qualidade percebida em nosso estado à diferente alegria que sentimos, como sua propriedade³¹⁵ mesma.

Consequentemente, a consciência que temos da mudança de qualidade dos estados profundos de nossa consciência também pode se dar pela atuação de nosso corpo do que se passa em nossa mente, no que o nosso corpo o encena. Logo, pela passagem do movimento de mudança qualitativa de nossa consciência para o movimento de mudança de qualidade dos estados de nossa consciência, naturalmente vamos daquilo que nos ocorre nas profundezas da consciência para aquilo que ocorre em sua superficialidade, passando pelos seus estados intermediários. À vista disso, na medida em que o nosso corpo toma uma nova atitude e que temos a consciência de que a qualidade de nosso estado psíquico mudou, aí percebemos uma nova forma de alegria como propriedade desse estado. Então, na medida em que juntarmos uma série de mudanças qualitativas e ininterruptas do movimento heterogêneo em uma mudança simples da qualidade de nosso estado, o mesmo adquire uma nova forma. Nesse ínterim, uma vez que por esse ato dividimos o movimento de mudança qualitativa em etapas, a forma que caracteriza o estado da alegria que mudou de qualidade é constituída pela média da variação de mudanças qualitativas que ocorreram internamente ao estado, sendo, assim, a sua essência³¹⁶.

Desse modo, pela perspectiva da duração, essas mudanças qualitativas que ocorrem no interior de um estado, segundo uma forma característica da alegria, e a mudança de qualidade

³¹⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 16-18).

³¹⁵ É interessante ver essa ideia de uma qualidade como uma propriedade de um estado psíquico inserida dentro do contexto discutido em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 166).

³¹⁶ *Op. Cit.* (2010). (p. 329-330, 342-343).

que ocorre de um estado (que é delimitado por uma forma característica da alegria) para outro estado (que é marcado por outra forma característica da alegria) são ininterruptas e heterogêneas. Mas, pela perspectiva do espaço, no que os estados que se sucedem e se dividem entre si, ao se distinguirem por certa qualidade característica, sendo mais ou menos considerável o número de estados simples que cada uma dessas modificações atinge sob o domínio de uma certa forma característica da alegria, nós sabemos dessas modificações mesmo sem contá-las, porque temos consciência das impressões de nosso dia que foram penetradas ou não por cada uma dessas modificações. Isto é, porque a alegria colore as nossas impressões, se fazendo sentir nelas sem se deixar ver, nós sabemos se uma ideia, uma sensação, uma percepção ou uma lembrança que nos ocorre foi ou não foi tingida por determinada emoção.

No que diz respeito ao processo de aprendizagem, é a emoção do objeto que está a conhecer que, colorindo as mudanças qualitativas e ininterruptas dos estados psicológicos do educando, o ajuda a se conscientizar a respeito da probabilidade de certeza da direção que o seu pensamento está tomando, ao desenvolver um conhecimento novo. Isso porque, na medida em que as mudanças qualitativas e ininterruptas continuam por suas potencialidades, no que ele passa de um estado psicológico ao outro, mudando a qualidade dos mesmos, esta mudança lhe aparece pela alteração da sua forma (relações que se traduzem em ideia), colorida, ou não, pela emoção do objeto. Desse modo, ele pode tanto ver a mudança do que pensava para o que pensa agora quanto sentir, ou não, a certeza de sua propriedade.

Assim, no que se amplia ou se reduz o número desses elementos que penetra, podemos perceber a variação da intensidade do nosso estado, ao ser banhado por certa forma de alegria. Por exemplo, se uma ideia que nos ocorreu foi tingida por certa alegria, e, visto que a ideia tem implícita em si outras ideias, a mesma só se completa ao se realizar, convertendo-as em sua imagem. Todavia, porque essa ideia nos ocorreu sob esse sentimento de alegria, também o seu desdobramento se banha nesse sentimento. Com isso, ao se configurar a sua imagem sob esse sentimento, também os movimentos que o corpo realiza podem não mudar de atitude, caso a ideia e a imagem então pensadas forem muito semelhantes à ideia e à imagem que se pensou antes – assim não mudando tanto a forma quanto a qualidade característica de nosso estado. Nestes termos, tanto o sentimento desses movimentos quanto os elementos que aí se tornam explícitos modificam qualitativamente o nosso estado psicológico. Então, no que a alegria penetra esses novos elementos, se fazendo presente em uma maior parte de nossa alma, por um esforço da atenção, nós podemos perceber essas mudanças qualitativas. Portanto, existe uma variedade de elementos intelectuais que, sendo solidários a uma mesma

atitude do corpo, podem intensificar o estado da alegria ou mudá-lo qualitativamente sem mudar essa atitude de forma ou a tornar outra alegria, ou ainda mudar globalmente a qualidade de nosso estado.

No entanto, se as lembranças que nos ocorrem nas operações que acabamos de descrever acima se encontram associadas³¹⁷ a outras lembranças que lhes são semelhantes, e estas a outras contíguas a elas, referentes ao seu contexto, estando tudo isso implícito na ideia que nos ocorreu sob o colorido próprio daquele tipo de alegria, no que uma dessas lembranças mais distantes é atraída para a esfera de nossa percepção, pode fazer o nosso corpo mudar de atitude. Ou seja, na medida em que, a partir de uma ideia, uma certa lembrança leva à configuração de uma determinada imagem em decorrência da ideia, se essa imagem for muito diferente da ideia e da imagem que anteriormente eram pensadas, o nosso corpo também pode ser levado a uma nova atitude ao encenar essa nova imagem, e, pelo sentimento dessa nova atitude, também tomamos consciência de que a forma característica da alegria mudou ao mudar a qualidade característica de nosso estado, tornando-se uma outra alegria. Portanto, essas mudanças qualitativas que aí ocorreram acabaram por mudar a forma da alegria ao mudarem a qualidade característica de nosso estado.

Desse modo, por um esforço de sustentar e manter a atenção, nós podemos perceber a intensificação de nossos estados em um mesmo sentimento de alegria, no qual, qualitativamente mudando, não muda de forma. Mas, porque nos é mais fácil percebermos a mudança da forma de um sentimento de alegria para a forma de outro sentimento de alegria (porque a atitude do corpo muda solidariamente a esta mudança, despertando a nossa atenção para a mudança de qualidade de nosso estado), no seu funcionamento normal, a nossa atenção se fixa por uma série de atos descontínuos e, por isso, é intermitente. Logo, pela intermitência da atenção, nós estabelecemos pontos de divisões entre as sucessivas mudanças qualitativas de nossos estados simples, organizando-os por diferentes formas sucessivas da alegria ao criarmos os intervalos pelos quais separamos essas formas. No entanto, porque assim, de uma alegria para outra alegria, percebemos uma progressão gradual de nossos estados, temos a ilusão de que as diferentes formas de alegrias são um mesmo sentimento, e de que a mudança de intensidade é a mudança de sua grandeza, no que não nos damos conta de que o que verdadeiramente mudou foram as qualidades características dos estados, portanto, as formas das alegrias.

³¹⁷ Pode se formar uma compreensão da associação de lembranças em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 116-120, 195-201).

Todavia, sobre essa ilusão, nós também precisamos nos atentar para o fato de que as sucessivas formas de alegrias, em si mesmas, só puderam ser descritas por Bergson através de certas aproximações analógicas, de modo metafórico. A primeira forma da alegria foi comparada ao sentimento de que o futuro nos atrai; a segunda forma da alegria foi comparada ao sentimento de leveza de nossas ações físicas e ao sentimento de facilidade na fluência de nossas ideias e sensações; a terceira forma da alegria foi comparada ao sentimento de uma espécie de calor e luz indizível, que banhava nossas percepções e lembranças; e a quarta forma foi comparada ao sentimento de espanto em existirmos, ao refletirmos sobre a nossa vida. Por esses meios, nós podemos perceber que, para expressar cada forma, cada sentimento de alegria foi relacionado diretamente a uma imagem que delimitou ou descreveu cada qualidade como sua propriedade. Então, porque não há um conceito único que, sendo referido pela palavra, seja próprio a cada uma dessas formas de alegrias que poderia as comunicar objetivamente, todas essas formas de alegrias são indizíveis por elas mesmas, e, assim, todas essas alegrias são, em si mesmas, certas qualidades do sentimento que temos de nossa duração.

Nesse caso, nós devemos observar igualmente que os elementos psíquicos por meio dos quais determinada forma de alegria intensifica-se – sem mudar de forma (em um mesmo estado psicológico), ou mudando de forma (mudando o estado psicológico) – são ideias, sensações, percepções e lembranças que se gestam nesse sentimento de alegria ou que esse sentimento de alegria encampa, uma vez que podem ter origem subjetiva ou objetiva. Se a origem deles for objetiva, como nossas percepções, lembranças e sensações provenientes das coisas, é mais plausível que determinado estado de alegria os tenha encapado, estendendo o seu domínio em nossos estados psicológicos. No caso das ideias que surgem de nós e das lembranças e sensações que estas representações possam implicar, porque estas ideias se gestaram em nós, o sentimento de alegria pode nos tê-las sugerido, e, desse modo, se encontrariam, na sua origem mesma, em seu domínio, ampliando, assim, também os estados simples que constituem o seu estado psicológico fundamental ou característico.

Mas, uma vez que todas as formas de alegria possuem vida própria, porque não dependem de uma causa externa, e porque não se mantêm as mesmas ou sem mudar, algo nos acontece que esses sentimentos, mudando, ganham ou perdem intensidade em nossos estados psicológicos. Considerando-se somente os elementos aqui expostos – uma lembrança, uma percepção, uma ideia, uma sensação – que nos ocorram sob o domínio de certa alegria, somente pode nos fazer ver que, em nossos estados, esse tipo de sentimento progrediu ou retrocedeu, conforme os envolveu e foi reforçado ou foi enfraquecido pelos mesmos. Por

consequente, podemos concluir que qualquer sentimento de alegria não é exatamente nem o percebido, nem o lembrado, nem a sensação – e, também, nem a ideia, visto que ela, mesmo que tenha sido gestada em certa alegria e tenha, implícita em si, outras ideias, sensações, lembranças e sentimentos, já consiste no início da conversão da duração em espaço. Então, resta-nos a hipótese de que, devido ao fato de uma alegria poder imprimir uma qualidade que é propriamente sua a esses elementos, se fazendo sentir neles sem se deixar ver, também esses elementos podem ter qualidades que lhes são próprias e que se fazem sentir na alegria sem se deixarem ver. Logo, a própria qualidade sentida desses elementos tanto pode reforçar um determinado sentimento de alegria quanto pode o enfraquecer, mudando-o.

Nesse caso, observemos que, por exemplo, ao vivermos o sentimento de uma alegria, sentimos, no mesmo, o sentimento de uma ideia, e podemos dizer que essa ideia foi gestada nesse outro sentimento primário. Então, porque esse sentimento de uma ideia não era visível antes, também podemos dizer que se encontrava em potência no sentimento dessa alegria. Mas, à medida que sentimos esse sentimento de uma ideia, de potencialidade, ele se converte para a virtualidade, uma vez que uma ideia resulta na delimitação de sua imagem. No entanto, porque a imagem ainda não está configurada, e porque, assim, nos encontramos no misto da duração com o espaço, ainda existe elementos em potência implicados nesse sentimento de uma ideia, a começar pela própria ideia. Desse modo, quando essa ideia nos surgir à luz da consciência (porque ela surge de uma só vez com todos os seus elementos implicados nela), podemos dizer que ela foi intuída³¹⁸ no próprio sentimento de alegria que vivemos. Por conseguinte, porque o sentimento de alegria a antecede, e porque o sentimento de alegria se basta a si mesmo, em relação a essa ideia, o sentimento de alegria é supraintelectual³¹⁹.

Além disso, porque essa ideia foi gestada em um sentimento de alegria, a mesma consiste em uma forma que surge das relações concretamente vividas nesse sentimento de alegria em que duramos, visto que é somente na duração que criamos uma forma nova e é somente a partir daí que podemos ter o sentimento dela. Portanto, essa ideia deve constituir-se por relações muito gerais e muito abstratas, porque, se não for assim, já estaria realizada como conceito, e não teríamos o sentimento de uma ideia, mas a concepção de uma ideia – que é o momento seguinte do desdobramento daquela ideia em sua imagem. Desse modo, sendo que essa ideia intuída se organiza por relações muito gerais e abstratas, mas possui em si tudo o

³¹⁸ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 88-89).

³¹⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 390); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36-37).

que precisa para se realizar, ela é um esquema dinâmico³²⁰. Entretanto, como ela está sob o domínio de um sentimento de alegria, também esse domínio se estende para as operações intelectuais que precisamos realizar para convertê-la em sua imagem. Nesse caso, pode se dizer que é o sentimento de alegria que inspira³²¹ essas operacionalizações e o desdobramento dos elementos.

As operacionalizações pelas quais convertemos essa ideia muito geral e muito abstrata em sua imagem envolvem a delimitação de seu gênero. Para tanto, contamos com o nosso entendimento e com a nossa memória, uma vez que esta, organizando as nossas lembranças por gêneros mais abstratos, pode oferecer subsídios para o entendimento convertê-la em um conceito. Mas, visto que este ainda é muito geral, a nossa memória passa a oferecer lembranças de imagens mais individualizadas, até que por fim esse conceito converta aquela ideia na imagem mais adequada à mesma. Todavia, porque as imagens mais particulares também se encontram ligadas às lembranças de suas sensações, a imagem de uma ideia a elas ligadas só se configura na medida em que as lembranças de suas sensações se convertem em sensações reais³²², acionando os músculos do corpo que lhes são solidários, e assim impulsionando a forma motora dessa sensação. No que isso acontece, as sensações extensivas exprimem, pelas contrações dos músculos do corpo, a ideia em sua extensão, a encenando. No entanto, estas sensações, ao mesmo tempo em que envolvem a extensividade do corpo e são representativas da ideia, também são afecções que constituem o sentimento dos movimentos dos músculos que se envolvem na atitude que o corpo assume, no que tomamos consciência da ideia na imagem.

Visto que as sensações que temos dos músculos que se envolvem na atitude que o corpo assume, segundo o ato pelo qual a imaginação constituiu a imagem da ideia, consistem na repercussão³²³ em nossa afetividade de uma ideia, e que estas sensações estão relacionadas à memória do corpo ou a determinado mecanismo motor seu que se tornou um hábito, o sentimento que temos dessa atitude é infraintelectual. Contudo, considerando que todas essas operacionalizações ocorreram sob o domínio de um determinado sentimento de alegria – que a seu modo inspirou todas as etapas pelas quais se percorreu – também o sentimento que

³²⁰ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 153-189).

³²¹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 231); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 208).

³²² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 151-153).

³²³ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36-37).

temos dos movimentos dos músculos do corpo em decorrência da ideia é sentido sob o seu domínio. Logo, esse sentimento é único em seu gênero devido ao colorido que essa determinada forma de alegria imprimiu tanto nesse sentimento quanto nas operacionalizações que levaram a ele. Portanto, não existe palavra que o possa expressar, porque não existe conceito em que ele caiba. Digamos que, para comunicá-lo, o chamemos de satisfação. Ao procedermos assim, ao mesmo tempo em que o objetivamos, tanto a sua nebulosidade confusa desaparece quanto desaparece também tudo aquilo que o individualiza como único. No entanto, no que esse sentimento se mantém vivo em nós, não existirá nenhuma outra satisfação igual a essa no espírito de outra pessoa, e nem mesmo nós teremos outra satisfação igual.

Conseqüentemente, apesar desse sentimento ser infraintelectual, isto é, nos ocorrer pelos movimentos dos músculos que encenam uma ideia, segundo um hábito motor de abalar o corpo, esse sentimento também se constitui pela participação na duração da forma determinada da alegria que vivemos. Pois, se não for assim, pode não intensificar o nosso estado dessa alegria ou até promover a mudança da forma dessa alegria para outra alegria (no que poderia participar, concretamente, nessa nova forma da alegria vivida, do próprio surgimento de outro sentimento de uma nova ideia). No entanto, se um determinado sentimento que temos como repercussão de uma ideia na afetividade pode intensificar os nossos estados de alegria, mudando-a de forma, também um determinado sentimento, ligado a uma ideia pela configuração de sua imagem, mesmo ocorrendo sob o domínio de uma certa alegria, pode a enfraquecer ou diminuir a sua intensidade, como, por exemplo, o do sentimento dos movimentos dos músculos do corpo que se produzem na medida em que se configura uma certa imagem a partir de uma determinada ideia da falta de alguém implicada no sentimento de uma saudade sua.

Então, mesmo que este sentimento seja infraintelectual, isto é, que tenha ocorrido pela repercussão de uma ideia na afetividade, ele não é um sentimento comum ou banal, porque se banha no sentimento de alegria do qual veio à tona. Mas, existem sentimentos que, ocorrendo pela repercussão de uma ideia na afetividade, são comuns ou banais. Isso quer dizer que não é exatamente o fato de o sentimento ser infraintelectual que o faz ser banal ou comum; o que o faz ser banal ou comum é ele não provir ou ocorrer sob o domínio de uma emoção que, se bastando a si mesma, é supraintelectual.

Desse modo, um sentimento infraintelectual é banal quando o intelecto trabalha a seco, quando a ideia e as operacionalizações que levam a ele, e ele mesmo, não são banhados por uma emoção que, lhes dando origem, os impulsiona. Mas, é claro que um sentimento pode ser

banal, e é claro que um sentimento banal tem que ser infraintelectual. Pois, uma ideia, repercutindo nos movimentos do corpo, pode nos levar a um sentimento em que ele não significa mais do que o comum entre todos nós, segundo um gênero que junta muitos outros pela semelhança entre eles em um nome ou porque uma ideia pode simplesmente nos levar a um sentimento já vivido por nós, por sua lembrança. Logo, podemos viver um sentimento de tal modo que, sendo a repercussão de uma ideia nos movimentos do corpo, nos permita entender apenas abstratamente o que a sua ideia referente quer dizer, e, nesse caso, a imagem que se configura a partir dessa ideia é uma imagem genérica ou que expressa um gênero. Portanto, tal sentimento, porque não nos ocorre pela participação de nossa personalidade como um todo, ao não sofrer as influências de nossas profundidades, não modifica a forma em que a nossa personalidade se engendra. Também tal ideia, sendo considerada só pelo que de comum o seu conceito exprime, não interage com os elementos profundos de nossa consciência, e, não fundindo os seus elementos a seus congêneres, não modifica a nossa personalidade, mantendo-se na sua superfície.

Assim, se revela para nós a diferença que existe entre nos instalarmos direta e imediatamente nas profundezas de nossa consciência, de modo que o nosso eu superficial curva-se³²⁴ sobre si numa tendência em coincidir com o nosso eu profundo, que continuamente dura, ou nos mantemos na superficialidade de nossa consciência, em que o nosso eu superficial se guia pelo que de comum entre nós existe em nossa sociedade, particularmente orientado pelas relações espaciais, solidificadas em nossos conceitos. Observemos que, no primeiro caso, voltamo-nos para a nossa vida interior³²⁵, enquanto que, no segundo caso, voltamo-nos para a nossa vida exterior. No entanto, a substancialidade do eu profundo também pode ser constituída por aquilo que nos acontece da exterioridade como, por exemplo, é o caso das sensações, percepções e lembranças a partir de um objeto exterior que, sendo estados simples, intensificam o estado fundamental de uma certa alegria, ao lhe penetrar ou, ainda, no caso de os elementos percebidos, tensionando-se entre si, se fundirem num todo que tem uma certa duração.

³²⁴ Para se compreender como do eu superficial alcança o eu profundo, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 64-65, 85-97, 118-119); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 221-223, 260-263); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 12-13).

³²⁵ Para se compreender a diferença entre a vida interior e a vida exterior, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (ver além de p. 16-55, p. 88, 91 e 162); BERGSON, Henri. **Matéria e memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 46-47, 59-60); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 15-21, 61-63, 281-282).

Logo, não é exatamente o fato de algo ser exterior ou interior que importa para a própria constituição do eu profundo. Então, o que deve importar para que o fato exterior possa vir a constituir o nosso eu profundo deve ser o modo ou a forma como o vivemos. Portanto, devem existir dois tipos de formas básicas ou primárias pelas quais nos relacionamos com os objetos exteriores. Por um tipo de forma, o objeto exterior é levado a se fundir à massa de nosso eu profundo, e, por outro tipo de forma, ele pode se manter na superficialidade de nosso ser, como que um objeto independente. Todavia, porque, desse modo, se pode ir da duração espacializada para a duração pura, ou se pode manter-se na duração espacializada, entre esses dois tipos diferentes de formas deve haver uma diferença que é apenas de ritmo³²⁶ da duração, porque, assim, se pode transitar entre duas formas diferentes de organização daquilo que dura, ao se passar de uma para outra forma, mudando-se o ritmo. Por conseguinte, se há uma diferença entre o ritmo da duração pura e o ritmo da duração espacializada, porque o ritmo é um pulso regular que retorna, podendo se acrescentar, a diferença entre os ritmos da duração deve estar ligada à diferença da forma da tensão em que os seus momentos, ao se acrescentarem, se organizam na consciência, assim mudando a qualidade do estado psíquico.

Mas, em se tratando de objetos exteriores, os mesmos se regulam pela forma espaço, e o espaço, porque divide e separa as coisas em imagens solidificadas, não tem nada de comum com o tempo, que é contínua duração fluídica. Nesse caso, um tipo dessas duas formas básicas e primárias pelas quais nos relacionamos com as coisas deve estar referido ao fato de mantê-las na sua solidificação espacial, e o outro tipo dessas formas básicas e primárias deve estar referido ao fato de, transmutando-nos para o movimento de mudança qualitativa, as vivermos como pura duração. Todavia, se podemos experienciar duas formas diferentes de organização da duração de um mesmo objeto exterior, sendo que a diferença entre elas não passa da diferença do ritmo de cada tipo de forma da duração em nossa consciência, e que é possível se passar de uma para outra pela diminuição ou aumento da tensão entre os mesmos elementos de um único objeto, estas duas formas devem se referir a uma mesma função. Portanto, deve haver em nosso espírito uma mesma função pela qual se realizam estas diferentes percepções, e essa função não pode constituir uma faculdade geral³²⁷, porque se exerce por dois tipos básicos de formas que organizam, na consciência, os elementos de um mesmo objeto sob formas diferentes da duração: ou duração pura, ou duração espacializada.

³²⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 288-289).

³²⁷ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 37-39).

Então, uma vez que, pelo ritmo, os momentos que se sucedem podem se acrescentar, e, no que se acrescentam, podem levar à intensificação dos estados de nossa consciência, na medida em que a diferença de ritmo se relaciona à diferença de tensão interior, a diferença de tensão se liga à forma como os momentos que vão se acrescentando na consciência intensificam os nossos estados psicológicos. Já a intensificação dos estados de nossa consciência, por sua vez, pode ocorrer sob o domínio do sentimento de um esforço imaterial que aumenta, ou sem a presença desse sentimento de esforço imaterial. Assim, no que se verifica a presença de um esforço imaterial – e este se liga a uma certa tensão do espírito –, podemos ver a presença de uma vontade pela qual o eu ativamente organiza, na consciência, os elementos percebidos, ao mesmo tempo que o nosso estado psicológico se intensifica por esses elementos organizados. Mas, na medida em que não se verifica a presença de um esforço imaterial, a sua ausência remete a um relaxamento do espírito, e podemos ver a presença de uma certa vontade pela qual o eu passivamente se deixa ser os elementos que percebe, ao mesmo tempo que o nosso estado psicológico se intensifica por esses elementos passivamente percebidos.

Desse modo, porque estas intensificações dos estados da consciência se diferem pela forma em que ocorrem, a mesma função à qual atendem precisa ter uma certa variação em seu funcionamento, na medida em que se encontra ligada aos diferentes graus de nossa tensão interior. Assim, também, precisa estar ligada aos elementos percebidos que, constituindo um estado psíquico nosso, leva à sua intensificação. Por certa tensão da nossa consciência, no que o eu é ativo, seríamos conscientes de cada uma das imagens dos elementos percebidos que intensificam os nossos estados de consciência, no que o nosso eu ativamente as delimita. Pelos graus mais baixos de nossa tensão interior, no que o eu é passivo, seríamos conscientes apenas do movimento do objeto ou de que o sentimento que temos do objeto muda, ao nos deixarmos ser o movimento percebido da mudança pela qual o nosso estado se intensifica, na medida em que as imagens dos elementos passivamente se representam na nossa consciência. Assim, por uma diferença de ritmo da duração, uma mesma função poderia nos direcionar para uma ou para outra dessas formas de organização do percebido na consciência.

Todavia, esta variabilidade de funcionamento de uma única função também deve estar relacionada à memória, uma vez que, para nos relacionarmos com o objeto mantendo-o na espacialidade, ou para nos relacionarmos com o objeto inserindo-o no fluxo da duração contínua, a memória³²⁸ se faz presente. A presença constante da memória se dá por suas duas

³²⁸ A relação da memória com o reconhecimento é objeto de todo o livro *Matéria e memória*, mas é possível formar uma ideia dessa relação vendo as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**:

formas: a de manter e fundir uma série de momentos consecutivos, como percepção imediata; e a de recobrir o fundo da percepção imediata com suas lembranças. Mas, porque em nossos estados normais a memória sempre se faz presente, o que tornaria o seu papel diferenciado seria o nosso próprio acompanhamento consciente de seus processos, por força de nossa vontade, de acordo com a possibilidade de variação da tensão de nosso espírito.

Nesse caso, uma das duas operacionalizações estaria, em seu princípio, mais fortemente relacionada à forma da memória de manter e fundir uma variedade de momentos consecutivos, de modo que, por meio da vontade, seríamos mais conscientes dessa operação. Isso acontece porque os elementos que se mantêm são envolvidos pelo grau que a tensão da memória os comprime entre si, e, ao se juntarem cada vez mais, se fundem em um único movimento na nossa percepção imediata das coisas. A outra dessas duas operacionalizações priorizaria, por meio da vontade, manter sob o olhar da consciência a sua relação com a forma da memória de recobrir o fundo da percepção imediata com suas lembranças. Esse processo assim se configura porque as lembranças que se guardam na memória, guardando-se com sua data e local, do modo como se deram, já são imagens distintas. Logo, a função por meio da qual nos relacionamos com os objetos exteriores, ao se embasar mais pela primeira das formas da memória, nos levaria para o interior da duração, e, ao tomar como base a segunda forma da memória, nos manteria na superficialidade das relações espaciais.

Assim, devemos observar que as nossas lembranças ou o nosso passado³²⁹ consistem apenas em ideia, enquanto que o nosso presente é ídeo-motor – isto é, ideia implicada na ação ou potência de ideia no movimento ou representação inerente ao ato³³⁰. Desse modo, a atualidade de nossa percepção imediata consiste na atividade mesma de nosso espírito. Pois, na medida em que o nosso espírito evolui no sentido de sua atualidade, indo gradualmente da ideia à imagem, e da imagem à sensação, vai em direção da extensão e da ação³³¹. Devido à participação dos movimentos de nosso corpo no movimento da matéria em geral, as nossas sensações nos introduzem na ação de todos os corpos sobre o nosso corpo e do nosso corpo sobre os mesmos, isto é, no próprio movimento do que é extenso. Então, no que o nosso estado de alma vai em direção da sensação, se aproximando da extensão, cada vez mais

Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 31, 68-70, 186).

³²⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 72-74; ver também p. 258-260).

³³⁰ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 162-163; ver também p. 152-154).

³³¹ *Idem.* (p. 221-224, 231-233; ver também p. 16-18, 172-173).

diminui a sua tensão interna, e, no que a atinge, encontra-se completamente distensionado³³². Portanto, porque pela influência recíproca e instantânea de tudo em tudo a extensão permanece indivisa, e, assim, a própria extensão não contraria a unidade da nossa alma, por esse ato o nosso espírito coloca-se sobre a matéria, unindo-se a ela, no que o nosso espírito gradativamente passa da tensão para a extensão.

Logo, no que a ação se põe antes do que as operações da percepção que levam à definição da imagem, o nosso espírito coincide com a matéria ou com o movimento de mudança, que é propriamente do objeto. Mas, nem por isso deixa de se distinguir radicalmente da matéria, simplesmente porque já é memória ou lembranças com vistas no futuro. Desse modo, olha para este presente percebendo-o pela ideia em que o sintetiza com o passado, objetivando certa utilidade. Para tanto, o nosso espírito se serve de várias imagens-lembranças do passado que, ao implicá-las no presente, recobre o fundo da percepção imediata, definindo uma imagem para o objeto. Este fundo da percepção imediata vai sendo constituído pela forma da memória de manter e fundir uma série de momentos consecutivos, que são propriamente do movimento do objeto, em sua própria materialidade. Assim, por um lado, temos a extensão da matéria, em que o nosso espírito, se distensionando, coincide com ela, e, por outro, temos a tensão da nossa faculdade de agir³³³, em que o nosso espírito, tensionando o passado no presente, constitui a imagem do objeto. Portanto, a forma espaço³³⁴, dada na intuição sensível ou infraintelectual, é retirada, pela função do entendimento, da conjugação da extensão com a tensão de nossa faculdade de agir, ao mesmo tempo em que intuímos uma ideia para o objeto.

Por conseguinte, o fato de a atualidade de nossa percepção consistir em sua atividade significa que ela se encontra nos movimentos que a prolongam e não na intensidade de nossos estados ou na ação distinta das lembranças. Isto é, a atualidade de nossa percepção não está na consciência que temos do envolvimento de cada vez mais elementos simples no seu estado fundamental, como as lembranças que recobrem o fundo da percepção imediata. Isso significa que as lembranças só passam a recobrirem o fundo da percepção imediata na medida em que nós intuímos³³⁵ uma ideia nesse movimento que mantém e funde uma série de momentos consecutivos. Desse modo, porque, por essa diferenciação, a percepção pura se distingue da

³³² É interessante se ver essa discussão inserida dentro do contexto presente em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 259-264).

³³³ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7, 328).

³³⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 288-289).

³³⁵ É interessante ver aqui a intuição também inserida no contexto das ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 390-391).

lembrança, no âmbito da ação, a realidade das coisas é antes vivida, na medida em que o espírito, a tocando, lhe penetra.

Logo, a realidade só poderá ser construída ou reconstruída ou conhecida por nosso espírito a partir do momento em que a ideia, como representação, começa a se descolar da ação, ou seja, a partir do momento em que intuímos uma ideia em nosso próprio sentimento do movimento de mudança do real. Já que, por esse mesmo ato, impulsionada pela tensão da nossa faculdade de agir, a memória passa a recobrir, com suas lembranças, o fundo da percepção imediata, e, assim, a série de momentos consecutivos que eram mantidos se funde, delimitando a extensão, no que se distingue o objeto, percebendo-o segundo a concentração de nossa faculdade de perceber. Mas, na percepção concreta, no que o nosso espírito se distensionava e coincide com a extensão, na medida em que apenas se deixa ser esse movimento, e as imagens desse movimento são passivamente representadas na consciência, sendo aí a ideia intuída e o trabalho da memória implicados ou inerentes a essa ação, não se movendo conscientemente ou ativamente por uma ideia, pode se demorar ou se alongar mais ou menos nesse estado. Desse modo, no que o nosso espírito pode se deixar ser mais ou menos do movimento de mudança das coisas, ele pode manter e fundir mais ou menos imagens que passivamente se representam sob a duração de um mesmo movimento. Outrossim, pode intuir ideias que envolvem uma duração mais alongada ou uma duração menos alongada das coisas, que lhe aparecem como significações distintas, sendo aí consciente delas.

Por conseguinte, na medida em que aquilo que se relaciona à nossa vida exterior é a materialidade extensiva das coisas, e porque é a nossa inteligência que consiste na adaptação³³⁶ de nosso espírito à materialidade extensiva em geral, inclusive a de nosso corpo, a função que pode nos manter nas relações espaciais ou nos levar para as relações da duração pura deve ser uma função da inteligência³³⁷. Logo, a função que, por uma variação da tensão de nosso espírito, se ligando a ritmos diferentes da duração, tanto pode nos manter na espacialidade das coisas quanto nos levar para a duração pura delas, deve ser a da atenção, uma vez que a atenção não é independente da inteligência e que causa a intensificação de nossos estados intelectuais³³⁸. No caso de essa função ser a atenção, a mesma deve poder se referir conscientemente, não só a própria intensidade que os nossos estados de consciência

³³⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-11).

³³⁷ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 37-38).

³³⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 112-113).

atingem, na medida em que os nossos estados de consciência se intensificam, mas, também, a própria atualidade da ação extensiva de nosso espírito nas sensações, em que a memória, por sua forma que mantém e funde uma série de momentos consecutivos, constitui a nossa percepção imediata das coisas. Assim, a atenção também não pode ser independente da afetividade, uma vez que a percepção imediata, sendo da duração, aparece primariamente ao nosso intelecto como sentimento de algo.

Portanto, nós devemos observar que a memória, ao manter uma série de momentos consecutivos, constitui graus variáveis de tensão entre os elementos imediatamente percebidos, no que os relaciona entre si, alongando ou encurtando a duração da percepção imediata em que os funde, e que a tensão entre esses elementos está diretamente ligada à tensão da nossa faculdade de perceber. Pois, pelos graus mais altos de tensão da nossa faculdade de perceber, no que o nosso espírito é ativo, os elementos dos momentos que se mantêm adquirem uma certa tensão na relação que têm entre si e que os condensa na intuição de uma ideia do objeto. Esta ideia, mobilizando as imagens-lembranças da memória, constitui a imagem percebida do objeto, distinguindo-a conscientemente como certa significação. Pelos graus mais baixos de tensão da nossa faculdade de perceber, no que o nosso espírito apenas se deixa ser o movimento entre as coisas, e as suas imagens são passivamente representadas, os elementos dos momentos que se mantêm e se condensam, não se relacionando consciente e ativamente na ideia que constitui a imagem do objeto, pelo movimento em que as imagens se sucedem sem se distinguirem explicitamente, se ligam a uma significação que, sendo apenas sentida, não está em nenhuma das imagens independentemente consideradas, ultrapassando a conjugação de todas, que é a própria intuição do sentimento da duração do movimento de mudança do objeto.

Logo, devemos observar, igualmente, que no âmbito da ação em que o nosso espírito apenas se deixa ser o movimento de mudança do real, em que as suas imagens são passivamente representadas, ocorre a intensificação dos nossos estados psicológicos, porque mais elementos sucessivamente vão lhes penetrando, e, nisso, não sentimos a presença do sentimento de um esforço imaterial que progressivamente se intensifica, mas sentimos a própria mudança de um estado para o outro e a emoção de cada novo estado. Nesse processo, do estado anterior para o estado atual da nossa consciência, ocorre uma mudança da qualidade do estado, sendo caracterizado por outra forma, e que, na sua emoção, envolve e desenvolve todas as mudanças anteriores, ao se intensificar. Então, uma vez que aí as imagens se representam, mesmo que passivamente, existem ideias que se encontram implicadas na emoção do estado. Logo, na medida em que intuimos a ideia da emoção do estado, entramos

no âmbito da ação em que o nosso espírito é ativo justamente porque passa a se mobilizar por esta ideia. Quando esta ideia se desdobra em sua imagem, também ocorre a intensificação de nossos estados psicológicos sucessivos, porque os elementos que se encontravam implicados na ideia, ao se desdobrarem, se colorem pela emoção do estado fundamental que lhe deu origem. Aqui, nós podemos ter o sentimento de um esforço imaterial que aumenta conforme também aumenta a dificuldade que sentimos para desdobrar a ideia em sua imagem, e, desse modo, temos o sentimento da tensão que o nosso espírito adquire para realizar estas operações.

Todavia, observemos que nesses dois casos ocorre a intensificação dos estados de nossa consciência, na medida em que mais elementos simples penetram as emoções que lhe são fundamentais. No primeiro, o estado se intensifica no que o nosso espírito apenas se deixa ser o movimento de mudança e as imagens são passivamente representadas. No segundo, o estado se intensifica no que o nosso espírito ativamente promove o movimento de sua mudança, ao configurar a representação da imagem. Mas, porque, assim, mais elementos simples ou imagens elementares vão aparecendo, e nós tomamos consciência delas – seja apenas pelo sentimento delas na emoção, seja pela delimitação ativa delas – nós descobrimos cada vez mais elementos simples em um mesmo objeto. Então, a seu modo, cada uma dessas operações está diretamente relacionada com a atenção, porque a atenção causa a intensificação de nossos estados, e porque, pela atenção, nós descobrimos cada vez mais elementos simples em um mesmo objeto. Contudo, desse modo, a atenção, estando referida a um objeto percebido, não deixa de estar referida ao próprio movimento da duração do objeto, e, por conseguinte, a função única que pode estabelecer dois tipos de formas diferentes de relação com o objeto parece ser a atenção mesma. Por uma dessas formas da atenção, nós nos mantemos na superficialidade dos conceitos solidificados em imagens, e, por outra dessas formas, esses conceitos são fundidos no fluxo fluídico que continuamente dura.

Assim, à medida que deve existir duas formas básicas através das quais, pela atenção, nos relacionamos com os objetos exteriores, e, exatamente porque esses objetos nos são exteriores, uma dessas formas básicas da atenção pela qual estabelecemos certas relações com o objeto exterior deve ser a da simpatia³³⁹ ou a do instinto alargado pela inteligência; e a outra dessas formas básicas da atenção pela qual estabelecemos outras relações como o objeto exterior deve ser a da percepção³⁴⁰. Isso porque, pela simpatia, nós somos conduzidos para o

³³⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 193-197).

³⁴⁰ É possível encontrar direta ou indiretamente presentes em toda a obra de Bergson referências à sua concepção da percepção. Apesar de a percepção consistir em uma faculdade complexa do espírito, de modo mais geral, se

interior do próprio devir no qual o objeto se encontra inserido. Mas, só somos conduzidos para o interior desse devir porque, na simpatia, a ação, se pondo antes das operações da percepção que configuram a imagem, nos levam para o interior dos movimentos que são próprios ao objeto. Desse modo, ainda antes da percepção do objeto, à maneira do instinto, pela simpatia, vivemos os seus movimentos em nós, sentindo-os como um sentimento que, sendo propriamente dele, ele nos introduz³⁴¹ no mesmo. Já, pela percepção, não é o movimento do objeto que se põe primeiro, porque é através da mesma que nós delimitamos ou distinguimos a imagem do objeto, e sendo que são as nossas lembranças que nos fazem ver ou ouvir³⁴², nós só vemos ou ouvimos depois da atualização de todas as lembranças que se fizerem necessárias. Logo, na percepção, é a própria imagem que delimitamos do objeto que se põe primeiro, porque é ao aproximá-la do objeto da percepção que nós o reconhecemos.

Portanto, o movimento da percepção caminha no sentido inverso ao da simpatia, já que a simpatia, de uma diversidade de mudança imediatamente vivida, constitui um único estado simples em nosso espírito, em que tudo se encontra implicado na emoção fundamental do estado. Já a percepção, de um todo sentido ou que se encontra implicado na sua emoção fundamental do estado, constitui diversos estados simples em nosso espírito, os desdobrando em suas imagens. Nisso, a atenção passaria da simpatia à percepção, da percepção à simpatia por uma simples inversão de ritmo.

Podemos compreender a conversão da atenção entre simpatia e percepção pela mudança de ritmo da mesma em nossos estados psicológicos ao nos colocarmos no campo da arte. Diante de um quadro de um grande mestre, de forma confusa, ao mesmo tempo em que podemos sentir a sua emoção, percebemos os seus detalhes. Mas, parando para contemplá-lo, podemos sentir a emoção que o artista impregnou na obra muito mais presente. Isso acontece porque, ao apenas contemplá-lo, as suas imagens componentes são percebidas passivamente enquanto vamos nos deixando ser o movimento impresso entre as mesmas, no todo da obra. Nisso, distensionando, a nossa atenção muda de forma pela mudança de ritmo, e, assim, simpatizando-nos com a obra, vivemos mais claramente a sua emoção em nós. Ao sentirmos a sua emoção, podemos intuir a sua ideia, e, a partir dessa ideia mudamos a forma da atenção pela mudança de seu ritmo na medida em que, fundados nessa emoção e nessa ideia, tencionando-nos, procuramos ver o significado particular que cada imagem componente tem

pode dizer que o filósofo remete a palavra percepção à consciência que se tem de algo. Esta consciência de algo pode ser apenas a do sentimento que se tem do mesmo ou a consciência clara e distinta da sua imagem.

³⁴¹ É importante observar essa ideia no contexto das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 33-34).

³⁴² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 118-121, 148-153).

no todo da obra. Ao assim passarmos ativamente pelos seus detalhes, as significamos sob nova perspectiva, na medida em que ativamente as delimitarmos, a partir do que cada detalhe passa a ser percebido por um certo contorno especial, ganhando novo calor ou nova luz.

No entanto, nós precisamos compreender bem o que estamos chamando de percepção. Isso porque o arco do que se entende por percepção comporta a percepção imediata³⁴³, que é a percepção em que as sucessivas representações de um objeto não se separam uma das outras, constituindo um todo representativo – e, por isso, enquanto a representação do todo representativo não é abstraída dele, ela consiste em uma percepção concreta³⁴⁴, que é síntese da percepção pura e memória pura – e a percepção refratada³⁴⁵ no espaço, que é a percepção em que, por um processo de simbolização, cada imagem, de uma sequência de percepções, se configura no espaço. Além disso, o arco da percepção refratada no espaço comporta a percepção adquirida³⁴⁶, a percepção desatenta ou o reconhecimento automático³⁴⁷ e a percepção atenta ou o reconhecimento atento³⁴⁸. Na percepção imediata, o que nós percebemos é a progressão da mudança de qualidade no sentimento da duração de uma série de percepções que se continuam, como, por exemplo, a que nos acontece no que a simpatia nos introduz nos movimentos do objeto e, sentindo o seu movimento em nós mesmos, temos o seu sentimento. Na percepção adquirida, o nosso reconhecimento do objeto ocorre rapidamente porque colocarmos os conceitos em nossas sensações e mal as sentimos para sabermos que se trata de tal coisa. Na percepção desatenta, nós reconhecemos o objeto pela ação que realizamos com o mesmo ou pelo hábito de utilizá-lo. Apesar de a sua imagem ficar assim encoberta pela ação que habitualmente desempenhamos com os mesmos, nós sabemos qual é, e para reconhecer o objeto, nos basta o hábito de utilizá-lo. Já a percepção atenta é a percepção do objeto pelo delineamento de sua imagem, com a qual nós esclarecemos a imagem do objeto percebido nos ligando, fundamentalmente, à mesma.

³⁴³ Pode-se formar uma compreensão de percepção imediata pelas ideias discutidas em :BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 39-40, 62-66, 70, 87-93, 134-136, 159-162).

³⁴⁴ Pode-se formar uma compreensão de percepção concreta nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 31, 78-81, 212-213, 287-289).

³⁴⁵ Pode-se formar uma ideia da percepção de como se refrata no espaço pelas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 89-93, 159).

³⁴⁶ Para se compreender a percepção adquirida, ver: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 36, 54).

³⁴⁷ Pode-se formar uma compreensão da percepção desatenta pelas ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 103-111).

³⁴⁸ Pode-se formar uma compreensão da percepção atenta pelas ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 111-122, 194-195).

Como se vê, é a percepção que se refrata no espaço, isto é, a percepção adquirida, a percepção desatenta e a percepção atenta, que podem nos manter na exterioridade das relações espaciais, mantendo as coisas e nós mesmos na superficialidade de nossa consciência. Todavia, isso nem sempre é assim, uma vez que a percepção atenta também pode nos levar a aprofundarmo-nos em nossa consciência na medida em que mais elementos simples da imagem do objeto são esclarecidos, intensificando os nossos estados. Sobre isso, devemos observar que o reconhecimento atento é a percepção que nos ocorre sob o domínio da atenção voluntária, e a atenção voluntária se encontra entre os estados medianos de nossa consciência. Isso quer dizer que, por um lado, nos conscientizarmos da intensificação de nossos estados de atenção, como um esforço imaterial ou intelectual que progressivamente aumenta, pelas próprias sensações periféricas das partes do corpo que vão se envolvendo ou pelo sentimento das contrações dos músculos que gradativamente se envolvem na atitude do corpo. Por outro lado, solidariamente à intensificação de nosso sentimento de esforço intelectual ou ao aumento da tensão de nosso espírito, nós vamos, cada vez mais, penetrando nos estados profundos de nossa consciência, simplesmente porque mais ideias, sensações e lembranças, que se encontravam implícitas na ideia fundamental, ao serem desdobradas em imagens pelos juízos formulados, vão em direção de seus congêneres, rumo à duração. Desse modo, essas ideias, sensações e lembranças são envolvidas pelo colorido desses estados psicológicos, ampliando a massa desses nossos estados em que se faz sentir sem se deixar ver, numa mudança qualitativa que progride para a forma característica dos diferentes estados psicológicos que se formam.

Logo, a seu modo, a percepção atenta, em que delimitamos a imagem de um objeto, também pode nos levar para as profundidades de nossa consciência, se aproximando cada vez mais da duração. Mas, visto que a finalidade da percepção atenta consiste na definição de um objeto através da delimitação de sua imagem, uma parte dos meios que empregamos para realizar essa operação fica obscurecida, dado que facilmente percebemos o esforço intelectual que realizamos para desdobrar uma ideia em sua imagem. Entretanto, quando nos deparamos com um problema cuja solução nos é difícil, salta aos nossos olhos todo o esforço que realizamos para conjugar sob o olhar da atenção voluntária um conjunto complexo de elementos, muitas vezes, divergentes a princípio. Só atingimos, conscientemente, a interseção entre eles com o auxílio da memória, por sua função de manter e condensar vários momentos consecutivos, porque, nestas condições, eles podem vir a constituir um estado simples de nossa consciência. Pois, na medida em que se pode manter uma diversidade de elementos, os

mesmos podem se fundir em uma única ideia, que nos surge como uma hipótese possível para a solução do caso.

Ao levarmos essas considerações para os processos de aprendizagem, podemos notar que o estudante somente se apropria profundamente conhecimento novo que está adquirindo à medida que o desenvolve por conta própria, ao refazê-lo ou reinventá-lo. Por isso, terá que lidar com os dados do problema, o que quer dizer que ele terá que lidar com o campo teórico em que uma determinada ausência ou falta de sentido se configura, ainda que seja apenas sentida. É este sentimento que pode impulsionar o seu interesse, de modo que ele passe a delimitar melhor as imagens ou os conhecimentos que constitui o todo em que a ausência é sentida. Por exemplo, no campo da astronomia, se apresenta ao educando a descoberta de que um corpo celeste conhecido tem um movimento anômalo, sendo este o problema a resolver. O educando pode pensar que algo está errado com a teoria que justifica o movimento desses corpos ou ter a ideia de que este problema consiste em erro de observação ou de aferição dos dados. Ao rever a teoria e a aferição dos dados catalogados, constata a veracidade de tal anomalia e o grau de certeza da teoria utilizada para prever esse tipo de movimento. Nisso, persiste a sua convivência com o problema, passando a considerar que o desvio da trajetória esperada pode se justificar por essa mesma teoria. Procura, então, envolver, em um só tempo, todos os conhecimentos e dados que importam para a solução da ausência de sentido de tal movimento – isto quer dizer que, na medida em que o estudante precisa coordenar uma série de conhecimentos e dados que, a princípio, correndo por linhas paralelas, não se convergem, para se convergirem, precisará os considerar todos ao mesmo tempo como objeto único, e estes só podem se constituir em um todo à medida que forem passivamente percebidos, no que o educando, distensionando-se, pode se deixar levar pelo seu movimento – até que, sentindo essa ausência nesse contexto teórico, esse movimento vai em direção do movimento de sua duração, levando concretamente tais imagens a se fundirem à sua duração, no que tem o sentimento e intui a ideia da possibilidade de um outro corpo celeste interferir no movimento deste corpo. Dadas esta ideia e essas condições, procura delimitar ativamente a imagem deste corpo, estabelecendo teoricamente o seu tipo, a sua densidade, o seu tamanho, e também a distância que se encontra do corpo com movimento aparentemente anômalo e a órbita que percorre. Ao conferir novamente os dados catalogados pela imagem que constrói de tal corpo celeste, poderá solucionar o problema, encontrando um corpo celeste conhecido que corresponde a esta imagem e condições, ou definir melhor o que se deve procurar por novas observações e instrumentos mais apropriados.

Contudo, é nosso dever explicar que chegamos a intuir a ideia (como uma hipótese para solucionar o caso, ao ser desdobrada em sua imagem, através de conceitos) por uma reversão da forma da atenção. Isso ocorre a partir do momento em que, pelos recursos existentes em nosso espírito, já temos delimitado ativamente todas as imagens de todas as ideias ou formas consideradas, e a memória, por um esforço consciente de as envolver, mantém, ao mesmo tempo, todas estas distintas formas consideradas, e as mesmas se inserem sob um único olhar da atenção, no que a própria atenção pode se distribuir igualmente por todas. Aí, aparece um certo movimento que existe entre todas, e esse movimento entre as formas diferentes assume tal preponderância de forma que, como uma ação, se põe antes do que a percepção distinta das imagens inseridas nessas formas, simplesmente porque elas passam a ser passivamente representadas em nossa consciência. Então, na medida em que na nossa sensibilidade apenas nos deixamos ser esse movimento extensivo entre as formas, esse próprio movimento caminha para o interior de nossa consciência, se fundindo ao movimento de nossa duração, no que intuimos de nossa duração o sentimento de uma certa forma harmonia entre elas. Portanto, este sentimento de uma harmonização entre as mesmas consiste no sentimento de uma ideia que as organiza sob a forma nova criada em nossa duração. Assim, por uma reversão do ritmo da atenção, vamos, das relações espaciais, para as relações da duração, à medida que todos os elementos considerados, sendo em si abstratos, adquirem uma contextura concreta, sob a forma concreta que os organiza em nossa consciência no interior de nossa duração. É do sentimento de uma ideia que se gesta no sentimento de nossa duração que intuimos uma solução para o caso (ou seja, é nesse sentimento da duração que se encontra implicado o sentimento do objeto considerado e, por conseguinte, o sentimento da ideia que soluciona o caso, e esta é intuída como esquema dinâmico porque pode ser desdobrada em sua imagem). Daí, para frente, por uma nova reversão da forma de sua atenção, a ideia precisará ser desdobrada em sua imagem e, assim, começamos a sentir o esforço intelectual que realizamos nessa operação, e percebemos a intensificação de nossos estados intelectuais: Como no exemplo citado anteriormente, em que o educando, ao se deixar representar passivamente as imagens consideradas, reverte a forma da sua atenção de percepção atenta ao objeto para simpatia ao mesmo. Nisso, ao se deixar ser o movimento do objeto, intui a ideia e a sua emoção de sua duração, e, na medida em que a ideia intuída é uma hipótese que consiste em um esquema dinâmico, o estudante, orientado por essa ideia, tensionando-se, reverte a forma da sua atenção de simpatia para percepção atenta, uma vez que passa a delimitar ativamente as imagens que se encontram presentes nessa ideia.

Desse modo, porque, pela atenção voluntária, o espírito se abstém de prosseguir, pelos nossos hábitos de utilizar as coisas, para o resultado praticamente útil da percepção presente, o mesmo se detém entre a ação sofrida e a reação que a segue. Ao estabelecer, desse modo, uma distância entre a sensação e o movimento do corpo que a utiliza, se situa em uma zona de indeterminação³⁴⁹. Nesta, tanto a nossa vontade quanto a nossa liberdade³⁵⁰ podem se inserirem a partir da sensação afetiva³⁵¹ de prazer ou dor que intercala a ação sofrida e a reação que se prepara, acrescentando algo de novo ao movimento. Portanto, o novo que o espírito acrescenta é uma criação sua, a qual é realizada de modo voluntário, detendo-se, voltando atrás e repassando novamente sobre os contornos do objeto percebido por movimentos mais sutis. Nisso, vai em direção às sensações³⁵², e indo em direção da ação, coincide com a extensão, e se deixa ser esse movimento da sensibilidade. Logo, por esses movimentos mais sutis, o espírito busca se coadunar com o movimento que existe entre as formas do próprio objeto, sentindo-o em si, do que constitui uma ideia sua do objeto. Por esse mesmo ato, ao mesmo tempo em que se chega a uma ideia do objeto, os movimentos mais sutis do objeto são continuados por nossas lembranças, e essa ideia, depois de intuída, é desdobrada em sua imagem.

Mas, como é inegável que nós temos em nosso espírito as nossas lembranças, e que precisamos ter, de algum modo, um indicativo do objeto percebido para que as nossas lembranças nos ajudem a descobrir novos elementos no mesmo, são as nossas sensações representativas que, por serem sensações extensivas, são também ações com representações inerentes a si, o primeiro impulso que leva a representação do objeto. Contudo, para compreendermos bem como representamos a imagem do objeto em nossa mente, nós precisamos olhar mais detidamente para as operações que nos levam a isso.

Assim, observemos que, mesmo sendo representativas, as sensações que nos chegam do objeto não deixam de ser afetivas. Pois, essas sensações são representativas³⁵³ na medida em que a forma do objeto se guarda no próprio movimento extensivo delas, depois que a

³⁴⁹ Para se formar uma compreensão da zona de indeterminação e da sua relação com a percepção e com o querer, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 27-41, 66-68).

³⁵⁰ Para se formar uma compreensão da liberdade e dos atos livres, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 99-152);

³⁵¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (30-34); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 11-12, 53-54).

³⁵² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 73-76, 212-213, 259, 286-289).

³⁵³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 34-39, 54)

memória manteve e fundiu muitos dos momentos oscilatórios da matéria, e, no que os órgãos³⁵⁴ dos sentidos juntaram as várias excitações que sensibilizam diferentes partes suas como de um único objeto. Estas mesmas sensações são afetivas³⁵⁵ na medida em que são prazer, dor ou sentimento do movimento que, sendo propriamente do objeto, penetram o corpo e vão em direção dos centros nervosos sensoriais do cérebro. Apenas ao chegar aí é que esse movimento vai ser continuado pelos mecanismos motores que dão início à constituição de uma atitude do corpo em resposta ao movimento do objeto, acionando os seus respectivos músculos, do que temos o sentimento dos movimentos destes músculos.

Logo, o prazer ou a dor são um sentimento imediatamente sentido no movimento do corpo ligado aos nervos sensórios centrípetos, isto é, ao movimento que leva os estímulos que, sendo provenientes do objeto, e chegando à periferia de nosso corpo pelos seus diferentes órgãos dos sentidos, são conduzidos para os centros nervosos sensoriais do cérebro. Entretanto, o sentimento dos músculos envolvidos em uma atitude do corpo chega aos centros nervosos sensoriais somente depois que o corpo toma uma atitude em resposta aos movimentos do objeto. Então, a imagem que delineamos de um objeto é percebida na medida em que se intercala entre os estímulos sensórios que o corpo recebe do objeto e a resposta motora que lhe prepara. Mas, porque ela só se configura em nossa mente na medida em que o corpo assume tal atitude, a imagem da qual nos tornamos conscientes se liga ao sentimento imediatamente sentido nas contrações dos músculos que esboçam a atitude do corpo em resposta às sensações do objeto que afetam o corpo, e esse sentimento vai, pelos nervos sensórios, desses músculos periféricos, para o centro nervoso³⁵⁶.

Isso quer dizer que a forma de um objeto definida em sua imagem se liga ao sentimento que temos dos músculos que, por hábito, o corpo envolve em sua atitude, em resposta ao objeto. Ou seja, os estímulos representativos provenientes do objeto, atingindo o centro nervoso, e continuando por certos mecanismos motores habituais do corpo, foram conduzidos pelos nervos motores do centro nervoso à periferia motora. Aí, porque estes mecanismos motores são habituais, o que se esboça na atitude que o corpo toma em relação ao objeto é uma forma motora do objeto ou a sua forma concretamente agida pelo corpo. É o sentimento dessa forma motora do objeto, agida pelo corpo que retorna aos centros nervosos

³⁵⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 150).

³⁵⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 30-34, 54).

³⁵⁶ *Op. Cit.* 2006a. (p. 16, 25-26, 116, 148, 152-153).

sensoriais, aquilo que nos permite termos consciência da imagem do objeto clara e distintamente configurada.

Portanto, porque o que é primariamente afetivo em uma sensação se liga ao sentimento do movimento do objeto que se realiza no corpo, aí vamos encontrar um determinado movimento simples por meio dos qual, mediante certos estímulos, o corpo apenas naturalmente se inclina³⁵⁷ para uma direção de movimento. De outra via, porque o que é primariamente representativo em uma sensação se liga ao sentimento dos músculos do corpo que se envolvem na atitude que toma, vamos encontrar aí um determinado movimento do corpo que é complexo, pois consiste em um hábito motor desenvolvido pelo corpo em resposta ao objeto, e, na medida em que certos estímulos o levam a uma atitude de ação, esta tem implicada em si a forma espacial do objeto, já que é uma ação que se realiza com o mesmo, que pode ou não ser levada à frente. Logo, a inclinação, consistindo em um movimento natural do corpo, é um movimento simples, que se liga ao estímulo recebido e apenas naturalmente o direciona para o prazer ou fugir da dor; e o hábito, consistindo em um movimento apreendido pelo corpo, é um movimento complexo que desenvolve em resposta ao estímulo, pondo-o em uma atitude. Nesse caso, a consciência que temos dos movimentos de inclinação, que é o sentimento dos movimentos do objeto no corpo, encontra-se colada ao estímulo recebido ou é imediata, e a consciência que temos dos movimentos do hábito, que é o sentimento dos movimentos motores esboçados, sendo a de uma atitude em resposta ao estímulo recebido, é mediata ou mediada por uma atitude do corpo.

Desse modo, em nossa percepção, pela atenção voluntária, no que diz respeito às nossas sensações representativas e à definição e distinção da imagem do objeto, se torna fundamental o papel de nossos hábitos motores, que são infraintelectuais. Por isso, devemos observar, especificamente sobre a percepção atenta, que a mesma se levanta sobre a percepção desatenta, já que esta caminha pelos movimentos que o nosso corpo automaticamente esboça em uma atitude habitual sua, ao desatentos da imagem do objeto, o percebermos. Ainda mais, porque a finalidade da percepção atenta é definir o objeto percebido, e, para formar a sua imagem, conta com uma forte participação da função da memória de recobrir o fundo da percepção imediata com suas lembranças. Esta operação, por sua vez, conta com a forma motora do objeto concretamente presente na atitude do corpo.

Já na simpatia, por seu turno, no que diz respeito às nossas sensações representativas, se torna fundamental o movimento presente na inclinação do nosso corpo, uma vez que pela

³⁵⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 33-34).

simpatia nós somos conduzidos ao estado em que as nossas sensações permanecem apoiadas umas sobre as outras, alongando a sua duração, e o movimento de inclinação do corpo é o único que pode manter os movimentos das atitudes habituais do corpo ligados uns aos outros. Nisso, podemos observar que, na simpatia, o movimento da inclinação do corpo se destaca em relação aos movimentos dos hábitos – mesmo porque, as nossas sensações só permanecem apoiadas umas sobre as outras devido à função de nossa memória de manter, contrair e fundir uma variedade de momentos dos movimentos que do objeto nos chegam por diferentes formas (impossível de ocorrer apenas pelo hábito), constituindo, assim, a nossa percepção imediata dele, que se dá pela intuição que temos do sentimento do objeto no sentimento de nossa duração, que consiste em uma intuição supraintelectual.

Por essas considerações podemos observar que a interação entre o professor e o aluno – ou entre as pessoas, de modo geral, – em muito ultrapassa a comunicação verbal. Inclui a comunicação gestual ou das atitudes do corpo e a afetividade do movimento em que o corpo naturalmente se inclina diante de um objeto. Na comunicação verbal, inclusive, é a afetividade do movimento em que o corpo naturalmente se inclina que constitui o sentido da ideia que está a se formar na mente do educando. Mas, essa ideia só toma a sua forma completa à medida que, pela imitação habitual que o corpo do educando realiza dos gestos ou da atitude do corpo do educador, as assume. Por conseguinte, é pelo sentido lançado pela inclinação do corpo que, a partir da forma espacialmente concreta desenhada pela atitude habitual do corpo do educando (na medida em que esboça os respectivos movimentos motores de tal atitude) se orienta o significado que assim a ideia adquire em sua mente, e que, antecipadamente a própria percepção da palavra, o estudante vai espalhando nas palavras que vai ouvindo.

Todavia, observemos que, se a simpatia consiste em uma forma básica da atenção e a percepção consiste na sua outra forma básica, e se relacionada à possibilidade de sua intensificação, a atenção admite formas que se diferem entre si, segundo a forma que determinado estado psicológico nosso atinge, ela transbordará a significação pela qual usualmente a compreendemos, tanto para baixo, em direção do infraintelectual, quanto para cima, em direção do supraintelectual, não se restringindo, portanto, estritamente, ao intelecto. Assim, se ligados à sua função da atenção, existem fatos que se podem observar nos estados profundos, nos estados medianos e nos estados superficiais de nossa consciência, e, se na medida em que apreendermos a atenção em seu princípio e em sua estrutura pudermos demonstrar que os mesmos se justificam como necessários para a atenção, porque se põem como condição da nossa experiência e compreensão da vida e do mundo em que vivemos,

sendo, desse modo, indispensáveis à nossa existência, teremos explicado a atenção em todos os sentidos que ela possa nos remeter na teoria de Bergson³⁵⁸.

Contudo, para atingirmos este objetivo, precisamos abordar as questões relativas à atenção em um campo onde facilmente possamos distinguir a percepção da simpatia, ao mesmo tempo em que possamos vê-las atuando em uma única empreitada. Este campo é o dos objetos estéticos, pois estes, sendo percebidos por nós, também nos introduzem em sua emoção. Pois, aí, podemos constatar tanto a presença de nossa faculdade perceptiva, no trabalho ativo de nossa personalidade para definir a imagem do objeto, quanto a presença de nossa faculdade estética³⁵⁹, pela qual, ao nos simpatizarmos com o objeto, a nossa personalidade se deixa ser os movimentos do objeto e sentimos a sua emoção. Com isso, poderemos deslindar as relações que se estabelecem entre ambas. Neste caso, para desdobramos essas discussões, partiremos das considerações de Bergson a respeito das emoções estéticas porque, sendo sentimentos profundos, se referem a objetos percebidos.

Mas, antes, observemos que se a atenção pode se realizar por duas formas básicas, a da simpatia e a da percepção, porque, assim, apresenta variação na forma e no funcionamento, a mesma não pode ser uma faculdade geral. Além de que, se a atenção, por uma mudança do ritmo ou da tensão da alma pode se exercer como simpatia ou como percepção, uma vez que tanto a simpatia quanto a percepção se referem ao modo como os objetos exteriores se representam na consciência, e, porque é a inteligência que se encontra especialmente adaptada as nossas relações com objetos exteriores, a atenção não pode ser independente da inteligência. Então, na medida em que não é uma faculdade geral e não é independente da inteligência, a atenção precisa ser uma função da inteligência.

Entretanto, se, pela simpatia, a ação se põe antes do que a percepção e, desse modo, nós somos introduzidos no interior do movimento que é propriamente do objeto e, vivendo o seu movimento em nós, no que o mesmo se funde ao movimento de nossa duração, podemos sentir a emoção que ele nos sugere, a atenção é sensível à substância³⁶⁰. Assim, na medida em que na emoção do objeto existe confusamente implicada uma ideia desse objeto, e que esta emoção nos ocorre no sentimento de nossa duração, esta ideia adentra as operações intelectuais por uma intuição que é supraintelectual. Por outro lado, se, na percepção, a imagem do objeto se delinea em nossa mente solidariamente a atividade de nossas sensações

³⁵⁸ Encontramos um exemplo desse raciocínio aplicado à função da religião em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 144, 162).

³⁵⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 197).

³⁶⁰ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38).

e os movimentos do corpo, sendo que são as nossas sensações que constituem a matéria do conhecimento que temos do objeto, a atenção não é vazia de matéria. Então, porque a imagem do objeto se delineia em nossa mente com o concurso de nossa sensibilidade, a forma espacial do objeto precisa nos ser dada em uma intuição sensível, e esta, como é sensível, nos ocorre por uma intuição que é infraintelectual³⁶¹.

Por fim, se a atenção não é uma faculdade geral, ela precisa ser única em cada caso que se aplica. Logo, considerando que a atenção apresenta sensibilidade por substância, e, uma vez que tal substância é a de uma emoção ligada a um objeto, em cada caso, a atenção é colorida por essa emoção do objeto que, como um matiz especial, a sinaliza. Portanto, a atenção se individualiza ou se torna única pelo objeto ao qual se aplica e pela emoção que a colore. Desse modo, na medida em que pela função da atenção nós descobrimos, em um mesmo objeto, cada vez mais coisas³⁶², e nisso ocorre a intensificação de nosso estado intelectual, uma vez que essa intensificação de nosso estado não ocorre por uma causa exterior, ela precisa estar relacionada à emoção do objeto que colore a atenção, já que é desta emoção que intuímos a ideia do objeto. Desse modo, até certo ponto, esta mesma emoção propulsiona os estados intelectuais que sobrevêm à intuição da sua ideia ou da ideia do novo que se descobre no objeto.

³⁶¹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 390-391).

³⁶² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (112-114).

6 ATENÇÃO: SIMPATIA, PERCEPÇÃO, INCLINAÇÃO E HÁBITO

Os diferentes objetos com os quais estabelecemos alguma relação apresentam uma qualidade estética na medida em que podem nos sugerir³⁶³ um sentimento que seja deles mesmos. Dizemos ‘sugerir’ porque o sentimento, sendo subjetivo, não pode ser comunicado como comunicamos um objeto, definindo a sua imagem. Nesse caso, o sentimento, que é do próprio objeto, consiste numa qualidade sua que impregna de tal modo suas formas e elementos que podemos senti-la em nós mesmos, em um estado afetivo, diretamente do objeto ou sem a intermediação de conceitos. Então, qualquer objeto que possa nos sugerir o seu sentimento consiste em um objeto estético, e o seu sentimento adentra o nosso espírito pela nossa faculdade estética. Mas, assim, a imagem do objeto não deixa de ser percebida³⁶⁴, no que se define a partir de sua ideia, segundo um conceito, e a nossa faculdade estética se encontra ao lado da nossa faculdade perceptiva.

No que diz respeito à educação, é importante observamos que, se a nossa faculdade estética se põe ao lado da nossa faculdade perceptiva, a faculdade estética constitui um tipo especial de percepção: uma abertura ao mundo diferente da abertura em que normalmente a faculdade perceptiva opera. Então, uma vez que existem essas duas formas de abertura da pessoa ao mundo que se encontra à sua volta, os processos e ações educacionais precisam contempla-las igualmente, para o pleno desenvolvimento do educando e de seus conhecimentos. Isso fica claro se relacionarmos estas duas faculdades às nossas duas formas básicas da atenção: a simpatia e a percepção. A simpatia constitui a nossa faculdade estética e a percepção constitui a nossa faculdade perceptiva. Portanto, será pelo exercício coordenado de ambas que aquilo que o aluno aprende poderá lhe constituir naquilo que lhe é mais profundamente íntimo.

Entre os diversos sentimentos estéticos que podemos ter em relação a um objeto, vamos nos ocupar daqueles que alcançam estados profundos de nossa consciência, uma vez que as profundezas de nossa consciência constituem uma região que é propriamente do espírito. Logo, a apreciação da intensificação dos estados de nossos sentimentos estéticos não envolve as sensações periféricas, como progressiva extensão do número de músculos acionados em nosso corpo, e nem a consciência do sentimento de esforço imaterial, decorrente destes. Portanto, o caráter distintivo da intensificação de nossos sentimentos

³⁶³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 17-21).

³⁶⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p 107-108, 111-122).

estéticos, como o de todos os estados profundos de nossa consciência, é o da penetração de cada vez mais estados simples pela emoção ou no estado fundamental.

Assim, os sentimentos estéticos se referem a objetos percebidos, e, na percepção, existe a representatividade das sensações. Então, porque a intensificação do estado psicológico referente a um sentimento estético não é solidária a uma causa externa, pode parecer que o mesmo não seja solidário à representatividade das sensações. Todavia, o sentimento estético só não é solidário à representatividade das sensações proveniente do objeto da mesma forma que o conhecimento objetivo é solidário a tal representatividade, porque aí se busca esclarecer e distinguir a imagem do objeto percebido. Pois, nisso, se destacam, entre todas as operações que realizamos, aquelas em que vamos da ideia para a imagem, e podemos sentir o esforço realizado pelo intelecto³⁶⁵ para desdobrar, da ideia, a sua imagem.

Isso quer dizer que existe um objeto que percebemos – o objeto estético – e que nós prestamos atenção a ele, o percebendo atentamente. Mas, a nossa consciência de um sentimento estético ou de um sentimento que nos é sugerido, sendo de algo que é espiritual, que se dá em nossa duração, segundo as relações do tempo, não provém da atenção que prestamos ao objeto. A consciência que temos de um sentimento estético provém da atenção que prestamos ao nosso espírito. Assim, uma vez que o sentimento estético é o sentimento que, sendo propriamente do objeto, se instala em nossa duração, por ele mesmo, segundo a sua forma geral, no que o intuimos direta e imediatamente em nossa duração, como substancialidade mesma que nos modifica, nós temos consciência dele. Desse modo, a atenção³⁶⁶ que o espírito presta a si mesmo é chamada por Bergson de intuição, a fim de distinguir da atenção que o espírito presta a matéria, ao que chama de percepção.

Então, porque o objeto ao qual a atenção se dedica como intuição espiritual é a duração, da qual temos uma intuição de um sentimento seu, segundo uma forma determinada, a intuição espiritual, tendo como objeto a duração e sendo caracterizada pelo seu sentimento, consiste em uma das espécies da forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados. Já, porque o objeto ao qual a atenção se dedica como percepção é um objeto material, e que pela percepção temos a definição da imagem do objeto, a percepção, tendo como objeto um objeto material e sendo caracterizada pelo sentimento da imagem do objeto, consiste em uma outra espécie da forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados.

³⁶⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 153-189).

³⁶⁶ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 88-89).

Entretanto, apesar de toda intuição que temos de nossa duração ser a de um sentimento com determinada forma característica, os sentimentos intuídos, na sua origem mesma, podem se instalar em nossa duração por sua própria forma, a partir de um objeto, ou se gestar em nossa duração pela criação de sua forma apenas por nossa duração. Esses dois sentimentos que intuímos da duração consistem, em sua origem, por formas provenientes de motivos diferentes que, na duração, se diferenciam geneticamente. Eles se diferem pelo modo como ocorrem em nossa duração, e por isso Bergson denomina a intuição da qual temos um sentimento puramente criado em nossa duração simplesmente de intuição, assim a diferenciando da intuição da qual temos sobre um sentimento estético ou que é proveniente de um objeto exterior, a qual denomina de simpatia moral ou somente de simpatia.

As duas intuições espirituais – aquela em que a forma do sentimento é criada por nossa duração e aquela em que a forma do sentimento é assimilada por nossa duração – pertencem à faculdade estética, porque a faculdade perceptiva não alcança o movimento que dura. A primeira ocorre quando a pessoa cria, de si mesma, a emoção³⁶⁷ que, modificando-a, é a causa dos estados psicológicos que lhe seguem, como a invenção de uma ideia e o seu desenvolvimento em uma obra, que a emoção anima. A segunda ocorre quando a pessoa, contemplado a obra, revive, em si mesma, a emoção que lhe foi impregnada pelo seu criador, mas, que, ao revivê-la, se modifica. Portanto, essa emoção também é a causa dos estados psicológicos que lhe seguem.

Como a simpatia moral é a intuição espiritual ou a intuição de um sentimento em nossa duração que é de um objeto material, para podermos ter a intuição simpática do sentimento do objeto, precisamos nos relacionar fisicamente com o mesmo por uma espécie particular de relação que nos permita sentirmos, em nós, a sua duração – o que Bergson denomina de simpatia física. Por conseguinte, pela simpatia física, nos envolvemos de tal modo com o objeto em sua materialidade mesma que os movimentos existentes no objeto entre as suas imagens, formas, elementos, texturas etc. adquirem, para a nossa consciência, uma certa forma de harmonia vivida por nós. Desse modo, pela simpatia física, os movimentos que duram propriamente no objeto são imitados por nossa consciência, ao penetrá-la. Então, por afinidade a este movimento que, sendo do próprio objeto, dura em nossa consciência, intuímos, como simpatia moral, a emoção do objeto ao vivê-la como uma forma da sua harmonia. Assim, a intuição da emoção do objeto ou a simpatia moral tem

³⁶⁷ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36-39). Ver também: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 197, 370-371).

somente uma afinidade com a simpatia física ou com a nossa ligação direta e imediata ao movimento que se impregna nas imagens, formas, elementos, textura etc. do objeto. Pois, o movimento de nossa duração, em que intuímos a emoção do objeto, sendo o movimento de toda a nossa personalidade, é muito mais do que tais movimentos do objeto que ocorrem em nossa duração, ainda que a forma desses movimentos do objeto a influencie.

Logo, pela simpatia, em geral, formamos um todo simpático com o objeto, e este todo envolve mudanças qualitativas dos estados de nossa consciência referentes à simpatia física e mudanças qualitativas dos estados de nossa consciência referentes à simpatia moral, os quais, constituindo estados simples do estado único que a simpatia gera em nossa consciência, pertencem à faculdade estética. Desse modo, porque, pelo todo simpático, a ação ou o movimento nosso e o do objeto se põe antes do que a percepção dele, o objeto ao qual a simpatia, considerada no seu todo, se dedica, como uma das espécies de forma da nossa atenção, é o próprio movimento de nossa duração, que se movimenta segundo o movimento do objeto. Nesse âmbito, na medida em que a forma do movimento do objeto mobiliza as nossas experiências vivas, intuímos, nessa duração nossa, o sentimento que é propriamente do objeto.

Estas condições também podem se instalar em um estudante, a partir de uma certa forma de exposição que o educador aplica ao conteúdo que ministra. Pela constância dos gestos, movimentos e variação da elocução que assinalam os pontos altos e baixos daquilo que expõe, o educador cria um certo ritmo. Nesse ínterim, o aluno pode se interessar o suficiente pela figura do educador, estabelecendo uma simpatia física com o mesmo, pela qual sente antecipadamente o seu próximo movimento. Isso quer dizer que os seus movimentos foram internalizados pelo aluno e já participam da sua duração. Por afinidade a esta simpatia física se estabelece uma simpatia moral do educando ao assunto, e daí ele intui a emoção daquilo que o educador está a expor. Nisso, tensionou a sua atenção o suficiente ao ponto de que as palavras que ia ouvindo já se encontravam cheias de sentido, numa significação. Ou seja, percebeu as imagens que iam se sucedendo embebecidas diretamente pela emoção que este todo vividamente adquiriu em sua de sua duração, por suas experiências vivas. Mas, bastará que ele distensione um pouco a sua atenção para que, da forte presença do sentido na significação, caminhará para a percepção do significado e, por fim, para as palavras separadas umas das outras que, como átomos distintos, se complicam na sua explicação.

Portanto, como um todo simpático que estabelecemos com o objeto, pelos estados psicológicos simples que a simpatia física gera em nós, a nossa consciência penetra no movimento que é propriamente do objeto. Já, pelos estados psicológicos simples que a

simpatia moral gera em nós, o movimento que, em nossa consciência, é do próprio objeto, por sua forma característica, se funde ao movimento de nossa duração, alterando a forma geral em que, ao criá-la de si, se engendra, no que intuímos a sua emoção. Desse modo, devido à afinidade da forma do movimento de nossa duração com a forma do movimento do objeto, a emoção que, sendo propriamente do objeto, se encontrava impregnada em suas imagens, formas, elementos, texturas etc. pode ser intuída em nossa duração mesma. Por conseguinte, da simpatia física para a simpatia moral, ocorre intensificação de nossos estados de consciência. Essas mudanças qualitativas de nossos estados, no seu todo, se organizam sob uma única forma característica: a da emoção do objeto. No que esses estados de nossa consciência se tornam um estado simples, organizados sob uma única forma característica, nos aparecem como tendo uma única qualidade, a do nosso sentimento da emoção do objeto.

Então, a simpatia constitui um estado simples de nossa consciência ao se organizar sob a forma característica da emoção intuída do objeto. Pois, no que o movimento do objeto, sob sua forma característica, é penetrado por nossa consciência, vai em direção de nossa duração, e se funde a ela. Nisso, altera a forma com que a duração, ao se criar, se organiza, e nós sentimos essa alteração ou temos a intuição da emoção do objeto. Assim, no todo simpático, as mudanças qualitativas da simpatia física, levando às mudanças qualitativas da simpatia moral, intensificam os nossos estados de consciência na medida em que as imagens, formas, elementos, texturas etc. do objeto vão se inserindo no movimento único do qual intuímos a emoção do objeto, ou vão penetrando o estado fundamental da emoção do objeto. Portanto, no que as mudanças qualitativas de nossos estados vão se intensificando, e o estado de nossa consciência adquire a forma única da emoção do objeto vivida por nós, se constitui um estado simples em nossa consciência, com uma única qualidade: a do nosso sentimento da emoção do objeto. Nesse âmbito, nós temos consciência dessa mudança em nosso estado psicológico pelo nosso sentimento da própria mudança da forma da atitude de nosso corpo.

Na percepção ou atenção que prestamos à matéria, também existe uma espécie de intuição, que é chamada de intuição sensível. Esta não se confunde com a intuição espiritual porque é a consciência imediata e direta que temos, como espírito ou personalidade, da forma geral das relações espaciais que organizam abstratamente a materialidade sensível de um objeto em uma imagem. Já a intuição espiritual, por seu turno, é a consciência imediata e direta que temos, como espírito ou personalidade, da forma geral da duração ou das relações do tempo que organizam concretamente o sentimento vivido em nossa própria substancialidade psíquica.

Por conseguinte, para Bergson, o fundo de nossas operações abstratas e superficiais é a ação concretamente vivida pelo nosso ser como duração, e a forma da atenção que o espírito presta a matéria é a percepção, a intuição sensível, porque é a intuição do espaço (que organiza a materialidade das sensações sob a forma espacial de um objeto percebido) o que constitui o nosso estado psicológico da percepção, na sua própria objetividade. Mas, como o espaço, pelo movimento ou ação, é levado para o interior da duração, a intuição do espaço ou das relações espaciais que organiza a materialidade das sensações precisa, de algum modo, constituir o sentimento que intuimos de nossa própria duração.

Assim, sendo que o que nós percebemos é a matéria organizada sob a forma de um objeto, o que caracteriza o nosso estado psicológico em uma percepção é a delimitação, em nossa imaginação, da imagem de um objeto. Ou seja, a forma característica de nosso estado psicológico em uma percepção e que distingue a qualidade desse nosso estado psíquico se delimita pela imagem configurada e pelo sentimento dos músculos de nosso corpo envolvidos na atitude que encena essa imagem, no que nos tornamos conscientes dela. Portanto, o todo da operacionalização envolvida em uma percepção, em que o nosso estado psicológico adquire uma qualidade característica pela forma da imagem configurada e pelo sentimento dessa configuração, é constituído por uma série de mudanças qualitativas que, intensificado o nosso estado psicológico, o levam à sua forma e qualidade característica. Estas mudanças qualitativas de nosso estado perceptivo são mudanças subjetivas que podem se referirem à própria subjetividade ou à objetividade. Entre as que se referem à subjetividade, vamos encontrar, por exemplo, a criação de uma ideia, as sensações afetivas, o sentimento dos músculos do corpo que encenam a imagem, e a organização das lembranças em gêneros. Por sua vez, entre as que se referem à objetividade, vamos encontrar, por exemplo, as sensações representativas, as diferentes imagens-lembranças organizadas por diferentes gêneros de diferentes amplitudes e a própria forma motora do hábito ou da atitude do corpo.

Mas, no que a forma e a qualidade característica de nosso estado perceptivo são determinadas pela própria configuração da imagem do objeto, a percepção, como uma das espécies de formas da atenção, centra a nossa consciência muito mais nas relações objetivas ou quantitativas estabelecidas na imagem que configura do que nas relações subjetivas das diferentes mudanças qualitativas citadas acima. Por conseguinte, no que diz respeito à intensificação de nossos estados de consciência referentes à percepção, estes são aqueles que apresentam uma relação estreita com a objetividade, e ocorrem depois que a ideia criada é intuída, ao se desdobrar em sua imagem. Isto é, porque tal ideia criada e intuída tem, de algum modo, implicada em si uma imagem, ela tem que ter tudo o que precisa para ser desdobrada

nessa imagem. Assim, essa ideia consiste em um esquema dinâmico. Portanto, a intensificação dos estados perceptivos ocorre na medida em que mais elementos simples vão sendo desdobrados da ideia criada, como esquema dinâmico, ao irem se justapondo na imagem que espacialmente se configura em nossa imaginação a partir da ideia, simplesmente porque a percepção se encontra centrada no aspecto objetivo das relações que estabelecemos com as coisas.

Nesse caso, na percepção, a intuição sensível, sendo a intuição da forma espacial do objeto, segundo a sua materialidade, consiste em uma aplicação de relações espaciais específicas à matéria sensível, dissociando o objeto da paisagem. Logo, pela intuição sensível, ao mesmo tempo em que recortamos algo do todo, também constituímos esse algo em um todo. Mas, porque pelas relações espaciais só é possível justapor algo ao lado de algo, pelas relações espaciais não é possível fundir os detalhes ou as partes em uma única imagem. Então, a percepção só se completa no momento em que temos em nosso espírito uma imagem única, que se delimita a partir de uma ideia, segundo o sentido dessa ideia, e a projetamos sobre tal algo material, ao mesmo tempo em que ela se delineia em nossa imaginação. Isso somente ocorre na medida em que inserimos esse algo material em um gênero. Mas ocorre que inserir algo material em um gênero é uma operação que pode se efetivar pela nossa faculdade de agir³⁶⁸, apenas de modo prático, por meio do hábito³⁶⁹ ou pela nossa faculdade de compreender, de modo hipotético³⁷⁰, pelo pensamento, em solidariedade à ação do hábito.

Pelo hábito, considerando que este consiste em ações que automaticamente se realizam no espaço e que se iniciam em nosso corpo por uma certa inclinação sua a um movimento diante de um objeto, a própria prefiguração de ações habituais do corpo presente em sua inclinação a tal movimento já insere o objeto no gênero de objetos que deflagram estas ações em nosso corpo. Logo, no hábito, porque a forma dos movimentos motores está relacionada à forma dos movimentos que realizamos com o objeto no espaço, e, portanto, também à forma do objeto, existe concretamente, nos seus movimentos motores relacionados a determinados objetos, a forma espacial concreta desta mesma espécie de objeto, e nós reconhecemos o objeto por um certo sentimento de familiaridade. Desse modo, o objeto pode ser desatentamente reconhecido ou reconhecido pela forma concreta dos movimentos que se iniciam em nosso corpo e não por atenção à sua imagem.

³⁶⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7).

³⁶⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 183-192).

³⁷⁰ *Idem*. (p. 115-116).

Mas, no caso em que o pensamento se solidariza com a ação do hábito, e a nossa personalidade ativamente configura uma imagem para o objeto, a imagem que assim se configura é constituída a partir de uma ideia que não passa de uma hipótese do que o objeto possa ser, podendo ser confirmada ou não, ao projetamos a imagem dessa ideia sobre o objeto. A ideia do que o objeto possa ser é hipotética porque a atingimos a partir de uma pré-percepção³⁷¹ do objeto, que se funda no sentimento dos movimentos habituais que o corpo esboça diante do objeto, e em fragmentos das linhas que contornam o objeto ou apenas pontos de sua imagem, dados previamente na intuição sensível do mesmo. Já a ideia para a qual saltamos de uma pré-percepção do objeto, como uma hipótese do que ele possa ser, é uma ideia que criamos em nossa duração a partir do nosso sentimento do objeto e do nosso sentimento da direção do movimento por meio do qual os fragmentos constituiriam a sua imagem, e a intuimos confusamente presente na sua emoção. Por outra via, porque a ideia intuída, ao ser intuída desse modo, é uma ideia confusa, ela tem em si, concretamente implicada, a forma espacial de sua imagem e todos os elementos que precisa para se desdobrar nessa imagem. Assim, no que esta ideia nos aparece, ela apresenta a forma de um esquema dinâmico e, por isso, é uma ideia muito geral e muito abstrata que, para se desdobrar em sua imagem, vai das alturas da abstração e generalização em direção aos movimentos concretos do corpo, relacionando, na imagem que desdobra, com o auxílio das imagens-lembranças da memória, os elementos que nela se encontravam implicados.

Então, porque a pré-percepção do objeto, por um lado, envolve o sentimento da ação do corpo de tomar determinada atitude motora habitual em relação ao mesmo, à qual se inclina, e, por outro lado, envolve os primeiros movimentos imediatamente percebidos entre os fragmentos do objeto. Estes fragmentos previamente percebidos, se elevando sobre o fundo do sentimento desses movimentos, funcionarão como simples signos³⁷² para a memória, orientando-a na operação em que insere a imagem que desdobra da ideia em um gênero. Esta operação pode ser muito rápida, de uma rapidez semelhante àquela da percepção adquirida, por não voltar atrás para repassar sobre os contornos do objeto. Contudo, por mais rápida que esta operação seja, nós criamos uma ideia do que o objeto possa ser confusamente presente na emoção que intuimos dele, e a intuimos conjugadamente a sua emoção, como uma ideia muito geral e abstrata que, em si, é um esquema dinâmico. Além de que, ao classificar ou ao inserir

³⁷¹ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 172).

³⁷² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 30).

a imagem que se encontra implicada nesta ideia intuída em um gênero³⁷³, desdobrando-a, o espírito se movimenta com esta ideia, que é muito geral e muito abstrata, pelos diversos níveis em que a memória, pela tensão que estabelece entre as suas imagens-lembranças, as organiza: no seu grau mais baixo, individualizadas, no seu grau mais alto, inseridas em um único gênero, detendo-se em cada um destes. Nisso, ele obtém, da semelhança pela qual associa as lembranças em cada um desses níveis, o suficiente de ideias específicas, também obtém de outras lembranças que se associam por contiguidade a estas lembranças, o suficiente de imagem determinadas, para desdobrar aquela ideia muito geral e muito abstrata, parte por parte, em sua imagem³⁷⁴.

Portanto, a pré-percepção ocorre sob o domínio da intuição sensível da forma do objeto, pela especificação imediata de determinadas relações espaciais, a partir da própria materialidade sensível do objeto – sendo esta intuição sensível à atenção que o espírito presta à forma como, na concretude de seus movimentos, as relações entre esta matéria são espacialmente organizadas. Por conseguinte, a ideia para a qual saltamos de uma pré-percepção, porque é uma criação, só pode se dar em nossa própria duração, mas, ainda que seja uma intuição de nossa própria duração, precisa conter algo da intuição sensível. Desse modo, a ideia criada para a qual saltamos de uma pré-percepção, consistindo na intuição de uma forma criada por nossa duração, tem em si, fundidas ou implicadas ou confusas e concretamente presentes tanto a forma espacial quanto a matéria do objeto ou os elementos do objeto e as relações concretas entre os mesmos.

Isso quer dizer que, a inteligência, estendendo antecipadamente as malhas do espaço atrás das coisas, dissocia, discerne ou divide, recortando, no todo extensivo, uma forma – e continuaria dividindo o que já dividiu se a duração não a fundisse à matéria que a preenche, fornecendo o sentido pelo qual a tomamos por uma unidade corporal. Por isso, na percepção, nós vamos da ideia para o percebido. Então, da extensão que chega aos nossos sentidos, na superfície da consciência, pela intuição sensível do espaço, a inteligência pode recortar qualquer forma, mas essa forma só adquire algum sentido quando, a partir de uma pré-percepção, no mais profundo de nossa consciência, ocorre a fusão da matéria com a forma,

³⁷³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (p. 189-203). Ver também as páginas 176 a 182.

³⁷⁴ Observamos que, de acordo com Bergson, a percepção sempre é excêntrica: é a projeção de uma imagem produzida pela mente e projetada sobre o objeto. A produção da imagem pela mente pode ser passiva ou ativa. A passividade da produção da imagem não se refere à mente ser uma copiadora de imagens, uma vez que ela é constituída pela consciência. A passividade ou a atividade na percepção de um objeto se refere ao envolvimento consciente de nossa personalidade na delimitação de sua imagem ou não: quando a nossa personalidade se envolve ela é ativa – e nós voltamos a passar pelos contornos do objeto –, quando a nossa personalidade não se envolve ela é passiva – e não voltamos a passar pelos contornos do objeto.

que pode ser entendida como a fusão dos os elementos do objeto com as relações que estabelece entre eles, cujo fundamento é a fusão das sensações exteriores com a ideia que as organiza. Isso só ocorre porque a duração, ao fundir tudo que lhe penetra, engendra o seu vir a ser, organizando a sua materialidade pela forma nova sua que assim cria e, implicada nesta, cria a forma do objeto fundida a sua matéria, numa ideia que é confusamente intuída. É dessa ideia que vai em direção do espaço, configurando a sua imagem e projetando-a atrás do objeto. Isso significa que somente na medida em que a imagem implicada na ideia intuída de nossa duração se desdobrar dessa ideia é que teremos consciência da completude dessa ideia e da forma espacial do objeto, dada na intuição sensível.

Logo, a ideia do objeto que criamos na ação de nossa duração, partindo da referência de alguns pontos ou linhas, de certa percepção do movimento entre estes e do sentimento de nossos movimentos motores, se constitui pela ação concreta do pensamento junto à concretude da memória ou pelo engendrar vivo de nossa duração. Pois, entre as nossas experiências que vividamente se atualizam em nossa duração encontramos um meio de completar o pré-percebido e sentimos a emoção dessa criação. Portanto, intuímos desse nosso sentimento a ideia que criamos. Tal ideia intuída, sendo intuída de um sentimento, só pode ter uma forma que é muito geral e muito abstrata, e, porque se criou a partir de fragmentos previamente percebidos em um certo movimento e que se coordenaram com o sentimento dos movimentos motores sobre os quais o corpo se inclinou, precisa ser hipotética, sendo uma espécie de adivinhação³⁷⁵ que se antecipa ao propriamente percebido. Isso ocorre porque o propriamente percebido só se define na medida em que a ideia criada, ao ser desdobrada em sua imagem, e projetada no percebido, se coaduna com a sua materialidade, definindo o objeto.

Assim, a forma das relações muito gerais e muito abstratas da ideia criada em nosso espírito, que consiste numa hipótese do que possa ser o objeto, para ser desdobrada em sua imagem, pelas relações do tempo que dura, precisa converter a forma espacial do objeto intuída na sensibilidade em um conceito, porque este delimita o gênero da imagem que se encontra implicada na ideia. Esta operação ocorre pelas relações solidárias estabelecidas pelo juízo entre a forma intuída e as lembranças da memória. Mas, porque o conceito, em si mesmo, é uma imagem que também é genérica, a imagem de um objeto, sendo particular, precisa ser delineada no interior do gênero conceitual do objeto, isto é, precisa ser acrescida de todas as imagens particulares que a particulariza pelas imagens-lembranças que à torna

³⁷⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p.117).

única. Por fim, pelas lembranças de sensações que se encontram ligadas às imagens-lembranças implicadas na configuração da imagem do objeto, o corpo assume uma determinada atitude habitual sua, no que temos consciência, em nossa própria imaginação, da imagem particular do objeto.

Desse modo, considerando-se a percepção como um todo, a intuição sensível da forma pela qual materialmente o objeto se organiza no espaço é uma das mudanças qualitativas que ocorrem no interior do estado da percepção ou é um estado simples de nossa consciência que constitui o estado psicológico único de uma percepção nossa, e a intuição sensível pertence à faculdade perceptiva. Então, porque, em relação a um mesmo objeto, o sentimento proveniente da intuição espiritual pode se associar a uma certa forma espacial do objeto proveniente da intuição sensível, na percepção atenta ou no reconhecimento atento existe uma organização solidária e concomitante do espírito com a matéria. Mas, devemos observar que a intuição espiritual de um sentimento, mesmo que seja do objeto, consiste em uma intuição supraintelectual, já que propriamente intuímos, em nossa duração, a forma da emoção que, sendo do objeto, nos modifica substancialmente, a ponto de ser a origem de ideias e sentimentos que possamos vir a ter em relação ao objeto. Por outro lado, a intuição sensível da forma espacial de um objeto consiste em uma intuição infraintelectual, uma vez que, sendo sensível, envolve os movimentos habituais do corpo, presente em uma atitude sua.

Por conseguinte, devemos observar que nesta compreensão se encontra implicada a ideia de Bergson de que existem graus intermediários³⁷⁶ pelos quais a intuição supraintelectual se encontra com a intuição infraintelectual ou pelos quais passamos de uma para outra. Ao estarmos diante de um objeto, o nosso corpo se inclina para movimentos que começam a se esboçar referentes a um determinado hábito, ao mesmo tempo em que sentimos algum movimento entre os fragmentos pré-percebidos do objeto. Assim, a ação entre o objeto e nós mesmos se põe antes da nossa percepção dele. Portanto, estabelecemos uma espécie de simpatia ao objeto conquanto percebemos alguns fragmentos de sua imagem. Logo, a ideia para a qual saltamos, sendo criada em nossa duração, também se cria pelo sentimento que temos que é do próprio objeto, ao mobilizar determinadas lembranças nossas. Pois, de que outro modo – se não for pelo sentimento do objeto que organiza determinadas lembranças – uma certa forma espacial sua, intuída fragmentariamente na sensibilidade, poderia se constituir como potencialidade de uma imagem, implicitamente presente na própria ideia que criamos? Desse modo, a ideia que criamos, sendo uma ideia muito abstrata e muito geral do

³⁷⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 390).

que o objeto possa vir a ser, se constitui pela forma de um movimento que dura, e que, ao ser intuída de nossa duração como emoção do objeto, tem implicada em si a forma intuída de nossa sensibilidade, pela qual o objeto se configura espacialmente, e que será convertida numa imagem pelas operações do intelecto com a memória, por um movimento ininterrupto³⁷⁷ de nosso espírito.

Todavia, porque o sentimento estético não é solidário às sensações perceptivas do objeto como a percepção por imagem, pois, esta, delimitando imagens no espaço, ao mesmo tempo em que as individualiza, separa umas das outras, na faculdade estética, as sensações perceptivas de um objeto só podem nos sugerir o seu sentimento. Ou seja, como o objeto consiste de imagens, formas, texturas, elementos etc., só poderá nos sugerir um sentimento estético no que se exprime através destes. No entanto, como o sentimento estético é um sentimento que, sendo do objeto mesmo, encontra-se impregnado nele, e se instala em nós como duração, tais imagens, formas, texturas, elementos etc. não podem adentrarem a nossa consciência justapostos, como em um mosaico, segundo a forma espaço. Precisam constituir a forma de um todo dinâmico – o que ocorre à medida que, pela simpatia física ao objeto, se destaca, para a nossa atenção, o movimento que existe, no objeto mesmo, entre tais imagens, formas, texturas, elementos etc. ou entre os fragmentos destes, e que, sendo um movimento pertencente ao próprio objeto, somos introduzidos nele.

Logo, no que a simpatia física ao objeto se estabelece, sentimos em nós, do objeto mesmo, o movimento que, sendo de uma única forma, harmoniza as relações entre as suas partes, e que, portanto, são relações do tempo que dura como consciência nossa. Por conseguinte, ao se destacar para a nossa atenção o movimento único que harmoniza todos os elementos que o compõem o objeto, por afinidade a esta simpatia física, podemos ter uma simpatia moral ou intuir, em nossa duração, a emoção que, sendo propriamente do objeto, por sua forma mesma, se instala em nós, modificando a nossa substancialidade pela forma com que ela cria de si.

Mas, observemos que, ao afirmarmos que sentimos em nós mesmos o movimento único que harmoniza as relações entre imagens, formas, texturas, elementos etc. do objeto, exatamente porque sentimos esse movimento do objeto em nós, implicamos nessa nossa relação com o objeto, solidariamente ao movimento de nossa consciência referente ao movimento do objeto, os movimentos de nosso próprio corpo e que são respectivos aos movimentos do objeto. Desse modo, devido à solidariedade entre o espírito e o corpo, já que o

³⁷⁷ Esta afirmação deve se inserir nas ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 118-119).

movimento referente ao objeto e que ocorre em nossa consciência se realiza sob a condição de consistir em uma única forma, também o movimento de nosso corpo que lhe é solidário deve ser único ou se organizar segundo uma indivisibilidade que coordena os múltiplos movimentos que o nosso corpo pode ter em relação ao objeto.

Então, como a característica distintiva de todo e qualquer sentimento que é do tipo estético é a de poder apenas nos ser sugerido (e, ao nos ser sugerido, se instala em nós, por sua própria forma, a partir de si e por si mesmo, pertencendo, assim, ao domínio espiritual ou moral), o sentimento estético não pode pertencer ao domínio físico. Por conseguinte, no objeto estético também existe um domínio moral ou espiritual que só existe enquanto possa nos ser sugerido. Neste caso, o domínio moral ou espiritual que existe em uma obra criada deve ser o da própria vitalidade do seu criador, a qual se impregna nela, e que nos é sugerida na forma de um sentimento, modificando-nos substancialmente. Mas, para o objeto estético modificar a nossa substancialidade, ele precisa ser percebido por nós numa relação que envolve a organicidade de nosso corpo e a materialidade dele. Logo, porque nas nossas relações com o objeto estético existem dois domínios que se interagem solidariamente, o físico e o moral ou espiritual, precisamos estabelecer um todo simpático com o objeto.

Nesse sentido, para o objeto nos sugerir um sentimento estético ou um sentimento que, sendo seu, se instala em nosso espírito, a partir de uma certa contemplação de suas formas, elementos, imagens, textura etc., nós precisamos estabelecer uma relação física com ele, percebendo-o em uma fruição sua. Todavia, uma vez que a representatividade das sensações não pode prosseguir pelo caminho em que a atenção se volte para a definição conscientemente ativa de suas imagens, essa relação física da organicidade de nosso corpo com a materialidade do objeto não pode ser solidária à forma da percepção que é atenta à imagem. Portanto, porque existem objetos que nos introduzem em seu sentimento, não como o conhecimento objetivo é comunicado, e são sentidos por nós na medida em que a representatividade das sensações não está referida às operações pelas quais, atenta, voluntária e conscientemente definimos a sua imagem, a partir de uma ideia, mas visto que de algum modo o objeto nos afeta por suas formas, texturas, elementos, imagens etc., a forma estética pela qual nos relacionamos com a materialidade do objeto é a de uma simpatia física ao objeto.

Desse modo, porque, na forma da atenção como percepção, entre todas as relações que o corpo estabelece como o objeto, a que se destaca é a própria forma motora habitual de uma atitude do corpo, a simpatia física ao objeto não pode ser solidária à forma motora do hábito, como ocorre na percepção atenta. A simpatia física não pode apresentar a mesma forma de solidariedade que o hábito tem com os movimentos de nossa consciência em uma percepção

atenta, porque, aí, o hábito, ao participar da definição atenta da imagem, não pode prosseguir pelos seus movimentos automáticos que, maquinalmente imitados do objeto, nos lançam à frente, à medida em que as imagens são passivamente representadas. Essas condições são necessárias para que a nossa atenção se volte para os movimentos que são propriamente do objeto e para que estabeleçamos um todo simpático com o mesmo. Pois, na percepção atenta, a nossa atenção é conduzida para as operações que a nossa personalidade realiza na delimitação ativa das imagens.

Na simpatia física, portanto, a relação do movimento de nosso corpo com os movimentos do objeto não pode se estabelecer primariamente pelos movimentos dos hábitos do nosso corpo. Então, se observarmos que, por um lado, os movimentos que o nosso corpo realiza no hábito estabelecem uma relação indireta com os movimentos do objeto (porque se constituem como resposta, aprendida pelo corpo, ao objeto), e, por outro lado, os movimentos de nossa consciência, que são solidários aos movimentos do hábito, estabelecem uma relação mediata com os movimentos do objeto (porque se realiza pela configuração da imagem do objeto que se interpõe a sua materialidade), a simpatia física ao objeto, como movimento de nossa consciência, deve estabelecer uma relação imediata com os movimentos do objeto. Isso se dá porque, na simpatia física, os movimentos das imagens, formas, texturas, elementos etc., que constituem as sucessivas imagens que vamos percebendo do objeto, nos aparece sob a forma de um único movimento. Por isso, a simpatia física, como movimento de nossa consciência, deve ser solidária a um movimento do nosso corpo que se relacione diretamente aos movimentos do objeto.

Mas, nas relações que estabelecemos com o objeto ainda existem imagens, formas, texturas, elementos etc. que são percebidos. Entretanto, porque, pela simpatia física, estes devem se inserir em um movimento único em nossa consciência, por uma relação sua que seja imediata aos movimentos do objeto, na relação direta do movimento de nosso corpo com os movimentos do objeto, os movimentos dos diferentes hábitos que são solidários a tais imagens, formas, texturas, elementos etc., os quais constituem as sucessivas imagens que vamos percebendo do objeto, não podem, ao se individualizarem, se separarem uns dos outros.

Assim, os movimentos do corpo que pertencem a um hábito têm que se ligar aos movimentos do corpo que pertencem a outro hábito. Pois, no que os movimentos de um hábito do corpo podem se ligar aos movimentos de outro hábito do corpo, constituem um movimento que tem uma continuidade no corpo. Nisso, se torna possível (por solidariedade a este movimento que se continua no corpo, isto é, na medida em que o movimento de um

hábito se liga ao movimento de outro hábito), que as imagens, formas, texturas, elementos etc., que constituem as sucessivas imagens que vamos percebendo de um mesmo objeto – e que são solidárias, cada qual, a determinados hábitos do corpo –, também se organizem sob a forma de um único movimento na consciência, no que a simpatia física se estabelece.

Logo, pela simpatia física ao objeto, o movimento da nossa consciência que ocorre por uma relação imediata com os movimentos das imagens, formas, texturas, elementos etc. do objeto, e que se realiza por uma única forma, só pode aparecer à nossa consciência na medida em que tais imagens, formas, texturas, elementos etc. sejam passivamente representados em nossa consciência, porque, assim, a nossa atenção pode se voltar, das definições das imagens do objeto, para o movimento que ocorre entre as imagens percebidas. Todavia, as imagens, formas, texturas, elementos etc. do objeto só podem ser passivamente representados em nossa consciência, se os movimentos habituais do corpo que lhes são solidários forem desempenhados por imitação dos movimentos do objeto, apenas maquinalmente atuadas por nosso corpo.

Contudo, não podemos nos esquecer de que por uma imitação habitual do nosso corpo dos movimentos do objeto, que ocorre maquinalmente, e por representações passivas das imagens, formas, texturas, elementos etc. do objeto, temos percepções do objeto, e, porque a percepção delimita imagens, aí, não tem como aparecer, para a nossa consciência, o movimento único e contínuo entre as representações de tais imagens, formas, texturas e elementos etc. Pois, pelas operações da consciência por meio das quais delineamos imagens, mesmo que por representações passivas, ao as delimitarmos, as separamos no espaço. Logo, também os movimentos do corpo que se realizam como hábito, ainda que por uma imitação maquinal do objeto, solidária a estas divisões de imagens no espaço, se individualizam em movimentos motores distintos, separando-se, entre si, também numa relação com o espaço. Por conseguinte, como a simpatia física ao objeto se estabelece na medida em que ocorre um movimento contínuo em nossa consciência entre as representações de imagens, formas, elementos, texturas etc. do objeto, não pode ser solidária aos movimentos do nosso corpo que se realizam preponderantemente como movimentos habituais, ligados à espacialidade.

Dessa forma, ao prestarmos atenção a cada detalhe de uma obra, para discerni-lo, recortamos ou dissociamos esse detalhe do seu todo, constituindo-o como uma imagem distinta do todo, e delineando-a no espaço. Mas, assim, ao final, juntando essas imagens distintas, pelas relações espaciais, no máximo comporiam um mosaico da imagem total, se não houver, em nossa consciência, um movimento que as liga novamente ao todo. Esse movimento precisa consistir em relações temporais que duram, e deve se fundamentar no

movimento da simpatia física ao objeto, uma vez que pela simpatia física aparece à nossa consciência imediata o movimento que, sendo de uma mesma forma, relaciona, segundo uma harmonia, as imagens, formas, texturas, elementos etc. do objeto. Neste caso, porque a solidariedade dos movimentos do espírito com os movimentos do corpo sempre está presente, deve existir em nosso corpo um impulso único que organize os movimentos dos múltiplos hábitos referentes a um objeto num mesmo movimento, constituindo a duração do corpo, que é solidária à duração de nossa consciência.

Assim, devemos observar que nas atitudes que o corpo assume diante de um objeto existe, além do hábito, a inclinação³⁷⁸, a qual, como o hábito, também é um movimento próprio do corpo. Em relação a um objeto, o hábito é um movimento complexo que foi apreendido pelo corpo, enquanto que a inclinação é um movimento simples do corpo que lhe é natural ou instintivo. Logo, precisamos nos perguntar se o movimento da inclinação não teria uma presença determinante nos movimentos do corpo que, se solidarizando aos movimentos da consciência, viabilizaria a possibilidade de a simpatia física ao objeto se estabelecer. Assim, indagamos se a relação que o corpo estabelece diretamente com os movimentos do objeto não ocorreria prioritariamente pela inclinação do corpo, consistindo num único impulso seu que organizaria os movimentos sucessivos dos hábitos numa duração mais alongada desses movimentos do corpo, em solidariedade com a forma harmônica do movimento indiviso que organiza, na consciência, as representações das imagens, formas, texturas, elementos etc., ao mesmo tempo em que percebemos imagens distintas do objeto.

Pela inclinação, o nosso corpo, natural ou instintivamente, apresenta uma tendência a um movimento nos músculos ligados aos estímulos que do objeto adentram o nosso organismo, e estes estímulos são solidários às sensações afetivas³⁷⁹ de prazer ou agrado, bem como de dor ou desagrado, que acompanham esses movimentos do corpo. Desse modo, a inclinação é um movimento do corpo que, no caso do prazer ou do agrado, nos direciona ao objeto, e, no caso da dor ou do desagrado, nos direciona para a fuga do objeto.

Por conseguinte, a inclinação, ao nos direcionar e ao estar ligada a um certo prazer, tem as duas primeiras características necessárias para ser o impulso único que, como movimento de nosso corpo, seja o fundamento solidário da simpatia física. No entanto, a inclinação só poderá ser o movimento do nosso corpo que fundamenta ou embasa solidariamente a simpatia física se alcançar os movimentos dele, que são dos hábitos. Todavia,

³⁷⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 33-34).

³⁷⁹ *Idem*. (p. 30-32).

ainda existe uma outra condição: a inclinação só poderá ser a base solidária das relações de nossa consciência entre formas, elementos e suas respectivas imagens, presentes nas representatividades das sensações, se puder inserir os movimentos dos hábitos – encenados solidariamente a tais imagens – em um movimento contínuo que possui uma duração mais alongada em nosso corpo. Isso porque, por solidariedade a um impulso único do corpo que organize os movimentos sucessivos dos hábitos, as múltiplas imagens percebidas em um mesmo objeto podem se interpenetrar, ao se destacar para a nossa atenção, pela simpatia física ao objeto, o movimento que possui uma única forma que as harmoniza num todo.

Ou seja, na simpatia física ao objeto, os movimentos que o nosso corpo imita maquinalmente do objeto não podem se dividir em movimentos habituais distintos, por formas motoras desconectadas umas das outras, segundo as relações espaciais concretamente vividas pelo corpo. Porque, assim, também se dissociam, umas das outras, pelas relações espaciais abstratas, as imagens passivamente representadas em nossa consciência, às quais tais formas motoras são solidárias. Já que são exatamente essas mesmas imagens que precisam interagir entre si em um todo de movimento contínuo para que a emoção do objeto estético possa, pela harmonia que adquirem, nos ser sugerida.

Logo, o impulso da inclinação poderá ser o movimento de nosso corpo que fundamenta solidariamente a simpatia física, se a inclinação de nosso corpo puder propiciar a possibilidade de as nossas sensações permanecerem apoiadas umas nas outras. Porque, desse modo, também os movimentos de nosso corpo, que são a base solidária das relações abstratas de formas e elementos, segundo as representatividades das sensações, poderão continuar uns aos outros, sem se dividirem, por relações que alongam a duração deles. Ou poderão aparecer às relações que ligam, em nosso corpo, umas às outras, as atitudes habituais de nosso corpo, solidárias às imagens do objeto, de tal modo que nada impeça a tais imagens de se fundirem sob uma única forma de um mesmo movimento.

Assim, devemos observar que a inclinação, sendo um movimento natural ou instintivo do corpo, e estando diretamente ligada à afetividade das sensações, antecede, prepara e vigia os movimentos habituais. A inclinação antecede os movimentos habituais na medida em que é um movimento dos músculos ligados aos nervos que levam o estímulo da periferia para o centro nervoso³⁸⁰, e que são solidários ao prazer ou à dor, direcionando o corpo ao objeto ou para a fuga dele. Desse modo, a inclinação, ao se ligar ao prazer ou à dor, nos orienta para uma ação preferível em relação ao objeto, e, exatamente por nos direcionar para uma ação

³⁸⁰ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 56-58).

preferível em relação ao objeto, a inclinação prepara os movimentos do hábito. Mas, no que os movimentos que são do hábito são levados a desempenharem-se, porque o hábito constitui-se por uma série de mecanismos motores que se ativam sob uma sequência determinada, é a inclinação³⁸¹ que, permanecendo apoiada no movimento anterior, vigia para que o movimento posterior seja o correto, até o final da série, de tal modo que no primeiro movimento já se encontra a inclinação para o último.

Observemos, também, que nessas relações todas dos movimentos de nosso corpo a forma do impulso da inclinação que antecede ao movimento habitual é a mesma forma do impulso da inclinação que prepara o movimento habitual e que, por fim, é a mesma que vigia a consecução da série de movimentos simples do hábito. Por conseguinte, no que o movimento da inclinação assume preponderância nos movimentos de nosso corpo, pode estabelecer uma relação continuada entre eles. Assim, pela inclinação, todos os movimentos do nosso corpo em relação a um objeto podem continuar uns nos outros, alongando a duração dos movimentos de nosso corpo. Logo, também as nossas sensações podem permanecer apoiadas umas nas outras e, ademais, as representatividades de nossas sensações podem constituir um todo indiviso, assim evidenciando a continuidade dos movimentos que, ocorrendo anteriormente às relações espaciais concretas do corpo, duram como movimento concreto de nosso corpo.

Desse modo, a inclinação, porque antecede, prepara e vigia os movimentos do hábito, consiste em um impulso natural ou instintivo do corpo que antecede a todos os outros movimentos seus em relação a um objeto. Então, o movimento da inclinação do corpo, porque se liga diretamente à afetividade das sensações, é um movimento do corpo que é solidário aos movimentos que constituem a subjetividade de nossa consciência, pelo que o objeto vai nos impressionando imediatamente, na gênese mesma dos contatos que vamos tendo com ele. Pois, é o movimento ao qual o corpo se inclina pelas afetações diretas que vai sofrendo dos movimentos do objeto que, se ligando à afetividade da sensação, prepara os movimentos habituais que devem se seguir e, por fim, vigia a consecução do hábito.

Entretanto, pelo hábito, no que o nosso corpo assume uma atitude diante do objeto, o sentimento dos músculos acionados por essa atitude, retornando à consciência, podem nos levar a sermos conscientes da sua imagem, e, assim, podemos decidir voluntariamente prosseguir ou não pela reação habitual. No caso de decidirmos prosseguir por uma reação habitual qualquer, será novamente a inclinação, como impulso do corpo solidário ao aspecto

³⁸¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 105-106).

subjetivo de nossa consciência o que vigiará a sua consecução. Mas, porque pela atitude que o corpo assume, ao acionar os mecanismos motores do hábito, nós podemos ser atentos à imagem do objeto, os movimentos corporais do hábito são a base solidária dos movimentos de nossa consciência que constituem a objetividade das coisas, numa relação mediata com o objeto.

Desse modo, a inclinação, como impulso do corpo solidário à subjetividade de nossa consciência, tanto está referida à impressão imediata que temos de um objeto, no que sentimos de nós mesmos, subjetivamente, uma emoção em relação a ele, quanto a impressão mediata que temos de um objeto, no que delimitamos objetivamente a sua imagem. Na primeira, a nossa consciência subjetiva se refere a um sentimento nosso relativo ao objeto, que, sendo de um certo prazer em relação a ele, não é o sentimento propriamente dele, e a inclinação, como movimento natural ou instintivo do corpo, é solidária aos movimentos do objeto. Na segunda, a subjetividade de nossa consciência, sendo um sentimento nosso de um certo prazer (que, por isso mesmo, constitui um determinado interesse), banha as operações intelectuais pelas quais delimitamos a imagem do objeto, e a inclinação, como movimento natural ou instintivo do corpo, sendo solidária aos movimentos do objeto, também é solidária aos movimentos habituais ou aos movimentos apreendidos pelo corpo, referentes à imagem do objeto.

Por conseguinte, no primeiro caso, a inclinação, como movimento do corpo, está relacionada ou é solidária somente aos movimentos profundos de nossa consciência que duram. No segundo caso, a inclinação, estando relacionada aos movimentos profundos de nossa consciência que duram, não deixa de se relacionar ou de ser solidária aos movimentos superficiais de nossa consciência e que se configuram espacialmente. Logo, por essas duas condições, a inclinação adquire diferentes prevalências, ao ser apenas considerada na sua relação direta com os movimentos do objeto, e ao ser considerada naquilo em que, se relacionando diretamente com os movimentos do objeto, está ligada diretamente com a consecução dos movimentos habituais.

No primeiro caso, a inclinação é solidária aos movimentos de mudanças da qualidade dos nossos estados psíquicos referentes à faculdade estética. Sob esta condição, a inclinação seria o impulso único de nosso corpo que consiste no fundamento solidário que possibilita que uma simpatia física ao objeto se estabeleça. Isso ocorreria, na medida em que, solidariamente à inclinação, pela simpatia física ao objeto, se destaca para a nossa atenção o movimento de forma única, que junta, numa certa relação harmônica, os diferentes movimentos das representatividades do objeto que carregam por nossas sensações. Já, no segundo caso, a

inclinação do corpo, mesmo se relacionando diretamente com os movimentos do objeto, porque também se relaciona diretamente com os movimentos habituais referentes às imagens do objeto, fica obscurecida pelos mesmos, na medida em que a nossa atenção se volta para a delimitação atenta e ativa das imagens do objeto. Desse modo, porque os movimentos habituais de nosso corpo se solidarizam aos movimentos de mudanças da qualidade de nossos estados psíquicos referentes à faculdade perceptiva, o movimento da inclinação de nosso corpo, eclipsado nos movimentos dos hábitos, participa também da faculdade perceptiva.

Esse movimento de inclinação fica eclipsado na percepção atenta porque, mesmo vigiando os movimentos habituais para a sua consecução correta, no que estes movimentos habituais de atitudes do corpo são solidários aos movimentos da consciência (que levam à delimitação atenta das imagens de um objeto percebido), a nossa atenção se volta para as operações intelectuais que a nossa personalidade realiza, ao ativamente delimitar as imagens do objeto. Nesse ínterim, podemos observar que a nossa atenção se volta para a nossa personalidade exatamente devido ao imperativo da própria percepção atenta, uma vez que, para se definir um objeto, pela delimitação ativa de sua imagem, não podemos prosseguir pelo automatismo dos movimentos habituais que nos lançariam à frente, numa representação passiva do objeto.

Então, por exigência da própria atenção que ativamente se dedica, tanto os movimentos do hábito são impedidos de continuarem pelo seu automatismo, quanto a representação do objeto deixa de ser passiva, justamente porque, ao deter tal movimento à frente, damos um passo atrás, retornando a passar pelos contornos do objeto por movimentos mais sutis. Movimentos que são continuados pela memória por suas duas formas – a de manter e fundir uma série de momentos consecutivos, e a de recobrir o fundo da percepção imediata com suas lembranças. Portanto, no que diz respeito ao aspecto objetivo dessas operações, ao repassamos pelos contornos do objeto, concentramo-nos em percebê-lo como corpo ou como extensão no espaço, e, proporcionalmente ao aumento do nível de concentração³⁸² de nossa faculdade de perceber o objeto, aumenta também o nível de tensão da nossa faculdade de agir. Logo, a nossa memória, como aquilo que é próprio ao espírito, ajusta o seu nível de tensão³⁸³ para constituir a imagem-lembrança pelo gênero que, sendo mais próximo da ação, seja mais adequada ao caso.

³⁸² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 328).

³⁸³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 198-199). Ver também as páginas 118 a 120 e 133.

Desse modo, as operações que são próprias à percepção atenta, e que são específicas à delimitação ativa de uma imagem a partir de uma ideia intuída, ao se finalizarem, definindo o objeto por sua imagem, não deixam possibilidade alguma de as nossas sensações representativas que se seguem entre as diferentes percepções permanecerem apoiadas umas nas outras, além daquelas que formam a imagem do objeto, que constantemente se atualizam e são continuadas pela memória. Pois, ainda que aí esteja presente a inclinação que vigia a consecução da atitude habitual do corpo frente a um objeto, inclinando o mecanismo motor anterior no mecanismo motor posterior, e que esteja presente o aspecto subjetivo de nossa consciência, ao qual a inclinação está diretamente relacionada, que é de um certo prazer que envolve as operações intelectuais que se realiza, as sensações se dividem segundo as imagens que delimitam. Isso acontece porque estas operações são, prioritariamente, regidas pelas relações espaciais, e, por conseguinte, as representatividades das sensações são divididas, distinguidas e separadas em relação às imagens que delineiam no espaço.

Portanto, o movimento de nossa inclinação poderá constituir o fundamento solidário da simpatia física na medida em que o impulso da inclinação do corpo a um objeto percebido envolver, numa continuidade de uns com os outros, os movimentos habituais de atitudes do corpo frente ao objeto. Ademais, esse movimento somente poderá constituir o fundamento solidário da simpatia na medida em que os movimentos habituais do corpo, desempenhados por imitação maquinal, forem solidários aos movimentos da consciência, que apenas representa passivamente imagens – isto é, não voltando atrás para repassar sobre os contornos do objeto –, ou, ainda, na medida em as imagens do objeto sejam representadas a maneira das percepções adquiridas. Isso porque, na percepção adquirida, ocorre uma representação passiva das imagens, uma vez que, nela, as representatividades das sensações, mecanicamente ou como que por um hábito intelectual, delineiam imagens, ao pormos automaticamente os conceitos nas sensações, num movimento solidário aos hábitos motores de atuá-las maquinalmente, a partir dos primeiros movimentos sentidos no objeto, e segundo a intuição sensível da forma espacial do objeto.

Contudo, nesse processo ainda se percebe, mesmo que automaticamente, imagens que se delineiam distintamente no espaço. A conversão das formas e elementos presentes nas representatividades das sensações, organizadas pela forma espaço, para a organização sob a forma do tempo que dura, ocorre à medida que a inclinação do corpo, se relacionando aos hábitos que apenas imitam maquinalmente os movimentos do objeto, se associa ao movimento do hábito pelo qual sempre somos lançados à frente, na representação passiva das imagens. Desse modo, o impulso da inclinação do nosso corpo que vigia o hábito também se

lança à frente, e os movimentos maquinais que se sucedem no corpo, continuando uns aos outros, criam todas as condições para a inclinação não se eclipsar. Então, na medida em que o impulso da inclinação se solidariza com um certo prazer nessa fruição, vai remetendo a nossa atenção às impressões primárias ou imediatas que vamos sentindo do objeto ou ao estado em que, antecedendo os movimentos habituais, liga a iminência de um movimento com a de outro, enquanto vamos percebendo passivamente as imagens do objeto.

Desse modo, no que o impulso da inclinação, indicando uma ação preferível em relação ao objeto, se associa ao movimento do hábito que nos lança à frente, os vários movimentos habituais que vão se sucedendo, vão se ligando uns aos outros, num movimento que, em nosso corpo, se alonga em sua duração, segundo o prazer sentido. Assim, as nossas sensações adquirem a possibilidade de, ao se sucederem, permanecerem apoiadas umas nas outras ou umas continuarem pelo movimento das outras. Logo, no que a nossa atenção se dirige para as impressões imediatas que vamos tendo do objeto, também as representatividades de nossas sensações (imagens, formas, elementos, texturas etc.), podem constituir um todo, ao irem se inserindo na forma de um único movimento que as harmoniza, no que a nossa simpatia física ao objeto se instala, como consciência imediata desse movimento, pelos momentos que, se sucedendo, se fundem.

Então, sob a perspectiva da simpatia física, ao se solidarizar com a inclinação de nosso corpo, no caso da duração referente às várias percepções sucessivas que vamos tendo de um mesmo objeto estético, numa contemplação sua, estas percepções, por força das imagens que vão se configurando, apresentam formas e qualidades diferentes ou constituem estados psicológicos com formas características distintas ao serem marcados, ora por formas, ora por texturas, ora por elementos etc. do objeto. Mas, na medida em estas percepções vão acontecendo, os movimentos dos hábitos que lhes são solidários, sob a orientação do impulso único da inclinação que os coordena, vão se inserindo em um movimento de nosso corpo pelo qual, mesmo se modificando, uns continuam aos outros, num movimento do corpo que se alonga em sua duração, e segundo o sentimento de prazer que a fruição desse movimento nos proporciona.

Em solidariedade a estes movimentos habituais que, por orientação da inclinação de nosso corpo, se sucedem sem se desligarem, pela simpatia física ao objeto, a nossa consciência imediata dos movimentos imediatamente percebidos no objeto, os estados sucessivos dessas diferentes percepções, na medida em que as percepções vão acontecendo, vão se inserindo em um movimento em que se relacionam pela mudança, como continuidade na mudança, que é progresso contínuo. Isso se dá por um movimento que, apresentando uma

mesma forma, evolui no sentido de que as relações aí presentes, ao envolverem todos os estados, transpassando-os, os orienta, e que, portanto, é comum ou geral a eles. Assim, a harmonização de uma percepção continua pela harmonização de outra percepção, enquanto as percepções prosseguem.

Isso quer dizer que, à medida que a simpatia física ao objeto se instala, se destaca para a nossa atenção um movimento único que apresenta a forma de uma certa harmonia entre todos os elementos do objeto, movimento este que é constituído por nossas percepções imediatas do objeto. Logo, estas percepções imediatas, que são do movimento entre os elementos do objeto, é que nos permitem, por um lado, irmos delineando as formas das harmonias que vão se estabelecendo entre os elementos do objeto, e que caracterizam as sucessivas imagens do objeto que vão sendo percebidas. Por outro lado, e, ao mesmo tempo, são estas percepções imediatas do movimento entre os elementos do objeto, segundo a forma característica de certa harmonia em cada imagem, que, ao se sucederem, não se interrompendo, mas se transformando, inserem as imagens percebidas num movimento de continua evolução em que se harmonizam por uma forma ou por determinados tipos de relações que, as transpassando, as fundem.

Assim, por afinidade à nossa simpatia física ao objeto, a nossa memória, através de sua função de manter os vários momentos consecutivos, vai mantendo os diferentes estados simples de nossa consciência referentes à fusão das várias percepções imediatas sob a forma de uma mesma imagem, em um mesmo estado. Mas, ao manter os vários estados simples ou percepções imediatas dos elementos em um movimento ininterrupto, as várias formas de harmonia que as imagens sucessivamente percebidas vão adquirindo se fundem, por sua vez, sob a forma de um movimento único ou que se continua pelos sucessivos estados de nossa consciência referentes às percepções, apesar de elas mudarem. Nesse caminhar, por sua função de recobrir o fundo da percepção imediata com suas lembranças, a memória vai fornecendo as imagens necessárias que nos permitem deslindarmos as imagens referentes às várias percepções que destacam algo no objeto, e que vão se configurando espacialmente.

Portanto, solidariamente à inclinação do corpo, a simpatia física, ao destacar para a nossa atenção o movimento de uma mesma forma e com certa harmonia diferenciada entre as percepções que se sucedem (sendo este constituído por uma sequência ininterrupta de percepções imediatas que vamos tendo do objeto), pode oferecer para a função da memória de manter uma série de momentos consecutivos uma série de percepções que já levam consigo o motivo de sua continuidade pela percepção seguinte, ainda que mudem. Nesse âmbito, a memória, ao fundir essas percepções, faz destacar toda a proporcionalidade harmônica que

existe sucessivamente entre elas, sob a forma de um único movimento que as coordena por suas formas percebidas.

Logo, nas artes que se compõem por deslocamento no espaço, como, por exemplo, coreografias, ou nas artes que se acrescentam numa sucessão de momentos, como, por exemplo, na música, podemos perceber e sentir o movimento que liga, as formas dos movimentos que se sucedem, sob uma certa forma geral que as harmoniza, e, por afinidade a esta simpatia física ao objeto, sentir ou viver a sua emoção, pela intuição da mesma em nossa duração. Devemos observar que o mesmo também ocorre com os discursos que acompanhamos. De outro modo, apreciando uma obra que não envolve deslocamento no espaço, como, por exemplo, uma pintura, uma escultura, uma edificação etc. podemos perceber e sentir, desde a primeira imagem que delimitamos dela, o movimento que liga as suas partes sob uma certa forma harmônica, e, por afinidade a esta simpatia física ao objeto, sentir ou viver a sua emoção, pela intuição da mesma em nossa duração. Observamos que o mesmo também ocorre nas operações em que inserimos um objeto em um gênero, sob um conceito, a partir de uma ideia, definindo a sua imagem.

Portanto, ao considerarmos diretamente o todo simpático que estabelecemos com um objeto, do qual temos uma emoção estética, pela simpatia física, no que o nosso corpo naturalmente se inclina, as sensações que do objeto nos atingem, sendo representativas, preservam as formas do objeto. Então, na percepção em que a representação da imagem ocorre passivamente, à medida que o nosso corpo, pelo hábito, apenas imita maquinalmente os movimentos oriundos do objeto, os quais se organizam sob estas formas, também somente esboça os movimentos automáticos de suas reações a estes estímulos, e as representatividades das sensações automaticamente delineiam as formas percebidas. Logo, no que a inclinação do corpo se encontra ligada às sensações afetivas de um certo prazer que intercala a ação que o corpo sofre do objeto, bem como à reação que desferirá em forma de hábito motor relacionado às imagens, direciona o corpo aos movimentos do objeto, de tal modo que as nossas sensações permanecem apoiadas umas nas outras, e, assim, também as representatividades das sensações poderão continuar umas nas outras ou se fundir por um movimento que as harmoniza sob uma mesma forma.

Isso quer dizer que, ao final dessas operacionalizações, a imagem que formamos do objeto não se constituirá como um mosaico em que as fronteiras entre as imagens de suas formas, elementos, texturas etc., se destacando, delineiam distintamente as suas imagens, porque não se relacionam mais pela sua exterioridade espacial e, sim, pela interioridade em que duram solidariamente, de tal modo que uma interfere e constitui a outra. Portanto, ao

invés das fronteiras entre as imagens internas a uma imagem ou entre diferentes imagens que se sucedem, aparecem as nuances que gradativa e insensivelmente levam do núcleo luminoso de uma ao núcleo luminoso da outra. Esse processo ocorre porque as imagens passam a ser constituídas por um movimento de forma única que, ao as harmonizar em uma mesma imagem ou ao harmonizar uma sequência de imagens entre si, destaca a agradabilidade das proporções de uma mesma imagem ou da mudança entre elas, pelo sentimento que o todo objetivo adquire, constituindo este todo em algo que é muito mais do que a soma de suas partes.

Desse modo, a forma simpática da atenção que voluntariamente podemos direcionar ao movimento, deixando-se ser esse movimento, não se ocupa da definição das imagens percebidas, e as sensações representativas que se seguem umas às outras, ao se interpenetrarem, vão carreando as formas do objeto sem serem interrompidas pelo retorno, para tornar a passar pelos contornos do objeto, imposto pela forma ativa da atenção voluntária. Nisso, as diferentes sensações afetivas também se seguem umas às outras sem serem interrompidas. Logo, porque, seguindo a inclinação natural ou instintiva do corpo, a nossa atenção, se deixando ser o movimento, mantém-se aplicada à continuidade de mudanças desses sentimentos nossos em relação ao objeto, e segundo as formas representadas das sensações que se sucedem sem se dividirem explicitamente, as nossas sensações permanecem apoiadas umas sobre as outras. Por conseguinte, tanto o sentimento de agrado ou desagrado que vamos tendo em relação às formas representadas que se sucedem quanto as próprias formas representadas que se sucedem constituem as percepções imediatas criando do objeto. Nesse caminhar, a nossa memória, por sua forma que mantém e funde vários momentos do movimento, os funde de tal modo que o nosso eu, não se esquecendo do que passou, também não é absorvido pela sensação ou pela ideia que experiencia no momento atual.

Consequentemente, podemos observar que é pelo nosso fruir do sentimento de agrado ou desagrado das formas que se sucedem que podemos ir nos aproximando cada vez mais dos movimentos que são propriamente do objeto, no que estabelecemos uma simpatia moral ou espiritual com o objeto, uma vez que estes sentimentos de agrado ou desagrado são a primeira consciência que temos dos movimentos profundos de nossa consciência em relação às formas que se sucedem. Nesse caso, são esses sentimentos de agrado ou de desagrado ou de um certo tipo de prazer ou desprazer (os quais imediatamente percebemos de nossas profundezas sobre as formas que se sucedem) que nos permitem constituir o movimento em que elas não se dividem. Portanto, estes sentimentos pertencem à simpatia física que estabelecemos com o objeto, e, ligando as formas que se sucedem em um mesmo movimento que reflete as

profundezas de nossa consciência, podem nos levar da simpatia física à simpatia moral. Logo, o nosso sentimento de agrado ou desagrado das formas que se sucedem não consiste na emoção do objeto estético, em que, nos sugerindo-a, nela nos introduz. Antes, é o sentimento ou a emoção que, envolvendo as formas do objeto, nos permite termos consciência delas ou senti-las sob a forma geral de um mesmo movimento, continuando umas às outras, ao se sucederem.

Então, porque existe um sentimento de um certo prazer ligado as formas percebidas na medida em que o corpo apenas imita maquinalmente os estímulos que recebe do objeto, e somente esboça automaticamente os hábitos de sua reação a tais formas, e não nos voltarmos para deslindar as suas imagens, representando-as passivamente, cria-se todas as condições para que este sentimento nos propulsione aos movimentos entre as imagens percebidas, constituindo o todo dinâmico da obra. Na percepção deste todo dinâmico, nós temos consciência das formas e elementos sem separar uns dos outros, consistindo, assim, a nossa percepção imediata da obra. Por conseguinte, uma vez que esta consciência consiste na percepção imediata dos movimentos do objeto em nós, o fundo dessa percepção dos movimentos do objeto em nós é a nossa própria duração. Desse modo, é o nosso sentimento de agrado ou desagrado desses elementos e formas que os leva para o interior de nossa duração, consistindo-lhe em um todo dinâmico, ao ressaltar o movimento entre eles.

Mas, a nossa duração é muito mais do que a duração dessas formas e elementos. A nossa duração é toda a nossa história que, para além do objeto e da percepção imediata dele, flui num fluxo heterogêneo de mudança qualitativa, conforme as formas concretas em que toda a nossa história, durando, vão se organizando, ao criarmos de nós mesmos a forma em que nos engendramos. Assim, as formas do objeto são inseridas em nossa experiência viva pelas relações concretas mais amplas ou mais gerais da constante criação de nossa duração – também, como quando, por exemplo, aprendemos um conhecimento novo, recriando-o de nós mesmos. Portanto, ao sentirmos o sentimento dessa duração nossa, em que as formas desse objeto se inserem, intuímos a emoção que, do objeto, se cria em nós por sua própria forma inserida em nossa experiência viva, sendo essa a emoção do objeto que a simpatia moral ou espiritual nos introduz nela. Logo, é pela forma das relações mais gerais do objeto inseridas na forma das relações mais gerais da nossa duração que intuímos a sua emoção e damos sentido à sua imagem sob a forma da emoção implicada no objeto, mesmo sem a podermos comunicar por conceitos.

Por conseguinte, ao sentirmos o sentimento que o objeto nos sugere no sentimento que temos de nossa duração, o intuímos. Entretanto, isso só é possível porque é a forma de nossa

duração que organiza concretamente as várias sensações representativas do objeto sob a indicação de suas sensações afetivas. Cumpre observar, aqui, que estas sensações representativas do objeto só puderam adentrar a nossa duração porque foram organizadas, em nossa percepção imediata do objeto, pela tensão com que a memória as manteve e comprimiu, umas nas outras, segundo a afetividade delas. Pois, pela tensão com que a memória comprime entre si vários momentos, ao manter e juntar esses momentos, condensando-os, se alonga a duração da percepção imediata do objeto, em nosso espírito. Nisso, no que a nossa atenção, se deixando simplesmente ser esse movimento, pode se espalhar igualmente por todos os elementos que vão se mantendo, e no que nada impede o livre fluxo de nossa sensibilidade, simpatizamos com a emoção do objeto ou intuímos a sua emoção.

Desse modo, por essas considerações, podemos concluir que, se o hábito foi designado por Bergson de reconhecimento desatento, sendo, portanto, uma percepção desatenta, porque, por esse tipo de percepção, o corpo esboça os seus movimentos habituais diante de um objeto de tal modo que o reconhecimento deste não ocorre pela delimitação ativa de sua imagem – mas, sim, pelos movimentos esboçados na atitude do corpo –, a inclinação igualmente deve ser uma espécie de movimento do corpo que se dá por uma desatenção à imagem. Já no que diz respeito ao hábito, este, sendo uma percepção desatenta à imagem, mas sendo um tipo de reconhecimento, ainda que desatento, na medida em que esboça ou realiza uma ação determinada, consiste em uma das formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados, mesmo que automaticamente desempenhada pelo corpo. Nesse caso, o hábito, sendo uma ação do corpo, como uma das formas que a atenção adquire pela intensificação de seu estado, ocorrendo na forma de uma atenção que se desempenha pelo movimento do corpo, tem como objeto a que se dedica a forma de um movimento complexo que foi apreendido pelo corpo, e se caracteriza pelo sentimento de uma certa familiaridade do percebido, e que é desatenção à sua imagem.

Mas, se o hábito, por ele mesmo, consiste em uma percepção que, sendo pela ação do corpo, é desatenta da imagem, e mesmo assim constitui uma das espécies da forma da atenção, a inclinação deve consistir em uma outra das formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados, que é desatenta à imagem, ao apenas se desempenhar no movimento do corpo. Isso acontece porque a inclinação é um movimento do corpo que é solidário aos movimentos que na consciência constituem a percepção imediata dos movimentos de um objeto, antes da definição de sua imagem. Logo, estando diante de um objeto, o nosso corpo se inclina, instantaneamente, de modo natural ou instintivo, pela afetação direta que recebe, num movimento incipiente que tende para uma ação que pode se

determinar. E a inclinação, ao mesmo tempo em que desempenha a orientação da determinação da ação que se esboça, desempenha também o direcionamento da ação que se realiza, constituindo-se uma outra forma da atenção que se desempenha pelo corpo. Nesse caso, a inclinação, como uma das espécies de forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, sendo uma atenção que se desempenha pelo movimento do corpo, tem como objeto a que se dedica a forma de um movimento simples, que, sendo um impulso natural ou instintivo do corpo, direciona e organiza outros movimentos seus, relacionando-os intimamente, e é caracterizada pelo sentimento de um certo prazer ou dor ligado aos movimentos do objeto que diretamente nos afetam.

Assim, a inclinação do corpo, como movimento incipiente que antecede, prepara e vigia uma ação sua, é a indicação de uma ação. Mas, sendo a indicação de uma ação, não deixa de ser uma ação que se efetiva pelo corpo, consistindo em um tipo de forma de atenção que se desempenha pelo movimento do corpo. Já o hábito, sendo uma ação do corpo que se esboça ou se realiza, também consiste em um tipo de forma de atenção que se desempenha pelo movimento do corpo. Logo, tanto a inclinação quanto o hábito são, eles mesmos, diferentes formas concretas de ação do corpo. Portanto, tanto na inclinação, em que o corpo naturalmente tende a um movimento, quanto no hábito, em que o corpo repete ou esboça um movimento aprendido, como diferentes formas da atenção que o corpo desempenha, a consciência, indo em direção das sensações, coincide com a ação. Por conseguinte, na inclinação que naturalmente se impulsiona e no hábito que automaticamente se esboça, a consciência, distensionando-se, coincide com a própria extensão, e, no que o espírito se põe na extensão, essas duas formas diferentes da atenção se realizam na ação mesma.

Então, no que se instala em nós a forma da atenção ao movimento, a simpatia física se solidariza ao impulso único da inclinação que, orientando as várias atitudes do corpo, pode inserir os movimentos dos hábitos, apenas maquinalmente imitados do objeto, em um movimento do nosso corpo que não os divide – assim estabelecendo uma relação direta com os movimentos do objeto. Desse modo, a simpatia física ao objeto, se solidarizando a inclinação do corpo, constitui a nossa consciência imediata dos movimentos do objeto, a qual pode inserir todas as representações passivas de suas imagens, formas, elementos, texturas etc. num movimento de nossa consciência – este que possui uma forma única, constituindo em um todo dinâmico as imagens sucessivamente percebidas do objeto.

Por conseguinte, em nossas relações com o objeto estético, a simpatia física se instala à medida em que as potências ativas e resistentes de nossa personalidade adormecem. Já que, ao adormecerem, os movimentos do objeto que carregam pelas nossas sensações podem, por

um lado, ser apenas maquinalmente imitados pelos hábitos de nosso corpo, de tal modo que, no que o nosso corpo se inclina pelo objeto, pelo impulso único de sua inclinação, todos esses movimentos habituais podem se inserir num movimento de nosso corpo que se alonga em sua duração, organizando-os sob uma certa relação de continuidade na mudança. Por outro lado, as representações passivas das imagens, formas, texturas, elementos etc. percebida no objeto, podem constituir, em nossa consciência, um movimento que, tendo uma única forma, as organiza em um todo dinâmico. Contudo, uma vez que os sentimentos estéticos são inextensos, e que a simpatia física ao objeto envolve os movimentos do objeto e de nosso corpo, os quais são extensos, a relação que se estabelece entre a simpatia física e a simpatia moral é somente de afinidade, pois a forma do sentimento estético, enquanto forma de sentimento que é propriamente do objeto, é intuída em nossa duração pura, que é completamente inextensa.

7 A SIMPATIA, A CRIAÇÃO, O INTERESSE E AS FORMAS DAS EMOÇÕES QUE CARACTERIZAM OS ESTADOS DA ATENÇÃO

Para que a simpatia³⁸⁴ se instale numa relação direta e imediata nossa com o objeto, percebendo as imagens e os elementos que o artista fixou na obra, os nossos estados de consciência precisam se deixar³⁸⁵ embalar pelos movimentos que, por sua vitalidade, o artista impregnou na obra. Ou, no geral, para alcançarmos um estado simpático, os nossos estados de consciência precisam se deixar embalar pelos movimentos que são do objeto, de tal modo que eles penetrem a nossa duração. Porque, desse modo, nos tornarmos dóceis às expressões que, constituindo a arte ou o objeto estético, carregam a sua emoção, à qual assim nos introduz. Nesse ínterim, nos transportamos para o estado em que, como ação, nos encontramos diante de outra ação³⁸⁶. Por isso, as potências ativas e resistentes de nossa personalidade, que nos impedem de atingir esse estado, precisam adormecer³⁸⁷.

Se as potências ativas de nossa personalidade não adormecem, pela tensão da nossa faculdade de agir, a nossa personalidade se põe como centro e faz tudo girar em torno de si, impondo, pelo limite da ideia de uma ação prática que visa executar com o objeto no meio ou, ainda, de uma ideia que visa esclarecer algo no próprio objeto, o limite do que percebe. Então, a nossa personalidade, sendo o centro dessas operações, conduz constantemente a nossa atenção para si, e, ao buscar deslindar a tudo, numa mudança intermitente de estado para estado, por estas ideias, conduz a nossa atenção para as nossa imagens-lembranças, as quais se encontram mais próximas da ação a executar com o objeto ou da ação que esclarece algo do objeto, do que do movimento que é propriamente do objeto, resistindo ao novo e a mudança pelo antigo e estável. Nisso, porque há preponderância destas imagens em detrimento da imagem do próprio objeto, também os movimentos motores dos hábitos solidários à configuração da imagem referente ao objeto são ativamente organizados segundo a imagem da ação que buscamos realizar com o objeto, ou segundo a imagem que esclarece o que era confuso no mesmo. Aí, as nossas sensações ou sentimentos dos movimentos motores desses hábitos, pertencendo à imagem que ativamente a nossa personalidade delimita em nossa imaginação a partir da ideia de uma ação, se dividem pelas partes da imagem configurada, podendo ser separadas em imagens distintas.

³⁸⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 183, 187, 193-199, 231, 372).

³⁸⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 17-22).

³⁸⁶ *Op. Cit.* (2010). (p. 194).

³⁸⁷ *Op. Cit.* (1988). (p. 19).

Mas, com o adormecimento das potências ativas e resistentes de nossa personalidade, a nossa faculdade de agir³⁸⁸ se distensiona, e a nossa atenção pode se conduzir para o movimento que é do objeto e que acontece nele mesmo, mudando de forma: de percepção atenta, para simpatia ao objeto. Assim, no que a nossa faculdade de agir encontra-se distensionada, e não nos movimentamos pelo impulso de uma ideia de algo prático ou de algum modo útil, os movimentos dos hábitos que se organizam em relação ao objeto podem apenas maquinalmente imitar³⁸⁹ os movimentos do objeto. Já as sensações ou os sentimentos dos músculos acionados nessa atitude, não sendo da imagem que se configura ativamente a partir da ideia de uma ação prática ou útil, são da própria configuração espacial da imagem do objeto. Logo, numa contemplação, ao simplesmente nos deixamos ser o movimento em que as coisas, interagindo entre si, se fundem num todo, podemos viver o movimento delas e descobriremos a forma do movimento em que as partes da sua imagem se harmonizam entre si em um todo indivisível.

Por conseguinte, uma vez que na simpatia a nossa faculdade de agir se encontra distensionada, é importante observarmos que nela, enquanto a nossa própria personalidade está distensionada, também os movimentos da consciência e os movimentos do corpo se coordenam entre si solidariamente distensionados. Portanto, a simpatia, como uma forma característica entre as formas que a atenção adquire ao constituir o movimento da intensificação de nossos estados de consciência, se encontra entre os níveis mais baixos da intensificação de nossos estados de consciência pela atenção. Dado que a simpatia é uma das formas que a atenção adquire pela intensificação de seus estados, e que é individualizada³⁹⁰ pelo objeto ao qual se dedica – sendo este a forma do movimento de nossa duração que assimila os movimentos do objeto –, e pela a emoção que a matiza – sendo esta a emoção do objeto intuída em nossa duração.

Nessas considerações, também é importante destacarmos o fato de a nossa faculdade de agir por nós mesmos – que nos centra em nossa personalidade, tencionada pela intenção de uma ação orientada por uma ideia nossa que é prática ou útil e segundo a imagem que se desdobra dela –, ao distensionar-se, permite que a nossa faculdade de compreender se dixe ser os movimentos do objeto que nos chegam por suas sensações, e, assim, intuímos a ideia que, sendo propriamente dele, leva à configuração de sua imagem mais completa em meandros e

³⁸⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7).

³⁸⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 21).

³⁹⁰ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38).

detalhes. Pois, desse modo, podemos nos voltar para a mudança que adentra a nossa consciência e intuir a ideia do novo que se cria na emoção vivida do objeto, ao imediatamente ser sentida em nossa duração. Nesse estado, também a nossa memória, ao se encontrar distensionada³⁹¹, pode oferecer imagens-lembranças que são cada vez mais distantes da ação prática ou útil, e combinar uma variedade de detalhes inusitados na ideia do novo que se cria confusamente implícita na emoção intuída. Nisso, se abre a possibilidade de, segundo essa vontade, criarmos os novos mecanismos motores³⁹² que atuarão, pela nova atitude que o corpo assume, solidariamente à imagem nova que se delimita.

Logo, na simpatia, como percepção imediata³⁹³ do movimento do objeto, no que as potências ativas e resistentes de nossa personalidade adormecem, a nossa atenção igualmente se distensiona, haja vista que não visa desdobrar uma imagem de uma ideia, e que a nossa consciência vai em direção das sensações. No que a nossa atenção distensionada vai em direção às sensações, vai também na direção da atualidade de nossa percepção, e, coincidindo com os movimentos atuais das sensações, coincide, ao mesmo tempo, com a extensão e com a ação³⁹⁴. Ao coincidir com a própria ação direta do objeto em nós, coincide com os movimentos que, sendo do objeto, se realizam em nós. Portanto, devemos observar que, na medida em que a nossa consciência vai em direção à extensão e à ação, indo em direção às sensações, ao atingi-las, a mesma envolve a afetação direta do movimento do objeto em nós, que é a sua afecção³⁹⁵, e tem aí um certo sentimento de prazer ou desprazer nessa afetação, no que o nosso corpo naturalmente ou instintivamente se inclina³⁹⁶ em direção de certos movimentos habituais. Então, no que a nossa personalidade se distensiona, o movimento da inclinação de nosso corpo se destaca como uma das formas que a atenção adquire, ao apenas

³⁹¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 198; ver ainda, p.107-108, 116-117, 139, 148, 202-203, 209-210).

³⁹² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 275-276). É interessante ver essa ideia inserida no contexto presente em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 26, 88-89).

³⁹³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 66, 70, 89); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 31, 119).

³⁹⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 259; ver também, p. 59, 72, 75-76).

³⁹⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 30-34); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 12; ver ainda, p. 53-68, 286-288).

³⁹⁶ Para se formar uma ideia da concepção de inclinação, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 33-34); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 17, 32, 35, 40).

se desempenhar pelos movimentos de nosso corpo, sendo que o objeto ao qual esse tipo de atenção se dedica é a simples tendência inclinada pelo corpo ou a sua forma característica é a de um certo impulso natural ou instintivo do corpo a um determinado movimento, e o sentimento que, junto com o movimento da inclinação, torna tal forma de atenção única, é o sentimento de um certo prazer ou dor na fruição do movimento do próprio objeto em nós.

Todavia, no que o nosso corpo se inclina, a sua inclinação antecede, prepara e vigia os movimentos dos hábitos³⁹⁷. Por isso, no que os movimentos que são do próprio objeto nos afetam, ao mesmo tempo em que o nosso corpo se inclina e que temos um certo sentimento em relação ao objeto, esses movimentos, ao atingirem os centros nervosos, continuam³⁹⁸ pelos diferentes mecanismos motores que foram montados e que são de nossos hábitos motores em relação ao objeto. Logo, no que a nossa personalidade se encontra distensionada, os movimentos dos hábitos que se esboçam pelos mecanismos motores ativados pelos movimentos do objeto que afetam o nosso corpo, ao só imitarem maquinalmente os movimentos do objeto, consistem em outra forma que a atenção adquire, ao apenas se desempenhar pelos movimentos do corpo. Assim, considerando que, pelos movimentos do hábito que somente imitam os movimentos do objeto ou por essa ação aprendida por nosso corpo que automaticamente se esboça, nós reconhecemos o objeto não delimitando a sua imagem ativamente a partir de uma ideia, mas pelos movimentos que o corpo inicia³⁹⁹. Portanto, no que a nossa personalidade se distensionava, o hábito, como um tipo de forma entre as formas que a atenção adquire na intensificação de nossos estados de consciência, em que a atenção apenas se desempenha pelos movimentos do corpo, tem por objeto a que se dedica um movimento complexo apreendido pelo corpo, e o sentimento que completa a individualização do hábito como tal forma característica de atenção é o de uma certa familiaridade do objeto que é desatenta de sua imagem.

Todavia, devemos observar que, uma vez que os movimentos habituais em relação à imagem do objeto se configuram no corpo, a nossa consciência também alcança as sensações ou os sentimentos dos movimentos motores que o nosso corpo esboça em relação ao objeto ou ao sentimento dos movimentos motores que se esboçam pelo hábito, ao apenas maquinalmente imitarem os movimentos do objeto. Assim, sendo estas sensações sentimentos oriundos de nosso corpo a respeito de sua atitude em relação ao objeto, os mesmos se referem à imagem do objeto. Estes movimentos dos hábitos consistem em uma certa forma motora do

³⁹⁷ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 105-106).

³⁹⁸ *Idem.* (p. 16, 26-27, 43-46, 78, 105, 107, 111-112, 203-204).

³⁹⁹ *Idem.* (p. 107, 110-111, 122-124, 126).

objeto que tem, implicada e concretamente presente em si, as relações espaciais do objeto, segundo a forma em que se delinea ou o seu contorno.

Desse modo, aí podemos facilmente ver que a representação é inerente⁴⁰⁰ à ação, e, ao não se distinguir da ação, mas lhe sendo inerente, se encontra em potência na ação; e, estando potencialmente presente na ação, pode vir a se atualizar. Por conseguinte, a representatividade das sensações se encontra na própria natureza do movimento que do objeto nos atinge, lhe sendo inerente – que é o mesmo movimento pelo qual temos um certo sentimento de prazer em sua fruição, e é o mesmo movimento que se continua pelos mecanismos motores, os quais levam à atitude que o corpo toma em relação ao objeto, referente à sua imagem, no que nos tornamos conscientes dela. Portanto, dado que a nossa personalidade simplesmente se deixa ser esse movimento extensivo das sensações, e que os movimentos dos hábitos relacionados às diferentes partes da imagem do objeto apenas imitam maquinalmente os movimentos do objeto, o impulso da inclinação do corpo, pelo tipo de prazer fruído, pode ligar, entre si, os movimentos dos hábitos, em um único movimento. Logo, no que a simpatia física ao objeto se solidariza à inclinação do corpo, e no que os movimentos dos hábitos apenas imitam maquinalmente os movimentos do objeto em um movimento que se continua, as sensações podem permanecer apoiadas umas nas outras, e a imagem do objeto pode ser passivamente representada como um todo dinâmico.

Por isso, no que as sensações permanecem apoiadas umas nas outras, se destaca para a nossa atenção o movimento imediatamente percebido em que as representações que se carregam pelas sensações harmonizam-se na imagem percebida do objeto. Assim, no que a nossa personalidade simplesmente se deixa ser esse movimento entre as representações da imagem do objeto, as representações, inseridas na forma peculiar do movimento em que elas se interpenetram, vão em direção da profundidade de nossa consciência e se fundem à nossa duração. Desse modo, se fundem ao movimento em que a nossa duração, se engendrando, cria a forma que estamos vindo a ser, e, porque a nossa experiência viva se altera pela forma geral do movimento do objeto, sentimos o sentimento do objeto ou intuímos a emoção do objeto em nossa duração.

Portanto, na atenção que o espírito presta a si mesmo, no que temos a intuição da emoção de um objeto no sentimento de nossa duração, as potências ativas e resistentes de nossa personalidade se encontram distensionadas, e não nos voltamos para uma ação prática ou útil, segundo uma ideia que formulamos. Mas, estando diante de um objeto estético, só

⁴⁰⁰ É importante ver essa afirmação inserida no contexto das ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 162-164).

intuímos a sua emoção na medida em que a forma do movimento que existe entre os seus elementos penetra e se funde ao movimento de nossa duração, no que ela, gerando de si a sua forma, muda. Todavia, porque tal fusão só ocorre ao estabelecermos uma simpatia com o objeto, a inclinação de nosso corpo, orientando e coordenando os movimentos dos hábitos que são apenas maquinalmente imitados do objeto, é o movimento de nosso corpo que, se solidarizando com a simpatia, permite que os movimentos que são do objeto mesmo penetrem a nossa consciência pelo seu todo e de forma indivisível.

Por isso, podemos dizer que, na medida em que a nossa faculdade de agir encontra-se distensionada, porque não se move pela ideia de uma ação prática e útil, o movimento natural ou instintivo de inclinação de nosso corpo e os movimentos maquinalmente desempenhados de nossos hábitos, coordenados e orientados pela inclinação, consistem na base de movimentos do corpo que são solidários à intuição da emoção do objeto em nossa duração. Logo, a inclinação, como uma forma de nossa atenção que se desempenha pelos movimentos de nosso corpo (os quais são os movimentos do objeto que diretamente afetam o nosso corpo), e pelos movimentos dos hábitos, como uma outra forma de nossa atenção que se desempenha pelos movimentos de nosso corpo (que são os movimentos de nosso corpo em resposta aos movimentos do objeto, pelos quais a sua imagem é passivamente configurada), solidariamente, antecede e prepara a base para a intuição da emoção do objeto em nossa duração, como uma outra forma que a atenção adquire. Pois, na inclinação, o objeto ao qual a atenção se dedica é um movimento simples, natural ou instintivo do corpo, e a emoção que a caracteriza é a de um certo prazer; no hábito, o objeto que a atenção se dedica é um movimento complexo que foi apreendido pelo corpo, e a emoção que o caracteriza é o sentimento de uma certa familiaridade do objeto que é desatenta da sua imagem; já na intuição ou simpatia, o objeto que a atenção se dedica é a forma do movimento de nossa duração implicada pelo movimento do objeto, e a emoção que a caracteriza é a emoção do objeto intuída no sentimento de nossa duração.

Desse modo, precisamos nos deixar embalar pelo movimento do objeto porque só pela indicação conjunta de todas as formas impressas na arte é que poderemos ser levados ao estado indizível da emoção que nos sugere, pelo caminho inverso ao que foi realizado pelo artista, no que lhe imprimiu a sua emoção. Porque o artista, nos atos pelos quais concretiza a sua obra, dentre as manifestações exteriores de sua emoção ou daquilo que no seu estado psicológico a sua emoção coloriu, fixa as imagens, as formas, as texturas, os elementos etc.

que o nosso corpo pode imitar apenas maquinalmente⁴⁰¹. Logo, no que a nossa simpatia física ao objeto se estabelece, na medida em que o nosso corpo maquinalmente imita as manifestações exteriores da emoção, as descobre, e nós temos consciência ou vivemos a forma harmônica do movimento único em que as imagens, formas, texturas elementos etc. do objeto se inserem, e repentina e abruptamente, pela simpatia moral, somos colocados no estado psicológico indefinível que as provocou.

Ou seja, o artista, fixando em sua arte as manifestações exteriores de sua emoção, no que o nosso corpo maquinalmente imita os seus movimentos, sob o impulso único da inclinação que os interliga, torna possível que estabeleçamos, em solidariedade a esse movimento, uma simpatia física com a arte, sentindo o movimento único que a harmoniza sob uma mesma forma. Na medida em que estabelecemos uma simpatia física com o objeto estético, as barreiras do tempo e do espaço que se interpunham entre a nossa consciência e a consciência do artista são derrubadas ao sermos introduzidos, por afinidade à simpatia física, no campo da sua emoção, intuindo-a de nossa duração, por uma simpatia moral. Já o campo da emoção ao qual somos introduzidos, ocorrendo em nós por uma concomitância solidária com a percepção do objeto, será tanto mais profundo e elevado quanto mais for rico em ideias, sentimentos, sensações, percepções e lembranças. Então, no que estes naturalmente se desdobram do sentimento intuído ou se inserem sob o seu domínio, o nosso estado de consciência vai se intensificando pelos estados simples que vão penetrando a emoção fundamental, sem a presença de um sentimento de esforço realizado por nós.

Portanto, ao mesmo tempo em que podemos perceber atentamente⁴⁰² as formas, os elementos, as imagens etc. que consistem na obra, ao nos determos em seus detalhes e retornarmos a passar pelos seus contornos, pela simpatia, podemos sentir o movimento em que os mesmos se interpenetram, e então vivermos a emoção que a obra nos sugere, intuindo-a de nossa duração. Nessa forma de atuação solidária entre a percepção e a simpatia se encontram os indícios que podem explicar como, em uma percepção atenta ao objeto, os movimentos concretos das mudanças qualitativas de nossa duração podem constituir o fundamento das operações abstratas do intelecto, no que ocorre a mudança de quantidade em nosso estado psicológico. No entanto, devemos observar que, porque as relações que estabelecemos com o que nos acontece em nossa vida exterior podem se dar, ao mesmo tempo, pela simpatia, que se refere ao sentimento de nossa duração a respeito de um objeto

⁴⁰¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 21).

⁴⁰² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 112-120).

exterior, e pela percepção, que se refere as características exteriores de um objeto exterior, isso significa que é o direcionamento voluntário da nossa atenção que pode nos levar a termos consciência de uma ou outra dessas formas de nossas vivências. Ou significa que, pelo direcionamento de nossa vontade, a nossa atenção, conscientemente aplicada, adquire a forma da simpatia ou a forma da percepção.

Nesse âmbito, no que o nosso corpo naturalmente ou instintivamente se inclina, pelos estímulos que nos afetam, e, segundo um certo prazer que nos advém desses movimentos de afetação, este pode constituir um movimento único que continua os movimentos de um hábito pelos movimentos de outro hábito. Então, em solidariedade ao impulso único da inclinação de nosso corpo, pela simpatia física, as representatividades de nossas sensações podem permanecer apoiadas umas nas outras ou continuar umas nas outras, ou, ainda, se fundir. Considerando o movimento de forma única que organiza os elementos, formas, imagens etc. das representatividades de nossas sensações se aprofunda em nossa duração, tal movimento, indistintamente do que nele se movimenta ou que constantemente muda, inserindo-se no movimento de nossa duração, segundo a sua forma concreta, se substancializa, assim modificando a nossa substância. Ao vivermos, desse modo, o sentimento da obra pela simpatia moral, podemos intuí-lo em nossa duração, bem como podemos ser conscientes do sentimento sugerido pelo objeto.

Por conseguinte, nesses dois estados da simpatia, nos encontramos no domínio da duração. Pela simpatia física, nos encontramos no movimento em que as representatividades das sensações duram em nossa consciência, no que os movimentos de nossa consciência apenas imitam os movimentos entre imagens do objeto, passivamente representadas. Pela simpatia moral, como emoção do objeto intuída de nossa duração, nos encontramos no movimento em que a nossa duração assimila os movimentos e os elementos do objeto, numa fusão completa de tudo. Mas, mesmo que a emoção do objeto vivida por nós consista, em nossa consciência, no movimento de nossa duração pura, nós podemos ser conscientes do estado psicológico em que vivemos a emoção do objeto, pelo sentimento dos músculos envolvidos na forma motora que se instala solidariamente a emoção, no que o nosso corpo, pelo hábito, maquinalmente encena a atitude de tal emoção.

Portanto, também em um sentimento estético intuído em nossa duração pura, na medida em que, por sua intensificação, as mudanças qualitativas e constantes da massa de nosso estado psicológico se tornam o bastante, a sua forma muda, ao mesmo tempo em que a atitude de nosso corpo muda, e, assim, nós temos consciência dessa mudança. Logo, ao mudar a forma característica de nosso estado psicológico, o sentimento estético se converte em outro

sentimento estético. Nesse ínterim, também o movimento contínuo das mudanças qualitativas que ocorrem ininterruptamente na intensificação de nossos estados psicológicos profundos é dividido em etapas ou por diferentes sentimentos estéticos nos estados psicológicos medianos e superficiais de nossa consciência. Desse modo, ao passo que o nosso corpo muda de atitude, a nossa duração se divide por um intervalo, e, na medida em que o estado de nossa consciência adquire determinada forma característica, espacializa-se, desdobrando, do sentimento fundamental desse estado, os elementos que se encontravam implícitos nele, nas relações espaciais que os distinguem. Então, pela perspectiva do espaço, nós podemos saber quais são as sensações e percepções que, do objeto, nos atingem, e das lembranças nossas envolvidas pelas mesmas, além de que podemos saber dos sentimentos e ideias que daí nos surgem, exatamente porque, pelo sentimento dos músculos acionados na atitude do corpo, nós nos tornamos conscientes dos elementos de nossa consciência que são solidários a essa atitude.

Conseqüentemente, em um mesmo estado psicológico nosso, constituído por determinada forma característica, por nossa vontade, podemos ativamente prestar atenção às imagens, formas, elementos etc. do objeto, e, ao deslindá-los, identificarmos cada um deles justapondo-os uns ao lado dos outros no espaço, numa relação de simultaneidade, segundo a imagem única que constituem, na percepção de um objeto. Todavia, por essas operações perceptivas não nos tornamos conscientes dos movimentos que, de nossa duração, os fundem num todo da imagem. Isso quer dizer que o movimento de forma única, que consiste em certa harmonia das partes do objeto, e a emoção que do objeto sentimos por afinidade a esse movimento, aparecem à nossa consciência somente quando constituímos um todo simpático com o objeto, e podemos ter consciência dos movimentos profundos de nossa consciência. Isto é, na medida em que a nossa atenção, se deixando levar pelos movimentos do objeto, representa passivamente os seus elementos, em solidariedade ao desempenho maquinal dos hábitos de suas imagens, de tal modo que as representações e o movimento entre elas são sentidos por nós ou conscientemente vividos como duração, de acordo com a nossa vontade.

Então, em nossa consciência de um sentimento estético de determinado objeto, no que diz respeito às sensações, vamos encontrar as sensações do próprio objeto e as sensações de sentimentos, ideias e lembranças, sob o domínio da emoção do objeto. Mas, na medida em que um determinado objeto estético só faz movimentar as nossas sensações a partir de si, de tal modo que estas não sejam de nenhum sentimento ou de nenhuma ideia ou de nenhuma lembrança que nos ocorram sob o domínio de sua emoção, porque na análise dessa experiência estética não encontramos nada além do que as sensações do próprio objeto, se diz

que a arte ou objeto estético é inferior, uma vez que o seu sentimento, sendo só das sensações que do objeto nos afetam, é superficial. Do que também podemos dizer que a emoção que esse objeto nos causa, sendo somente o abalo de nossa afetividade em decorrência de sua ideia, é banal ou comum.

Isso quer dizer que nós não julgamos a elevação da arte ou do objeto estético tanto pela força com que o sentimento estético se apossa de nós quanto pela profundidade ou riqueza do sentimento que nos sugere. Logo, as emoções que são do tipo estético, como, por exemplo, a do belo, a do gracioso, a do ameno, a do eterno, a da piedade etc., serão tanto mais ricas e profundas quanto mais forem atravessadas por sensações, percepções, lembranças, sentimentos e ideias, de acordo com a forma desse sentimento, segundo o estado psicológico que essa intensificação atinge. Mas, porque em cada emoção estética existem determinadas sensações, sentimentos, ideias, lembranças e percepções que lhes são próprias, o estado de nossa consciência em que cada uma dessas emoções nos introduz se faz único.

O estado que cada emoção nos introduz é único porque, mesmo que tenhamos, pela perspectiva do espaço, consciência de seus estados simples (sensações, percepções, sentimentos, ideias e lembranças), e que estes não sejam propriamente a emoção do estado, são banhados por ela como uma qualidade única que em todos se fazem sentir sem se deixar ver. Além de que, nas profundezas de nossa consciência, enquanto duração pura de nossos estados psicológicos, os elementos simples de nosso estado que são, em si, abstratos, adquirem uma organização concreta, segundo a forma geral que os organiza por relações temporais que duram, sob a consciência dessa emoção. É por isso que, ao se desdobrarem desse movimento que os fundiu, especializando-se, se colorem pela emoção. Logo, em relação a um mesmo objeto, cada estado de nossa consciência, respectivo à determinada forma característica de um sentimento estético seu, é único no seu gênero. Porque é único, é indefinível, e, porque é indefinível, não pode ser entendido ou não se submete às operações do entendimento, ao mesmo tempo em que não existe palavra que o comunique, apesar de cada qual apresentar um sentido que os entrelaçam na duração em que, mudando a sua forma de um estado para outro estado, se alonga, como, por exemplo, na fruição de uma obra ou ao acompanharmos um discurso.

Observemos que, assim compreendido, o sentido de algo se encontra intimamente ligado ao próprio sentimento desse algo. Então, no que falamos do sentido de uma percepção, do sentido de uma ideia, do sentido de uma lembrança, do sentido de uma sensação, falamos do todo que as constitui como um sentimento vivido nas profundezas de nossa pessoa, e que é referido às mudanças qualitativas constantes de nossa duração. Por conseguinte, é do

sentimento que temos ao viver um algo qualquer em nossa própria história viva que, atualizando-se, este algo adquire sentido. Logo, o sentido, se dando pelo sentimento do objeto vivido em nossa história que dura, sempre ultrapassa o objeto, envolvendo-o num contexto, e indicando-lhe uma continuidade que, no plano abstrato, se configura como certa abertura às possibilidades relacionais do objeto com outros objetos que corroboram uma compreensão.

O sentido do objeto se liga intimamente ao sentimento ainda que esse sentimento somente possa nos ser sugerido pelo objeto, e que, portanto, consista numa emoção estética. Pois, na intuição da emoção de uma obra criada, ainda que os estados psicológicos de seu criador, estando impregnados nela, não possam ser comunicados por palavras ou entendidos ou mediados por conceitos, por simpatia, nós podemos ter um contato direto com esses estados ou com os sentimentos de seu criador, experimentando-os em nós mesmos⁴⁰³. Ao experimentamos esses estados em nossa subjetividade mesma, nós nos apoderamos deles na sua própria originalidade complexa, e parece que revivemos a vida de quem primeiro as experimentou ou, ao menos, a vida em que consiste cada uma dessas criações únicas. Desse modo, o sentido dos elementos de uma obra é dado em nossa própria vivência do sentimento da obra.

Mas, se toda e qualquer emoção que apenas possa nos ser sugerida pode somente ser vivida diretamente por nós, é porque, sendo a emoção de uma criação única ou sem igual, não pode ser entendida, como entendemos um conhecimento objetivo, ao ser mediado pelo conceito que define a sua imagem, no que inserimos o objeto em um gênero. O mesmo acontece com a obra criada pelo artista, porque, no seu todo, ela adquire uma forma sem igual e que, na sua singularidade, se constitui como única em seu gênero ou é *sui generis*. Então, como nós podemos experimentar as emoções únicas da obra em nós, ao diretamente vivê-las de nós mesmos, a partir de sua sugestão, elas precisam se instaurar em nós como a própria duração que são. Nesse caso, estando distantes no tempo e no espaço do criador de tal emoção, para a vivermos de nós mesmos, por simpatia, só contamos com a obra em que o autor impregnou tal emoção. Entretanto, precisamos observar que uma coisa é a emoção: o estado único e simples que se criou na pura duração do seu autor, e que ele intuiu diretamente de sua duração, e que, assim, permanece sendo anterior ao intelectual e muito além dele. E que outra coisa é a obra em que ele a inseriu, materializando ou concretizando imagens, formas, elementos, texturas etc., que, sendo manifestações externas de sua emoção, somente

⁴⁰³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 21).

pode nos sugeri-la, de tal modo que, vivendo a forma do movimento em que se fundem a nossa duração, podemos intuí-la.

Se aplicarmos o sentimento de belo⁴⁰⁴ a essas duas coisas, veremos que a emoção, que em sua forma se gesta no espírito de seu criador, é tão somente sentida, vivida concretamente como uma beleza de uma qualidade apenas intimamente sentida, e que é indizível porque, sendo algo puramente espiritual ou da duração pura, enquanto pura vivência, não possui nenhuma manifestação que se exterioriza no espaço. Já a emoção do belo na obra, uma vez que a obra consiste numa forma material, precisa se impregnar nas imagens, formas, elementos, textura etc. da obra como manifestações exteriores da emoção vivida pelo artista, segundo a forma geral com que se concretizam na obra, pela vitalidade do artista. Mas, então, uma vez que a emoção é uma qualidade única que se encontra impregnada na obra, ela não é exatamente os elementos, formas, imagens, texturas etc. da obra, e, assim, só pode ser sentida por sugestão da obra, na medida em que, nos simpatizamos com a mesma e penetramos na vitalidade do artista.

Assim, como nós nos simpatizamos com a obra ao passo que assimilarmos a forma do movimento que liga num contínuo tudo que a compõe, porque assim constituímos um todo dinâmico, por afinidade a este todo dinâmico, nós podemos sentir, segundo a sugestão da forma desse movimento, a emoção que se encontra impregnada na obra, intuindo-a em nossa duração. Logo, podemos sentir a emoção da obra por sugestão do próprio todo da forma que relaciona os seus elementos na sua imagem, sem a intermediação de qualquer conceito. Dessa forma, na simpatia, é pela própria forma geral da obra ou diretamente da forma geral da obra que delimitamos a imagem única em que percebemos a obra, sem a intermediação de qualquer conceito. Já que, por simpatia, se destaca para a nossa atenção as relações pelas quais, por esta mesma forma geral da obra, os elementos de sua imagem se organizam em um todo dinâmico, indivisível e único.

Portanto, ao mesmo tempo em que pela percepção podemos distinguir as imagens internas à imagem da obra, comparando-as com imagens de nossas lembranças que lhes são semelhantes ou inserindo-as em gêneros, sob o domínio de conceitos, pela forma geral e única da obra, em que esses elementos se inserem no movimento que a constitui num todo dinâmico, fundindo-se com o movimento de nossa duração, podemos intuir a sua emoção. Então, sob o domínio da emoção intuída da obra, o estado de nossa consciência se intensifica, seja por percebermos as imagens dos elementos e das formas da mesma, seja por temos

⁴⁰⁴ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 20-21).

consciência de sentimentos, ideias e lembranças que estavam implícitos na emoção que, de si, a obra nos sugeriu. Isso ocorre simplesmente porque, ao senti-los, podemos desdobrá-los no espaço, bem como, pela intermediação de conceitos, identificá-los e distingui-los, ao percebê-los, no que sentimos as sensações que nos advém da configuração de suas imagens pelo corpo.

Estas conversões: a da emoção que, do espírito de seu criador, se impregna na obra; e a da emoção que, impregnada na obra, diretamente a sentimos em nós, ao nos sugeri-la, se tornam possíveis porque a emoção só é vivida pelo seu criador ao se gestar em seu espírito como a forma nova em que flui, da qual tem consciência ao intuí-la da sua pura duração, como sentimento da mesma. Logo, no que essa emoção se cria no espírito do artista, que a sente e quer nos fazer experimentá-la, ele busca materializar esse seu estado único na sua arte. Então, mesmo sendo única em seu gênero, querendo levar-nos a experimentar ou a viver a sua emoção, o artista, no que essa emoção o inspira, inspirando o seu fazer artístico, a emoção experimentada ou vivida por ele anima, de certo modo, a sua obra.

Mas, a respeito da criação da emoção no espírito do artista, observemos o fato de que, existindo sensações, percepções, recordações, sentimentos e ideias relacionadas a um certo objeto, em um determinado estado psicológico seu, no que em sua objetividade se envolve cada vez mais com os mesmos, a emoção, que subjetivamente sente, ocorre à medida em que a forma da sua atenção muda. Esses mesmos elementos, se inserindo em um movimento contínuo, se fundem em sua própria duração, a qual flui viva e substancialmente. Outrossim, se fundem à sua duração ao concretamente se organizarem sob a forma nova que, assim, se cria em sua duração, e que caracteriza a emoção determinada que intui, ao senti-la como sentimento da sua duração. Então, é a partir dos elementos que abstratamente percebe em um determinado estado psicológico seu que, de acordo com a vontade que se concentra neles e a tensão que o seu espírito adquire, a forma da atenção que dedica aos mesmos muda, e a forma de sua duração é modificada, no que a sua pessoa os funde entre si e consigo, ao criar a nova forma da qual tem consciência como sentimento intuído de sua duração. Portanto, existe um movimento que vai do abstrato de nossa consciência para o concreto de nossa consciência. Pois, a forma viva da nossa pessoa sempre muda pelo que vive de si mesma e, também, pelo que vive concretamente do que lhe é exterior ou representa para si. Do que podemos entrever um certo papel do interesse do artista, e que este faz toda diferença para sua obra.

Já, no que a emoção criada é sentida, sendo imediatamente percebida, ao ser intuída pela pessoa, ela vai acabar adentrando o caminho que é natural aos processos intelectuais, indo da duração pura para o espaço ou do menos realizado para o mais realizado

ou do implícito ao explícito ou do concreto de nossa consciência ao abstrato de nossa consciência. Portanto, depois de sentida, essa emoção tinge a tudo que nos estados psicológicos se desdobram sucessivamente sob o seu domínio. Colore sentimentos, ideias, recordações, sensações e percepções. Logo, no que o artista fixa essas manifestações exteriores de sua emoção na obra, por meio de imagens, formas, texturas, elementos etc., lhe impregna a sua emoção fundamental. Desse modo, a obra pode nos sugerir a emoção ímpar do artista, no que essa emoção se faz sentir, sem se deixar ver, na forma única das relações que o artista estabelece entre os elementos da obra, ao mesmo tempo em que esses elementos podem ser percebidos por nós, na imagem que a obra delinea. Assim, ao penetramos no movimento que existe entre os elementos que compõem a obra, podemos sentir a sua emoção, e esta, porque atravessa as sensações, imagens e percepções que temos da obra, nos conduz para sentimentos, ideias e recordações. No entanto, no que vamos da percepção da obra para uma simpatia com a mesma, também podemos entrever a participação de uma certa forma do nosso interesse.

Mas, se de algum modo o interesse antecede a intuição da emoção de nossa duração, e se a intuição é uma forma da atenção, porque o interesse também é uma forma da atenção, ocorre algo em nossa atenção que ela muda de forma. Então, como nós facilmente observamos que os estados da nossa atenção se intensificam, na medida em que ocorre intensificação de nossa atenção, a mesma também muda de estado, e, assim, muda de forma. Logo, ao se intensificar, a atenção adquire diferentes formas. Para compreendermos como que essas formas da atenção vão se relacionando entre si nesse movimento de mudança de nossos estados psicológicos, inclusive com a intuição da emoção nova em que se cria a ideia nova, precisamos observar mais detidamente essas mesmas mudanças sob a perspectiva do objeto ao qual a atenção se dedica, e sobre a perspectiva da emoção que, revestindo a representação do objeto, matiza a forma que a atenção adquire. Assim, vamos considerar esse movimento entre as formas da atenção sob a perspectiva do interesse⁴⁰⁵, porque é nas discussões sobre o interesse que Bergson salienta os papéis do objeto e da emoção que, revestindo a representação do objeto, caracterizam cada forma da atenção dedicada como interesse como única, no que se vê que é tanto o objeto ao qual a atenção se dedica quanto a emoção que reveste a representação do objeto que a individualiza. Por estas considerações, ao mesmo tempo em que poderemos ver o interesse como uma das formas dentre todas as diferentes formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados, teremos o fundamento para

⁴⁰⁵ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38-40).

aplicarmos a ideia de que a atenção se individualiza pelo objeto e se caracteriza pela emoção que a colore frete às outras demais. Ao mudar de estado por sua intensificação, a emoção mostra como se diferencia das demais a partir de um movimento contínuo de mudança qualitativa.

Para melhor entender esse processo, podemos relacionar o interesse com a intuição de uma criação. Na criação de uma obra e na concepção da mesma, um artista ou um inventor pode lidar com dificuldades singulares porque elas se originam da situação e do contexto específico que as envolve, e que, sendo únicas em seu gênero, são verdadeiros problemas, interessantes de resolver. Logo, observemos que, na medida em que o problema é uma representação, e inspira⁴⁰⁶ interesse no artista ou no inventor, a representação do problema é revestida de certa emoção, e esta emoção, no que é, ao mesmo tempo, curiosidade, desejo e gozo que se antecipa à resolução de um determinado problema, é também peculiar com esta representação. Todavia, ao afirmarmos que a emoção de um interesse é peculiar com a representação de seu objeto, queremos dizer que tal emoção é um atributo dessa representação e que, por isso, sendo própria e particular à mesma, consiste no caráter essencial da representação ou a sua substância.

Sobre a peculiaridade da emoção de um interesse, devemos observar que, de acordo com a forma como se conjugam entre si os sentimentos de curiosidade, desejo e gozo antecipado em um determinado interesse, a emoção de cada interesse se torna única e própria a cada representação de um problema ou objeto, uma vez que a sensibilidade é suscetível a se diversificar. Isso quer dizer que, como interesse, a atenção é caracterizada pela emoção que, sendo única, reveste a representação do objeto. Ao mesmo tempo, isso quer dizer que a atenção se individualiza pelo problema ou pelo próprio objeto simplesmente por se dedicar ao mesmo, ainda que tal objeto seja complexo e incógnito. Logo, pela dedicação a um determinado objeto, se constitui uma forma de interesse. E nos diferentes casos em que a atenção se dedica a objetos, se constituem diferentes formas interesses, porque as diferentes emoções que revestem as representações dos objetos assinalam cada atenção dedicada ao objeto por um matiz especial.

Portanto, pela emoção que reveste a representação do objeto, que é única em seu gênero, o próprio objeto ao qual a atenção, como interesse, se dedica, se torna único ou singular, do que podemos ver que, pelo objeto e pela emoção, a forma de uma atenção dedicada como interesse nunca será igual à forma de outra atenção que se dedica como

⁴⁰⁶ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38).

interesse. Todavia, porque a atenção sempre se dedica a um objeto, por aí é possível se dizer que, em geral, na atenção que dedicamos, tanto a emoção que se liga a uma determinada representação quanto a própria representação à qual a emoção se liga podem tornar única qualquer uma das diferentes formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados, uma vez que constituem estados psicológicos únicos. Mas, no que estamos sob o domínio da emoção de um interesse, nos estados de nossa consciência, na medida em que a atenção se dedica a um objeto e na medida em que a sua representação se reveste de uma determinada emoção (sendo tal emoção um caráter próprio e essencial dessa representação), por esta mesma emoção, ocorre a intervenção da sensibilidade nas operações intelectuais, o que leva a perceber que o intelecto é sensível à substância.

Por conseguinte, nós precisamos observar a particularidade característica da emoção que, em um interesse, consiste numa certa forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado, e que é peculiar a uma representação de um objeto. Pois, se existe um problema ou um objeto, e este inspira o interesse do autor ou do inventor, sendo que, assim, a sua representação é revestida por uma emoção, poderíamos pensar que tal emoção é uma emoção banal, ao se produzir na afetividade deles depois de terem uma ideia ou uma representação, como um efeito ou repercussão da mesma. Todavia, podemos dizer que um artista ou um inventor, antes de se deparar com qualquer problema, tem um certo interesse no campo teórico e prático de sua ação, já que busca, cada vez mais, se aproximar do mesmo, ainda que aí a sua curiosidade, desejo e gozo antecipado possam ser meio difusos. No entanto, quando o artista ou o inventor se depara com um problema, e este lhe inspira uma certa forma de curiosidade, desejo e prazer antecipado, podemos dizer que este interesse tanto é mais específico quanto é mais intenso. Também podemos dizer que uma pessoa qualquer, ao se deparar com algo que lhe inspira interesse, em sua própria vida interior, se aproxima cada vez mais desse algo, a fim de visualizá-lo ou concebê-lo melhor, esclarecendo a sua imagem, e esse interesse, sendo específico, se intensifica na mesma proporção que a dificuldade aumenta.

No caso das crianças, em seus primeiros anos de educação, é fácil percebermos a curiosidade natural das mesmas, o prazer que têm em aprender e o desejo de fazer as coisas. Todavia, também é fácil notarmos que não demora muito para vermos que o brilho de seus olhos vai se apagando. Acontece que elas se encontram muito mais perto da ação do que o homem feito, e a forma de nossa educação institucionalizada prioriza a inteligência em detrimento da ação do educando. Guardadas as devidas capacidades de cada ser infantil, é possível desenvolver o seu conhecimento atuando praticamente, como, por exemplo, num problema da física presente em uma alavanca. Este problema pode até ser desenvolvido de

forma lúdica, e envolver uma matemática básica, usando uma tábua como alavanca, um toco para ser o seu ponto de apoio e uma fita métrica para se medir as distâncias entre as partes da alavanca em relação ao ponto de apoio. A experiência é simples: consiste em variar os estudantes como peso e força motriz, enquanto se varia e mede a distância guardada entre as extremidades da alavanca e o ponto de apoio, registrando-as. Por fim, podemos pedir para que os alunos, matematicamente, relacionem a facilidade ou dificuldade de se levantar o peso com o tamanho das partes da alavanca em relação ao ponto de apoio. Aí poderemos ver a emoção de seu interesse aumentar conforme a dificuldade seja maior para o educando, na medida em que reveste o problema e impulsiona a sua solução.

Desse modo, podemos observar que a emoção de um interesse, que é peculiar com a representação do objeto de interesse, não é a emoção intuída desse objeto, isto é, a emoção estética que, sendo do objeto, é intuída por quem o contempla, em sua duração, ao ser sugerida pelo objeto. Contudo, a emoção de um interesse inspirada por um objeto, sob uma determinada forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado, não deixa de se referir a uma certa tendência ou inclinação constituinte da substância mesma de uma pessoa qualquer, quanto mais de um autor ou inventor. Logo, podemos dizer que, no geral, o interesse inspirado por um problema, e que consiste numa certa forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado, é um sentimento que, se ligando intimamente a um objeto, se constitui na experiência viva da pessoa, e, desse modo, pode revestir a representação do objeto porque dura propriamente na pessoa, sendo este o sentido de inspiração. Pois, somente assim, essa emoção pode ser peculiar com a representação desse objeto, isto é, ser um atributo que, sendo próprio e particular dessa representação, constitui o seu caráter essencial. Então, é preciso admitir que existem emoções que, diante de um objeto, prestando atenção em nós mesmos, as intuímos de nossa duração como sentimentos de nossa substância sob a influência de tal objeto, e a emoção desse interesse, sendo inspirada por esse objeto, inspira-se no sentimento de nossa duração, revestindo de tal modo a representação do objeto que constitui a sua substância mesma.

Assim, uma vez que não podemos negar a singularidade de cada uma dessas formas de emoção e nem que são peculiares a cada representação, teremos que admitir que nenhuma dessas emoções é banal ou comumente encontrada em todos nós, e que não podem nos ocorrer simplesmente pela repercussão da representação do problema em nossa afetividade, apenas como um efeito sensível dessa ideia⁴⁰⁷. Porque este tipo de emoção, constituindo o

⁴⁰⁷ Pode se ver alguns exemplos dessa emoção nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 33-36).

caráter essencial de uma representação, interfere ativamente nas operações de nosso intelecto, já que, no interesse, como atenção dedicada a um problema, é a emoção ímpar que reveste a representação do problema que, apesar dos obstáculos⁴⁰⁸, propulsiona a inteligência para frente. Portanto, essa emoção vivifica os elementos intelectuais com os quais faz corpo, vitalizando-os de tal modo que, a todo o momento, junta o que poderá se organizar com eles, obtendo, por fim, a solução em que o enunciado do problema se desabrocha. Logo, a emoção de um interesse, que é uma certa forma de curiosidade, desejo e gozo que se antecipa a solução de um problema, não pode nos ocorrer posteriormente àquilo que se realiza no intelecto ou ser infraintelectual, tem que ser uma emoção que nos ocorre anteriormente à atividade do intelecto ou que é supraintelectual, porque somente desse modo pode vitalizar ou vivificar as atividades e os elementos que se mobilizam no interior do intelecto.

Então, podemos dizer que o interesse é uma emoção que nasce no centro mesmo de nossa personalidade como um todo, revestindo o objeto de interesse e impulsionando para a solução do caso, como fica fácil de se observar no exemplo citado anteriormente, que envolveu o estudante em uma experiência. Primeiro, por uma certa forma de sua própria curiosidade, desejo e gozo antecipado, pode se impulsionar a experimentar. Segundo, por uma outra forma de sua curiosidade, desejo e gozo antecipado, pode se impulsionar a medir e anotar as diferentes proporções da alavanca em relação ao peso. Mas, mesmo que não medisse e anotasse, já havia intuído, pelas próprias imagens continuadas das diferentes ações se realizando, uma certa proporcionalidade entre os tamanhos das partes da alavanca em relação ao ponto de apoio e o peso estimado. Por fim, por uma outra forma de sua curiosidade, desejo e gozo antecipado, usando de uma matemática básica, mesmo que incipientemente, tornou as diferentes imagens observadas (entre as partes da alavanca e o ponto de apoio em relação ao peso) mais precisas. Isto é, o aluno não se interessou porque a ideia da tábua, do toco e da fita métrica, repercutindo em sua afetividade, lhe despertou uma certa emoção sua de uma vivência anterior em que a tábua ou o toco ou a fita métrica estava presente.

Por conseguinte, no que diz respeito ao problema e à sua solução, podemos ver que a resolução é obtida por nós não somente pelas condições iniciais postas no enunciado do problema, mas, também, pelas ideias, percepções e lembranças que nos ocorrem frente a este objeto e de acordo com a dificuldade percebida ou a falta ou ausência que o intelecto acusa, de tal modo que estes constituem o todo contextual em que a falta percebida pelo intelecto se insere e do qual a solução para o problema desabrocha. Portanto, a emoção, revestindo, ao

⁴⁰⁸ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38).

mesmo tempo, as ideias, os conceitos e a falta percebida, impele a inteligência para frente, e, no que vitaliza esses elementos intelectuais, fazendo corpo com eles, junta as imagens-lembranças e as lembranças de sensações que, podendo organizar com eles, poderá contribuir para a constituição de um único todo, por um movimento que de dentro deles os interliga por uma certa forma de harmonia, que poderá levá-los a se fundirem em nossa duração. Daí, intuímos a emoção que se desabrocha na ideia que soluciona a ausência percebida ou a inadequação sentida pelo intelecto.

A importância do interesse, como emoção que, na atenção dedicada, reveste a representação do objeto e mobiliza os elementos com que o intelecto trabalha é facilmente visível na literatura e na arte. Pois, na literatura, por exemplo, o escritor pode laborar a frio ou sob o domínio de um interesse que não seja do tipo que tem força para levar os elementos com que trabalha a se fundirem, combinando, entre si, ideias que se encontram solidificadas há muito tempo em nossa sociedade. Se constituir, assim, uma peça literária na forma de um drama teatral, sem com que as ideias se fundam na criação de uma emoção nova, que traz, em si, uma ideia nova, partindo de uma multiplicidade de elementos já existentes, por um novo arranjo compósito do que é antigo, o escritor apenas combina, por suas formas exteriores, ideias ou elementos que já existem. Desse modo, poderá, pelas emoções que junto com as ideias solidificadas por nossa sociedade colheu do que comum e banalmente sentimos na vida, abalar intensamente os nossos nervos. Estas emoções que nos são comuns ou banais, porque se encontram ligadas a ideias já solidificadas, produzidas em nós somente pelas sensações dessas ideias, são superficiais, e, em si, não podem criar nada de verdadeiramente novo, porque, ocorrendo em nós apenas pela repercussão dessas ideias em nossa afetividade, são vazias de ideias ou de representações. No entanto, o interesse, pela emoção que reveste a representação em uma atenção dedicada, que fazendo copo com os elementos intelectuais, junta a eles o que pode os organizar, de tal modo que venham a constituir um todo sob um único sentido íntimo, tem grande importância na obra que, se não é de gênio, entra ao menos uma parte de criação. A criação e a obra de gênio têm origem em uma emoção que é única em seu gênero. Tal emoção, sendo única, é original, porque nasce de uma intuição, isto é, nasce de uma coincidência do autor com o seu assunto.

Assim, por um arrebatamento repentino, o autor vive algo que, ao mesmo tempo, lhe parece único e próprio a si: a emoção nova da ideia nova gerada de si. Por conseguinte, a coincidência entre o autor e o assunto que, sendo uma intuição, é a intuição da emoção de sua duração, para acontecer, conta com o interesse do autor que, como emoção que caracteriza determinada atenção, intensificando o estado da atenção, vai juntando com os elementos

intelectuais aquilo que os pode organizar num todo, até que os materiais⁴⁰⁹ que a inteligência forneceu previamente entram em fusão, do que se tem a intuição de sua emoção. A emoção intuída pelo autor de sua duração, sendo original e única, é inexprimível, contudo, quer bem ou mal se exhibir, e para a exprimir o autor lançará mão dos conceitos banais que se encontram de antemão vazados por palavras, mas forçando-os. Então, da emoção que dura num movimento concretamente fluídico, as ideias, nutridas pelo espírito, vão se solidificando à medida que, forçando os sentidos das palavras, pela inspiração, as palavras vão se modelando ao pensamento, no que constituem imagens que possam implicitamente carregar, na forma singular da imagem que a obra delinea, a emoção única. Por esse esforço, o autor tanto se sente quanto se crê criador – do que podemos concluir que, entre a inteligência⁴¹⁰ entregue a si mesma e a inteligência que consome a emoção com o seu fogo existe uma diferença.

Desse modo, uma grande obra dramática suscita em nós uma emoção que, sendo única em seu gênero, nasceu na alma do autor, e é da sua alma ou da sua vitalidade impregnada na sua obra que se estremece a nossa. Pois, a obra saiu dessa emoção, já que, enquanto a compunha, ao se referir a mesma, ela inspirava a sua composição, orientando-o. Por conseguinte, tal emoção, ao querer se exhibir, é uma determinada exigência de criação que se satisfaz pela obra que realiza, segundo as imagens que cria. Mas, também poderia se satisfazer por uma outra obra que guardasse com esta uma analogia interna e profunda, como, por exemplo, a que ocorre nas traduções igualmente aceitáveis de uma música por ideias ou imagens, uma vez que a emoção não se esgota e sempre é muito mais do que aquilo pelo qual o intelecto a traduz. Portanto, considerando-se pela perspectiva do espaço e da linguagem, a obra, como uma exigência de criação da emoção, nunca passa de uma metáfora para a emoção, e, no que a emoção pode fluir pela arte, a arte pode ser cada vez mais simbólica da ideia que se encontra implicada na emoção fundamental que a anima, uma vez que a emoção não é objetiva.

Todavia, pela perspectiva da duração, a emoção, em qualquer obra que se impregne e que a sugira, ao ser sentida por quem a contempla, é reconhecida nesse sentimento vivido ou reconhecida concretamente, e, assim, o reconhecimento dessa emoção consiste na própria vivência de tal sentimento⁴¹¹. Logo, se na obra se encontrar presente a atmosfera que a emoção única cria, ao nos deixarmos envolver por essa atmosfera, a emoção da obra nos

⁴⁰⁹ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 38-39).

⁴¹⁰ *Idem*. (p. 38).

⁴¹¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 129).

penetra, e, ao nos sacudir, sentindo-a, agimos de acordo com ela, não porque nos coage ou obriga, mas por força de uma inclinação que não queremos resistir a ela⁴¹². Então, no que a emoção se impregna na obra diretamente da alma do artista, e é sentida direta e imediatamente, por nós, da obra, ao nos sugeri-la, ela é sentida ou vivida antes de qualquer ideia ou recordação que, inspirada nela, se desdobre em nós. Por conseguinte, em nossa sensibilidade existe a emoção que se produz pelo efeito da representação, e, ao seu lado, lhe acrescentando, encontramos a emoção que precede a representação, e que virtualmente, a contendo, lhe é, até certo ponto, a causa.

Entretanto, é importante distinguirmos aqui a forma geral do movimento entre as imagens que constituem a obra e a definição ou a extensão conceitual que uma pessoa possa ter das mesmas para que a emoção nova, sugerida pela obra, possa ser vivida por quem a aprecia. Isso porque, para um estudante viver a emoção que é uma criação nova e se impregna na obra, ele precisa se deixar levar pelo movimento entre as imagens da obra. Nesse caso, por exemplo, em se tratando de uma obra literária, é muito mais importante que o aluno consiga manter o seu ritmo de leitura, seguindo a pontuação do texto até o ponto anotado como culminante, deixando o próprio movimento que o autor marcou entre as suas ideias, ainda antes de as entender, penetrar a sua consciência. Nesse ínterim, se deixa passivamente representar as imagens em que tal emoção se impregna, e as operações que realiza se fundamentam nos hábitos de objeto que adquiriu e que automaticamente se iniciam, uma vez que, desse modo, a sua atenção pode se conduzir para o movimento da obra, e pode viver a sua emoção e intuir a sua ideia. O que quer dizer que, na educação, para a ocorrência desse fato, é muito importante o exercício realizado pelos estudantes da leitura em vós alta, porque esta acentua o ritmo.

Isso é necessário porque a emoção e a ideia que o autor cria são únicas em seu gênero, e, por essa própria característica delas, não possuem nenhuma imagem que as reflita, de modo que a sua criação continua até que, por essa emoção e por essa ideia, seja forjada uma imagem na qual possam se expressar, constituída pelas imagens que compõem a obra. Por isso, o educando precisa conseguir viver a emoção da obra, uma vez que, intuindo tal emoção, intui, implicado nela, o sentido mesmo que é novo e orienta todas as imagens que a obra organiza dinamicamente. A partir do que, também as imagens implicadas na obra ganham, para o leitor, o caráter completamente novo da mudança que a ideia da obra lhe imprime. Assim, o estudante desenvolve um conhecimento que é novo para ele, estendendo o significado das

⁴¹² BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 40).

concepções que tem. O mesmo vale para um novo conhecimento científico que adquire, desde que este conhecimento se constitua por relações abstratas ou que já tenha o fundamento concreto delas.

Mas, o mesmo não se aplica para o conhecimento de um objeto concreto. Por exemplo, um estudante nunca experimentou uma maçã. Nisso, o educador, para lhe ensinar a respeito do sabor, da densidade de seu sumo e da textura de sua poupa, os descreve comparando-os a sabores, densidade e textura que o aluno possa já ter experimentado, de tal modo que forma uma ideia abstrata dessas relações. No entanto, ainda aí o educando guardará déficits destas relações e não atingirá o verdadeiro sentido da maçã. Isso porque é a própria materialidade dessas sensações experimentadas por ele que delimitam a forma dessas relações, a emoção da maçã e o seu sentido, no que a sua ideia de maçã se torna completa. O mesmo vale para todas as experiências que o aluno precisa realizar na educação para adquirir conhecimentos.

8 A ATENÇÃO E AS SUAS FORMAS NA INTENSIFICAÇÃO DOS ESTADOS DA CONSCIÊNCIA

Para vermos a atenção inserida no fluxo contínuo das mudanças de nossos estados de consciência, devemos observar que, por meio da atenção⁴¹³, nós descobrimos cada vez mais coisas em um mesmo objeto, o que faz com que ocorra a intensificação de nossos estados intelectuais. Então, se, na medida em que a atenção se intensifica, um número cada vez mais elevado de elementos de um mesmo objeto se insere sob o olhar da atenção, isso quer dizer que, por meio da atenção, nós percebemos um número crescente de coisas em um mesmo objeto. Logo, porque, à medida que a atenção se intensifica, nós percebemos cada vez mais detalhes em um mesmo objeto, a atenção torna a nossa percepção mais intensa. Contudo, não podemos nos esquecer de que, ao descobrimos mais coisas em um mesmo objeto, a forma do estado da nossa atenção muda, porque cada vez mais elementos se inserem sob o olhar da atenção. Além de que nós temos o hábito de solidariamente encenar no corpo aquilo que se passa na mente, e, desse modo, a intensificação da atenção também é acompanhada da intensificação de contrações musculares, não podendo ser confundida com o sentimento destas contrações. O sentimento das contrações musculares consiste em um índice pelo qual temos consciência do sentimento da intensidade da atenção, o que quer dizer que a atenção, nela mesma, consiste em uma certa atitude tomada pelo intelecto, e que aquilo que sentimos no corpo revela o aumento da tensão da nossa alma, que é um esforço imaterial crescente.

Também é importante nos lembrarmos de que, no fluxo contínuo da mudança de nossos estados de consciência, uma determinada forma da atenção é particularizada, ao mesmo tempo, pelo objeto ao qual se dedica e pela emoção que a colore. Então, na medida em que cada estado psicológico nosso muda de forma, a atenção igualmente muda de forma, porque a emoção que a caracteriza mudou de forma. Mas, na medida em que a mudança de forma da emoção que caracteriza a atenção continuar seguindo a mesma direção no fluxo de mudanças dos estados, mesmo se alterando (e, por isso, alterando a qualidade característica da atenção), estes diversos e diferentes estados da atenção que se sucedem são elencados sob um mesmo nome porque o nome que a atenção recebe indica a emoção que a colore sob determinada direção de mudança. Isso quer dizer que o nome que a atenção recebe indica uma forma geral dela, cuja sua essência é constituída por uma média de toda sua variação.

⁴¹³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 27-28); BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 112-115).

Portanto, existem diferentes formas da atenção elencadas, por exemplo, sob a designação de interesse.

Assim, para compreendermos melhor as relações de continuidade e mudança da direção no movimento de mudanças dos nossos estados de consciência sob o domínio da atenção, na medida em que se intensificam, precisamos detalhar mais todas as operações que aí se encontram envolvidas. Vamos começar essa análise pelo interesse o ligando à concentração, à tensão, e continuaremos esta operação até que todas as formas da atenção tenham encontrado o seu lugar no fluxo de mudança de qualidade de nossos estados. Sobre o interesse⁴¹⁴, é importante nos atentarmos para o fato de que a emoção que matiza uma certa forma de interesse, sendo esta emoção constituída por uma certa forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado, no que reveste, por exemplo, a representação de um problema, faz corpo com os elementos intelectuais deste, ao mesmo tempo que vitaliza aquilo que de nós pode se juntar ao mesmo, levando as operações intelectuais para frente, apesar dos obstáculos. Também, não podemos nos esquecer de que a emoção de um interesse, ao revestir a representação do objeto, faz com que a atenção, como interesse, se individualizando pelo objeto ao qual se dedica, seja assinalada por um matiz especial, tornando-se única. Desse modo, pela própria natureza da sua emoção, o interesse cria, em nós, um estado psicológico único, que se fecha entre a atenção e o objeto⁴¹⁵ na medida em que se individualiza pelo objeto, ao se dedicar ao mesmo.

Portanto, o estado psicológico único da atenção com o problema – que é o objeto de nosso interesse – é caracterizado⁴¹⁶ pela natureza da emoção de cada forma que a emoção de um interesse adquire. E é exatamente a força da emoção dessas diferentes formas de interesse que, ao revestir a representação do objeto, vitaliza, ao mesmo tempo, a nossa concentração no objeto (no que nos voltamos para a nossa vida exterior), e a tensão⁴¹⁷ de nosso espírito em relação ao objeto (no que nos voltamos para a nossa vida interior). Pois, em cada um destes estados psicológicos criados por determinada forma de interesse, ao nos concentrarmos⁴¹⁸

⁴¹⁴ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 37-39).

⁴¹⁵ É interessante se ver essa afirmação sob a perspectiva das ideias presentes em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 185).

⁴¹⁶ Para ter uma ideia de como o estado é caracterizado pela emoção, ver: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 16-17).

⁴¹⁷ Pode-se ver um exemplo da tensão do espírito em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 231-232).

⁴¹⁸ É importante se ver esta ideia inserida nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 118-119).

com uma certa intensidade no objeto, a nossa atenção se volta com esta intensidade para a imagem do objeto, e, de acordo com a intensidade de nossa concentração no objeto, o nosso espírito se tensiona em um grau de tensão que lhe é proporcional⁴¹⁹. Então, pela tensão que o nosso espírito adquire, nós comprimimos as imagens-lembranças de nossa memória, constituindo com as mesmas um gênero⁴²⁰ com certa amplitude ou grau de generalização, e, desse modo, a nossa memória nos oferece imagens-lembranças que podem tornar o problema mais específico, esclarecendo as suas partes. Isso significa que, pela tensão adquirida por nosso espírito, nós também voltamos a nossa atenção para as imagens-lembranças da memória.

Por conseguinte, no que a atenção, sob uma certa forma de interesse, como determinada emoção que reveste as ideias e conceitos do enunciado, faz corpo com estes elementos intelectuais do enunciado, se vê aí a própria concentração nossa no objeto percebido. Desse modo, esta emoção única impulsiona a inteligência para frente, e, no que junta aos elementos do problema aquilo que pode organizar com eles, se vê a tensão que o nosso espírito adquire. Portanto, tal emoção única, vitalizando os elementos intelectuais, tanto inspira as operações realizadas pelo intelecto quanto fornece a energia que mobiliza as imagens-lembranças. Logo, nos concentrando no problema, isto é, nas ideias, conceitos e no vazio⁴²¹ sentido pelo intelecto nas relações entre os mesmos, pela tensão que a nossa memória⁴²² adquire, pode ir fornecendo as lembranças em que, pelas relações lógicas do problema, a falta sentida pelo intelecto vai se tornando cada vez mais específica.

Consequentemente, a concentração que dedicamos ao objeto percebido consiste em uma certa forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, porque, ao se voltar para a imagem que percebemos do objeto, o específico objeto ao qual se dedica é a imagem percebida do objeto, uma vez que a imagem percebida do objeto é revestida por uma certa forma da emoção da curiosidade, desejo e gozo antecipado, e, assim, é individualizada pela imagem do objeto e matizada por uma certa forma da emoção de um interesse. Logo, porque a forma da emoção da concentração que reveste a imagem percebida do objeto é a mesma forma da emoção de um determinado interesse, isto é, uma determinada forma da curiosidade, desejo e gozo antecipado, a concentração, como uma forma da atenção, consiste em um

⁴¹⁹ É importante se ver essa afirmação inserida no contexto das ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 328)

⁴²⁰ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 183-201).

⁴²¹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 324-325). É também interessante ver as ideias aí discutidas inseridas nas discussões presentes nas páginas. 197 e 198.

⁴²² *Op. Cit.*, (2006a). (p. 198-199).

estado simples que constitui o estado fundamental de uma determinada forma de um interesse. Pois, o objeto ao qual a concentração, como atenção, se dedica é o problema, e a emoção que matiza a atenção, como concentração, é a própria forma que a curiosidade, o desejo e o gozo antecipado de um certo interesse adquirem.

Do mesmo modo, a tensão com que o nosso espírito comprime entre si as nossas lembranças para constituir gêneros e oferecer uma certa imagem-lembrança que visa tornar a incógnita do problema mais específica consiste em uma certa forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, porque, ao se voltar para as nossas imagens-lembranças, o específico objeto ao qual se dedica são as imagens-lembranças de nossa memória, no que uma certa forma da emoção da curiosidade, do desejo e do gozo antecipado se junta à imagem-lembrança que vitaliza com o objeto percebido, e, desse modo, é individualizada pela imagem-lembrança de nossa memória e matizada por uma certa forma da emoção de um interesse. Mas, porque a forma da emoção que, vitalizando, mobiliza as nossas imagens-lembranças é a mesma forma da emoção de um determinado interesse, ou seja, uma determinada forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado, a tensão consiste em um estado simples que constitui o estado fundamental de uma determinada forma de um interesse. Isso se explica dado o fato de o objeto ao qual a tensão, como atenção, se dedica consiste nas imagens-lembranças de nossa memória, e dado que a emoção que matiza a atenção, como tensão, é a própria forma que a curiosidade, desejo e gozo antecipado de um certo interesse adquire.

Então, no que as operações da concentração e da tensão prosseguem, vamos inserindo as ideias, os conceitos e o vazio sentido nas relações entre os mesmos em um contexto que, se determinando cada vez mais, paulatinamente se singulariza. Assim, na medida em que intensificamos a nossa concentração na imagem representada do objeto e em que a nossa memória fornece uma imagem-lembrança (pelo nível de tensão que o nosso espírito adquire), ao juntarmos esta imagem-lembrança à imagem representada do problema, nós projetamos⁴²³ a imagem daí resultante atrás⁴²⁴ do objeto, no espaço⁴²⁵, e reconfiguramos a imagem que temos do problema⁴²⁶. Por conseguinte, a emoção de um interesse, fazendo corpo com os elementos intelectuais e juntando a eles o que é necessário para os organizar em relação à

⁴²³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 114-117; ver também, p. 119-120).

⁴²⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 176).

⁴²⁵ *Idem*. (p. 224).

⁴²⁶ É importante se ver essa ideia inserida no contexto das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 53-59).

falta sentida, intensifica o estado da nossa atenção dedicada ao objeto, uma vez que mais estados simples ou lembranças, ideias, sentimentos e sensações penetram a emoção fundamental que caracteriza a atenção, como uma certa forma do interesse. Ao mesmo tempo, porque, pelo interesse, mais lembranças, ideias, sentimentos e sensações penetram o estado fundamental da emoção que caracteriza esta forma da atenção, as diferentes emoções das diferentes formas do interesse caminham com todos os elementos mobilizados, dos estados superficiais, para os estados mais profundos⁴²⁷ de nossa consciência. Assim, no que o interesse vai se intensificando, ele vai mudando de forma e se torna outra forma de interesse, dado que o objeto que a atenção passa a se dedicar, com o auxílio das imagens-lembranças, vai mudando, ao mesmo tempo em que a emoção que matiza a atenção também muda pelos novos elementos que a penetram, atingindo estados mais profundos de nossa consciência.

Por conseguinte, cada atenção dedicada a um objeto por uma forma determinada de interesse constitui um estado psicológico único em nós, e, neste estado, a forma que a atenção adquire por sua intensificação é individualizada pela forma da representação do objeto a que se dedica e pela forma da emoção que, como curiosidade, desejo e gozo antecipado, lhe reveste, sendo peculiar com a mesma. Todavia, é preciso observarmos que o objeto ao qual a atenção pode se dedicar sob a forma de um interesse pode ter origem variada, considerando que o que a emoção de um interesse reveste é propriamente a representação do objeto. Então, a nossa atenção, sob a forma de um interesse, pode se dedicar a todos os tipos de objeto, já que, como representação, estes objetos também podem ser puramente teóricos ou afetivos, isto é, além de materiais, moral ou, que se originando do espírito, são cada vez mais simbólicos, como o são, por exemplo, os conhecimentos da ciência psicológica e os da metafísica.

Mas, na medida em que um objeto material se torna objeto de nosso interesse, porque a forma da atenção que se dedica à matéria é a percepção, no que a emoção de um interesse reveste a representação de um objeto material percebido, o interesse se coordena com a percepção que leva em conta a imagem de um objeto que é propriamente material. Todavia, não podemos nos esquecer de que, para Bergson, a partir do momento que temos uma ideia, seja esta ideia a ideia de um objeto material ou a ideia de um objeto moral, pelo intelecto, essa ideia se desdobra em sua imagem⁴²⁸, quer essa imagem se configure inserindo-se em um

⁴²⁷ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 15-16).

⁴²⁸ É interessante ver essa afirmação inserida nas explicações presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6).

conceito ou se delinear por analogias e metáforas. Além de que, toda vez que a ideia de um objeto moral se desdobrar em uma imagem sua, esta imagem seguirá o modelo de imagens materiais, uma vez que as categorias do entendimento e os modos que a nossa inteligência as relaciona se moldaram ao molde da matéria, por adaptação recíproca entre a inteligência e a matéria⁴²⁹. Por conseguinte, podemos dizer que não só sentimos um objeto moral como também o percebemos, porque a sua representação adquire a forma de uma imagem, e toda imagem se configura ou se delinea no espaço, segundo o modelo das imagens materiais⁴³⁰.

Então, aprofundando mais as implicações que existe no pensamento de Bergson entre a sua concepção de percepção e a sua concepção de interesse, observemos que sempre temos em nosso espírito uma representação de um objeto moral ou material qualquer. Esta representação, desde que não seja o sentimento apenas concretamente vivido de uma emoção nova criada, consiste numa certa configuração de imagem, porque, em certa medida, já é um determinado grau de espacialização da duração ou de explicitação do implicado⁴³¹. Desse modo, na medida em que já existe em nosso espírito uma certa imagem configurada ou esboçada, podemos dizer que a forma da atenção que se dedica a este objeto é a da percepção atenta⁴³², uma vez que esta é a forma da atenção que, se voltando para o objeto percebido, se volta para a sua imagem.

Entretanto, a percepção, como forma da atenção que se dedica à matéria, pode ser desatenta da imagem do objeto material quando ela ocorre pelo hábito e quando o reconhecimento do objeto é automático⁴³³. Pois, como hábito, a forma da atenção que se dedica à matéria é desempenhada pelos próprios movimentos motores do hábito que se esboçam pelo corpo em resposta ao objeto, na medida em que o corpo é afetado pelos movimentos do objeto. Portanto, o hábito, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, consiste em uma forma da atenção que, se desempenhando pelos movimentos do corpo, é individualizada pela forma de um movimento complexo apreendido pelo corpo, uma vez que este é o objeto ao qual se dedica, e matizada por uma

⁴²⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-9, 207-210).

⁴³⁰ É importante ver essa afirmação inserida no contexto das ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 42-43).

⁴³¹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 114-116; ver, também, p. 62-63, 89-90, 94-95, 120-121). É importante ver as ideias aí discutidas refletidas nas ideias presentes em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 161-162).

⁴³² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 110-122, 133-134, 140).

⁴³³ *Idem*. (p. 28-30, 88-89, 103-111, 123-133).

certa forma da emoção de familiaridade do objeto, já que, não nos atentando para a imagem do objeto, a nossa ação com o objeto se regula pela emoção da familiaridade que colore aquilo que dele nos aparece.

Logo, estes movimentos dos hábitos que se esboçam pelo corpo, não passando de uma ação apreendida pelo corpo em relação ao objeto, consistem em um reconhecimento do objeto que é atuado pelo corpo ou que é agido, e, desse modo, constituem-se em um discernimento rudimentar⁴³⁴ do objeto, em que a forma espacial do objeto se encontra concretamente inserida na forma da ação do corpo. Então, porque a forma espacial do objeto se encontra concretamente presente nos movimentos dos hábitos do corpo, nós podemos reconhecer um objeto material por uma percepção que, sendo agida pelo corpo, não é atenta à sua imagem, no que o nosso corpo, ao estarmos diante de um objeto, simplesmente esboça os seus movimentos apreendidos em relação ao objeto e estabilizados em hábito de uso ou de ação com o mesmo. Por conseguinte, não é que não sabemos do objeto, mas que imersos na ação prática e útil de nossa rotina, ao invés de pararmos para nos atentar à sua imagem e ativamente a distinguirmos a partir de uma ideia sua, seguimos o reconhecimento que existe do objeto imerso nessa mesma ação prática e útil que estamos realizando, pelos movimentos que automaticamente o nosso corpo esboça em relação ao mesmo. Portanto, tanto o seu reconhecimento quanto a forma da atenção que dedicamos ao objeto se submetem ao uso ou à forma da ação que realizamos com ele, como, por exemplo, quando apenas pegamos uma vassoura e saímos varrendo a sujeira.

No entanto, esse discernimento rudimentar do objeto material, realizado pela atitude do corpo em resposta aos movimentos do objeto que o afetam, também, consiste em uma pré-percepção⁴³⁵ para a percepção que é atenta à imagem do objeto, uma vez que sentimos esses movimentos do hábito que se atualizam em nosso corpo diante de um objeto, ainda que eles somente se esbocem. Então, observemos que, na percepção atenta, de alguns traços⁴³⁶ pré-percebidos no objeto, nós saltamos para a sua ideia e daí descemos novamente em direção das sensações, completando a imagem que projetamos sobre o objeto. Mas, se a nossa pré-percepção fosse de apenas alguns traços, estes não poderiam nos indicar a forma do objeto que se encontra presente na ideia para a qual saltamos se não houver a indicação do movimento entre eles, em que a forma se completa. A indicação desse movimento nos vem do

⁴³⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 130-133). Ver a relação das ideias aí inseridas com as que são discutidas na página 186.

⁴³⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 172-173).

⁴³⁶ *Op. Cit.*, (2006a). (p. 117).

sentimento do movimento dos músculos que se impulsionam pelo hábito e que tem a forma espacial do objeto concretamente presente na forma da ação que se esboça pelo hábito no corpo em relação ao objeto, sendo este movimento iniciado pelo corpo, também, uma pré-percepção do objeto.

Portanto, ao mesmo tempo, nas sensações que nos chegam do objeto, pela intuição sensível, se configuram alguns indícios, alguns traços da forma da imagem do objeto em nossa imaginação, e o nosso corpo assume a sua atitude habitual diante do objeto. Com base nesses traços e no movimento dos músculos que desenham a forma motora do objeto na atitude que o corpo assume, intuímos, pelo sentimento desse movimento que tem a direção para a continuidade dos traços, a ideia do objeto. Logo, a ideia intuída tem concretamente presente em si a forma espacial do objeto ou a sua imagem. Com o auxílio de nossas lembranças, esta ideia, se convertendo em um conceito, se desdobra na sua imagem, completando os traços da imagem do objeto em nossa imaginação. Então, esta forma espacial do objeto organiza toda a matéria de nossas sensações sob a forma da imagem que projetamos sobre objeto.

Assim, na percepção atenta, como atenção dedicada à imagem percebida, ocorrem duas correntes contrárias de tipos de movimentos diferentes entre o objeto e a consciência⁴³⁷. Uma que, passando por alguns indícios da imagem do objeto que se configura em nossa imaginação, salta para a intuição de uma ideia do objeto, que implicitamente tem a forma espacial do objeto que se põe na intuição sensível. E outra, que desce em direção da projeção da imagem que se desdobra dessa ideia no objeto percebido, ao completar os indícios da imagem que se configura em nossa imaginação, organizando a materialidade de nossas sensações, do que reconhecemos o objeto.

Todavia, devemos observar que a intuição que temos de um sentimento do movimento de mudança não faz parte da percepção atenta, uma vez que a percepção é a forma da atenção dedicada à imagem que se configura no espaço e que a intuição é a forma da atenção dedicada àquilo que acontece no interior de nossa duração. Portanto, só podemos considerar como pertencentes a uma percepção atenta as operações que nos preparam para adentrarmos no estado em que podemos intuir uma ideia, e, saltando a etapa da intuição de uma ideia, a partir do momento que já temos uma ideia em nosso espírito e passamos a desdobrá-la em sua imagem. Contudo, nós inserimos a intuição nessa explicação para já começarmos a detalhar melhor as relações entre todas as etapas dos estados que a atenção adquire ao se intensificar.

⁴³⁷ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 146-153).

Nesse âmbito, ainda devemos observar que, para que a percepção que é atenta à imagem do objeto se estabeleça em nós, não podemos prosseguir pelos movimentos automáticos dos hábitos que nos lançam à frente, isto é, não podemos nos manter imersos na ação que eles iniciam em nosso corpo, ou não podemos prosseguir presos à ação que, por hábito, realizamos no meio com o objeto, segundo o sentimento de familiaridade que temos dele, e que é prático ou útil. Desse modo, para voltarmos a nossa atenção para a imagem do objeto, entram em ação os mecanismos motores que, impedindo a consecução do hábito, nos permitem, concentrando-nos no objeto, escandir a sua imagem, passando por seus contornos por movimentos mais sutis, ao mesmo tempo em que estes movimentos são continuados pelas imagens-lembranças que, se organizando em um determinado gênero da memória, atingem um determinado nível de profundidade em nossa consciência.

Além disso, na percepção atenta, para chegarmos aos estados mais profundos de nossa consciência, a nossa percepção atenta superficial⁴³⁸ precisa falhar ou ser insuficiente. Ela, sendo de uma imagem que rapidamente se delinea em nossa mente, possui semelhanças com as nossas percepções adquiridas⁴³⁹, em que associamos um determinado conceito a certas sensações. Pois, na percepção atenta superficial de alguns fragmentos da imagem e do sentimento do movimento entre eles pré-percebidos, saltamos para a sua ideia, que rapidamente desdobramos em sua imagem. Então, na percepção atenta superficial, mal nos concentramos no objeto e passamos pelos seus contornos, quando saltamos para uma ideia do que ele possa ser, e daí descemos em direção do objeto percebido, desdobrando essa ideia em sua imagem, pela lembrança que a configura em nossa imaginação, completando a imagem que projetamos no objeto, no que o reconhecemos por uma espécie de adivinhação.

Portanto, na percepção atenta, só vamos para os estados mais profundos de nossa consciência se, no que esta operação superficial da percepção atenta se realiza, não identificamos o objeto porque algo fica obscuro nele ou ele todo permanece obscuro. Pois, é somente na medida em que não sentindo a emoção da evidência da imagem do objeto que então intensificamos a nossa concentração nele, ao mesmo tempo em que intensificamos a tensão que o nosso espírito adquire para fornecer as imagens-lembranças que o possa esclarecer, indo para níveis mais profundos de nossas lembranças. Desse modo, ao não reconhecermos o objeto percebido ou o reconhecermos parcialmente, intensificamos a nossa concentração nele, tentando seguir mais de perto as linhas de seu contorno. Quando isso

⁴³⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 30).

⁴³⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 36, 54).

acontece, no que alguns detalhes de sua imagem se configuram em nossa imaginação, pelo sentimento do movimento entre estes fragmentos, saltamos para uma outra ideia suposta do que ele possa ser. Daí, novamente descemos em direção do objeto, desdobrando a imagem dessa ideia pelas imagens-lembranças que se mobilizam para a configurá-la em nossa imaginação, completando os seus detalhes, projetando-a no objeto percebido.

Assim, se forma uma série de circuitos fechados entre a atenção e o objeto semelhante ao circuito elétrico que, segundo a diferença da tensão que existe entre as duas extremidades, se estabelecem duas correntes contrárias de movimentos diferentes, os elétrons, que correm para um lado ao passo que a energia positiva corre para outro, e, desse modo, a intensidade com que nos concentramos no objeto é proporcional à tensão que o nosso espírito adquire. Portanto, de acordo com o grau como qual nos concentramos no objeto, atingimos uma certa profundidade de organização de nossas imagens-lembranças, em nossa memória, que nos lança em direção de uma certa configuração espacial, e só nos aprofundamos mais em nossa consciência ao constituirmos um outro circuito fechado entre a atenção e o objeto, por uma nova diferença de tensão entre os mesmos. Então, a cada circuito entre a atenção e o objeto, cada vez mais nos aprofundamos em nossa consciência, já que cada vez mais atingimos graus maiores de generalização que inserem na ideia que juntamos à imagem do objeto mais imagens-lembranças, e também cada vez mais penetramos no espaço. Desse modo, gradualmente mais relações espaciais específicas vão sendo incluídas nas relações espaciais mais gerais que, ao se desdobrarem em sua imagem, são lançadas mais profundamente no espaço, atrás do objeto percebido. Nisso, vamos reconfigurando a imagem do problema, mostrando pouco a pouco os detalhes do mesmo. As operações da percepção atenta continuam até que aquilo que é incógnito no objeto e que despertou a nossa atenção para a sua imagem ou que consiste em uma ausência sentida pelo intelecto na imagem do objeto, sendo concebido pelo intelecto a partir de uma ideia intuída, se desdobre em uma imagem clara e distintamente percebida, que, ao mesmo tempo em que é permeada pela emoção da evidência, se adegue perfeitamente ao objeto.

Na percepção atenta, a atenção consiste em um processo de análise que se desenvolve por uma síntese que cria ou constitui uma hipótese ou uma ideia hipotética. Desta maneira, a análise que desenvolvemos de um objeto percebido progride de tal modo que podemos distinguir ou vir a perceber em um mesmo objeto algo que não percebíamos antes. Todavia, nós só percebemos algo que não percebíamos no objeto no que determinadas imagens-lembranças a ele relacionadas, a partir de uma ideia intuída, como uma hipótese do que ele possa ser, se fundem na única imagem sintética que, projetando-se no espaço, atrás do objeto

percebido, o torna mais bem delimitado, distinguindo-se, entre si, as suas partes. Desse modo, nós podemos ver algo no objeto que ainda não víamos.

Por conseguinte, a percepção atenta também é uma forma entre as formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados. Pois, o que individualiza a percepção atenta, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, é a forma da imagem representada do objeto ao qual se dedica, e a emoção que colore a atenção, como percepção atenta, é uma certa emoção da evidência ou não na imagem que se representa. Desse modo, na medida em que a forma adquirida pela nossa atenção como percepção atenta se condiciona à imagem do objeto, ao se voltar para ela, é a própria forma da emoção da evidência dessa imagem que orienta as operações de nosso espírito.

Então, porque, pelo hábito, percebendo desatentamente o objeto, não paramos para ativamente delimitar a sua imagem a partir de uma ideia, a imagem do objeto, inserida na ação que realizamos com o objeto, fica em segundo plano e pode permanecer nebulosa ou meio confusa, já que nós não prestamos atenção à mesma. No entanto, se algo no objeto atrapalhar a consecução habitual da ação que realizamos com ele, a nossa personalidade se volta para a sua imagem e dedicamos a nossa atenção à mesma a partir de uma ideia, procurando delimitá-la e esclarecê-la naquilo que impede a consecução normal do hábito. Por esse ato, devido à falta de sentirmos a evidência de sua imagem, a nossa atenção se converte para a sua forma de percepção atenta, ao mesmo tempo em que se converte para a sua forma de interesse, porque querer esclarecer algo é uma certa forma da curiosidade, desejo e gozo antecipado.

Desse modo, podemos ver que o interesse está intimamente relacionado com a percepção atenta, e constitui as operações que, levando ao esclarecimento do problema, contextualiza melhor a sua incógnita, tornando-a mais específica. Ao nos concentrarmos no objeto, voltamos a repassar por seus contornos os movimentos mais sutis, no que a emoção de uma certa forma do interesse faz corpo com a imagem do objeto que imediatamente se configura em nossa imaginação. Já pela tensão que o nosso espírito adquire, vamos juntando as lembranças mobilizadas de nossa memória ao problema, até que, pelo contexto melhor delineado, a incógnita se especifique. Todavia, se o nosso interesse se origina ao mesmo tempo em que a nossa percepção atenta se instaura, devido à ausência de sentirmos a emoção da evidência na imagem, que, assim, se configura em um problema, o nosso interesse então se subordina à percepção atenta e atende à necessidade da emoção da evidência no percebido, porque, devido a esta emoção, o interesse, como curiosidade, desejo e gozo antecipado, nos conduz na direção da solução do problema.

Entretanto, se na ideia de percepção atenta de Bergson se coordenam duas correntes contrárias de movimentos diferentes – uma que, observando o objeto, saltamos para uma ideia do que ele possa ser; e outra que, descemos dessa ideia em direção do objeto, a desdobramos na imagem que projetamos nele – a ideia para a qual saltamos precisa ser intuída. Essa ideia, ao nos aparecer, surge de uma só vez e de forma completa, e, sendo imediatamente conhecida, só pode ser intuída, uma vez que esta é a definição da intuição. Mas, porque a intuição é a atenção que o espírito presta a si mesmo e porque a percepção é a atenção que o espírito presta à matéria, a intuição não é uma operação da percepção atenta. Por isso, Bergson, considerando a percepção atenta, não trata em detalhes as operações pelas quais chegamos ao estado em que podemos ter a intuição de uma ideia.

É certo que em uma percepção de um objeto material, em que aquilo que é nebuloso nele facilmente se soluciona por uma observação mais detalhada do mesmo, no que nos lembrando do gênero a que pertence o objeto, descobrimos a imagem que não havíamos percebido, esclarecendo-o, nisso, nem sentimos direito a emoção de nosso interesse em esclarecer a sua imagem. Todavia, no que nos deparamos com um problema no objeto que atentamente percebemos e que dificilmente se soluciona, tanto a emoção de nosso interesse em solucioná-lo se intensifica quanto podemos ver em detalhes todas as operações que pelo interesse realizamos. Desse modo, as diferentes formas que o interesse adquire até que a imagem do problema esteja bem delineada, ao levar a imagem do objeto percebido para estados mais profundos de nossa consciência, aproxima-a cada vez mais do movimento de nossa duração, e as operações que aí realizamos antecedem e preparam o estado em que ocorre a nossa intuição da ideia que possa solucionar o problema.

Mas, ao intuímos uma ideia, não podemos mais falar de interesse, porque esta ideia se gera na emoção que vivemos em nossa duração referente ao objeto, sendo que é esta nova emoção o que caracteriza o estado da forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, como intuição, enquanto que os movimentos de nossa duração são o objeto ao qual a atenção se dedica, como intuição, individualizando-a. Além disso, porque esta ideia, no que se estabelece no intelecto, passa a ser desdobrada pelo mesmo em sua imagem, nessa ideia tem que estar implicitamente presente tudo o que ela precisa para ser desdobrada em sua imagem, e, desse modo, esta ideia é um esquema dinâmico⁴⁴⁰, porque esta mesma é a definição de esquema dinâmico. Logo, essa forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados já não é mais nem do interesse e nem da intuição, porque os estados que se sobrevêm são

⁴⁴⁰ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 161, 164, 173, 181).

caracterizados pela emoção do esforço intelectual⁴⁴¹, que é o esforço que sentimos das operações que o intelecto realiza para desdobrar, da ideia intuída, a sua imagem, enquanto que o objeto que a atenção passa a se dedicar, individualizando-a, como esforço intelectual, é a ideia intuída, como esquema dinâmico, para desdobrá-la em sua imagem. Todavia, a imagem que se desdobra do esquema dinâmico também tem que atender à emoção da sua evidência, já que é, ao a sentirmos evidente, que o objeto, na sua imagem, será evidente.

Por conseguinte, a percepção atenta consiste em uma forma mais geral da atenção que envolve e coordena duas diferentes formas da atenção, o interesse e o esforço intelectual. Estas formas, sendo formas mais específicas da atenção, caracterizam etapas distintas que compõem a percepção atenta. Isso porque as diferentes formas que o interesse adquire pela intensificação de seus estados torna o problema mais claro e preciso, preparando-o para a intuição da ideia que soluciona o problema, enquanto que as diferentes formas que o esforço intelectual adquire pela intensificação de seus estados testemunham o grau do esforço que realizamos para desdobrar da ideia intuída, como esquema dinâmico, as imagens que se configuram mais ou menos facilmente. Nesse âmbito, Bergson considerou, sob o desígnio de percepção atenta, todas as operações em que a atenção se volta para uma imagem percebida, se dedicando a mesma. Por isso, engloba todos os estados em que a nossa atenção se volta para a compreensão e a configuração da imagem de um objeto. Desse modo, envolve as operações do nosso espírito que, se voltando para a imagem percebida, se encerram sob cada um dos circuitos fechados que se formam entre a atenção e o objeto, até que todas as partes de sua imagem sejam evidentes, inclusive a sua incógnita.

Logo, tanto o interesse quanto o esforço intelectual, ao se voltarem para as operações envolvidas na configuração da imagem percebida, consistem em etapas distintas e próprias da atenção, as quais compõem a percepção atenta, uma vez que, nem as formas que o interesse adquire por sua intensificação, e nem as formas que o esforço intelectual adquire por sua intensificação são estados simples da percepção atenta. Os estados da percepção atenta são caracterizados por uma certa forma da emoção da evidência que a imagem percebida apresenta, ao passo que os estados do interesse são caracterizados por uma certa forma da emoção da curiosidade, do desejo e do gozo antecipado, que reveste a representação do objeto, e os estados do esforço intelectual são caracterizados por uma certa forma da emoção do esforço que o intelecto realiza para desdobrar, de uma ideia, à sua imagem.

⁴⁴¹ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 153-189).

Portanto, na medida em que percebemos um objeto e não temos a emoção da evidência na imagem que dele se representa em nossa imaginação, sendo confusa ou parcialmente indefinida (já que essa imagem se encontra representada em nossa mente), ela pode ser revestida pela emoção de uma certa forma de curiosidade, desejo e gozo antecipado em esclarece-la, que lhe é peculiar. Isto é, ela pode ser objeto de nosso interesse. Nesse caso, porque o objeto de nossa atenção é um problema, as ideias e conceitos do enunciado do problema se constituem em uma representação que, ao se desdobrar em uma certa imagem, apresenta uma ausência sentida pelo intelecto. Então, no que intensificamos a nossa percepção atenta ao problema, nos interessamos por solucionar a incógnita que a imagem representada do mesmo apresenta.

Desse modo, por uma certa forma de interesse, nos concentrando no problema, no que a emoção de tal forma de interesse faz corpo com os elementos do problema, repassamos pelo contorno das imagens que são das ideias dos conceitos e da incógnita do problema, uma vez que estas constituem a própria imagem do problema. Já pela tensão que o nosso espírito adquire, vamos juntado à imagem do problema as imagens-lembranças que vão tornando as suas imagens mais claras e específicas, delimitando a falta sentida pelo intelecto, no que a imagem do problema atentamente percebida por nós se torna mais esclarecida. Mas, como a representação do problema contextualiza uma incógnita, a imagem que se configura do problema é incompleta, porque existe nela um vazio, uma falta que o intelecto acusa. Logo, esta parte da imagem que é ausente constitui aquilo que precisamos saber para tornar a representação do problema completamente clara, solucionando-o.

Assim sendo, precisamos conhecer a imagem que, sendo interna à imagem do objeto, e se conjugando com as outras imagens que lhe são internas, se completa, segundo um sentido que as une e se confirma pela própria emoção da evidência que adquire. No entanto, esta operação se realiza na medida em que intuímos a ideia daquilo que falta, no que a nossa personalidade se volta para si mesma. Portanto, só intuímos a ideia daquilo que falta no que a nossa personalidade se deixa ser o movimento do objeto, simpatizando-se com o mesmo. Pois, no que a nossa personalidade se simpatiza com o problema, o seu movimento se funde no movimento de nossa duração, e intuímos a ideia que soluciona o problema na intuição da emoção que se cria em nossa duração sobre tal incógnita.

Por conseguinte, todas as etapas que os nossos estados psicológicos adquirem por sua intensificação sob o domínio da atenção precisam ser organizadas segundo o fato de que ora a nossa personalidade, se voltando para a percepção da imagem, ativamente orienta os seus movimentos, sendo o centro das operações que aí realiza, ora ela, deixando que as suas

potências ativas e resistentes adormeçam, se entrega ao próprio movimento das coisas que se fundem em sua duração, se voltando para o movimento que, sendo das coisas, se realiza em sua duração.

Então, na medida em que um inventor ou um artista ou nós mesmos nos deparamos com um problema, porque a representação desse problema consiste em um grupo de ideias e conceitos que convergem para uma incógnita, ao delinear uma imagem que não a sentimos como evidente, voltamos a nossa atenção para o todo da mesma. Nisso, ao mesmo tempo em que buscamos percebê-la atentamente no seu todo, queremos conceber a ideia daquilo que lhe é ausente, descobrindo-a ou inventando-a. Assim, o problema nos inspira interesse, e, ao fazê-lo, o problema se torna o objeto de nossa curiosidade, desejo e gozo antecipado que reveste a sua representação. Mas, na medida em que a emoção de um interesse é peculiar com a representação do objeto, a atenção, sob a forma de um interesse, se volta para a ausência sentida pelo intelecto ou para incógnita presente na sua imagem.

Portanto, apesar de ser um único objeto, no que este se torna o objeto da atenção que se dedica como interesse, é enfocado diferentemente do que quando ele se torna objeto da atenção dedicada como percepção atenta pela própria forma da emoção que constitui os seus estados. Isso ocorre porque, na percepção atenta, por uma certa forma da emoção da evidência, a forma geral da imagem representada tem, em si mesma, preponderância; enquanto que, no interesse, a forma geral da imagem representada, por uma certa forma da emoção da curiosidade, desejo e gozo antecipado, se submete à preponderância das relações da ausência sentida ou da incógnita que existe nesta imagem.

Assim, na percepção atenta, no que o problema consiste em um enunciado que é constituído por ideias, conceitos e pela incógnita entre os mesmos, a atenção se volta para o todo da representação dessa imagem por si mesma, distinguindo as suas partes segundo a emoção da evidência que as colore. Mas, no interesse, a incógnita consiste em uma falta ou ausência que o intelecto sente, e, sentindo-a, se abala, impulsionando o querer saber. Desse modo, o problema nos inspira interesse. Logo, no interesse, a representação do problema que é revestida por uma certa forma da curiosidade, desejo e gozo antecipado, sendo o seu enunciado, consiste na forma como a incógnita se insere entre as ideias e conceitos do mesmo.

Desse modo, se esse problema for um obstáculo que facilmente se soluciona por uma rápida observação e reflexão, também o estado psicológico da emoção desse interesse não se torna tão intenso ou essa emoção não se torna tão intensa, visto que as ideias e lembranças que se movimentam por essa emoção, sendo mais superficiais, são de fácil acesso. No entanto, no que esse problema não se define e nem se soluciona facilmente, e no que exige de

nós uma demorada e paciente convivência com o mesmo, a emoção de um interesse se torna cada vez mais intensa, na medida em que mais imagens-lembranças de nossa memória se juntam ao problema. Então, porque vamos em direção dos estados profundos de nossa consciência quanto mais a emoção do interesse for atravessada por lembranças, ideias, sentimentos e sensações, no que a emoção do interesse é atravessada por novas lembranças, ideias, sentimentos e sensações, vai mudando a forma característica do estado de nosso interesse ao mudar a qualidade do estado.

Assim, no que as imagens-lembranças se juntam ao problema, a forma do problema muda, mudando o objeto de nosso interesse. Entretanto, porque as imagens-lembranças que se juntam ao problema se configuram espacialmente, mudando a forma do problema, também a forma da nossa percepção atenta se altera pela mudança geral da imagem a que se dedica. Portanto, nem a forma do nosso interesse e nem a forma da nossa percepção permanecem as mesmas, havendo um grande número desses nossos estados, simplesmente porque, pelo interesse, a representação do problema vai mudando, mudando a imagem que percebemos do problema. Concomitante ao que a emoção de um interesse, se intensificando, se aprofunda em nossa consciência, ela vai, com todos os elementos das imagens representadas e atentamente percebidas, cada vez mais em direção de nossa duração.

Por conseguinte, por cada atenção que uma percepção atenta presta à imagem percebida do problema, pela forma da evidência que apresenta se constitui uma forma da percepção atenta que é única em seu gênero. Pois, ao se dedicar à forma geral da imagem do problema que aí se representa, a percepção atenta, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, se individualiza ao mesmo tempo em que é matizada por uma certa forma da emoção da evidência – a qual colore as imagens das ideias, conceitos e incógnita do problema. Outrossim, cada atenção que um interesse presta à imagem do problema também se constitui uma forma do interesse que é única em seu gênero, porque, ao se dedicar à forma como a incógnita ou ausência sentida pelo intelecto, se insere na forma geral da imagem e se individualiza pela forma das relações da incógnita nesta imagem, ao mesmo tempo em que é matizada por uma certa forma da emoção da curiosidade, desejo e prazer antecipado, o qual reveste as ideias e conceitos do problema, ao revestir a incógnita que existe entre eles.

Quanto às mudanças de estado da atenção na percepção atenta e no interesse, isso não é tudo, dado que, pelo interesse, no que as ideias, os conceitos e a incógnita entre os mesmos são revestidos por uma certa forma da emoção que é curiosidade, desejo e gozo antecipado, fazendo, desse modo, corpo com os mesmos, nós nos concentramos na percepção do objeto,

que é o problema, e, querendo delimitá-lo, buscamos esclarecê-lo em seu contexto, ao retornarmos a passar pelos contornos de sua imagem. Esse é um processo de análise, e, por esse ato, a nossa personalidade se volta ativamente para si mesma, ao desdobrar as imagens das ideias e conceitos do enunciado. Então, concentrando-nos no objeto, voltamo-nos para as ideias que configuram o problema, e, buscando ativamente delimitar a sua imagem, vamos a tornando mais precisa. Desse modo, se destacam para a nossa atenção as relações que delimitam o que o objeto é, especificando o problema pelo delineamento das relações entre as imagens das ideias, conceitos e incógnita do mesmo que, se configurando no espaço, são exteriores a duração de nosso eu.

Contudo, pelo interesse, nos concentrando no problema, querendo ter uma melhor noção do mesmo, ao buscarmos esclarecer o contexto em que a incógnita se insere, o nosso espírito se tenciona de tal modo que o grau de tensão que o nosso espírito adquire é proporcional à intensidade com que nos concentramos no problema. Nesse ínterim, o nosso espírito adquire um grau de tensão, que é proporcional ao da nossa concentração no objeto na medida em que se mobiliza para fornecer as imagens-lembranças, as quais, ao serem vitalizadas pela emoção característica de um determinado interesse, se juntam às ideias e aos conceitos do enunciado, buscando esclarecê-los (uma vez que é pela definição do contexto que se delineia melhor a incógnita).

Nisso, a tensão que o nosso espírito adquire é basicamente a tensão que a nossa memória alcança para organizar todas as suas imagens-lembranças em níveis determinados de generalizações que possam fornecer ao nosso eu o suficiente de ideias. Estas, sendo semelhantes às imagens percebidas, carregam consigo as imagens específicas que são contíguas às mesmas e que inserem as imagens percebidas em um contexto lembrado mais amplo, no que se delimita e se especifica o problema. Isso ocorre por um processo de síntese, porque as diferentes imagens lembradas são sintetizadas sob a forma de uma única imagem projetada atrás do objeto, no espaço.

Desse modo, a concentração é uma forma da nossa atenção em que se destaca aquilo que nos acontece na vida mais exterior ao nosso eu, porque, se voltando para o objeto, se volta para as operações em que uma imagem se delineia, ao se configurar no espaço. Já a tensão é uma outra forma da nossa atenção em que se destaca aquilo que nos acontece na vida mais interna ao nosso eu, ao penetrarmos certos níveis do movimento de nossa duração, porque, se voltando para as lembranças de nossa memória, se volta também para as operações

pelas quais o nosso eu delimita os gêneros⁴⁴² em que as imagens-lembranças inseridas nos aparecem.

Por isso, na medida em que o problema resiste, e não se soluciona facilmente, porque a imagem percebida permanece confusa ao se intensificar os estados da nossa atenção, vão se organizando diferentes circuitos entre a atenção e o objeto em que a intensidade com que nos concentramos no objeto percebido, retornando a passar por seus contornos é proporcional à intensidade com que o nosso espírito se tenciona para fornecer as imagens-lembranças apropriadas. Então, por estes diferentes circuitos, a concentração com que nos voltamos para o objeto adquire uma forma específica, do mesmo modo que a tensão que o nosso espírito adquire se constitui por uma forma específica. Logo, no que o nosso interesse, intensificando-se, muda de forma, também as formas da concentração no objeto percebido e da tensão que o nosso espírito adquire mudam, ao mesmo tempo em que muda a forma da nossa percepção atenta.

Portanto, na medida em que o nosso interesse se intensifica e se altera em sua forma, porque mais lembranças, ideias sentimentos e sensações penetram a sua emoção fundamental, também a imagem que percebemos atentamente do objeto, mudando de forma, vai se tornando cada vez mais bem delineada. Por conseguinte, ao irmos concentrando nossa atenção por diferentes formas nas imagens que vão se tornando paulatinamente melhor delineadas pelas formas da tensão que o nosso espírito vai adquirindo, nos aprofundamos cada vez mais em nossa consciência, ao comprimirmos, sob gêneros cada vez mais elevados, as imagens-lembranças de nossa memória, trazendo à tona os novos elementos que vão esclarecendo o problema.

Mas, assim, no que mais lembranças, ideias, sentimentos e sensações penetram a emoção de um interesse, mudando-a de forma, mais esta emoção se aprofunda nos estados de nossa consciência com a forma da imagem percebida, ao tempo em que a imagem do problema, com suas partes cada vez mais bem delineadas e simultaneamente visíveis, vai pouco a pouco para as profundezas de nossa consciência, se aproximando cada vez mais dos movimentos de nossa duração. Então, no que inserimos os elementos já configurados do problema junto com os elementos ventilados por nossa memória sob a forma de uma única imagem atentamente percebida do problema, penetrando cada vez mais profundamente no esclarecimento das relações espaciais da imagem do objeto, também projetamos mais profundamente no espaço a imagem configurada, como se ficasse gradualmente a uma

⁴⁴² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (ver além de p. 148, p. 176-182, refletidas em, p. 189- 202).

distância confortável para podermos ver, na simultaneidade, cada vez mais claramente as partes que a compõem, ainda que somente em nossa imaginação.

Então, no que diz respeito aos movimentos de nosso corpo, que são solidários aos movimentos de nossa consciência, na medida em que as imagens que ativamente se desdobram dessas ideias se configuram em nossa imaginação, o impulso da inclinação se eclipsa pelos movimentos dos hábitos ou dos mecanismos motores que delineiam uma certa atitude no corpo, segundo o limite prático ou útil que essas ideias apresentam no problema. Isso acontece porque a nossa consciência dessas imagens depende do sentimento dos músculos que mobilizam ou da sensação dos movimentos que a encenam na atitude que o corpo toma por hábito.

Todavia, se em todas estas operações que acabamos de descrever a nossa personalidade é o centro das mesmas, e ativamente se mobiliza pelas ideias e conceitos que se encontram presentes no enunciado do problema ou que são implicadas pelo mesmo, de certo modo, a nossa personalidade já tem essas ideias. Portanto, na medida em que elas já estão dadas, são, até certo ponto, conhecidas por nós, fazendo parte do campo teórico em que se delimita o problema. Logo, quando querendo esclarecer o objeto, apenas nos prendemos ao já conhecido, nesse fito, tudo o que a nossa personalidade faz é desdobrar imagens de ideias já conhecidas ou relacionar ideias já solidificadas, variando imagens já existentes. Aí, porque a nossa personalidade ativamente se movimenta por ideias que já são dadas, não tem como atingirmos uma ideia que, sendo verdadeiramente nova, se cria em nossa duração, podendo solucionar a incógnita de um verdadeiro problema.

Por isso, é importante nos lembrarmos de que a forma de um certo interesse muda no que a sua emoção se intensifica, segundo intensidade com que nos concentramos no objeto e tensionamos o nosso espírito, aprofundando-se em nossa consciência. Nossas lembranças, ideias, sentimentos e sensações, ao penetrarem a emoção de uma certa forma de interesse, a muda de forma, e ao mudá-la de qualidade, atinge estados cada vez mais profundos de nossa consciência. Nisso se vê que a emoção de um interesse, ao se transformar e atingir estados cada vez mais profundos de nossa consciência, carrega para a profundidade de nossa consciência todos os elementos do problema e todos os elementos que de nossa consciência se organizam com o problema sob a nova forma que a emoção adquire. Então, os elementos que vão configurando a representação do problema, ao contextualizarem cada vez melhor a incógnita do problema, penetram cada vez mais as profundezas de nossa consciência.

Portanto, no que a nossa memória vai recobrando o fundo de nossa percepção imediata do objeto com as lembranças que foram vitalizadas por uma certa forma da emoção do

interesse, vai tornando o problema cada vez mais claro e preciso⁴⁴³. O problema vai se esclarecendo quanto mais imagens-lembranças se juntam ao mesmo, na medida em que vão iluminando cada vez mais os seus detalhes, e vai se tornando mais preciso quanto mais o isolamos e o diferenciamos de outros, eliminando aquilo que ele não é. Então, depois de uma longa e paciente convivência com o problema, em que o nosso espírito ativamente realiza todas as operações necessárias, o problema, se tornando claro e preciso, se assenta em nossa mente. Dessa forma, o problema se torna claro e preciso ao mesmo tempo em que, pela própria tensão que a nossa memória adquire, ao manter vários momentos sucessivos, funde os elementos do problema e os que juntamos a ele em uma única imagem cujas partes e relações entre si podemos ver simultaneamente. Desse modo, mesmo que esta imagem seja a de uma incógnita inserida em um contexto de ideias e conceitos, podemos manter esses elementos todos sob um único olhar da atenção, simpatizando-nos⁴⁴⁴ com o mesmo.

Dessa maneira, na medida em que o problema se configura numa imagem em que todos elementos podem ser abarcados e se manter sob um único olhar da atenção, a atenção pode se distribuir igualmente por todos, e a nossa personalidade pode se deixar ser o movimento que existe entre os mesmos, não impedindo o seu livre fluxo em nossa sensibilidade. Logo, na medida em que a nossa atenção não se volta mais para as operações em que a nossa personalidade ativamente desdobra, de uma ideia, a sua imagem, a nossa própria atenção muda de forma, passando, de percepção atenta à imagem, para simpatia ao objeto, no que a nossa personalidade, se deixando ser o movimento do objeto, o vive em si mesma. Então, à medida que a nossa atenção pode se distribuir igualmente por todas as partes da imagem, o movimento entre elas ganha destaque, isto é, ganha destaque o movimento entre as ideias, os conceitos e a incógnita, que se configuram na imagem do problema. Entretanto, como nós somente temos consciência dessa imagem pelos sentimentos e sensações dos movimentos habituais que, solidariamente à imagem, se realizam no corpo, no que a nossa personalidade se deixa ser os movimentos do objeto, vai em direção dessas sensações e movimentos do corpo.

Além disso, na medida em que a nossa atenção não se converge mais para as operações ativas de nossa personalidade, porque não estamos mais delimitando imagens a partir de ideias, a imagem do problema, isto é, a forma exterior das relações entre ideias,

⁴⁴³ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 184).

⁴⁴⁴ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 17-22); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 183, 193-198, 231, 372-373).

conceitos e incógnita do problema, passa a ser passivamente representada em nossa consciência, enquanto que o nosso corpo esboça, apenas maquinalmente, os movimentos dos hábitos que lhes são solidários. Com isso, passamos a ter o sentimento dos músculos envolvidos na atitude que o corpo toma ou ter as sensações dos movimentos que se esboçam nessa atitude. Nesse caso, a nossa personalidade, ao se deixar ser os movimentos dessa imagem que se realizam em nosso corpo, somente os atinge na medida em que a nossa consciência, indo em direção das sensações desses movimentos, se aproxima cada vez mais deles, acabando por coincidir com esses movimentos que, sendo propriamente de nosso corpo, são solidários à imagem do problema – ainda que somente representada em nossa imaginação, no que a nossa simpatia física ao objeto se estabelece.

Por outra via, podemos observar que a forma dos movimentos dos hábitos que automaticamente se desempenham pelo nosso corpo em solidariedade à imagem do problema (que é passivamente representada em nossa consciência) não é idêntica à forma dos movimentos dos hábitos solidários à imagem do problema, em que a nossa personalidade ativamente a desdobra de uma ideia prática ou útil. Os movimentos solidários dos hábitos que automaticamente se desempenham, ao não se restringirem mais pelo limite de utilidade da ideia que ativamente a nossa personalidade desdobra na sua imagem, também são constituídos pelas relações espaciais do objeto que, como memória do corpo, concretamente se encontra presente em seus movimentos e tinham ficado de fora por orientação da atividade da ideia.

Então, a nossa personalidade simplesmente se deixa ser os movimentos do objeto que se realizam em nosso corpo à medida que vai em direção das sensações das imagens desdobradas das ideias, dos conceitos e da incógnita do problema, ao constituírem uma única imagem em que a atenção pode se distribuir igualmente por todas as suas partes, e que é passivamente representada em nossa mente. Portanto, a nossa consciência, indo em direção das sensações, e se aproximando cada vez mais dos movimentos habituais de nosso corpo que são solidários a tais imagens, ao coincidir com os mesmos, coincide também com os movimentos do corpo que lhes são atuais, e que automaticamente se realizam em sua extensividade. Ao coincidir com a extensividade dos movimentos atuais de nosso corpo, pela simpatia física, penetra nos movimentos que, se realizando automaticamente em nosso corpo, possui implicitamente presente as relações espaciais que concretamente delineiam a forma do objeto em sua atualidade. Logo, coincide com a forma em que a própria materialidade da imagem do problema, solidária e concretamente, se realiza no movimento de nosso corpo.

Desse modo, no que a nossa personalidade coincide com a totalidade desse movimento atual que apenas maquinalmente se realiza em nosso corpo, e no que tem as sensações desses

movimentos automaticamente encenados pelo corpo, pode manter essas sensações apoiadas umas nas outras ao se solidarizar com impulso da inclinação do corpo, que faz com que os movimentos de um hábito continuem pelos movimentos de outros hábitos, solidários à configuração passiva das imagens das ideias, dos conceitos e da incógnita. Assim, no que as nossas sensações permanecem apoiadas umas nas outras, e visto que elas, além de representativas, também são do sentimento do movimento dos músculos de nosso corpo envolvidos pelos hábitos, nós temos uma certa forma da emoção do prazer na fruição desses movimentos.

Mas, no que o impulso da inclinação do corpo faz com que os movimentos de uns hábitos se continuem pelos movimentos de outros hábitos, nós podemos ver que a inclinação do corpo consiste em uma outra forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, e que apenas se desempenha pelos movimentos do corpo. Assim, na medida em que, pelo impulso da inclinação do corpo, os movimentos dos diferentes hábitos (que são solidários às imagens das ideias, conceitos e incógnita do problema, que se configuram em nossa imaginação) continuam uns nos outros, eles adquirirão a forma de um único movimento que se alonga na duração de nosso corpo. Desse modo, nós podemos sentir a forma de seus movimentos como uma totalidade única, no que se solidariza a imagem única do problema que se configura em nossa imaginação, em que o movimento entre as suas ideias, conceitos e incógnita adquire uma certa forma de harmonia.

Então, a inclinação é uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados e que apenas se desempenha pelos movimentos do corpo. Ao se dedicar a um impulso simples de nosso corpo, que lhe é natural ou instintivo, se individualiza pelo mesmo. Nesse movimento, ela também se matiza por uma certa forma da emoção do prazer, presente nesses movimentos do corpo, que nos aparece nas próprias sensações desses movimentos, segundo a forma com que as sensações permanecem apoiadas umas nas outras.

Por conseguinte, no que a nossa personalidade se solidariza ao impulso da inclinação de nosso corpo e as sensações provenientes do movimento em que a imagem do objeto se configura em nossa imaginação permanecem apoiadas umas nas outras, se sobressalta, no movimento em que a incógnita se contextualiza entre as ideias e conceitos do problema, uma certa forma de harmonia, marcada pelo ritmo em que se compõe. Por conseguinte, ao passo em que vivemos uma certa forma de harmonia entre a incógnita, os conceitos e as ideias do problema, e sentimos um certo prazer na fruição desse movimento, também penetramos em estados ainda mais profundos de nossa consciência, no que todos os elementos do problema, por completo, se fundem ao movimento de nossa duração. Então, por afinidade aos

movimentos do objeto que se realizam em nosso corpo, nós estabelecemos uma simpatia moral com o mesmo, no que intuimos a emoção do objeto ou que é propriamente do problema em que a incógnita se contextualiza.

Mas, na medida em que todos os elementos do problema adquirem, no movimento que existe entre os mesmos, uma certa forma de harmonia marcada pelo ritmo em que se conjugam entre si, e penetra o movimento de nossa duração, se fundindo a mesma, nós intuimos a emoção do problema – em que a incógnita se contextualiza –, e também intuimos uma emoção nova – que tem implicada e concretamente a ideia criada como solução do problema. Desse modo, os elementos do problema, ao se fundirem com a nossa duração, se fundem também com todo o nosso passado vivo, e, no que este se atualiza sob a forma nova criada em que de si a duração se engendra, igualmente nos intuimos uma emoção que é completamente nova, e que carrega confusamente presente em si a ideia criada que soluciona o problema. Logo, pela forma do movimento em que a nossa duração se engendra, no que vivemos a emoção do problema em que a incógnita se contextualiza, a nossa duração, ao engendrar-se, atualizando-se, cria, em sua própria forma, a forma em que o problema se soluciona, no que intuimos a emoção nova dessa ideia criada em que ela se encontra concreta, implícita e confusamente presente. Portanto, ao prestamos atenção em nosso espírito, intuimos de nossa duração tanto a emoção do problema quanto a emoção nova que surge com a criação da solução do problema.

Por conseguinte, ao nos deixarmos embalar pela forma geral em que se harmonizam todas as imagens do problema, pelo ritmo que adquirem nesse movimento, podemos sentir aquilo que lhe falta na medida em que esse movimento, com tudo o que se movimenta nele, mudando, se funde ao movimento de nossa duração, e assim intuimos a emoção do problema. Então, ao modo que a forma da harmonia, segundo o ritmo em que as ideias, conceitos e incógnita do problema se entrelaça e se funde ao movimento de nossa duração – e dado que concretamente vivemos a própria emoção do problema em que a incógnita se contextualiza – podemos intuir, de nossa duração mesma, a emoção da ideia que soluciona o problema, no que a ideia se encontra confusamente implicada nessa nova emoção em que se cria.

Assim, quando a nossa personalidade se deixa ser o próprio movimento das coisas, a forma geral da nossa atenção muda de percepção para simpatia, e a simpatia é a forma que a atenção adquire na medida em que a nossa personalidade se distensionam sem se desligar do objeto. A simpatia é uma forma distinta que a atenção adquire na intensificação de seus estados, porque o objeto ao qual se dedica e a individualiza é a forma do movimento de nossa duração, na qual os elementos e o movimento do objeto ou do problema se fundem a ela, e a

emoção que a matiza é a emoção do objeto ou do problema, intuída de nossa duração. Temos assim que a intuição é uma outra forma distinta que a atenção adquire na intensificação de seus estados, porque o objeto ao qual se dedica e a individualiza é a forma do movimento de nossa duração na qual, tendo os elementos e o movimento do objeto ou do problema fundidos em si, nasce a ideia criada que soluciona o problema, e a emoção que a matiza é a emoção nova que nasce em nossa própria duração.

Portanto, apesar de pela simpatia intuirmos a emoção do objeto, e de a simpatia ser uma espécie de intuição, a rigor, precisamos diferenciar a simpatia da intuição porque a intuição simpática diz respeito à emoção – que é propriamente do objeto revivida em nossa duração – enquanto que a intuição diz respeito à emoção – que se origina ou se cria propriamente em nossa duração. Então, se pela simpatia nós penetramos no movimento do objeto e vice-versa, por este aspecto, a simpatia antecede e prepara essas duas diferentes formas de intuição espiritual que temos, qual seja, a intuição da emoção que é originariamente própria de um objeto e que a revivemos em nós. Ainda, a emoção que é originariamente criada em nós, ao mesmo tempo em que se cria uma ideia confusamente intuída na emoção de sua criação, como, por exemplo, a invenção da solução de um problema, uma vez que esta se configurará objetivamente em uma imagem sua, que não é a imagem do problema.

A partir dessa diferença que existe entre a intuição simpática e a intuição de uma ideia nova, podemos compreender a diferença que existe entre alguém descobrir a solução de um problema e a pessoa inventar a solução de um problema. Esta diferença remete ao virtualmente presente e ao potencialmente presente: a configuração das partes no espaço e a criação no tempo que dura; a intensidade quantitativa e a intensidade qualitativa. Pois, a descoberta⁴⁴⁵ implica que o elemento que falta no enunciado do problema já se encontra

⁴⁴⁵ Em sentido estrito, Bergson entende por descoberta a passagem do virtual para o atual, ou de algo que já é dado, mas ainda não é reconhecido. Isso não quer dizer que na descoberta, em certa medida, não exista um esforço de criação, como se pode ver acompanhando as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 62-63; ver, também, p. 60-61, 64-65; além de que é importante se ver essa compreensão de descoberta no exemplo de descoberta presente nas p. 21, 119). Para se ampliar a compreensão da ideia de descoberta, é importante ver as ideias da obra anterior refletidas nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 114-115; e, é importante se ver essas ideias inseridas no contexto das ideias discutidas em p. 16-21, 35-36, 59, 107, 119-120, 148). É importante, também, observar todas essas discussões refletidas no exemplo de descoberta, presente em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 176). Do mesmo modo, é importante se considerar o comentário sobre a descoberta, presente em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-8; mas, é igualmente importante se refletir esse comentário sob a luz das ideias presentes em p. 233-240). Por fim, devemos observar como ocorre uma relação entre a descoberta e a criação de uma emoção nova nas ideias discutidas em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 37). Além disso, é importante se refletir

virtualmente presente na forma geral da sua imagem, mas que lhe é ausente devido à forma como o nosso eu divide espacialmente a sua imagem em partes, segundo o gênero que constitui com as imagens-lembranças relacionadas.

Dessa maneira, quanto à simpatia, ao nos aprofundarmos no movimento do objeto, na harmonia do movimento do objeto, pelo ritmo que se estabelece entre as ideias e conceitos do problema, a falta sentida pelo intelecto se completa com a ideia e a imagem que lhe faltava. Assim, na medida em que o movimento entre os elementos do problema se funde ao movimento de nossa duração, se fundido a todo o nosso passado vivo, pelo próprio ritmo que existe em sua harmonia, já nos aparece então a sugestão daquilo que lhe faltava. Logo, no que intuímos a emoção do problema, porque aquilo que lhe faltava já era virtualmente presente, nesta mesma emoção nós intuímos a ideia que soluciona o problema, a qual se encontra confusamente presente nesta emoção. Logo, de algum modo, nós já conhecíamos esta ideia, e o problema todo se resumia no fato de que a sua imagem não se delineava em nossa mente simplesmente porque não alcançávamos um nível de profundidade de nossa consciência que fosse suficiente para relacionar todos os elementos do problema sob a forma nova. Nesses casos, a ausência sentida pelo intelecto se completa à medida que a imagem do problema é traduzida em um certo gênero de organização de nossas imagens-lembranças.

Nesse caso, a emoção que intuímos do objeto não é a emoção de um problema que contextualiza uma incógnita, mas a emoção da própria ideia completa da imagem em que o problema solucionado se configurará ao se desdobrar. Por sua vez, a ideia intuída é um esquema dinâmico⁴⁴⁶ que implicitamente tem os elementos de nossa memória que se envolveram com o problema. É a criação de uma forma nova, mas uma criação que descobre o que virtualmente se encontrava presente, ao reinventar o sentido íntimo em que todos os elementos do problema se conjugam. Desse modo, na emoção do problema revivemos de nós mesmos a emoção do esquema em que as ideias relacionadas ao problema se guardaram em nossa memória. Portanto, descobrimos aquilo que virtualmente já se encontrava na imagem de um problema ao criarmos um certo esquema dinâmico entre as ideias e conceitos do problema, no que reinventamos a forma do sentido íntimo em que vividamente as nossas ideias envolvidas com o problema se relacionam. Então, a ideia do esquema dinâmico, ainda que tenha implicitamente apenas ideias que já possuíamos, sendo, de certo modo, uma rememoração, não deixa também de ser a criação da forma como essas ideias se encadeiam.

essa compreensão nas ideias discutidas na página 141; e na concepção de religião na página 144; e nas ideias presentes na página 213.

⁴⁴⁶ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 159-173).

Esta é intuída, uma vez que temos o conhecimento imediato da mesma e ela nos aparece completa, ainda que tenha elementos implicados. Por conseguinte, no que a ideia intuída é um esquema dinâmico que implicitamente relaciona elementos já existentes em nossa memória, e no que passamos a desdobrá-la em suas imagens, explicitando-as, existe um esforço que, sendo realizado pelo intelecto, nós o sentimos mais ou menos intensamente.

Mas, a invenção⁴⁴⁷ de uma solução para um problema é de outra ordem, porque é a invenção de uma ideia que consiste nela mesma em um gênero novo e único, o qual, sendo sem igual, não ocorre por uma classificação, segundo uma forma simbólica já existente, e que é mais ou menos ampla. Na invenção de uma solução para um problema, precisamos penetrar mais profundamente em nossa duração, o que quer dizer que ela só ocorre depois de uma longa, paciente e demorada convivência com um problema que, às vezes, nem mesmo se delinea claramente, sendo muito mais sentido do que visualizado. Ou seja, algo que não sabemos direito naquilo que observamos não faz sentido, porque o sentido do que observamos não é permeado pela emoção da evidência, e, nos causando dúvidas ou incertezas, não cabe na ótica teórica em que é abordado (que é uma situação aproximadamente similar ao que o educando vive quando o seu conhecimento é insuficiente ou lhe faltam certas relações concretas a respeito de um objeto que fundamentam a ideia que se quer lhe ensinar). Todavia, a invenção se consubstancia na medida em que a nossa personalidade, vivendo a emoção do problema, e se deixando levar pela mesma, se deixa levar pela forma do pulso em que a sua harmonia se estabelece em nós, que a leva mais para as profundezas de nossa duração. Nisso, os diferentes elementos que povoam o entorno do problema, e que foram objeto do interesse, se harmonizam e se fundem com a emoção do problema, no que nasce a emoção nova da criação da ideia nova, confusamente presente na mesma, em que todos esses elementos se conjugam sob uma nova forma que constitui um novo gênero, e do que toda uma nova obra ou teoria pode vir a nascer. Desse modo, ao passo em que intuimos a emoção em que se cria a ideia nova, também o problema se define melhor.

⁴⁴⁷ Em sentido mais amplo, Bergson compreende a invenção como invenção simbólica, mas, a rigor, a invenção de algo que é novo e do forjar da adequação de um símbolo que o expresse envolve a criação de uma ideia nova, que se gera em nossa duração (da qual intuimos a sua emoção) e do modo de ela ser expressa, como se pode ver nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (ver, além de p. 63-65, p. 85-90); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 34-39). É importante se ver as ideias aí discutidas refletidas nas ideias presentes em p. 53-54, 61, 88-89, 100-101, 141, 173-174, 208-210. Também é importante se ver as ideias refletidas nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 168-176, 180-183); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 59-63, 156-157, 160-161, 183-184, 203, 231-232, 260-263, 287-289, 370-374).

Por isso, a ideia se cria na emoção nova em que é gerada, no que o nosso espírito, juntando todas as nossas experiências vivas ao movimento dos elementos no objeto, a engendra ou inventa, ao inventar a forma de sua própria vida que constantemente de si a gera na duração em que se alonga, e vivemos a emoção de sua criação. Logo, a ideia nova inventada, considerando que implicitamente tem tudo o que precisa para ser desdobrada em sua imagem, é um esquema dinâmico. Mas, neste caso, o esforço que será exigido do intelecto para converter esta ideia em sua imagem será muito maior, uma vez que não existe nenhuma imagem que lhe caiba, e que será cheio de idas e vindas, porque as lembranças de nossa memória pelas quais convertemos esta ideia em sua imagem, sendo imagens-lembranças solidificadas, precisarão ser forçadas para exprimirem aquilo em que não cabem como são. Por conseguinte, a criação se alonga até que a forma da expressão da ideia intuída, e que é confusamente sentida, esteja completamente simbolizada.

Logo, a intuição, como atenção que o espírito presta a si mesmo, pode, por um lado, nos dar a saber, direta e imediatamente, da forma de uma emoção que, sendo propriamente de um objeto, se impregnou nele, naquilo em que essa emoção se insere nas manifestações que dela se exteriorizam, vitalizando-as, e que acabam por adquirir a forma de uma imagem – como ocorre, por exemplo, na imagem em que se configura um problema. Por outro lado, a intuição pode nos dar a saber, direta e imediatamente, da forma de uma emoção puramente criada em nossa duração como uma ideia completamente nova, que não tem ainda nenhuma manifestação exterior, como é, por exemplo, a ideia nova criada que soluciona o problema, intuída confusamente na emoção de sua criação. Portanto, como essa emoção não é exatamente a emoção do objeto problema, mas a emoção da ideia que lhe soluciona, podemos dizer que atingimos essa emoção por uma intuição e não por simpatia – apesar da simpatia ser importante para vivermos concretamente o movimento do objeto problema e intuirmos a solução de sua incógnita.

Consequentemente, é preciso observarmos que a simpatia, como uma forma da atenção, tem como objeto a que se dedica a forma do movimento em que a emoção do objeto se engendra em nossa duração. Além disso, a emoção que a matiza é a emoção do objeto, revivida em nossa duração, enquanto que a intuição, como uma forma da atenção, tem como objeto a que se dedica a forma do movimento da emoção nova que nasce de nossa duração ao criar uma ideia nova. Por seu turno, a emoção que a matiza é essa emoção somente vivida em nossa duração. Assim, pela própria vivência das emoções intuídas em nossa duração, podemos diferenciar a emoção que, sendo do objeto, orienta a nossa contemplação e até mesmo a nossa compreensão dele (como ocorre, por exemplo, na interpretação de um discurso ou de um

poema acompanhado por nós, em que recriamos as suas ideias e as suas imagens, antecipando aquilo que vamos ouvindo ou vendo), da emoção nova que, sendo nossa, é uma verdadeira criação de uma ideia nova (como é, por exemplo, a invenção de uma ideia de gênio, que resolve um problema ou se concretiza numa obra). Entretanto, nesse caso, tal ideia nova intuída só se converte em sua imagem com grande dificuldade ou a sua imagem se delinea com um grande esforço, simplesmente porque, sendo de um novo gênero, não é semelhante a nenhuma outra imagem. Então, porque esta ideia é de um novo gênero, só conseguiremos desdobrar a imagem dessa ideia nova intuída ao nos inspirarmos na emoção em que se cria, uma vez que a imagem também será nova e única, no que a emoção se impregna nela.

Desse modo, no que a nossa atenção se intensifica e passamos por diversas formas que tanto a nossa percepção atenta quanto o nosso interesse adquirem, ao mesmo tempo em que a forma de nossa concentração no objeto e de nossa tensão do espírito mudam, a nossa personalidade, se tensionando cada vez mais, vai dos movimentos que se realizam mais na superfície de nossa consciência para os movimentos que se realizam em suas profundezas. Nisso, ao nos simpatizarmos com o objeto, os elementos com que o intelecto trabalha, que eram, em si, abstratos, adquirem uma organização concreta, e penetrando a nossa duração, se fundem a ela, coincidindo com os movimentos vivos de nossa própria pessoa, do que intuímos a emoção em que se gera a ideia que se cria em nossa duração. Mas, a ideia intuída confusamente em sua emoção, se dando por uma intuição supraintelectual, no que penetra o intelecto, o mesmo, querendo compreendê-la, busca traduzi-la em sua imagem, e vamos do concreto e menos realizado da ideia presente na emoção ao mais abstrato e menos realizado da ideia no esquema dinâmico, e daí para o mais concreto e mais realizado da ideia em sua imagem. Assim, no que a imagem se configura em nossa imaginação pela rememoração das sensações dessa imagem, também vamos em direção dos movimentos concretos do corpo.

Todavia, se no que se cria a ideia, ela nos aparece confusamente sob a forma da emoção nova em que se gera, e, ao ser intuída, essa emoção, tanto não cabe perfeitamente na categoria de objeto quanto não cabe perfeitamente naquilo que entendemos por duração pura. Nesse processo, ocorre um misto ou a duração começa a se especializar, já que é uma ideia gerada e implicitamente confusa na emoção, cuja a sua forma é a forma dessa emoção. Então, no estado em que a atenção atinge por sua intensificação em que a forma que adquire é a da intuição de uma emoção nova, porque aí a ideia que se encontra presente nessa emoção é confusa, a mesma, além de lhe ser implicada, é concreta, uma vez que a emoção é apenas sentida. Por conseguinte, no que o intelecto começa a se dedicar a desdobrar uma imagem dessa ideia nova intuída, a forma da nossa atenção muda: de intuição, para esforço intelectual.

O primeiro objeto ao qual o esforço intelectual, se dedica, como uma forma da atenção, é a ideia concreta, implicada e confusamente presente na forma da sua emoção, enquanto que a primeira imagem por ele desdobrada consiste na forma abstrata de um esquema dinâmico.

Logo, porque na emoção em que se cria uma ideia nova existe uma ideia – ainda que esta seja intuída confusamente sob a forma da emoção em que se gera – isso quer dizer que a ideia não é exatamente a emoção, mas que se encontra presente nela. A emoção, sendo sentida antes que a ideia se esclareça, é muito mais do que aquilo em que ela se desdobra, e que, persistindo em nosso espírito, inspira o expressar-se dessa ideia, ou em palavras, ou em sons, ou em imagens. A possibilidade de a ideia intuída se expressar por diferentes formas de imagens significa que a natureza dessa ideia é a natureza da emoção que a cria, e que a sua forma, sendo a forma da emoção, tem concreta e confusamente presente tudo aquilo que da nossa experiência viva a nossa duração aí fundiu. Portanto, o caminho que a nossa memória, vitalizada por essa emoção criada, precisa realizar para ir se aproximando dessa ideia e ir convertendo-a em sua imagem é aquele em que o nosso eu comprime todas as suas imagens-lembranças, constituindo os gêneros mais abstratos e mais amplos ou gerais que alcança. Somente depois dessa operação é que a ideia vai descendo em direção das imagens individuais, indo do geral ao específico; em direção das lembranças de sensações e da extensividade de seu movimento no corpo espacialmente localizado.

Então, a primeira conversão dessa ideia intuída confusamente na emoção em que se gera para uma imagem, no que as nossas lembranças se aproximam da mesma, é a de um esquema dinâmico, que se constitui como uma ideia extremamente abstrata e extremamente geral. Pois, as representações espaciais que conseguem ter implicitamente uma infinidade de outras coisas precisam consistir de relações muito gerais e muito abstratas para poderem envolver uma série de outras relações que, sendo mais específicas, são mais concretas. Assim, poderão relacionar tudo que a imagem precisa para se desdobrar da ideia em sua expressão. Entretanto, porque a ideia intuída confusamente sob a forma da emoção que a cria, como esquema dinâmico, é o começo da conversão da duração em espaço, nas operações que a atenção realiza sob a forma de um esforço intelectual, vamos encontrar tanto algo da duração (como a constituição de gêneros da memória pelo eu, para fornecer as imagens-lembranças adequadas, e a inspiração da emoção intuída sobre a propriedade da imagem-lembrança expressar adequadamente essa emoção) quanto a configuração da imagem (em que a ideia se desdobra no espaço pelas imagens-lembranças que o eu organiza).

Assim, uma vez que foi a nossa duração que fundiu todos os elementos com que o intelecto trabalhava sob uma nova forma criada por ela, a ideia nova intuída, como esquema

dinâmico, tem muitas ideias, imagens e formas de relações implicadas nela ou concreta e confusamente presentes em si, e, por isso, o estado em que a mesma se constitui em nossa memória, e do qual começa a se desdobrar, se encontra entre os mais profundos de nossa consciência. Isso se dá porque as sucessivas imagens em que o esquema dinâmico se desdobra vão explicitando cada vez mais os seus elementos, justapondo uns ao lado de outros, e, ao irem se explicitando caminhamos dos estados profundos de nossa consciência para os seus estados superficiais. Logo, na medida em que a imagem que se desdobra da ideia se configura em nossa imaginação, por um lado, pelas lembranças das sensações ligadas a esta imagem, atingimos os movimentos extensivos de nosso corpo no espaço, e, por outro lado, a imagem que se configura em nossa imaginação se aproxima de seu objeto na relação da espécie para o indivíduo, pois a ideia nova se converteu em um conceito novo.

Todavia, enquanto que o movimento que existe em nossa consciência vai da duração para o espaço, do completamente fundido ao completamente explicitado, as formas que o nosso esforço intelectual adquire para converter a ideia em sua imagem variam segundo a resistência que sofremos para desdobrar a imagem da ideia – o que fica facilmente visível no caso de a ideia intuída e a emoção em que a intuímos serem completamente novas, não existindo nenhum gênero que as abarquem. A imagem em que a ideia nova pode se desdobrar e que a emoção nova pode se impregnar tem que ser forjada de tal modo que as ideias e conceitos que existem em nossa memória precisam ser forçados para expressá-la. Assim, a ideia nova só se desdobra em uma imagem nova na medida em que a mesma se configura, pelo menos a princípio, por meio de analogias e metáforas, sendo, portanto, extremamente simbólica. No entanto, com isso, estende a significação daquilo que as palavras possam indicar pelo novo sentido que adquirem na conjugação conjunta, do que essa nova imagem pode vir a se tornar menos simbólica e mais concretamente objetiva.

Mas, observemos que a ideia nova intuída, tendo tudo o que a duração nela fundiu, a sua emoção consiste na emoção do estado psíquico em que ela nos aparece. A forma desse nosso estado muda, mudando a sua emoção característica, no que essa ideia nos aparece, nas alturas das nossas abstrações, como esquema dinâmico, porque aí já existe um esforço realizado pelo intelecto para desdobrar da ideia intuída a sua imagem. Sob o domínio do esforço intelectual, os nossos estados psicológicos também mudam no que a emoção do esforço intelectual se transforma pela intensidade que adquire, à medida em que a imagem vai sendo desdobrada da ideia nova criada, e as suas partes vão se configurando no espaço, pois mais elementos vão penetrando o sentimento do esforço realizado pelo intelecto para desdobrar dessa ideia, que é um esquema dinâmico, a sua imagem.

Contudo, observemos que isso quer dizer que a tensão adquirida pela memória para fornecer as imagens-lembranças que possam desdobrar a imagem da ideia é proporcional ao esforço intelectual realizado para desdobrar cada uma das partes da imagem da ideia e configurá-la no espaço. Desse modo, podemos ver que a tensão que a nossa memória adquire pode se empreender nas duas direções contrárias dos movimentos de nossa consciência. Aquele que, de um amontoado de partes distintamente configuradas no espaço, caminha em direção da fusão destas em nossa duração, pelo interesse; e aquele que, de um todo fundido, caminha na direção da explicitação de todas as suas partes, as configurando distintamente no espaço, pelo esforço intelectual.

Quanto ao esquema dinâmico, nós podemos ter alguma noção da natureza complexa dele ao o aproximarmos, por exemplo, do cerne de um argumento ou de uma tese a ser demonstrada, uma vez que nestes ocorre uma certa síntese dos elementos em que se desdobram, enquanto o argumento se desenvolve ou a demonstração se especifica. Pois, no esquema dinâmico se encontram implicados muitos e variados elementos sob a forma dessa ideia nova, que se fundiram sob a forma em que a nossa duração se engendra, e estes só se tornarão claramente conhecidas sob a forma nova que adquiriram à medida que forem sendo desdobrados em suas imagens, com o auxílio de nossas lembranças, a partir do próprio esquema dinâmico. Portanto, esta operação envolve uma certa espessura de duração que, nos casos mais fáceis, é quase instantânea, mas que pode levar minutos, horas, dias, meses e até anos, sendo que, somente ao final de todo esse processo, a imagem que se desdobra da ideia quando, de algum modo, ao se objetivar, pode ser conhecida. Assim, podemos conhecer melhor a ideia em que se gerou.

Logo, no que a ideia é intuída confusamente na emoção que a cria, no que a emoção imediatamente nos aparece, a ideia, estando implicada nessa emoção, é tão concreta quanto a emoção. No entanto, no que essa ideia começa a ser abstraída da emoção, já há aí uma ação de nossa memória que aproxima as suas lembranças da emoção vivida para traduzi-la em imagem. Por essa ação, o nosso eu, mobilizando todas as imagens-lembranças de nossa memória, e considerando um determinado desígnio na emoção, constitui um gênero que é extremamente abstrato e muito geral, o aproximando da emoção. Estas operações da memória junto à emoção, realizadas pelo nosso eu para desdobrar, da ideia ou do esquema dinâmico, a sua imagem prosseguem até que esta imagem esteja completamente configurada no espaço ou até que todas as suas partes possam ser vistas simultaneamente no todo em que se delimita. Assim, nos levam, das alturas da abstração e das relações mais gerais, em direção às relações

mais específicas e da concretude dos movimentos do corpo – até as lembranças de sensações e o próprio movimento que, no corpo, influenciam.

A constituição de sucessivos gêneros por nosso eu ocorre na medida em que reagrupa sucessivamente as nossa imagens-lembranças por diferentes níveis de tensão entre elas. Nisso, as reorganiza por diferentes semelhanças entre as mesmas, fornecendo as diferentes ideias necessárias para o desdobramento da ideia intuída em sua imagem. Já pelas imagens-lembranças que são contíguas a estas imagens-lembranças semelhantes, e que são do contexto em que ocorreram, fornece as imagens individuais necessárias para estender a compreensão do objeto. E pelas lembranças de sensações ligadas as imagens-lembranças que delineiam a imagem do objeto aciona os movimentos motores do corpo, pondo-o em uma determinada atitude.

Mas, como essas operações ocorrem sob o domínio do intelecto, devemos observar que, por sua perspectiva, existem muitas formas que podem comunicar uma mesma ideia. No entanto, pela perspectiva da emoção, somente uma imagem específica que se desdobra da ideia que se gera nela pode a expressar, uma vez que essa emoção é única em seu gênero, e que somente se impregna na imagem que, também sendo única em seu gênero, comporta a sua vitalidade. Então, na medida em que a imagem vai se desdobrando da ideia que é um esquema dinâmico, as partes da imagem que começam a nos aparecer obedecem à necessidade da lógica em que o intelecto opera, porque a memória vai fornecendo as imagens pelos gêneros que vai constituindo segundo essa necessidade lógica. Entretanto, como essa necessidade lógica é apenas a de uma forma externa, pela mesma não fica garantido que a própria materialidade viva da emoção preencha o sentido que a imagem vai adquirindo. Portanto, para que essa imagem consiga expressar essa emoção única, precisa haver uma outra forma da atenção que possa se certificar de que as imagens que vão se desdobrando da ideia se encontrem plenas da emoção. Esta forma da atenção é a inspiração⁴⁴⁸, que aceita ou não a ideia apresentada pela memória, junto ao intelecto, para expressá-la.

Logo, no que vamos desdobrando a imagem que se encontra implicada na ideia, que ocorre sob a forma geral da ideia, e segundo as necessidades relacionais do intelecto, a memória, organizando todas as suas imagens-lembranças em gêneros de diferentes amplitudes, vai fornecendo os conceitos ou as imagens partícipes que devem compor uma única imagem. Na medida em que estas imagens vão sendo apresentadas pela memória, a

⁴⁴⁸ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 208). Ver também: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 231).

inspiração as eleva até a emoção nova em que se criou a nova ideia em nossa duração, a qual persiste em nosso espírito, conferindo a propriedade da mesma para expressá-la. Assim, a inspiração, para verificar a possibilidade de a imagem ser uma expressão da emoção nova criada, verifica se a substancialidade dessa imagem é da mesma natureza que a substancialidade da ideia nova criada, podendo ser uma forma da sua expressão.

Para tanto, na inspiração, a nossa personalidade também se deixa passivamente ser o movimento da imagem que se configura em nossa imaginação. Isso ocorre depois que a imagem já foi ativamente configurada, porque aí a sua representação em nossa consciência passa a ser passiva. No que essa representação passiva ocorre numa solidariedade com movimentos de nosso corpo (que apenas automaticamente se desempenham como hábito), a nossa personalidade, se deixando ser esse movimento, vai em direção das sensações dessa imagem. Se aproximando cada vez mais delas, coincide com os movimentos extensivos das mesmas na medida em que estas sensações ativam a forma do movimento que automaticamente se realiza em nosso corpo. Desse modo, no que a nossa personalidade se solidariza com o impulso da inclinação de nosso corpo, o qual funde os movimentos do hábito em um único movimento que se alonga em sua duração, as sensações desse movimento permanecem apoiadas umas nas outras, ao mesmo tempo em que sentimos um certo prazer na fruição desse movimento. Então, pela harmonia que adquire o movimento entre os elementos dessa imagem, segundo a forma das sensações que permanecem apoiadas umas nas outras, esse movimento de mudança entre elementos se funde ao movimento da nossa duração, e assim temos a intuição da emoção dessa imagem.

Todavia, a emoção intuída dessa imagem na inspiração não tem valor por si mesma, porque o seu valor está referido à sua correspondência com a emoção nova intuída, no que a ideia nova se cria. A emoção intuída dessa imagem não é exatamente o foco da inspiração, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados; o foco está em entender se essa emoção é ou não uma espécie de forma da emoção intuída, no que se cria a ideia nova, que se constitui como esquema dinâmico, do qual essa imagem se desdobrou. Por conseguinte, a inspiração é uma outra forma que a atenção adquire pela intensificação de seus estados, uma vez que o objeto ao qual se dedica e que a individualiza é a forma que o movimento de nossa duração adquire pela forma do movimento e dos elementos da imagem que se desdobra de uma ideia, a qual estava implicitamente presente em um esquema dinâmico. Nesse ínterim, a emoção que matiza essa forma da atenção é a emoção nova intuída no que se cria uma ideia nova.

Então, a inspiração não pode ser a forma que a intuição adquire como simpatia, porque, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, a simpatia, se individualizando pela forma que o movimento do objeto adquire em nossa duração, é matizada pela emoção que, sendo propriamente do objeto, a intuimos de nossa duração. A inspiração também não pode ser a forma que a atenção adquire como intuição da emoção nova, porque, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, a intuição, se individualizando pela forma que o movimento de nossa duração adquire ao criar a ideia nova, é matizada pela emoção nova que nasce dessa criação, ao ser intuída na nossa duração. Desse modo, a inspiração, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, se dedicando e individualizando pela forma que o movimento da imagem desdobrada de uma ideia adquire em nossa duração, é matizada pela emoção nova intuída na criação da ideia nova. Portanto, como uma forma da atenção, a inspiração nem é colorida pela emoção da imagem (porque a emoção que a matiza é a emoção nova intuída no que uma ideia nova se cria) e nem é individualizada pela forma que o movimento de nossa duração adquire ao criar a ideia nova (porque é individualizada pela forma que o movimento da imagem desdobrada de uma ideia nova adquire em nossa duração).

A inspiração, como uma forma da atenção, não consiste em um estado simples do esforço intelectual, como uma forma da atenção, e nem consiste em um estado simples da percepção atenta, como uma forma da atenção. Enquanto uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, se dedicando e individualizando pela forma que o movimento da imagem adquire em nossa duração, que é de uma imagem que se desdobra de uma ideia que se encontrava implicitamente presente em um esquema dinâmico, a inspiração é matizada pela emoção nova que se intui na criação da ideia nova, que é propriamente um esquema dinâmico. O esforço intelectual, por seu turno, como uma forma que a atenção adquire pela intensificação de seus estados, se dedicando à ideia intuída, que se abstrai como esquema dinâmico, se individualiza por essa ideia intuída ou objeto, e a emoção que o matiza é a do esforço que o intelecto realiza para desdobrar essa ideia em sua imagem. Já a percepção atenta, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, se dedicando à forma da imagem que se configura de uma ideia, como esquema dinâmico, é individualizada por esse objeto, e matizada pela emoção da evidência que essa imagem adquire. Mas, como a inspiração ocorre na medida em que o esforço intelectual se realiza, a mesma consiste numa etapa distinta que se coordena com o esforço intelectual. No entanto, porque o esforço intelectual consiste em uma etapa distinta da percepção atenta, a inspiração também se coordena com a percepção atenta.

Por isso, mesmo que, pelo esforço intelectual, uma imagem desdobrada de uma ideia pela percepção atenta, apresente uma certa emoção da evidência, e, assim, seria logicamente aceita, ela também pode não ser aceita ao passar pelo crivo da inspiração, uma vez que precisa poder carregar e expressar a emoção nova que se gera em nosso espírito impregnada nela. É exatamente porque o sentimento da imagem precisa se compor com a emoção nova vivida, de tal modo que a imagem seja uma reflexão dessa emoção, que nem todas as imagens fornecidas pela memória, sob a orientação do intelecto, são as mais adequadas ou que podem ser forçadas pelo contexto que as enreda para expressar a emoção da ideia que se cria em nossa duração, e que, desse modo, são eliminadas pela inspiração, ainda que tenham uma certa forma da emoção da evidência. No que podemos ver como a ideia nova que se intui na emoção que se cria em nossa duração, não tendo nenhuma imagem que lhe caiba, forja a imagem em que se expressa pela emoção que a cria.

Logo, quando se diz que nem em nós e nem em nossa cultura existia tal ideia e tal imagem que expressasse tal emoção nova criada, se diz que não havia conceito que a traduzisse e nem palavra que a designasse. Isso significa dizer que, nas profundezas de nosso ser, enquanto substancialidade que dura, o pensamento e o pensado, coincidindo entre si, coincidem com o próprio movimento em que a consciência se engendra. Logo, não é a palavra que etiqueta e nem que caracteriza o que vividamente se experiencia, mas a emoção em que aquilo que se experiencia de fato se engendra. De outro modo, não poderíamos pensar nada além do que aquilo que as palavras já designam, como ocorre, por exemplo, nas criações de gênio, em que a invenção é uma criação completamente nova.

Contudo, essas diferentes formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados nesse movimento de progressão e mudança se inserem sob uma forma da atenção que é a mais geral de todas. Esta envolve e coordena todos os estados que as outras formas da atenção adquirem, tanto pelo objeto ao qual esta forma da atenção se dedica quanto pela emoção que a matiza. Tal forma da atenção foi designada por Bergson de atenção à vida⁴⁴⁹.

Nos estados em que a atenção se intensifica, a atenção à vida é a forma que ela adquire ao se dedicar à coesão que existe entre as sensações que o nosso corpo recebe e os movimentos que desempenha, sendo que os movimentos que o nosso corpo desempenha são solidários àquilo que se passa em nossa mente, tanto em uma atividade que é puramente intelectual quanto nas decisões práticas. O papel da atenção à vida, como uma forma da

⁴⁴⁹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-8, 202-206). É interessante se ver as ideias aí discutidas inseridas no contexto das ideias presente em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 212-213, 260-262).

atenção, fica mais claro se observarmos que, nas operações pelas quais o intelecto desenvolve uma concepção, o nosso espírito oscila entre a margem que o juízo lógico requer e a margem que permitimos à fantasia, mas a ideia só será viável se ela se inserir na realidade factível que vivemos e, para tanto, os movimentos que ocorrem em nosso corpo, na medida em que desempenha a ideia que se representa em nossa mente, precisam se refletir nos movimentos dos outros corpos que o circundam, que se constituem nas sensações que recebe. O mesmo ocorre com relação às decisões que tomamos, porque nestas, o nosso espírito, se deslocando entre as nossas lembranças, pode percorrer desde o plano em que elas se organizam em função de uma ação até o plano em que elas se organizam como os sonhos. Desse modo, a nossa personalidade, tendo o nosso passado como base, pode tomar uma decisão inesperada; contudo, essa decisão precisa se enquadrar na realidade factível do contexto de tempo e lugar que o nosso corpo se encontra atualmente inserido. Ou seja, os movimentos que o nosso corpo desempenha solidariamente à configuração da imagem da ideia decidida precisam se inserir no contexto das sensações que o nosso corpo recebe dos objetos que o circundam.

Então, porque a atividade de nosso espírito excede, em muito, todas as nossas lembranças acumuladas, ao mesmo tempo em que a massa acumulada de nossas lembranças ultrapassa as sensações e os movimentos do corpo que são do momento presente, o nosso corpo, por um lado, pelas sensações que recebe, e, por outro lado, pelos movimentos que pode executar, por um efeito real, fixa e limita o nosso espírito, lhe proporcionando tanto a base quanto o equilíbrio. Portanto, como uma forma da atenção, a atenção à vida se condiciona tanto pelas sensações que o nosso corpo recebe quanto pelos movimentos que desempenha em solidariedade à atividade de nosso espírito, e, desse modo, o trabalho normal de uma pessoa depende da coesão que existe entre as sensações que recebe e os movimentos que desempenha no presente momento.

Logo, o nosso espírito, ao se fixar e se limitar por um certo equilíbrio ou coesão entre as sensações que o nosso corpo recebe e os movimentos que inicia no momento presente, vive uma vida normal, uma vez que a relação entre aquilo que concretamente experiencia se equilibra com a possibilidade do que pensa. Isso se dá porque o sentimento dos movimentos das sensações que chegam ao nosso corpo ocorre por uma afetação direta do movimento do objeto no movimento de nosso corpo, sendo que são essas mesmas sensações que chegam do objeto ao nosso corpo que levam à intuição da ideia do objeto – ideia esta que, para retornar ao objeto, precisa se desdobrar na sua imagem, projetando-se, assim, no objeto. Mas, no que esta imagem, se desdobrando da ideia, se configura em nossa imaginação, o nosso corpo se movimenta pelos movimentos do hábito que lhe é solidário. Pois, até mesmo os nossos

pensamentos complexos, que se desenvolvem por raciocínios abstratos, sempre são acompanhados da configuração das imagens das ideias, ainda que estas imagens sejam apenas esboçadas em nossa mente, e estas imagens só se esboçam em nossa consciência na medida em que o corpo, pelos mecanismos motores acionados, assume a atitude que lhe é solidária, desempenhando-as. Então, havendo um desequilíbrio das relações que se estabelecem entre sensações que o corpo recebe e os movimentos que executa ou prepara, haverá um desequilíbrio entre aquilo que, do meio, sensibilizando o corpo, condicionaria a constituição de uma ideia, e os movimentos do corpo que são acionados pelos hábitos solidários à imagem que se configura de uma ideia, de tal modo que a ideia não precisaria corresponder à realidade factível do momento presente.

Por isso, na medida em que há uma solidariedade entre aquilo que o espírito pensa e os movimentos habituais que o corpo desempenha, e que estes movimentos que o corpo desempenha precisa manter uma coesão com as sensações que o corpo recebe (já que somente assim se insere na realidade factível do momento presente), a atenção à vida é uma outra forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados. Isso porque o objeto ao qual se dedica e a individualiza é o movimento do corpo que, por um lado, é das sensações que recebe, e, por outro lado, é do hábito que desempenha. Nesse ínterim, ela é matizada por uma certa emoção da realidade⁴⁵⁰, presente na coesão desses dois movimentos atuais e diferentes do corpo.

Desse modo, a atenção à vida, sendo colorida por uma certa emoção da realidade, e individualizada pelos movimentos atuais do corpo – os que recebe e os que desempenha –, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, e que é voltada para a nossa vida exterior, está intimamente relacionada à própria ação que ocorre no corpo. Porque, pela intensificação de seus estados, a nossa vida psicológica se manifesta mais perto da ação, e, pelos graus mais baixos de sua intensificação a nossa vida psicológica se manifesta mais distante da ação. Entretanto, devemos observar que é a ação que restringe a nossa personalidade, dado que em nossos pensamentos puros ocorre complicação dos nossos estados psicológicos e que a nossa personalidade, indivisa, se estende e se espalha segundo a proporção em que ocorre o afrouxamento da ligação com a ação, caminhando em direção das condições do estado de sonho. Por isso, a nossa personalidade, no momento em que cria uma ideia nova, que nasce na emoção nova em que se gera, encontrando-se distensionada, se deixa

⁴⁵⁰ Sobre o sentimento de realidade, ver: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 205).

ser o movimento do objeto. Portanto, a nossa personalidade, ao se encontrar condicionada pela realização de uma ideia que é prática ou útil, não pode verdadeiramente criar.

Contudo, existe um limite que a nossa personalidade tem que respeitar para que, se distanciando da ação, não perca o contato com a realidade factível atual do momento presente, porque a ideia que inventa tem que, de algum modo, ser desempenhada pelo corpo, e nisso se inserir no contexto da realidade concreta. Assim, no que a sua imagem se configura em nossa imaginação, as lembranças de sensações que mobiliza precisam se enquadrar entre as lembranças das sensações de objetos reais. Desse modo, as sensações que chegam ao corpo dessa imagem (que se configura em nossa mente) não se desencontram dos movimentos que, por hábito desempenham a partir de objetos reais. Assim, nos movimentos que são atuais do corpo não há desencontro entre as sensações que recebe do meio e os movimentos que desempenha. Do contrário, a nossa vida psicológica poderia sofrer alguma perturbação, como uma desordem interior, que caracterizaria uma doença de nossa personalidade. Nesse caso, haveria em nós uma certa perversão ou excessivo relaxamento da solidariedade que existe entre a nossa vida psicológica e a atenção à vida, que lhe é seu concomitante motor.

Por conseguinte, a atenção à vida, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, adquire diferentes formas na medida em que os seus estados são caracterizados por diferentes formas da emoção da realidade. Pois, no que a atividade de nossa personalidade se encontra mais perto da ação que ocorre em nosso corpo ou que executamos no meio, a emoção da realidade, que caracteriza a forma do estado de uma certa forma da atenção à vida, tanto é atravessada mais intensamente pelas sensações que chegam ao corpo dos objetos quanto mais intensamente é atravessada pelos sentimentos dos movimentos dos músculos de nosso corpo, acionados na atitude que o corpo toma. Conforme a nossa personalidade se distancia da ação e cada vez mais se aprofunda nos pensamentos puros, a nossa atenção à vida vai diminuindo de intensidade e adquirindo outras formas na medida em que a emoção da realidade que caracteriza os seus estados também diminui, assumindo outras formas, ao se ligar cada vez menos intensamente as sensações que chegam ao corpo e aos sentimentos dos movimentos que o corpo desempenha.

Assim, a atenção à vida, como uma forma que a atenção adquire na intensificação de seus estados, é individualizada pelos presentes movimentos do corpo, uma vez que este é o objeto a que se dedica, e que a emoção que a colore é um certo sentimento de realidade. Mas, como, por um lado, a atenção à vida é aquela que se volta para as sensações ou para o sentimento dos movimentos ou a ação que o nosso corpo sofre de outros corpos, e, por outro, se volta para os sentimentos dos movimentos ou da ação que o nosso corpo desempenha, ao

configurar uma imagem, o trabalho que o espírito normalmente realiza, se encontrando na coesão e no equilíbrio entre estes, faz com que a forma da atenção à vida envolva todas as outras formas que a atenção adquire na intensificação de seus estados. Então, porque a solidariedade entre a atividade do espírito com a atividade do corpo é constante, na medida em que esta solidariedade se insere no contexto da atividade atual do corpo (que considera o tempo e o lugar que se encontra), a atenção à vida, sendo colorida por uma certa emoção da realidade, como uma forma da atenção, regula e coordena a simpatia, a intuição, a inspiração, a inclinação, o hábito ou percepção desatenta, a percepção atenta, o interesse, a concentração no objeto, a tensão do espírito e o esforço intelectual, visto que as emoções de todas essas formas da atenção precisam ser banhadas por uma certa forma da emoção da realidade ou estas formas da atenção precisam se inserir na situação do presente momento em que o corpo se encontra.

Portanto, entre as formas que a atenção adquire pela intensificação de seus estados, a atenção à vida é a mais geral de todas, sendo caracterizada por determinadas formas do sentimento de realidade. Isso quer dizer que, de certo modo e em certa medida, as formas da emoção da realidade supervisionam as formas da emoção da familiaridade que temos em um reconhecimento desatento do objeto ou pelo hábito de seu uso, bem como supervisionam as formas da emoção da evidência que temos da imagem atentamente percebida de um objeto na percepção atenta; as formas da emoção do interesse que temos em solucionar um problema percebido na imagem do objeto, e que envolve as formas da concentração no objeto percebido e as formas da tensão que o nosso espírito adquire para fornecer uma imagem-lembrança; as formas da emoção do prazer que temos na fruição dos movimentos do objeto pela inclinação de nosso corpo; as formas da emoção de um objeto que simpaticamente intuimos de nossa duração; as formas da emoção nova de uma ideia nova intuída em nossa duração; as formas da emoção do esforço realizado pelo intelecto para desdobrar essa ideia em sua imagem; as formas da emoção da inspiração, que é a emoção intuída no que se cria a ideia que soluciona o problema, e que aceita ou não a imagem da ideia que, pelo seu esforço, o intelecto desdobra do esquema dinâmico, e que é permeada por uma certa forma da emoção da evidência.

9 OS VÍNCULOS ENTRE A ATENÇÃO E A EDUCAÇÃO: A EDUCAÇÃO COMO METAFÍSICA E O PAPEL DO HÁBITO E DA ARTE NA CRIAÇÃO

De acordo com Bergson, a metafísica⁴⁵¹ deve ter como objeto a vida em geral e, tal como a ciência, deve prolongar os fatos individuais da vida no sentido de formular as suas leis⁴⁵², constituindo, com esses conhecimentos da vida, uma nova filosofia que compõe, com a ciência, o conhecimento do real. Pois, ao se voltar para a vida, se volta para o espírito, e aborda um outro aspecto de uma mesma realidade, já que o objeto da ciência é a matéria. Assim, porque um conhecimento da vida não pode ser atingido pela inteligência, uma vez que só a intuição pode nos colocar no interior do movimento vivo para conhecê-lo, e porque, como na percepção pela intuição nós só atingimos o individual, a metafísica deve consistir em uma busca que visa extrair o conhecimento das leis de todos os fatos individuais que imediata e diretamente intuimos da vida, completando, desse modo, o conhecimento do real, já que o conhecimento da matéria nos é fornecido pela ciência. Então, se pela faculdade estética, por um esforço de intuição, as barreiras do espaço são vencidas pelo artista, e por esta intuição simpática o artista se põe no interior dos próprios movimentos vivos de seu modelo, porque a ciência física, ao perceber objetos individuais, seguindo até o fim a direção marcada pela percepção externa, prolonga os fatos individuais em leis gerais, é possível haver uma procura que, orientada no mesmo sentido que a arte, o da intuição, e tendo como objeto a vida em geral, possa formular suas leis, constituindo-se em metafísica.

Desse modo, se nós considerarmos que, pela simpatia, o conhecimento que temos da vida nos ocorre por uma ideia que se encontra confusamente presente na emoção que intuimos no sentimento de nossa duração, um conhecimento que possamos ter da vida tem que ser intuído na vida mesma que se engendra em nós, por nossa duração. Logo, intuindo um conhecimento de algo vivo, intuimos também um conhecimento de nossa própria vida durando, que é a forma que o nosso espírito engendra o seu vir a ser. Isso quer dizer que toda intuição que temos do psíquico⁴⁵³, seja da vida em outro ser, seja do movimento que dura em

⁴⁵¹ Para se formar uma ideia dessa concepção da metafísica, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 194-199). Para compreender melhor as ideias aí discutidas, ver os seus pressupostos presentes em p. 153-194, ilustrados pelas ideias presentes em p. 44-45; já, para localizar estas discussões no campo da própria filosofia, ver as ideias presentes em p. 370-373, acrescido das discussões presentes em p. 374-393. Também é interessante compreender essa concepção de metafísica com a aplicação que Bergson faz da metafísica, no que a cita textualmente, nas ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção Tópicos). (p. 79-81 – que precisam ser refletidas sobre as ideias presentes nas páginas 11-78).

⁴⁵² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver, além de p. 197, 372-373, p. 260-262).

⁴⁵³ *Idem*. (p. 390).

um objeto, é propriamente uma intuição do vital ou da vida que se engendra em nós. Portanto, tal intuição, sendo da vida em geral, é uma intuição metafísica, e esse conhecimento imediato que aí temos é um conhecimento do tipo metafísico, ainda que este conhecimento se refira a um objeto.

Logo, a metafísica, ao buscar formular as leis da vida pelo conhecimento que atingimos por uma intuição do movimento que dela vividamente se engendra em nossa duração, busca também uma maior precisão desse conhecimento, visto que quer formular as suas leis constituindo uma espécie de ciência da vida⁴⁵⁴. Então, ao se voltar para o espírito, enquanto a ciência se volta para a matéria – sendo estes complementares de uma mesma realidade, no que se dedicam ao conhecimento de suas leis, a partir de fatos individuais, pelo esforço progressivo⁴⁵⁵ que ao longo do tempo vai sendo coletivamente realizando – uma pode desenvolver a outra cada vez mais, e, ao mesmo tempo, ambas se desenvolvem e aumentam a nossa compreensão do real⁴⁵⁶. Mas, se a metafísica visa constituir uma espécie de ciência da vida que busca, por cada experiência individual que se realiza (isto é, não estabelecendo uma lei genérica para todas as experiências já de partida), de certo modo, sistematizar os conhecimentos particulares que direta e imediatamente vamos intuindo de nossa duração, isso quer dizer que cada um dos conhecimentos que intuímos de nossa duração é um conhecimento metafísico, e a intuição⁴⁵⁷, que nos dá a saber do engendrar da forma do movimento de nossa duração, é propriamente um conhecimento do tipo metafísico. Portanto, no que a metafísica visa formular as leis da vida em geral, o conhecimento de todas as ciências que são ligadas à vida, particularmente, em nosso caso, o da educação, se condiciona ao aspecto metafísico de seu conhecimento, e, no que a metafísica, se juntando à ciência, amplia a nossa compreensão do real, o próprio conhecimento que o educando intui de sua duração aumenta a sua compreensão do real.

Por conseguinte, observemos que, ao colocarmos as considerações que realizamos sobre as diferentes formas da atenção e sobre o movimento em que a atenção, se intensificando, muda de forma sob a perspectiva do conhecimento, somos encaminhados para a ideia da educação como metafísica. Logo, para compreendermos a ideia da educação como metafísica, no que se destaca o papel do hábito e da arte na criação, nós precisamos abordar o movimento entre os estados de nossa consciência sob a perspectiva do conhecimento. Porque

⁴⁵⁴ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 43-46).

⁴⁵⁵ *Idem.* (p. 73).

⁴⁵⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 372-373).

⁴⁵⁷ *Op. Cit.*, (2006b). (p. 27-35).

aí aparece tanto a diferenciação quanto a interação que existem entre a intuição (como conhecimento) e a inteligência (como conhecimento), especificando o tipo dos conhecimentos que alcançamos nos estados medianos e superficiais de nossa consciência, bem como o tipo dos conhecimentos que alcançamos nos estados profundos de nossa consciência.

Então, porque a nossa inteligência é a adaptação de nossa consciência à matéria⁴⁵⁸, o seu núcleo luminoso consiste na adequação de nossa consciência ao espaço, e, assim, por nossa inteligência, distinguimos imagens estáveis ou que não mudam, e as preferimos em detrimento do movimento que dura⁴⁵⁹. Isso quer dizer que nas operações da nossa inteligência, as quais levam, por um esforço intelectual, à delimitação de uma imagem, desdobrando-a de uma ideia confusa, vamos ter consciência clara das relações espaciais, isto é, da simultaneidade da quantidade ou das suas partes, no que a imagem se configura em nossa imaginação. Já do movimento de nossa consciência que, durando, organiza subjetiva e concretamente as relações espaciais objetivas e abstratas na imagem, se encontrando voltado para a organização dessas relações que nos aparecerão como simultaneidade entre partes, pouco somos conscientes⁴⁶⁰, ainda que se constitua no misto da duração com o espaço. Ocorre que nessas operações, enquanto o nosso espírito as realiza, a representação se insere tão bem na sua ação⁴⁶¹ que nenhuma consciência daí nos aflora. No entanto, essa inconsciência nossa não é como a inconsciência de uma pedra que cai, que é absoluta, porque nós temos o sentimento dessas operações se realizando, e, por um esforço de nossa atenção, nós podemos ser conscientes das mesmas.

Não é difícil de nos convenceremos de que a inteligência solidifica o movimento em imagem simplesmente porque também escapa à luz da nossa consciência a mudança contínua e ininterrupta que existe em um objeto⁴⁶², tanto ao se deslocar no espaço quanto ao

⁴⁵⁸ A discussão de como ocorre a adaptação recíproca entre inteligência e matéria e das consequências que se pode extrair daí é longa, mas se pode formar uma ideia destas em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 7-8, 207-208, 223-224, 228, 240-241, 294-295, 326-327, 390-391).

⁴⁵⁹ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 90). Nesta oportunidade, é importante se refletir essa ideia nas discussões presentes nas páginas 88 e 89.

⁴⁶⁰ Para formar uma compreensão de porque somos poucos conscientes das operações concretas de nossa consciência, é importante se analisar as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (ver, além de p. 88-90, p. 85-87, 91-95), e as refletir pelas ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 44-45)).

⁴⁶¹ Para compreender a discussão da representação com a consciência e o instinto na duração, é importante ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 88, 89), as refletindo pelas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 162-164).

⁴⁶² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 84-85); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP,

planejarmos transformá-lo em um utensílio. Nessas operações, a nossa inteligência só vê com clareza e distinção duas imagens estáveis que simultaneamente se justapõem no espaço – a inicial e a final – não importando qual divisão faça do movimento ininterrupto. Portanto, é da natureza do núcleo luminoso de nossa inteligência se aplicar ao imóvel, estável e congelado, enquanto que o movimento, no que vai se constituindo como mudança constante e ininterrupta, lhe escapa.

Consequentemente, pelo intelecto, nós podemos comparar imagens simultâneas e até mesmo inseri-las em gêneros cada vez mais abstratos e gerais e, daí, pela lei da causalidade, voltarmos explicitando o argumento em suas partes, concatenando as suas especificidades pelas relações gerais em que se inserem. Estas imagens simultâneas, sendo inseridas em gêneros por suas similitudes, sempre são colocadas umas ao lado das outras⁴⁶³, sem jamais se fundir em um objeto que, sendo completamente novo, é único em seu gênero, como são as criações originais e únicas das invenções artísticas e científicas, que são intuídas em nossa duração⁴⁶⁴.

É exatamente esta a diferença que existe entre o tipo de conhecimento que atingimos nos estados medianos e superficiais de nossa consciência e o tipo de conhecimento que atingimos nos estados profundos de nossa consciência⁴⁶⁵. De modo geral, o primeiro tipo pertence à ciência, ao passo que o segundo, à metafísica. Portanto, na medida em que existe uma diferença essencial entre a ciência e a metafísica, o conhecimento de cada qual adquire uma característica que lhe é própria, uma vez que a metafísica se volta para a duração em que consiste a nossa própria vida, e, por isso, ocorre por intuição⁴⁶⁶, enquanto que a ciência se volta para o espaço ou para o tempo que se espacializa, e, por isso, ocorre por percepção, sendo um conhecimento intelectual.

2010. (p. 173-176, 181-183). Também é interessante se refletir as discussões aí presentes pelas ideias apresentadas na página 225.

⁴⁶³ Para formar uma compreensão de como inserimos em um gênero ou classificamos um objeto, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 185-189). Pode-se ver uma ampliação dessas discussões em BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 58-67).

⁴⁶⁴ Para formar uma compreensão da criação, ver as ideias presentes em BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 33-39, 209-210).

⁴⁶⁵ Para formar uma compreensão dos estados profundos, medianos e superficiais da consciência, ver as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 15-55, 88, 115-117).

⁴⁶⁶ Pode-se ver uma passagem que rapidamente permite compreender a relação da intuição com a profundidade daquilo que ocorre em nossa consciência em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 61-62).

Mas, se a nossa duração é um movimento que vividamente vai se renovando, ao ininterruptamente se engendrar de si, e, desse modo, consiste em um movimento vivo, é propriamente a vida, no seu jorrar, que não pode ser alcançada nem pela inteligência e nem pela ciência, uma vez que estas se encontram voltadas para imagens solidificadas⁴⁶⁷. Assim, a intuição, sendo uma forma da atenção em que o espírito se volta para si mesmo, nos conduz para o próprio interior da vida⁴⁶⁸. Então, na medida em que o conhecimento intuído não é proveniente de nossa inteligência, e no que a intuição nos conduz para o interior da vida, o conhecimento intuído consiste em um conhecimento instintivo, porque os nossos conhecimentos são intelectuais ou são instintivos. Todavia, no conhecimento instintivo, a representação é inerente à sua ação, e, aí, é inconsciente, enquanto que, no conhecimento intelectual, a representação se descola da ação que realiza, sendo consciente. Portanto, como conhecimento instintivo, a intuição só pode ser alcançada na medida em que o instinto se desinteressa da sua ação prática e útil, pois, desse modo, adquire consciência de si próprio e pode refletir sobre o seu objeto. Logo, se o instinto pode vir a ser consciente, à medida que se desinteressa de sua ação prática e útil, sendo que é pela inteligência que nós somos conscientes dos conhecimentos que temos, como intuição, ele toca e penetra a inteligência, e, tendo consciência do seu objeto, pode o alargar indefinidamente pela reflexão. Consequentemente, o conhecimento intuído ocorre no que a atividade do instinto se encontra com a atividade da inteligência⁴⁶⁹.

Portanto, sobre o instinto⁴⁷⁰, é importante observarmos que a nossa simpatia ou antipatia irrefletidas consistem em uma intuição que é um tipo de adivinhação ou um tipo imediato de conhecimento divinatório⁴⁷¹, em que conhecemos o objeto por dentro. Assim, porque este tipo de conhecimento não nos ocorre por uma reflexão, a simpatia ou a antipatia são instintivas. Isso quer dizer que o instinto, pertencendo ao nosso espírito, se encontra fora dos domínios da inteligência, uma vez que o seu conhecimento não ocorre por reflexão⁴⁷².

⁴⁶⁷ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (181-185).

⁴⁶⁸ *Idem.* (p. 196, 197).

⁴⁶⁹ *Idem.* (p. 153-154).

⁴⁷⁰ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 88-89). É importante ver essa ideia do instinto refletida nas explicações presentes nas páginas 93 e 94. Também é importante refletir sobre as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 158, 185).

⁴⁷¹ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 30). Nesse ínterim, é importante situar-se pelas ideias presentes na página 29. Pode-se ver uma outra citação da simpatia divinatória e sobre a ampliação do seu esclarecimento em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 195-197).

⁴⁷² Para compreender a diferença entre o instinto e a inteligência, é importante se ver as ideias presentes em BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 158-170, 87, 188). Pode-se formar uma ideia sobre a inteligência, a reflexão e a percepção nas discussões presentes em: BERGSON, Henri.

Mas, na medida em que o instinto se encontra dentro dos limites de nosso espírito, não deixa de ser marcado por nossa inteligência, pois, no que temos consciência do sentimento de simpatia ou antipatia, este já é, de algum modo, uma representação sua, mesmo que somente sentida. À medida que essa representação se descola da ação – a do objeto em nós e a do nosso corpo em sua resposta – nós poderemos apenas pensar sobre essa representação, isto é, sem senti-la diretamente.

Por isso, o instinto constitui uma franja⁴⁷³ meio nebulosa no entorno do núcleo luminoso da inteligência, e, no que temos um sentimento de simpatia ou antipatia irrefletida, porque este conhecimento é um conhecimento imediato, o mesmo não nos ocorre por um processo reflexivo, mas, sim, por uma intuição que, antes de ser representada, é vivida. Logo, na intuição simpática, nós nos encontramos como uma ação diante de uma outra ação⁴⁷⁴, e a ação direta entre o objeto e nós se dá a saber ou se põe ainda antes de nossa percepção do objeto, isto é, antes das operações pelas quais nós delimitamos a imagem do objeto e a refletimos nele, ou seja, no que os movimentos do objeto modificam o movimento do nosso espírito, ao imediatamente nos afetar.

Então, a intuição simpática, sendo a intuição de uma emoção do objeto, é concreta, e pertence ao movimento que, durando em nós, não é abstrato. Já no que a intuição é o conhecimento do movimento do objeto que se põe em nós, antes de delimitarmos a sua imagem, precisamos entender que a explicação desse conhecimento não pode ser fornecida pela ciência, porque ela, sendo um conhecimento intelectual, não pode pôr a ação antes da percepção. Por isso, essa explicação precisa ser procurada pela metafísica. Logo, uma vez que esta explicação vai em direção da ação, porque o instinto é ação, a mesma vai em direção do instinto e não da inteligência. Assim, a metafísica consiste no conhecimento da ação da vida em nós ou no conhecimento do movimento que continua, ininterrupta e vividamente se engendra em nós.

Desse modo, no que a duração, nas profundezas de nossa consciência, consiste em um movimento vivo que ininterruptamente se engendra de si, criando a forma nova em que constantemente se atualiza, sob esta forma única criada, ele reorganiza todo o nosso passado

Matéria e memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 34-36, 44, 48, 56-57, 66-67, 116-121, 148-153, 185-189, 194-203).

⁴⁷³ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 62, 65). É importante refletir as ideias aí discutidas por meio das páginas 11, 154, 197. Pode-se ver outras citações sobre a importância do instinto no entorno da inteligência em: BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 175, 223).

⁴⁷⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 193-194).

com as formas e os elementos do momento atual como substancialidade⁴⁷⁵ nossa. Pois, na duração, aquilo que se movimenta ou muda e esse próprio movimento de mudança constituem uma única e mesma coisa, e a representação se encontra tão bem inserida nessa ação de nosso espírito que não se distingue dela, participando, assim, da concretude do nosso ser. Por isso, apesar de podemos sentir⁴⁷⁶ em nós, e, por simpatia, adivinhar fora de nós a novidade que incessantemente se cria na forma nova em que nasce a cada instante novo, nós não podemos exprimi-la em termos puros do entendimento, assim como não podemos, em sentido estrito, pensá-la. Isso se explica porque, enquanto esta forma está nascendo, a inteligência não tem como supô-la, prevendo o que virá a ser, uma vez que na criação a causa faz parte do efeito, e, tanto é determinada pelo efeito quanto o determina, tomando forma na medida em que ele também toma.

Por conseguinte, no que diz respeito à invenção⁴⁷⁷, nela mesma, ainda que a nossa transformação das coisas e do mundo que nos cerca a tenha como ponto de partida, não tem como a nossa inteligência apreendê-la enquanto nasce ou jorra e não se divide, e nem no que tem de criador ou em sua genialidade. A inteligência, ao não admitir a novidade completa e nem o devir radical, deixa escapar o aspecto essencial da vida, que é o jorrar da invenção na forma nova em que se cria a cada momento novo. Entretanto, uma vez que a forma tenha sido criada, no que ela vai em direção da superficialidade de nossa consciência, pela inteligência nós podemos dizer que este é um efeito determinado por certa causa, constituindo um conhecimento do qual somos conscientes. Logo, mesmo sendo imprevisível e nova, e consistindo em um estado simples, depois de criada, a inteligência pode explicar a invenção dividindo-a pelos seus conhecimentos antigos, dispostos em uma ordem diferente e forçando o sentido do significado dos mesmos para expressar a ideia criada, que foi intuída.

Portanto, no que a inteligência e a ciência se encontram voltadas para imagens estáveis e solidificadas que se justapõem no espaço, não podemos ver como a inteligência possa se desenvolver e nem como a ciência possa progredir. Contudo, a inteligência pode ser corrigida e desenvolvida pela intuição⁴⁷⁸, e, por meio destas, a ciência também pode, cada vez mais, nos

⁴⁷⁵ Pode-se formar uma ideia de como a duração consiste em nossa substância mesma nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 94-95); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 11, 18-19, 297, 391); BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Coleção: Biblioteca de Filosofia). (p. 36).

⁴⁷⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 183).

⁴⁷⁷ *Idem*. (p. 184).

⁴⁷⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 196); BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 33-34, 70).

introduzir no conhecimento dos segredos das operações físicas e na matéria. Pois, a inteligência pode perceber ausência de sentido nas coisas, iniciando uma procura que será continuada pela intuição, já que a criação é uma resposta dada pela intuição⁴⁷⁹. Então, na medida em que a inteligência também pode nos oferecer traduções daquilo que intuimos em nossa duração em forma de inércia, por imagens estáveis, por essas duas atitudes, pode fazer com que a ciência, que é o seu conhecimento característico, atinja mais profundamente o real.

Portanto, no que o instinto se encontra voltado para a vida, e, dado que por meio da intuição nós penetramos no conhecimento da vida, sendo este um conhecimento metafísico, pela metafísica nós podemos aumentar a nossa compreensão da vida. Já, na medida em que a simpatia pode nos pôr no interior do movimento do objeto, e fornecer-nos um conhecimento intuído do mesmo, no que a inteligência pode o traduzir em forma de movimento de inércia e por imagens estáveis, pela ciência nós podemos aumentar a nossa compreensão da matéria. Logo, pela metafísica e pela ciência nós podemos aumentar o nosso conhecimento e a nossa compreensão do real.

Assim, se na duração o passado avança sobre o porvir⁴⁸⁰, num prolongamento ininterrupto que, sendo sucessão, não se justapõe, a duração constitui um crescimento por dentro, e é sobre o engendrar da forma desse movimento de crescimento por dentro que a intuição nos dá a saber. Mas, como na intuição nós atingimos o conhecimento do crescimento da nossa substancialidade por dentro dela mesma, a intuição consiste na visão direta do nosso espírito por si mesmo. Por isso, a intuição, sendo consciência, é consciência imediata que pouco se distingue do objeto visto, e, sendo conhecimento, é conhecimento do contato com o objeto que é coincidência do espírito consigo mesmo.

Portanto, na medida em que, diante de um objeto, pela simpatia a ação ou o movimento se põem antes do que a nossa organização perceptiva dele, pela espécie de esforço que a nossa atenção adquire para se deixar embalar pelos movimentos do objeto nós intuimos, de nossa duração, a emoção desse objeto. Esse conhecimento que atingimos, sendo coincidência com o nosso espírito, é contato com o objeto, e, sendo visão direta do espírito pelo próprio espírito, como consciência imediata, é a consciência que mal se distingue do objeto que se encontra diante de nós. Desse modo, no que o movimento da nossa consciência coincide com o movimento do objeto, o conhecimento assim intuído do objeto é um conhecimento vivo ou da vida mesma que se engendra em nós. Este conhecimento, sendo

⁴⁷⁹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 169-170, 179, 183, 196-197, 393).

⁴⁸⁰ *Idem*. (p. 18-19, 262-263).

metafísico, pode vir a ser ciência, na medida em que a inteligência o traduz por imagens estáveis, segundo uma certa concatenação das mesmas.

Todavia, as nossas intuições são como clarões que, no instante em que nos aparecem, já estão a sumir. A intuição⁴⁸¹ é fugidia e fugaz, entretanto, quando, por um esforço de nossa atenção, procuramos mantê-la, ocorre uma alternância rápida entre a obscuridade e a luz. Nesse processo, a intuição é uma luz que brilha em meio à obscuridade: ela consiste numa consciência que se alarga, pressionando os bordos ou a disposição do inconsciente, que, se rendendo, cede, e, resistindo, se retoma. Portanto, aquilo que intuímos, tendo origem em nosso inconsciente, ocorre por operações das quais nós não somos conscientes, e que, entretanto, por um esforço de nossa atenção, ao tentarmos sustentar a intuição, nós podemos vir a ser conscientes ou conhecê-lo, tanto pela conscientização da emoção intuída em que se cria uma ideia nova quanto pela própria ideia nova criada, à medida que a desdobramos em sua imagem.

Logo, ao mesmo tempo em que o psicológico é algo consciente, existe um inconsciente psicológico, e é através da intuição, prestando atenção em nós mesmos, no que por um esforço da nossa atenção alargamos a nossa consciência, que aquilo que acontece em nosso inconsciente psicológico aparece para nós. Mas, aquilo que intuímos, nos dando a saber de nosso crescimento por dentro, primeiro nos aparece como sentimento de algo. Devido a estes fatos, porque a simpatia consiste na intuição da emoção de um objeto, que nos ocorre ao penetramos no movimento que é propriamente do objeto, na simpatia, tal movimento, sendo do objeto, passa a constituir a nossa duração ou o nosso crescimento por dentro, ou o nosso inconsciente psicológico, constituindo a nossa vida. Já no que o movimento do objeto participa da própria vitalidade do movimento que, em nós, cresce por dentro, o mesmo também constitui a nossa pessoa.

Assim, sendo que em nossos estados mais profundos de consciência duramos como substancialidade, e no que a nossa duração é pura ou é somente o tempo que vividamente se prolonga, o nosso espírito, não sendo exatamente o corpo e o espaço, sofre a influência de objetos materiais que se encontram no espaço, na sua vivência corpórea. Então, porque em nosso mais profundo somos constituídos pelo movimento que dura, o nosso espírito só pode ser influenciado diretamente por outro movimento que também é duração, como mudança ininterrupta do objeto que se prolonga no tempo ou em solidariedade a movimentos do nosso corpo que, durando, se movimenta segundo o movimento do objeto. Todavia, esta relação

⁴⁸¹ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movimento**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 29).

direta entre durações – a nossa e a do objeto –, sendo simpatia, não é propriamente percepção de imagem, no entanto, tem um certo papel ou influência na percepção, pelas operações que constituem em nós ainda antes de refletirmos sobre o objeto os movimentos que dele o nosso corpo seleciona. Pois, de que outro modo, interpretando⁴⁸² um discurso, começamos por nos colocar no mesmo tom intelectual que o nosso interlocutor, e daí descemos em direção às imagens referidas, antecipando, por uma ideia suposta, a partir dos primeiros movimentos ou fragmentos das palavras, as imagens do que vamos ouvindo e o seu sentido no discurso.

É que a percepção completa⁴⁸³ consiste no encontro de duas correntes de movimentos: aquela que, saindo do objeto, se aprofunda em nossa consciência; e aquela que, das profundezas de nossa consciência, vai em direção do objeto, sendo que é por esta última que a nossa pessoa delimita a imagem que projetamos no objeto, identificando-o ou reconhecendo-o. Logo, no que a ação se põe antes do que a percepção, é pelo movimento que do objeto se aprofunda em nossa consciência que intuímos, de nossa duração, a sua ideia – a qual, sendo confusa, tem concretamente implicada a forma espacial do objeto intuída em nossa sensibilidade, dada na sua pré-percepção. A ideia para a qual saltamos após uma pré-percepção do objeto (pré-percepção esta que é da forma concreta do seu movimento concreto e alguns fragmentos do seu contorno⁴⁸⁴), é a ideia que intuímos do movimento de nossa duração do que o objeto seja. É dessa ideia intuída, para a qual saltamos, que descemos em direção às nossas sensações, no que elas se relacionam pela forma da imagem que se desdobra da ideia intuída, na medida em que algumas imagens-lembranças se juntam à mesma, completando os fragmentos pré-percebidos do objeto e projetando essa imagem no objeto.

Contudo, ainda que a direção do movimento em que intuímos uma ideia de nossa duração seja única, porque saindo do objeto, se aprofunda em nossa consciência, existe uma diferença entre a intuição que exige uma longa, demorada e paciente convivência com o

⁴⁸² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 133-134, 140-141); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 167-173; é importante ver a ideia de interpretação aí discutida refletida nas discussões presentes em, p. 182-184). Também é importante se ver todas as ideias anteriores refletidas no contexto das discussões presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 231).

⁴⁸³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 148-153). Nesse âmbito, é interessante se ver a ideia da percepção como duas correntes contrárias nas discussões sobre a ideia geral presentes nas páginas 180-182. Também é interessante ver a compreensão que aí atingimos refletidas na ideia de interpretação presente em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 168-169).

⁴⁸⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 106, 117); BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 170-173).

problema, e a intuição de uma ideia que rapidamente nos ocorre. Na primeira, a ideia que intuímos é uma criação completamente nova, e nós chegamos a ser conscientes dos movimentos de nossa duração. Na segunda, a ideia tanto não nos é completamente nova quanto não nos tornamos conscientes do movimento de nossa duração do qual a intuímos. Isso acontece porque essas duas intuições diferem no quanto nós precisamos penetrar no movimento de nossa duração ou forçar os bordos de nosso inconsciente para a intuirmos, já que, na segunda forma de intuição, o que intuímos é uma ideia conhecida, que, pertencendo à nossa memória, adquire um novo sentido. Mas, não é porque esta ideia pertence a nossa memória que, ao intuí-la, ela não consista em um esquema dinâmico⁴⁸⁵, e que não exija um certo esforço intelectual para a desdobramos em sua imagem. Aqui nos encontramos na diferença que existe entre descobrir e inventar⁴⁸⁶, em que descobrir não deixa de ser uma espécie de criação de um novo sentido, mas nunca de uma ideia completamente nova. Nestes termos, uma inferência⁴⁸⁷ das experiências passadas nos acontecimentos presentes não deixa de ser o começo de uma invenção, contudo, a invenção, propriamente dita, é atingida na consciência que temos da criação de uma forma por nosso espírito e também no que a matéria pode ser transformada a partir desta ideia em utensílios ou máquinas.

Portanto, na percepção, considerando que a imagem do objeto não é imediatamente visível nos movimentos que, saindo do objeto, se aprofundam na consciência, esses movimentos não podem ser constituídos em uma forma de relações espaciais abstratas. Pois, a forma abstrata das relações espaciais do objeto nos aparece no reconhecimento dele. Assim, ao desdobrarmos da ideia intuída em nossa duração a sua imagem, pelas nossas lembranças de imagens, no que a intuição real do objeto, como pré-percepção da sua forma intuída em nossa sensibilidade por alguns fragmentos seus, segundo o seu movimento concreto, é deslocada pela lembrança de intuições sensíveis anteriores⁴⁸⁸. Isso ocorre na medida em que relacionamos as sensações provenientes do objeto e as lembranças de sensações, como matéria desse conhecimento, pela forma lembrada, ao mesmo tempo em que configuramos a sua imagem, projetando-a nele.

⁴⁸⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In: A energia espiritual*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 155-167).

⁴⁸⁶ É importante ver a discussão entre o descobrir e o inventar inserida entre as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 53-55); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 370; ver também, p. 235); BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 133-137).

⁴⁸⁷ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 156).

⁴⁸⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 69).

Desse modo, tais relações espaciais que do objeto se aprofundam em nossa consciência, consistem, antes, em um movimento concreto que organiza a forma espacial do objeto a partir de alguns fragmentos da sua imagem com elementos que são propriamente de nossa consciência. Assim, esses fragmentos abstratos da imagem, inseridos no movimento concreto do objeto, que carrega as relações concretas de sua forma espacial, pode penetrar em nossa duração e constituir tanto o movimento de nossa duração quanto a forma como se engendra, constituindo a ideia que intuímos do objeto, confusamente em sua emoção ao se organizar pelo movimento entre os elementos do objeto. O nosso eu, por esses fragmentos abstratos da sua imagem, organizados concretamente no movimento do objeto, supõe o desígnio ou uma ideia nessa emoção, e organiza as nossas lembranças pelo gênero mais abstrato e geral que pode aproximar da mesma, no que ela nos aparece sob a forma de um esquema dinâmico. Daí, inserindo esta ideia ou essa forma intuída de nossa duração em um conceito, descemos em direção de nossa sensibilidade, e relacionamos as sensações ou a matéria do conhecimento do objeto com as lembranças de intuições sensíveis anteriores constituindo a forma espacial abstrata do objeto que intuímos em nossa sensibilidade. Desse modo, ao configurarmos a imagem que se desdobra da sua ideia, completamos os fragmentos pré-percebidos do objeto na forma abstrata dele que assim intuímos em nossa sensibilidade, e projetamos a forma dessa imagem no objeto, reconhecendo-o pela operação em que o inserimos no gênero que o seu conceito indica, pela forma abstrata que delinea.

Logo, existem duas formas pelas quais interagimos com uma mesma coisa: a da simpatia e a da percepção. Entretanto, nem sempre temos consciência dos movimentos de nossa simpatia ao objeto, simplesmente porque, na grande maioria dos casos, a consciência que alcançamos pela percepção, no que rapidamente delimitamos a imagem do objeto, é suficiente para nós⁴⁸⁹, e restringimos a nossa consciência aos limites estritos do núcleo luminoso de nossa inteligência. Assim sendo, pela percepção, a intenção da vida escapa à inteligência⁴⁹⁰. Mas, porque a intenção da vida se expressa por movimentos simples que correm por linhas diferentes, e estas, ao serem ligadas entre si, dão sentido à intenção da vida, ao lado da percepção normal existe uma faculdade estética. Porque aquilo que o artista visa apreender, no que, por uma espécie de simpatia, se coloca no interior do objeto, ao eliminar a barreira que se interpõe pelo espaço entre o modelo e ele, por um esforço de intuição, é exatamente a intenção da vida.

⁴⁸⁹ É importante refletir essa ideia nas discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 95-96, 115-118).

⁴⁹⁰ É importante contextualizar essa afirmação pelas discussões presente em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 197-198).

Por conseguinte, à medida que a nossa faculdade estética se encontra ao lado da nossa faculdade perceptiva, nós nos relacionamos com um mesmo objeto por essas duas faculdades. No entanto, existe uma diferença entre essas duas formas de nossas relações com o objeto. A relação que estabelecemos com o objeto pela faculdade estética é uma relação direta, já que é o movimento que é propriamente do objeto imediatamente sentido em nós, enquanto que a relação que estabelecemos com o objeto pela faculdade perceptiva é indireta, uma vez que a percepção que temos dele é mediada por sua imagem, a partir do movimento que o nosso corpo reflete no objeto, em resposta aos seus movimentos que o atinge.

Logo, se, pela simpatia, podemos nos colocar no interior do próprio objeto, havendo coincidência da nossa consciência com ele, ao eliminarmos, por um esforço de intuição, as barreiras do espaço que se interpõem entre nós e o objeto, é importante observarmos que na intuição existe o esforço do espírito para ultrapassar as barreiras do espaço, que consistem também nas barreiras do intelecto. Mas, se ultrapassando as barreiras do espaço e de nosso intelecto, atingimos a própria intenção da vida, que, apesar de ser um movimento simples ou contínuo, corre por linhas diferentes, e, uma vez que essas linhas diferentes precisam ser ligadas entre si para que o movimento simples da vida tenha sentido, esse sentido só nos aparece ou é intuído por nós no que os movimentos do objeto penetram o movimento de nossa duração. Isso ocorre porque a nossa duração, sendo um movimento simples e vivo, pode, pela forma nova pela qual se engendra, ligar entre si as linhas diferentes do objeto e nos fazer ver o sentido da vida intuído nele, que, ao mesmo tempo, é o próprio sentido do objeto.

Desse modo, o conhecimento metafísico, como conhecimento da vida, pode beneficiar o próprio conhecimento científico do objeto, como na física, por exemplo, ao lhe completar com aquilo que lhe falta, pela insuficiência dos dados da inteligência. Pois, o instinto, como franja que rodeia a inteligência, no que é alargado e depurado como intuição, tem a inteligência como núcleo luminoso, ao redor do qual constitui apenas uma nebulosidade vaga. Então, uma vez que o conhecimento propriamente dito pertence à inteligência, aquilo que pelo intelecto é ausente ou lhe parece insuficiente pode ser apreendido pela intuição e, assim, nos deixar ver, pela intuição, um modo de o completar, que poderá ser desenvolvido pelo intelecto, por um trabalho seu, o qual é posterior à intuição.

Nesse caso, são as próprias operações realizadas pelo intelecto que nos mostra aquilo que, segundo os seus moldes, não tem uma aplicação exata, porque percebe um vazio entre as imagens com que trabalha que não se preenche, que se traduz por falta de sentido ou não plenitude do sentido. Por conseguinte, a necessidade da intuição parte de uma exigência intelectual, dos próprios elementos considerados pelo intelecto e segundo as operações que

realiza com os mesmos. Assim, é da inteligência que vem o abalo pelo qual a intuição se eleva até o ponto que esta necessita alcançar para ultrapassar aquela, lhe preenchendo a ausência sentida. Mas, do mesmo modo que a inteligência depende da intuição, a intuição depende da inteligência. Pois, sem esta, sob a forma do puro instinto, em que a intuição consiste em um conhecimento inerente à ação, apenas se exteriorizando em movimentos de locomoção, a intuição teria ficado amarrada ao objeto sobre o qual tem um interesse especialmente prático.

Consequentemente, no que o intelecto sente um vazio ou percebe um nada⁴⁹¹, este vazio ou nada lhe mobiliza. Mas, porque não tem como preenchê-lo ou solucioná-lo, porque não é capaz de criar desse nada a invenção que o preenche, uma vez que pelo intelecto se tem um nada de imagem justaposto ao lado de outras imagens, será a intuição, como movimento que vai em direção contrária⁴⁹² aos movimentos do intelecto, o que criará a solução. Dessa maneira, a intuição caminhará, de dentro do próprio intelecto, com todos os elementos percebidos, formas consideradas e ausência sentida, em direção do instinto ou da franja que se encontra na periferia da inteligência, indo em direção do movimento que, sendo do objeto, se realiza em nós. Assim, a intuição vai em direção à nossa duração ou aos movimentos que, sendo da vida mesma que se realiza em nós, é o único que pode criar do nada o invento que poderá preencher o vazio percebido pelo intelecto, já que a natureza do seu movimento é criar ininterruptamente a forma em que se engendra, ao mudar. Então, a inteligência, pela análise, percebe a insuficiência que a impede de entender ou explicar as formas e elementos com que trabalha, as quais a impede de constituir uma imagem do objeto que seja clara e distinta. Nesse âmbito é que começa o trabalho da intuição, que segue a direção contrária ao do conhecimento intelectual.

O trabalho da intuição conta com o trabalho do interesse e toma completamente a sua forma na medida em que, nos concentrando nos elementos, formas e insuficiência dos mesmos, os tensionamos entre si até que, ao se fundirem em uma única imagem, todos possam se inserir sob um único olhar da atenção. No que a atenção pode se espalhar por todos igualmente, e no que nada impede o livre fluxo da sensibilidade, ela se reverte de sua forma perceptiva para sua forma simpática, penetrando nos movimentos que, sendo próprios dessas formas e elementos, e sendo também ausência sentida, os relaciona por dentro, de tal modo que eles possam se fundir aos movimentos de nossa duração. De outra via, no que essas formas e elementos, se relacionando por dentro, e sob o domínio da inadequação, penetram a

⁴⁹¹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 324).

⁴⁹² BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 90); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 261). Também é importante refletir essa ideia nas discussões presente nas páginas 240, 260, 262 e 263.

nossa duração, na forma em que a nossa duração cria ao se engendrar, e no que por esta forma reorganizam concretamente os elementos de agora com os do seu passado, ao atualizá-los, é gerada uma forma para a falta sentida, ao mesmo tempo em que a sua emoção nova nasce, e se intui a ideia que soluciona o problema. Após a intuição da emoção que tem a ideia criada implicada em si, o intelecto assume novamente o seu trabalho rotineiro, para desdobrar dessa ideia a sua imagem, no que converte essa forma em um conhecimento determinado, a partir de nossas imagens-lembranças e lembranças de sensações, lhe fornecendo a matéria que, lhe preenchendo, se organiza por ela.

Mas, a inadequação que o intelecto percebe entre os elementos com que trabalha, que, sendo uma falta, se traduz por um nada, consiste na privação⁴⁹³ de algo que procura. Então, esse nada é mais a ausência da capacidade de algo em satisfazer as necessidades ou desejos nossos do que a ausência de uma coisa. É desse modo que, ao realizarmos essa ação, procedendo de um nada, vamos para alguma coisa, e a sua essência é concretizar, na tela do nada que se configura em nosso intelecto, alguma coisa. Todavia, esse nada estabelecido pelo intelecto consiste em tudo do tempo em que dura a própria criação⁴⁹⁴. Nesse sentido, da mesma forma que, para o pintor, a tela em branco é um nada do que virá a ser o retrato criado, a sua solução concreta exige tempo na medida em que é um nada de matéria e a si mesmo se cria como forma, de tal modo que a imprevisibilidade desse nada se torna o todo da obra de arte.

Por conseguinte, também o nada que o intelecto percebe em uma compreensão é um nada de matéria, já que é a ausência de uma determinada imagem, que se configura por certas sensações. Esse nada, para criar-se a si mesmo como forma e para solucionar a inadequação percebida entre as formas e elementos com que trabalha, exige tempo. Logo, a forma que se germina e aflora, para fazê-lo, se alonga numa duração que não pode ser reduzida, uma vez que esta duração se encontra indissolúvelmente unida com a germinação e a afloração. Dessa maneira, o novo sai do impulso interior que concede ou recebe a virtude da sucessão como interpenetração contínua no tempo que dura ou que não se reduz a uma justaposição simultânea no espaço.

Portanto, o tempo não é um acessório quando uma ideia nova é criada e quando a fazemos sair do fundo de nossa alma, criando a imagem nova em que se expressa. Logo, não podemos alongar ou encurtar o tempo sem com isso lhe modificarmos o seu conteúdo, ou seja, o tempo da criação não é um simples intervalo, mas a própria duração que se identifica

⁴⁹³ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 324).

⁴⁹⁴ *Idem*. (p. 370-371).

com o que se engendra ao se criar, do mesmo modo que é, para o artista, a duração de seu trabalho. A duração do trabalho do artista, sendo parte integrante do seu trabalho, não pode ser contraída ou dilatada, uma vez que ocorre uma identificação entre o tempo de invenção e a própria invenção; se a duração for contraída ou dilatada, modifica a invenção que a termina, uma vez que a evolução psicológica que a preenche também se modifica.

Nesse caso, o tempo da invenção envolve a duração em que a forma da ideia vai sendo criada até ser intuída. A duração em que a ideia criada é convertida em sua imagem, seja apenas em nossa imaginação, seja por nossas ações práticas, com as quais vamos modificando a matéria até ela adquirir a forma da imagem que se encontrava implícita na forma da emoção vivida da ideia criada, como no retrato pintado pelo artista. Assim, porque o tempo da invenção envolve a criação da ideia como forma e a conversão dessa ideia em uma imagem nova, a ideia nova criada, como um esquema que é dinâmico⁴⁹⁵, também pode sofrer influência reversa da matéria que preenche a sua forma. No caso de a imagem dessa ideia apenas se configurar em nossa imaginação, a matéria que reversamente lhe influi é proveniente das nossas lembranças de sensações, na medida em que a imagem vai se configurando em nossa imaginação. No caso em que imagem dessa ideia vai se constituindo por nossas ações práticas, à medida que modificamos a forma material de algo, a matéria que reversamente lhe influi são as sensações proveniente dos próprios objetos envolvidos nesse processo. Nos dois casos, a forma criada da ideia se adequa para conseguir se expressar pela imagem em que se desdobra – aquela que se configura apenas em nossa imaginação ou aquela que se configura materialmente. Portanto, o tempo, em uma invenção, é algo do gênero do amadurecimento de uma ideia, o progresso de um pensamento que, à medida que vai ganhando corpo, muda, porque é um processo vital. Desse modo, se o tempo que dura não for a própria invenção, ele é nada.

Sobre essas considerações, é importante observarmos o fato de que, para uma pessoa que não teve nenhum contato com uma ideia, ainda que ela exista em nossa cultura e na consciência de outras pessoas, não existe para essa pessoa ou para a sua consciência. E esta é a situação em que, no seu limite, o educando se encontra, na educação. Na maioria das vezes, para ensinar essa ideia ao estudante, o educador parte do estado em que ela se encontra solidificada entre os nossos conhecimentos objetivados. Isto é, parte da imagem em que essa ideia se solidificou por conceitos, já que na sua imagem é visível os meios pelos quais ela se

⁴⁹⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 174-176). É importante ver as ideias aí discutidas refletidas nas discussões presentes nas páginas 180-182.

configura ou todas as suas partes simultaneamente se relacionando por sua forma exterior. Logo, a educação parte da inteligência e das operações intelectuais.

Mas, partindo da imagem, as ações educacionais podem priorizar a memória do educando ou o seu juízo⁴⁹⁶. No que as ações educacionais priorizam a memória do estudante, o mesmo poderá decorá-la e até entendê-la superficialmente, ao mesmo tempo em que a educação institucionalizada pode restringir o tempo do aprendizado de uma ideia nova pelo aluno e instituir uma excessiva carga de conteúdos nem sempre bem justificada. Este tipo de educação, sendo enciclopédica, valoriza o saber falar das coisas e não o conhecê-las profundamente. Com isso, se apoiando no salpicar, de tempos em tempos, de informações novas e desconexas, cria todas as condições para que o estudante se acostume a dispersar sua atenção pela novidade das informações, seguindo o estímulo de sua surpresa, tanto não atingindo a concentração necessária no objeto quanto não tensionando o seu espírito o suficiente para se aprofundar em nada, uma vez que se acostuma a desviar o seu interesse para as novidades que não exigem um envolvimento maior.

Dessa forma, na medida em que as ações educacionais priorizam a formação de juízos pelo educando, o mesmo poderá compreender profundamente aquilo que conhece, e, nesse caso, o tempo do aprendizado da ideia nova não pode mais ser ditado pela institucionalização da educação. Por isso, os conteúdos precisam ser melhor selecionados em sua prioridade, e constituir uma base comum em que os fundamentos dos diferentes saberes se toquem e se continuem, no que se especificam, podendo se tocarem e se continuarem no que se aprofundam no espírito do educando. Desse modo, no primeiro caso, por uma educação literária ou excessivamente verbal, o educador descreve a imagem da ideia, e, no segundo caso, o educando precisará reconstituí-la de si, a partir da intuição de sua ideia⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 117).

⁴⁹⁷ É relevante refletirmos neste contexto as explicações que Santos Pinto expõe sobre estas ideias de Bergson, bem como o modo como ele as relaciona ao bom senso: “De acordo com Bergson, para que a educação não se reverta em um mero meio de transmissão de conteúdos enciclopédicos e pré-estabelecidos e possa tornar-se um instrumento de desenvolvimento da liberdade, é necessário que ela se converta de fato em um saber que potencializa a criatividade e, ao mesmo tempo, lhe dê força e aponte caminhos para um bem viver. Segundo ele, para que isto se efetive, é essencial o cultivo da faculdade da intuição de forma tão estimulante quanto o cultivo da faculdade da inteligência, sendo que o exercício da primeira é importante inclusive para determinar os limites da segunda. Trata-se com isso de despertar e desenvolver no homem o que Bergson denomina, já no discurso pronunciado ainda jovem na Sorbonne, de ‘bom senso’ (‘le bon sens’), isto é, ‘a faculdade de se orientar na vida prática, (...) um certo hábito de permanecer em contato com a vida prática, mesmo sabendo olhar mais longe’ (BERGSON, 1972, p. 359). Relacionando essa faculdade à educação, ele nos diz que: ‘A educação do bom senso não consistirá pois somente em libertar a inteligência das ideias pré-fabricadas, mas em desviá-la também das ideias demasiadamente simples, em detê-la no limiar das deduções e das generalizações, enfim em preservá-la de uma confiança demasiadamente grande em si mesma’ (BERGSON, 1972, p. 370). Assim, a noção de ‘bom-senso’, desde esta sua primeira referência no conjunto da obra bergsoniana até sua significação no contexto de As Duas Fontes acima assinalada, representa o equilíbrio da atividade inteligente do espírito humano por meio

Então, na medida em que a educação prioriza a memória do estudante, o conhecimento que adquire permanece na superfície de sua consciência, como que um objeto distinto dele, e que, chegando a sua hora, entra em ação como algo independente, que maquinalmente se desdobra do começo ao fim e que, ao perder sua utilidade, facilmente cai no esquecimento ou que, permanecendo como uma crosta na superfície de sua consciência, sufoca o seu eu profundo ou a sua liberdade. Entretanto, se a educação priorizar o juízo do educando, de tal modo que precisa se envolver com todos os elementos antecedentes e extrair de sua própria atividade vital as implicações e consequências, refazendo ou criando, por conta própria, o caminho que, da ausência sentida, o leva à intuição da ideia que desdobra em sua imagem, esse conhecimento se fundirá a sua grande massa psicológica. Isso acontecerá porque o educando levará o conhecimento para as profundezas da sua consciência, na medida em que se esforçar para o inserir entre os seus congêneres que vividamente relaciona, tonando-se conhecimento vivo⁴⁹⁸.

Isso quer dizer que os conhecimentos que o educando abstratamente considerava por suas relações exteriores, mesmo apresentando certa ausência de sentido, de acordo com concentração que lhes dedicava e com a tensão que foram adquirindo em seu espírito, mantendo-os e comprimindo-os sob um único olhar, as implicações lógicas de um conceito em outros conceitos aparecem-lhe como um movimento fluídico que os significou por dentro. Esse processo ocorre à medida em que os seus conteúdos, constituídos pela matéria ou imagens desses conhecimentos, se entrelaçaram de tal modo que, pela própria materialidade deles, se fundiram sob uma nova forma, em uma única ideia criada, ao penetrarem a sua duração. Contudo, só puderam se fundir, sob uma nova forma, em uma única ideia criada, no passo em que as lembranças do estudante, pelo seu interesse, enchem a forma daqueles conceitos, injetando-lhes parte da sua matéria, e preenchendo-os com matérias colhidas entre as suas experiências vividas que se ajustaram à situação em que se encontrava. Todas essas formas e elementos, pela forma do movimento que adquirem, se fundem sob a forma de uma ideia confusamente intuída na intuição da emoção nova que a caracteriza, e a ideia assim adquire sentido. Por isso, se fundem a sua massa psicológica, já que é de seu movimento de organização concreta que os conceitos, ao constituírem uma ideia única, adquirem

de um esforço capaz de aproximá-lo da duração criadora da vida” (PINTO, 2010, p. 219 e ss.). “E isto, conforme podemos acompanhar no desenvolvimento do pensamento de Bergson, é obtido precisamente por meio do exercício da intuição”. Ver: PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **Revista Educação em Foco**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 231-250, jul. 2015/ out. 2015.

⁴⁹⁸ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 116-121, 150-152).

significância na fórmula que a expressa, na medida em que, pela significação atingida, lhes distribuiu significados, segundo o sentido vivido.

Assim, se observarmos, podemos ver que, por essa descrição, dos movimentos abstratos de sua consciência, o estudante caminhou em direção aos movimentos concretos de sua consciência, levando todos os elementos e formas a se fundirem entre si e com a sua duração pela perspectiva da procura de resposta para uma certa falta sentida. Ou seja, foi com esses elementos, essas formas, e o vazio sentido entre eles em direção dos movimentos que, sendo de sua substancialidade mesma, o educando realizou vividamente de si e passou a constituir o seu próprio movimento vital ou a sua vida, no mais profundo e original dela, constituindo-se como pessoa. Logo, o conhecimento novo que intuiu de si, no que os elementos e formas se fundiram à sua duração, tem uma dimensão que é da própria vida, pela forma como ela se organiza na pessoa do estudante, e, portanto, no que diz respeito a essa dimensão, consiste em um conhecimento que é conhecimento da vida, ao mesmo tempo em que é conhecimento de um objeto.

Conseqüentemente, o conhecimento novo, sendo de uma ideia científica, por exemplo, só pode ser adquirido pelo aluno no que, aquilo que lhe faltava, foi completado pelo conhecimento que ele mesmo, refazendo-o ou reinventando-o por conta própria, alcançou da vida, na sua própria vitalidade concretamente existente. Já o conhecimento que nós atingimos da vida consiste em um conhecimento metafísico. Desse modo, a metafísica pode completar a ciência ou o conhecimento do objeto. Pois, aquilo que a ciência, pelos seus próprios meios, não é capaz de atingir ou de conhecer do objeto pela metafísica, como conhecimento da vida, pode ser conhecido ao lhe penetrarmos a duração, do mesmo modo que podemos esclarecer aquilo que é confuso na imagem do objeto ao penetrarmos em nossa duração. Nesse sentido, a educação precisa incentivar o estudante a procurar a explicação do conhecimento científico indo em direção do instinto e da intuição, e a educação também deve ser compreendida como metafísica, uma vez que o conhecimento assim atingido constitui a sua pessoa, no que ele a desenvolve.

Então, pelo conhecimento metafísico, que é um conhecimento da vida, ampliamos ou modificamos o campo do conceito em que o objeto se insere. Nestes termos, no que se refere ao conhecimento que, sendo vivo, é da vida, e que completa o conhecimento científico de um objeto, o educando o desenvolve pela metafísica – forma pela qual, na educação, ele desenvolve o conhecimento das coisas, como conhecimento próprio. Mas, como pela metafísica o estudante desenvolve o seu conhecimento na medida em que os elementos e formas que considera do mesmo se fundem à sua grande massa psicológica e constituem a sua

vida, constituindo a sua pessoa, nessa perspectiva, a filosofia, como metafísica, acaba sendo a forma geral da educação, uma vez que a forma pela qual a nossa vida progride em seu desenvolvimento pelo conhecimento é a da revitalização da própria experiência viva que de si a realiza⁴⁹⁹.

Logo, o conhecimento da criação realizada por nosso espírito e o conhecimento de algo a partir de uma criação de nosso espírito coincidem na ideia de metafísica, de Bergson. Todavia, a criação e, portanto, as ideias metafísicas, esbarram em dois limites, o do conceito e o do hábito, no que estes se condicionam por todas as situações factíveis e atuais que se tornam a história social de uma pessoa em sua cultura, ao receber sensações e executar movimentos. Nesse caso, os limites do conceito e do hábito nos quais a criação esbarra estão relacionados à pobreza das experiências vividas por uma pessoa, como também naquilo em que o intelecto deixa de se aprimorar, uma vez que os movimentos possíveis ao corpo fixam e limitam o espírito não só em sua ação, mas, igualmente, naquilo que pensa. Consequentemente, a própria compreensão de um contexto e a ação que uma pessoa executa em uma circunstância determinada dependem da forma desenvolvida de seus conceitos e da forma estabilizada de seus hábitos.

Assim, é importante observarmos que o desenvolvimento de nossa inteligência e de nossos conceitos consiste em delimitar relações espaciais específicas a partir das relações

⁴⁹⁹ Também se pode ver uma ideia da educação como filosofia, fundamentada em outros pressupostos teóricos, na compreensão de que a educação deve consistir na experiência radical da potência humana, explicitada por López: “Mas poderíamos nos perguntar se é possível conceber a escola como um lugar privilegiado onde manter aberta a relação com a potência criadora do humano. Perguntar se é possível uma experiência radical do aberto na escola. Não estou me referindo ao desenvolvimento da criatividade, colocada hoje ao serviço da produção e do consumo. Nem estou querendo pensar a escola como lugar de efetuação de uma série de capacidades operativas úteis. Pelo contrário, gostaria que nos interrogássemos acerca da possibilidade de pensar a escola como um *locus* privilegiado para fazer uma experiência radical da potência humana, em toda sua indeterminação e ambiguidade. Renunciando, tanto ao divertimento, quanto a produtividade. Para pensar essa experiência radical da potência humana, Giorgio Agamben tem apelado ao conceito de ‘festivo’. (...). Estes rituais abrem, através de formas festivas, a dimensão originária do humano, isto é, do político, do histórico e do poético. O festivo é, nesse sentido, a interrupção do mundo da necessidade. Nos dias festivos se come, mas não se come para se alimentar; caminha-se, mas não se quer chegar a nenhum lugar, apenas se passeia; fala-se, mas não para dar ou pedir informação ou decidir sobre assuntos importantes, apenas se conversa; se trocam objetos, mas não para comerciar, se dão presentes. (...). Mas o festivo se caracteriza, justamente, pela sua ausência de produtividade, ou melhor, pela possibilidade de produzir uma experiência radical do fazer humano, que se furta a necessidade, à utilidade e a diversão. Será possível fazer lugar na escola para essa experiência radical da potência? Será possível pensar um lugar para o festivo dentro do espaço escolar? Trata-se de pensar um espaço e um tempo escolar que não seja nem divertido nem produtivo, sem que por isso deixe de ser valioso. Talvez o problema da potência possa ajudar a esclarecer o lugar da filosofia na escola. A filosofia, não a disciplina filosofia, mas o ato de pensar filosoficamente, pode ser concebido como uma forma do festivo no pensamento. Pois a filosofia não é ‘útil’ no sentido em que são úteis os conhecimentos práticos, nem divertida, no sentido em que é divertida uma brincadeira. Ela é, antes, uma maneira de se manter aberto a potência do pensamento, em toda sua ambiguidade e indeterminação”. Ver: LÓPEZ, Maximiliano Valerio. *Habitar poeticamente a educação: Notas sobre a relação entre potências e temporalidade. Educação em Foco*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 141-158, mar./2015-jun./2015.

espaciais mais gerais, que nos são inatas⁵⁰⁰. Mas, uma vez que, ao nascermos, nós já estabelecemos naturalmente relações espaciais mais gerais, isso quer dizer que a nossa percepção das coisas começa por uma única imagem em que tudo se encontra relacionado em um mesmo todo⁵⁰¹. Desse modo, ao nos deslocarmos⁵⁰² no espaço, pelas variações percebidas, vamos delineando as formas dos objetos por suas formas espaciais, delimitando, da forma das relações espaciais mais gerais, as formas das relações espaciais mais específicas dos objetos, e distinguimos a forma da sua imagem da forma que é o todo de tudo percebido como uma única e mesma coisa. Portanto, na medida em que vamos discernindo objetos no todo de tudo, delineamos cada qual como uma forma específica de uma imagem interior a outra imagem⁵⁰³.

Entretanto, a forma⁵⁰⁴, por ela mesma, não passando de relações simultâneas de partes, ao ser recortada do todo, só se torna uma significação com a ingerência ou influência da matéria que a preenche pela sensibilidade⁵⁰⁵. Então, a forma externa de um objeto, sendo a mesma que compartilhamos com todas as outras pessoas⁵⁰⁶, adquire nuances na sua significação pela própria matéria ou conteúdo que foi possível de ser experimentada por cada pessoa. Inclusive, aquilo que é luminoso na forma do objeto para cada pessoa varia de acordo com a matéria que lhe preenche. Ou seja, segundo a matéria que preenche determinada forma, esta forma pode ter suas relações todas explicitadas, de tal modo que temos o conhecimento ou uma consciência clara de todas ao mesmo tempo, ou nesta forma podem existir relações de que não temos tanta consciência ou conhecimento, de acordo com a riqueza ou pobreza da experiência vivida pela pessoa com o objeto que essa forma delimita.

Assim, simplesmente, uma pessoa que nunca manipulou e experimentou uma maçã e só a conhece pela imagem da sua figura e/ou por nome, não tem em seu espírito, por completo, a significação do que é de fato maçã. Portanto, no dia em que essa sua ideia de maçã entrar entre os conceitos que abstratamente considera, a fim de alcançar uma ideia que é

⁵⁰⁰ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 165- 167).

⁵⁰¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 193). Mas para contextualizar melhor as ideias aí discutidas, ver as considerações presentes nas páginas 32-39, 66-70, 75-77, 194-195, 210-213, 259. Ver, também, as ideias presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 20-21, 182-183, 231-233, 239-240).

⁵⁰² BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 46-47).

⁵⁰³ *Idem*. (p. 21).

⁵⁰⁴ Aqui é importante também ver a forma pelas diferentes possibilidades de dividir a matéria pelas relações espaciais presentes em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 175-176).

⁵⁰⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 167). Para ampliar essa compreensão, ver as discussões presentes em: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 40-44, 48-64, 66-68).

⁵⁰⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 170). Para contextualizar a ideia aí discutida ver as páginas 167-169, e também as páginas 178-181.

completamente nova para si, no que os conteúdos desses conceitos precisem se entrelaçar e se fundir entre si para que as formas dos conceitos se fundam na forma da ideia nova, a ideia nova que gera pela criação da forma em sua duração carregará o déficit das formas do sabor e da textura da maçã.

Mas, se o limite da forma se encontra nos limites das relações que ela delimita, e se os limites das relações se encontram na matéria⁵⁰⁷ que a preenche, o limite da forma é dado pela sensibilidade, pelo sentimento dos movimentos do objeto, os que abalam o corpo como sensações provenientes do objeto e os sentimentos dos movimentos que o corpo aprendeu realizar em relação ao objeto. Por conseguinte, é por nossa ação corporal que, inseridos no meio, nos locomovendo no espaço, delimitamos as formas das imagens dos objetos, e por nossa manipulação real e experimentação concreta das coisas é que delimitamos a significação dos objetos.

O aspecto da matéria, e também o aspecto da vida – que são acessíveis à nossa inteligência e aos nossos sentidos que naturalmente lhe prolonga – são aqueles que permitem a nossa ação⁵⁰⁸; e, uma vez que por nossa ação realmente movimentamos e mudamos o estado dos objetos materiais⁵⁰⁹, a nossa ação participa do mundo material. Por conseguinte, porque a nossa ação participa do mundo material, o conhecimento que temos pela ação que exercemos no meio ou com o objeto, por nossas experimentações, é parte integrante da realidade⁵¹⁰. Logo, se a nossa inteligência se acha especialmente voltada à ação em meio a matéria, e por adaptação recíproca à matéria constitui os seus conceitos pelo molde do mundo material, ao mesmo tempo em que as formas e as ações entre os corpos materiais se definem, a sua função⁵¹¹ de estabelecer relações espaciais específicas a partir das relações espaciais mais gerais⁵¹² e inatas, se exerce, antes de mais nada, para a consecução das ações que realizamos com objetos e no meio em que nos encontramos.

Desse modo, se, por um lado, a nossa inteligência se encontra especialmente adaptada à ação que realizamos em meio à matéria, atingindo conhecimentos que são parte integrante do real, e, por outro lado, somos centros espontâneos de ações que carregam intensões⁵¹³, uma vez que para agirmos precisamos pensar em como operamos, a nossa inteligência

⁵⁰⁷ É importante ver essa afirmação inserida no contexto dos esclarecimentos presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 160-161); e em: BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (391).

⁵⁰⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 181-182).

⁵⁰⁹ *Idem.* (p. 109-111, 157-175).

⁵¹⁰ *Idem.* (p. 171).

⁵¹¹ *Idem.* (p. 170).

⁵¹² *Idem.* (p. 169).

⁵¹³ *Idem.* (p. 60).

naturalmente se volta para o maquinar e o inventar⁵¹⁴, mesmo que ela não atinja a invenção propriamente dita. Todavia, se a nossa inteligência se encontra naturalmente voltada para o maquinar e o inventar, o seu primeiro objetivo é o fabricar.

Logo, se ao simplesmente olharmos a matéria, estamos naturalmente procurando ver o como usá-la em benefício de nossas necessidades, aí separamos as suas partes e as relacionamos por sua forma externa, segundo um plano. Desse modo, a função da inteligência de estabelecer relações, delimitando, de relações mais gerais, relações específicas, se exerce para dividir⁵¹⁵ um todo nas partes que nos apresentam utilidade, segundo a intenção que direcionamos ao mesmo. Então, a inteligência, ao dividir um todo em partes, e ao as justapor uma ao lado das outras no espaço, segundo uma intenção, o reconstitui a partir do conhecimento que já tenha e que está dado no plano que formula. Portanto, não importando qual seja o objeto, a inteligência abstrai⁵¹⁶, separa e elimina, substituindo o próprio objeto por sua representação imóvel, porque para exercer uma ação no meio é preciso se ver a matéria em estados fixos.

Assim, na medida em que as relações mais gerais nos são inatas, são também inatas à nossa inteligência as relações mais gerais do espaço ou a própria forma espaço, e, porque naturalmente delimitamos, por nossas ações, formas específicas a partir das relações mais gerais do espaço, existe uma geometria que é natural⁵¹⁷ à nossa inteligência, e que a aplicamos inconscientemente em nossas ações como inclinação ou hábito inconsciente de agir. Por isso, a mesma incide sobre qualidades e não grandezas. Mas, de qualquer modo, isso quer dizer que nós já nascemos geômetras. Todavia, se o projeto comum deste hábito inconsciente de aplicarmos relações geométricas ao agirmos é o de guiar as nossas ações inspiradas por intensões, uma vez que as nossas ações inspiradas em intenções têm como fim a realização de algo segundo um modelo, e, para tanto, combinam os nossos movimentos e os dirige, nós já nascemos artífices. Então, se as nossas ações no meio e sobre os objetos são provenientes de uma necessidade vital, nós somos naturalmente geômetras porque naturalmente somos artífices.

Todavia, não podemos nos esquecer de que a nossa inteligência, tanto no maquinar e no inventar quanto no fabricar, acaba por colocar a imagem final ao lado da imagem inicial, e, colocando um fim à vista, considera a causa distinta do efeito, não alcançando o movimento de mudança em que a causa, participando do efeito, e o efeito, participando da causa, são

⁵¹⁴ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (ver, além de p. 60, p. 175-176).

⁵¹⁵ *Idem.* (p. 173-174).

⁵¹⁶ *Idem.* (p. 183). É importante ver também a discussão que antecede essa ideia, nas páginas 176-182.

⁵¹⁷ *Idem.* (Ver, além de p. 60, p. 234, e inserir nas discussões presentes em, p. 8, 61, 180, 224, 233-240).

gerados ao mesmo tempo na duração ininterrupta que vai da imagem inicial à imagem final. Portanto, ainda que exista em nós o hábito inconsciente de aplicar uma geometria natural em nossas ações inspiradas em intensões, devemos observar que, na medida em que a nossa pessoa⁵¹⁸ tem algum interesse na ação, de modo que a ação seja propriamente nossa, a ação, nela mesma, não pode ter sido prevista – mesmo que depois de efetuada a expliquemos por seus antecedentes. Pois, no que vamos realizando uma ação inspirada em uma intenção, porque a ação é uma nova realidade presente, a mesma difere da sua intenção que, de qualquer modo, não tinha como ser nada além do que um projeto, e todo projeto sempre é um recomeço do passado, porque é uma recomposição do passado com vista no futuro.

Entretanto, se a ação é uma necessidade vital nossa, isso quer dizer que tanto a nossa evolução enquanto espécie quanto o nosso desenvolvimento como pessoa se encontram intimamente relacionados à nossa orientação à ação. Desse modo, é por desígnio da natureza que nós pensamos para agir⁵¹⁹ no meio e sobre a matéria, e, assim, também é por desígnio da natureza que a nossa inteligência se amolda ao molde de nossa ação no meio e sobre a matéria. Portanto, uma vez que nós temos o hábito inconsciente de aplicarmos relações geométricas em nossas ações, distinguindo imagens, aquilo que natural e conscientemente desenvolvemos, desenvolvendo a nossa inteligência, são os raciocínios mecânicos que aplicam relações de causalidade⁵²⁰ nas modificações que realizamos em nossos estados e nos estados da matéria. Isso ocorre porque, ao seguirmos o desígnio da natureza, somos artífices, e, maquinando e inventando, projetamos e fabricamos utilidades.

Todavia, não podemos nos esquecer de que a natureza, tendo nos modelado para a ação, nos fez geômetras ao nos fazer artífices, porque, se a nossa inteligência se desenvolve por raciocínios mecânicos, o nosso conhecimento progride pela delimitação consciente de formas – já que, ao pensarmos mecanicamente para agir, tal pensamento tem que partir de um estado inicial para um estado final, e isso toma forma em nossa mente no que colocamos a imagem inicial ao lado da imagem final. Logo, por meio da ação, nós ativamente delimitamos formas específicas a partir de relações mais gerais, e, também, assim, desenvolvemos a nossa inteligência na medida em que definimos ou delimitamos formas, discernindo-as. Ou a nossa inteligência também se desenvolve pelo desenvolvimento de nossos conceitos ou de nossos conhecimentos. Por conseguinte, é preciso termos em mente que as ações próprias que o educando (particularmente dos anos iniciais, mas o mesmo raciocínio se aplica aos mais

⁵¹⁸ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 63).

⁵¹⁹ *Idem.* (p. 59).

⁵²⁰ *Idem.* (Ver, além de p. 59, p. 60-61).

velhos) realizar no ambiente educacional, orientado por um mestre, no que profundamente a vive, ao experimentar-se na manipulação de objetos e movimentando-se no espaço, são um valioso recurso para o desenvolvimento de seu raciocínio, de seus conhecimentos e da sua pessoa. Isso porque, exercitando-se assim, constitui concretamente o fundamento de diferentes formas de relações causais que poderá aplicar em outros raciocínios mais abstratos, como, por exemplo, aquelas que são necessárias para pensar uma solução para aquecimento global.

Assim, ainda que o primeiro objetivo da nossa inteligência seja fabricar, a natureza não limitou a sua forma ou o nosso maquinari e inventar às necessidades práticas e utilitárias nossas, porque nós podemos apenas especular por especular⁵²¹. Desse modo, se além de maquinarmos ou pensarmos para agir sobre objetos e no meio, inventando planos, projetos e ideias para a realização de ações de mobilidade prática ou que transforme o meio pela manipulação de objeto, nós podemos especular por especular, isso quer dizer que nós podemos pensar as coisas independentemente de nossa ação prática e de inventarmos ideias que não têm um fim imediatamente útil, ou de nos movermos apenas pela emoção que cria ideias e pelo prazer dessa criação. Nesse processo, nós podemos ou não aumentar a nossa compreensão do real. Desse modo, é a partir da especulação que a intuição, se elevando ao ponto de ultrapassar a inteligência, e simpatizando-se com o objeto, inventa a ideia nova que nasce na emoção que a cria, atingindo um conhecimento da vida ou que é do tipo metafísico.

Portanto, uma vez que nós podemos inventar ideias que não tenham nenhuma utilidade prática, também ao fabricarmos objetos nós podemos considerar ideias que não tenha nenhum fim prático ou útil. Consequentemente, além de sermos artífices e de transformarmos a matéria com um fim prático e útil, podemos apreciar a qualidade estética das coisas segundo a beleza das formas e a emoção que os objetos nos sugerem. Isso quer dizer que somos, além de artífices, artistas⁵²², e que inventamos e criamos formas e objetos movidos apenas pela emoção que cria a forma que a obra materializa. Logo, no que tal obra apenas proporciona um deleite ao nosso espírito, não atende a nenhuma utilidade prática. Mas, porque nessa criação criamos uma obra ao criarmos ou vivermos em nosso espírito uma ideia que, sendo vivida e sentida, se gera na emoção nova que a cria, pela arte também a intuição se eleva ao ponto de

⁵²¹ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 61, 170, 175). É importante refletir essa ideia pelas discussões presentes nas páginas 59 e 334.

⁵²² BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 61). Nesta oportunidade, é importante inserir essa ideia no contexto das discussões presentes em, p. 196-197, 262-263, 370-371. Para aprofundar essa discussão, é importante refleti-la pelas considerações presentes em: BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 21 – e inserida no contexto das ideias expostas na p. 120).

ultrapassar a inteligência e atingir um conhecimento que é do tipo metafísico, sendo um conhecimento que se gera pela própria vida.

Por conseguinte, pela especulação e pela arte, nós podemos ultrapassar a simples mecânica das ideias e das ações que visam um fim prático e útil, e a especulação e a arte são os sinais distintivos da nossa liberdade⁵²³. Então, pela especulação e pela arte, nós nos aprofundamos no movimento de nossa duração de tal modo, que a invenção que daí surge, surge de um ato livre nosso. Este ato é livre porque, pertencendo ao mesmo movimento em que a nossa vida se engendra, ao não atender a uma utilidade prática, não tem um fim à vista ou um propósito externo à própria vida que se engendra, criando livremente de si, por suas próprias potencialidades, o que está vindo a ser. Isso significa que as nossas ações corporais no espaço, ao transformarem as coisas e as ações ou movimentos pelos quais o nosso pensamento vai adiante, comportam diversos níveis de penetração na duração, e a nossa liberdade varia de acordo com a profundidade que adentramos na ação viva de nossa duração.

Desse modo, não há como, ao vividamente agirmos, formulando um plano, o pensamento progredir pelo puro espaço da imagem inicial, que é solidificada, para a imagem final, que também se solidifica, uma vez que qualquer imagem, ao se configurar no espaço, mostra simultaneamente todas as suas partes já justapostas, uma ao lado da outra. Portanto, somente pela ação em que o movimento contínuo de mudança qualitativa do nosso pensamento se organiza, que tem uma certa duração, é que podemos ir de uma à outra, ao subjetivamente⁵²⁴ criarmos uma atualização contínua das potencialidades que pertencem à outra, intuindo ideias das quais seremos tanto mais conscientes do grau da liberdade de suas criações quanto mais formos conscientes da ação viva de nossa duração.

Além disso, ao realizarmos um projeto, modificando a matéria, esse próprio processo dura, e a imagem que se obtém na matéria amoldada não é a mesma imagem que se projetou ou não é a mesma coisa do que o intento que se quis realizar. Não só porque a imagem que se projetou é ideia e a imagem que se obtém, mudando a matéria, é matéria numa forma, mas também porque, da forma inicial da matéria à sua forma final, duramos, nos modificando em cada uma de nossas ações que modificam a sua materialidade. Desse modo, igualmente, vamos modificando a imagem que foi projetada, no que, por essas operações, vai adquirindo diversas significações novas, quando não modificamos a própria forma da imagem projetada, obtendo outra forma amoldada na matéria, devido às próprias características da matéria que é

⁵²³ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Porto: Edições 70, 1988. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 116-121, 127, 157-159, 164).

⁵²⁴ *Idem*. (Coleção: Textos Filosóficos, n. 16). (p. 62-63, 85).

amoldada – que pode tanto servir aos nossos propósitos de utilidade prática quanto ser uma arte.

Logo, porque a inteligência, ao maquinar e inventar, vai em direção da duração e da intuição ou do conhecimento metafísico, e porque nós, ao fabricarmos, vividamente duramos na educação, devemos procurar preservar ao máximo a ação que o educando possa realizar com objetos e no meio, inventando ou reinventando projetos e modelos e os realizando. Assim, ele estará naturalmente se desenvolvendo como pessoa, no que desenvolve a sua inteligência e o seu conhecimento. Por isso, é importante observarmos que o ensino que ministramos, seja em matéria de letras ou de ciência, preocupado em fazer com que os estudantes saibam discorrer sobre as coisas, é excessivamente verbal⁵²⁵. Em matéria de ciências, por exemplo, começamos por expor os seus resultados ou a ciência já pronta, visando ministrar aos alunos um conteúdo enciclopédico. Contudo, por mais conteúdos que o programa envolva, restará pouca coisa no estudante de conhecimento da ciência já pronta, porque, assim, ele a assimila superficialmente e a estuda sem gosto.

Todavia, se pusermos a ação dos educandos ainda antes do conhecimento que visamos ministrar a ele, e promovermos, por exemplo, a iniciação dos mesmos nos métodos científicos, possibilitando-lhes a sua prática, no que eles são convidados a observar e a experimentar, podem reinventar, aprofundando-se no conhecimento. As crianças e os jovens estão mais perto da ação que o homem feito, e, desse modo, são naturalmente pesquisadores e inventores, no que, simplesmente sendo curiosos, espreitam a novidade. Nisso, no que lhes fornecemos as regras, agindo de si, podem se aprofundar no conhecimento das novidades que lhes chegam, nos escutando melhor. Portanto, ao invés de sobrecarregarmos as crianças e os jovens com um conteúdo enciclopédico, por um ensino verbal, que é de algo já inventado e morto, antes, é melhor os incentivamos a um saber infantil e juvenil, respeitando o próprio tempo e as necessidades naturais das crianças e jovens, não sufocando o movimento natural da vida que neles está se firmando ou favorecendo um desenvolvimento que, sendo agido, é mais natural aos mesmos.

Igualmente, é melhor os incentivarmos a um saber em que vividamente criem ao se envolverem com a ação e com a realização; a um saber que cultive a curiosidade, o desejo de saber e o prazer em saber, inclusive o saber fazer de si, seguindo o seu crescimento natural sem perder de vista o tempo necessário para o seu profundo desenvolvimento. Mas, não há dúvida de que a ciência já pronta ou os resultados da ciência são muito importantes.

⁵²⁵ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 96). Ver também o contexto das discussões que essa ideia se insere nas páginas 95 a 99.

Entretanto, porque este saber é do mundo adulto, à medida que o adulto tenha aprendido a conhecer de si, isto é, tenha aprendido a observar, se exercitando na pesquisa, nos métodos científicos e na reinvenção, mantendo viva a sua curiosidade, desejo e prazer em conhecer, poderá não só o encontrar como também o recriar, assim que precisar dele.

No ensino da literatura acaba acontecendo a mesma coisa, na medida em que a educação adulta se prende à concepção de que o educando, antes de mais nada, precisa saber dissertar sobre determinada obra, e, assim, já inicia apresentando às crianças e aos jovens as análises que foram realizadas sobre tal obra. Não que a compreensão e a apreciação da obra de um grande escritor não sejam reforçadas ao se saber dissertar sobre ela, o problema está no fato de a educação colocar o saber falar de uma obra antes da sua própria vivência dela, porque tanto o apreciá-la quanto o compreendê-la precisam já terem sido iniciados pelas crianças e jovens. Logo, é indo em direção da ação vívida da criança e do jovem com a obra que devemos iniciar o trabalho com o texto literário, porque o apreciar e o compreender⁵²⁶ se iniciam na medida em que primeiro a criança ou o jovem o reinventa, apropriando-se da inspiração do autor, no que ajusta o passo da sua leitura ao passo das ideias distribuídas no texto pelo autor, adotando o andamento, os gestos e a atitude que impregnaram na obra.

Nesse ínterim, o educando precisa se simpatizar com a inspiração do autor, se deixando ser o próprio movimento que o autor espalhou entre as imagens que desdobram as suas ideias. Ele precisa intuir, de sua própria duração, a emoção do autor que a vitaliza. Mas, para entrar no movimento da obra, a criança ou o jovem deve começar por ler em voz alta, porque existe um efeito do ritmo, que é indicado pela pontuação, sobre o intelecto, particularmente presente na leitura em voz alta. Pois, pelo ritmo, as idas e vindas do pensamento, em suas direções determinadas, passam do espírito do autor ao do leitor, e, na medida em que o desempenho da leitura acrescenta cor ou níveis de tensão ao que se lê, mais tarde, a inteligência pode matizar o que se leu, variando-o e diversificando-o. Portanto, pela pontuação e pelo ritmo, na página que o educando lê, ocorre a percepção da estrutura e do movimento ainda antes da intelecção propriamente dita. Por conseguinte, a prática da arte da dicção na leitura⁵²⁷ pelo estudante faz com que ele aprenda a adequar o ritmo da sua leitura ao ritmo que se encontra impregnado no texto, no que também aprende a levar em conta as relações temporais entre os diversos membros da frase e as diferentes frases do parágrafo,

⁵²⁶ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 97).

⁵²⁷ *Idem.* (p. 98).

aprendendo a seguir o movimento em que o sentimento e o pensamento crescem sem se interromper até atingir a culminância que a musicalidade lhe aponta.

Todavia, devemos observar que, abaixo de toda essa compreensão e fundamentando-lhe, se encontram os movimentos motores que todas as partes do corpo desenvolvem ao aprender realizá-los, repetindo-os, e os convertendo em hábitos, no que estes se estabilizam como conjugação de diferentes mecanismos⁵²⁸ motores. Pois, é em solidariedade aos mesmos que, na consciência, se constituem esquemas⁵²⁹ motores virtuais de objetos e palavras, que são formas vazias destinadas a receber as imagens-lembranças, pelas quais as imagens dos objetos e das palavras, ao começarem a se configurar em nossa imaginação – pelas sensações representativas provenientes do objeto – se completam e os reconhecemos. Então, se os hábitos de movimentos do corpo são solidários às imagens que se configuram em nossa mente, à medida que conhecemos cada vez mais as relações de uma forma, também cada vez mais a sua imagem se esclarece, ao mesmo tempo em que cada vez mais diferentes mecanismos motores se juntam ao hábito que lhe é solidário. Logo, a configuração em nossa mente de uma certa imagem de um objeto depende de um determinado hábito. Mas, na medida em que um hábito é constituído por uma série coordenada de mecanismos motores, a própria imagem do objeto que se configura em nossa imaginação solidariamente depende de todos os mecanismos motores que o compõe.

Portanto, se, por hipótese, faltar em um hábito um mecanismo motor ou no que um mecanismo motor for diferente, também a imagem do objeto que se configura em nossa imaginação, em solidariedade ao hábito, será diferente. Por conseguinte, no que um mecanismo motor da série coordenada de mecanismos motores de um hábito é diferente ou não está presente, o que se tem é um outro hábito, e um outro esquema motor virtual do objeto. Por fim, o que se tem é a possibilidade de uma outra imagem do objeto se configurar em nossa imaginação, por uma nova forma. Assim, o desenvolvimento da inteligência do corpo ou dos movimentos que organicamente o corpo aprende a realizar em relação a objetos e situações repercute no próprio progresso intelectual das crianças, dos jovens e dos adultos.

Isso quer dizer que, na educação, o trabalho manual⁵³⁰ pode desempenhar um papel muito importante, se não for visto apenas como uma simples diversão. Porque, ao considerá-

⁵²⁸ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 26-27, 40, 43) É igualmente importante se ver as ideias aí discutidas inseridas nos contextos da memória e da percepção, presentes nas páginas 88-89, 105-107, 176-179, 186-191.

⁵²⁹ *Idem.* (p. 109-110, 122-134, 140-141, 146).

⁵³⁰ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 96).

lo como simples diversão, não os orientamos devidamente, nos esquecendo de que a inteligência, por intenção da natureza, sendo essencialmente a nossa faculdade de manipular a matéria, se inicia e se aprimora por nossa ação no meio e manipulação das coisas. Portanto, a inteligência se beneficia da educação das mãos e também da educação dos movimentos do corpo todo, uma vez que as manipulações de objetos ou as ações e movimentos que realizamos no meio envolvem as atitudes que o corpo todo assume. Ou seja, já que as atitudes em que o corpo se dispõe frente aos objetos, como hábitos, envolvem diferentes séries coordenadas de mecanismos motores, e que os mecanismos motores são desenvolvidos, a princípio, através de nossas ações com objetos e no espaço, as manipulações de objetos e os deslocamentos no espaço cada vez mais bem trabalhados, tornando os movimentos mais definidos e sutis, desenvolvem novos mecanismos motores, os quais constituirão novos hábitos. Em solidariedade aos mesmos, novas delimitações de imagens das formas dos objetos, que são cada vez mais bem definidas, organizadas e completas em suas contexturas.

Desse modo, as imagens das coisas, dos fatos, dos acontecimentos, das palavras, das atitudes e dos gestos natural e automaticamente vão se registrando como lembranças em nossa memória⁵³¹ do modo como se deram, ao mesmo tempo em que as vamos percebendo. Então, na medida em que pela percepção as vamos delimitando, no que vão se tornando cada vez mais bem definidas, delineadas, precisas e completas em suas formas, solidariamente a elas, os movimentos que no corpo continuam essas imagens, modificando o organismo, criam novas disposições para agir por movimentos cada vez mais aprimorados e precisos. Estas disposições constituem uma rica experiência que, ao se depositarem no corpo, são de ordem diferente das imagens-lembranças. Assim, é inteiramente montada uma série de mecanismos motores em reação a determinados estímulos exteriores e, no que o corpo pode aprimorar e mudar os seus movimentos, apresenta um número cada vez maior de reações ou réplicas prontas às excitações exteriores, podendo responder a um crescente número de interpelações possíveis. Portanto, no corpo, pela ação e manipulação de objetos, se estabilizam movimentos em forma de hábitos que, devido à constante solidariedade entre o espírito e o corpo, consistem em uma espécie de discernimento rudimentar⁵³² das imagens ou um discernimento que se dá pela atitude do corpo.

Logo, os mecanismos motores, fundamentando solidariamente no corpo as operações do espírito, podem levar ao progresso da inteligência, ao constituírem hábitos cada vez mais

⁵³¹ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 88-89).

⁵³² *Idem*. (p. 130, 131, 133). É também importante se refletir essa ideia pelas desenvolvidas nas páginas. 103-104, 125 e 186.

precisos e melhor acabados. Pois, vão constituindo no organismo uma ampla base para os diferentes movimentos do corpo que, se solidarizando aos movimentos do pensamento, podem contribuir com a encenação pelo corpo das imagens novas desdobradas das ideias criadas – uma vez que a configuração da imagem em nossa consciência depende do sentimento dos movimentos dos músculos que solidariamente se acionam no corpo, levando-o a uma atitude⁵³³. Por conseguinte, quanto maior for a variedade de movimentos que o corpo puder realizar, e quanto mais preciso, fino e trabalhado esses movimentos forem, maior será a base para a variação das imagens que lhes são solidárias, permitindo maior delicadeza e finura nas nuances entre ideias. Por isso, a educação não pode se esquecer de que todo e qualquer movimento possível ao corpo em relação a um objeto e ao espaço, sendo educado em sua finura, graça e delicadeza, igualmente, possibilita a evolução solidária do espírito.

Desse modo, na educação, devemos observar que, se existe uma solidariedade constante entre os movimentos do corpo e os movimentos do espírito, a inteligência do corpo é solidária ao intelecto, e a evolução das operações do espírito depende do desenvolvimento da inteligência do corpo. Logo, se a inteligência do corpo consiste nos movimentos organizados que ele possa vir a realizar e, sendo que estes hábitos de movimentos são aprendidos, então, é papel da educação cuidar da formação e do aprimoramento dos movimentos realizados corporalmente pelo estudante com objetos e no espaço, já que os hábitos de novos movimentos se desenvolvem a partir de antigos hábitos⁵³⁴, por um progresso constante, em que o corpo é levado de uma ação precisa à outra ação precisa.

Assim, para se adquirir novos⁵³⁵ movimentos e estabelecer uma precisão nos mesmos podemos partir da imagem do movimento antigo ou da imagem cinestésica do hábito antigo, que se encontra intimamente relacionada a uma ação do corpo em relação a um objeto, para se chegar à imagem cinestésica ou de movimento do novo hábito, que é de outra ação do corpo em relação a outro objeto ou a uma outra visão do objeto. Nesse caso, ao mesmo tempo em que o intelecto vigia o desempenho cinestésico do movimento que está adquirindo a partir do antigo, o movimento novo, para ser assimilado pelo corpo, precisa ser compreendido pelo corpo, envolvendo uma análise que o corpo faça do movimento novo em relação ao antigo.

⁵³³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 6-7, 202-203). Nesse ínterim, é importante também ver a encenação pelo corpo da ideia pensada, nas discussões presentes em p. 106, 103-112, 120-123, 139, 152, 176-177, 187-189, 202-203, 262. Também é igualmente importante refletir essa ideia pelas discussões presentes em: BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 172, 183).

⁵³⁴ *Idem*. (p. 126-127).

⁵³⁵ BERGSON, Henri. O esforço intelectual. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção: Biblioteca do pensamento moderno). (p. 177-180).

Desse modo, ele vai decompondo o movimento antigo, mudando as suas partes ou o sentido de seus movimentos, numa síntese que os reorganize em um único movimento, que em nada podem ser abreviadas. Portanto, os educandos precisam do incentivo e da supervisão de um educador para aprimorarem, cada vez mais, os seus movimentos motores no espaço e com objetos.

Pois, se não houver um certo desenvolvimento ou aprimoramento dos movimentos motores do corpo, não haverá a constituição de uma determinada atitude do corpo, portanto, não existirá um determinado esquema motor virtual do objeto, e, assim, não existirá uma determinada imagem do objeto, já que são nessas formas ou receptáculos vazios que as imagens-lembranças se depositam. Isso quer dizer que uma determinada nuance da imagem-lembrança poderá não existir em nossa memória ou, ainda, um determinado sentido do objeto será concretamente inexistente para nós, se não for o próprio objeto, como um todo, inexistente para nós. Porque, se são as nossas lembranças que mudam⁵³⁶ a materialidade de nossas percepções, nos fazendo ver e ouvir as coisas ou reconhecê-las, particularmente naquilo que conscientemente nos atentamos, na ausência de um ou mais mecanismos motores de certo hábito ou o hábito todo, também o esquema motor virtual do objeto, ou será deficitário, ou não existirá, de tal modo que podemos não perceber uma certa nuance da imagem do objeto ou, ainda, podemos nem o percebê-lo. Logo, o trabalho que o intelecto realiza depende do desenvolvimento da inteligência do corpo e, por conseguinte, do amplo desenvolvimento da memória do corpo ao manipular objetos e se movimentar no espaço, simplesmente porque os hábitos que constituem a memória do corpo são solidários a imagens que se delineiam em nossa consciência.

Além disso, devemos observar que, se as palavras⁵³⁷ se referem a gêneros abstratos das imagens de objetos que são semelhantes, e que o intelecto constitui junto às lembranças da memória, as próprias palavras são, antes de mais nada, apreendidas no contexto da ação que a criança realiza no meio e com o objeto, ao serem inseridas em frases⁵³⁸ que condizem tanto com a ação que realiza com o objeto quanto com o próprio objeto que quer designar. Desse modo, a característica que, particularizando determinada imagem do objeto, a distingue de outras imagens que lhe são semelhantes se constitui pela ação, uma vez que é assim que,

⁵³⁶ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 124-125). É importante se refletir essa ideia nas discussões presentes nas páginas 148-153.

⁵³⁷ BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção: Tópicos). (p. 188-191); BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (p. 177-180).

⁵³⁸ *Op. Cit.* (2006a). (p. 135-136, 145).

referida pela palavra, ganha sentido na frase e se coloca ao lado da outra, em um mesmo gênero, como semelhante. Então, existe uma particularidade em cada uma das imagens de um mesmo objeto referida por uma mesma palavra que, se ligando à ação que se realiza com o objeto, segundo o seu contexto e data, é solidária a determinados sentimentos dos músculos que constituem os movimentos do corpo envolvidos em determinada ação particular. É, portanto, solidária a determinadas relações do corpo que, pela forma motora do objeto, assumem evidência como sentimento do corpo, de tal modo que uma imagem nunca será igual a outra, mesmo sendo de um mesmo objeto e designada por uma mesma palavra. Consequentemente, o desenvolvimento da precisão e da finura dos movimentos motores que manipulam objetos e se deslocam no espaço também é o desenvolvimento de formas diferentes de imagens do objeto e da possibilidade de aplicá-las, variando-as e diversificando-as, em outras situações e a outros objetos, na compreensão dos mesmos⁵³⁹.

Por conseguinte, ao construir ou transformar a materialidade, manipulando objetos, tanto as mãos⁵⁴⁰ quanto o corpo todo das crianças e dos jovens educandos se experimenta, desenvolvendo e aprimorando os seus movimentos. Do mesmo modo, os seus movimentos

⁵³⁹ Apesar de serem de outra vertente teórica e não poderem justificar as ideias que surgem no contexto teórico de Bergson, as concepções de linguagem, de atos performativos e de transbordamento deste em direção da emoção, presentes na língua, como os aplica Quintiliano, no esclarecimento da relação entre a comunicação do professor e a aprendizagem do aluno, podem nos fazer ver, no próprio interior do pensamento de Bergson, a importância que têm o desenvolvimento dos mecanismos motores solidários as novas imagens para a educação: “Admitindo que existem atos específicos de linguagem que poderíamos chamar de performativos, Derrida pondera que sua estrutura não deve ser procurada do lado da consciência do emissor ou dos destinatários. Não são ideias, nem representações que são transmitidas, mas ‘marcas’. Assim, dizer que a linguagem é performativa, não é simplesmente estabelecer regras para certas proposições. O contexto em que essas marcas serão transmitidas é imprevisível, e o que se revela é a potência infinita da linguagem em oferecer significados em qualquer situação, adaptando-se ao que o outro pode perceber, sentir ou compreender. Não contestamos a necessidade de uma consciência, de uma intenção, para que o ato de linguagem funcione, mas essa intenção não tem presença a si mesma, ela é palavra viva, limitada, como toda palavra atual, por uma irreduzível dimensão de ausência. O contexto de um ato de palavra nunca sendo determinável ou previsível, a transmissão implica uma ruptura do horizonte do sentido, uma quebra ou rasgadura que é também abertura, uma identidade e uma diferença presentes na linguagem, um espaçamento entre o sentido e a significação que torna possível a poesia, mas também a educação. Pela fala proferida, outrem é transformado, pois ouvindo de sua posição, com sua história, sua cultura, seus sentimentos, desejos e medos, ele é contudo capaz de se apropriar o que foi dito, de transformá-lo do seu ponto de vista, de compreender. Para isso, ele também se transforma, se adapta e se conforma ao que é recebido. (...). Assim, sempre que proferida uma marca de linguagem em certo contexto, contexto que inevitavelmente perturba o sentido a cada vez, ‘algo de novo acontece’, diz Derrida. Desta forma, o ato de educar, cujo veículo é a linguagem, deve se inscrever sempre como novo, inusitado, inaugurando novamente o primeiro gesto que conduziu outrem a buscar por si próprio os caminhos complexos das significações e do mundo. O professor, diz Derrida, deve se engajar além do performativo, usar a língua como a capacidade de produzir um evento, de fazer algo acontecer, produzindo um fato que se parece com um ato de linguagem performativo, mais o transborda. Tal evento compromete, transforma o sentido e o uso das palavras e das imagens, mobiliza afetos. Ensinar, é estar implicado num ato de linguagem, é se declarar, se engajar, transpor o uso e o sentido das palavras, sem guia, sem horizonte visível”. Ver: QUINTILIANO, Aimberê. O arco e a voz: A intencionalidade transformando o mundo. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 23, p. 319-335, nov./2014- abr./2015.

⁵⁴⁰ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção: Tópicos). (p. 96).

serão desenvolvidos e aprimorados ao se experimentarem usando instrumentos, como os musicais ou os relacionados as artes plásticas, e também pela ação e pelos movimentos que se coordenam em um meio, como nas danças e nas artes cênicas. Nesse sentido, ao ajudá-los, criando na educação as condições favoráveis para estas atividades, mais tarde, quando se tornarem adultos, terão os fundamentos concretos para estabelecer relações abstratas cada vez mais simbólicas. Assim, favoreceríamos o aumento da inventividade em nossa sociedade. Para tanto, não podemos comprimir o impulso da ação que os desenvolvem, segundo as suas criatividades, e não podemos compreender estas atividades apenas como diversão ou trabalho técnico – precisamos colocar as suas orientações a cargo de verdadeiros mestres –, para que, ao aperfeiçoar e desenvolver seus movimentos, desenvolvam a inteligência do corpo, criando diferentes fundamentos para o desenvolvimento de suas capacidades intelectuais. Por isso, devem ser orientadas por mestres que levam em consideração a beleza das formas e a emoção da criação que se impregna nos objetos ou nos movimentos que concretiza. Nesse âmbito, não devemos esquecer de que a criação, ao se exercer na ação que organiza formas e movimentos, depende do desenvolvimento de hábitos de movimentos e de atitudes do corpo – mas que estes também precisam ser superados, depois de dominados, em proveito da emoção e da liberdade.

Nesse caso, a educação que leva em consideração as ações de aprimoramento e refinamento dos movimentos motores de crianças e jovens, por esta dedicação, também cuida de seus progressos intelectuais, e exatamente para que essa progressão ocorra como um todo de sua pessoa, não pode ser intelectualizada demais, no sentido de somente exercitar e se manter no nível das operações intelectuais dos estudantes e no desenvolvimento de hábitos de movimentos apenas mecânicos e técnicos. Precisar levar em conta também a importância da emoção e da criação, possibilitando ocasiões para que possam experimentar nesse campo de sua ação. Logo, como a pessoa é mais livre quanto mais se aprofunda em sua duração, assim mais originalmente cria. Então, para escapar da superficialidade das fórmulas prontas dos mecanicismos do intelecto, o educando, nas ações que realiza pelos processos educacionais, não pode atender à fins utilitários. Ao possibilitarmos às crianças e aos jovens inventar ou reinventar, ao agirem de si, manipulando objetos e se deslocando no espaço segundo as regras apropriadas, pela própria ação que realizam, permanecem muito mais perto da natureza e da liberdade. Além disso, por esses procedimentos educacionais, preservamos a curiosidade que lhes é natural, preservando o desejo e o prazer em saber. Desse modo, os próprios fins pelos quais as suas ações se delineiam não são o de uma utilidade prática em benefício de uma

necessidade de manutenção de sua vida, mas do saber pelo saber, pela emoção que cria e a satisfação que a criação lhe proporciona.

Portanto, porque é pela especulação e pela arte que a nossa pessoa, aprofundando-se em si, atinge mais completamente a sua liberdade, ao engendrar ações mais livres e criar de sua vida a forma daquilo que está vindo a conhecer, a especulação e a arte devem ser o caminho buscado pela educação que almeja a evolução e o aprimoramento da pessoa do educando. Pois, a especulação pode nos conduzir cada vez mais para o interior de nossa duração na medida em que, ultrapassando o conhecimento científico, o estudante, ao reinventar de si a ideia de um conceito científico, penetra nos conhecimentos que, sendo metafísicos ou da vida, completam aquilo que o intelecto havia percebido como ausência. Entretanto, o aluno somente ultrapassa as operações do intelecto na medida em que a forma da sua atenção muda – de percepção, para simpatia – e, por isso, vai da faculdade perceptiva para a faculdade estética, uma vez que é a faculdade estética que nos permite sentirmos de nós mesmos a emoção do objeto, assim que os seus movimentos penetram a nossa duração. Por conseguinte, na educação, a especulação que se eleva ao ponto do conhecimento metafísico, atingindo o impulso do espírito humano para criar algo a partir dos sentimentos e da imaginação, é constituinte fundante da educação, porque os conhecimentos metafísicos, oriundos da vida mesma do educando, já constituem o desenvolvimento da sua pessoa.

Mas, na medida em que ao lado da nossa faculdade perceptiva existe a nossa faculdade estética, o objeto, além de ser percebido, é vivido por nós ao revivermos a sua emoção, vivendo os seus movimentos. Isso quer dizer que, ao nos simpatizarmos com o objeto e sentirmos o seu movimento em nós, no que isto nos acontece por nossa faculdade estética, a especulação nos conduz pelo caminho que é o caminho de uma criação artística, e a diferença entre a especulação e a arte é que, pela especulação, ficamos no campo das ideias criadas e desdobradas nas imagens que criamos em nossa imaginação, enquanto que, pela arte, concretizamos as imagens criadas das ideias inventadas por nosso espírito em objetos e movimentos, moldando a forma material dos mesmos. Desse modo, no que o estudante cria uma obra de arte, porque a criação é sempre criação de uma forma, na ação pela qual o educando vai concretizando a sua obra artística, a forma que o todo vai adquirindo pelos movimentos entre as partes e elementos que vai materializando é que vai se impregnando da sua emoção, tornando a sua obra singular.

Logo, pela arte, o aluno vai se exercitando a experienciar profundamente as emoções criadoras, as quais geram as formas criadas a partir de si, e a traduzir cada uma dessas emoções em imagens que materialmente se impregnam dos movimentos em que se sugerem.

Assim, a forma geral da imagem pode sugerir cada vez melhor a ideia que confusamente intui na emoção que a cria, ao se exercitar em suas concretizações. Ao mesmo tempo, o educando também vai se exercitando em sentir as emoções que as obras de arte lhe sugerem a partir da sua forma geral, pelo movimento entre suas partes, uma vez que a forma da ideia que se cria em seu espírito é gerada pela emoção que revive em si do objeto, a qual, se encontrando impregnada na obra, lhe toma.

Portanto, o educando vai se exercitando a sentir e a esclarecer as emoções que ele impregna nas obras que cria ou que se encontram impregnadas nas obras humanas e, por conseguinte, nos objetos e nas formas da natureza. Isso não é outra coisa senão o desenvolvimento de um certo hábito pelo estudante de se deixar levar pela forma do movimento que existe entre as formas de imagens, que são partes da imagem de um objeto, alcançando assim conhecimentos que, sendo de sua própria vida ou engendrando-se por sua vitalidade, são do tipo metafísico. Então, no que torna a sua sensibilidade cada vez mais habituada a viver as emoções, sentindo-as de si, vai se exercitando no reconhecimento sentido da diversidade das emoções que se sugerem nas expressões, apesar de não serem propriamente as expressões. Por isso, a educação das crianças e dos jovens, na realização de arte, precisa ser orientada por mestres que são artistas e não simples técnicos.

Pela perspectiva das ideias de Bergson, podemos dizer que a educação precisa cuidar do desenvolvimento solidário entre o corpo e o espírito do educando. Isso quer dizer que a educação que ministramos em nossas instituições de ensino precisam, não sufocando o momento e o movimento que lhes são naturais em sua vida, não só cuidar para que o educando realize, por si, os métodos e os experimentos científicos, reinventando os seus conhecimentos, como também precisa levar em conta os métodos e a realizações de obras artísticas em que o estudante as crie de si. Desse modo, o educando pode desenvolver melhor a sua percepção imediata das qualidades sensíveis que carregam a sugestão dos sentimentos nos objetos, nas pessoas e nos seres da natureza. Ao mesmo tempo, ele pode desenvolver, a partir da intuição de ideias e de suas emoções, diferentes imagens das formas de um mesmo objeto, especificando, das relações mais gerais, as relações próprias a cada uma das imagens que delimita. Além disso, também pode desenvolver os conjuntos coordenados de mecanismos motores que se tornam os seus hábitos de ações, os quais podem ser solidários aos movimentos dos pensamentos por meio dos quais inventa, planeja e realiza ações com os objetos e no meio, transformando-os, com um fim prático ou artístico ou no que concretiza invenções científicas em fórmulas e arrazoados.

Portanto, a realização de manipulações de objetos e deslocamentos no meio, a qual o aluno concretiza pelos métodos que a ciência se desenvolve, precisa ser completada com as manipulações de objetos e deslocamentos no espaço, concretizadas por ele com o auxílio das artes, a fim de que assim busquemos um desenvolvimento mais equilibrado da pessoa do educando. Desse modo, estaremos desenvolvendo nele tanto o gosto pela precisão das ações que levam a uma determinada certeza de um conhecimento inventado quanto o gosto pela apreciação estética das formas, o que lhe permite sentir a emoção sugerida pelos objetos, encontrando-se impregnadas neles. As diferentes técnicas de manipulação presentes na ciência e na arte podem ir tornando cada vez mais finos os movimentos motores que o educando realiza, e, ao se estabilizarem como hábitos, podem também se solidarizar às emoções que são geradoras de ideias, no que configura as imagens dessas ideias.

Conseqüentemente, a educação pela arte tem que buscar a vivência do educando no aprendizado de sua realização, porque, nisso, enriquece o seu corpo e o seu espírito. Por exemplo, no aprendizado da música e de sua execução, o educando, ao promover o encontro das sensações de seu ouvido com os sentimentos musculares de todas as partes de seu corpo envolvidas, desenvolve uma variedade de mecanismos motores referentes às articulações de dedos, mãos, pés, pernas, braços, tronco, articulações vocais, tudo que o corpo aí envolver. Assim, ao mesmo tempo em que desenvolve novos hábitos de ações, o conjunto de sentimentos dos movimentos musculares envolvidos em cada atitude nova que o corpo aprende, se solidarizando as relações virtuais da consciência, organizam, na consciência, uma variedade de esquemas motores virtuais de objetos. Estes, por fim, vão participar da distinção perceptiva dos elementos componentes da música e das nuances adquiridas nas frases musicais. O mesmo acontece com todas as artes, como, por exemplo, as artes plásticas, as artes cênicas etc.

Então, porque as nossas ideias são a realização de discernimentos das coisas, as mesmas orientam a atenção que dedicamos aos objetos, e, uma vez que a ideia pensada sempre é atuada pelo corpo, podemos concluir que a nossa atenção é, ao mesmo tempo, agida pelo espírito e agida pelo corpo. Logo, a educação que estreita à solidariedade do corpo com o espírito, nos fazendo acostumar-nos a viver a emoção nova que criamos e a agirmos por essa emoção, também é a educação para a vivência cada vez mais profunda de nossa duração. Por conseguinte, é a educação que nos permite a vivência da força de sustentação e de penetração da nossa atenção, nos possibilitando atingir conhecimentos de nós mesmos e das coisas que nos cercam que, sendo da própria vida, é do mundo em que vivemos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – DURAÇÃO, EDUCAÇÃO E ATENÇÃO

De acordo com Bergson, muitos entre nós podem passar uma vida inteira na superfície de sua consciência, usando os marcadores que a sociedade disponibiliza para se orientar em suas ações e decisões. Contudo, vivendo assim, a pessoa nem se conhece profundamente e nem consegue ter uma vivência autêntica do mundo em que se encontra. Nisso, ela não é verdadeiramente livre, pois os atos livres são aqueles que emergem da profundidade de nossa consciência, no que, envolvendo toda a nossa personalidade, o nosso ser se encontra com o nosso querer. Na superfície de nossa consciência, porque usamos marcadores bem definidos, imagens e conceitos bem distintos, que fácil e rapidamente acessamos, a nossa atenção pode saltar de um para o outro, e, por mais fragmentários que sejam, os identificamos, mesmo não os entendendo profundamente e nem o seu significado em um contexto. É que aí a nossa pessoa já vive em um tempo espacializado e que pode ser tão fragmentado quanto podemos dividir o espaço. Desse modo, como uma sombra do eu profundo e pessoal, esse nosso eu superficial e social cresce com a crosta solidificada que acumula, dificultando cada vez mais o acesso às vivências constantemente singulares e fluídicas da nossa pessoa, no mais profundo e íntimo de nós mesmos.

Todavia, se para nos comunicarmos, tomarmos decisões práticas e agirmos em situações corriqueiras de nosso cotidiano, sendo autômatos ou nos deixando agir pela inércia dos movimentos de nossos conhecimentos e hábitos acumulados em nossa superfície, obtemos resultados satisfatórios, o mesmo não é suficiente de uma obra de arte. Se ficarmos somente aí no automatismo do nosso ser, um vazio nos engolirá e, no máximo, veremos uma utilidade decorativa para a obra, tanto quanto uma panela é útil para se cozinhar. É que a arte não se comunica conosco: ela simplesmente expressa algo que só vai adquirir sentido na profundidade de nossa pessoa ao nos deixarmos ser o sentimento dela e ao vivermos esse sentimento em toda sua intensidade, nas ideias que dele nos aflora, nas sensações e recordações que nos traz, sem nenhum fim útil, no que detemos o tempo espacializado e, a contemplando, entramos na duração. Não é só a arte que nos possibilita nos encontrarmos com nós mesmos: a natureza, a arquitetura, o paisagismo, uma outra pessoa, um objeto, um conhecimento – tudo tem um sentimento que é seu, e nós podemos ser conscientes dele ao irmos ao seu encontro em nossa profundidade, e também podemos intuir uma ideia nele e termos sensações e recordações sob o seu domínio, simplesmente distensionando as potências ativas e resistentes de nossa personalidade, que, de início, buscam delimitar a sua imagem.

Mas, nos detendo às potências ativas e resistentes de nossa personalidade, e nos deixando seguir pelo movimento do nosso corpo que a sua inclinação anuncia, podemos, por simpatia, sentir os movimentos do objeto (como, por exemplo, o da vitalidade impregnada em uma concepção pelo seu inventor) e ter a emoção que ele nos sugere. Aí podemos intuir uma ideia que se encontra confusamente presente em sua emoção, a qual nasce junto com a emoção vivida do objeto em nossa duração. Ainda, se daí para frente, com a ajuda de nossas lembranças, a nossa personalidade pode ativamente desdobrá-la em sua imagem, o conhecimento que assim constituímos não é um conhecimento que se possa dizer que é apenas nosso, uma vez que ele é propriamente do objeto, fruto do encontro do movimento de nossa duração com a duração do objeto. Isso quer dizer que nós podemos conhecer o objeto nele mesmo, e que a atitude que a nossa personalidade toma diante de um objeto, orientando a nossa atenção, ou a conduz para a sua atividade, delimitando uma imagem a partir de uma ideia, ou a conduz para sua passividade, ao deixar-se ser o movimento do objeto. Entretanto, porque nós somos seres de ação, o movimento no meio e a manipulação de objetos fazem parte da nossa natureza, por isso, a nossa personalidade está constantemente delimitando imagens a partir de sua ideia, para definir objetos e ações, segundo uma certa utilidade prática. Logo, antes de mais nada, é para a sua atividade que a nossa personalidade se volta, e, porque a vida é um imperativo, antes de tudo, se volta para as ações práticas e úteis à manutenção de sua vida.

No entanto, a nossa fixação em nossas necessidades úteis e práticas para a sobrevivência de nossa pessoa não é tudo em nosso ser, uma vez que a atividade de nosso espírito ultrapassa em muito as limitações que o nosso corpo impõe – haja visto que podemos constituir fantasias e sonhos de acordo com o nosso desejo ou a nossa vontade, impulsionados até mesmos por nossas necessidades básicas, que podem até inspirar projetos que encadeiam ações concretas. Mas, a carência da vida impõe limites ao nosso ser, e estes atrapalham a superação de nós mesmos, seja pela pobreza de nutrientes, seja pela pobreza de vivências. Por causa da falta de nutrientes, o corpo do educando não se desenvolve direito, podendo até ter disfunção em suas atividades intelectuais. Por causa da pobreza de vivências ou pela falta de amplas experiências estruturantes, pode ver a si mesmo e ao mundo, como um todo, por imagens incompletas ou pouco compreendidas. Como estas experiências e conhecimentos constituem a forma da sua abertura para as coisas, usando-as como parâmetro de seus juízos e compreensões, vê o mundo, a sociedade e a cultura sob a perspectiva de sua vida cerrada nos estreitos limites em que é inserida. Isso é um problema não só social, mas, também, educacional porque, pela falta de determinadas experiências e conhecimentos e/ou pela falta

do exercício de raciocínios cada vez mais abstratos, vive em um mundo concreto, delineado mais pelas imagens incompletas que consegue delimitar do que pelas concepções que pode as alargar. Muitos entre os estudantes que chegam aos bancos escolares sofrem destas condições. Nesses casos, o sistema educacional tem que oferecer um apoio extra ao educando, e, entre as ações que precisa realizar, tem que buscar suprir a carência alimentar do estudante para poder prosseguir com o seu trabalho de educação e de formação, chocando-se com as carências sociais e culturais que o sistema político e econômico deixou que se formasse ou provocou.

Mas, de qualquer modo, se, ao menos enquanto o estudante estiver nas escolas as suas necessidades básicas e imediatas da vida forem satisfeitas, dando a ele uma certa garantia de que o necessário aí não vai faltar, de modo que o liberte temporariamente daquilo que lhe é urgente – e que faz com que se volte ativamente para ideia de satisfazê-la, como, por exemplo, a fome, a sua personalidade pode se distensionar, podendo tanto especular por especular quanto fazer arte – este é o caminho que a educação tem para ajudar o educando a refazer as imagens que já tenha desenvolvido por concepções cada vez mais amplas, fundadas em movimentos motores cada vez mais finos. Pois, se até mesmo as invenções técnicas e tecnológicas que visam o útil e o prático e trazem um acréscimo de produção ou de conforto à vida social só podem ser realizadas sob estas condições, isto é, a de que os seus inventores se encontrem liberados de ideias que visam satisfazer necessidades imediatas e básicas, o que se pode dizer sobre as condições educacionais para que o educando possa (sem ser orientado por um fim prático e útil, apenas movido pelo prazer, pelo desejo e pela curiosidade) aprender por aprender, realizar por realizar, e assim se desenvolver enquanto pessoa, de tal modo que o conhecimento teórico e prático que adquire lhe constitua no seu próprio ser. Ou seja, se existe uma certa estabilidade na vida do educando, ao menos naquela que ele vive no ambiente escolar, a sua personalidade pode se distensionar e simplesmente se deixar ser aquilo ao qual se dedica.

Contudo, se aí nós inserimos um fim prático para a educação e a transformarmos em uma utilidade que apenas quer atender as demandas do mercado, em detrimento do amplo desenvolvimento do educando, como se fosse duas esteiras de produção, a dos diversos técnicos e tecnólogos, e a dos diferentes intelectuais, já aí direcionamos a atividade da personalidade do aluno para si mesma, agindo pela ideia de adquirir os conhecimentos e as técnicas que ele precisa para o ofício. Para se exercer um ofício especializado, um sistema educacional só precisa oferecer conhecimentos dessa espécie, e o estudante, em muitos desses casos, pode apenas decorar e se habituar. Nesse âmbito, precisamos compreender que não é que um dia o educando não vá se tornar um adulto e que o trabalho que realizará não vá fazer

parte da dignidade da sua pessoa; este direcionamento da sua pessoa pode ou deve lhe surgir naturalmente, na medida em que o sujeito possa ter experiências próprias e profundas de si mesmo nos conhecimentos que, por si, adquire, ou que na arte realiza.

Portanto, devemos levar em conta que a educação deveria se pôr como possibilidade para o educando experimentar, de modo que, experimentando-a, ele possa desenvolver a sua pessoa nas experiências que realiza pelo corpo e com objetos e conhecimentos. Desse modo, o educando pode iniciar uma procura que o leve a desenvolver de si mesmo os seus próprios conhecimentos, agindo e pesquisando. Esta condição pode ser percebida por muitos educadores que pensam a Educação Básica e os Anos Iniciais, no entanto, ela também deveria galgar a Educação Superior e todo tipo de pós-graduação, tanto quanto a Educação Técnica e Tecnológica, mesmo que aí já exista um direcionamento para um certo campo de atuação profissional. Isso porque, na medida em o estudante, experimentando algo, se experimenta, o seu interesse nasce dele mesmo, podendo, a partir de si, se voltar para uma certa especificidade no campo profissional que escolheu. Ou seja, não há uma demarcação de faixa etária ou de especificidade de atuação profissional que não possa envolver, se a proposta educacional possibilitar um conhecimento que seja do tipo metafísico, e, por isso, o desenvolvimento profundo da pessoa do educando. O conhecimento que é do tipo metafísico é aquele em que criamos de nós mesmos no próprio limite entre o que já conhecemos e o que ainda não conhecemos, e que estamos vindo a conhecer, pela criação que estamos realizando. Mas, para o criarmos, é preciso especular por especular, porque esse conhecimento, de início, não passa de uma especulação nossa.

Assim, porque o conhecimento que é do tipo metafísico é aquele que se encontra no limite do que já conhecemos e é abertura a um novo horizonte, ele envolve um esforço muito grande nosso em delimitar o seu campo. Pelo nosso interesse, envolve uma intensa atividade de nossa personalidade para delinear adequadamente as imagens daquilo que já conhecemos, ao nos concentrarmos nas ideias e imagens desses conhecimentos, enquanto que, pela tensão que a nossa memória adquire, ela vai fornecendo cada vez mais lembranças, as juntando ao já conhecido. Então, no que a pesquisa avança, pelo estudo e pelas experiências práticas, incluindo aí a leitura, as notas que tomamos e a escrita que realizamos, fundamentados em nossos hábitos de ideias solidários aos movimentos motores de nosso corpo, que em outras circunstâncias seriam resposta corriqueiras que damos as interpelações, vamos constituindo o conhecimento daquilo que pesquisamos. Todavia, aí podemos nos dar conta de que aquilo que estamos lendo ou experienciando não é bem aquilo que estamos compreendendo ou escrevendo, e nos encontramos diante de um vazio, uma ausência de sentido, uma

inadequação entre o nosso conhecimento e aquilo que a pesquisa que estamos realizando está se mostrando, mesmo que não estejamos vendo ou que esse reconhecimento da inadequação seja apenas sentido.

Como, por exemplo, ocorre com um pianista ou com um estudante, ao quererem compreender uma ideia nova, criando-a ou recriando-a, ao refazerem o conhecimento por suas próprias contas. O pianista, estudando uma peça musical, e o estudante, estudando um discurso. Estes, por um lado, ativamente buscam delimitar as formas das imagens dos símbolos que percebem nas frases que os contém, a partir do sentido que tais imagens adquirem nestas frases, ao passo que as entendem. Por outro lado, à medida que acham que entenderam os símbolos no contexto das frases, buscam expressá-los: o pianista os concretiza nas imagens sonoras que produz por seu instrumento, o estudante os concretiza nas imagens que anota do que entendeu.

Neste ínterim, o pianista pode identificar na frase que leu os símbolos que lhe indicavam uma sequência de notas ligadas e que seguiam um crescendo, marcando o acento no último movimento, que sentiu não ter conseguido realizar adequadamente. O estudante pode identificar que as palavras que usou e a forma como as registou em sua anotação não expressam adequadamente aquilo que entendeu. Nesse caso, ambos voltam aos seus textos. O pianista, ao voltar a ler a partitura, toma consciência de que o movimento que realizou predominantemente pela mão direita deveria ter ocorrido também pela evolução concomitante do movimento da mão esquerda, e, executando novamente a frase, prestando atenção nos sons, pode ficar satisfeito com a sonoridade que assim obtém. O estudante, ao voltar a ler a frase ou as frases de um parágrafo pode identificar que, pela pontuação – ou pela cadência –, e pela forma como os elementos se subordinam na frase ou no parágrafo, se ressalta uma determinada faceta da imagem que não conseguiu expressar anteriormente, e corrige aquilo que acha necessário na forma e nas palavras que usou para expressar o seu entendimento em suas anotações.

O pianista segue repetindo a sua leitura executada, recorrendo à partitura à medida que sentir necessidade, até que o seu corpo, por todas as suas partes envolvidas, tenha automatizado todos os movimentos e a sequência deles, e, ao mesmo tempo, ele tenha retido todas as imagens sonoras assim produzidas na ordem que se seguem na música. O estudante, segue buscando ler, compreender e anotar até o fim do texto e, então, escreve um ensaio que contemple a ideia do texto, retomando as suas anotações ou o texto toda vez que for necessário. Nisso, é importante observarmos que o pianista e o estudante, ao buscarem

reconstruir as ideias em seus respectivos textos (partitura e discurso), partem dos conhecimentos que já têm ou dominam, vendo, assim, o novo pela imagem do velho.

O pianista segue em seu trabalho de preparação da música para a sua apresentação, enquanto que o estudante segue no seu trabalho de preparação do ensaio para sua apresentação. Mas, o pianista, enquanto executa a ideia da música, tocando-a, e o estudante, enquanto busca as formas e as palavras adequadas para a expressão da ideia que entendeu, escrevendo-a, podem sentir que algo não está bem, o pianista na música que executa, o estudante, no ensaio que compõe. Desse modo, se depararam com uma inadequação do que entenderam e estão expressando em relação a um certo sentimento que, de algum modo, tiveram: da música, para o pianista; do argumento, para o estudante.

Ao acontecer isso conosco, não é que a pesquisa para e então não fazemos mais nada, ficando sentados à espera de sua solução. É que esse nada, essa ausência sentida, nos impulsiona para um outro tipo de atividade da nossa atenção e, ao quisermos torná-lo claro, tensionamos todos os conhecimentos que constituem o seu contexto sob um único olhar da atenção. No que a nossa atenção pode se espalhar igualmente por todas as partes consideradas, numa espécie de contemplação das mesmas, a nossa personalidade se distensionava, indo em direção das sensações. Com isso, também vai em direção da extensividade desse movimento no corpo, e alcança o impulso da inclinação do corpo, que coordena o movimento de todos os hábitos motores solidários as imagens consideradas, os quais apenas maquinalmente se esboçam pelo corpo. Nisso, a nossa personalidade (em solidariedade aos movimentos de nosso corpo que se constituem como sua duração) pode se simpatizar com o movimento entre todos os elementos que o intelecto considera e pode viver esse movimento. E ao senti-lo, tal movimento se funde ao movimento de nossa duração. Isso significa que os conhecimentos que eram considerados pelo intelecto abstratamente adquirem uma organização concreta, penetrando no movimento de nossa própria duração. Então, por afinidade ao movimento do objeto, podemos, por sugestão desse movimento do objeto que se realiza em nossa duração, intuir a sua emoção, bem como podemos intuir a ideia nova que soluciona o vazio sentido na emoção em que ela nasce. Desse modo, esta ideia, como esquema dinâmico, reorganiza todos os conhecimentos anteriores, por um novo sentido, sob uma nova forma, que é muito abstrata e muito geral.

Então, tanto o pianista quanto o estudante, mobilizados pelo sentimento de inadequação, se volta para o estudo do respectivo texto pelo qual expressa a ideia que teve, buscando tornar mais claras e distintas todas as imagens que a expressam: o pianista, retorna para a música que executa, retomando a partitura e a execução de trechos orientando-se por

ela sempre que sentir necessidade; o estudante retorna para o estudo do ensaio que compõe, retomando o texto do autor e as suas anotações sempre que sentir necessidade para a sua orientação. Nesse ínterim, a imagem da ideia da música executada pelo pianista ou a imagem do argumento do ensaio escrito pelo aluno, ao se tornarem mais claras, também apontam melhor a situação ou o momento que a inadequação é sentida. Ao mesmo tempo, o pianista ouve melhor as nuances da música que toca, e o estudante tem melhor domínio das ideias e da forma que as concatena em sua composição, acompanhando-as mais facilmente. Nisso, tanto o pianista quanto o estudante podem apenas contemplar as suas expressões, ainda que elas sejam imbuídas de um sentimento de inadequação: o músico, ouvindo o que toca; estudante, lendo o que escreveu – e podem se deixar ser os movimentos entre os elementos internos a estas imagens, pela forma geral que adquirem ao imediatamente lhes afetar.

Por esta atitude, o pianista pode sentir a emoção da música, tocando-a, e o estudante pode sentir a emoção do discurso que redigiu, lendo-o. Ao se deixarem viver esta emoção, cada vez mais ela se aprofunda em suas durações, e eles podem intuir a ideia daquilo que precisam fazer para resolver o sentimento de inadequação que viviam: o pianista, intuindo uma nova emoção na música, que é a intuição de uma ideia completamente nova da música criada por ele; o estudante, intuindo uma nova emoção da ideia do autor, que é a intuição de uma ideia completamente nova do argumento do autor criada por ele. Isso ocorre à medida que inserem os elementos constituintes das imagens que configuraram, com a suas devidas ausências de sentidos, nas próprias experiências vivas deles, uma vez que estas constantemente se engendram de si, e se renovam pela nova forma com que a história viva de cada um deles se reorganiza com os elementos novos que lhe adentra. Todavia, como esta é uma reorganização concreta, em que os elementos que são em si abstratos se encontram concretamente inseridos no fluxo de mudança qualitativa, e que, assim sendo, fundem a tudo, tais imagens se encontram confusamente implicadas nas ideias novas que eles criam das mesmas, e estas ideias, por sua vez, se encontram confusamente implicadas nas emoções em que se geram, no que as intuem.

Todavia, o trabalho da criação não para por aí, pois, uma vez que nós intuímos uma ideia nova confusamente presente na emoção em que se gera, a nossa personalidade novamente se volta para a sua atividade a fim de, por um esforço do intelecto, desdobrá-la em sua imagem. Mas, como essa ideia é nova, também não existe uma imagem em nossas lembranças já pronta que lhe caiba, por isso, a sua criação continua até que a sua imagem esteja perfeitamente configurada ou delineada no espaço por nossa imaginação. Aí, o esforço que o intelecto realiza, porque esse esforço segue a lógica dos sólidos, precisa contar com a

emoção em que a ideia foi criada, e com a inspiração que eleva esta imagem até a emoção da ideia para se ter certeza que a emoção da ideia se encontra impregnada na imagem criada, de modo que esta seja uma expressão daquela. Além de que, como esta imagem é nova e não existem mecanismos motores que no corpo a atue, também aí, se precisa contar com a emoção da ideia nova intuída, uma vez que, sendo emoção, ela também é o sentimento dos movimentos que dela abalam o corpo, podendo, assim, constituir um novo mecanismo motor que, solidariamente a configuração da imagem nova em nossa imaginação, coloque o corpo na atitude nova que lhe é o seu equivalente motor.

Assim, a emoção que o pianista ou que o estudante vivem, uma vez sentida, permanece neles e confusamente orienta toda a reconstituição da imagem da música, pelo pianista; e toda reconstituição da imagem do argumento do ensaio, pelo estudante – inspirando-os. Desse modo, tanto um quanto o outro terá que forçar os conhecimentos ou as imagens antigas que tinha para expressar a ideia nova que intuiu, constituindo, por ela, imagens novas, mesmo que metafóricas. Como, para realizar estas operações, seguindo as orientações do sentimento da emoção levemente sentidas, o pianista e o estudante terão que abandonar as ideias e as imagens que construíram ao partirem da superficialidade de seu ser, e não poderão aceitar qualquer imagem que esta mesma superficialidade lhe apresente, de certo modo, precisam neutralizar a ação de seus eu superficial, e a inercia de seus pensamentos. Todavia, prosseguindo por estas operações, à medida que vão desdobrando as imagens novas da ideia nova intuída confusamente em sua emoção, também esta ideia nova confusamente intuída se esclarece para eles. Portanto, o pianista, ao reconstruir a forma de expressão da sua ideia na música, tocando-a, e o estudante, ao refazer a forma de expressão da sua ideia em seu ensaio, reescrevendo-o, precisam, ao mesmo tempo, ativamente procurar realizar a ideia intuída, e se deixar ser aquilo que do fundo deles, por sua própria forma, quer tomar corpo em forma de sons ou em forma de palavras.

Portanto, não podemos ser livres, nem verdadeiramente criarmos, nem intuirmos um conhecimento que é da nossa própria vida, que se engendra por nossa duração, e, por isso, um conhecimento que é do tipo metafísico, se estivermos presos a fins utilitários e práticos que nos constringem para uma ação necessária em que a ação já se desenha em nossa imaginação, apenas pelo passado que se atualiza ou pelo conhecimento que já temos, empregando o mesmo sob uma nova ordem. Assim, quando ficamos na superficialidade de nossa consciência, o conhecimento que atingimos, não nos levando para a profundidade de nossa consciência, não se funde aos seus congêneres, não se funde a nossa duração e nem constitui a nossa pessoa, fazendo-a crescer por dentro. Na educação, seja de crianças, de jovens ou de

adultos, isso faz toda a diferença para a própria pessoa que se educa, faz toda a diferença pra o desenvolvimento da sua inventividade e para a constituição do seu caráter.

No entanto, se a sociedade de nossos dias nos coloca cada vez mais na superficialidade de nosso ser, e se, para aprofundarmos em nós mesmos, precisamos desenvolver a nossa atenção, no seu duplo sentido, no de se sustentar, concentrando-se e tencionando-se cada vez mais, e, no de se deixar ser o movimento do objeto e viver a sua emoção, a ação que o estudante realiza de si deve ser o ponto de apoio sobre o qual pode se desenvolver nessa dupla direção de conhecimento da vida, de sua pessoa, das outras pessoas, das coisas e do mundo. Dessa maneira, o educando será muito favorecido nesse empreendimento se puder se experimentar realizando pesquisas que envolvam experimentos, planos, projetos, enfim, se puder atuar no meio e manipular objetos em um fazer que, por um lado, é ciência, e, por outro, é arte. Simplesmente porque, por essa forma de educação, o aluno naturalmente será levado a sustentar e a alargar a sua atenção, e também será levado, por sua atenção, a se deixar ser o movimento das coisas, podendo, pela constância dessas formas suas de se implicar nas ações educacionais, não só desenvolver a atenção, como desenvolver tanto o hábito de sustentá-la quanto o de se deixar ser o movimento das coisas. Nisso, educando poderá abrir o seu mundo a uma compreensão que ainda não tinha, pelo conhecimento metafísico que, assim, desenvolve. Nesse processo, suas realizações artísticas, quaisquer que sejam, o colocarão cada vez mais próximo da emoção que as coisas têm nelas mesmas; e as suas realizações de experimentos e execuções de planos e projetos o levará cada vez mais perto do conhecimento das coisas nelas mesmas. Com isso, ele desenvolverá o seu intelecto, já que, ao refinar cada vez mais os seus movimentos, poderá desenvolver novos mecanismos motores, ao mesmo tempo em que, solidariamente, poderá criar novas imagens de um mesmo objeto.

Por conseguinte, como pensou Bergson, e nós procuramos demonstrar, é importante que a educação aconteça pela possibilidade de o educando realizar experiências das coisas, experienciando intimamente a si mesmo e o mundo em que vive. Já que ele entende que as experiências que propriamente a pessoa apenas vive e as que ativamente realiza consistem no fundamento do desenvolvimento e da direção desse desenvolvimento tanto de sua personalidade quanto de seu conhecimento, sendo que é a atenção que orienta estas duas atividades, por diferentes formas. Isso ocorre porque, segundo Bergson, a ação se põe antes do que a percepção, e o conhecimento já é memória. Este é um dos significados da sua afirmação de que a faculdade de compreender é um apêndice da faculdade de agir, consistindo em uma adaptação evolutiva que, por um lado, permite a escolha da ação e torná-la mais

precisa pela consciência e a abstração da ação, e, por outro, pela implicação da consciência na ação, pode levar a fusão do nosso ser com o objeto e, sentindo a sua emoção, criarmos um conhecimento que é novo, ao menos para nós, se não para toda humanidade, como também procuramos demonstrar. Então, mesmo que a nossa faculdade de agir se ponha antes do que a nossa faculdade perceptiva, tanto em nosso desenvolvimento quanto em nosso conhecimento das coisas, o autor entende que é a faculdade de compreender e a consciência que assim adquirimos que, pela faculdade perceptiva e pela faculdade estética, nos permitem sermos verdadeiramente livres, uma vez que entende que é do intelecto que vem o abalo pelo qual a intuição pode ultrapassar os seus limites, sustentando e alargando o instinto, como procuramos demonstrar.

Assim, os nossos atos livres, pelos quais atingirmos consciente e voluntariamente a criação nova, pela qual podemos constantemente nos renovar e desenvolver profundamente, e também inventar soluções para as nossas necessidades ou criarmos ideias e arte apenas para o nosso deleite, como pensa o autor, estão diretamente relacionados com a nossa capacidade de manter e sustentar a atenção que dedicamos, de diferentes modos e por suas diversas formas, uma vez que a criação jorra de nossas vidas mesmas e a atenção pode nos colocar diretamente em contato com ela, como igualmente procuramos demonstrar.

Por essas considerações também devemos nos conscientizar a respeito das dificuldades, do trabalho e dos limites que se encontram envolvidos na criação e no desenvolvimento de uma tese. Isso porque as ideias aqui defendidas não passam de uma perspectiva da teoria bergsoniana, como uma chave de leitura que criamos ou desenvolvemos para compreender e expressar a sua concepção de atenção, a partir do dinamismo do movimento que consiste em uma pessoa, como Bergson o entende, e as implicações das conclusões, assim atingidas, para a educação. Nesse processo, se tornou importante que também pudéssemos inserir as concepções de Bergson, necessárias para a fundamentação da compreensão da atenção e da educação – implicadas em seu corpo teórico – sob o dinamismo da implicação recíproca entre tais concepções. No entanto, como não passa de uma perspectiva das suas compreensões, e que, como toda perspectiva, é subjetiva e pessoal, a mesma não esgota nem o tema da atenção e nem o das implicações desta concepção para a educação, inseridas no pensamento bergsoniano, e, muito menos, as que podem ser desenvolvidas sob outros fundamentos teóricos.

No que diz respeito aos trabalhos que a comunidade acadêmica desenvolve sobre o pensamento de Bergson, esperamos que o nosso trabalho possa dialogar com os desenvolvidos pelos estudiosos que se dedicam a esclarecê-lo, de tal modo que, aprofundando

um pouco mais determinada perspectiva compreensiva, componha, com os outros trabalhos, uma compreensão cada vez mais clara de suas ideias. Já, no que diz respeito aos trabalhos desenvolvidos pela comunidade acadêmica sobre a atenção e a educação, esperamos que as nossas conclusões possam dialogar com os mesmos e corroborar com algumas iniciativas práticas na educação que venham a favorecer o desenvolvimento e o aprendizado dos educandos.

Isso porque o educador que é consciente de seu papel e das implicações dele para os educandos e a sociedade, no contexto de sua ação educacional, não se depara apenas o problema da desigualdade social: se depara também com o problema da dispersão da atenção, o da mercantilização da educação e o da produtividade educacional, entre outros, que se encontram relacionados entre si. É sobre estas condições restritivas que atuam sobre a educação de nossos dias, em nossa sociedade, que compreendemos que os resultados desta tese podem agir. Pois, a dispersão da atenção pelo aluno, intensificada pelo modo imediato e fragmentário que comunicamos informações, não é um problema isolado. Antes, constitui o próprio cerne da ação de forças sociais sobre a educação que viabiliza, ao mesmo tempo, a mercantilização da educação, a produtividade educacional e, de certo modo, a manutenção dos estratos sociais, uma vez que se o aluno não alcança uma vivência autêntica e profundamente presencial de si no mundo em que se insere, não se transforma, não transformando o seu mundo e nem o mundo de todos. Então, se qualquer pessoa, na sua superfície, pode desenvolver um automatismo produtivamente útil, mantendo-as, assim se pode fazer da educação uma esteira produtiva de trabalhadores, de técnicos, tecnólogos e, ainda, compartimentando as ciências, até mesmo os cientistas não aprendem a aplicar os seus pensamentos críticos a outras áreas que não seja a sua, encaixando-se perfeitamente no sistema que se quer manter.

REFERÊNCIAS

Obras de Bergson

BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BERGSON, Henri. A percepção da mudança. *In*: BERGSON, Henri. **O Pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006b, p. 149-182. (Coleção Tópicos).

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar Editores, 1978. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

BERGSON, Henri. **Aulas de psicologia e metafísica**. Edição de Henri Hude e Jean-Louis Dumas. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

BERGSON, Henri. **Da inteligência**: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios de 31 de julho de 1902. Tradução e apresentação de Tarcísio Jorge Santos Pinto e Aimberê Quintiliano. No prelo.

BERGSON, Henri. Da proposição dos problemas. *In*: BERGSON, Henri. **O Pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006b, p. 27-102. (Coleção Tópicos).

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Editora Edições 70 LTDA, 1988. (Coleção Textos Filosóficos).

BERGSON, Henri. **Memória e vida**: Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução de Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006a. (Coleção Tópicos).

BERGSON, Henri. O bom senso e os estudos clássicos: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios do Concurso geral – 30 de julho 1895. Tradução e apresentação de Tarcísio Jorge Santos Pinto e Aimberê Quintiliano. **Revista Pro-Posições**, Campinas, v. 33, p. 1-15, 2022.

BERGSON, Henri. O esforço intelectual. *In*: **A energia espiritual**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 153- 189 (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

BERGSON, Henri. **O Pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006b. (Coleção Tópicos).

Obras sobre o pensamento de Bergson

BALTAZAR, Maria Cristina. Relações entre o agir, o sentir e o pensar no ato criativo: Uma análise bergsoniana. **Sala Preta**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 95-107, dez. 2014.

CUNHA, Gabriel Torelly Fraga Corêa da. **Memória e fabulação em Henri Bergson**: Considerações sobre a experiência do tempo no ensino de história. 2014. 124f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34 LTDA, 2012. (Coleção TRANS).

GUSMÃO, Luka de Carvalho; MONTEIRO, Sandrelena da Silva; PINTO, Tarcísio Jorge Santos. Subjetividade e educação a partir da filosofia bergsoniana. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 22, p.90-107, mai./out. 2014.

JOHANSON, Izilda. **Bergson**: Pensamento e invenção. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

MARQUES, Silene Tores. Memória e criação em Bergson: Sobre o fenômeno da atenção e os planos de consciência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 2, p. 71-88, abr./jun., 2017.

MARQUES, Silene Tores. A busca da experiência em sua fonte: Matéria, movimento e percepção em Bergson. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n.1, p. 61-80, jan./abr., 2013.

MELO, Danilo Augusto Santos. Notas para uma pedagogia do movente: Sobre vontade e educação em Henri Bergson. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 1-14, 2019.

MELO, Danilo Augusto Santos; TABET, Israel Carvalho. Percepção e vida psíquica em Bergson: Por uma psicologia da Experiência do movente. **Ayvu: Revista de Psicologia**, Volta Redonda, v. 6, p. 1-29, nov./2019.

MONEGALHA, Fernando. Elementos para uma teoria do conhecimento em Matéria e Memória. **Revista Ideação**, Feira de Santana, n. 37, p. 68-90, jan./jun., 2018.

MONEGALHA, Fernando. Vida e duração em Bergson. **Revista Helius**, Sobral, v. 3, n. 2, p. 953-983, jul./dez., 2020.

PERISSINOTTO, Pedro Gabriel; PINTO, Tarcísio Jorge Santos. A conscientização do oprimido e seus vínculos possíveis à duração, à simpatia, ao esforço e à atenção. **Educação em Foco**, (Dossiê Temático – 100 anos de Paulo Freire, sempre presente!), Juiz de Fora, v. 26, n. Especial 02, p. 1-16, 2021.

PINTO, Débora Cristina Morato. **Consciência e corpo como memória**: Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração. 2000. Tese. 340f. (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. Apresentação. *In*. BERGSON, Henri. **Da inteligência**: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios de 31 de julho. No prelo.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. Apresentação. *In*: BERGSON, Henri. O bom senso e os estudos clássicos: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios do Concurso geral – 30 de julho 1895. **Pro-posições**, Campinas, v. 33, p. 1-15, 2022.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. Filosofia e educação em Bergson. **Educação em Foco**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 231-250, jul./ out. 2015.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. O conceito de experiência em Benjamin e em Bergson: Reflexões introdutórias. Congresso Latino Americano de Filosofia de la Educación. **Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación**, Bogotá, v. 3, p. 1-16, 2015.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica**. São Paulo: Editora Edições Loyola, 2010.

PRADO JUNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental**: Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. (Série Passado e Presente).

QUINTILIANO, Aimberê. Apresentação. *In*. BERGSON, Henri. **Da inteligência**: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios de 31 de julho. No prelo.

QUINTILIANO, Aimberê. Apresentação. *In*: BERGSON, Henri. O bom senso e os estudos clássicos: Discurso pronunciado à distribuição dos prêmios do Concurso geral – 30 de julho 1895. **Pro-posições**, Campinas, v. 33, p. 1-15, 2022.

SILAVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson**: Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Editora Loyola, 1994. (Coleção Filosofia, 31).

SOCHA, Eduardo. **Bergsonismo musical**: O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy. 2009. 170f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Comprender Bergson**. Tradução de Maria de Almeida Campos. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

VILHENA, Adeilson Lobato. Intuição e inteligência: Crítica bergsoniana à linguagem metafísica tradicional. **Revista Peri**, v. 9, n. 2, p. 184-196, 2017.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Tradução de Aristóteles Anghebem Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

ZEPPINI, Paola Sanfelice. **Por uma educação libertadora**: Alianças conceituais entre Deleuze e Bergson. 2017. 142f. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

Obras sobre Educação, Filosofia da Educação e Filosofia na educação

ABDA - Associação Brasileira do Déficit de Atenção. **TDH**: Transtorno do déficit de atenção com hiperatividade. S.d. Disponível em: <https://tdah.org.br/sobre-tdah/o-que-e-tdah/>. Acesso em: 04/out/2021.

ALARCÃO, Isabel (Org.). **Formação reflexiva de professores**: Estratégia de supervisão. Porto: Editora Porto LDA, 1996.

ALARCÃO, Isabel. **Professores reflexivos em uma escola reflexiva**. 3. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2004. (Coleção Questões da Nossa Época, n. 103).

CONTRERAS, José. **Autonomia de professores**. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela; Apresentação e notas de Selma Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Cortez, 2002.

DANIEL, Marie-France. **A filosofia e as crianças**. Trad. de Luciano V. Machado. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2000.

DEWEY, John. **Como pensamos**. Tradução e notas de Haydée Camargo Campos, estudo preliminar de Leonardo Van Acker. 4. ed. São Paulo: Editora Companhia Editorial Nacional, 1979. (Coleção Atualidades Pedagógicas, v. 2).

DEWEY, John. **Democracia e educação**. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira, estudo preliminar de Leonardo Van Acker. 4. ed. São Paulo: Editora Companhia Editorial Nacional, 1979. (Coleção Atualidades Pedagógicas, v. 21).

DEWEY, John. **Experiência e educação**. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Companhia Editorial Nacional, 1971.

DEWEY, John. **Vida e educação**: A criança e o programa escolar; Interesse e esforço. Tradução e estudo preliminar de Anísio Teixeira. 11. ed. São Paulo: Editora Companhia Editorial Nacional, 1979. (Coleção Atualidades Pedagógicas, v. 76).

DE-NARDIN, Maria Helena; SORDI, Regina Orglar. Aprendizagem da atenção: uma abertura à invenção. **Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional**, v. 13, n. 1, p. 97-106, 2009.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 27. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2003.

FREIRE, Paulo. **Educação e atualidade brasileira**. São Paulo: Editora Cortez/IPF, 2001.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Trad. de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 29. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 28. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003. (Coleção Leitura).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 67. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Paz e Terra, 2019.

GIROUX, Henry A. **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem**. Apresentação de Paulo Freire; Prefácio de Peter McLaren; Tradução de Daniel Bueno. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1997.

GOMES, Karine Teixeira. **Arte e filosofia como formadoras de subjetividades na escola**. 2018. 125f. Dissertação. (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

KOHAN, Walter Omar; WUENSCH, Ana. Míriam. (Org). **Filosofia para crianças**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

KOHAN, Walter Omar; WAKSMAN, Vera. (Org). **Filosofia para crianças**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

LARROSA, Jorge. **Esperando não se sabe o quê: sobre o ofício de professor**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018. (Coleção Educação: Experiência e Sentido).

LARROSA, Jorge. **Linguagem e educação depois de Babel**. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.

LARROSA, Jorge. **Tremores: escritos sobre experiência**. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015. (Coleção Educação: Experiência e Sentido).

LIPMAN, Matthew. **A filosofia vai à escola**. Tradução de Maria E. de B. Prestes e Luica M. S. Kremer. São Paulo: Editora Summus, 1990.

LIPMAN, Matthew. **O pensar na educação**. Tradução de Ann Mary Fighiera Perpétuo. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

LIPMAN, Matthew; SHARP, Ann Margaret.; OSCANYAN, Frederick. S. **A filosofia na sala de aula**. Tradução de Ana Luiza F. Falcone. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1994.

LEONARDO, Nilza Sanches Tessaro; LEAL, Zaira Fátima de Rezende Gonzalez; ROSSATO, Solange Pereira. Marques. A naturalização das queixas escolares em periódicos científicos: contribuições da psicologia histórico-cultural. **Revista Quadrimestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 163-171, jan. / ab. 2015.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **A “filosofia com crianças” desde uma perspectiva trágica**. 2006. 94f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **Acontecimento e experiência no trabalho filosófico com crianças**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **A voz ináldita**: Notas para uma filosofia-poética da educação. 2012. 176. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **Filosofía com niños y jóvenes**: La comunidade de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica. 1. ed. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2008.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. Habitar poeticamente a educação: Notas sobre a relação entre potências e temporalidade. **Educação em Foco**, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 141-158, mar./2015-jun./2015.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **Ideias que rimam**. In: Filosofia, aprendizagem, experiência. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. Notas para uma poética de la educación. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 12, p. 28-36, ma./out. 2009.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. O conceito de experiência em Michel Foucault. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 42-55, jul./dez. 2011.

MARINHO, Andrea Rodrigues Barbosa. **Círculo de Cultura**: Origem histórica e perspectiva epistemológicas. 2009. 113f. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MASSCHELEIN, Jean; SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola**: uma questão pública. Tradução de Cristina Antunes. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

MCKERNAN, James. **Currículo e imaginação**: teoria do processo, pedagogia e pesquisa-ação. Tradução de Gisele Klein. Porto Alegre: Editora Artmed, 2009.

ORBE, Fernando Bárcena. Uma pedagogia de la presencia: Crítica filosófica de la impostura pedagógica. **Ediciones Universidad de Salamanca**, Salamanca, n. 24, p. 25-57, fev. 2012.

PERISSINOTTO, Pedro Gabriel. **Reflexão e ação pedagógica do tutor no Projeto Veredas**: um estudo à luz das ideias de Dewey. 2008. 131f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal da Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

PIMENTA, Selma Garrido; GHEDIN, Evandro (Orgs.). **Professor reflexivo no Brasil**: gênese e crítica de um conceito. 3. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2005.

QUINTILIANO, Aimberê. A educação como condição e prática da democracia. **Transversos: Revista de História**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 1-13, dez 2016.

QUINTILIANO, Aimberê. Apresentação. In: RANCIÈRE, Jacques. Escola, produção, igualdade. **Revista Pró-Posições**, Campinas, v. 29, n. 3 (88), p. 669-686, set./dez. 2018.

QUINTILIANO, Aimberê. Natureza e liberdade em Husserl: *Epoché* e constituição do mundo. **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v.1 n. 23, p. 25-48, jun. 2020.

QUINTILIANO, Aimberê. O arco e a voz: A intencionalidade transformando o mundo. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 23, p. 319-335, nov./2014-abr./2015.

QUINTILIANO, Aimberê. Ontologia fenomenológica e educação da infância uma leitura de Merleau-Ponty. **Revista Childhood e Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 357-381, jul./dez. 2014.

QUINTILIANO, Aimberê. Parrêsia e constituição do sujeito: Democracia e educação. **Revista Childhood e Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 379-404, jul./dez. 2012.

RANCIÈRE, Jacques. Escola, produção, igualdade. Tradução e apresentação de Aimberê Quintiliano Rocha do Amaral. **Revista Pró-Posições**, Campinas, v. 29, n. 3 (88), p. 669-686, set./dez. 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

REIS, Sérgio Luiz Viegas; TEIXEIRA, Luiz Antônio Antunes; ANDRADE, Darly Fernando A sobrecarga de informações diante da atenção, interrupções e multitarefas. In: XXXVIII ENCONTRO DA ANPAD, **Anais eletrônico**, Rio de Janeiro 2013.

RELATÓRIO completo da experiência de educação de Jovens e Adultos: **Experiência de Angicos**. Coordenada por Paulo Reglus Neves Freire. Rio Grande do Norte. Mimeografado, [1963?].

SANTOS, Nilson. **Filosofia para crianças**: investigação e democracia na escola. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2000. (Coleção Amazônia).

SEVALHO, Gil. Ensaio sobre a ideia de tempo em Paulo Freire: A presença da duração bergsoniana. **Revista Pró-Posições**. Campinas, v. 29, n. 1, p. 1-19, jan./abr. 2018.

ZAMBRANO, María. **Filosofía y Poesía**. 4. ed. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1996.

Obras de apoio

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Tradução, prefácio e notas de João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**: O homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013.

CRARY, Jonathan. **Capitalismo tardio e os fins do sono**. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

CRARY, Jonathan. **Suspensões da percepção**: Atenção, espetáculo e cultura moderna. Tradução de Tina Montenegro. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2013.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador**: Visão e modernidade no século XIX. Tradução de Verrah Chamma. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2012.

HAN, Byung-Chul. **El aroma del tiempo**: Um ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Editora Herder, 2015.

HEIDEGGER, Martín. El origen de la obra de arte. *In*: **Caminos de bosque**. Madrid: Editora Alianza, 1996, p. 1-68.

HEIDEGGER, Martín. Hölderlin y la esencia de la poesía. *In*: **Arte y Poesía**. Buenos Aires, 1992, p. 1-15.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 2ª- ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

MARTIS, Clélia Aparecida. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, vol. 21/22, 67-89, 1998/1999.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios**: Uma seleção. Tad. e notas de Rosa Freire D' Aguiar. São Paulo: Editora Companhia das Letras e Editora Pinguim, 2000.

PAZ, Octávio. **O arco e a lira**. Trad. Roitman, A e Wacht, P. Ed. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2012.

SAMPAIO, Thais Fernandes. O Pensamento *não é* uma coisa à toa: Uma reflexão sobre a concepção de *mente* que subjaz à Linguística Cognitiva Contemporânea. **Revista Gatilho**, Juiz de Fora, v. 3, p. 1-14, 2006.

SENNETT, Richard. **Juntos**: Os rituais, os prazeres e a política da cooperação. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. 2. ed., 7. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.

SPLITTER, Laurance; SHARP, Ann Margaret. **Uma nova educação**: comunidade de investigação na sala de aula. Trad. de Laura P. Rebessi. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1999.