



MULTIPLICIDADE E SUBJETIVIDADE : A DIFERENÇA ENTRE O EU PROFUNDO E O EU SUPERFICIAL

PABLO ENRIQUE ABRAHAM ZUNINO¹

RESUMO : Este artigo examina a relação entre multiplicidade e subjetividade à luz do pensamento de Henri Bergson, sobretudo nos capítulos iniciais do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). Nessa obra, o filósofo concebe a noção de “duração” como multiplicidade qualitativa, diferente da multiplicidade quantitativa que caracteriza ao espaço. Essa diferenciação nos permitirá compreender dois aspectos da subjetividade – o “eu profundo” e o “eu superficial” – e como eles se relacionam com o problema da ação e da liberdade humana.

PALAVRAS-CHAVE: multiplicidade, subjetividade, duração, ação, liberdade

ABSTRACT: This article examines the relationship between multiplicity and subjectivity in the light of Henri Bergson's thinking, especially in the early chapters of the *Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889). In this work, the philosopher conceives the notion of "duration" as a qualitative multiplicity, different from the quantitative multiplicity that characterizes space. This differentiation will allow us to understand two aspects of subjectivity - the "deep self" and the "superficial self" - and how they relate to the problem of human action and freedom.

KEYWORDS: multiplicity, subjectivity, duration, action, freedom

Com o advento da modernidade, nos habituamos a pensar a noção de sujeito com base na matriz cartesiana, ou seja, a partir da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*. Essa separação radical permitiu sem dúvida alavancar um novo método de conhecimento que deu lugar à consolidação das ciências modernas. Contudo, a compreensão do sujeito e da pessoa humana permaneceu cindida em duas partes: corpo e alma, matéria e espírito, físico e psíquico, enfim; tomou a forma de um dualismo substancial que a filosofia contemporânea teria a tarefa de desconstruir. Bergson, justamente, tentou reformular o problema do dualismo em sua obra seguinte: *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (1896); antes disso, tinha definido a noção de “duração” por oposição à concepção espacializada do tempo que prevaleceu na filosofia e na psicologia modernas. Mas na

¹Professor Adjunto de Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: pabloiobr@yahoo.com.br.

tentativa de superar o dualismo espacializante que fundamenta a concepção tradicional de sujeito, ele estabelece outras dualidades, neste caso, a distinção entre “eu profundo” e “eu superficial” como resultado de uma oposição mais radical, entre tempo e espaço, que fora alvo de críticas. Não obstante, ao final do percurso poderemos notar que não se trata já de um dualismo substancial, mas de uma diferenciação metodológica que consiste em assinalar diferenças de natureza onde parece haver diferenças de grau, isto é, diferenciar teoricamente aquilo que na realidade concreta aparece misturado. Esse procedimento de diferenciação anuncia desde logo o método filosófico que Bergson chamará de “intuição” e que será desenvolvido em suas obras posteriores, mediante sua aplicação rigorosa aos problemas da consciência e da biologia evolutiva, entre outros.

I – Multiplicidade, número e consciência

O segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*² começa com uma análise da ideia de “número”. Para o senso comum e, de modo geral, para o pensamento tradicional, o número é o denominador comum do tempo e do espaço. Podemos contar os minutos que uma pessoa gasta para atravessar a rua e também os metros que correspondem a essa distância. É assim que representamos o tempo à maneira do espaço, isto é, como um meio homogêneo. Na *Física* de Aristóteles, por exemplo, o tempo era definido como “o número do movimento”³; para Kant, o número era um produto da adição sucessiva.⁴ Será que o número se aplica do mesmo modo à duração bergsoniana? Vejamos o que acontece quando contamos ou somamos.

O argumento do rebanho de carneiros aponta para uma operação de *abstração* que nos permite descartar as diferenças individuais de cada animal, considerando apenas sua função comum. O que quer dizer “função comum”? Se pedirmos a alguém que imagine um rebanho de carneiros, a pessoa não precisará esforçar-se para conceber os mínimos detalhes. Bastará que considere como idênticos todos os carneiros do rebanho, partindo de uma única imagem que poderá reproduzir quantas vezes quiser. Assim, amplia-se a área que ocupa o rebanho de maneira proporcional ao número de carneiros agregados nessa operação. Ocorre que os carneiros são todos diferentes: além de pertencerem a raças distintas, deve haver fêmeas

² BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959. Doravante DI.

³ ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

(ovelhas) no meio do rebanho e até pequenos cordeiros. Entretanto, os indivíduos enumerados não são apreciados do ponto de vista das diferenças qualitativas. Como observa Gilson (1978, p.13), “ao contar esses indivíduos, aprendemos apenas seu número e esse número significa que cada carneiro ocupa uma superfície diferente no espaço”.⁵ Essa é a função comum de cada animal: ocupar um lugar no espaço de modo que se possa operar uma acumulação de unidades (multiplicidade de justaposição), segundo a qual pensamos um rebanho homogêneo: “a ideia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras” (DI, p.52). Os carneiros, sendo unidades idênticas ou semelhantes entre si, diferem em virtude do lugar que ocupam no espaço, onde os podemos justapor. Somar carneiros consiste, portanto, em efetuar este duplo procedimento: primeiro, abstrair as diferenças qualitativas; depois, conceber a justaposição espacial. A partir dessa *diferença de posição* no espaço, imaginamos uma fila de bolas ou de pontos dos quais conservamos apenas o sinal, obtendo, assim, a noção abstrata de número:

A questão está em saber se não foi com pontos do espaço que se contaram os momentos da duração. Sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. [...] Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma (DI, p. 54).

Esse processo supõe uma *atividade do espírito* que leva o filósofo a indagar se o espaço, antes de ser extraído das sensações, não seria coexistente a elas. A intervenção ativa do espírito é precisamente a ação que explica a gênese do espaço à maneira kantiana⁶ – ou, menos transcendental, como uma forma de agir. Bergson coincide com Kant em relação ao espaço, mas não em relação ao tempo, pois, considerar o tempo como uma forma da sensibilidade significa que podemos conhecer as coisas por meio do tempo, mas jamais poderemos conhecer o próprio tempo, dado que ele não é uma realidade e sim uma idealidade transcendental. Quando se trata do tempo, a divergência entre os dois filósofos é radical. De saída, Bergson corrige a explicação kantiana da gênese da ideia de número, mostrando que o número não é – como afirmava o filósofo alemão – produto de uma adição sucessiva. A ação antecipa, em grande parte, a concepção bergsoniana de inteligência (e de linguagem), na medida em que esta é capaz de operar “distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar” (DI, p. 66). Sem ir tão longe, podemos focalizar apenas a *ação de síntese* mediante a qual justapomos estados de consciência de maneira a percebê-los simultaneamente, ou seja,

⁵ GILSON, B. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978.

⁶ “Esse ato *sui generis* se assemelha bastante ao que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade” (DI, p.64).

um *ao lado* do outro e não mais um *no* outro.⁷ Assim, projetamos o tempo no espaço, exprimindo a duração pela extensão. Para Bergson, a concepção kantiana de tempo homogêneo não leva em conta as duas espécies de multiplicidade (*multiplicidade numérica* e *multiplicidade qualitativa*) e transforma o tempo em um “conceito bastardo”, operando uma amálgama confusa entre essas duas multiplicidades de natureza diferente. Além do meio homogêneo em que alinhamos as unidades idênticas, deve ocorrer uma mudança qualitativa de conjunto, uma integração que organiza e dá sentido à soma:

A terceira unidade, por exemplo, quando se junta a outras duas, modifica a natureza, o aspecto e como que o ritmo do conjunto: sem essa penetração mútua e essa espécie de progresso qualitativo, não haveria adição possível. É portanto graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade (DI, p. 82).

Desse modo, Bergson inverte a tese kantiana, pois, como expõe Jean Theau (1968, p.78-79), “não é com os momentos do tempo que contamos os pontos do espaço, mas com os pontos do espaço que contamos os momentos do tempo”.⁸ O exemplo da soma dos carneiros esclarece que nós não operamos diretamente com os animais, mas sim, agregando partes do espaço umas às outras. Para reforçar esse argumento, podemos lembrar que as crianças aprendem a contar manipulando bolinhas de pedra ou pedacinhos de madeira. Esses objetos, apesar de serem completamente distintos, acabam homogeneizando-se em virtude da sua *função comum* e tornam-se semelhantes entre eles pela posição que ocupam no espaço. Ao explicar a gênese do número abstrato, Bergson mostra que a ideia de unidade aritmética decorre de um empobrecimento do conhecimento do real, na medida em que se consideram os elementos justapostos como idênticos. O que acontece quando passamos às multiplicidades de objetos concretos? Será que também precisamos de um espaço ideal? Quando pensamos em objetos materiais, podemos imaginar que vemos e tocamos esses objetos isoladamente, o que pressupõe uma *homogeneidade extensa* na qual os localizamos como *partes extra partes*. Entretanto, os estados puramente afetivos da alma se desenvolvem como uma *heterogeneidade qualitativa*. Será necessário um ato de representação ou de “figuração simbólica” que extraia as partes elementares da multiplicidade confusa de sensações e sentimentos que habita em nossa consciência. Como fazer isso? Na *Estética transcendental*, Kant concebe o tempo como um meio homogêneo, análogo ao espaço, “no qual nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta; [...] um meio em que nossos estados de consciência se sucedem distintamente de modo a poder-se contar” (DI, p.61).

Aos olhos de Bergson, a concepção de tempo homogêneo não é apenas uma analogia, mas uma confusão do tempo com o espaço. Consideramos que a ideia de número é independente da ideia de espaço porque nossos sentidos percebem as qualidades sensíveis dos corpos junto com o espaço

⁷ cf. DI, p.68.

⁸THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse: Édouard Privat, 1968.

que eles ocupam. Daí a realidade tão sólida que representava, para Kant, o espaço enquanto forma *a priori* independente do seu conteúdo: “Afirmar a impenetrabilidade da matéria é, pois, simplesmente reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço” (DI, p. 60). Por isso, nos parece evidente que dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar. Mas essa solidez e essa impenetrabilidade não constituem uma realidade absoluta, senão uma exigência da ação, visto que, para distinguir os corpos, o espírito precisa justapô-los no espaço. Bergson está tentando mostrar que a concepção do espaço e a percepção da extensão não são a mesma coisa, já que para que o espaço nasça da sua coexistência com as sensações inextensivas, é preciso que um ato do espírito as abarque de uma só vez e as justaponha.

Sem querer dar uma definição apressada de “espírito”, limitemo-nos a destacar a centralidade da ação no pensamento de Bergson. Com efeito, a noção de “ato” já introduz uma questão fundamental como consequência da análise do número que iniciamos nas páginas precedentes. A unidade numérica é sempre divisível, entretanto, o ato do espírito necessário para formar essa unidade é indivisível. A adição implica uma multiplicidade de partes percebidas simultaneamente. Quando lidamos com objetos materiais, a contagem é imediata, visto que, não temos nenhuma dificuldade para justapor esses objetos como unidades no espaço. Ora, como é possível conceber uma simultaneidade nas profundezas da consciência, uma vez que ali encontramos sempre uma sucessão ininterrupta?

Há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não poderia tomar o aspecto de um número sem a intermediação de alguma representação simbólica, na qual intervém necessariamente o espaço (DI, p. 59).

Contar estados de consciência supõe, primeiramente, um *ato de retenção*, já que é preciso conservar aquilo que está passando e organizá-lo com algo novo que se acrescenta. Esse caráter temporal da sucessão é desarticulado espacialmente, pois o número é a temporalidade desdobrada no espaço por um *ato de simbolização*. Esse ato, afirma Bergson, consiste na *intuição* do espaço como um meio vazio homogêneo que nos permite distinguir várias sensações idênticas e simultâneas, isolando-as umas das outras. Além da diferenciação qualitativa, existe um princípio de diferenciação espacial, que é uma *realidade sem qualidade*. Por conseguinte, quando se fala de *tempo homogêneo*, devemos diferenciar a homogeneidade espacial (cuja forma é dada pela *coexistência* de objetos justapostos), da homogeneidade temporal, que implica sucessão e continuidade.

Até aqui, a exposição dos argumentos nos encaminha para o aprofundamento de duas questões complementares que convergem na direção da temporalidade: a primeira, já mais definida, pretende recuperar a ideia de *ato* para reinterpretar a noção de *forma*, de acordo com

a leitura de Worms⁹; a segunda, talvez um pouco mais difusa, é a que se refere ao *método bergsoniano (intuição)*. Segundo Deleuze (1999), esse método é um trabalho de purificação dos mistos que ainda não estava completamente elaborado no *Ensaio*.¹⁰ Sem embargo, o estabelecimento de uma diferença radical de natureza entre espaço e tempo sugere que, de certa forma, o método já estava sendo aplicado. Destacamos, assim, a questão das diferenças (de grau e de natureza) como um critério filosófico que norteia as “soluções” bergsonianas dos *falsos problemas* que aborda em cada uma de suas obras. No âmbito do *Ensaio*, como acabamos de ver, a ênfase é dada ao domínio do qualitativo (diferença de natureza), indicando a maneira pela qual a consciência reflexiva o interpreta como quantidade (diferença de grau), fazendo uma espécie de homogeneização da experiência.

Esta análise demonstra que todo processo de contagem temporal (batidas do sino, oscilações do pêndulo, marteladas) exige algo mais que a simples justaposição espacial de unidades. É esse “algo a mais” que interpretamos neste trabalho como uma *ação*, isto é, uma organização rítmica ou qualitativa que se opera, em princípio, na interioridade do sujeito. Quando a ação se concentra no sujeito, dissemos que se trata de um *ato do espírito*.

Mas pode haver ação sem sujeito? Julgamos que sim e nos esforçamos para provar isso em um trabalho de mais fôlego.¹¹ Neste, seguramente, não será tão fácil conceber esse tipo de *ação objetiva*, já que o propósito é demonstrar o *primeiro grau da ação*, aquela que se exerce *livremente* pelo sujeito. Entretanto, se concebermos a *forma* como uma estruturação do conteúdo sensível ele mesmo, já teremos uma primeira pista do que possa ser a *ação pura*, pois, até nos atos livres o sujeito tem de esperar o momento de sua realização, o acontecimento temporal durante o qual a ação se transforma em ato.¹²

II – Temporalidade e subjetividade

As duas espécies de multiplicidade (quantitativa e qualitativa) são uma maneira de distinguir os conteúdos de realidade e de mostrar como eles devem ser identificados, pois o termo “multiplicidade” exprime uma agregação de conteúdos. Os *conteúdos espaciais* se

⁹ WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

¹⁰ DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

¹¹ ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

¹² “De uma ação que fosse inteiramente nova (pelo menos pelo lado de dentro), que não preexistisse de modo algum, nem mesmo sob a forma de mero possível, à sua realização, parecem não ter a mínima idéia. Tal é, no entanto, a ação livre” (BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.12. Doravante PM).

regulam por meio daquilo que é numérico, ou seja, por uma identidade que se diferencia pela posição que ocupa no espaço (como ocorre na matemática) ou pela grandeza que tem (como no caso das figuras geométricas). No âmbito dos *conteúdos temporais*, porém, prevalece a diferença e a heterogeneidade, visto que se trata de um processo em que nenhum elemento pode ser igual a outro. Somos conduzidos a reconhecer uma relação intrínseca entre subjetividade e duração, uma vez que a consciência é uma multiplicidade, porque é rica em conteúdo, mas, sobretudo, porque muda constantemente. A rigor, não é possível medir os estados de consciência, pois a sua intensidade é puramente qualitativa. Portanto, quando se fala de uma *multiplicidade interna* devemos entender que se trata de uma analogia que se faz por falta de uma palavra melhor. Na verdade, a consciência é uma *unidade dinâmica*, na qual não encontramos elementos de ordem espacial: “a unidade da consciência é uma continuidade movente, que se situa na ordem da duração” (GOUHIER, 1961, p. 51).¹³ A essa oposição entre duas ordens de realidade correspondem os dois aspectos da subjetividade que Bergson distingue no *Ensaio*: “O *eu profundo* e o *eu superficial* não são dois sujeitos distintos, senão dois aspectos de um único sujeito” (GILSON, 1978, p.14). Reconhecer a mudança como uma dimensão da duração não significa dizer que ela é um *atributo* da substância. A concepção de *substância* ou de *sujeito* como algo subjacente à mudança que permanece sempre o mesmo é tributária da metafísica tradicional. Ao procurar um solo estável onde pudessem acontecer as mudanças, postulou-se a noção de *substrato homogêneo* como aquilo a partir do qual se opera a diferença.

Bergson vai tentar superar essa dificuldade da filosofia (e da psicologia) em captar a realidade em devir, por meio de uma experiência de si mais profunda e autêntica que considera o próprio fluxo temporal como aquilo que constitui a própria subjetividade. Conceber o sujeito não consiste em definir uma categoria conceitual, senão em propiciar uma maneira de sentir a duração qualitativa que se manifesta em nossas ações e que é totalmente diferente da medida que obtemos do *tempo espacializado*. Segundo Bergson, sentimos a duração imediatamente como um *instinto confuso* semelhante ao dos animais e também encontramos a *duração pura* nos sonhos, “porque o sono, ao afrouxar o jogo das funções orgânicas”, modifica a superfície de comunicação entre o sujeito e as coisas exteriores (DI, p. 84).

¹³ GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Paris: Arthème Fayard, 1961.

A duração *vivida* pela própria pessoa constitui o “eu profundo”, o âmago de onde emana a *força* que dá uma conotação ativa ao sujeito, isto é, a ação. Trata-se de uma dimensão da subjetividade intimamente ligada ao fluxo da consciência, aos sentimentos e às emoções que constituem a verdadeira experiência da instabilidade humana e da mudança: “o eu interior, aquele que sente e se apaixona, que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente” (*ibid.*, p. 83). Mas, para estabilizar o nosso contato com o mundo, precisamos abafar esse quadro emotivo, então, transferimos para os nossos estados de consciência a *exterioridade recíproca* constatada nos objetos materiais: “pouco a pouco, nossas sensações desprendem-se umas das outras como as causas externas que lhes dão origem” (*ibid.*, p. 84). Do ponto de vista do pensamento reflexivo, o sujeito é um *centro de convergência*: o ponto fixo onde convergem todos os pensamentos. Para Bergson, no entanto, o sujeito passa a ser um *centro de divergência*, isto é, a fonte da ação. Na periferia dessa divergência, cada pessoa se comunica com o resto do mundo, por isso, o “eu superficial” torna-se uma espécie de *objeto múltiplo*, do qual os psicólogos podem, quando querem, fazer um “inventário quantitativo” (GILSON, 1978, p. 14). Construimos o nosso *eu social* como uma referência substantiva para as nossas ações, uma referência estável sobre a qual podemos organizar a nossa própria vida:

A representação da mudança é a representação de qualidades ou de estados que se sucederiam numa substância. [...] Tal é a lógica imanente às nossas línguas, formulada de uma vez por todas por Aristóteles: a inteligência tem por essência julgar e o juízo é operado pela atribuição de um predicado a um sujeito (PM, p. 76).

Essa representação superficial do eu não é completamente verdadeira, apesar de ser extremamente útil; é algo assim como uma ilusão necessária que revela o papel da linguagem como instrumento de espacialização. Há, sem dúvida, uma forte influência da linguagem sobre a sensação, já que as palavras, ao impor a sua estabilidade, acabam traindo a sensação enquanto fenômeno de sentimento: “sensações e gostos surgem-me como *coisas* a partir do momento em que os isolo e nomeio, e na alma humana há somente *progressos*” (DI, p. 87).

Considerações finais: sujeito, ação e liberdade

É precisamente essa valorização do sentimento humano que vai introduzir a formulação bergsoniana do problema da liberdade. A questão é saber se quando tomamos uma decisão, a nossa ação supõe uma resolução imediata ou se exige antes um amadurecimento, uma sucessão que implica fusão e organização interna, enfim, uma vivência.

A nossa capacidade de abstração, quando extrapolamos a função comunicativa da linguagem, pode deixar-nos “à sombra de nós mesmos”, adverte Bergson. Assim como formamos proposições ao encadear palavras, isolamos e justapomos no espaço (um ao lado do outro) os nossos estados de consciência. Mas como a nossa personalidade é uma forma de vida consciente não deveria ser apreendida apenas por “refração” através do espaço, que é o modo como percebemos os objetos materiais. Podemos conhecê-la *de dentro*, diretamente, se considerarmos a ação como um progresso em duração, no qual a vontade delibera até a decisão final. Por isso, Bergson distingue esse segundo eu que esconde o primeiro, isto é, a representação simbólica, espacializada e convencional que fazemos de nós mesmos e com a qual encobrimos o nosso eu real e concreto: “pouco a pouco, estes estados transformam-se em objetos ou em coisas; não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós” (DI, p. 91). Delineamos aqui a tentativa bergsoniana de nos colocar em presença de nós mesmos e da mobilidade da ação, visto que o *Ensaio* denuncia a maneira pela qual “condensamos” em *imagens* os nossos estados de consciência, concebendo simultaneamente um *eu superficial*:

Nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem (DI, p. 86).

Ao distinguir essas duas regiões do ser, uma espacial e outra *em duração*, Bergson exclui o individual da primeira para confiná-lo à segunda e define o individual como aquilo que não podemos ver duas vezes, já que não suporta a divisão. A distinção entre a ordem do subjetivo e do objetivo que examinamos há pouco reforça essa afirmação: “O espaço constitui, com efeito, um princípio de divisão indefinido e arbitrário. A duração, ao contrário, por ser uma multiplicidade de fusão, não se presta a uma divisão sem alteração” (PARIENTE, 1973, p.19).¹⁴ Representando os instantes como pontos, tratamos como simultâneos os momentos da experiência que, na verdade, são sucessivos. Desse modo, anulamos o essencial, que é a maturação contínua durante a qual o eu cria a direção que finalmente é levada em conta. Assim, segundo Bergson, nasceria o “falso problema” da liberdade.

A reformulação desse problema (e sua dissolução) exige que se considere a ação como um processo de amadurecimento, em que o “eu” se espacializa ou se temporaliza de maneira insensível, conforme se debruce sobre um polo ou outro da ação. Esses dois polos não representam apenas os limites de uma gradação, senão duas naturezas diferentes. Mas é

¹⁴ PARIENTE, J.-C. *Le langage et l'individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.

somente no limite, porque, em condições normais, nós vivemos, circulamos e nos movemos *entre* esses dois polos.

A experiência da *ação em duração* nos põe em contato com o absoluto – o *eu profundo* –, que é definido como o fundo de uma realidade movente. Entretanto, essa valorização do devir que permite encontrar em sua intimidade a plenitude do ser, também foi alvo de críticas.¹⁵ Por isso, devemos considerar a natureza dessa ação intuitiva que nos faz tomar contato com o real, sem esquecer que a *intuição* vem depois da *duração* na ordem das descobertas. A intuição é uma ação que nos faz sair de nós mesmos e nos identifica com o próprio movimento do real. Se o real é puro movimento, não devemos, pois, tocá-lo nem fixá-lo, mas sim apreender a sua gênese sem permanecer, contudo, nessa etapa de gênese. Há algo que nos faz participar desse movimento, desse fluxo de coisas, e essa participação na duração é mais do que agir livremente; é a liberdade que estaria agindo em nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

_____. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

GILSON, B. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978.

GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Paris: Arthème Fayard, 1961.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PARIENTE, J.-C. *Le langage et l'individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.

THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse: Édouard Privat, 1968.

WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

_____. Merleau-Ponty e a bola de neve: elogio e crítica de Bergson. *Cadernos Espinosanos (USP)*, Vol. XX, p. 104-120, 2009

¹⁵ A crítica de Merleau-Ponty a Bergson é uma das mais famosas. Escrevemos dois artigos a esse respeito: ZUNINO, P. Merleau-Ponty e a bola de neve: elogio e crítica de Bergson. *Cadernos Espinosanos (USP)*, Vol. XX, p.104-120, 2009; _____. “Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação”. *Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana*, nº 27, jan./jun. 2013, p. 205-222.

_____. “Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação”. *Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana*, nº 27, jan./jun. 2013, p. 205-222.