

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CRISTIANE PINHEIRO

DURAÇÃO EM BERGSON

Porto Alegre/RS
2023

CRISTIANE PINHEIRO

DURAÇÃO EM BERGSON

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé

Porto Alegre/RS
2023

FOLHA DE APROVAÇÃO

Cristiane Pinheiro

DURAÇÃO EM BERGSON

Trabalho de conclusão de curso, apresentado ao departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção de grau de Bacharelado em Filosofia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Scheila Cristiane Thomé

Dia 17 de abril de 2023

BANCA EXAMINADORA

Professora Dr^a. Scheila Cristiane Thomé
UFRGS

Professor Dr. Renato da Fonseca Duarte
UFRGS

Dr^a. Geovana Dalmas
UFRGS

AGRADECIMENTOS

À professora Scheila Cristiane Tomé pela orientação neste trabalho, e por ser sempre tão compreensiva durante este processo.

Ao professor Renato Duarte Fonseca por ministrar a disciplina que me motivou a escolher esse tema, e pela disposição constante em retirar minhas dúvidas.

Ao meu pai, Gilberto Antonio dos Santos Pinheiro, pelo zelo, compromisso com a justiça, e pelas ótimas histórias que conta.

À minha mãe, Vanderlane Ferreira e à minha vó Eli Maria Ferreira, pelo carinho que dedicam a mim.

Ao meu namorado, Théo Souza Borba, pelo apoio e motivação sem igual.

Às instituições de ensino e a todos os professores que tornaram meu ensino possível, a vocês meu muito obrigada.

Finalmente aos meus animais de estimação Lobo, Léo, Darwin, Estalinho, Maomao, e Bin, dos quais alguns já se foram, pela alegria sem fim, simplicidade e amor incondicional.

RESUMO

Este estudo busca explicar a temporalidade proposta por Henri Bergson, além de analisar as críticas feitas ao autor, como as de Bertrand Russell. Para tanto, foi preciso explorar algumas noções fundamentais para a compreensão do conceito de duração, como: consciência, memória, número, intuição, simultaneidade, movimento e multiplicidade. O tempo vêm sendo discutido por inúmeras correntes filosóficas, desde os pré-socráticos, mas também se tornou um conceito muito importante na ciência natural. Diferentemente de outras concepções, Bergson propõe uma temporalidade com caráter fenomenológico, e estritamente qualitativa, tornando muito interessante seu estudo. A concepção Bergsoniana de duração tem origem ao assumir a consciência como um fluxo contínuo, com isso ele se comprometeu com a exigência de conservação do tempo que não fosse contraditório com a sua própria sucessão de estados. Duração se torna assim a forma que a sucessão temporal, dos nossos estados de consciência, assume para o nosso Eu nas nossas vidas. A consequência disso é não haver duração quando seccionamos o fluxo de consciência em um distanciamento reflexivo, uma das razões para Bergson criticar o intelecto e adotar a intuição como método. A memória também possui um papel fundamental na teoria da duração, nela o passado e o futuro se interpenetram no presente, formando uma unidade. Ademais, o autor vai se contrapor a temporalidade do tempo físico, pois constata que a mensuração dele elimina a duração por três motivos: o tempo é reduzido à contagem de espaços e simultaneidades; considera somente os limites dos intervalos temporais, não os próprios intervalos e a representação numérica está intrinsecamente vinculada ao espaço. Portanto, a duração deve ser composta por uma multiplicidade indivisível de partes heterogêneas qualitativas, garantindo a conservação da sucessão temporal. Bergson extrai disso que o movimento não deve ser representado espacialmente e que ele é absolutamente indivisível. Tais conceitos fazem parte da demonstração que conduz Bergson à noção de duração, e dada a construção desse sistema, devemos investigar seu êxito segundo seus próprios critérios. Isso significa que ao criticá-lo devemos analisar se sua filosofia permaneceu a mesma do começo ao fim, não cometendo contradições.

Palavras-chave: Henri Bergson; duração; simultaneidade.

ABSTRACT

This project seeks to explain the temporality proposed by Henry Bergson, moreover analyzing the criticisms made to the author, such as the ones made by Bertrand Russell. Therefore, it was necessary to explore some fundamental notions to comprehend the concept of duration: consciousness, memory, number, intuition, simultaneity, movement, and multiplicity. Time has been discussed by numerous philosophical currents, since the pre-Socratics, but it has also become a very important concept in natural science. Unlike other conceptions, Bergson proposes a temporality with a phenomenological character, and strictly qualitative, making his study very interesting. The bergsonian conception of duration have origin in accept the conscience as a continuous flow, therefore he undertakes the requirement of time conservation that is not contradictory to its own succession of states. Duration takes on the way that temporal succession of our consciousness state assumes to ourselves in our lives. The consequences of that is not having duration as we section the flow of consciousness in a reflexive detachment, one os the reasons to Bergson criticize the intellect and adopt the intuition as method. Memory also plays a fundamental role in the theory of duration, in which the past and the future interpenetrate in the present, forming a unit. Moreover, the author will oppose the temporality of physical time, because notes that the time mensuration eliminates the duration for three reasons: time is reduced to counting space and simultaneity; considers only the time interval limits, not the proper interval, and the numeric representation is intrinsically linked to space. Thus, duration must be composed of an indivisible multiplicity of heterogeneous qualitative parts, guaranteeing the conservation of temporal succession. Bergson elicits that the movement shouldn't be represented spatially and is absolutely indivisible. Such concepts make part of the demonstration that led Bergson to the notion of duration, and given the constructions of this system, we should investigate its sucess by its own criteria. This means that when reviewing him we must analyze whether his philosophy remained the same from beginning to end, not committing contradictions.

Keywords: Henry Bergson, duration, simultaneity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. FLUXO DE CONSCIÊNCIA.....	11
1.1 Atomismo Psicológico.....	11
1.2 Consciência e Duração.....	15
1.3 Memória.....	16
2. ESPACIALIZAÇÃO DO TEMPO.....	18
2.1 Intuição x Intelecto.....	18
2.2 Número.....	20
2.3 Multiplicidade.....	25
2.4 Símbolo x Realidade.....	29
3. PERCEPÇÃO DA MUDANÇA.....	31
3.1 Sucessão e Simultaneidade.....	31
3.2 Movimento.....	33
CONCLUSÃO.....	37
REFERÊNCIAS.....	38

INTRODUÇÃO

O presente estudo almeja explicar o conceito de Duração proposto por Henri Bergson (1859-1941) levando em conta os fatores que o levaram a propor tal concepção, bem como as consequências de sua definição. Para tanto, foi adotado como fio condutor o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, publicado no ano de 1889. Contudo, dada a construção do conceito de duração se efetuar ao longo de todas as suas obras, requerendo o entendimento de outras noções, também foram abordadas, ainda que brevemente: *A Evolução Criadora* (1907), *Duração e Simultaneidade* (1922), *Matéria e Memória* (1896) e *Time and Free Will* (1889). Dessa maneira alguns conceitos que Bergson usou em certas obras podem não ter o mesmo significado em outras, o que será frisado quando for pertinente. A elaboração deste estudo se deu dessa maneira, uma vez percebido que a construção argumentativa de Bergson perscrutava diversos conceitos e os interligava, de forma que para compreender as razões dadas pelo autor era preciso uma investigação mais ampla. Essas e outras relações serão aprofundadas a seguir.

De acordo com Bergson, nossa experiência temporal primária, ou seja, a maneira como vivemos a temporalidade se dá na forma em que experienciamos a duração. Isso significa que a duração é a nossa consciência temporal, sendo totalmente inseparável de seu conteúdo, formando sua autoconservação e autoestruturação (WORMS. F, 2005). Esta experiência é contrastada, ao longo de suas obras, com as diferentes formas possíveis de pensamento e representações temporais comumente associadas ao tempo. Segundo Bergson (1988), para termos essa experiência temporal não é preciso que nossa consciência se deixe absorver por completo na sensação do que está passando. Também não é preciso esquecer os estados anteriores, para experimentar o presente, mas sim que ao nos lembrarmos dos estados passados no estado presente os primeiros não se justaponham ao estado atual, como um ponto é justaposto a outro em uma linha (BERGSON. H, 1988).

Isso pode ser esclarecido pelo seguinte exemplo dado pelo próprio autor (1988): quando escutamos uma melodia nós não separamos as notas que já foram tocadas da que é tocada no presente, percebemos todas as notas em um conjunto orgânico. Isto é, o passado e o presente se relacionam como órgãos em um organismo. A relação-parte todo em um organismo é uma relação em que as partes só podem ser compreendidas na sua identidade própria em relação com as outras partes no todo. Não podemos entender o que é um coração, por exemplo, sem compreender a função do coração no sistema circulatório de um corpo, nem sem entender qual a função desse sistema para o corpo todo. Nesse sentido, cada uma

das partes “[...]se bem que distintas, se penetram exatamente pelo próprio efeito da sua solidariedade” (BERGSON. H, 1988, p.73) O mesmo acontece com a duração, que se revela para nós no fluxo da consciência e dispõe de uma unidade orgânica em que o todo antecede as partes, no sentido em que as partes só possuem identidade na relação com as outras partes do fluxo.

Duração também não deve ser entendida como algo que perdura no tempo, muito menos quantidade de tempo transcorrido em um evento. Bergson difere o que considera nossa vivência fundamental do tempo (duração) e a representação do tempo feita no senso comum, na metafísica e na ciência natural. Nessas representações o tempo é espacializado, falsificando a temporalidade, pois a ciência incide no tempo eliminando seu elemento essencial e qualitativo, a duração (BERGSON. H, 1988). Consequentemente, a metafísica e a matemática eliminam também a mobilidade do movimento. Ainda assim, no projeto bergsoniano sua filosofia e a ciência não se excluem, mas de certa forma se complementam. Isso porque Bergson estaria propondo uma “distinção” entre a ciência e a realidade pura e simples, ao invés de uma “negação” da expressão matemática que marca o tempo decorrido, uma vez que esse tempo físico nada poderia revelar acerca da duração vivida (MONTEIRO. G, 2008).

Quanto à metafísica, a posição do autor é se contrapor aos filósofos gregos e propor a superação da metodologia filosófica Antiga. Platão (428 a.c - 348 a.c), é um dos maiores exemplos da oposição de Bergson, uma vez que a contemplação significava, para o filósofo Antigo, afastar-se da experiência sensível, voltando-se unicamente aos conceitos para assim alcançar o mundo das Ideias (MONTEIRO. G, 2008). Ao passo que a Filosofia Bergsoniana busca os dados imediatamente percebidos, pois para o autor à metafísica cabe o que é “percebido” por todos nós, não só pelo nosso espírito, mas por todos os nossos sentidos. Portanto, a metafísica só seria impossível como a Filosofia grega a concebeu, uma vez que segundo Bergson aqueles pensadores “excluíram do real sua temporalidade para alojar a filosofia no eterno” (MONTEIRO. G, 2008, p.75). Em outras palavras, ao se apartarem dos dados sensíveis e buscarem conceitos perfeitos para fundamentar sua filosofia, os antigos também se afastaram da própria realidade vivenciada por cada um de nós, colocando seus projetos filosóficos aquém do tempo.

Priorizando a vivência nas considerações feitas sobre o tempo, as coisas seriam dadas numa visão real, por essa razão a percepção imediata é capaz de atingir um absoluto. Ao passo que as representações simbólicas são o que a mente põe no lugar das coisas para submetê-las ao cálculo, a consequência disso é que a expressão usada corresponde no

máximo a uma “visão fantasmática” (BERGSON. H, 2006). Diante disso, o autor vai afirmar que “Custa-nos imaginar uma nova dimensão quando se parte de um Espaço de três dimensões, uma vez que a experiência não nos mostra uma quarta” (BERGSON. H, 2006, p. 167). O problema reside, segundo Bergson, em que quando os fatos percebidos aparentemente não explicam a realidade, a filosofia e a ciência recorrem a justificativas que extrapolam a percepção imediata, culminando em argumentos abstratos.

Foi a escola pré-socrática grega Eleata, a primeira a propor este afastamento a partir de suas críticas à percepção e ao conhecimento sensível como sendo enganadores, condenando deste modo a filosofia a buscar respostas que não podem ser conhecidas empiricamente para explicar o mundo físico (MONTEIRO. G, 2008). De acordo com Bergson, os fenômenos passaram assim a ter um caráter superficial devido ao intelecto e aos conceitos terem prioridade sobre os dados sensíveis. Por essa razão, o autor é conduzido a uma crítica do conhecimento e de como ele é constituído, “não pelo fato de que ele ultrapassa seu objeto, mas sim porque o perde”(WORMS. F, 2005, p. 130)

Bergson (1988) destacará que se considerarmos simplesmente o tempo, apenas o tempo, a única coisa de que temos consciência é uma sucessão pura e simples de pensamentos, logo não podemos ter consciência de uma adição, os pensamentos não se somam uns aos outros. Pois, quando realizamos uma soma temos que manter diante de nós cada uma das parcelas da adição, nenhuma das parcelas perde sua realidade quando passamos para a seguinte, ela permanece. Isso contraria a concepção bergsoniana de que os pensamentos nunca permanecem exatamente os mesmos, nem subexistem na consciência. Portanto, nos atentamos para a sucessão na duração sem no submetemos a operações que dependem de correlações entre corpos e movimentos no espaço, bastando apenas nossa vida psicológica. Isto é, a consciência da duração não depende do espaço, ainda que possa ser compatível com ele.

Em vista disso, para marcar a distinção entre o qualitativo e o quantitativo, o autor é levado a analisar o conceito de número, o qual vai definir como “síntese do um e do múltiplo” (BERGSON. H, 1988). Afinal, se por um lado o número é apreendido como unidade – algo determinado- essa unidade é ela própria uma adição que, por sua vez, possibilita uma divisão em unidades menores, contendo, portanto, uma multiplicidade de partes que podem ser consideradas isoladamente. Conforme será explicado, por conta disso, o conceito de número está necessariamente vinculado ao conceito de espaço. Consequentemente, como a mensuração do tempo é expressa por meio de números, e o número está vinculado necessariamente ao espaço, então a mensuração especializa o tempo.

Em si mesma, a espacialização do tempo não é falsa, pois os resultados da numeralização do tempo, feita na mensuração, são verdadeiros. A falsidade ocorre ao tomar a mensuração com representação do tempo, esgotando a natureza da temporalidade.

1. FLUXO DE CONSCIÊNCIA

1.1 Atomismo Psicológico¹

Para entendermos porque Bergson concebe a consciência como um fluxo devemos compreender o contexto histórico em que o autor estava inserido. Assim como Bergson, outros autores da virada do século se tornaram adeptos deste tipo de concepção. Um desses autores é o estadunidense, William James (1842-1910). Como dito anteriormente, o conceito de duração advém da necessidade de uma explicação compatível com a sucessão dos estados de consciência. Essa sucessão é muito bem exposta por James em suas obras, e será brevemente explorada aqui, pois é o ponto de partida dos conceitos bergsonianos abordados nesse projeto. Ademais, também fica explícito assim que a noção de fluxo de consciência não é apenas um pressuposto adotado por Bergson, mas sim um resultado que visa contornar uma série de problemas na Filosofia Tradicional.

William James mostrará que existe um certo pressuposto filosófico que podemos chamar de Atomismo Psicológico, ele usará o termo *Mind-Dust theory* (teoria da poeira mental). Tal pressuposto sustenta a ideia de que a Unidade da Consciência é uma espécie de ligação entre elementos de consciência: representações, impressões, dados dos sentidos... Esses elementos, eles próprios, não possuem complexidade interna, nem ligação alguma entre si. São elementos cuja unidade para formar um pensamento complexo depende de uma ligação que os sobrevém. No Empirismo Clássico essa ligação entre os elementos é chamada de Associação, já no Criticismo essa ligação é chamada de Síntese. Em ambas há um pressuposto comum: os dados imediatos da consciência são elementos simples, ou seja, sem complexidade interna, e sem nenhuma conexão entre si.

Acontece, que há um grande problema nesse pressuposto, ele não pode explicar a unidade diacrônica da consciência, termo melhor abordado em seguida, ou seja, nossa experiência temporal. Salienta-se que, inicialmente, James não rejeitará o Atomismo Psicológico, mas sim o método que começa uma investigação se comprometendo com essa

¹ Além das obras de William James, neste capítulo foram utilizadas notas: FONSECA, R. D. **Tópicos Especiais de Pesquisa V.** 2021. Notas de aula. Não paginado.

ideia. Se acaso o Atomismo Psicológico for correto, isso deve ser demonstrado, sem jamais ser pressuposto, ou seja, deve ser o ponto de chegada, não o ponto de partida da investigação. Ele defenderá que as coisas que conhecemos diretamente não são os dados sensíveis, mas sim nossos estados mentais, os quais são por si mesmos complexos. São esses os fatos mais concretos, aqueles com os quais temos uma familiaridade diária na própria vida interior.

Assim, o autor pretende fazer uma descrição que seja introspectivamente adequada à diferentes tipos de processo mentais. Isso quer dizer que há um critério de adequação para toda descrição aceitável, seja de processos psicológicos particulares, seja da mente como um todo. Para James, uma psicologia aceitável deve priorizar a descrição em 1ª pessoa, sob pena de esquecer qual é o objeto da psicologia, a saber, o pensamento entendido como consciência. A ideia é que podemos entender o que seja consciência apenas de “dentro”. Vale ressaltar que existe sempre o risco de contaminação teórica, em consequência o apagamento do próprio objeto de interesse da psicologia: a experiência, a consciência e o pensamento.

Dito isso, temos dois principais métodos de explicações para a consciência: o método Analítico e o método Sintético. O primeiro, parte do que é dado e o analisa em seus elementos e condições. Isso significa que a investigação se inicia da consciência da experiência, ou seja, da imediata familiaridade que temos com o conteúdo dessa experiência, para então analisar as condições dela. Já o método Sintético, parte dos supostos elementos (átomos) mais simples dos fenômenos que se pretende explicar e compreender, para então teorizar sobre o modo de composição desses elementos no fenômeno. Dessa maneira, os estados mentais superiores são construídos a partir da integração, associação ou fusão dessas ideias simples da sensação (Síntese). Segundo James, apenas o método Analítico satisfaz o critério fundamental de adequação introspectiva, isso porque só podemos aceitar teorias da consciência, que estão adequadas à maneira que nós próprios, como sujeitos de consciência, experienciamos.

Sua investigação começa com o seguinte pressuposto:

O primeiro fato para nós, portanto, como psicólogos, é que ocorre algum tipo de pensamento. Uso a palavra pensamento [...] para qualquer forma de consciência indiscriminadamente. Se pudéssemos dizer em inglês [ou em qualquer idioma que seja] pensa da mesma forma que dizemos chove ou venta, estaríamos enunciando o fato de modo mais simples e com o mínimo de pressupostos. Como não podemos fazê-lo, devemos simplesmente dizer que ocorre pensamento (JAMES. W, 1979, p. 121).

Nessa passagem observamos não haver uma definição do que é um estado de consciência, na sequência é simplesmente chamada a atenção para uma variedade de estados com os quais todos temos familiaridade. Esses estados são o que em stricto senso chamamos de juízo,

desejo, percepção, volição, sensação, emoção, etc. Todos esses tipos de estados mentais valem como consciência, aqui tomado como sinônimo de pensamento. No entanto, o trecho já nos revela algo fundamental na concepção de James, a realidade do pensamento é descrita, desde o ponto de partida, como uma realidade temporal. O pensamento ocorre, contínua, como o próprio verbo sugere, o pensamento se dá no curso do tempo. Onde há consciência, há o processo de algo que se estende no tempo.

Além disso, dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo, isso significa que o Fluxo de Consciência não é simplesmente uma sucessão de estados mentais. Esses estados mentais são parte de algo que é inteiramente em si mesmo, “[...] sem quebra, fenda ou divisão” (JAMES. W, 1979, p.130). Como em um rio temos uma corrente ou fluxo da água que o compõe, em detrimento de uma sucessão de litros d’água. Do ponto de vista do sujeito de consciência, entre dois pensamentos do Fluxo de Consciência há sempre pensamento, não existe interrupção. Segundo James, (1979, p.130):

As únicas rupturas que podem ocorrer nos limites de uma única mente seriam, ou interrupções, intervalos-de-tempo durante os quais a consciência desaparece completamente para voltar à existência novamente em um momento posterior; ou seriam rupturas na qualidade ou conteúdo do pensamento, tão abruptas, que o segmento que segue não teria qualquer conexão com o que vinha anteriormente.

Outro ponto é que dentro de cada consciência pessoal, o pensamento está sempre mudando: mesmo que os nossos estados de consciência tenham alguma duração, eles sempre dão lugar a outros estados de consciência. Que os estados de consciência estejam sempre mudando significa que dão lugar a outros e, adicionalmente, que eles não retornam à consciência, são efêmeros, eles são e logo deixam de ser. James identifica, como um dos pressupostos do Atomismo Psicológico, a tese de que as nossas ideias, esses elementos simples da nossa consciência, tem uma certa subsistência na nossa consciência. Isso quer dizer que são recorrentes, indo e vindo conforme a necessidade do sujeito. Essa é uma teoria fundamental para a ideia de Associação entre esses elementos, uma vez que se elementos deixassem de existir por completo eles não poderiam se associar. A associação só é possível se esses estados fossem itens da mente.

James também explora o problema da Unidade Diacrônica da Consciência, ou seja, a unidade da consciência de diversos elementos sucessivos, ou de diferentes aspectos sucessivos da percepção como percepções de estados sucessivos de um único objeto. No primeiro caso isso quer dizer que existem diversos elementos distintos que são unidos em sucessivos momentos da consciência. É importante ressaltar que não devemos entender isto

simplesmente como sucessivos estados de consciência, mas sim que temos consciência da sucessão. James se contrapõe a teoria na qual a mudança e o tempo são compostos por uma cadeia de instantes, pois como explicado nas palavras do autor:

Se a nossa consciência fosse constituída em última instância de ideias simples, tais como instantâneos de um filme, não teríamos conhecimento senão do instante presente, o puro instante, que não possui duração ele próprio [...] Mesmo que nossas ideias fossem associadas em sequências [...] estaríamos ainda sem a capacidade de adquirir conhecimento (JAMES. W, 2023, p.2).

Assim, se temos consciência de A, seguido de B, seguido de C, seguido de D, não temos consciência apenas de A, de B, de C e de D, sem nenhuma ligação entre eles, essas diferentes consciências estão unidas em uma consciência da sucessão desses momentos. É somente dessa maneira que podemos experienciar a consciência do tempo de A até D. Também é necessário que tenhamos consciência de cada um desses elementos em uma certa ordem de sucessão.

Já no segundo caso, James atenta para o fato de que podemos ter várias visadas de um objeto, e pessoas diferentes vão ter uma sequência de visadas diferentes. Essas visadas sucessivas são todas partes observadas do objeto, porém essas partes não são sucessivas, são simultâneas. Então, embora tenhamos uma sucessão subjetiva, objetivamente falando, aquilo que se percebe é sempre simultâneo. Ou seja, ainda que diferentes pessoas tenham uma sucessão de percepções diferentes, a parte do mundo que essas pessoas observam, a sua maneira, é a mesma. Nesse sentido é como se tivéssemos diferentes experienciais diferentes através do mesmo mundo. Cada uma dessas notas possui unidade, de modo que retemos a experiência passada, em um certo sentido, na experiência presente e isso forma uma sequência, um Fluxo de Consciência dotado para nós mesmos de uma certa unidade

Para contornar o problema da unidade diacrônica, James propõe o conceito de Presente sensível, o presente do qual temos consciência imediata, do qual temos percepção, e que nos é dado experiencialmente. Para o autor, isso pressupõe que tenhamos um sentido de tempo, como um “órgão”, não literalmente, por analogia a outros órgãos do sentido, como os olhos para a visão ou os ouvidos para audição, por exemplo, por meio dos quais outros aspectos da realidade nos são dados. A analogia visaria explicitar esse caráter receptivo sensorial da nossa experiência temporal. Toda a nossa experiência temporal teria por base essa experiência imediata do presente. Tal concepção visa contornar o seguinte:

Tente alguém, não direi deter, mas notar o ou atentar ao presente momento do tempo. Uma das mais desconcertantes experiências ocorrem. Onde está ele, esse presente? Ele se desfaz em nossas mãos fugindo antes que possamos tocá-lo, partindo no instante de vir a ser [...] é

apenas quando se adentra a organização [do tempo e da consciência] viva e em movimento de um trecho mais amplo de tempo que o presente estrito é finalmente apreendido (JAMES. W, 2023, p.3).

A ideia é que o presente entendido como presente absoluto entre o passado e o futuro, ou seja, o puro instante, que constitui o que James chama de limite comum de passado e futuro, não pode ser apreendido pela consciência.

Por essa razão que apenas com a organização viva que temos apreensão do presente, isto é, quando o presente tem duração e não é um puro instante do presente. O puro instante, como James dirá:

Trata-se, na verdade, de uma abstração totalmente idealizada, não apenas nunca realizada nos sentidos, mas provavelmente nunca sequer cogitada por aqueles que não estão acostumados à meditação filosófica. A reflexão nos conduz à conclusão de que ele tem de existir, mas que ele realmente exista não pode nunca ser um fato de nossa experiência imediata. O único fato da nossa experiência imediata é o que Mr. E. R. Clay bem denominou ‘o presente especioso’(JAMES. W, 2023, p.4).

Assim, o que temos experiencialmente é o “presente especioso”, aparente em dois sentidos por um lado é algo apenas ilusório, uma ficção, pois como James (2023) explica o presente vivido é uma parte do passado recente, por outro lado, possui um sentido fenomenológico, é como o presente nos aparece, ou seja, é como nos é dado experiencialmente à consciência. É por essa razão, por exemplo, que o movimento de um corpo parece ao observador contidas no presente. James então, dirá que “A unidade de composição de nossa percepção do tempo é uma duração, como dotada de proa e popa-uma extremidade voltada para trás e outra voltada para frente”(James.W, 2023, p.4). Essa unidade de composição a que o autor se refere é um presente que tem ele próprio duração, um resquício do passado imediato e uma propensão ao futuro.

É muito importante frisar que, ainda que tenham certas semelhanças, os conceitos de duração de Bergson e de James não são exatamente os mesmos. Como explicado anteriormente, este capítulo se destina a familiarizar o leitor acerca do contexto histórico-filosófico no qual Bergson estava inserido. Ainda que o problema filosófico com o qual os dois autores se depararam seja o mesmo, o caminho filosófico que seguiram foi diferente. As semelhanças principais que interessam aqui, em linhas gerais, são a noção de pensamento em fluxo e de uma duração experienciada, na qual o passado e o futuro se interpenetram no presente, diferentemente da concepção comumente adotada pela filosofia tradicional. Não faz parte do escopo deste trabalho analisar todas as semelhanças e diferenças dos conceitos usados pelos dois autores.

1.2 Consciência e Duração

De acordo com Bergson a duração supõe uma consciência: “A duração pura é a forma que nossos estados conscientes assumem quando nosso ego se deixa *viver* [...] (BERGSON. H, 1950, p. 100, grifo do autor), bem como a consciência também supõe a duração: “*Por toda a parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve*” (BERGSON. H, 2005, p. 18, grifo do autor). No entanto, o autor não toma a consciência como sinônimo de tempo, ou seja, equivalente à duração, como também a consciência não é precedida pelos dados sensíveis; portanto, a suposição se refere a uma estruturação interna da consciência temporal e não uma temporalidade meramente dada a nossa consciência, a qual seria uma simples espectadora (WORMS. F, 2005).

O tempo ao qual Bergson se refere é a essência da vida, portanto, não deve aqui ser confundido com o tempo físico, composto por instantes, pois como será esclarecido, esse tempo é uma forma de espaço, pois é matematizado. Contudo, é muito importante atentar que ao criticar a mensuração da duração, Bergson não está defendendo um tempo apenas psicológico (MONTEIRO. G, 2019). Pois, nossa consciência está ligada ao mundo: “a cada momento de nossa vida interior corresponde assim um momento de nosso corpo e de toda a matéria circundante, que lhe seria ‘simultânea’: essa matéria parece então participar de nossa duração consciente” (BERGSON, 2006, p.52). Isso significa que a nossa sucessão dos estados de consciência são simultâneos à sucessão dos eventos materiais. O que acarretaria nossa tendência de estender a compreensão da duração particular da própria consciência à matéria, formando um suposto tempo físico universal (MONTEIRO. G, 2008). A consciência, como concebida por Bergson, será recorrente em vários outros termos usados pelo autor. Ao longo do trabalho será abordado diversos aspectos particulares que compõe o conceito, e que ajudam a elaborar as outras noções bergsonianas.

1.3 Memória

Bergson explica por meio da memória a relação entre a mente e a matéria, contudo a memória não está restrita apenas a essa relação, ela também possui um papel fundamental para a sua noção de duração. Primeiramente deve ser esclarecida a distinção entre duas formas de memória: “*O passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes*” (BERGSON. H, 1999, p. 84, grifo do autor). Ou seja, no primeiro caso nossa memória é responsável por lembrar como fazer algo, por um hábito, já no segundo nós lembramos que algo aconteceu. Usando o exemplo dado pelo autor

em *Matéria e Memória* (1896), dizemos que nos lembramos de um texto quando repetimos ele de cor, nesse caso desenvolvemos um mecanismo que nos permitiu repetir esta ação. No processo mecânico da memória, conseguimos repetir o texto sem nenhuma lembrança das ocasiões anteriores na qual o lemos, não havendo assim consciência de eventos passados. No segundo tipo, o qual é mais relevante para Bergson, nos lembramos de cada uma das ocasiões que causaram uma impressão imediata de quando lemos o texto sem qualquer repetição. Todas as ocasiões vividas por nós, são lembranças, mas apenas o que é mais marcante passa a fazer parte da consciência. Assim, o esquecimento não é uma falha da parte mental da memória, mas apenas do mecanismo da recordação. A intenção de Bergson nessa distinção entre “memória-hábito” e a “memória episódica”, é conceder que os hábitos adquiridos sejam localizados em mecanismos corporais, ao passo que as memórias episódicas não (SINCLAIR. M, 2019).

É na nossa memória episódica que estão retidas todas as nossas recordações, bem como o passado imediato, essas lembranças se interpenetram nas coisas presentes, por essa razão passado e presente não são externos um ao outro, mas estão misturados na “unidade da consciência”. Como passado, Bergson define “aquilo que não age mais” (BERGSON. H, 1999, p. 281), e por conseguinte, o presente é aquilo que está agindo. Russell (1912) defende que nessa afirmação Bergson está inconscientemente assumindo o tempo matemático comum. Ao dizer que o passado é “aquilo que não age mais” o autor usa palavras que dão ideia de passado, como “não mais”, que não teriam sentido se não tivéssemos uma noção comum do passado como algo fora do presente (RUSSELL. B, 1912). Assim, Russell conclui que a definição de Bergson de passado é circular e o mesmo se aplica ao presente quando o autor o define como “aquilo que está agindo”.

Primeiramente devemos notar que Bergson não está negando que as noções comuns de passado e presente, ao menos em parte, sejam aplicáveis na sua definição. Bergson se dedicará especialmente a explicar esses e outros problemas causados pela incapacidade da nossa linguagem de conceber a realidade e transmiti-la por completo a certos conceitos, como será explorado no capítulo “Símbolo x Realidade” deste trabalho. E é justamente nesse ponto que a verdadeira distinção entre dois tipos de memória que interessa a Bergson se manifesta. Como Sinclair (2019) esclarece, em certo sentido memória é a representação do passado quando estamos no presente, e assim passado é anterior ao presente, como Russel acusa Bergson de admitir. É nesse sentido que comumente associamos a memória, a qual inclui a memória episódica. Porém, memória também é uma “contração” do passado no presente, e é

a isso que Bergson se refere ao dizer que no presente passado e futuro se interpenetram no presente (SINCLAIR. M, 2019).

É na duração que essa contração acontece, e de acordo com Bergson se dá em diferentes níveis. Em um nível, “o presente concreto e realmente vivido pela nossa consciência [...] consiste em grande parte no passado imediato” (BERGSON. H, 1999, p. 175), ou seja, a contração é uma retenção do passado imediato no presente, e nesse sentido podemos ouvir uma música como algo fluido e não como a sucessão de notas isoladas. (SINCLAIR. M, 2019) Portanto, o presente vivido, não a representação de presente, não é algo pontual, mas um alongamento. Assim, como já dito por James, o presente é também para Bergson um estendimento do passado imediato ao nosso futuro imediato. Em um segundo nível, mais profundo, o passado contraído no presente é referente a toda a nossa experiência vivida (SINCLAIR. M, 2019). “[...] se olharmos para o assunto de perto, veremos que nossas memórias formam uma cadeia do mesmo tipo, e que nosso *caráter*, sempre presente em todas as nossas decisões, é de fato a síntese atual de todos os nossos estados passados” (BERGSON. H, 1999, p.170, grifo do autor). A consequência disso é que o nosso passado como um todo é o fundamento de como existimos no presente e não pode ser uma simples representação.

2. ESPACIALIZAÇÃO DO TEMPO

2.1 Intuição x Intelecto²

O uso problemático do intelecto como meio de conhecimento remonta a Platão que “[...] considerava o tempo uma simples privação de eternidade[...]

(BERGSON. H, 2006, p.180). Conforme Monteiro (2008) esclarece, essa passagem encerra a ideia de que para o filósofo grego o tempo é uma esfera meramente transitória da realidade cujo conhecimento racional extrapola. O que ilustra muito bem as abstrações feitas pelo “nosso entendimento”, alvo de críticas por Bergson. Isso porque as leis estáticas estabelecidas primeiramente pelos gregos, que compõem o mecanismo cinematográfico, são justamente uma extrapolação do tempo, da duração. Platão e seu mundo das formas é assim o exemplo do ápice de abstração ao qual a inteligência se destina (MONTEIRO. G, 2008). O que o intelecto acaba por fazer é a partir do real desconstruí-lo conforme o seu desejo, por isso esses pensamentos seriam

² O termo intuição como método, aqui referido, se baseia principalmente na obra *Duração e Simultaneidade* (1922). Não está claro se Bergson pretende desde o início de sua investigação tornar a *intuição* como um método, contudo em sua obra *Dados imediatos da consciência* (1889) o conceito de *intuição*, quando usado, certamente não possui esse objetivo, tendo o significado mais comum do termo.

artificiais. É graças a essa virtualidade que o intelecto julga as coisas serem separadas umas das outras, e dessa maneira nota a matéria.

No entanto, o pensamento compreende mais do que abstrações e leis estabelecidas pelo intelecto, o real também é assimilado por ele por meio da experiência de duração. Deste modo se estabelece a seguinte distinção: a inteligência, como responsável pela investigação científica, uma operação do pensamento conceitual; e o instinto, uma forma de pensamento irrefletido e inato de conhecimento, compartilhado entre os animais (SINCLAIR. M, 2019). Assim, se por um lado temos uma experiência intelectual, que se dá no espaço, e sempre está aberta à virtualidade e diretamente ligada à matéria, por outro lado, temos a experiência intuitiva que é inteiramente temporal. Para Bergson, todo o trabalho da ciência vai à direção de um esforço intelectual legítimo, contudo a intuição torna-se evidente como o único modo de apreensão da duração, portanto, a reflexão filosofia deve seguir o método intuitivo. Isso porque a intuição não pretende *expressar* o real por meio de uma conceitualização, mas sim sugeri-lo (MONTEIRO. M, 2008).

Esse método foi alvo de crítica feita por Russell: “[...] no intelecto principal está o infortúnio do homem, enquanto o instinto é visto em sua melhor forma nas formigas, abelhas e Bergson” (RUSSELL. B, 1912, p.323). Como a intuição é comumente atribuída a animais não humanos, e nas pessoas adquire um certo caráter místico, Bergson sofreu acusações de “irracionalismo” (SINCLAIR. M, 2019). A intuição era tomada pelos críticos de Bergson como uma forma de “coincidência”, de acordo com eles, o filósofo francês estaria oferecendo uma noção mítica da filosofia, “uma espécie de retorno a um contato instintivo pré-lapsário com a realidade” (SINCLAIR. M, 2019, p. 158). No entanto, é muito importante ressaltar que a noção de intuição usada por Bergson não deve ser confundida com um conhecimento irracional ou sensitivo. Segundo Bergson é essa a faculdade humana apta a atingir o real, como ele explica: “Por *intuição* quero dizer o instinto que se tornou desinteressado, autoconsciente, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente”(BERGSON. H, 2005, p. 191), e não meramente um pressentimento ou impulso irracional. Note que aqui a reflexão não acontece por meio de um distanciamento como no intelecto, mas de uma ampliação do que é real. Embora outros filósofos tenham pensado num método intuitivo capaz de perceber a realidade em si, muitos acabaram recorrendo à hipótese de um poder metafísico “supra-intelectual” e para isso recusaram de algum modo a temporalidade (MONTEIRO. G, 2008). A tarefa da filosofia não é escapar do tempo nesse sentido, o real só é alcançado se atentarmos ao tempo, assim o conhecemos absolutamente, como duração, e não relativamente, como um espaço (SINCLAIR. M, 2019).

Desta maneira, diferentemente do método intelectual, que não consegue reconstruir a realidade por ele fragmentada, o método intuitivo garantiria um conhecimento absoluto (MONTEIRO. G, 2008). É importante notar que Bergson não usa conhecimento absoluto como sinônimo de definitivo e acabado, pois restringiria o conhecimento às formas estáticas. Os conceitos absoluto e relativo são para Bergson uma distinção tanto epistemológica quanto metafísica, o mesmo pode ser conhecido relativamente ou absolutamente (SINCLAIR. M, 2019). Para esclarecer o uso feito por Bergson podemos evocar o exemplo de movimento dado por ele. Como Sinclair (2019) explica, o movimento pode ser entendido relativamente de duas formas. A primeira é o ponto de vista: quando estamos nos movendo ao lado de outro móvel na mesma direção e com a mesma velocidade ele nos parecerá imóvel, mas isso apenas nessa relação, por outro lado, se nos movermos na direção oposta, ele parecerá mover-se mais rapidamente do que se estivéssemos parados (SINCLAIR. M, 2019). Esse é o exemplo ao qual mais está comumente associado o termo relativo.

Contudo, o movimento também é relativo, para Bergson, quando o expressamos em um sistema cartesiano, por exemplo, na forma de eixos e pontos (SINCLAIR. M, 2019). Ao contrário do que se possa pensar, conhecer o movimento geometricamente, portanto, conhecê-lo objetivamente não é o mesmo que conhecê-lo “absolutamente”. Isso porque segundo a concepção bergsoniana o movimento não pode ser constituído por pontos no espaço, que são imóveis, conhecer movimento dessa maneira é conhecê-lo por meio daquilo que ele mesmo não é (SINCLAIR. M, 2019). O conhecimento relativo tem modos subjetivo e objetivo, mas em ambos os casos, nos colocamos “fora” do próprio objeto, em contraste, podemos entender o movimento absolutamente, “de dentro”, sendo de fato o movente, ou nos colocando na posição do móvel por um “simpatia”(BERGSON. H, 2006, p.38). Por essa razão Bergson dirá que chamamos de “intuição” a simpatia pelo qual alguém é transportado para o interior de um objeto, nas palavras dele: “Intuição é simpatia” (BERGSON. H, 2005, p.191). A ideia é a seguinte: quando analisamos o movimento por meio da mensuração, como no plano cartesiano, concebemos todo o movimento como recíproco e assim o relativizamos. Dessa maneira, se A se afasta de B, é o mesmo que B se afastando de A, e não há meios geométricos de determinar qual é o caso (SINCLAIR. M, 2019). Contudo, uma vez que eu estou parada e meu amigo corre dois quarteirões na minha direção, parece óbvio que foi ele que se moveu e não eu. No primeiro caso nos colocamos em terceira pessoa e analisamos o movimento de fora, no segundo nós usamos da nossa “simpatia” ao nos colocarmos dentro da situação para intuí-la imaginativamente, o que o torna absoluto (BERGSON. H, 2006).

Mas vale ressaltar que a intuição não resume todo o método filosófico de Bergson, ela é, na verdade, o resultado de um trabalho crítico. Esse método inclui dois procedimentos mentais, é ao procedimento final que Bergson chama de intuição: primeiramente rompemos com ideias pré-concebidas e hábitos intelectuais, a fim de colocar-se por simpatia no interior da realidade (SINCLAIR. M, 2019). É assim que por meio da intuição conhecemos o “absoluto”. Devemos nos atentar para o fato que absoluto aqui é “sinônimo de perfeição”, já que é inteiramente o que é, além de ser indivisível, mas não é sinônimo de “infinito”, pois por infinito, tomamos um incontável número de pontos matemáticos no espaço (SINCLAIR. M, 2019).

2.2 Número

De acordo com Bergson a definição de número pode ser entendida como uma “síntese do uno e do múltiplo”(BERGSON. H, 1988, p.57). Russell dirá que Bergson confunde três coisas diferentes na afirmação anterior, a saber: “(1) número, o conceito geral aplicável aos vários números particulares; (2) os vários números particulares; (3) as várias coleções às quais os vários números particulares são aplicáveis” (RUSSEL. B, 1912, p.335). Esta última constatação de Russell é importantíssima, ele afirma que ela é definida por Bergson quando diz que o número é uma coleção de unidades e nos mostra a confusão em sua crítica. Russell (1912) diz que os doze meses, os doze signos do zodíaco, os doze apóstolos, etc. são todas coleções de unidades, mas nenhum deles é o número 12, ou qualquer outro número em geral, como é dado pela definição bergsoniana, segundo ele. O número 12, é algo que todas as coleções exemplificadas têm em comum, mas que não têm em comum com outras coleções, como os setes dias da semana.

Portanto, o número 12 não é nem uma coleção de doze termos, nem algo que todas as coleções tenham em comum; o número em geral é uma propriedade, não uma coleção de termos (RUSSELL. B, 1912). Acontece que a pretensão de Bergson no trecho supracitado é dizer que um número particular é uma unidade, pois é apreendido como único e possui um nome próprio, mas essa unidade é, ao mesmo tempo, uma soma que permite a divisão desse número em infinitas partes menores, contendo assim uma multiplicidade de unidades que podem ser consideradas isoladamente. O que não contraria a propriedade de ser um numeral. Não significa, portanto, que o número 12 é formado por uma coleção de doze coisas ou mesmo doze unidades, mas sim que 12 é ele mesmo *um* número - uma unidade- mas também é composto de $5 + 7$, por exemplo, outras unidades, o que será melhor explicado adiante.

Russell (1912) continua sua crítica afirmando que antes que possamos dizer que entendemos o número 12, por exemplo, devemos saber o que as diferentes coleções de doze unidades têm em comum, e isso é algo que não pode ser retratado porque é abstrato. Bergson obteria, assim, sua teoria do número confundindo primeiro uma coleção particular com o número de seus termos, e depois com o número em geral. Demonstrar essa confusão, segundo Russell, não apenas refuta a teoria de Bergson quanto ao número, mas também sua teoria mais geral de que todas as ideias abstratas e toda lógica são derivadas do espaço. Quanto a isso, podemos nos atentar a explicação de Bergson (1988) acerca do processo de contagem: para contar essas unidades, como no exemplo dado por ele, em um rebanho de ovelhas, ignoramos as diferenças individuais das ovelhas e levamos em conta apenas o que é comum a todas elas. Parece então, que as unidades de um número devem ser idênticas entre si, pois do contrário não haveria nada que pudesse ser somado. Em outras palavras, para realizar o processo de contagem, as diferenças das características não essenciais devem ser ignoradas. Porém, alguma diferença deve permanecer entre o que é contado, pois se não fosse assim seriam uma coisa só. A distinção, dirá Bergson, se dá no lugar a ser ocupado por cada uma dessas unidades. “Contar coisas físicas, então, requer a presença simultânea dessas coisas diferenciadas por sua posição no espaço”(SINCLAIR. M, 2019, p.41).

Essa espacialização não se limita a objetos físicos, também é necessária para o processo de abstração da contagem, ou seja, na ideia de número, nas palavras do autor:

Ver-se-á que começámos por imaginar uma fila de bolas, por exemplo, uma vez que elas se transformaram em pontos e que, por fim, desapareceu esta imagem para só deixar atrás de si, diríamos nós, o número abstracto. Mas, nesse momento, também o número deixou de se imaginar e de se pensar; dele apenas conservámos o sinal, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou exprimi-lo (BERGSON, 1988, p.59).

Vale ressaltar que Bergson não está defendendo uma noção de número empírica. Podemos conceber o número cinquenta, por exemplo, sem a ideia de nenhum grupo particular de cinquenta coisas. É claro que para Bergson, podemos e geralmente manipulamos números sem a visão de unidades em um espaço ideal quando realizamos operações, o que será retomado em seguida, porém deixamos de ter uma imagem ou mesmo uma ideia desses números; mantemos apenas os símbolos que são necessário para o cálculo. Bergson defenderia que “[...] números menores, para serem apreendidos em sua verdade, podem ser fundamentados em uma intuição ou visão, e que a matemática pode se desenvolver nessa base” (SINCLAIR. M, 2019, p.42). Portanto: “[...] toda a ideia clara do número implica uma visão no espaço; e o estudo directo das entidades que entram na composição de uma

multiplicidade distinta vai levar-nos, neste ponto, à mesma conclusão que a análise do próprio número” (BERGSON. H, 1988, p.60). No trecho, há o uso do termo visão que merece uma atenção maior para os fins desse estudo, especialmente por ter sido alvo de crítica de Russell:

Bergson é um forte visualizador, cujo pensamento é sempre conduzido por meio de imagens visuais. Muitas coisas que ele declara serem necessidades de todo pensamento são, acredito, características dos visualizadores, e não seriam verdadeiras para aqueles que pensam por meio de imagens auditivas. Ele sempre exalta o sentido da visão em detrimento dos outros sentidos, e suas opiniões sobre o espaço parecem ser amplamente determinadas por esse fato (RUSSELL. B, 1912, p.330)

Essa passagem, escrita no início de sua crítica, nos indica claramente que Russell entende esse conceito literalmente, ou seja, a visão dada pelos nossos sentidos corpóreos. Primeiramente devemos nos atentar que Bergson escreve “implica” ao em vez de “requer”: se optasse pela segunda, a posição de Bergson seria problemática dada a dificuldade de sustentar essa ideia, no caso de números que tendem ao infinito, por exemplo (SINCLAIR. M, 2019). Realmente não é certo que seja possível, no caso de números maiores, imaginar mentalmente ou mesmo realizar uma contagem no mundo objetivo e ter certeza de que as múltiplas unidades somam o número pretendido. No caso de “implicar” o autor se compromete a defender que o número tem como consequência o espaço.

Ao usar a expressão “ideia clara de número”, Bergson não defende que tenhamos de apreender o número necessário de unidades simples que compõem o número maior, mas apenas que números menores, para serem apreendidos, são fundamentados em uma intuição ou visão (SINCLAIR. M, 2019). Ademais, como Sinclair (2019) esclarece, essa visão se refere à “intuição do espaço” e não simplesmente a percepção sensorial da visão, até porque o espaço como meio homogêneo é ausente das diferenças sensoriais qualitativas. Afinal, de acordo com Bergson “conhecemos duas ordens diferentes de realidade: uma, a das qualidades sensoriais, é heterogênea, a outra, a do espaço, é homogênea. Este último, claramente concebido pela inteligência humana, permite-nos produzir distinções nítidas, contar, abstrair[...]” (BERGSON. H, 1988, p.71).

Dessa maneira, Bergson defende que o espaço é um “meio vazio homogêneo”, cujas partes são todas da mesma natureza, pois não possuem diferenças intrínsecas (SINCLAIR. M, 2019). Na concepção bergsoniana, o espaço “é o que nos permite distinguir uma série de sensações idênticas e simultâneas umas das outras, um princípio de diferenciação diferente daquele da diferenciação qualitativa e, conseqüentemente, uma realidade sem qualidade” (BERGSON. H, 1950, p. 95). Por essa razão, a multiplicidade do espaço é quantitativa. Nessa

passagem Bergson já indica uma noção diferente de um espaço qualitativo que é homogêneo e geométrico. Podemos também notar a influência da interpretação de Immanuel Kant, para o qual o espaço é uma condição de possibilidade da experiência, uma “forma a priori de intuição” (KANT, 2015, B42). Segundo a *Crítica da Razão Pura* (1781), o espaço não é uma coisa, mas também não é uma abstração, uma derivação das coisas, uma vez que nenhuma coisa pode ser o que é sem que já esteja no espaço. É o espaço que torna a experiência empírica possível (KANT, 2015, A28) ele permaneceria mesmo que não houvesse nenhuma matéria, mas também é uma forma que pertence à mente e que apreende o mundo, nas palavras do autor: “é apenas do ponto de vista humano que podemos falar de espaço, de coisas extensas” (KANT, 2015, B42) Dessa maneira o espaço é “transcendentalmente ideal” ao mesmo passo que é “empiricamente real” (SINCLAIR. M, 2019).

Bergson (1988) afirma ainda que o processo pelo qual contamos unidades, formando uma multiplicidade distinta, possui dois aspectos: por um lado supomos as unidades idênticas - o que só pode acontecer num meio homogêneo - por outro a terceira unidade formada modifica a natureza do conjunto. Nesse último processo há uma mútua penetração, sem a qual a adição não seria possível (BERGSON. H, 1988). É graças a isso que formamos a ideia de quantidade sem qualidade, portanto o cálculo é em certa medida qualitativo. Com isso o autor introduz a tese de que a ideia que temos sobre a contagem ocorrer no tempo é uma mera ilusão. Ao contar até 50 em uma brincadeira, por exemplo, estamos, na verdade, enumerando uma sequência aprendida, nesse caso a enumeração de momentos acontece no tempo, porém não estamos contando genuinamente, pois não chegamos a uma soma. Isso porque para somarmos temos que considerar cada um dos termos, as unidades que compõe o número, precisam permanecer, segundo Bergson no espaço, uma depois da outra a qual a última é acrescentada às demais, quanto ao número ele dirá:

[...] como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria, se não o localizássemos no espaço? 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 (BERGSON, 1988, p.59).

Disso Bergson conclui que existem dois tipos de coisas a qual chamamos de unidade: uma definitiva que forma um número específico, e a outra provisória, “a deste número que, múltiplo de si mesmo, deve a sua unidade ao acto simples pelo qual a inteligência a apreende” (BERGSON. H, 1988, p.60). Ou seja, a unidade é simultaneamente, una, o número nomeado, e múltipla, composta por tantas unidades quanto se é possível conceber.

Ainda na discussão acerca do número, Bergson dirá que: “Não se pode contestar que a formação ou construção de um número implica a descontinuidade” (BERGSON, 1988, p.61). Em outras palavras, sempre passamos de um número a outro, entre cada número, por menor que ele seja, há um intervalo que os separa. As unidades que compõe a soma $1+1=2$, por exemplo, são neste momento indivisíveis:

Razão está em que, para obter um número, é forçoso fixar a atenção, sucessivamente em cada uma das unidades que o compõem. A indivisibilidade do acto pelo qual se concebe qualquer uma delas traduz-se então na forma de um ponto matemático, que um intervalo vazio separa do ponto seguir (BERGSON, 1988, p.62).

Isto é, como dito anteriormente, quando pensamos em um número específico enquanto unidade, por exemplo, o número 1 ele é único, ainda que se possa pensar nos números 1,1 e 0,9, porém é claro que esses são outros números, não são o número um, nesse contexto o número 1 é indivisível. No entanto, qualquer número é infinitamente divisível em partes menores enquanto número qualquer, por isso ele é composto por uma soma que acontece por justaposição desses pontos localizados em diferentes lugares do espaço.

Outra crítica de Bertrand Russell (1912) feita a Bergson com relação à definição de número consiste em contestar a afirmação o do autor: “Como se pudéssemos ainda falar de grandeza onde não existe nem multiplicidade nem espaço!” (BERGSON. H, 1988, p.16). Para tanto, Russel exemplificou casos que considera como contrários a essa colocação, tais como dor e prazer, pois na concepção comum essas sensações variam conforme intensidade -grandezas numéricas- e não possuem qualquer relação inicial com multiplicidade nem com espaço. Acontece que em resposta a isso, Bergson argumenta que os números se justapõem, e para não ocorrer uma fusão (se interpenetram), é requerido que necessariamente não ocupem ao mesmo tempo, o mesmo lugar no espaço, necessidade esta, defende Bergson, de ordem lógica e não meramente física, pois o contrário dessa afirmação implicaria em uma contradição. Isto é, não é apenas pela matéria que percebemos que algo não pode ocupar o mesmo lugar. Portanto, mesmo abstrações, como a ideia de número, ocupam lugares diferentes. Contudo, nos parece que podemos contar coisas que se interpenetram, por exemplo, quantas vezes senti raiva ao ir ao banco, ou qual o grau de dor senti ao arrancar um dente, em resposta a isso Bergson escreve:

[...] contar-se-ão sentimentos, sensações, ideias, todas as coisas que se penetram entre si e que, cada uma por seu lado, ocupam a alma inteira? — Sim, sem dúvida, mas precisamente porque se penetram, só se contam com a condição de as representar por unidades homogêneas, ocupando lugares distintos no espaço, unidades que, por conseguinte, não se penetram (BERGSON, 1988, p.66).

Em outras palavras, é por meio da quantificação das sensações, em si mesmas, qualidades puras, que elas ganham extensão, e qualidade se torna intensidade. Projetamos nossos estados psíquicos no espaço formando uma multiplicidade que os influencia, lhes dando uma nova forma que a percepção imediata não lhes atribuía, conseqüentemente espacializando-as.

2.3 Multiplicidade

Bergson então introduz a ideia de que, aceitando a noção de número, não podemos estar contando todas as coisas da mesma maneira, portanto deve haver duas espécies de multiplicidade. No primeiro tipo de multiplicidade temos a diferenciação da matéria no espaço, dada na percepção, no segundo tipo: “Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma [...] Aqui, porque os termos não são dados no espaço, não os podemos contar, parece, a priori, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica” (BERGSON. H, 1988, p.63-64). Assim, ao ouvir o badalar dos sinos da igreja, exemplo dado por Bergson (1988), ou estamos retendo cada uma das sensações sucessivas para organizá-la com as outras e formar uma melodia familiar, e portanto, não contamos os sons, mas nos limitamos a reter uma impressão qualitativa que o número nos causa. Ou então explicitamente os contamos, sendo necessário dissociá-los, e essa dissociação forçosamente se dá em algum meio homogêneo (BERGSON. H, 1988).

Russell (1912) discorre justamente sobre esse exemplo de sons sucessivo dado por Bergson para questionar a afirmação de que toda pluralidade de unidades separadas envolve espaço. As observações feitas por Bergson seriam, nas palavras de Russel, a de um visualizador e se devem à predominância do sentido da visão nele. Essa alegação muitas vezes utilizada na crítica feita por Russell, que já foi explorada anteriormente, tem como consequência enfraquecê-la, uma vez que interpreta o termo com significado diferente do empregado pelo autor. Baseado na interpretação literal da palavra *visão*, Russell conclui que não há nenhuma necessidade lógica de marcar as badaladas do sino, por exemplo, em um espaço imaginário: “a maioria das pessoas, imagino, as conta sem nenhum auxiliar espacial” (RUSSELL. B, 1912, p.336). Ele finaliza dizendo que Bergson apenas assume que o espaço seja necessário sem dar nenhuma razão, e depois aplica isso no caso do tempo. Quanto às razões, Bergson dá muitas, independentemente de qual juízo façamos delas. Como já mencionado, não se trata de marcar as unidades num espaço imaginado, o número não requer isso, porém a contagem implica na espacialização.

A ideia é que o entendimento apreende a quantidade apenas na forma da unidade da pluralidade, ou seja, fazendo a distinção das partes que a compõem. Para haver essa distinção

das partes é preciso haver também uma distinção entre os intervalos que as separam. Essa multiplicidade é homogênea na sua composição e abstrai qualquer diferença qualitativa entre as partes compostas de um todo. Isto é, a composição do múltiplo solicita que as unidades sejam justapostas como coexistentes, do contrário elas não podem compor um todo existente. Se o todo existe, suas partes existem coetaneamente (BERGSON. H, 1988). Em outras palavras, no número 10 pensamos na coexistência de dez unidades, algo como a existência simultânea de dez partes de um. Isso requer que as unidades que compõem um número sejam justapostas num certo domínio, um domínio de coexistência, a saber, o espaço. Porque a unidade requer a presença simultânea das suas partes, a unidade do número requer que pensemos essas partes como todas coexistentes do espaço. Nessa medida, o conceito de número está necessariamente vinculado ao conceito de espaço.

Dessa forma, como a mensuração do tempo é expressa por meio de números, e o número está vinculado necessariamente ao espaço, então a mensuração especializa o tempo, e nesse caso espacializa também as badaladas do sino, referida no exemplo. Essa ideia do número, como composição do todo pelas partes, implica numa visão do espaço no sentido em que pressupõe a possibilidade de reunir essas partes em um único espaço, não significa que ao pensarmos em um número pensamos em um espaço ou visualizamos esse número no espaço, como explicado antes. De outro modo, determinar a quantidade de algo é estabelecer uma relação entre um conjunto composto por um certo número de elementos e a grandeza de algo. O número está vinculado à noção de coexistência, 10 é um todo composto de dez partes, a coexistência envolve extensão, pois apenas assim as coisas podem coexistir. Portanto, “a quantidade, então, implica o número, o número implica a coexistência, a coexistência implica a extensão, e a extensão implica o espaço” (SINCLAIR, 2019, p.43).

Por conseguinte, o que Bergson quer dizer com o exemplo dado é que retemos os sons passados na memória e os unimos em uma melodia, sem que sejam contados, ou seja, sem serem justapostos em um espaço imaginário (SINCLAIR. M, 2019). É por isso que Bergson defende, como dito antes, existirem dois tipos de multiplicidade:

A dos objetos materiais, que formam imediatamente um número, a dos fatos da consciência, que não podem adotar forma numérica sem a intervenção de alguma representação simbólica, em que o espaço intervém necessariamente” (BERGSON. H, 1988, p.65).

Disso concluímos que a representação simbólica faz com que os fatos da consciência adotem uma forma numérica causando a intervenção do espaço.

Portanto, a multiplicidade dos estados de consciência é qualitativa, sem distinções, diferentemente da multiplicidade das coisas que é quantitativa, na qual tudo é distinto. Na verdade, a análise de Bergson (1988) das noções de tempo e espaço conclui que ambos formariam multiplicidades opostas. Na multiplicidade que compõe a duração, a consciência opera uma diferenciação qualitativa de seus estados, sem contagem ou distinção numérica. O que caracteriza a multiplicidade qualitativa é a possibilidade de coexistência de durações distintas, ou seja, diferentes seres conscientes terão diferentes experiências temporais (MONTEIRO. G, 2009). A confusão entre as duas multiplicidades ocorre devido a uma incapacidade da nossa linguagem de distingui-la ordinariamente, o que nos levaria a identificá-la numericamente, para então exteriorizá-la em termos quantitativos. Isto é, a multiplicidade qualitativa, ainda que clara em nossa consciência, se confunde com a multiplicidade quantitativa, pois a primeira não se pode traduzir pela linguagem do senso comum, pois somente “um ato do espírito estaria apto a captar” (MONTEIRO. G, 2008, p.32) também não podemos formar uma ideia de multiplicidade distinta sem paralelamente considerarmos a outra multiplicidade (BERGSON. H, 1988).

Disso o autor constata que o tempo para a nossa consciência não tem aspecto homogêneo, ele adquire esse aspecto por causa da representação simbólica. A representação simbólica inevitavelmente acontece porque os termos adquirem um duplo aspecto: um idêntico a si mesmo porque pensamos no objeto exterior e outro específico que dá origem a uma nova organização do conjunto. O movimento, cita o autor, é um exemplo no qual esse processo se verifica:

Temos uma série de termos idênticos entre si, já que se trata sempre do mesmo móvel; mas, por outro lado, a síntese efectuada pela nossa consciência entre a posição actual e o que a nossa memória chama as posições anteriores faz que estas imagens se penetrem, se completem e se continuem de alguma maneira umas às outras (BERGSON. H, 1988, p.87).

É por causa dessa multiplicidade de termos idênticos que não se pode conceber senão no espaço que o tempo adquire um aspecto homogêneo, “imagem simbólica da duração real” (BERGSON. H, 1988, p.88).

Bergson (1988) extrai disso dois aspectos do eu. Por um lado, nosso eu toca superficialmente no mundo físico, nesse sentido as sensações sucessivas conservam algo da exterioridade, ou seja, as causas objetivas desses estados. Por isso esse eu superficial se desenrola em um meio homogêneo. Já o eu interior que sente, se apaixona, delibera, decide “[...] é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofre uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço”

(BERGSON. H, 1988, p.88). O Sonho é um exemplo de como conseguimos destacar a duração da sua camada superficial que é o tempo homogêneo:

O sono, ao afrouxar o jogo das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. Não medimos já, pois, a duração, mas sentimo-la; de quantidade retorna ao estado de qualidade; a apreciação matemática do tempo decorrido já não se verifica[...]" (BERGSON. H, 1988, p.88).

Contudo, mesmo em vigília conseguimos distinguir “duração-qualidade”, que é atingida imediatamente pelo eu e é provavelmente a percebida pelos outros animais, da duração que se torna quantidade (BERGSON. H, 1988). Um exemplo disso é dado por Bergson: “No momento em que escrevo essas linhas, o relógio ao lado bate as horas, mas meu ouvido distraído só às percebe depois de algumas terem soado; portanto, não as contei” (BERGSON. H, 1988, p.89). Portanto, retorno ao nosso eu mais profundo se dá voltando a atenção aos dados imediatos, ou seja, à percepção pura que não está contaminada pelo hábito linguístico de transpor para o espaço o que é duração (MONTEIRO. G, 2009). E assim, podemos vislumbrar uma multiplicidade qualitativa que compõe nossos estados de consciência.

2.4 Símbolo x Realidade

Bergson retoma diversas vezes o argumento da confusão entre as durações e multiplicidades causada pela nossa linguagem. Segundo ele, a consciência, empregando o intelecto, substitui o símbolo pela realidade e acaba por perceber a realidade através do símbolo (BERGSON. H, 1988). Diz o autor:

Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam—se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar à sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum (BERGSON. H, 1988, p.90).

Frequentemente apresentamos essa impessoalidade na nossa linguagem porque nossa vida exterior e social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. O que acontece é que tentamos de alguma forma transmitir nossas impressões de um modo que os outros as compreendam, assim confundimos “[...]o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto” (BERGSON. H, 1988, p.91). A partir disso, a pura duração do eu se fixa, sendo projetada no espaço homogêneo, e os nossos estados mentais ganham imobilidade (BERGSON. H, 1988). Isso acontece porque a palavra, por possuir contornos precisos, é

estável e armazena o que há de comum. Pois, a linguagem é desenvolvida em conjunto por uma comunidade de falantes, o que acaba encobrendo, portanto, as impressões mutáveis da nossa consciência pessoal (BERGSON. H, 1988). No momento que nomeamos algo acabamos por dar estabilidade a sensações que são instáveis, dessa forma nenhuma palavra poderia exprimir a real mutabilidade dos nossos estados.

Nossos sentimentos não podem ser expressos em palavras, e conseqüentemente, defende Bergson, não podem ser julgados, pois ao fazermos isso apenas os substituímos por uma justaposição de estados inertes constituídos por palavras. Dessa justaposição de símbolos, feitas por nossa linguagem, quando confundida com os estados reais, resulta o associacionismo (atomismo psicológico). Dessa ausência de julgamento dos estados reais, Bergson conclui que nossa consciência possui uma forma específica de instintos, já tratada anteriormente. A prova disso seria a maneira irrefletida como tomamos partido de certas crenças, as “opiniões a que mais nos agarramos são as que explicamos com mais dificuldade, e as razões com que as justificamos raramente são as que nos levaram a adaptá-las” (BERGSON. H, 1988, p.94). Esses instintos são impulsos comuns a todos os nossos estados mentais, dados pela sua mútua penetração. Adotamos ideias, em certo sentido sem razão, por seu valor ser comum a todas nossas outras ideias, vimos nelas algo de nós mesmos. Embora todo discurso se faça por meio linguagem, desde argumentos filosóficos a demonstrações científicas, ela é incapaz de “expressar” o essencial; este nos fugiria assim que tentássemos transmiti-lo (MONTEIRO. G, 2008).

É muito importante no atentarmos ao fato de que Bergson não está defendendo a impossibilidade da linguagem gerar na consciência uma percepção estendida do real. Existe, sim, a impossibilidade da linguagem expressar o real, mas é totalmente concebível que ela o sugira, e é essa sugestão que o autor propõe que a filosofia retome (MONTEIRO. G, 2008). Em outras palavras, a filosofia pode, ainda que manifesta pela linguagem, se concentrar na percepção, e não suprimir nenhum aspecto da realidade, bastando diminuir a explicação abstrata. Um exemplo dessa prática, defende Bergson, é a arte, seja pela literatura, pintura, música, etc. ela expressa a intuição que consegue captar e transmitir os dados sensíveis. Como Monteiro (2008) explica, o artista não recorre à demonstração analítica, e ao contrário do homem comum, não se preocupa com a utilidade das coisas, é este desprendimento da funcionalidade que lhe permite perceber mais que os outros.

Em contrapartida, e retomando o que foi apresentado anteriormente, à medida que o nosso eu se torna superficial, nossos estados de consciência tendem a adquirir a forma de uma multiplicidade numérica e a desdobrar-se no espaço. Portanto, as condições da vida social

transformam nossos estados de consciência em objetos ou coisas; “não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós” (BERGSON. H,1988, p.96). Dessa maneira se forma um segundo eu, que mascara o primeiro, esse eu superficial tem momentos distintos, seus estados se separam uns dos outros e se exprimem por meio de palavras. É importante esclarecer que Bergson não está assumindo que existam dois “eus” é o mesmo eu que percepção estados distintos e que, fixando em seguida mais a sua atenção, verá estes estados fundirem-se entre si, adquirindo assim dois aspectos.

De toda essa argumentação apresentada, o autor pretende esclarecer que “as contradições inerentes aos problemas da causalidade, da liberdade e da personalidade não tem outra origem, e, que basta, para as eliminar, substituir o eu real, o eu concreto, à sua representação simbólica” (BERGSON. H, 1988, p.97). Em outras palavras, o determinismo e o associacionismo tratam-se de confusões entre a duração real e a duração homogênea. A linguagem tomada como expressão e não sugestão nos conduziria a paradoxos e pseudo-problemas, pois generalizam nossa realidade, e acabam interferindo na percepção, “uma vez que a primeira não se molda pelo real, embora moldemos o real por ela” (MONTEIRO. G, 2008, p.89).

3. PERCEPÇÃO DA MUDANÇA

3.1 Sucessão e Simultaneidade

Bergson define a duração com características que buscam garantir a conservação da sucessão em si. Como abordado anteriormente, uma dessas características é multiplicidade indistinta e indivisível de partes heterogêneas que compõem um todo, que é radicalmente diferente da multiplicidade numérica. A condição da conservação dos momentos é que sua sucessão não pode ser uma distinção nem uma separação que deveria ser reparada, a sucessão tem de ser, na verdade, uma fusão, sem intervalos vazios (WORMS. F, 2005). Por essa razão os estados de consciência não são simultâneos, acontecem um nos outros sucessivamente:

Pode, portanto, conceber-se a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstração (BERGSON, 1988, p.73).

Ao abstrairmos a sucessão acabaríamos por espacializá-la, pois quando justapomos os estados, um ao lado do outro, para percepção-los simultaneamente, sem se penetrarem, a sucessão ganha o aspecto de uma cadeia. Portanto, não faz sentido falar em uma ordem na sucessão, pois para ordenar os estados mentais temos de distingui-los e a distinção só é

possível no meio homogêneo quando comparamos os lugares que ocupam, tornando-se múltiplos e simultâneos.

Em contraponto, a partir da modernidade as Ciências Naturais passaram a matematizar a natureza, resultando em representações que se abstraem e perdem a experiência real do tempo. Nesses casos, o tempo (t), nas equações, é medido por uma unidade cuja grandeza corresponde a um movimento repetível tomado como padrão, como o movimento de rotação da terra em torno do próprio eixo, ou o movimento dos ponteiros de um relógio, etc. (BERGSON. H, 1988). Além disso, quando medimos o tempo transcorrido no deslocamento de um ponto a outro, estabelecemos uma relação de equivalência entre o movimento desse corpo e o movimento dos ponteiros do relógio. Ou seja, estabelecemos um espaço que o corpo ocupa no ponto de partida, esse, por sua vez, é simultâneo a um dado espaço ocupado pelos ponteiros no relógio. Por fim, no ponto de chegada temos novamente a simultaneidade entre o espaço ocupado pelo corpo e o espaço ocupado pelos ponteiros no relógio. Portanto, a medição do tempo se dá pela relação entre um corpo que ocupa um lugar do espaço e outro corpo que ocupa outro lugar do espaço simultaneamente. Isso quer dizer que na mensuração do tempo existe um paralelismo entre grandezas espaciais e grandezas temporais. Em virtude disso, a mensuração do tempo elimina a duração: o tempo é reduzido à contagem de espaços e simultaneidades; como será visto posteriormente considera somente os limites dos intervalos temporais, não os próprios intervalos e finalmente a representação numérica está intrinsecamente vinculada ao espaço

A simultaneidade a que Bergson se refere não se limita a acontecimentos simultâneos no espaço, como o movimento do ponteiro e o movimento da minha bicicleta, que se iniciaram e cessaram em sincronia em determinado intervalo. Bergson dirá que “as fases sucessivas da nossa vida consciente, que, no entanto, se interpenetram, correspondem cada uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea [...]” (BERGSON. H, 1988, p.7). Ou seja, a simultaneidade se estende entre um estado mental e um acontecimento no espaço capturado pela sensibilidade, que nesse ato de tornarem-se simultâneos acaba especializando a duração na qual ocorreu.

No entanto, há simultaneidade na duração, mas essa jamais deve ser confundida com os exemplos acima de simultaneidade entre instantes que é a estudada na ciência. Um exemplo dado por Bergson ilustra bem o significado da multiplicidade da duração e a sua relação com a simultaneidade:

Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o vôo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três

coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias (BERGSON, H. 2006, p. 61).

Essa imagem pretende mostrar que nossa vivência possui uma infinidade de alterações qualitativas indiscerníveis que se interpenetram, jamais justapostas no espaço homogêneo. O fluxo do rio, o barco velejando e o voo de um pássaro podem formar um só fluxo ou três distintos, contudo mesmo compreendidos distintamente, não deixariam de pertencer à mesma duração, porque estão ligados pela consciência que os percebeu (MONTEIRO. G, 2008).

Como foi mostrado anteriormente, Bergson difere o tempo real do proposto pela ciência pelo fato de que o instante é sempre uma virtualidade, isto é, uma abstração utilizada para medir a duração e “o tempo real não tem instantes” (BERGSON, 2006, p. 62), portanto, não é passível de medida. Embora a simultaneidade de fluxos percebida pela consciência seja distinta da simultaneidade de instantes referente à medida do tempo, ambas aparentemente se completam quando a duração real e o tempo espacializado parecem também ser simultâneos. (MONTEIRO. G, 2019) Temos assim, que ao observar as sessenta oscilações de um pêndulo, exemplo dado por Bergson (1988), se conservarmos, juntamente com a imagem da oscilação presente, a lembrança da oscilação que a precedia, acontecerá de duas uma:

ou justaporei as duas imagens, e recaímos então na primeira hipótese; ou percepcioná-las-ei uma na outra, penetrando—se e organizando—se entre si como notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número: obterei assim a imagem da duração pura, mas também terei me afastado de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável, interrogando cuidadosamente a consciência, reconhecer-se-a que ela procede assim sempre que se abstém de representar a duração simbolicamente (BERGSON. H, 1988, p.75-76)

Com isso não se está afirmando que as sensações das notas de uma melodia, por exemplo, são sempre as mesmas, se pensarmos isso é porque estamos confundindo sua causa objetiva, localizada no espaço, com a sensação em si. Em outras palavras, nossas sensações não podem permanecer idênticas umas às outras, porém uma diferenciação, mesmo de intensidade, culmina na espacialização.

Bergson então introduz mais um motivo que explica a dificuldade em representarmos a duração em sua pureza: não apenas experimentamos a duração como as coisas elas mesmas possuem duração, ou seja, existe por um lado a duração que eu experimento e por outro o fenômeno que dura. Em suma, o que o autor quer dizer é que existe um espaço real, de três

dimensões no qual fenômenos acontecem, quando estamos diante desses fenômenos nossos estados mentais tornam-se simultâneos a eles, aparecendo e desaparecendo ao mesmo tempo. Em contrapartida, há uma duração real cujos momentos dos nossos estados se interpenetram e se dão em um meio heterogêneo cuja distinção entre eles não ocorre de maneira clara. Dessas duas realidades, por meio da intersecção da simultaneidade, surge uma representação simbólica de duração que ilusoriamente adquire aspecto homogêneo.

3.2 Movimento

Da conclusão anterior, Bergson extrai que o movimento é uma síntese mental de posições sucessivas do móvel, pois esse progresso, que supõe duração, só ganha realidade para um expectador. “Se a consciência percebe outra coisa além de posições, é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza” (BERGSON, 1988, p.79). Assim distinguimos diferentes aspectos do movimento: o espaço percorrido que é homogêneo, posições sucessivas que o objeto percorre (o fenômeno que dura), e a síntese dessas posições que é qualitativa e só tem realidade na mente. Por isso, medir a velocidade de um movimento se resume apenas em constatar simultaneidades. Assim, o cálculo elimina do tempo a duração e do movimento a mobilidade, ou seja, os seus aspectos qualitativos. Pois, na duração só é homogêneo o que “não dura”, isto é, o espaço no qual se alinham as simultaneidades, assim também é com o movimento, no qual só é homogêneo o espaço percorrido, “a imobilidade” (BERGSON. H, 1988)

Outra observação feita por Bergson é que a temporalidade científica considera apenas as extremidades de um intervalo temporal. Isso significa que ao cronometrar o tempo físico que eu levo da minha casa à faculdade, eu apenas considero o ponto de partida, minha casa, momento em que inicio a contagem, e o ponto de chegada, a faculdade, quando encerro o cronômetro. Portanto, o intervalo da própria duração, os aspectos qualitativos que vivi nesse tempo, não importam. Para demonstrar isso, Bergson propõe que se todos os movimentos do universo se dessem mais depressa, não haveria mudança nas fórmulas dos cálculos, nem nos números nelas introduzidos. A consciência teria uma impressão qualitativa dessa mudança. Mesmo que essa mudança não aparecesse fora da consciência, porque também se produziria ainda o mesmo número de simultaneidades no espaço (BERGSON. H, 1988) Como Sinclair (2019) esclarece quando um astrônomo prediz, por exemplo, um eclipse ele acaba decretando que o tempo passará mais rápido, e ele pode fazê-lo, pois tudo o que ele muda é a natureza dos intervalos conscientes, pois eles não entram nos cálculos.

É assim que uma duração psicológica de alguns segundos, como o vislumbre do eclipse, pode ter o acréscimo de vários anos. O tempo físico é acelerado porque essa é a consequência do seu procedimento quando traça antecipadamente o caminho de um corpo celeste ou o representa por uma equação, ele simplesmente está estabelecendo uma série de relações de posição entre este corpo e outros corpos dados. Ao prever o movimento, o cientista o retrata como já tendo ocorrido, assim como as equações pelas quais o movimento é previsto envolvem unidades de tempo que representam o tempo que passou, em vez da experiência de tempo que está passando (SINCLAIR. M, 2019). Isso porque o cientista prevê o movimento, com auxílio da imaginação, na condição de já estar finalizado. Quando Bergson critica as teorias científicas que, segundo ele, eliminam a essência da experiência vivida, ele não pretende defender uma universalidade do tempo, mas sim a unidade da experiência vivida. Portanto, “[...] não se trata aí de opor um tempo ‘físico’ a um tempo ‘psicológico’, mas bem antes de mostrar que nenhum dos dois jamais se dá puro em nossa experiência” (WORMS. F, 2005, p.145)

Bergson então explica que essa confusão na nossa experiência entre a percepção da duração para o que concebemos como tempo físico se realiza devido à mudança. Isso ocorre porque a percepção da mudança, bem como movimento, acontece no espaço e no tempo e o intelecto realiza uma tentativa de racionalização em detrimento da intuição. É interessante notar que o movimento tem sido representado espacialmente desde Zenão de Eléia (cerca de 504 a.C.) (MONTEIRO. G, 2009). O filósofo grego e seus seguidores defendiam que o movimento poderia ser indefinidamente dividido até chegar à imobilidade. Disso surge o famoso paradoxo da flecha de Zenão, no qual é afirmado que a flecha está estacionária a cada momento do vôo se o tempo consistir em tais momentos, ou seja, flecha está onde está, exatamente como estaria se estivesse em repouso (SINCLAIR.M, 2019). Além desse, existe outro paradoxo chamado de “dicotomia”, o problema surge ao assumir que para andar um metro, primeiro temos que percorrer meio metro, e para isso devemos percorrer um quarto de metro, dado que o espaço é infinitamente divisível, para chegar a algum lugar, terei que realizar um número infinito de movimentos o que é impossível (SINCLAIR.M, 2019). Para demonstrarmos a possibilidade do movimento basta nos movimentarmos logo, não poderíamos representar uma sucessão temporal de posição em posição, teríamos assim apenas uma justaposição espacial (MONTEIRO.G, 2008).

Como Sinclair (2019) indica, Bergson afirma que nesses paradoxos o intelecto confunde o movimento real, o ato duracional qualitativo, com o espaço infinitamente

divisível que foi percorrido. Todos argumentos de Zenão, diz Bergson, “consistem em fazer coincidir o tempo e o movimento com a linha que os subtendem, em atribuir-lhes as mesmas subdivisões, enfim, em tratá-los como essa linha” (BERGSON. H, 1999, p. 223). Aristóteles (384 a.c - 322 a.c) refuta Zenão assumindo que o agora, o instante, não é uma parte real do tempo, pois não tem extensão temporal, assim como um ponto matemático não é uma parte real de uma linha, pois não tem extensão espacial (SINCLAIR. M, 2019). A conclusão não é surpreendente, se o ponto é tão pouco parte da linha quanto o instante é parte do tempo, o movimento não pode ser constituído com base nele.

Já para Bergson o tempo não tem extensão, pois não está atrelado ao espaço, e a duração será sempre indivisível, mas assim como para Aristóteles o instante não é parte real do tempo. A explicação se dá ao constatar que a associação do movimento ao espaço é arbitrária. Bergson então propõe que o objeto que se move não precisa ser atrelado ao trajeto por ele percorrido, já que é o objeto que está em movimento enquanto o trajeto é sempre estático. Por isso o *movente* jamais poderá ser sob qualquer perspectiva imóvel. Nas palavras do autor: “Trata-se aqui não de um objeto, mas de um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, portanto, inextenso” (BERGSON. H, 1950, p. 13).

É importante atentarmos que Bergson não nega a divisibilidade infinita do espaço percorrido, o que não é possível é a divisibilidade do próprio movimento. Isso porque o espaço percorrido por um objeto em movimento pode ser medido, já o tempo requerido para o movimento é apreendido apenas como duração, que é qualitativa, e só poderá ser dividida se for espacializada em algum sentido. O intelecto acaba projetando o que Bergson chama de “ato” do movimento no espaço; “acostumamo-nos a projetar esse próprio ato no espaço, a aplicá-lo ao longo da linha que o móvel percorre[...] como se essa localização de um progresso no espaço não equivallesse a afirmar que, mesmo fora da consciência, o passado coexiste com o presente!” (BERGSON. H, 1950, 112). Por essa razão, Bergson afirma que nenhuma série de estados pode representar o que é contínuo. A verdadeira mudança só pode ser explicada pela duração pura e envolve uma interpenetração de passado e presente, não uma sucessão matemática de estados estáticos. Trata-se de uma visão “dinâmica” em detrimento de uma visão cinematográfica do mundo, concebida erroneamente pelo intelecto.

Russell (1912) dirá que o único argumento de Bergson em prol de sua tese é a afirmação de que a visão matemática da mudança “implica a proposição absurda de que o movimento é feito de imobilidades” (BERGSON. H, 2005, p. 333). Ao que Russell responde:

Uma amizade, por exemplo, é feita de pessoas que são amigas, mas não de amizades; uma genealogia é feita de homens, mas não de genealogias. Assim, um movimento é feito daquilo que se move, mas não de movimentos. Expressa o fato de que uma coisa pode estar em lugares diferentes em tempos diferentes, e que os lugares ainda podem ser diferentes, por mais próximos que sejam os tempos (RUSSELL. B, 1912, p.341).

Como explicado anteriormente sobre o problema da unidade diacrônica da consciência, a mudança não pode ser composta de instantes. O movimento de A para B, a transição do objeto de algum lugar para outro, é percebido imediatamente na experiência. Isto é, quando ignoramos todas as ideias preconcebidas, notamos que mesmo a nossa visão toma o movimento de A para B como um todo indivisível. Assim, a linha supostamente percorrida pode até ser divisível, mas não o movimento que a atravessa (BERGSON. H, 1999). Isso significa que o movimento não é pontual, mas um alongamento, se fosse pontual não veríamos o movimento, mas uma sucessão de pontos estáticos, uma sucessão de imobilidades, portanto, o presente nas coisas é, como William James disse, um “presente ilusório” (SINCLAIR. M, 2019)

CONCLUSÃO

Bergson desenvolve um sistema filosófico com cada uma das partes que o compõe interligadas por um método intuitivo coerente. Como notamos ao analisar as críticas de Bertrand Russell, as noções empregadas por Bergson não são tão facilmente solapadas. A princípio, isso indica que o sistema bergsoniano pode aspirar ser examinado segundo seus próprios critérios, ao contrário do que a maioria dos seus críticos o fez. Dessa maneira, uma crítica mais contundente ao autor só é efetiva quando recorre ao contexto e ao sentido com os quais os conceitos foram empregados por ele próprio. É por essa razão que uma crítica ao projeto bergsoniano acaba por ser uma averiguação quanto a fidelidade e comprometimento com seu propósito inicial. Isso significa, se questionar se Bergson conseguiu explicar a temporalidade com a qual se comprometeu no início de sua investigação por meio do método intuitivo, por ele proposto, de forma compatível com a percepção imediata dos dados sensíveis, sem cometer contradições. O que parece ter uma resposta afirmativa, dado o estudo deste trabalho, bem como o de outros autores como Sinclair (2019) e Worms (2005).

Com uma investigação de caráter fenomenológico, Bergson centra sua argumentação nas experiências vivenciadas por cada um, sem recair em qualquer tipo de psicologismo. A filosofia Bergsoniana nos propõe então, de certa forma, como um efeito colateral, uma teoria

do conhecimento e uma crítica à Metafísica Antiga desde o princípio. Ao assumir uma consciência fluida, com uma sucessão ininterrupta de estados mentais, Bergson não só se comprometeu com uma teoria que mantivesse a conservação do tempo, mas propôs um conceito próprio de temporalidade, e resolveu o problema da unidade diacrônica da consciência. Não somente isso, com a duração o autor se dispôs a esclarecer o sentido real do tempo. Com esse propósito ele mostra a relação da quantificação do tempo com a sua espacialização, o tornando um quarta dimensão do espaço. Como consequência disso, ele conclui que a matemática e a ciência de forma em geral retira, para seus devidos fins, o aspecto qualitativo do tempo, a própria duração.

Nesse ponto a temporalidade científica possui apenas um aspecto simbólico, sem a capacidade de expressar o real na sua totalidade, nem mesmo sugeri-lo. A própria linguagem é incapaz de exprimir a realidade, uma vez que o símbolo delimita o significado que, na verdade, é fluido. Em virtude disso, Bergson é levado a uma filosofia da linguagem, na qual conclui que apenas a arte pode ser expressão do real. Contudo, a Filosofia pode de certa forma sugerir a verdade. Assim, o conhecimento absoluto da realidade é sugerido pela intuição, e a intuição se torna um método apenas quando crenças pré concebidas pelo intelecto são deixadas de lado. A partir desse abandono de conhecimento superficial notamos que a intuição é a simpatia com que o sujeito se coloca no lugar da matéria. Isso não apenas rompe com as teorias do conhecimento anteriormente estabelecidas, mas com a relação sujeito-objeto convencional.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **A Evolução Criadora**. Tradução: Bento P. Neto. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, Fevereiro de 2005.

BERGSON, H. **Duração e Simultaneidade**. Tradução: Claudia Berlinder. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, março de 2006.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência**. Tradução: João S. Gama. 1ª Edição, Coimbra: Edições 70, 1988.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. Tradução: Paulo Neves. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, abril de 1999

BERGSON, H. **Time and Free Will**. Tradução: F. L. Pogson. 6ª Edição. Edimburgo: Riverdale Press, 1950

JAMES, W. **Princípios de Psicologia**, Cap IX - O fluxo do pensamento. Tradução: Pablo R. Mariconda. Coleção "Os pensadores". 1ª Edição, Nº 48. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JAMES, W. **Princípios de Psicologia**, Cap XV - A Percepção do tempo. Tradução: Renato D. Fonseca. Disponível <https://www.academia.edu/101592863/William_James_A_Percep%C3%A7%C3%A3o_do_Tempo_Os_Princ%C3%ADpios_da_Psicologia_capt_XV_PREPRINT>

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. 5ª Edição. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 .

MONTEIRO, G. P. **A Medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson**. 2008. p. 109 (Dissertação para mestrado em filosofia, pelo programa de pós-graduação em filosofia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008

RUSSELL, B. **The Philosophy of Bergson, The Monist**, Cambridge, 01 de julho de 1912, Edição 3, Volume 22, p. 321-347.

SINCLAIR, M. **Bergson**, 1ª Edição, Abingdon: Routledge, agosto de 2019.

WORMS, F. **A concepção bergsoniana do tempo**. Tradução: Débora M. Pinto. **Rev Dois Pontos**, Curitiba, Paraná. V.1, N.1, p. 129-149. Dezembro de 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>.