

A TEMPORALIDADE NA METAFÍSICA E NA CIÊNCIA: UMA INTERPRETAÇÃO BERGSONIANA

TEMPORALITY IN METAPHYSICS AND SCIENCE: A BERGSONIAN INTERPRETATION

Geovana da Paz Monteiro¹

Resumo:

Pretendemos apresentar neste artigo um breve estudo sobre o modo como a experiência temporal é apresentada no pensamento do filósofo francês Henri Bergson. Concentraremos nossa abordagem, sobretudo, na primeira obra do autor, a saber, *o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Momento em que a noção de duração aparece por primeiro, sendo contraposta por Bergson às teses da psicologia experimental, ciência que então despontava no final do século XIX com suas pretensões determinísticas de medição da intensidade dos estados mentais. Em complemento à essa discussão travada entre metafísica e ciência, traremos algumas considerações sobre a duração como fluxo qualitativo e imprevisível em detrimento de uma representação espacializada do tempo, levada ao ápice pela teoria da relatividade restrita de Einstein (1905). Para tanto, nos valeremos de algumas teses apresentadas por Bergson em *Duração e simultaneidade*, obra que completa em 2022 cem anos de sua primeira publicação.

Palavras-chave:

Tempo; Metafísica; Ciência.

Abstract:

We intend to present in this article a brief study on the way temporal experience is presented in the thought of the French philosopher Henri Bergson. We will focus our approach, above all, on the first work of the author, namely, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. This is the moment when the notion of duration appears first, being opposed by Bergson to the theses of experimental psychology, a science that emerged at the end of the 19th century with its deterministic pretensions to measure the intensity of mental states. In addition to this discussion between metaphysics and science, we will bring some considerations about duration as a qualitative and unpredictable flow instead of a spatialized representation of time, taken to the apex by Einstein's theory of special relativity (1905). In order to do so, we will make use of some theses presented by Bergson in *Duration and simultaneity*, a work that will complete one hundred years of its first publication in 2022.

Keywords:

Time; Metaphysics; Science.

¹ Doutora em Filosofia. Professora Associada 1, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

1. Apresentação

*Para quem se instala no devir, a duração
aparece como a própria vida das coisas,
como a realidade fundamental.*

(Henri Bergson, *A evolução Criadora*, p. 343)

A temporalidade, traço fundamental da experiência humana, no contexto do pensamento clássico ocidental foi, muitas vezes, interpretada como marca de uma negatividade, de um déficit de ser, símbolo de uma finitude rechaçada, cujo contraponto se revelaria através da experiência metafísica por um afastamento do sensível. Um lance de olhos para a tradição nos faria constatar essa nítida desqualificação da experiência vivida; alguma coisa que o pensamento contemporâneo, de diversas maneiras, tem buscado desconstruir, ressignificando o temporal como verdadeiro estofado da realidade.

Na esteira de um pensar que prioriza a mudança em detrimento do estático, Henri Bergson almejou formular uma compreensão metafísica do tempo como duração, alargando e contrapondo a visão de um tempo espacializado, fragmentado, destituído de qualidade, tal qual o tempo que é um mero padrão de medida para os físicos. Mas o diálogo com a ciência, embora seja um recurso metodológico que visaria antes de tudo dissolver certos pseudoproblemas filosóficos, adquire, no coração do bergsonismo, um lugar central. Ao longo de sua obra, Bergson valoriza a ciência como um produto bem sucedido da inteligência, mas a localiza numa esfera diametralmente oposta à metafísica. Certamente, ambas derivam da capacidade intelectual humana de pensar, de produzir teoria e prática, mas a metafísica é algo mais, não se restringindo à essa faculdade, ela consiste num esforço humano de aprofundamento de si e do real como temporal, isto é, como duração.

Se Bergson caracteriza o ser humano a partir da faculdade da inteligência, é para dizer que somos majoritariamente determinados por uma capacidade pragmática que, embora criativa e necessária à sobrevivência da espécie, seria insuficiente para a conquista de uma experiência imanente da duração. A inteligência cria ferramentas, produz linguagem, nos permite certo controle sobre a natureza, podendo até nos dar algum conforto. Mas, aos olhos do filósofo, ela não atinge a profundidade da duração, pois se sente em casa na espacialidade. Sendo assim, o fazer filosófico ou metafísico deveria esforçar-se por superar a inteligência, não dispensando-a, mas indo além do que ela já pode nos dar. Deste

modo, compreendendo o papel da inteligência na vida humana, compreende-se também a distinção entre a compreensão do tempo na metafísica e na ciência. Neste sentido, este artigo visa abordar de modo breve algumas considerações sobre a experiência temporal a partir de duas perspectivas distintas, mas, de algum modo, complementares, a saber, filosofia e ciência.

2. Uma contextualização a partir do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

O que leva Bergson a acusar constantemente a história da filosofia de ser a história da espacialização do tempo é, segundo ele mesmo, fruto de uma carência de precisão na reflexão filosófica da tradição. Para o filósofo, o pensamento ocidental como um todo está afundado em falsos problemas decorrentes de uma incompreensão do verdadeiro objeto da filosofia. O confronto com a tradição se torna assim uma etapa metodológica importante de sua pesquisa, o que fica explícito em todas as suas obras. Bergson crê que dissolvidos esses equívocos pelo recurso à experiência imediata, ou seja, a intuição da duração e, finalmente, com o uso adequado da inteligência, as disputas e as divergências entre as doutrinas filosóficas se resolveriam.

Mas a dificuldade está, mencionamos acima, no papel que a inteligência ocupa em nossas vidas. Uma vez absorvidos pela vida prática, raramente a necessidade especulativa se nos impõe. Até mesmo nossa capacidade perceptiva se determina de modo a fragmentar a experiência. Embora uma série de qualidades inobservadas se sucedam no mundo material, a percepção concreta sempre finda por tornar estático o movente. Pois a tendência intelectual que nos caracteriza majoritariamente se direciona a um automatismo crescente quando conscientemente visamos, antes de tudo, atingir objetivos que se estabelecem como pontos imóveis no espaço. Isto ocorre porque é sob a forma de estados imóveis que apreendemos o mundo material, imobilidade tal que será questionada por Bergson ao longo de suas obras.

Essa espacialização, que é própria do ato de perceber concretamente o mundo, – percepção que também é fragmentação porque “[...] as qualidades da matéria são, todas elas, vistas estáveis que tomamos de sua instabilidade” (BERGSON, 2005, p. 326) – faz com que a sucessão qualitativa constituída como *mudança* dê lugar à busca pela *coisa que muda*. Apegados à objetividade do que muda, deixamos de perceber a mudança qualita-

tiva inerente à realidade. Sendo assim, delimitamos pragmaticamente os corpos, ao passo que fragmentamos conceitualmente o real através do pensamento espacializante. Mas, dirá Bergson (2005, p. 327, grifos do autor), “o que é real é a mudança de forma: *a forma não é mais que um instantâneo tomado de uma transição*”. Neste sentido, a formatação estática da matéria como coisas distintas é decorrência direta do trabalho esquemático do pensamento, donde terá lugar uma metafísica essencialista, segundo a qual todas as modificações qualitativas do ser seriam variações ou acidentes de uma forma eterna e imutável (BERGSON, 2005, p. 237).

Mas se duração implica movimento qualitativo, jorro de imprevisibilidade, como pôde a tradição sustentar uma concepção de ser imutável? Por não ter visto consistência na defesa dessa imutabilidade, a filosofia bergsoniana tentou superar a interpretação estática do real, natural, segundo ela, à própria condição humana. Isso fica explícito no texto de Pierre Montebello (2003, p. 281, tradução nossa) quando este afirma:

A filosofia de Bergson teria sido uma luta sem fim contra o substancialismo, contra o dualismo substancialista do idealismo e do materialismo. Fundamentalmente porque a concepção estática do ser impede de pensar a emergência do mundo em cada um de seus níveis de realidade.

Pensar o mundo em seus níveis de realidade já é uma preocupação para Bergson desde sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Ali o filósofo, voltado para o tema da liberdade, dialogou com as ciências do “eu”, a fim de mostrar o suposto equívoco instalado na base das mesmas; equívoco que teria sido herdado da tradição associacionista britânica, cuja interpretação dos estados psicológicos se encerraria numa visão determinista dos processos mentais, analisando em termos quantitativos aquilo que, na perspectiva bergsoniana, apenas uma experiência qualitativa poderia evidenciar.

Embora o *Ensaio* não seja uma obra de psicologia, mas de metafísica,² a investigação psicológica ali desenvolvida será a base de toda reflexão futura de Bergson e também ponto de partida para a fundamentação de uma metafísica renovada, proposta pelo filósofo francês. Em suma, o confronto constante com as ciências (psicologia, física, biologia)

2 “[...] a crítica da psicologia não é finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – o que ultrapassa em muito o domínio da psicologia” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 118).

parece ter como objetivo estabelecer a relação destas com a “verdadeira metafísica” e, a partir daí, operar distinções e cooperações entre ambas.

Retomando algumas ideias presentes no livro de 1889, a constatação da imobilidade do pensamento metafísico clássico por Bergson é um traço marcante de sua filosofia, podendo ser identificada naquela obra através do estudo daquilo que o filósofo denominou por *duração interior* ou *duração psicológica*. Muito já foi dito acerca da duração como experiência psicológica, e sobre como o filósofo do *Ensaio* mantém uma posição radical em relação ao dito equívoco da assimilação do tempo ao espaço; e de como o tempo concreto, real, resguardaria o caráter interno de uma experiência da duração vivida. Neste sentido, será sempre em oposição ao tempo espacializado da ciência, bem como da vida prática, que se compreenderá a duração interna na obra de 1889. E ali a duração se opõe ao espaço então na medida em que ela é psicologicamente interiorizada, ao passo que no espaço tudo seria exterioridade sem sucessão.

Com isto, a intuição da própria duração seria um dado imediato, o mais primitivo deles. Afinal, “[...] a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu” (BERGSON, 1988, p. 77). Significa dizer que o eu que dura não poderia ser interpretado como um aglomerado de fatos psicológicos, mas antes como uma unidade. E tal unidade se encontraria inteira em cada um de seus “estados”, sendo que cada um destes possuiria uma qualidade peculiar. Bergson pensará assim a duração interna como uma continuidade de sucessão qualitativa, onde os estados se interpenetram entre si formando um todo movente.

Doravante, compreendendo a duração do eu como uma continuidade heterogênea, ou seja, como um fluxo qualitativamente variado, o filósofo partirá para a interpretação de uma das dualidades metafísicas mais significativas do pensamento filosófico ocidental, qual seja, a oposição entre qualidade e quantidade. Esta constitui, para ele, a base sobre a qual teriam se desenvolvido os grandes equívocos da metafísica clássica. O estudo desta oposição é fundamental à reflexão bergsoniana sobre o tempo, uma vez que ao assumir por recurso metodológico a exposição dos dualismos sobre os quais a história da filosofia se edificou, ela assume também a obrigação de superá-los.³

No *Ensaio*, portanto, ao debruçar-se sobre o problema do determinismo e da li-

³ Quanto ao tema do dualismo, conferir PINTO, 2004.

berdade, o filósofo chamará a atenção para esse dualismo fundamentalmente relacionado à interpretação do tempo através do espaço, tal que desencadeará, na sua visão, a incompreensão do que seria a verdadeira natureza do tempo, a duração. Mas, antes de aprofundarmos a investigação sobre as categorias da quantidade e da qualidade, será necessário mencionar algumas palavras sobre a psicologia experimental do século XIX, contraponto direto da reflexão de Bergson no *Ensaio*.

3. A psicologia experimental do século XIX

Não obstante a psicologia seja um ramo do saber com um longo passado, pois, a história do pensamento filosófico é, em certo sentido, também a história da psicologia, é apenas no final do século XIX que ela se estabelece como ciência. O primeiro a propor o desenvolvimento de uma psicologia científica fora John Stuart Mill,⁴ mas é em função dos esforços do psicólogo alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) que esta disciplina se torna de fato experimental e não apenas especulativa. O termo “experimental”, no contexto da Alemanha do final do XIX, referia-se, sobretudo, ao caráter fisiológico das pesquisas neurocientíficas, o que originara a *psicofísica*. A psicofísica estuda a relação entre a percepção de um estímulo e suas dimensões físicas. Wundt encontrou-se então diante das melhores condições técnicas para a instauração de uma nova psicologia associada aos dados psicofísicos recentes (GOODWIN, 2005).

Foram os dados das pesquisas psicofísicas de Ernst Weber (1795-1878) que serviriam então de base ao nascimento da psicologia experimental em sua aspiração ao posto de ciência. Além de ter mapeado a sensibilidade do tato, fato inovador para a época, Weber demonstrou a existência de uma relação matemática entre o domínio psicológico e o físico, o que ficou conhecido justamente como a *lei de Weber*. Ou seja, este fisiólogo fora o primeiro pesquisador a ser capaz de medir estados mentais. E, antes de Wundt, foi outro cientista de Leipzig quem mais se interessou por este fato, elevando bastante os estudos na área da psicofísica. Fora então Gustav Fechner (1801-1889), em sua tentativa de resolver o clássico problema da relação entre mente e corpo, quem deu de fato os primeiros passos no desenvolvimento da psicologia experimental. Fechner foi aluno de Weber, com quem

⁴ John Stuart Mill (1806-1873), filósofo e economista inglês cujas ideias se associam ao utilitarismo do final do século XIX.

estudou fisiologia na Universidade de Leipzig (GOODWIN, 2005).

Mas, além da fisiologia, e além de ter desenvolvido também pesquisas físicas na área da eletricidade e da luz, Fechner era obcecado por resolver o problema do dualismo mente e corpo contra as teses materialistas, segundo as quais se determinariam todos os fatos físicos ou mentais a partir de causas físico-químicas, ideia muito em voga entre os fisiólogos de sua época. Curiosamente, então, a criação da psicofísica por Fechner teria sido impulsionada por um desejo muito semelhante ao de Bergson, qual seja, resolver o dualismo mente-corpo a partir de uma explicação não materialista. Entretanto, as soluções dadas por cada um a tal problema divergem bastante. Para o cientista alemão, seria por meio de uma precisão matemática que se constataria a “união substancial”, através da medição dos estímulos psicofísicos. Ele não tinha dúvidas de que a intensidade das sensações poderia ser exatamente mensurada, justamente o que Bergson contesta no *Ensaio*.

Embora Fechner não tenha prosperado em sua empreitada metafísica, seus estudos de psicofísica apresentados na obra *Elements of psychophysics*, em 1860, abriram um importante caminho para a criação por Wundt da psicologia experimental, alguns anos mais tarde. É assim então que este psicólogo, entre os anos de 1873 e 1874, funda o mais promissor campo psicológico na época, com a publicação dos dois volumes de seu livro intitulado *Principles of physiological psychology*. Pouco tempo depois, já na Universidade de Leipzig, Wundt funda o primeiro laboratório de psicologia experimental, que mais tarde se tornaria um Instituto psicológico. As pesquisas no laboratório de Wundt se concentravam no estudo da experiência consciente imediata, enquanto reservava a pesquisas não laboratoriais, realizadas por meio de técnicas observacionais indutivas, o estudo dos processos mentais superiores, tais como a aprendizagem, o raciocínio, a linguagem, etc. (GOODWIN, 2005).

Por experiência consciente imediata Wundt entendia toda experiência diretamente consciente, ou seja, não mediada por qualquer tipo de interposição. A sensação imediata do frio por um ser consciente, por exemplo, é distinta da medição da temperatura ambiente por um termômetro. Assim, os experimentos perceptuais realizados em seu laboratório, com a utilização de aparelhos sofisticados, partiam da apresentação de estímulos aos quais observadores responderiam a partir de reações cuja intensidade seria medida e comparada. Doravante, grande parte dos estudos experimentais acerca das percepções internas, no período que vai do final do século XIX para o início do XX, foram realizadas por Wundt e seus alunos. Não será gratuitamente, portanto, que Bergson, ávido pela crítica a toda forma de fragmentação do eu, confrontará suas ideias metafísicas aos resultados

das pesquisas wundtianas. Este confronto é, por vezes, direto, citando o nome de Wundt e outros representantes da psicologia experimental, por vezes se dá apenas indiretamente, através de exemplos tomados de empréstimo da ciência que então despontava.⁵

4. A confusão entre qualidade e quantidade: a duração psicológica

Tomando agora por premissa que o *Ensaio* não seja uma obra de psicologia experimental, mas de metafísica, deparamo-nos inicialmente com as seguintes indagações de Bergson: é mesmo possível medir o inextenso? Considerar os estados psicológicos como menos ou mais intensos já não seria considerá-los extensíveis? Isto é, não seria atribuir quantidade ao que parece ser apenas qualitativo? A intensidade de um esforço poderia mesmo ser comparada à *intensidade* de uma sensação?

No cerne de tais questões, encontramos um problema fundamental, a assimilação do tempo ao espaço, o que suprimiria a distinção entre inextenso e extenso. Deste modo, a crítica bergsoniana ao determinismo psicológico se mostrará como uma crítica mais profunda à aplicação, pela psicologia experimental do século XIX, de noções e leis relativas ao determinismo físico aos processos psíquicos do eu. Em resumo, a pergunta que não cala ao filósofo é a seguinte: seria possível interpretar uma variação psicológica tal como se interpreta uma variação no mundo físico material? Certamente, é possível medir a intensidade de uma luz ou de um som; mas as coisas se passariam da mesma forma com os estados mentais, isto é, os “estados” temporais decorrentes de tais variações?

Num primeiro momento, as reflexões bergsonianas apontam para dificuldades em torno da ideia de *grandeza intensiva*, comum à psicofísica. Como vimos, é papel da psicologia experimental distinguir quantitativamente os estados de consciência, isto é, os

⁵ Em um artigo panorâmico acerca da psicologia de W. Wundt, S. F. de Araújo (2009) destaca a íntima relação entre filosofia e psicologia presente na obra wundtiana. O autor aponta que Wundt, embora considerado nos manuais de psicologia como o pai da psicologia científica, “[...] tem recebido um tratamento caricatural – sendo retratado, por exemplo, como representante do associacionismo britânico [...]”. Poderíamos aqui encaixar Bergson entre esses detratores das ideias wundtianas, não obstante, como esclarece o comentador, haja uma forte influência do pensamento filosófico, sobretudo da tradição clássica alemã, sobre a psicologia experimental de Wundt. Como dirá Araújo, “Wundt foi acima de tudo um filósofo, cujo objetivo último era elaborar um sistema metafísico universal – uma visão de mundo – baseado nos resultados empíricos de todas as ciências particulares”. Nada muito distinto, portanto, das próprias intenções de Bergson (Cf. ARAÚJO, 2009).

estados psicológicos, decompondo a mente humana em sensações. Mas Bergson duvidava da possibilidade de tal assimilação. Para ele, determinar a extensão de estados puramente qualitativos, inextensos por natureza, e, portanto, incomensuráveis, seria algo por demais problemático. Os exemplos da psicofísica abordados no primeiro capítulo do *Ensaio* prestam-se, com isso, ao importante papel de dissipar a confusão entre o qualitativo e o quantitativo, o que se poderá entender como a distinção entre a natureza do tempo e a do espaço.

O argumento parte da ideia de que na determinação quantitativa de corpos físicos em relação a outros, ou até mesmo de um número em relação a outro, estará sempre em jogo uma noção de desigualdade espacial. Ou seja, na quantificação de grandezas distintas, o maior espaço deverá conter o menor, de modo que, por exemplo, o número dois conteria o número um e 1 Kg conteria $\frac{1}{2}$ Kg. Sendo assim, no caso de estados psíquicos, indaga Bergson (1988, p.11), “[...] como é que uma sensação mais intensa conteria uma sensação de menor intensidade?”. Para além da quantificação de objetos justapostos no espaço, seria possível afirmar a relação “continente/conteúdo” também para estados psicológicos? Mas, sendo a resposta afirmativa, “por que é que uma intensidade é assimilável a uma grandeza?” (1988, p. 12). Haverá algo em comum entre uma “quantidade” intensiva e uma extensiva para que ambas possam ser consideradas grandezas, mesmo que a primeira não possa de fato ser medida, mas que se diga dela que é maior ou menor que outra? Enfim, como é possível a interseção entre o extenso e o inextenso? Aparentemente, o problema reside no fato de que toda grandeza já traria consigo um caráter espacial, portanto, quantificável, ao passo que a noção de intensidade seria por excelência qualitativa. A ideia de grandezas intensivas torna-se, assim, paradoxal; de modo que ao pensar ou falar de uma “grandeza intensiva” se confundiriam noções opostas de intensidade e extensidade, qualidade e quantidade.

Ao tomar-se o exemplo de um esforço físico, seria aparentemente mais fácil compreender o porquê da assimilação do intensivo ao extenso, pois o esforço físico sempre está associado a algum objeto extenso. Todavia, segundo Bergson, é possível verificar uma “intensidade pura” em estados psíquicos profundos, aqueles que não mantêm qualquer relação com objetos exteriores. Assim, a experiência dessa intensidade pura demonstraria mais claramente a incomensurabilidade dos estados psicológicos. Conforme o filósofo, em um estado de alma profundo facilmente se percebe o caráter qualitativo da intensidade

e não, como se compreenderia erroneamente, o quantitativo;⁶ nestes casos a mudança é puramente qualitativa, não quantitativa. Ou seja, a aparente impressão de um acréscimo relativo à intensidade dos estados psicológicos, de fato, não seria nada além de uma mudança de natureza, isto é, de qualidade. Uma intensidade crescente será entendida por Bergson como “[...] uma intensidade que muda qualitativamente. Não uma intensidade que ganha espaço, que, isolada, cresceria ou se alargaria, mas uma intensidade que muda de natureza, se diferencia em seu processo mesmo” (MONTEBELLO, 2003, p. 238, tradução nossa).

As sensações, ainda que sejam estados psíquicos relacionados diretamente a causas materiais, alteram-se qualitativamente, por exemplo, a sensação do peso transformar-se em fadiga, e a fadiga em dor. Sendo assim, “[...] nossa consciência de um crescimento de esforço muscular reduz-se à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas” (BERGSON, 1988, p. 26). É apenas o hábito associativo, naturalmente adquirido da percepção regular, que direciona a ciência a atribuir grandezas a estados psicológicos, por natureza, qualitativos. Afinal, afirma o filósofo:

[...] as sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham. Sem estas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grande dor. (BERGSON, 1988, p. 33)

Conforme a análise do primeiro capítulo do *Ensaio*, então, a confusão entre qualidade e quantidade levada a cabo pela psicologia vigente à época termina por interferir na compreensão e na própria experiência da temporalidade.⁷ Afinal, ao tratar dos estados

6 Exemplos no *Ensaio*, p. 15-16: uma paixão profunda, algo que começa como um desejo obscuro e vai se alastrando para outros estados psíquicos, causando por fim uma mudança de perspectiva no eu.

7 Conclusão que apenas será revelada no segundo capítulo do *Ensaio*. De acordo com a interpretação de F. Worms (2011), o segundo capítulo da obra poderia ser lido primeiramente sem maiores prejuízos. Afinal, Bergson anuncia no primeiro certas consequências que apenas serão identificadas posteriormente no segundo. Ou seja, o filósofo, ele mesmo, inverte a ordem de sua argumentação exigindo do leitor um esforço maior de compreensão de pressupostos ainda não anunciados. Assim, afirma o comentador: “todo o primeiro capítulo do livro (intitulado ‘Da intensidade dos estados psicológicos’) parece, com efeito, poder ser lido como uma espécie de aplicação antecipada da distinção entre o espaço e a duração, tal como acabamos de evocá-la.” (WORMS, 2011, p. 63).

psicológicos, quer de um “eu superficial”, quer de um “eu profundo”, lida-se com a duração psicológica, ou seja, a experiência interior da temporalidade. Porém, é justamente este fato o que a psicologia experimental deixaria escapar em suas análises, confundindo uma experiência sentida com outra calculada. E, como diz Vieillard-Baron (2007, p. 16):

Se a qualidade é confundida com a quantidade, disso resultam várias outras confusões: a duração é espacializada (pois somente o espaço é quantificável); o movimento é confundido com a trajetória efetuada; a liberdade é confundida com a escolha entre duas soluções, em outras palavras, com o livre-arbítrio.

Assim, ao averiguar os estados profundos do eu, Bergson parte do âmago da duração psicológica. E uma vez que tais estados sejam como “[...] a marca do verdadeiramente humano” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 120), seria então incoerente definir a psicologia como o estudo profundo da natureza humana. Afinal, de acordo com esta interpretação, tal ciência deixa escapar o que há de mais humano em nossa natureza, a saber, o movimento qualitativo de nossa duração.

5. A gênese do número: uma analogia para o dualismo qualidade-quantidade

Todas essas indagações relativas aos procedimentos analíticos da psicologia experimental levarão Bergson, no segundo capítulo do *Ensaio*, a empreender o estudo das origens da noção de número. E aqui poder-se-ia coerentemente questionar qual a relação entre o estudo dos estados mentais e a gênese do número. Veremos tratar-se de uma analogia. Bergson dirá que, diferentemente dos números, que crescem pela adição de unidades iguais, o mesmo não poderia se aplicar a objetos qualitativamente distintos, como os estados psicológicos. Ou seja, ainda que se pudesse admitir uma quantidade múltipla de estados psicológicos, não se poderia afirmar sua identidade e, portanto, também não seria possível afirmar que se acrescentem como numa adição numérica; haveria antes entre eles um enriquecimento qualitativo.

Vimos Bergson recusar a ideia de que uma sensação possa aumentar gradativamente uma vez que a representação deste aumento de intensidade implicaria uma mu-

dança qualitativa, logo, a emergência de uma nova sensação. No caso de um acréscimo, a sensação seria compreendida como sendo sempre a mesma, mas aumentando sua intensidade. Ora, uma soma, dirá o filósofo, sempre se dará entre iguais, ou seja, entre unidades idênticas, como no caso dos números. Deste modo, ao contar as ovelhas, o pastor suprime a distinção qualitativa e considera apenas a distinção quantitativa; pois a diferença quantitativa se compreende em virtude do espaço que cada ovelha ocupa. Assim, ao reter apenas o caráter quantitativo do rebanho é necessário que este esteja justaposto no espaço.⁸ Neste sentido, ao representarem-se objetos numa adição é necessário, portanto, que as particularidades qualitativas dos mesmos sejam extintas, pois, segundo Bergson (1988, p. 58-59),

para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço.

Se se enumera um conjunto de objetos justapostos no espaço, tal enumeração ou contagem obedecerá determinada ordem, porém, desconsiderando-se as qualidades específicas de cada objeto, várias possibilidades de arranjos espaciais para o mesmo conjunto terão lugar. Um objeto contado anteriormente a outro em dado momento, poderia ser futuramente contado em qualquer ordem, pois isto não interfere no resultado final da contagem. Entretanto, Bergson afirma que ao transpor essa operação da esfera da sucessão espacial para a esfera da sucessão temporal, o resultado certamente não seria o mesmo. Isto porque ao contarem-se os estados psicológicos profundos tal como se contam objetos

8 O físico francês Louis de Broglie (1892-1987) viu nesta passagem uma nítida aproximação entre as ideias de Bergson e certas concepções da mecânica ondulatória. Assim ele diz: “[...] se a localização das ovelhas fosse impossível, não se poderia distingui-las, há aqui apenas um passo e, se o transpuséssemos, atingiríamos a ideia de indiscernibilidade das partículas idênticas introduzida pela Mecânica ondulatória. Na Mecânica ondulatória, a possibilidade de duas partículas se encontrarem no mesmo ponto do espaço conduziu à atenuação da velha noção de impenetrabilidade da matéria. Esta noção se obscurece pois ao mesmo tempo em que se torna impossível a numeração permanente das partículas. E tal fato pode ser reaproximado de um pensamento profundo de Bergson” (DE BROGLIE, 1947, p. 208, tradução nossa). Louis-Victor-Pierre-Raymond, príncipe e 7.º duque de Broglie, introduziu na física contemporânea a consideração da matéria como uma dualidade onda-partícula, semelhante ao caráter dual que se atribuía à natureza da luz. Seus estudos serviram de ponto de partida para o desenvolvimento da mecânica ondulatória. De Broglie ganhou o Prêmio Nobel de física no ano de 1929 (RIBEIRO FILHO, 2002).

no espaço, o menor desarranjo na ordem dos eventos psíquicos poderia alterar totalmente a constituição do sujeito enquanto duração psicológica.

Ou seja, uma sucessão no espaço não equivale a uma sucessão no tempo, embora a primeira também comporte tempo. Afinal, a perspectiva bergsoniana sustenta que mesmo sendo possível estabelecer relações meramente quantitativas entre objetos justapostos no espaço, o mesmo tipo de relação não se estabelece entre as diversas vivências de um eu profundo. Bergson parece afirmar então que não seja uma intuição temporal que acompanha o número, ao contrário, seria uma intuição do espaço. Mesmo para números abstratos, já que nestes casos não se pensa nem se imagina mais o número: “[...] dele apenas conservamos o sinal, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou suprimi-lo” (BERGSON, 1988, p. 59).

Para o filósofo, enfim, toda vez que se pretende representar o número recorre-se a sua imagem extensa. Para ele então é apenas aparentemente que uma contagem se dá no tempo, pois, na sua perspectiva, ainda que haja sucessão temporal numa contagem, não é o tempo que ali se conta, mas sim o espaço. “Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos movimentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma” (BERGSON, 1988, p. 59). Ocorre que quando se pretende reter os instantes anteriores no instante atual, como acontece na adição, retém-se efetivamente o espaço, ou o vestígio durável aparentemente deixado para trás; pois uma vez que o instante se esvai, não é mais possível agarrá-lo, de modo que o contador se apega aos pontos materiais do espaço como se apreendesse o qualitativo pelo quantitativo. Ou seja, na pretensão de contar os momentos da duração, contam-se antes os pontos no espaço; compreende-se então o tempo, equivocadamente, em função do espaço. Daí Bergson (2006, p. 195-196) dirá mais tarde em *Introdução à metafísica*:

[...] embora certamente possamos, por um esforço de imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, dividi-la então em pedaços que se justapõem e contar todos os pedaços, essa operação será efetuada sobre a lembrança congelada da duração, sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração.

Ao lidar com a multiplicidade qualitativa dos estados afetivos, portanto, a ciência compreenderia tais estados quantitativamente, tal como mostrou a análise da noção de número. Entretanto, não seria de fato possível contar estados afetivos que se dão no fluxo

da duração como se contam números objetivados, ou seja, como unidades que se justapõem no espaço. Isto fica explícito na seguinte passagem do *Ensaio*:

Ora, se se admite esta concepção do número, ver-se-á que todas as coisas não se contam da mesma maneira, e que há duas espécies muito diferentes de multiplicidade. Quando falamos de objetos materiais, aludimos à possibilidade de os ver e tocar; localizamo-los no espaço. Por conseguinte, nenhum esforço de invenção ou de representação simbólica nos é necessário para os contar; não temos mais que pensá-los separadamente primeiro, simultaneamente depois, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação. Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou até representações diversas da vista e do tato. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar, parece, *a priori*, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica. (BERGSON, 1988, p. 63-64)

O filósofo pretende com isto mostrar que, ainda que a ciência represente os estados do eu de modo homogêneo, porque somente desta maneira torna-se supostamente possível contá-los, e embora a ideia de número dependa do espaço, pois implica sempre justaposição espacial, os sentimentos, as sensações, as ideias, enfim, os estados psicológicos são totalmente interpenetráveis. E já que os fatos de consciência implicam uma representação simbólica no espaço (ou pelo menos sua contagem), parece certo que tal representação altera as condições da percepção interna desses fatos; pois, os estados de consciência são compreendidos pela psicologia experimental em termos de grandeza intensiva, ou seja, em termos espaciais.

6. Multiplicidades distintas: espaço e tempo

O *Ensaio* marca o início da reflexão bergsoniana sobre o tempo. Como vimos até aqui, o filósofo trava um diálogo com a psicologia e a psicofísica vigentes a fim de denunciar o que entende por certos equívocos na interpretação dos fatos mentais. Para Bergson, tudo se trata da duração. Por isso a duração interna, ou psicológica, é o primeiro passo de sua longa caminhada filosófica. Neste sentido, apontar a fragmentação arbitrária do “eu” pela psicologia experimental é também, de algum modo, destacar o *modus operandi* da ciência, bem como da metafísica clássica, que acabariam por converter em espaço todo o

fluxo da temporalidade, quer psicológica, quer material. E essa conversão do tempo em espaço estaria presente também na própria maneira como nos representamos a duração vivida. Porém, representada de tal forma, a duração não passaria de um “meio homogêneo onde nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta [...] um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração” (BERGSON, 1988, p. 66-67). Faríamos equivaler, deste modo, multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa.

Mas, como anunciou F. Worms (2011, p. 51), ao interpretarmos a gênese do número bergsoniana, devemos ter em mente que o seu objetivo último será o de “[...] *desunir as noções de número e de multiplicidade*, e mesmo *servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade* e, através delas, duas espécies [...] de tipos de ser ou de realidade”. A oposição entre o espaço e a duração será, na visão deste intérprete, o fundamento de toda a filosofia de Bergson, e seria somente por oposição ao espaço que se poderia definir a duração pura. Trata-se de um traço de seu pensamento que constituirá a base de uma distinção fundamental à interpretação de sua obra, qual seja, a distinção entre os dois sentidos da vida, ou da realidade.

Já no prefácio do *Ensaio*, Bergson anunciava o problema, porém, não apenas a crítica à intrusão do espaço na experiência e compreensão da duração (pelos conceitos espacializados, pela quantificação dos estados psicológicos etc.), mas também a necessidade e a importância do espaço na vida prática, ou seja, na esfera da ação. Porém, o filósofo indaga: “a verdadeira duração tem a menor relação com o espaço?” (BERGSON, 1988, p. 66-67). A fim de responder suficientemente esta questão, Bergson destacará primeiramente o feito kantiano como fundamental, uma vez que “Kant separou o espaço de seu conteúdo” (1988, p. 68) quando o estabeleceu como uma forma pura da sensibilidade, isto é, quando considerou sua representação independente da matéria. Ao caracterizar este espaço, percebe-se nitidamente que ele constitui o que se denomina no *Ensaio* um “vazio homogêneo”, ou seja, “uma realidade sem qualidade” (BERGSON, 1988, p. 69).

Resta saber, enfim, se uma realidade desqualificada poderia equivaler ou, no mínimo, assemelhar-se à realidade da experiência vivida, enfim, à duração. Já vimos que não, pois, embora aceite a concepção kantiana do espaço homogêneo, a interpretação que Bergson dá ao tempo em nada se assemelha à de Kant. O tempo, ou melhor, a duração, é aqui heterogeneidade pura, jamais forma, sempre conteúdo. Ou seja, se a experiência intuitiva da temporalidade é de natureza psicológica, o eu se percebe durando quando intui profunda e imediatamente sua existência como um fluxo, um escoamento contínuo

e qualitativo, no qual nenhum “momento” poderá se repetir porque duração implica jorro de novidade. Eis aí uma experiência imediata, porém, extra-intelectual, uma vez que a inteligência seja a faculdade que lida com conceitos artificialmente fabricados, nunca de maneira imediata.

Ao contrário de Bergson, para Kant (2005, p. 78), o tempo é de natureza formal, como diz o próprio filósofo na *Crítica da Razão Pura*: “O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível”. Não se trataria em Kant, portanto, de pensar uma experiência do tempo, mas de pensar o tempo, bem como o espaço, como formas puras de toda e qualquer experiência, como representação. Em certo sentido, em Bergson toda experiência também é temporal, porque tudo é duração, mas ela não poderá nunca se confundir com uma forma, nem com sua representação, porque se constitui fundamentalmente pela mudança.

Está em jogo agora a compreensão do espaço e do tempo como homogeneidades distintas. Porém, o filósofo ressalta o fato de que tudo o que é homogêneo repele a qualidade e retém a quantidade, como ocorre no caso do espaço. Assim, não restaria ao tempo, entendido como homogêneo, nenhum resíduo qualitativo. “É verdade que ao fazer-se do tempo um meio homogêneo em que os estados de consciência parecem desenrolar-se, se admite por isso mesmo instantaneamente, o que equivale a dizer que ele se subtrai à duração” (BERGSON, 1988, p. 71). Desta forma, uma concepção de tempo homogêneo se deveria à confusão entre a noção de espaço e a de duração pura. Pois, como afirma Bergson (1988, p. 72), “[...] o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa”.

Conforme F. Heidsieck (1961), na obra *Bergson et la notion d'espace*, a noção de espaço na filosofia bergsoniana é muito bem definida, podendo ser caracterizada a partir das seguintes propriedades: idealidade, homogeneidade, continuidade, divisibilidade e composição infinitas, condição do número e da medida, condição do pensamento abstrato, estranho à qualidade, ao movimento e à duração. De acordo com o comentador, Bergson sempre interpretou o espaço como ideal, ou seja, nunca como algo de natureza sensível. Por isto, em sua tese latina, intitulada “A ideia de lugar em Aristóteles”,⁹ Bergson diz que o erro do filósofo grego foi o de ter encerrado o espaço no corpo. É neste sentido que, contrapondo-se a Aristóteles, Bergson concordará com Kant, quem, por sua vez, separou

9 Cf. BERGSON. *L'idée de lieu chez Aristote*. Tese latina de 1889, traduzida para o francês por Robert Mosé-Bastide, In: *Les Études bergsoniennes*, Vol. II. Paris: PUF, 1949.

a noção de espaço de qualquer conteúdo.¹⁰

Portanto, será comum observarem-se passagens do *Ensaio* onde o espaço é caracterizado como um meio vazio homogêneo de modo que seja assim condição para a representação abstrata da divisibilidade e composição infinitas. Mas a principal característica da noção bergsoniana de espaço seria, segundo Heidsieck, a ideia de que este seja estranho à qualidade, ao movimento e, assim, à duração. Com isto, ao nível de sua primeira obra, a possibilidade da representação simbólica da duração fica interdita, visto que, aos olhos do filósofo, toda representação teria o espaço como estofo. Contudo, a caracterização do conceito de espaço por Bergson é alguma coisa que varia muito no contexto geral da obra,¹¹ embora ele não deixe nunca de ser representado por sua idealidade.

Retomando agora a gênese da noção de número e sua adequação ao espaço homogêneo, poder-se-ia assinalar como relação entre o tempo e o número a assimilação do tempo ao espaço. Isto porque a contagem dos instantes do tempo se realizaria pela analogia entre tais instantes e uma justaposição de pontos. Assim, a continuidade que se acredita contar não passaria de uma sucessão numérica, quantitativa. Mas a continuidade própria ao tempo real seria de outra ordem. Com isto, Bergson (1988, p. 72) definirá a duração da seguinte maneira, numa sentença frequentemente citada por seus intérpretes: “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquirem quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores”.

Sendo assim, o caráter mensurável atribuído ao tempo se encerraria justamente na necessidade de agir, pois, “é verdade que contamos os momentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço” (BERGSON, 1988, p. 75). Mas o filósofo ressalta a importância de entender que o tempo contado se distingue inteiramente do vivido. Em suma, é necessário ter claro que tipo de multiplicidade compõe a duração, pois, ao falarmos em multiplicidade já nos remetemos à categoria da quantidade, havendo assim de partida uma suposta contradição na terminologia adotada por Bergson. Mas, tal-

10 Na *Crítica da razão pura*, Kant (p. 73-74, 2005) afirma: “O espaço é uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não haja espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele. Ele é, portanto, considerado a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; é uma representação *a priori* que subjaz necessariamente aos fenômenos externos”.

11 Isto foi muito bem notado por A. Panero (2004) no artigo “La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance”.

vez ciente das armadilhas da linguagem, o filósofo dispensará todo o esforço possível para discernir a multiplicidade qualitativa daquela que se identifica ao número, distinguindo, com isto, duração e espaço.¹² E Bergson parece ter sido o filósofo que levou às últimas consequências a ideia de uma multiplicidade sem quantidade.¹³

Diferentemente de uma multiplicidade quantitativa, que cresce ao adicionarem-se unidades, independentemente de suas particularidades, o acréscimo de uma qualidade “[...] não torna a mesma multiplicidade maior, mas faz dela uma outra multiplicidade” (WORMS, 2011, p. 52). Uma mudança qualitativa na duração alteraria, portanto, toda a sua composição; ou seja, dada uma totalidade indivisível, a duração, cada modificação desta conformaria uma multiplicidade variando qualitativamente no fluxo heterogêneo do vivido. Conforme destaca, por sua vez, P. Montebello (2003), a ideia da interpenetração de qualidades no fluxo temporal é crucial para compreender a multiplicidade não numérica. Segundo o comentador, “este conceito de interpenetração, decisivo desde as primeiras linhas do pensamento de Bergson, nos colocou sobre a via de uma realidade que se organiza e muda durando, una e múltipla” (MONTEBELLO, 2003, p. 253, tradução nossa).

7. Para concluir: o caso exemplar de *Duração e simultaneidade*

Toda essa fundamentação metafísica já presente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, amparada, sobretudo, na distinção entre qualidade e quantidade, entre os dois tipos de multiplicidades definidoras de tempo heterogêneo (duração) e espaço homogêneo, reapareceram no livro de 1922, *Duração e simultaneidade*. A base do argumento bergsoniano em contraposição à física relativística neste livro se funda na afirmação de que a experiência comum do tempo confirma a “[...] hipótese de um Tempo material uno e universal” (BERGSON, 2006a, p. 54). De acordo com o filósofo, a vivência da passagem do tempo como sucessão de um antes em um depois, como mudança irreversível, deve se

12 Conforme a coerente interpretação de Worms, a multiplicidade de que nos fala Bergson “se ela não é uma pluralidade de elementos separados, se ela é, mesmo por definição, indivisível imediatamente enquanto tal em elementos separados, ela pode, entretanto, dividir-se em elementos separados, mas às custas de uma mediação que alterará sua natureza ou antes sua estrutura: ela é, pois, virtualmente numérica, manifestando assim, aos olhos da consciência refletida, que ela permanece uma multiplicidade” (WORMS, 2011, p. 51-52).

13 Segundo notou P. Montebello (2003), outros filósofos, como Nietzsche e Simondon também discutiram essa temática, mas nenhum deles foi tão longe como Bergson, fazendo da multiplicidade qualitativa fundamento da própria realidade.

dar do mesmo modo para qualquer ser vivo consciente, esteja ele na Terra ou em deslocamento acelerado em relação ao referencial terrestre. Neste sentido, a simultaneidade da duração como fluxo, embora esta possa comportar diversos ritmos, seria um fato indelével.¹⁴

Bergson prolonga assim, na obra de 1922, a duração psicológica abordada no *Ensaio* para uma noção de duração que se expande ao todo, o que se poderia chamar de duração do Universo, ou absoluta. Neste sentido, é justo perguntar: estaria o filósofo apegado à noção de tempo físico newtoniano? Isto pode estar certo apenas em partes, afinal, ainda que Newton tratasse com uma ideia de tempo absoluto, este permanece um padrão de medida, ou seja, um tempo quantitativo e, portanto, espacializado. Ora, o que a teoria da relatividade restrita postula é justamente o oposto do que Bergson está a defender, a saber, a efetividade de tempos físicos múltiplos relativos a distâncias e velocidades tais que a percepção humana concreta não atinge. Entretanto, o filósofo francês se apega completamente ao percebido, àquilo que pode ser vivido, experimentado por uma consciência. Mas para a ciência física pouco importa a experiência psicológica, o que está em jogo é a medida do tempo, apenas isso.

Por causa dessa polêmica, *Duração e simultaneidade* talvez seja a obra mais controversa de Bergson, a qual chega em 2022 ao seu centenário. Pouco lido entre intérpretes e rechaçado pelo próprio autor, quando desistiu de republicá-lo em vista das inúmeras críticas com as quais se enredou naqueles tempos em que a ciência física atingia seu auge, o livro é um verdadeiro tesouro ainda a ser descoberto pelos intérpretes dessa filosofia da duração. A querela entre Bergson e Einstein é conhecida, mas o aprofundamento teórico desse suposto confronto filosófico-científico é, como dissemos, pouco explorado. Por isso, para adentrar essa discussão seria antes necessário esclarecer o ponto de vista da duração em sua fonte e jorro, algo que tentamos fazer ao longo deste artigo. Somente assim se veria que Bergson não desqualificou verdadeiramente a ciência física, erroneamente interpretado à época por alguns, antes apresentou um estudo aprofundado e coerente desta, mostrando em contraposição sua própria compreensão do que seria a duração real. Tentou, com isto, mostrar que as múltiplas medidas, dilatações espaciais e quebras de simultaneidades em nada equivaleriam à genuína experiência temporal. O tempo do físico

14 Cf. BERGSON, 2006a, p. 53-55: “Essa é a hipótese do senso comum. Afirmamos que poderia igualmente ser a de Einstein, e que a Teoria da Relatividade é feita sobretudo para confirmar a ideia de um Tempo comum a todas as coisas. Essa ideia, hipotética em todos os casos, parece-nos até ganhar um rigor e uma consistência particulares na Teoria da Relatividade, entendida como deve ser entendida”.

permaneceria como representação matemática de uma experiência que somente poderia ser vivida conscientemente, corporalmente, enfim, metafisicamente.

Em 1922, alguns meses antes de publicar *Duração e simultaneidade*, Bergson encontrou em Paris o grande cientista, a lenda, Albert Einstein, e teve uma breve oportunidade de expor ao físico sua própria e peculiar interpretação da teoria da relatividade especial (SOULEZ; WORMS, 2002). Bergson resumiu seus argumentos em favor da unidade da experiência da duração e sua irreducibilidade à medida do tempo, mas não foi de fato compreendido pelo físico.¹⁵ A incapacidade de entendimento entre filosofia e ciência é significativa e bastante representativa dos tempos de então. Temos de um lado um filósofo com altas pretensões metafísicas, um renomado professor e uma grande referência na comunidade intelectual francesa do início do século XX. De outro, o já grande cientista, o paradigma da ciência moderna, figura icônica e onipresente no imaginário ocidental.

Por esse episódio mencionado, Bergson foi notabilizado como o filósofo que não compreendeu a teoria einsteiniana da relatividade. Para o pensador francês, múltiplas medidas temporais remeteriam apenas a representações fictícias dos ritmos ou fluxos de duração, esta que, embora se diversifique em múltiplos ritmos, concentra uma univocidade que é a da experiência da passagem temporal, da mudança sucessiva, imprevisível e qualitativa do real. Aos olhos de Bergson, a dilatação do tempo referencial e a contração do espaço, efeitos detectados a partir da teoria relatividade, só poderiam expressar a verdade matemática do tempo, tratando-se enfim de um tempo que não poderia ser vivido por nenhum ser consciente.

Mas, pelo que expusemos aqui, com a interpretação de algumas passagens do *Ensaio*, essa crítica à espacialização temporal constitui o estofado do pensamento bergsoniano desde sua origem. A discussão com a física relativística é apenas circunstancial. Antes da teoria de Einstein, tem lugar a discussão com todo o arcabouço da metafísica clássica que, tal qual a física, seja ela a newtoniana ou a einsteiniana, teriam retirado do tempo sua duração, instituindo uma verdade estática, atemporal, incapaz de ser experimentada, isto é, vivida e, mais profundamente, intuída.

Neste sentido, em *Duração e simultaneidade*, Bergson pretendeu, enfim, lidar com

15 “Ele [Einstein] resume o problema nestes termos: ‘o tempo do filósofo é o mesmo do físico?’ E conclui que não há tempo do filósofo. Segundo Jean Langevin, filho de Paul, ele teria murmurado a P. Langevin que não havia compreendido nada do discurso de Bergson. E, de fato, não foi somente um problema lingüístico; a intervenção de Bergson foi longa e bastante condensada, supunha então uma familiaridade com o sentido bergsoniano de algumas noções”. (BENSAUDE-VINCENT, 1987, p. 75)

um problema que já era o seu, ou seja, a tentativa de repensar a experiência temporal e com isso refundar a metafísica a partir do ponto de vista da duração. Aqui o contraponto é a física, mas poderia ter sido a psicologia experimental, as teorias da evolução, teorias sociais, a religião instituída, não importa. O que o filósofo quis nos dizer é que a ciência não atinge o real em sua profundidade porque seu lugar natural é a espacialidade, a superfície. Caberia à metafísica extrapolar o símbolo, a medida, o padrão em vista da duração. Ocorre que a metafísica clássica, ao modo da ciência, também eliminou de seus interesses a investigação profunda da passagem do tempo.

Em suma: pensar em duração implicará sempre uma experiência imediata da fluidez temporal, alguma coisa que a faculdade intelectual não é capaz de realizar. A aplicação de um método analítico, ou seja, fragmentário e espacializado, para pensar o tempo é equívoca, implica sempre a criação de pseudoproblemas¹⁶ que se concretizam no mau uso da ciência e de seu método pelos filósofos como um reflexo dessa confusão. E a filosofia, que deveria compreender a realidade em seu devir, deve recusar esse olhar retrospectivo para a experiência oferecido pelo uso instrumental da inteligência, a metafísica deve ter condições de ultrapassar os símbolos.

O trabalho filosófico, ou metafísico, passa então pelo esforço de intuir a realidade em seus devires, o que se poderia caracterizar como uma experiência imediata desse fluir temporal. Não obstante a intuição, o filósofo metafísico utilizará a inteligência para sugerir tal experiência, tentando fazer dela um uso menos instrumental possível, através da elaboração de conceitos fluidos, isto é, de metáforas filosóficas (BERGSON, 2006a). A ciência, por sua vez, visaria antes apreender o aspecto mensurável da realidade e, por meio de seus instrumentos de precisão, determina como ficção metafísica tudo o que extrapola seus padrões de previsibilidade e medida. Temos assim, na imagem da ciência moderna, a destinação a que se propõe a inteligência em sua capacidade instrumental de medir e controlar.

Entretanto, não seria ao cientista, em seu legítimo uso instrumental da razão, a quem Bergson faz referência quando utiliza de modo bastante crítico a expressão “homem inteligente”. Antes de esclarecermos seu sentido, é preciso relembrar a relevância dada pelo filósofo à inteligência no processo de evolução da espécie, o que

16 Bergson (2006a, p. 109) deixa explícito o que acabamos de afirmar na seguinte passagem do ensaio “O possível e o real” de 1930: “estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles freqüentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula. Nascem, com efeito, do fato de transpormos em fabricação aquilo que é criação”.

não justificaria, portanto, atribuir-lhe a alcunha de filósofo irracionalista. No que diz respeito, por exemplo, a sua interpretação da teoria da relatividade especial, Bergson é explícito ao afirmar que tal teoria constitui o ápice das possibilidades científicas de mensuração do tempo, o que comprova então o caráter positivo da faculdade intelectual.

Sendo assim, quando Bergson formula uma crítica ao chamado “homem inteligente” parece, a nossos olhos, querer lançar luz sobre a postura de certos indivíduos medíocres que, muitas vezes, conseguem distorcer esse caráter positivo da inteligência em favor de um palavreiro supostamente crítico que, talvez, mais demonstre limitada capacidade de reflexão. Parece ser justamente a esse tipo de homens inteligentes que Bergson (2006a, p. 93) faz alusão em *O pensamento e o movente* quando declara:

Entendemos com isso que ele [o homem inteligente] tem habilidade e facilidade em fazer casarem entre si os conceitos usuais para deles extrair conclusões prováveis. Só lhe podemos ser gratos enquanto ele se ativer às coisas da vida corrente, para a qual os conceitos foram feitos. Mas não admitiríamos que um homem simplesmente inteligente se imiscuisse da decisão das questões científicas, ao passo que a inteligência tornada precisada em ciência se torna espírito matemático, físico, biológico, e substitui as palavras por signos mais apropriados. Com mais forte razão caberia proibir sua intrusão na filosofia, quando as questões postas não são mais da alçada exclusiva da inteligência. Mas não, entende-se que o homem inteligente é, aqui, um homem competente. É contra isso que protestamos primeiro. Colocamos muito alto a inteligência. Mas temos em medíocre estima o “homem inteligente”, hábil em falar verossimilmente de todas as coisas.

O próprio filósofo foi vítima destes ditos “homens inteligentes”, os quais apontaram seus superestimados equívocos relativos à interpretação da teoria de Einstein, esquecendo-se de todo o conteúdo metafísico do livro, cujas bases configuram a filosofia da duração. Nos referimos aqui ao agressivo ataque a *Duração e simultaneidade*, proferido por A. Sokal e J. Bricmont (2001) no livro *Imposturas intelectuais*. Os autores são ávidos em ressaltar os equívocos interpretativos de Bergson em relação à relatividade restrita, mas deixam obscuros em suas análises pontos extremamente importantes do livro de 1922. Sobretudo aqueles relativos ao próprio pensamento de Bergson.

Ora, sem a dissolução da confusão entre o qualitativo e o quantitativo, ponto de partida de Bergson ao propor uma metafísica do movente, não seria possível

compreender a fundo o ensaio de 1922. Como vimos aqui, segundo o filósofo, essa confusão se perpetuou no domínio das ciências psíquicas, bem como do próprio pensamento filosófico, em razão da constituição natural da faculdade humana de conhecimento. Haveria na inteligência essa disposição para a espacialização, sobretudo em função da vida prática, da resolução de problemas, da garantia da sobrevivência.

Para além da insistência bergsoniana na defesa de um tempo universal, no que, diga-se de passagem, ele foi acompanhado por muitos físicos, tais como Lorentz e Poincaré, mesmo àquela altura (PATY, 2003), o livro de 1922 é pródigo em registrar uma minuciosa e correta exposição das origens e fundamentos matemáticos da teoria da relatividade restrita. Mas, sobretudo, registra o movimento do pensamento de Bergson em torno da questão do tempo. Em *Duração e simultaneidade*, por fim, o filósofo aprofunda e enriquece sua noção de duração, cujos primórdios destacamos aqui a partir de um breve estudo dos primeiros capítulos do *Ensaio* no que concerne às críticas à psicologia experimental e à fundamentação da duração psicológica. Finalizamos este breve estudo, portanto, com um convite à leitura desse livro que ora completa cem anos, ainda na iminência de ser descoberto pelos intérpretes brasileiros da filosofia da duração.

Referências

ARAÚJO, S. F. “Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt”. In: **Scientia studia**, São Paulo, v. 7, p. 209-20, 2009.

BENSAUDE-VINCENT, B. **Langevin: 1872-1946 – Science et vigilance**. Paris: Ed. Belin, 1987.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. [1889] Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **A evolução criadora**. [1907] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O pensamento e o movente**. [1934] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Duração e simultaneidade**. [1922] Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

DE BROGLIE, L. **Physique et Microphysique**[Capítulo IX: “Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement”]. Paris: Ed. Albin Michel, 1947 (Coleção Sciences d’aujourd’hui).

GOODWIN, C. J. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 2005.

HEIDSIECK, F. **Bergson et la notion d’espace**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Col. Os pensadores).

LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson: Intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MONTEBELLO, P. **L'autre metaphysique**. Paris: Desclée de Brower, 2003.

PANERO, A. "La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.). **Bergson: la durée et la nature**. Paris: PressesUniversitaires de France, 2004.

PATY, M. **La physique du XXe siècle**. Paris: EDP Sciences, 2003.

PINTO, D. M. "Bergson e os dualismos". In: **TRANS/FORM/AÇÃO**, São Paulo, 27(1): 79-91, 2004.

RIBEIRO FILHO, A. "Os quanta e a física moderna". In: ROCHA, J. F. (Org). **Origens e evolução das ideias da física**. Salvador: EDUFBA, 2002.

SOKAL, A e BRICMONT, J. Reflexões sobre a história das relações entre ciência e filosofia: Bergson e seus sucessores. In: **Imposturas Intelectuais**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOULEZ, P.; WORMS, F. **Bergson**. Biographie. Paris: PUF, 2002. (Quadrige)

VIEILLARD-BARON, J-L. **Compreender Bergson**. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2011.