



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Valdeir Prates Guaraciaba

A Simultaneidade em Bergson: entre a ciência e a filosofia

Rio de Janeiro

2025

Valdeir Prates Guaraciaba

A Simultaneidade em Bergson: entre a ciência e a filosofia



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Passos Videira

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

G914 Guaraciaba, Valdeir Prates.
A Simultaneidade em Bergson: entre a ciência e a filosofia / Valdeir Prates
Guaraciaba. – 2025.
124 f.

Orientador: Antonio Augusto Passos Videira.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 2. Intuição - Teses. 3. Ciência - França - Teses. 4. Bergson, Henri, 1859-1941 - Teses. I. Videira, Antonio Augusto Passos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Valdeir Prates Guaraciaba

A Simultaneidade em Bergson: entre a ciência e a filosofia

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 30 de abril de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antonio Augusto Passos Videira (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr^a. Maria Helena Silva Soares
Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira – UERJ

Prof^a. Dr^a. Mariana de Toledo Barbosa
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Gérard Émile Grimberg
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Vinícius Carvalho da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Rio de Janeiro

2025

AGRADECIMENTOS

Meu profundo agradecimento ao professor Antonio Augusto Passos Videira, que me orientou com paciência e confiança no desenvolvimento desta pesquisa. Suas dicas e conselhos foram, sem dúvida, essenciais para o meu crescimento acadêmico.

À professora Maria Helena Silva Soares pelas observações e os apontamentos pertinentes no Exame de Qualificação.

À professora Mariana de Toledo Barbosa pelo acompanhamento e incentivo à pesquisa em filosofia desde a graduação na UFF.

Aos professores Gérard Émile Grimberg e Vinícius Carvalho da Silva, por terem aceito participar gentilmente da banca de defesa.

Agradeço também a toda equipe de profissionais da Secretaria de Pós-graduação da UERJ pelo atendimento prestativo e respeitoso.

RESUMO

GUARACIABA, V. P. *A Simultaneidade em Bergson: entre a ciência e a filosofia*. 2025. 124 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Esta tese aborda a mudança de função do conceito de simultaneidade na filosofia de Henri Bergson, entre 1889 e 1922. A pesquisa parte da obra "Ensaio sobre os dados imediatos da consciência" (1889), onde Bergson introduz a ideia de duração como uma experiência temporal subjetiva e qualitativa, contrastando com o tempo quantificado e espacializado. A simultaneidade é apresentada como uma interseção entre o tempo e o espaço. Para tanto, foi necessário analisar o contexto histórico e científico da época, mostrando o direcionamento crítico de Bergson que se opôs desde o início à naturalização dos fenômenos psicológicos pela psicologia experimental. Nesta perspectiva, também procuramos demonstrar que é possível a integração entre ciência e filosofia para uma compreensão mais completa da realidade. Bergson ressalta que sua metafísica e a física de Einstein não estão em conflito nem em harmonia. Em vez disso, são abordagens fundamentalmente diferentes: a metafísica de Bergson se baseia na experiência concreta do tempo como duração, enquanto a física de Einstein trata o tempo como uma realidade puramente matemática, que não pode ser percebida diretamente na experiência. Finalmente, no livro "Duração e Simultaneidade" (1922), procuramos analisar o posicionamento reflexivo do filósofo francês entre a simultaneidade científica, que fragmenta o tempo em instantes medidos, e a simultaneidade intuitiva, que abarca a experiência vivida da duração. A simultaneidade é absoluta e não se sujeita à medida quantitativa, enquanto a simultaneidade científica é relativa e depende de medições. Constatamos que essa distinção reflete a tensão entre a visão do conceito de simultaneidade de Bergson, enfatizando a experiência subjetiva, e a de Albert Einstein, com a objetividade científica.

Palavras-chave: espaço; duração; intuição; ciência; simultaneidade.

ABSTRACT

GUARACIABA, V. P. *Simultaneity in Bergson: between science and philosophy*. 2025. 124 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

This thesis deals with the changing function of the concept of simultaneity in Henri Bergson's philosophy between 1889 and 1922. The research starts with the work “Essay on the immediate data of consciousness” (1889), where Bergson introduces the idea of duration as a subjective and qualitative temporal experience, contrasting it with quantified and spatialised time. Simultaneity is presented as an intersection between time and space. To do this, it was necessary to analyse the historical and scientific context of the time, showing Bergson's critical approach, which opposed the naturalisation of psychological phenomena by experimental psychology from the outset. From this perspective, we also tried to show that it is possible to integrate science and philosophy for a more complete understanding of reality. Bergson emphasises that his metaphysics and Einstein's physics are neither in conflict nor in harmony. Instead, they are fundamentally different approaches: Bergson's metaphysics is based on the concrete experience of time as duration, while Einstein's physics treats time as a purely mathematical reality, which cannot be perceived directly in experience. Finally, in the book “Duration and Simultaneity” (1922), we try to analyse the french philosopher's reflexive position between scientific simultaneity, which fragments time into measured instants, and intuitive simultaneity, which encompasses the lived experience of duration. Simultaneity is absolute and not subject to quantitative measurement, while scientific simultaneity is relative and depends on measurements. We found that this distinction reflects the tension between Bergson's view of the concept of simultaneity, which emphasises subjective experience, and Albert Einstein's view of scientific objectivity.

Keywords: space; duration; intuition; science; simultaneity.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	A CONSCIÊNCIA E A EXPERIÊNCIA DO TEMPO	10
1.1	A concepção de intensidade psicológica em Bergson	10
1.2	Os dois sentidos de multiplicidade da consciência	17
1.3	A simultaneidade no <i>Ensaio</i> de 1889	33
2	A INFLUÊNCIA DA PSICOLOGIA NO PENSAMENTO DE BERGSON	45
2.1	Um panorama da psicologia experimental	45
2.2	Os interlocutores da ciência psíquica	48
2.3	A crítica de Bergson sobre a abordagem científica da psicologia	54
3	AS IMPLICAÇÕES DOS MÉTODOS	58
3.1	O método científico	58
3.2	O método metafísico	68
3.3	A integração positiva: ciência e filosofia	76
4	AS FUNÇÕES DA SIMULTANEIDADE	84
4.1	O debate entre Henri Bergson e Albert Einstein	84
4.2	Ciência e simultaneidade	89
4.3	Intuição e simultaneidade	106
	CONCLUSÃO	116
	REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo compreender o conceito de simultaneidade na filosofia de Henri Bergson.¹ Interessa-nos, aqui, ressaltar que no período entre 1889 a 1922, mais de três décadas de sua produção filosófica, esse conceito passa por uma mudança de perspectiva. A referência de início para a nossa pesquisa encontra-se na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889. Tal interesse surgiu no intuito de elucidar o conceito de simultaneidade. As concepções filosóficas de espaço, tempo, multiplicidades (quantitativa e qualitativa), duração e de sucessão, contribuíram para esclarecer a conceituação de simultaneidade.

No primeiro capítulo, procuramos esclarecer o sentido que o termo simultaneidade é apresentado, ele é descrito num primeiro momento como uma “interseção do tempo com o espaço”.² Ou melhor, como um traço de união entre o tempo e o espaço. Por um lado, o filósofo francês apresenta o espaço como concepção de um meio vazio, homogêneo e exterior à minha consciência, e o tempo homogêneo, que é o tempo mesclado ao espaço, é descrito como uma grandeza, uma medida, como se estivesse enclausurado no relógio, no movimento dos ponteiros. Por outro lado, o autor apresenta outra concepção de tempo como a duração pura da vida interior. Ou seja, um tempo que flui no processo contínuo de penetração mútua e recíproca dos estados de consciência.

Neste sentido, constatamos que o papel da consciência do observador foi importante para a compreensão do conceito de simultaneidade como origem psicológica. Podemos dizer que a consciência desempenha um papel de intermediadora da “dupla realidade”. Isto é, em um espaço real sem duração, no qual os fenômenos externos surgem e desaparecem ao mesmo tempo que os nossos estados de consciência, mas também numa duração real, em que os momentos heterogêneos dos nossos estados de consciência se penetram mutuamente. Estes estados de nossa consciência podem aproximar-se e ao mesmo tempo afastar-se em relação a cada um dos acontecimentos do mundo exterior. Ou seja, é preciso uma consciência atenta para perceber, em um dado momento, o instante em que um ou mais fenômenos manifestam-se no espaço. É neste intercâmbio, entre o mundo exterior (o espaço) e a nossa realidade interior (a duração), que intercede a concepção de simultaneidade.

¹ Henri-Louis Bergson foi Prêmio Nobel de Literatura em 1927. O filósofo recebeu seu Prêmio Nobel um ano depois, em 1928. Motivação do prêmio: “em reconhecimento às suas ideias ricas e vitalizantes e à habilidade brilhante com que foram apresentadas”. Disponível em: < <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1927/bergson/facts/> > Acesso em: 21 de julho de 2023.

² BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 75.

No segundo capítulo, procuramos destacar um panorama do contexto histórico e científico da psicologia experimental. O intuito foi analisar como tais interlocutores da época influenciaram o pensamento filosófico de Bergson.

Neste caso, percebemos que o filósofo apresentou suas reflexões em contraposição ao estudo científico da naturalização dos fenômenos psicológicos. Tendo em vista que o programa de estudo da psicologia científica buscou comprovar experimentalmente a relação entre os acontecimentos físicos do mundo externo e os eventos psicológicos que se manifestavam no interior à consciência.

No terceiro capítulo, tratamos das implicações dos métodos científico e metafísico. Tal interesse foi demonstrar como um mesmo objeto de estudo apresenta abordagens diferentes de definição. E, ao mesmo tempo, indagamos então como seria possível a Bergson propor uma integração positiva entre a ciência e a filosofia.

Vimos que o filósofo francês esclarece a necessidade de conectar os caminhos divergentes da atividade científica e da atividade filosófica. Isto é, o conhecimento científico deve funcionar em articulação com o conhecimento metafísico na busca de obter um conhecimento total e não parcial da realidade.

O último capítulo é dedicado à exposição da redefinição do conceito de simultaneidade no livro *Duração e Simultaneidade* de 1922. Entendemos que o empreendimento filosófico de Bergson nos conduz a compreender como a sua concepção de duração coexiste com as ideias de tempo do físico Albert Einstein. Nesta obra, o autor demonstra um apreço pelo físico, ao trazer à tona a contribuição de uma nova visão e diferentes maneiras de pensar a compatibilidade entre a ciência e a filosofia. Tal contribuição despertou a necessidade de o autor francês iniciar com ele um confronto de natureza filosófica. A concepção de simultaneidade nesta obra assume uma nova função conceitual.

Em *Duração e Simultaneidade*, de 1922, Bergson faz a distinção conceitual entre a simultaneidade científica e a simultaneidade intuitiva. A transição para a mudança de função que Bergson apresenta em seu livro, decorre do uso analítico que os teóricos da relatividade restrita atribuem aos “tempos múltiplos”. Para o filósofo, o único tempo real é aquele que é vivido como duração. A simultaneidade da física moderna precisa medir os instantes dos eventos. O “instante” aparece marcado numericamente como uma fragmentação do tempo-duração. Tais instantes são “instantes pontuais” registrado pelos relógios. Podemos dizer que na simultaneidade científica perde-se a constatação vivenciada da duração. É neste sentido que o pensador francês nos diz que a realidade é relativa para a ciência. Porém, para a

filosofia, há uma simultaneidade dada pela intuição que abarca os instantes percebidos e vividos. E esta simultaneidade é a realidade absoluta.

Na nossa hipótese de investigação, o que chamamos de “agora”, ou seja, o momento presente, pode nos permitir uma experiência temporal testemunhada pela consciência. E a retenção do “presente” pela consciência é o instante imediato e intuitivo. O que podemos chamar esse instante, um momento presentificado pela nossa consciência. Lembramos que esta consciência não se sujeita como medida pelo cálculo. Assim sendo, podemos afirmar que o “instante intuitivo” é uma duração real que experimentamos em nós mesmos por uma reflexão consciente do momento atual. O exame do conceito de simultaneidade oferece-nos a chance de verificar como, em sincronia, o espaço e a duração unem-se para configurar uma experiência integral da realidade indivisa. Pois, não há consciência humana que não esteja envolvida na busca de equilibrar a sua existência, simultaneamente, entre o espaço e o tempo. Isto é, respectivamente uma consciência mediata que restringe, isola e outra consciência imediata que conecta e amplia.

Bergson busca estabelecer uma conexão com os avanços científicos de seu tempo, em particular com a teoria da relatividade restrita. É importante notar que o filósofo não descarta o saber científico, mas sugere uma perspectiva complementar com a filosofia, utilizando a intuição para obter uma compreensão da experiência real do tempo. Por essa razão, justificamos o título presente na pesquisa, pois a ciência tenta descrever a simultaneidade a partir de um sistema de referência, enquanto Bergson enfatiza uma dimensão temporal vivida e intuitiva que não pode ser medida por dados objetivos, mas integrada na experiência subjetiva e do tempo como duração.

1 – A CONSCIÊNCIA E A EXPERIÊNCIA DO TEMPO

1.1 – A concepção de intensidade psicológica em Bergson

No prefácio da obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*,³ em 1889, Bergson já esboça um convite para refletirmos sobre as contradições conceituais entre a duração e a extensão; a sucessão e a simultaneidade; a qualidade e a quantidade. Tais contradições irão perpassar por um desdobramento filosófico durante o percurso da nossa leitura dessa sua primeira obra.

O autor relata no primeiro capítulo de sua obra que é impossível estabelecer graus de intensidade das nossas sensações a partir de uma ordem de grandeza numérica. O problema surge quando ajustamos uma crescente sequência de números para justificar a contagem intensa das sensações ou dos sentimentos. O equívoco aparece quando queremos dar o mesmo nome e representar da mesma maneira a maior e menor intensidade por “grandezas”. Alerta Bergson, “reconhecemos que há algo em comum a essas duas formas de grandezas, uma vez que chamamos ambas de grandezas e as declaramos igualmente suscetíveis de aumentar e diminuir”.⁴ Para o filósofo francês, o senso comum parece não conseguir fazer a distinção de uma coisa em relação à outra. A ideia que atribuímos sugere a “imagem de uma extensão virtual”. Segundo o autor, essa concepção inaugura na nossa consciência uma representação conceitual da mistura entre o espaço e o tempo. Isto é, diante de nossa presença “encontraremos a imagem de uma contração presente e, por conseguinte, uma dilatação futura”.⁵ Nas palavras do autor:

A solução que imediatamente se apresenta ao espírito, uma vez que ele tome essa via, consiste em definir a intensidade de uma sensação ou de um estado qualquer do eu pelo número e pela grandeza das causas objetivas, e consequentemente mensuráveis, que lhe deram origem.⁶

Neste caso, a intensidade pura dos sentimentos passa a ser traduzida numa qualidade revestida por uma quantidade considerável de estados psíquicos que penetram a nossa emoção

³ A defesa de tese ocorreu em 1889, na Sorbonne, com a presença do metafísico francês Jules Lachelier (1832-1818), considerado um dos representantes da tradição espiritualista e idealista francesa do século XIX, e um dos mais destacados defensores da corrente doutrinária por vezes chamada de “positivismo espiritual” francês, a quem a obra é dedicada por Bergson. Disponível em: < <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/2261-lachelier-jules.html> > Acesso em: 28 de agosto de 2023.

⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 18.

⁵ *ibid.*, idem, p.18.

⁶ *ibid.*, p.19.

fundamental. Todavia, os estados psicológicos não são coisas que se justapõem no espaço. Estes fatos psíquicos são apenas sentidos por nós como uma massa embaralhada e coexistente em nossa vida interior. Por isso a crítica de Bergson ao referir-se a psicologia experimental, uma vez que ela acredita descrever a vida psíquica de forma adequada através de procedimentos externos, como observações e experimentos. No entanto, o filósofo francês questiona que há algo sobre nossa estrutura íntima. E o caminho é através de uma apreensão da consciência como "dado imediato".

Bergson começa a desenvolver seu argumento a partir dos sentimentos. De início, o filósofo toma como referência a distinção entre a alegria e a tristeza. A dimensão da experiência temporal será apresentada a partir destas emoções. Deste modo, a alegria surge como manifestação promissora do futuro quando nossas percepções e lembranças alcançam uma qualidade indescritível, semelhante ao calor de uma luz. É nesse momento único que vivenciamos um sentimento de espanto por existirmos. E a variação do sentimento de alegria se faz por mudanças qualitativas. Ela poderia nos enganar se descrevermos essas mudanças de maneira descontínua por simples contagem. De acordo com o filósofo francês, “estabelecemos, assim, pontos de divisão nos intervalos que separam duas formas sucessivas de alegria, e a progressão gradual de uma à outra faz com que elas nos apareçam como intensidades de um único e mesmo sentimento que mudaria de grandeza”.⁷ Experimentamos momentos qualitativos na medida em que nossas sensações e ideias enfraquecem. A tristeza desperta em nós um sentimento de amargura pela vida. É neste sentido que o pensador francês fundamenta os sentimentos de alegria e tristeza como referência fiel à nossa vivência temporal. “Os sentimentos estéticos nos oferecem exemplos ainda mais flagrantes dessa intervenção progressiva de novos elementos visíveis na emoção fundamental, que parecem aumentar em grandeza ainda que se limitem a modificar sua natureza”.⁸

Bergson nos adverte ainda que o uso da nossa força física é atribuído por uma crença na grandeza intensiva.⁹ O filósofo estabelece um diálogo citando diferentes pesquisadores de

⁷ *ibid.*, p. 22.

⁸ *ibid.*,idem, p. 22.

⁹ C.f nota 16 da edição revisada do *Ensaio* por Débora Cristina Morato Pinto e Maria Adriana Camargo Cappello, “o esforço muscular é um fenômeno psíquico, vivido subjetivamente e vinculado de maneira intrínseca, contudo, a um desdobramento de força física pelos músculos. Ele tem nessa medida importância capital para esse momento em que Bergson busca mostrar a gênese da confusão entre extenso e inextenso na nossa própria experiência, como decorrente da nossa visão ordinária, habitual e posteriormente científica sobre os estados da consciência”. BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; tradução e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020, p.153.

sua época. Tais como, Bain¹⁰, Wundt¹¹, Vulpian¹², Ferrier¹³, Helmholtz¹⁴ e Ribot.¹⁵ A questão que perpassa toda a discussão é em que consiste de maneira específica a nossa percepção da intensidade do esforço. Bergson toma como exemplo o fechar do punho. Parece-nos que a sensação do esforço localizada na mão, sucede-se por grandezas progressivas. O que na verdade acontece é a mão experimentando sempre a mesma coisa. A sensação que antes estava localizada na mão, avança sobre o braço até alcançar o ombro. Assim como quando apertamos os lábios superior e inferior. Temos a impressão que sentimos sempre uma sensação cada vez mais forte. Para o filósofo, “parece se tratar de um único estado de consciência que muda de grandeza”.¹⁶ Mais ainda, experimentamos “essa invasão gradual, esse aumento de superfície que é, efetivamente, um aumento de quantidade”.¹⁷ Portanto, ao focarmos o aumento apenas em um lugar, fazemos do gasto de nossa força psíquica, uma ordem de grandeza sem extensão.

¹⁰ Alexander Bain, (nascido em 11 de junho de 1818, Aberdeen, Aberdeen, Scot.- falecido em 18 de setembro de 1903, Aberdeen), filósofo escocês. Dedicou-se também ao estudo da psicologia, adotando uma abordagem rigorosamente científica. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/Alexander-Bain-Scottish-philosopher> > Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

¹¹ Foi Wilhelm Wundt, (nascido em 16 de agosto de 1832, Neckarau, perto de Mannheim, Baden [Alemanha] - falecido em 31 de agosto de 1920, Grossbothen, Alemanha), fisiologista e psicólogo alemão que veio a ser tradicionalmente considerado como o primeiro psicólogo experimental. Assistente de Helmholtz em Heidelberg depois de ter sido professor em Zurique, obteve a chefia de psicologia na Faculdade de Filosofia de Leipzig em 1875. Foi aí, em 1879 (data crucial para a história da psicologia), que Wundt fundou o primeiro instituto de psicologia experimental. Para ele, o objeto da psicologia é constituído pelos dados da experiência que é preciso analisar em seus "elementos". E esses elementos são "processos mentais", isto é, atos, ou seja, operações ou atividades psicológicas. REALE, G. *História da Filosofia*, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 354.

¹² Edmé Félix Alfred Vulpian (5 de janeiro de 1826 - 18 de maio de 1887) foi um médico e neurologista francês. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/Edmé-Félix-Albert-Vulpian> > Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

¹³ James Frederick Ferrier, (nascido em 16 de junho de 1808, Edimburgo, Escócia - falecido em 11 de junho de 1864, St. Andrews), metafísico escocês. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/James-Frederick-Ferrier> > Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

¹⁴ Hermann von Helmholtz, nome original Hermann Ludwig Ferdinand Helmholtz, (nascido em 31 de agosto de 1821, Potsdam, Prússia [Alemanha] - falecido em 8 de setembro de 1894, Charlottenburg, Berlim, Alemanha), Físico e filósofo alemão Físico e fisiólogo que, precisamente com base em vasto conhecimento dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso, afirmou que os órgãos dos sentidos não são tanto registradores, e sim muito mais elaboradores: com efeito, nós não registramos objetos que estão diante de nossos olhos, mas julgamos sua forma, distância, sua disposição em um espaço, e assim por diante. REALE, G. *Historia da Filosofia*, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 354.

¹⁵ Théodule-Armand Ribot, (nascido em 18 de dezembro de 1839, Guingamp, França - falecido em 9 de dezembro de 1916, Paris), psicólogo francês. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/Theodule-Armand-Ribot> > Acesso em: 23 de fevereiro de 2022.

¹⁶ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 29.

¹⁷ *ibid.*, idem, p. 29.

A diferenciação entre o pesado e o leve perpassa pela mesma abordagem. Assim, acrescenta o filósofo que “a diferença de qualidade se traduz, nesse caso, espontaneamente como diferença de quantidade em razão ao esforço que, em maior ou menor extensão, nosso corpo despende para levantar determinado peso”.¹⁸ A sensação de movimento do esforço muscular empregada faz com que a nossa consciência interprete essa mesma sensação como ideia de grandeza. Neste sentido, mais uma vez somos enganados, iludidos pelo “hábito contraído de acreditar na percepção imediata de um movimento homogêneo num espaço homogêneo”.¹⁹

Bergson constata após sua análise do esforço que a “nossa consciência de um crescimento do esforço muscular se reduz à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa produzidas em algumas delas”.²⁰ Ou seja, definimos “a intensidade de um esforço superficial como a de um sentimento profundo da alma. Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente percebida”.²¹ A consciência tende a espacializar o sentimento, localizar o esforço em um determinado ponto do corpo para obter um resultado prático. Ela percebe um esforço igual a si mesmo, no lugar sugerido por ela. E, também um sentimento que não troca de nome, ele amplia sem mudar de natureza. Assim, deparamos com “essa ilusão da consciência nos estados intermediários entre os esforços superficiais e os sentimentos profundos”.²²

O filósofo passa a examinar em seguida a distinção entre as sensações afetivas e as sensações representativas. Tal interesse manifesta-se em saber como a intensidade das sensações varia com a causa externa correspondente ao nosso consciente. Isto é, como descrever a intromissão da quantidade num efeito inextenso e irreduzível?

As sensações afetivas²³ como o prazer ou a dor são alvos de reflexão para Bergson. As sensações não ocupam lugar no espaço, dirá o filósofo. Uma agitação nervosa na maioria dos casos caracteriza uma sensação mais intensa. No entanto, adverte o pensador,

¹⁸ *ibid.*, p. 42.

¹⁹ *ibid.*, idem, p. 42.

²⁰ *ibid.*, p. 30.

²¹ *ibid.*, idem, p. 30.

²² *ibid.*, idem, p. 30.

²³ Segundo Worms, “a noção de sensação afetiva aparece no *Ensaio* para se referir aos movimentos corporais na medida em que são dirigidos por sensações de prazer e dor, que estão relacionados à sua função vital. Assim, Bergson também separa o afeto corporal e vital da *emoção*, que envolve toda a vida psicológica individual e pode se tornar criativa. As afeições do corpo, portanto, ocupam um lugar estreito entre as percepções e as emoções.” WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 11.

[...] são inconscientes como movimentos, uma vez que assumem para a consciência o aspecto de uma sensação que em nada se lhes assemelha, não se compreende como transmitiriam à sensação algo da própria grandeza, haja vista que não há nada em comum, repetimos, entre grandezas que se sobrepõem, como as amplitudes de vibração, e sensações que não ocupam espaço.²⁴

Bergson nos alerta sobre a confusão que podemos fazer em relacionar um intenso estado afetivo com a sua causa extensa e exterior.²⁵ As sensações e os movimentos abrem uma discussão para o entendimento da dimensão temporal no pensamento bergsoniano. A intensidade das sensações afetivas é tomada apenas pela nossa consciência quando obtemos os movimentos involuntários originados.

O mesmo percurso de análise é feito com as sensações obtidas pelo sabor, odor e temperatura. Ou seja, aquelas impressões sensoriais correspondidas pelos nossos órgãos dos sentidos. De certa forma, as sensações representativas apresentam um aspecto afetivo, e que também, envolve uma intensidade. O quesito de ser agradável ou desagradável dessas sensações é tomado por um discernimento de diferenças de qualidades. Nas palavras de Bergson, “são como nuances de uma mesma cor”.²⁶ Isto é, as tonalidades variantes que a cor pode apresentar. Mas o filósofo francês nos sinaliza que podemos ser surpreendidos ao atribuir um critério qualitativo em detrimento de um quantitativo. Lembra o próprio autor que “essas diferenças de qualidade são imediatamente interpretadas como diferenças de quantidade, graças ao seu caráter afetivo e aos movimentos mais ou menos pronunciados de reação, de prazer ou de aversão que suscitam”.²⁷ Eis o critério da qualidade sendo ilusoriamente interpretado por um de quantidade. Constatamos, assim, a inversão da noção de intensidade pela de grandeza.

Bergson exemplifica seu argumento quando seguramos o alfinete na mão esquerda e forçamos a sua picada cada vez mais na mão direita. Neste sentido, passamos a interpretar inconscientemente, ou melhor, por uma “ilusão da consciência” a qualidade intensa da dor

²⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p.33.

²⁵ C.f nota 20 da edição revisada do *Ensaio* por Débora Cristina Morato Pinto e Maria Adriana Camargo Cappello. “O estado afetivo ou a sensação é da ordem do psíquico, podendo ser considerada o aspecto que certa movimentação neuronal – de movimentos inconscientes como tal – toma para a vivência consciente. Assim, não há justificativa para atribuir tal aspecto o caráter extenso da causa à qual ele corresponde de algum modo. Em síntese, se a sensação é a tradução de uma movimentação no corpo, orgânica, molecular, não haveria sentido em defender que ela conserva a dimensão física e extensa dessa movimentação”. BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p.154.

²⁶ *ibid.*, p. 37.

²⁷ *ibid.*, idem, p. 37.

pela sua quantidade de força empregada e, por conseguinte, considerarmos a ideia de intensidade como medida de grandeza.

Associamos, assim, certa qualidade do efeito a certa quantidade da causa, e, por fim, como ocorre com toda percepção adquirida, colocamos a ideia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito. É justamente nesse momento que a intensidade, que nada mais era do que uma nuance ou qualidade da sensação, se torna uma grandeza.²⁸

As sensações de som seguem o mesmo caminho de interpretação. Quando falamos em aumentar ou diminuir o volume, consideramos primeiramente a grandeza de sua altura. Segundo Bergson, confundimos a intensidade de um som com a grandeza, na medida em que “fazemos alusão sobretudo ao nosso maior ou menor esforço para obter a mesma sensação auditiva”.²⁹

As sensações de quente e frio também passam pelo exame crítico do filósofo. A sensação de intensidade da temperatura é considerada quando temos a aproximação ou o afastamento de uma fonte de calor. Tal escala de dimensão do que é perto ou longe interfere em nossa interpretação de diferenças entre temperaturas. Para Bergson, “as sensações de calor e de frio se tornam muito rapidamente sensações afetivas, provocando em nós reações mais ou menos acentuadas, pelas quais medimos a causa exterior”.³⁰ Neste sentido, ocorre um equívoco na relação que fazemos entre a causa e o efeito. O filósofo pretende com isso mostrar que “a grandeza da sensação representativa se deve ao fato de colocarmos a causa no efeito e a intensidade do elemento afetivo se deve ao fato de introduzimos na sensação os movimentos de reação mais ou menos importantes que continuam a excitação exterior”.³¹

Nesta perspectiva, o mesmo caminho de interpretação para a intensidade pode ser feito quando nos referimos às variações de tonalidade da luz. A maior ou menor intensidade será pensada quando estabelecemos uma relação de ordem de grandeza. E, “se faz na maior parte das vezes sem a menor apreciação do número das causas, de seu modo de ação nem de sua extensão”.³² A variação de tonalidade da fonte luminosa pode ser experimentada quando apagamos algumas velas. Em nosso entorno, verificamos uma diminuição da luminosidade em função da quantidade de velas apagadas. A penumbra é percebida como uma realidade

²⁸ *ibid.*, p. 38.

²⁹ *ibid.*, p. 40.

³⁰ *ibid.*, p. 41.

³¹ *ibid.*, *idem*, p. 41.

³² *ibid.*, p. 19.

para a nossa consciência. Visto que, a “consciência reflexa” habitua-se a pensar a ausência de luz por uma quantidade extensiva. Assim sendo, lembra Bergson,

Fomos habituados por nossa experiência passada e pelas teorias físicas a considerar o preto uma ausência ou, quando muito, uma sensação mínima de luz, bem como a julgar as sucessivas nuances de cinza como intensidades decrescentes da luz branca. Pois bem, o preto tem tanta realidade para nós quanto o branco, e as intensidades decrescentes da luz branca que iluminam determinada superfície seriam, para uma consciência desarmada, muitas outras tonalidades diferentes, suficientemente análogas às diversas cores do espectro.³³

Entre o “aumento da sensação” e a “sensação de aumento” temos respectivamente, uma quantidade dada pela causa exterior e outra por uma qualidade representativa de grandeza de sua causa. Por hábito do uso de uma consciência desatenta, cometemos o engano de optar pela decisão de interpretar as variações qualitativas por variações quantitativas. Ressalta Bergson, “substituímos assim, mais uma vez, a impressão qualitativa recebida por nossa consciência pela sua interpretação quantitativa oferecida pelo nosso entendimento”.³⁴

A sensação por excelência apresenta-se no primeiro capítulo do *Ensaio*, como “ponto de junção” entre a interioridade e a exterioridade. Constatamos, neste momento que se abre a possibilidade de interpretação para a construção conceitual da simultaneidade na filosofia de Bergson. Vemos que ele busca chamar a atenção para o fato de que os termos interior e exterior fomentam a intermediação de uma experiência psicológica. A experimentação das emoções e dos sentimentos é do mundo interior. As sensações afetivas são originadas da interioridade em sua profundidade. No entanto, as sensações representativas são suscitadas a partir da sua exterioridade pelo contato superficial, de início, com nossos órgãos dos sentidos.³⁵ É por isso que a passagem de um momento para outro é uma mudança qualitativa. A intensidade das sensações consiste na sua peculiar transformação contínua. Por isso, ela não pode ser medida, mas sentida.

Uma reflexão que nos parece propícia é o papel que a consciência adquire. Devemos observar a posição do autor quando demonstra como os dois “tipos de consciência” interferem no desdobramento do conceito de intensidade e sua relação íntima com o espaço e o tempo. Ao utilizarmos nossa consciência reflexa, julgamos uma coisa em função da outra. Isto é, a

³³ *ibid.*, p. 45.

³⁴ *ibid.*, p. 43.

³⁵ A visão, o tato, o olfato e a audição. Segundo Frédéric Worms, o despertar dessas sensações “parte da ponta exterior de nossa vida psicológica, aquela que está em relação com os objetos exteriores, e que é, pois, a mais facilmente ‘espaciável’: são, por exemplo, as sensações sonoras, ligadas a uma causa exterior (um sino) que nos leva a ‘desenvolvê-las no espaço’”. WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo. Unifesp, 2010. p. 58.

mudança de qualidade de um estado psicológico por uma mudança de quantidade. No momento posso estar alegre, mas de repente ficar triste. Deslocamos o sentido de uma “impressão qualitativa recebida por nossa consciência pela sua interpretação quantitativa oferecida pelo nosso entendimento”.³⁶

Segundo Bergson, a ciência física transforma as mudanças qualitativas em variações de grandezas. Os objetos justapostos no espaço quando observamos, parecem ganhar maior importância do que os nossos estados psicológicos. A física tende a representar nossas causas subjetivas por uma representação de causa externa. Eis porque confundimos o extenso no lugar do intenso e a quantidade pela qualidade. Mascaramos nossas emoções, sensações e sentimentos ao transformar suas mudanças qualitativas em variações da ordem de grandeza numérica. Tendo em vista que,

os fatos mais simples, envolvidos numa emoção ou num esforço, geralmente são representativos e que a maior parte dos estados representativos, por serem ao mesmo tempo afetivos, abarcam, eles próprios, uma multiplicidade de fatos psíquicos elementares.³⁷

A construção conceitual de intensidade também abre a possibilidade de interpretação para pensarmos a simultaneidade, uma vez que assenta “no ponto de junção entre duas correntes”.³⁸ Ou seja, uma intensidade que se desloca para o seu exterior como ideia de grandeza extensiva, quantitativa e, ao mesmo tempo, a outra mergulha nos estados profundo da consciência para assim emergir como a representação de uma multiplicidade qualitativa. Em seguida, Bergson partirá para a interpretação do dualismo oposto entre o quantitativo e o qualitativo.

1.2- Os dois sentidos de multiplicidade da consciência

Henri Bergson desenvolve uma teoria das multiplicidades para diferenciar os termos “quantitativo” e “qualitativo”. Sua argumentação se inicia com a análise da ideia de “número”. A ideia de distinguir duas multiplicidades é mostrar como Bergson esclarece, por um lado, a relação do número, da quantidade, com o espaço, e por outro, o fluxo qualitativo, da continuidade dos estados de nossa consciência com o tempo.

³⁶ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 43.

³⁷ *ibid.*, p. 55.

³⁸ *ibid.*, idem, p. 55.

O tratamento filosófico que Bergson dá à noção de multiplicidade tem como ponto de partida a teoria do matemático Riemann.³⁹ A teoria riemanniana das multiplicidades se refere a dois tipos de variedades aplicadas à geometria diferencial.⁴⁰ No texto *Sobre as hipóteses que servem de fundamento para a geometria* de Riemann, podemos identificar a passagem sobre a multiplicidade.

[...] existe, entre as simples relações de extensão e as relações métricas, uma diferença essencial: nas primeiras, em que os casos possíveis formam uma variedade discreta, os resultados da experiência não estão, em verdade, nunca completamente certos, mas não são inexatos, ao passo que, nas segundas, em que os casos possíveis formam uma variedade contínua, toda determinação da experiência continua sendo inexata, por maior que seja a probabilidade de sua exatidão aproximada. Esta circunstância se torna importante quando se trata de estender essas determinações empíricas para além dos limites da observação, no incomensuravelmente grande ou no incomensuravelmente pequeno; pois as segundas relações podem, evidentemente, tornar-se cada vez mais inexatas, assim que se ultrapassam os limites da observação, ao passo que o mesmo não se dá com as primeiras.⁴¹

O caminho traçado é a via da resignificação do conceito “multiplicidade” que passa a assumir um sentido filosófico. Pensar em multiplicidade, por um lado, é estabelecer uma contagem quantitativa e organizar as coisas ou objetos materiais no espaço. Por outro lado, esta mesma multiplicidade se apresenta como uma possibilidade de reflexão filosófica, ao permitir pensar uma construção mútua e contínua das emoções ou sensações como qualidades vividas pela nossa consciência. Esta reflexão, como bem afirma Bento Prado Júnior, proporciona uma “experiência purificada do tempo”.⁴² Ao expor, de forma diferente do

³⁹ Georg Friedrich Bernhard Riemann foi um matemático alemão do século XIX que desempenhou relevante papel para a análise e a geometria diferencial.

⁴⁰ A Geometria Diferencial consiste em aplicações dos métodos da análise local e global a problemas de Geometria. A linguagem e os modelos da Geometria Diferencial têm encontrado aplicações em domínios afins tais como a Relatividade e a Mecânica Celeste (astronomia). Dado este caráter interdisciplinar, a Geometria Diferencial tem mostrado grande vitalidade e tem se desenvolvido em várias direções que apresentam um considerável volume de pesquisas nos dias atuais. P.V. Araújo e Instituto de Matemática Pura e Aplicada (Rio de Janeiro). *Geometria Diferencial. Matemática Universitária. IMPA, 1998*. Disponível em: <<https://impa.br/pag-e-livros/geometria-diferencial/>> Acesso em: 08 de julho de 2022.

⁴¹ Na edição consultada: “[...] existe, entre les simples rapports d'étendue et les rapports métriques, cette différence essentielle que, dans les premiers, où les cas possibles forment une variété discrète, les résultats de l'expérience ne sont, à la vérité, jamais complètement certains, mais ne sont pas inexacts; tandis que, dans le second, où les cas possibles forment une variété continue, toute détermination de l'expérience reste toujours inexacte, quelque grande que puisse être la probabilité de son exactitude approchée. Cette circonstance devient important lorsqu'il s'agit d'étendre ces déterminations empiriques au delà des limites de l'observation, dans l'immensurablement grand ou dans l'immensurablement petit; car les second rapports peuvent évidemment devenir de plus en plus inexacts, dès que l'on sort des limites de l'observation, tandis qu'il n'en est pas de même des premiers”. RIEMANN, G. F. B. 1867, p.295. *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie. Oeuvres de Riemann, 2^a édit.. Mémoires de la Société Royale des Sciences de Gottingue, t. XIII; 1867.*

⁴² PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 80.

cientista, uma distinção entre os dois tipos multiplicidades, o autor recoloca, no campo da filosofia, o problema mal analisado da confusão entre o uno e múltiplo.

No início do segundo capítulo de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”, Bergson apresenta uma argumentação meticulosa sobre a distinção específica entre as multiplicidades quantitativa e qualitativa. Esta distinção é agregada, no decorrer da argumentação filosófica do autor, à discussão sobre os termos “espaço” e “tempo”. Os tipos de multiplicidades correspondem à multiplicidade de justaposição no espaço com indícios de uma primeira ideia de simultaneidade (em um só tempo). Esta é uma temporalidade espacializada e pode nos remeter para uma sucessão do antes e depois. E, a outra, implica uma multiplicidade de penetração mútua no tempo por uma sucessão do antes no depois. Para entendermos como o filósofo chegou à distinção conceitual entre as multiplicidades quantitativa e qualitativa, traçamos um percurso das implicações filosóficas a partir da análise da ideia de número.

A compreensão que Bergson tem sobre a ideia de número indica a intuição⁴³ simples de uma multiplicidade de partes, de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras. Ou seja, qualquer número é uma “coleção de unidades”, e, por outro lado, todo número é também uma “unidade”, enquanto síntese das unidades que o compõe. Segundo o autor, quando afirmamos que o número é uno, entendemos que o representamos na sua totalidade por uma “intuição simples do espírito”.⁴⁴ Isto significa que formamos uma ideia de “número”. Esta é a sua síntese. No entanto, a unidade contém uma multiplicidade porque é a unidade de um todo. Isto é, se pensamos o número 3, não levamos de imediato em consideração a adição das unidades $1 + 1 + 1$, que é a sua coleção de unidades. Pois, quando falamos das unidades que compõem o número, estas últimas unidades já não são somas, pensamos nós, mas sim, unidades puras e simples, irreduzíveis, e destinadas a formar a série dos números agrupados indefinidamente entre si. Neste sentido, Bergson constata que o número é uno e múltiplo. É uno por ser dado pelo ato único do nosso espírito, ou seja, pela intuição e, ao mesmo tempo, é múltiplo, pois podemos contar os objetos que aparecem simultaneamente e em justaposição no espaço como unidades de uma coleção. Portanto, a partir da análise bergsoniana da origem

⁴³ O termo “intuição” aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, descrito como um ato indivisível do espírito, um conhecimento imediato de tudo que é apreendido (pp.60, 69), mas não ainda como método. Apenas posteriormente, em seu artigo *Introdução à Metafísica*, publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1903, Bergson propõe um novo significado para a “intuição” como método filosófico.

⁴⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 56.

do número, temos dois sentidos para a interpretação de “unidades”: as unidades do objeto e a unidade que resulta da soma das unidades da coleção.

O exemplo da contagem das ovelhas de um rebanho ilustra fielmente sua tese. Quando contamos as ovelhas de um rebanho, não levamos em consideração as suas diferenças individuais, isto é, o seu tamanho, a sua cor, etc. Todas, aos nossos olhos, parecem iguais. A função comum de quantificar as ovelhas é simplesmente numérica. Ou seja, faço mentalmente a substituição das ovelhas pelo símbolo do numeral. E, ao passar de uma unidade enumerada para outra, por saltos na contagem, somos forçados a fixar a atenção em cada uma das unidades. O ato indivisível de fixar nossa concentração, pelo qual se concebe qualquer uma dessas unidades, traduz-se, então, por um ponto matemático. A sequência numérica dos pontos matemáticos, não corresponde à soma, pois, durante a passagem no ato de contar os números, surge um intervalo vazio entre eles, separando um ponto do outro ponto e assim por diante. Ou seja, damos “pausa” quando passamos da contagem de um número para outro.

Para Bergson, desde que desejamos representar o número, os algarismos ou as palavras, fazemos isso por meio de uma imagem extensa, ou seja, por meio de uma justaposição das unidades que surgem, simultaneamente, no espaço. De início, a simultaneidade aparece “circunscrita” aos termos justaposição e espaço. Daí o filósofo afirmar que “qualquer operação pela qual contamos objetos materiais implica *a representação simultânea desses objetos*, e que por isso mesmo os colocamos no espaço.”⁴⁵(grifo nosso) Qualquer ideia nítida do número requer uma visão do espaço concebido em sua homogeneidade, ou seja, em um fundo “amorfo”. Invocamos a imagem desse número durante a contagem para retê-lo como “traço durável”⁴⁶ ao anunciarmos o próximo número e assim sucessivamente.

O autor ainda descreve que podemos também adotar o mesmo procedimento quando mencionamos os objetos materiais. Aludimos à possibilidade de vê-los e tocá-los pela localização no espaço. Qualquer operação que realizamos para contar os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos, que, por isso mesmo, deixamos no espaço. O ato de contar somente os números de vezes em que a função comum se repete e os objetos materiais ilustram, é o que o autor chama de multiplicidade quantitativa ou homogênea; porém em um sentido “numérico” significa distinguir de justaposição, característica do espaço. A primeira multiplicidade, enquanto quantidade, é então definida.

⁴⁵ *ibid.*, p. 57.

⁴⁶ *ibid.*, p. 58.

Bergson nos adverte acerca do equívoco que cometemos ao contarmos os objetos materiais em termos de multiplicidade quantitativa, por uma suposta qualidade impenetrável da matéria.⁴⁷ Se levarmos em consideração a interação entre as partículas de determinados corpos, ou seja, se imaginarmos que um corpo se funde ao outro, nosso pensamento colocaria em dúvida tal operação da contagem. Ou seja, o “número se confunde com o próprio número dos momentos que preenchem quando os contamos”.⁴⁸ Mesmo a fusão de duas partículas para gerar uma ocupa o espaço. O autor é bem categórico em sua argumentação “acreditamos, então, acrescentar algo à representação de dois ou mais objetos ao dizer que eles não podem ocupar o mesmo lugar”.⁴⁹ E, mais ainda, “afirmar a impenetrabilidade da matéria nada mais é, portanto, do que reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço, enunciar uma propriedade do número, mais do que da matéria”.⁵⁰ O filósofo pretende com isto apontar que há, portanto, uma íntima relação da contagem numérica e dos objetos com a sua representação no espaço, por meio da sua quantidade.

É importante destacarmos que a própria atividade da inteligência, por força do hábito, opera a contagem dos números. A atividade da inteligência é criticada pelo filósofo na medida em que ela “imobiliza” a realidade do mundo para conhecer e compreender as coisas ao seu redor. Por isso, recortamos uma parte da realidade para estabilizar e facilitar a nossa compreensão das coisas. Tal propósito permite atingirmos um resultado prático.

Nossa inteligência, quando segue sua marcha natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outro. Ela parte do imóvel, e não concebe nem exprime o movimento senão em função da imobilidade. Ela se instala em conceitos pré-fabricados, e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa.⁵¹

Para o autor, “a inteligência deixa escapar do real o que é a sua própria essência”.⁵² Nas palavras de Vieillard-Baron, a inteligência é criticada no *Ensaio* “na medida em que

⁴⁷ O autor faz referência ao princípio da impenetrabilidade da matéria pelo sentido “numérico” da diferença. “Acreditamos, então, acrescentar algo à representação de dois ou mais objetos ao dizer que eles não podem ocupar o mesmo lugar”. BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 63.

⁴⁸ *ibid.*, p. 62.

⁴⁹ *ibid.*, p. 63.

⁵⁰ *ibid.*, idem, p. 63.

⁵¹ BERGSON, H [1903]. *Introdução à Metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 31.

⁵² *ibid.*, p. 31.

esquece a duração, que é incrivelmente difícil de apropriar em função do espaço e do tempo, que ela constrói como a quarta dimensão do espaço”.⁵³

O filósofo, nas páginas seguintes da obra, procura dissolver a “miragem” que a operação do intelecto produz no ato de contar. Podemos imaginar um alinhamento de bolas que se convertem em pontos e, por fim, o desaparecimento desta imagem, para dar lugar ao número abstrato. Segundo Bergson, “desde que queiramos representar o número, e não só numerais ou palavras, somos obrigados a voltar às imagens extensas”.⁵⁴ Mais ainda, “iludimos a esse respeito porque contraímos o hábito de contar aparentemente no tempo mais do que no espaço”.⁵⁵ Na visão de Vieillard-Baron, podemos estabelecer uma relação entre as multiplicidades na obra de Bergson. A multiplicidade numérica se apresenta como ponto análogo entre os dois tipos de dados:

os dados temporais e os dados espaciais. Logo, a multiplicidade supõe a medida, e a medida supõe o número. Medir e contar é justapor as unidades em um espaço virtual. O tempo mensurável, paralelo ao espaço, está de fato contaminado pelo espaço.⁵⁶

Sendo assim, para Bergson, qualquer tipo de contagem se faz no espaço. O tempo é da ordem da sucessão pura, que chamamos de duração real. A distinção entre o espaço e o tempo começa a ser delineada pelo filósofo.

Precisamos ainda diferenciar, segundo o autor, a unidade numérica em vias de formação, da unidade formada. Ao descrever esta distinção, o autor introduz duas outras concepções na ideia de número: o “subjetivo” e o “objetivo”. O subjetivo é o que pertence ao espírito, ou melhor, é um processo indivisível do todo, que se dá quando nos referimos aos nossos estados psicológicos. O subjetivo pertence à ordem da multiplicidade qualitativa, ao passo que, o objetivo surge como unidade provisória que pode ser continuamente divisível, pois, precisamos localizá-la no espaço para efetuar sua decomposição. Logo, o objetivo pertence à ordem da multiplicidade quantitativa.

No decorrer do texto do *Ensaio*, a análise da ideia de número se expõe como paridade entre: uno e múltiplo, unidade e multiplicidade, subjetivo e objetivo. A leitura desatenta da obra pode nos conduzir a estabelecer uma oposição radical entre os termos. Para Bergson,

⁵³ VIELLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes: 2009, p. 64.

⁵⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 58.

⁵⁵ *ibid.*, idem, p. 58

⁵⁶ VIELLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes: 2009, p. 18.

todo número é a “síntese do uno e do múltiplo”⁵⁷ e a “unidade é a unidade de uma soma; ela abarca uma multiplicidade de partes que podemos considerar isoladamente”.⁵⁸ É preciso, pois, diferir “entre a unidade na qual pensamos e a unidade que erigimos em coisa depois de termos nela pensado, como também entre o número em vias de formação e o número já formado”.⁵⁹ A unidade é irreduzível quando pensamos nela e o número é descontínuo enquanto se constrói. Quando aparece inteiro e conhecido, o número se subjetiva. E quando considero “o número pronto, nós o objetivamos”.⁶⁰ Segundo Débora M. Pinto, “o processo de constituição do número é o ponto de partida do percurso em que Bergson analisa a diferença e a relação entre dois domínios de fenômenos, espaço e duração”.⁶¹

É notável a observação que o filósofo francês Gilles Deleuze apresenta em sua obra *Bergsonismo* a respeito das multiplicidades de Bergson. Para Deleuze, não há uma oposição entre o uno e o múltiplo, mas uma diferença entre dois tipos de multiplicidades.

Uma delas é representada pelo espaço, ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo: é uma multiplicidade de exterioridade [...] A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna.⁶²

O matemático Riemann “definia as coisas como multiplicidades determináveis em função de suas dimensões ou de suas variáveis independentes”.⁶³ Eis porque Deleuze esclarece a mudança do termo *variedade*.

Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais, temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso: de uma parte, o lado espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas *e de si mesma* (aumento, diminuição); de outra parte, o lado da duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras *e de si mesma* (alteração).⁶⁴

Os termos que o físico-matemático emprega em sua investigação teórica são *multiplicidades discretas e multiplicidades contínuas*. Segundo Deleuze, o livro *Duração e Simultaneidade*, de 1922, é onde “Bergson confronta sua própria doutrina com a Relatividade,

⁵⁷ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 56.

⁵⁸ *ibid.*, idem, p. 56.

⁵⁹ *ibid.*, p. 60.

⁶⁰ *ibid.*, idem, p. 60.

⁶¹ PINTO, Débora C. M. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana*: Discurso Editorial, nº 29. São Paulo, 1998. p. 138.

⁶² DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 32.

⁶³ *ibid.*, idem, p. 32.

⁶⁴ *ibid.*, p. 25.

que depende estreitamente de Riemann”.⁶⁵ Se a hipótese interpretativa de Deleuze é correta, o confronto que aparece em *Duração e Simultaneidade* não é entre Bergson e Albert Einstein, mas “entre a interpretação riemanniana e a interpretação bergsoniana das multiplicidades contínuas”.⁶⁶ Segundo o próprio Deleuze:

Ele distinguia *multiplicidades discretas* e *multiplicidades contínuas*: as primeiras eram portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida uma de suas partes dada pelo número dos elementos que ela contém); as multiplicidades contínuas encontravam um princípio métrico em outra coisa, mesmo que tão somente nos fenômenos que nelas se desenrolam ou nas forças que nelas atuavam.⁶⁷

Em Deleuze, a palavra “multiplicidade” não aparece no *Ensaio* “como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral”.⁶⁸ O termo “multiplicidade contínua”, oriundo de Riemann, ganha o sentido, em Bergson, de uma multiplicidade de penetração mútua, ou seja, denota o fluxo das nossas emoções, sentimentos ou fatos da consciência, e se concilia com a duração. Esta definição de multiplicidade é uma marca importante do pensamento bergsoniano. Pela hipótese interpretativa da leitura de Deleuze sobre Bergson:

[...] a duração não era simplesmente o indivisível ou o não mensurável, mas sobretudo o que só se divide mudando de natureza, o que só se deixa medir variando de princípio métrico a cada estágio da divisão. Bergson não se contentava em opor uma visão filosófica da duração a uma concepção científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidade e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma precisão tão grande quanto a da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência e abrir a esta uma via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein. Eis por que devemos atribuir uma grande importância à maneira pela qual Bergson, tomando a noção de multiplicidade, renova seu alcance e sua repartição.⁶⁹

Neste sentido, Bergson incorpora a noção de multiplicidade do matemático, dando um viés diferente e filosófico para a sua teoria das multiplicidades.

É a mistura de espaço e de tempo que permite o nosso entendimento do conceito de simultaneidade. A simultaneidade abrange numericamente a manifestação de fenômenos físicos no espaço. Na análise da multiplicidade quantitativa, o espaço é a condição da formação do número e o tempo registrado como passagem numérica que envolve a sucessão do antes e depois. Tal reflexão equivocada dos termos “espaço” e “tempo” se apresentam

⁶⁵ *ibid.*, p. 33.

⁶⁶ *ibid.*, *idem*, p. 33.

⁶⁷ *ibid.*, p. 32.

⁶⁸ *ibid.*, *idem*, p. 32.

⁶⁹ *ibid.*, p. 33.

como um impasse filosófico. Este impasse é apresentado como um tipo de falso problema por confundir de forma arbitrária coisas que diferem por natureza.

Deleuze sinaliza uma eventual confusão entre a multiplicidade qualitativa e a multiplicidade quantitativa. A simultaneidade relaciona o número de eventos naturais em um dado momento do tempo. Esta simultaneidade está contida na composição da multiplicidade quantitativa quando registramos o tempo dos fenômenos físicos. Tanto a contagem dos eventos físicos, quanto dos objetos percebidos simultaneamente e justapostos no espaço constitui a multiplicidade numérica. O objeto material fragmenta-se, porém, por suas diferenças numéricas, de grau, do lugar que ocupa no espaço em dado momento e não muda de natureza ao se dividir. Neste sentido, a diferença por grau abarca o sentido quantitativo das partes do objeto e a diferença por natureza o seu aspecto qualitativo como essência do objeto.

O que caracteriza o objeto é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade. Nesse sentido, diz-se que o objeto é uma "multiplicidade numérica", pois o número é, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, é o modelo do que se divide sem mudar de natureza.⁷⁰

A multiplicidade qualitativa e “virtualmente” quantitativa, ao contrário, muda de natureza ao se dividir. Deleuze esclarece sobre a mudança de natureza a partir da divisão bergsoniana: a duração e o espaço. Para ele,

[...] a divisão se faz entre a duração, que “tende”, por sua vez a assumir ou ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço que apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa).⁷¹

Segundo Deleuze, a duração em Bergson por ser uma multiplicidade qualitativa muda de natureza ao se dividir. A duração é uma “multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de indivisíveis”.⁷² Podemos pensar a duração, de maneira ilustrativa, quando um torrão de açúcar dissolve num meio líquido.

A distinção entre as multiplicidades começa a ganhar força ao considerarmos os momentos puramente afetivos da alma. Quando penetramos mais profundamente na nossa consciência, torna-se difícil estabelecermos uma contagem das nossas emoções, sentimentos e paixões. Neste momento, nos deparamos com uma multiplicidade confusa de sensações e

⁷⁰ *ibid.*, p. 35.

⁷¹ *ibid.*, p. 25.

⁷² *ibid.*, p. 36.

sentimentos. De fato, como afirma Frédéric Worms, esta multiplicidade é de natureza qualitativa.

Como um conjunto de elementos, ele é de fato uma multiplicidade; como indivisível e indistinto, ele, no entanto, forma uma unidade, por um elo que é realmente de uma ordem sequencial e temporal; essa unidade e essa multiplicidade são reveladas apenas através do seu efeito sensível, diferindo assim do efeito de outras multiplicidades (ou do momento precedente e do momento seguinte), e essa é a *diferença* que permite dizer *qualitativa*. [...] O qualitativo aqui se opõe ao quantitativo sem síntese possível no pensamento, mas com todas as misturas que escondem a nossa própria experiência.⁷³

Segundo Worms, a consciência é capaz de realizar uma discriminação qualitativa e apreciativa dos nossos estados psicológicos, sem necessariamente justapô-los ou simplesmente contá-los.

No *Ensaio*, a duração pura ou real, aparece como uma sucessão dos nossos estados de consciência, em que o estado atual não se separa dos anteriores. A sucessão é descrita como a passagem contínua do antes no depois que estabelece uma relação de imanência entre os momentos da vida na consciência. O sentido filosófico que a sucessão adquire é temporal e está intrinsecamente presente na duração interna, pura. Esta é o tempo tomado como uma sucessão pura e simples, em que há uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem se separa.

Todavia, ao distinguirmos essa multiplicidade íntima de elementos, podemos nos confundir se contarmos numericamente os sentimentos ou as emoções. Esta projeção da contagem pela nossa consciência é o que denominamos de multiplicidade distinta em seu sentido numérico. Em uma das passagens de sua obra, Bergson descreve essa confusão.

[...] quando escuto o barulho de passos na rua, percebo, de maneira confusa, a pessoa que caminha; cada um dos sons sucessivos se localiza, então, num ponto do espaço no qual o caminhante poderá colocar o pé. Conto minhas sensações no próprio espaço em que as causas tangíveis se alinham. Talvez alguns contem de maneira análoga o badalar sucessivo de um sino longínquo.⁷⁴

⁷³ No original: “En tant qu'ensemble d'éléments il s'agit bien d'une multiplicité; em tant qu'indivisible et indistincte, elle forme cependant une unité, par un lien qui est en réalité d'ordre successif et temporel; mais cette unité et cette multiplicité ne se révèlent qu'à travers leur effet sensible, différant donc de l'effet d'autres multiplicités (ou encore du moment précédent et du moment suivant), et c'est cette différence qui permet de la dire qualitative. [...] Le qualitatif s'oppose ici au quantitatif sans synthèse possible dans la pensée, mais avec tous les mélanges que recèle notre expérience même”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, pp.47-48.

⁷⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 62.

Podemos conservar uma das vibrações sonoras sem contar, apenas recolhendo a impressão que ela exerce de maneira rítmica. Imaginamos contar os sons na ordem do tempo, ou como diz Bergson, na pura duração. Porém, podemos contar e separar os sons em um espaço, deixando apenas “traços idênticos da sua passagem”.⁷⁵ O filósofo esclarece, então, que os sons se dissociam, criando intervalos vazios. Estes intervalos, ou este meio, favorecem a contagem dos sons.

Os fatos da consciência só podem adquirir o aspecto de um número com a intermediação de alguma representação simbólica, isto é, como um signo expresso pela linguagem. Quando falamos, externalizamos o que estamos sentindo na forma de alegria ou tristeza em um determinado momento da circunstância de nossa vida. Tal expressão emotiva e verbalizada anuncia um ponto de referência no espaço.

Nessa passagem do *Ensaio*, o autor parece nos sinalizar a construção conceitual da simultaneidade, pois a experiência vivida da nossa duração interna pode aproximar-se dos acontecimentos no mundo externo, fora de nós e localizados no espaço. A consciência atesta uma mediação entre a duração interior e o espaço ao apreender a ocorrência dos fenômenos físicos. Adverte Bergson,

Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas seus momentos só se sucedem para uma consciência que os rememora. Observamos fora de nós, em determinado momento, um conjunto de posições simultâneas - da simultaneidade anterior nada resta. Colocar a duração no espaço é, por uma verdadeira contradição, colocar a sucessão dentro da própria simultaneidade. Não digamos, então, que as coisas exteriores duram, mas, antes que há nelas alguma inexprimível razão em virtude da qual não poderíamos considerá-las em momentos sucessivos de nossa duração sem constatar que se modificaram.⁷⁶

É na consciência que os estados psicológicos se sucedem, se diferenciando qualitativamente um do outro. É no espaço que apreendemos as simultaneidades, isto é, os instantes percebidos na sucessão entre o antes e o depois, com a exterioridade recíproca dos momentos. Isto é, a consciência projeta-se para “fora”, exterioriza-se em relação a si ao perceber as coisas ou os fenômenos exteriores uns aos outros. Por isso, no espaço, podemos distinguir quando um instante não existe quando o outro já aparece.

A conclusão que Bergson demonstra é sobre o sentido de “pureza original”⁷⁷ da multiplicidade dos estados da consciência. Tal sentido, não tem relação com a multiplicidade distinta que dá origem ao número. Adverte o filósofo que “é preciso admitir duas espécies de

⁷⁵ *ibid.*, idem, p. 62.

⁷⁶ *ibid.*, p. 138.

⁷⁷ *ibid.*, p. 80.

multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e a outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.⁷⁸ (grifo do autor) Ou seja, a distinção está na multiplicidade quantitativa que assume um sentido numérico dos objetos com base em suas diferenças de posição no espaço. Por outro lado, a multiplicidade qualitativa abrange um sentido temporal ao considerar a vivência dos fenômenos psicológicos como fluxo da duração. É a própria consciência que “distingue qualitativamente” a transformação contínua das nossas experiências de um passado imediato para um futuro iminente.

A reflexão aprofundada da oposição entre o espaço e o tempo abre o caminho para o entendimento da simultaneidade. No entanto, é importante depurarmos a ideia de tempo mensurável, distinto da duração pura.

Isso porque, se o tempo, assim como o representa a consciência reflexiva, é um meio no qual nossos estados de consciência se sucedem distintamente de modo a poderem ser contados - e se nossa concepção de número chega a desdobrar no espaço tudo o que se conta diretamente - é de presumir que o tempo, entendido no sentido de um meio no qual distinguimos e contamos, nada mais é do que espaço. O fato de necessariamente emprestarmos do espaço as imagens com as quais descrevemos o sentimento que a consciência reflexiva tem do tempo, e mesmo da sucessão, por si só, já confirmaria essa opinião. É imperativo, portanto, que a pura duração seja outra coisa.⁷⁹

Bergson nos convida a fazer um estudo atento sobre o espaço e o tempo, tendo em vista que ambos denotam a possibilidade de controvérsia quando nos referimos ao conceito de duração. Ou seja, podemos confundir o tempo-duração como espaço homogêneo. E nesta perspectiva o autor inicia sua análise a partir das concepções do filósofo Kant.

Na *Crítica da Razão Pura* do filósofo alemão Immanuel Kant ⁸⁰, na parte “Estética Transcendental”, o espaço e o tempo surgem como representações intuitivas puras. São tidos como formas *a priori* da sensibilidade. A sensibilidade é uma faculdade da intuição ⁸¹, através

⁷⁸ *ibid.*, p. 81.

⁷⁹ *ibid.*, p. 65.

⁸⁰ Ver KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. 3ª ed., p. 89.

⁸¹ Kant empregou o termo *intuição* em vários sentidos: “intuição intelectual, intuição empírica, intuição pura. A intuição intelectual, aquele tipo de intuição por intermédio do qual alguns autores pretendem que se pode conhecer diretamente certas realidades que se encontram fora do limite da experiência possível. Kant rejeita este tipo de intuição. O tipo de intuição aceitável é aquele que tem lugar na medida em que o objeto nos é dado, o que unicamente é possível, pelo menos para nós, os homens, quando o espírito foi afetado por ele. Segundo Kant, os objetos são-nos dados por meio da sensibilidade, e só esta produz intuição. A intuição é empírica quando se relaciona com o objeto por meio das sensações, chamando-se fenômeno ao objeto indeterminado desta intuição. A intuição é pura quando não há nela nada do que pertence à sensação. A intuição pura tem lugar *a priori*, como forma pura da sensibilidade e sem um objeto real do sentido ou sensação. A intuição, todavia, não basta para o juízo. E este requer conceitos, os quais são produzidos pelo entendimento. É fundamental na teoria kantiana do

da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito. O espaço e o tempo são formas apriorísticas, isto é, não são derivadas da experiência sensível. Para Kant, não é porque percebemos as coisas exteriores a nós e exteriores umas às outras que formamos a noção de espaço; ao contrário, é porque há o espaço como uma estrutura inseparável à de nossa sensibilidade que percebemos os objetos como relacionados ao espaço e ao tempo. Já o tempo, “não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível”⁸², mais ainda “o tempo é, pois, simplesmente uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito”.⁸³ Em suma, o tempo é a forma pura interna da experiência e o espaço um meio externo de manifestação da realidade dos fenômenos dispostos à nossa experiência.

No entanto, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson contesta essa concepção filosófica de Kant. Para o autor francês, os nossos sentidos percebem os objetos no espaço. A argumentação bergsoniana chama a atenção para o fato de atribuímos desnecessariamente uma “grande importância à questão da realidade absoluta do espaço”.⁸⁴ Neste caso, seria equivalente a “perguntar se o espaço está ou não dentro do espaço”.⁸⁵ Isto é, o espaço deriva do ato do espírito e, ao mesmo tempo, é a condição de apreensão do mundo sensível. Assim sendo, podemos afirmar que os objetos estão no espaço, assim como o espaço está nos objetos. A dificuldade reside em saber se a extensão é um aspecto das qualidades físicas do espaço, ou se estas mesmas qualidades físicas são inextensas por essência e o espaço apenas as envolve e existe por si só. Ao colocar este problema, o autor apresenta duas hipóteses: de acordo com a primeira, “o espaço se resumiria a uma abstração”, “expressaria o que certas sensações, ditas representativas, têm em comum entre si”, e, de acordo com a segunda, o espaço é dotado de “uma realidade tão sólida quanto as próprias sensações, ainda que de outra ordem”.⁸⁶

conhecimento a tese de que os pensamentos sem conteúdo são vazios; as intuições sem conceitos são cegas”. FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Publicações Dom Quixote Lisboa 1978, p. 158.

⁸² KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. 3ª ed., p. 97.

⁸³ *ibid.*, p. 100.

⁸⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 65.

⁸⁵ *ibid.*, idem, p. 65.

⁸⁶ *ibid.*, idem, p. 65.

O conceito de “extensão”, para Bergson, remete para a justaposição dos objetos materiais no espaço. A ordem de grandeza entre os objetos, ou seja, o tamanho comparado entre eles é feito por essa justaposição quando os percebemos no espaço. A “extensão” define-se pelas diferentes partes e dimensões dos objetos percebidos no espaço. Eis porque o autor nos alerta que é preciso distinguir a percepção da extensão e a concepção do espaço, mesmo que estejam implicados um no outro.

A percepção da extensão é posta em dúvida quando o animal percebe e representa o mundo exterior como os humanos. Podemos perceber as coisas em diferentes lugares por qualidades distintas que elas apresentam, ou seja, a sua forma, o seu tamanho, ou a sua cor. A orientação do animal no espaço se daria por uma variação de tons coloridos do mundo externo. Segundo o autor, isto equivale a dizer “que o espaço não é tão homogêneo para o animal quanto o é para nós, bem como que as determinações ou direções do espaço, não assumem para eles uma forma puramente geométrica”.⁸⁷

Mas a concepção de espaço como um “meio vazio homogêneo” implica a nossa intuição, ou melhor, um ato indivisível do espírito, uma vez que “temos a faculdade especial de perceber ou conceber um espaço sem qualidade”.⁸⁸ A “extensão” e o “espaço” são termos compreendidos pela inteligência humana. Ainda segundo Bergson, “colocamos em condições de operar distinções nítidas, de contar, de abstrair e talvez até de falar”.⁸⁹ Portanto, a extensão e o espaço são da ordem da multiplicidade quantitativa, distinta, mas sem sentido numérico.

Bergson conclui que Kant arbitrariamente confundiu a noção de extensão e de inextensivo. O problema desta compreensão equivocada está em atribuir à “extensão” e ao “inextensivo” uma diferença de grau e não uma distinção de natureza. Se tomarmos as sensações como inextensivas elas permanecerão o que são em si mesmas, puras, se nada lhes acrescentarmos. Cada momento da vida consciente é único em relação ao passado imediato e no que concerne ao porvir. As sensações referem-se aos nossos estados psicológicos que são pura qualidade. E, por serem interiores a nós, “não parece intervir nenhum elemento extenso”.⁹⁰ Nossas sensações emocionais, por exemplo, podem oscilar durante o decorrer da nossa vida diária. Neste sentido, “o extensivo difere por definição do inextensivo”.⁹¹

⁸⁷ *ibid.*, p. 67.

⁸⁸ *ibid.*, p. 68.

⁸⁹ *ibid.*, idem, p. 68.

⁹⁰ *ibid.*, p. 20.

⁹¹ *ibid.*, p. 66.

O autor demonstra, assim, as diferentes abordagens sobre o tema do espaço e esboça sua concepção de simultaneidade. É a ação do espírito e o papel da inteligência que o afasta de Kant.

Em “Da Teoria Elementar Transcendental”, parte primeira da “Estética Transcendental”, o filósofo alemão confere à intuição uma relação íntima com a sensibilidade, uma vez que a intuição é responsável pelo conhecimento da representação dos objetos que nos afetam.⁹² A crítica que Bergson dirige a Kant é pelo fato de considerar o espaço em correlação com as sensações. Ou seja, quando formamos um “misto” entre espaço e sensações. Para o filósofo francês, externalizar as sensações pela linguagem é um hábito ilusório da nossa consciência, ou melhor, é “a consciência, acostumada a pensar no espaço e a relatar a si mesma o que pensa”.⁹³ E este espaço é representado como uma “realidade sem qualidade” que nos permite distinguir entre si sensações iguais e simultâneas. Nas palavras do comentador Frédéric Worms, o espaço é “a representação pura e homogênea em que dispomos objetos simultâneos, para distingui-los e dividi-los, representação que nossa mente forja por um ato específico para as necessidades de nossa ação”.⁹⁴

Também a concepção de intuição em Bergson se opõe a de Kant. A intuição, em obras posteriores ao *Ensaio*, é um modo de conhecimento de alcance metafísico para o filósofo francês. Para Worms, “como conhecimento, a intuição seria conhecimento imediato de um ‘objeto’ sem, portanto, que nada da ordem de um ‘sujeito’ se misturasse a ela, como ocorre no modelo da intuição dita ‘sensível’, pura receptividade de nossos sentidos”.⁹⁵ A clássica relação kantiana entre o sujeito e o objeto para a construção do conhecimento é, então, criticada pelo filósofo francês. Como afirma Viellard-Baron, “Bergson substitui as categorias de sujeito e de objeto pela oposição mais flexível de interioridade e de exterioridade”⁹⁶, que poderíamos traduzir por “duração pura e “espaço”. Worms sinaliza essa divergência entre Kant e Bergson: “não é mais o limite sensível de nossa intuição que restringe o alcance da nossa inteligência, pelo contrário, é a função biológica de nossa inteligência que limita o

⁹² KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 3ª Ed, 1994, p. 15.

⁹³ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 30.

⁹⁴ No original “L'espace est donc la représentation pure et homogène où nous disposons des objets simultanés, pour les distinguer et pour les diviser représentation que notre esprit forge par un acte spécifique pour les besoins de notre action”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 24.

⁹⁵ No original “En tant que connaissance, l'intuition serait connaissance immédiate d'un ‘objet’ sans donc que rien s'y mêle du ‘sujet’, sur le modèle de l'intuition dite ‘sensível’ pure réceptivité de nos sens”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 38.

⁹⁶ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 60.

alcance de nossa intuição”⁹⁷, isto é, tanto o nosso modo humano de pensar, quanto o instinto dado por natureza aos animais, nos permite agir de forma objetiva sobre a matéria e no espaço. Assim, o papel da inteligência limita-se ao espaço. Diz Villeard-Baron: “ela é então criticada no *Ensaio* na medida em que esquece a duração, que é incrivelmente difícil se apropriar em função do espaço e do tempo”.⁹⁸

Diante dessas diferenças expostas, Bergson dispõe sua conclusão. Ou seja, podemos dizer que conhecemos “duas realidades” de ordens diferentes: uma homogênea, o espaço, que é criado pela inteligência humana; a outra heterogênea, das qualidades sensíveis. A primeira “realidade” é a do espaço, que é homogêneo. O autor é bastante categórico sobre essa definição: “se o espaço deve ser definido como homogêneo, parece que, inversamente todo o meio homogêneo e indefinido será espaço”.⁹⁹ Em todo caso, “a homogeneidade consiste na ausência de qualquer qualidade”.¹⁰⁰ No espaço, não há duração, só há sucessão do antes e do depois. Por conseguinte, uma sucessão espacial. Ou seja, os objetos justapostos criam condições para o surgimento de intervalos vazios durante a passagem da contagem de um para o outro no espaço. A segunda “realidade” é uma multiplicidade dos estados da consciência em penetração mútua, com a sucessão do antes no depois numa heterogeneidade qualitativa, sem nenhuma relação com a representação numérica, quantitativa. Logo, podemos dizer que há uma “sucessão temporal”.

O conceito de simultaneidade toma forma no *Ensaio*, quando os termos “espaço” e “tempo” se aproximam do conceito de “duração homogênea”, ou seja, o tempo como grandeza numérica (especializado), tal como a ciência adota. O autor apresenta seu argumento mostrando que essa aproximação ocorre por analogia ao processo fisiológico da “endosse”.¹⁰¹ Ou seja, há fenômenos físicos que ocorrem no espaço, porém, suas manifestações sucessivas só são percebidas por uma consciência que as recordam. A diferença

⁹⁷ No original “ce n'est plus la limite sensible de notre intuition qui restreint la portée de notre intelligence, c'est au contraire la fonction biologique de notre intelligence qui limite la portée de notre intuition”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 34.

⁹⁸ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 64.

⁹⁹ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 68.

¹⁰⁰ *ibid.*, idem, p. 68.

¹⁰¹ O termo fisiológico refere-se ao fluxo interno de um fluido através de uma membrana permeável para um fluido de maior concentração. Isto é, o fenômeno favorece a absorção de um líquido externo para o interior de um organismo através de suas finas extremidades. Veremos como o processo de endosse concilia-se num sentido filosófico à noção de simultaneidade no *Ensaio*. Disponível em: <<https://www.thefreedictionary.com/end-osmosis>> Acesso em 08 de março de 2022.

entre a “exterioridade” dos eventos e a capacidade de recordação pela memória, logo consciência, em minha “interioridade”, origina uma zona de interseção homogênea do espaço com o tempo. Esta relação de troca entre a percepção dos eventos no mundo exterior e a influência que tais eventos exercem em nossa consciência é a simultaneidade. A aparente experiência temporal da duração será, portanto, espacializada.

Neste caso, a construção conceitual da simultaneidade se dará a partir do conceito de duração homogênea, isto é, a partir de um tempo mascarado pelo espaço. Trata-se de um tempo homogêneo, que é como que a “quarta dimensão” do espaço. Ou, mais precisamente, nas palavras de Jean Beaufret: “o tempo espacializado é apenas uma refração da duração original”.¹⁰²

1.3 - A simultaneidade no Ensaio de 1889

Ao deixar bem claro a sua definição de espaço como um “meio vazio homogêneo”, o autor desperta a nossa atenção para uma dupla faceta que encobre o significado do termo “homogeneidade”. Para ele, “o homogêneo assumiria uma dupla forma, conforme uma simultaneidade ou uma sucessão o preencha”.¹⁰³ No *Ensaio*, no que se refere à ideia do tempo como duração, um equívoco pode ser cometido se o tratarmos como um meio homogêneo igual ao espaço. A primeira nota de rodapé¹⁰⁴ escrita por Bergson já coloca em relevo termos importantes do início do capítulo II de sua obra, advertindo para a necessidade de fazer uma distinção entre “tempo qualidade” e “tempo quantidade”.

Bergson apresenta duas concepções de duração: uma real, pura de toda mistura, e outra, superficial, camuflada, na qual intervém o espaço. A duração pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso “eu” deixa-se viver, não estabelecendo uma separação entre o estado atual e o anterior. O autor exemplifica esta

¹⁰² No original “Le temps spatialisé n'est qu'une refraction de la durée originelle”. BEAUFRET, Jean. *Notes sur la philosophie em France au XIX siècle. De Maine de Biran à Bergson*. Paris: Vrin, 1984. p. 79.

¹⁰³ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 68.

¹⁰⁴ A nota de rodapé é apresentada como um convite à reflexão após ler a resposta dada pelo filósofo francês F. Pillon a um artigo publicado sobre a solidariedade das noções de número e espaço de G. Noel na revista *Critique philosophique*, de 1883-1884. Segundo Bergson, Pillon em sua refutação, não faz distinção entre o tempo qualidade e o tempo quantidade. Para Bergson, o verbo “distinguir” adquire dois sentidos: um qualitativo e o outro quantitativo. Ambos foram confundidos pelas relações com o espaço. O espaço é a dimensão homogênea que permite medir o tempo de forma quantitativa, porém, não qualitativa. Esta análise consistiu no assunto principal do autor no segundo capítulo do *Ensaio*. C.f nota, BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 56.

passagem como as notas de uma melodia, fundidas num todo. As notas sucedem-se, e as percebemos umas nas outras, penetrando-se por um efeito de solidariedade, configurando, assim, a harmonia musical. Já a duração superficial pode ser obtida ao contarmos os momentos sucessivos. Neste caso, o tempo surge, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável e semelhante ao espaço. Podemos exemplificar com o transcorrer do minuto do relógio, ao marcar os segundos em sessenta oscilações. Ou seja, quando direcionamos nossa atenção para o som do “tic-tac” do relógio, percebemos, caso queiramos, que começamos uma contagem para acompanhar o seu ritmo. Desta forma, “o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, é só o fantasma do espaço obsedando a consciência reflexiva”.¹⁰⁵

Ao representarmos as sessenta oscilações de uma vez, com uma só apercepção¹⁰⁶ do espírito, excluimos a ideia de sucessão. Há, portanto, intervalos vazios entre eles. Por outro lado, Bergson argumenta que, se representamos as sessenta oscilações sucessivamente, sem alterar o seu modo de produção no espaço, pensamos em cada oscilação, excluindo a lembrança precedente, porque o espaço não conservou qualquer vestígio, ficando continuamente no presente e renunciando a pensar uma autêntica sucessão ou uma duração real. Mas, a mudança sucessiva e qualitativa é constatada pela visão interior da minha consciência. Diz o autor, em sua argumentação, “a consciência teria uma impressão indefinível e de algum modo qualitativa dessa mudança, que, no entanto, não apareceria fora dela, visto que o mesmo número de simultaneidades ainda se produziria no espaço”.¹⁰⁷

Se conservarmos no presente, em sentido do momento “agora”, junto com a imagem da oscilação, a lembrança da oscilação que a antecedia, podemos dizer que: 1) as duas imagens se justapõem; 2) ou são percebidas uma na outra, penetrando-se e organizando-se como notas de uma melodia, formando uma multiplicidade qualitativa dessemelhante com o número, afastando-se da ideia de um meio homogêneo ou de uma multiplicidade quantitativa.

Não podemos confundir, entretanto, a duração pura com algo análogo ao espaço. Neste caso, projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, e a sucessão adquire, para nós, a forma de uma linha contínua, ou de uma cadeia, em que as partes se tocam sem se penetrar. Está é a sucessão espacial com exterioridade recíproca. Ou seja, ao estabelecermos uma ordem na sucessão, é a simultaneidade que se origina no espaço. Esta

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 69.

¹⁰⁶ Segundo Mora, “é o nome que recebe a percepção atenta, a percepção acompanhada de consciência.” MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*; Martins Fontes, 2001, p. 37.

¹⁰⁷ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 78.

imagem implica a percepção, não sucessiva do antes no depois, mas as partes alinham-se as condições do espaço com o antes e o depois, que além do mais, são as mesmas da simultaneidade. Para Bergson, não podemos estabelecer uma ordem entre termos sem antes diferenciá-los, sem depois compararmos os lugares que ocupam. Eles são percebidos, pois, como múltiplos, simultâneos e distintos, ou seja, justapostos. Podemos perceber que a diferença entre os tipos de termos e as suas posições parece estar no espaço, no ponto em que a simultaneidade torna-se mais originária do que uma sucessão espacial. A ordem só é estabelecida na sucessão depois de a sucessão ser projetada no espaço e representada como simultaneidade. A ideia de uma certa ordem de sucessão de termos distintos no tempo ou até mesmo de uma série reversível na duração implica a representação do tempo no espaço. Uma vez que posso conceber como uma ilusão da “sucessão temporal” do antes no depois, por uma “sucessão espacial” do antes e depois. Na sucessão temporal, não há posições do antes e do depois, isto porque a mudança é contínua.

Na consciência de uma pessoa que não tivesse a ideia de espaço, a sucessão dos estados não poderia assumir a forma de uma linha, suas sensações se adicionariam dinamicamente umas às outras e se organizariam como as notas sucessivas de uma melodia pela qual nos deixamos embalar. Neste caso, o movimento puro é uma síntese mental, um processo psíquico e inextenso. Em uma das passagens do *Ensaio*, Bergson descreve como a consciência percebe e sintetiza o movimento indivisível. A referência ilustrativa da estrela cadente exemplifica seu propósito.

Para nos convenceremos disso, basta pensarmos no que experimentamos quando subitamente vemos uma estrela cadente. Neste movimento de extrema rapidez se opera, por si mesma, a dissociação entre o espaço percorrido - que nos parece sob a forma de uma linha de fogo - e a sensação absolutamente indivisível de movimento ou de mobilidade.¹⁰⁸

Aos olhos de Bergson, podemos distinguir dois elementos no movimento: o espaço percorrido e o ato de percorrer. No espaço percorrido, “atribuímos ao movimento a própria divisibilidade do espaço que ele percorreu, esquecendo-nos de que podemos dividir uma coisa, mas não um ato”.¹⁰⁹ Em relação ao ato, “habitamo-nos a projetar esse mesmo ato no espaço, a aplicá-lo ao longo da própria reta que o móvel percorre”¹¹⁰. No espaço percorrido,

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 75.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 76.

¹¹⁰ *ibid.*, idem, p. 76.

temos uma quantidade e no ato de percorrer, uma realidade na consciência que dispõe de qualidade e de intensidade.¹¹¹

Para reforçar seu argumento filosófico, Bergson refere a discussão do espaço percorrido e do ato de percorrer a uma das mais antigas escolas tradicionais da filosofia: a escola dos Eleatas.¹¹² Especificamente, a um paradoxo de Zenão: sobre Aquiles e a tartaruga.¹¹³ O paradoxo descreve Aquiles, ao disputar uma corrida com a tartaruga, dando uma margem de espaço de vantagem, e conclui que Aquiles jamais alcançaria a tartaruga. Ora, diz Bergson,

[...] a verdade é que cada um dos passos de Aquiles é um ato simples, indivisível e que, depois de determinado número desses atos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga. A ilusão dos eleatas ocorre porque eles identificam essa série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que os sustenta. Já que esse espaço pode ser dividido e recomposto segundo uma lei qualquer, acreditam estar autorizados a reconstituir o movimento total de Aquiles, não mais com os passos de Aquiles, mas com os passos da tartaruga. Na verdade, substituem Aquiles perseguindo a tartaruga por duas tartarugas que se regulam uma pela outra, duas tartarugas que se condenam a fazer o mesmo tipo de passos ou de atos simultâneos, de modo a que uma nunca alcance a outras.¹¹⁴

Ora, Aquiles consegue ultrapassar a tartaruga porque cada um dos passos de ambos são “indivisíveis enquanto movimento e grandezas diferentes enquanto espaço”.¹¹⁵ O espaço percorrido por Aquiles será superior ao da tartaruga. Concluiu Bergson,

É justamente disso que Zenão não se dá conta quando recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo-se de que

¹¹¹ No capítulo I do *Ensaio, Da intensidade dos estados psicológicos*, a maior intensidade ou a menor intensidade são tidas por Bergson como grandezas intensivas. “As diferenças de intensidade que estabelecemos entre fatos psicológicos profundos, que emanam de nós e não de causas exteriores”. BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 19.

¹¹² “Trata-se uma escola filosófica pré-socrática. A filosofia eleática foi a mais radical expressão do racionalismo antigo. Os três mais importantes filósofos de Eléia foram Xenófanes (570 – c. 470 a.C.), Parmênides (510 – 440 a.C.) e Zenão (490 – 430 a.C.). A discussão central foi a questão da unidade e da universalidade do Ser diante da multiplicidade dos seres particulares”. *Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza, 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XXIII.

¹¹³ “Dos argumentos de Zenão, tornaram-se mais famosos os que visam diretamente ao problema do movimento. Zenão mostra que quaisquer que sejam os pressupostos em que se baseie uma concepção sobre o movimento, sempre se acaba diante de impasses insuperáveis. Assim, quer se tenha por base uma noção de espaço e tempo como indefinidamente divisíveis, quer se concebam espaço e tempo como divisíveis finitamente, sempre a noção de movimento conduzirá a absurdos como o de Aquiles que jamais alcança em sua corrida veloz a lenta tartaruga”. *Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza, 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XXVIII.

¹¹⁴ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 76.

¹¹⁵ *ibid.*, p. 76.

somente o espaço se presta a um tipo de decomposição e de recomposição arbitrária, confundindo, assim, espaço e movimento.¹¹⁶

As críticas que Bergson faz aos estudos físico e matemático quando se trata de medir a velocidade do movimento são pertinentes. Afinal, como podemos marcar um ponto em movimento? Da perspectiva científica, ao medir a velocidade de um movimento, constatamos uma simultaneidade. Ou seja, na física, a velocidade é entendida como a taxa de tempo (rapidez) com que um objeto muda de posição.¹¹⁷ Assim, introduzimos esta velocidade nos cálculos, pontuando a velocidade do movimento de um determinado objeto. Se quisermos marcar o instante de tempo do encontro entre dois móveis no espaço, teremos a simultaneidade registrada pelo relógio, isto é, a fusão entre o “tempo quantitativo” e o espaço. A matemática ultrapassa a sua função ao querer reconstituir o que ocorreu no intervalo das duas simultaneidades, por meio de simultaneidades novas. Os cálculos matemáticos apenas adotam novas simultaneidades. Teremos, então, novas interseções entre o “tempo matemático” e o espaço.

Por isso, critica Bergson, “a ciência só opera sobre o tempo e o movimento sob a condição de lhes retirar, de início, o elemento essencial e qualitativo – do tempo, a duração; do movimento, a mobilidade”.¹¹⁸ O “tempo matemático” e o espaço alinham as simultaneidades. A argumentação científica não define a duração real, mas a semelhança de duas durações homogêneas. Segundo o autor,

“Dois intervalos de tempos são iguais”, eles dizem, “quando dois corpos idênticos, colocados em circunstâncias idênticas no início de cada um desses intervalos e submetidos às mesmas ações e influências de toda espécie, tiverem percorrido o mesmo espaço no fim desses intervalos”.¹¹⁹

Além do mais, a concepção de velocidade no estudo da mecânica é construída da mesma maneira pelo discurso científico, aponta Bergson:

Nessa análise do movimento variado, assim como na do movimento uniforme, trata-se somente de espaços percorridos e de posições simultâneas atingidas. Por essa razão, podemos dizer com segurança que a mecânica só retém do tempo a simultaneidade, só retém do movimento a imobilidade.¹²⁰

¹¹⁶ *ibid.*, idem, p. 76.

¹¹⁷ Disponível em: < http://www.etutorphysics.com/glossary_V.html >. Acesso em: 09 de julho de 2022.

¹¹⁸ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 77.

¹¹⁹ *ibid.*, idem, p. 77.

¹²⁰ *ibid.*, p. 79.

A álgebra, por sua vez, também não pode tomar a duração real e o movimento em si mesmos; apenas, transcreve os resultados numéricos dos seus cálculos das posições ocupadas por um determinado móvel no espaço. A duração pura e o movimento são sínteses mentais que apreendo como experiência temporal, e não coisas: se o móvel ocupa sucessivamente os pontos de uma linha, o movimento não tem nada em comum com esta linha. As posições no espaço ocupadas pelo móvel variam e, em correspondência com elas, são estabelecidos diferentes momentos da duração: ou seja, a cada posição no espaço, atribui-se um momento da duração homogênea. Criam-se, assim, momentos distintos só pelo fato de o móvel ocupar posições diferentes. É a duração homogênea que é obtida por um desdobramento no espaço ao supor uma sucessão do antes e do depois. Lembra o autor:

Em outros termos, observaremos o instante preciso no qual o movimento começa, quer dizer, a simultaneidade de uma mudança exterior com um dos nossos estados psíquicos; observaremos o momento em que o movimento termina, quer dizer, ainda uma simultaneidade; por fim, mediremos o espaço percorrido, a única coisa de fato mensurável. Não se trata aqui de duração, e sim de espaço e simultaneidades.¹²¹

A partir destas reflexões, Bergson apresenta a relação entre “duas realidades” experimentadas pelo nosso “eu”.¹²² Se associarmos estas experiências dadas pela “dupla realidade” com o relógio de pêndulo, podemos dizer que: externamente a mim, na realidade exterior, no espaço homogêneo, existe somente uma posição da agulha e do pêndulo, porque das posições que passam, nada fica; internamente a mim, na realidade interior, há um processo de interpenetração dos fatos da consciência que constitui a verdadeira duração real. O “eu consciente” dura quando tomo por mim as variações passadas do pêndulo. Mas ao mesmo tempo, apreendo a oscilação atual. Caso seja suprimido por um instante o “eu consciente” das variações do pêndulo, fica apenas a posição do pêndulo e sem a duração real. No entanto, se o pêndulo e suas oscilações forem suprimidos, fica apenas a duração heterogênea do “eu consciente”, sem momentos exteriores uns aos outros, e sem relação com qualquer número. Em nosso eu profundo, lembra o filósofo francês: “há sucessão sem exterioridade recíproca. Fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão”¹²³, pois, como já

¹²¹ *ibid.*, p. 78.

¹²² Segundo Bento Prado Júnior, a oposição entre a duração e o espaço ofusca a oposição entre a interioridade humana e a exterioridade natural. Para ele, “o espaço e o tempo dividem não apenas a experiência possível entre as duas regiões do externo e do interno, mas refletem-se no interior da própria experiência interna. As duas formas dividem a experiência interna, à medida que há a ‘endosse’ entre a experiência interna e a experiência externa. Isto porque a experiência interna é a experiência de uma consciência que se encontra desde sempre como já inserida e situada em um universo natural”. PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p.101.

¹²³ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 74.

foi dito, a oscilação presente do pêndulo é distinta da oscilação anterior, e esta não existe para compor uma sucessão temporal, a não ser para uma consciência atenta que se recorde do momento passado e justaponha as variações do pêndulo no espaço. Nas palavras de Frédéric Worms:

Constatar que o tempo “passa” parece de início conduzir Bergson a uma dupla tese de *realidade*: não somente da realidade do tempo em si mesmo, apesar de sua passagem contínua, mas também, justamente porque sua desapareição parece imediatamente anular sua existência, a da *consciência* ou do sujeito que se apercebe de tal passagem.¹²⁴

As oscilações são, pois, distintas, porque uma já não existe quando a outra se produz. “Quando sigo com os olhos, no mostrador de um relógio, o movimento do ponteiro que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como costumamos acreditar; limito-me a contar simultaneidades, o que é bem diferente”.¹²⁵ As fases sucessivas da nossa vida consciente, que se interpenetram, correspondem cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea. Resulta daí uma ideia errônea de uma duração homogênea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se seguiriam, sem se interpenetrarem. Estas oscilações pendulares influenciam a nossa vida consciente com suas vibrações: a nossa consciência organiza em um conjunto, conserva e alinha por meio de lembranças. Neste caso, criamos uma quarta dimensão do espaço, que denominamos “tempo espacializado”, um “amálgama” de tempo e espaço, que permite ao movimento pendular justapor-se indefinidamente em instantes distintos.

Portanto, podemos dizer que, neste primeiro momento, a construção do conceito de simultaneidade em Bergson transita na complexidade entre o real e o imaginário. Isto é, o instante real percebido pela nossa consciência e a ilusão de um tempo-duração moldado pelo espaço. Segundo o próprio autor, “há um espaço real sem duração, mas no qual os fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente aos nossos estados de consciência”.¹²⁶ Depois de afirmar a presença de um espaço real sem duração, o autor remete à duração real, dada pela nossa interioridade, como um fluxo vital em sintonia com os eventos do mundo exterior. De acordo com o que nos mostra a análise do filósofo francês, podemos perceber que existe “uma duração real, com momentos heterogêneos que se penetram. Cada um desses momentos pode, no entanto, se *aproximar* de um estado do mundo exterior que lhe é

¹²⁴ WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo, Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia Contemporânea*, vol. 1, nº 1, 2004, p. 130.

¹²⁵ BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 73.

¹²⁶ *ibid.*, p. 74.

contemporâneo e se *separar* dos outros momentos pelo próprio efeito de tal aproximação”.¹²⁷ (grifo nosso) A duração real possibilita, por “efeito de aproximação” com um acontecimento do mundo externo, no espaço, uma experiência concreta. O resultado deste “efeito de aproximação” é intermediado por uma consciência atenta. Ou, nas palavras do próprio autor:

Cada um dos estados sucessivos do mundo exterior existe sozinho, e sua multiplicidade só tem realidade para uma consciência capaz de primeiro conservá-los e, em seguida, justapô-los, exteriorizando-os uns em relação aos outros. Se ela os conserva, é porque esses diversos estados do mundo exterior dão lugar a estados de consciência que se penetram, organizam-se insensivelmente em conjunto e unem o passado ao presente por efeito dessa mesma solidariedade. Se os exterioriza uns em relação aos outros, é porque, pensando em seguida em sua distinção radical - um deixando de ser quando o outro aparece -, ela os percebe na forma de multiplicidade distinta, o que significa alinhá-los em conjunto no espaço no qual cada um deles existia separadamente. O espaço assim empregado é justamente o que chamamos de tempo homogêneo.¹²⁸

A simultaneidade constitui-se, então, pela representação simbólica da duração, representação esta tirada do espaço. Neste caso, a duração apresenta-se na forma aparente de um meio homogêneo. A simultaneidade intercede entre as “duas realidades”: uma que é espaço real sem duração, em que se observa a exterioridade dos acontecimentos do mundo, ou seja, em que os fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência; outra que é duração real, interioridade do nosso eu, em que os momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada um destes momentos se aproximarem de um estado do mundo exterior.

Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço.¹²⁹

Ao analisarmos atentamente o nosso percurso de distinção entre dois “pares” dos elementos no movimento: as posições sucessivas e as sínteses das posições, o espaço percorrido e o ato de percorrer, uma corrente de *endosmose* surge entre ambos. Esta estrutura mista dos pares constitui a simultaneidade. Diante de nossa consciência, a “troca endosmótica” se faz por “uma mistura entre a sensação puramente intensiva de mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido”.¹³⁰

¹²⁷ *ibid.*, idem, p. 74.

¹²⁸ *ibid.*, p. 80.

¹²⁹ *ibid.*, p. 75.

¹³⁰ *ibid.*, p. 76.

Bergson aprofunda sua análise do sujeito por um duplo aspecto do “eu”. Um eu profundo dotado de uma duração real e outro eu superficial que se projeta no espaço. Podemos perceber que a duração e o espaço configuram essa duplicidade do eu. A confusão é estabelecida quando tomamos a liberdade de um eu pela representação do outro eu. O eu profundo deixa fluir como ato livre todos os fenômenos da consciência imediata e subjetiva como duração. Enquanto o eu superficial projeta as manifestações de uma consciência reflexiva e objetiva no espaço. No eu profundo “é da alma inteira a decisão livre emana” da vida psicológica, ao passo que no eu superficial as ações “se parecem por vários aspectos, com atos reflexos”¹³¹ desdobrados no espaço. De maneira implícita, a troca endosmótica apresenta-se em algumas passagens do seu argumento. “O eu toca o mundo exterior por sua superfície, e como essa superfície conserva a impressão das coisas, ele associará por contiguidade termos que terá percebido justapostos”.¹³² Assim, nos deparamos aqui, com a possibilidade da simultaneidade fazer o papel de intermediação entre o eu profundo e o eu superficial. E que podemos atribuir a sua origem psicológica. Neste sentido, o problema da liberdade é ofuscado por esse intercâmbio entre a duração e o espaço. Conforme assinala Bento Prado Júnior:

As fases da consciência só podem, portanto, coexistir num espaço imaginário, cristalização no passado da duração vivida, desligado de todo presente vivo. Num espaço que é, portanto, construído intelectualmente, por uma inteligência que transforma a existência em espetáculo. É esta modificação da temporalidade da consciência, que lhe rouba o caráter de multiplicidade heterogênea diluindo-a na idealidade do espaço, que transforma a liberdade em *problema*.¹³³

Ao tomar como exemplo a previsão de um evento natural, podemos perceber que a análise de Bergson direciona a uma interpretação do uso da simultaneidade. As equações matemáticas não mostram o fluir da duração, apenas retratam a relação entre duas durações. Ou melhor, números de unidades de tempo, simultaneidades. Os intervalos que as distanciam não participam dos cálculos. Pois, segundo Bergson, “esses intervalos são justamente a duração vivida, aquela que a consciência percebe”.¹³⁴ A transição entre o nascer e o pôr do Sol que observamos caracteriza essa mudança contínua. No entanto, é o papel da imaginação

¹³¹ *ibid.*, p. 106.

¹³² *ibid.*, p.104.

¹³³ PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 105.

¹³⁴ BERGSON, Henri [1889]. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência; São Paulo: Edipro, 2020, p. 120.

do observador que assume o protagonismo ao designar o fluxo em posições sucessivas no espaço.

o tempo de que falamos em astronomia é um número, e a natureza das unidades desse número não deverá ser especificada nos cálculos. Podemos supô-la tão pequenas quanto quisermos, contanto que a mesma hipótese se estenda a toda a série de operações e que as relações sucessivas de posição no espaço se encontrem conservadas. Assistiremos em imaginação ao fenômeno que queremos prever e saberemos em que ponto preciso do espaço e após quantas unidades de tempo esse fenômeno se produz. Bastará, em seguida, restituir a essas unidades sua natureza psíquica para relançar o acontecimento no futuro e dizer que o prevemos, quando, na realidade, o vimos.¹³⁵

De acordo com o que nos mostra Bergson, não podemos transferir uma análise da relação de causalidade de um evento astronômico para os fenômenos da consciência. Dado que, “na região dos fatos psicológicos profundos, não há grande diferença entre prever, ver e agir”.¹³⁶ Ele retoma a discussão para demonstrar que a ciência busca estipular uma relação necessária entre a causa e o seu efeito. Por isso, atribuímos uma espécie de conformidade dos fenômenos físicos às leis da matemática. O que é bastante diferente para a duração psicológica que apenas experimenta a evidência do momento vivido.

Podemos acompanhar assim, já no final do terceiro capítulo do *Ensaio*, como o conceito de simultaneidade aproxima-se de uma origem psicológica. Ao conceber a influência do mundo exterior, Bergson também observa que, as coisas deslocadas da nossa forma de perceber, não duram. Neste caso, indaga o filósofo, parece despertar um sentimento de compartilhamento entre a nossa duração e a realidade do mundo externo das coisas.¹³⁷ Isto é, “sentimos, é verdade, que, se as coisas não duram como nós, deve haver nelas alguma razão incompreensível que faça com que os fenômenos pareçam se suceder, e não se desenvolvam todos de uma só vez”.¹³⁸

No entanto, o filósofo pretende mostrar apenas uma representação da relação de causalidade quando acessamos a nossa inteligência. Tendo em vista que não há “esforço de abstração” e somente “uma certa analogia entre o mundo exterior e o interior, entre a sucessão dos fenômenos objetivos e as dos fatos de consciência”.¹³⁹ Segundo Bergson,

¹³⁵ *ibid.*, p.121.

¹³⁶ *ibid.*, p.123.

¹³⁷ Concordamos com a interpretação de Frédéric Worms, ao dizer que “a distinção entre a duração e o espaço não é somente interior ao nosso conhecimento, ela também não é diretamente transcendente e metafísica, ela tira sua força e sua ambiguidade também do fato de ser *um ponto de contato* entre o nosso pensamento e a realidade”. WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo. Unifesp, 2010. p. 119.

¹³⁸, BERGSON, Henri [1889]. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 129.

¹³⁹ *ibid.*, p.130.

Ora damos preferência à *sucessão* regular dos fenômenos físicos e a esse tipo de esforço interior pelo qual um *se torna* outro, ora fixamos nosso espírito sobre a regularidade absoluta desses fenômenos e da ideia de regularidade passamos por graus imperceptíveis à de necessidade matemática, que exclui a duração entendida no primeiro modo.¹⁴⁰

Deste modo, Bergson demonstra que os fenômenos psicológicos em sua relação mútua, omite toda a ideia de quantificação ao fazermos a comparação entre a experiência vivida de nossa duração com uma relação de causalidade.

a relação de causalidade interna é puramente dinâmica e não mantém qualquer analogia com a ligação entre dois fenômenos exteriores que se condicionam, pois estes, podendo se reproduzir num espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei, ao passo que os fatos psíquicos profundos se apresentam à consciência apenas uma vez e nunca mais tornarão a aparecer.¹⁴¹

A consciência reflexa é uma produção espontânea de si mesma, sem estar separada da exterioridade. O que nos faz cair numa ilusão aparente da experiência da duração interna no espaço. Esta consciência é o “eu superficial” voltada para a representação do mundo material e do uso da linguagem.

A consciência imediata é a manifestação do “eu profundo”, da organização interna do presente com o passado, e em contínua geração do futuro. Esta consciência é a verdadeira experiência interna da duração pura.

Diante dessa distinção dos níveis de consciência, Bergson correlaciona o problema da liberdade. No ato livre não há interrupção entre o presente e o passado. É apenas um contínuo crescimento de cada atitude livre, impulsionado pelo nosso “eu profundo” e, ao mesmo tempo, apresentando-se como desenho do nosso “eu superficial”. Eis a liberdade como manifestação da nossa “dupla consciência”. Em nossa constatação, não deixamos com isto de estabelecer uma reflexão sobre a construção conceitual da simultaneidade. E, aqui, a simultaneidade nos deixa transparecer um sentido de conexão entre o “eu profundo” e o “eu superficial”.

Deste modo, interpretamos que há uma paridade entre o espaço real sem duração e a duração real. E a simultaneidade pode ser entendida como um canal de fluxo entre um momento de nossa livre experiência da duração pura com um evento manifestado no espaço. Podemos assim, portanto, pensar a simultaneidade como ideia de uma correlação e de

¹⁴⁰ *ibid.*, p.132.

¹⁴¹ *ibid.*, p.133.

transposição contínua que vai de um lado a outro. Ou seja, uma oscilação sem interrupção da manifestação livre da nossa duração interna com o mundo externo.

2 – A INFLUÊNCIA DA PSICOLOGIA NO PENSAMENTO DE BERGSON

2.1- Um panorama da psicologia experimental

A psicologia origina-se na Alemanha por uma conjugação de ciências: física, biologia, anatomia e fisiologia. Neste contexto, surgem nomes como Ernst Heinrich Weber¹⁴² (1795-1888), Gustav Fechner¹⁴³ (1801-1877), Hermann von Helmholtz¹⁴⁴ (1821-1894) e Wilhelm Wundt¹⁴⁵ (1832-1920). A esses cientistas são creditados o uso inicial do método experimental na mente, considerada o objeto de estudo da nova psicologia. Eles foram figuras cruciais na abertura do caminho para a psicologia como uma disciplina científica.

As pesquisas pioneiras de Weber e Fechner prepararam o terreno para Wilhelm Wundt (1832-1920), um fisiologista que se tornou o pai da psicologia experimental. Em 1879, Wundt fundou o primeiro laboratório de psicologia experimental na Universidade de Leipzig, consolidando a psicologia como uma disciplina científica autônoma.

Na França, a psicologia ganha destaque com Théodule Ribot¹⁴⁶ (1839-1916), principalmente os estudos de psicopatologia¹⁴⁷. Enquanto na América foi William James¹⁴⁸

¹⁴² Professor de anatomia em Leipzig, Weber dedicou-se muito intensamente, de 1829 a 1834, ao estudo das sensações táteis, tendo calculado que, a fim de produzir um incremento igual de sensações, os estímulos deviam ser aumentados proporcionalmente a sua intensidade originária. Ele tentou estabelecer a relação existente entre a intensidade do estímulo e os juízos que os sujeitos dão sobre essas diversas intensidades. REALE, G. *História da Filosofia, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 353.

¹⁴³ Gustav Theodor Fechner, (nascido em 19 de abril de 1801, Gross Särchen, perto de Muskau, Lusatia [Alemanha] - falecido em 18 de novembro de 1887, Leipzig, Alemanha), físico e filósofo alemão que foi uma figura chave na fundação da psicofísica, a ciência preocupada com as relações quantitativas entre as sensações e os estímulos que as produzem. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Gustav-Fechner>> Acesso em: 23 de fevereiro de 2022.

¹⁴⁴ C.f nota 14.

¹⁴⁵ C.f nota 11.

¹⁴⁶ C.f nota 15.

¹⁴⁷ Para Ribot, o "eu" não é essência ou substância, e sim apenas uma série de acontecimentos mentais que, dissociando-se, dão lugar precisamente as doenças da mente. REALE, G. *História da Filosofia, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 354.

¹⁴⁸ William James, (nascido em 11 de janeiro de 1842, Nova York, Nova York, EUA - falecido em 26 de agosto de 1910, Chocorua, New Hampshire), filósofo e psicólogo americano, líder do movimento filosófico do pragmatismo e fundador do movimento psicológico do funcionalismo. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/William-James>> Acesso em: 23 de fevereiro de 2022.

que fomentou a psicologia. O médico Pierre-Jean Georges Cabanis¹⁴⁹ (1757-1808), também fez parte desse grupo. Em suas pesquisas ele expressa uma inquietação com a concepção tradicional, que via a psicologia como parte da filosofia. Ou seja, teria como propósito o estudo da alma e de suas faculdades. A sua investigação reflexiva faz nascer a ciência da psicofisiologia. Ele aborda fisiologicamente a vida consciente como funcionamento do sistema cerebral. Isto é, o cérebro de alguma maneira orgânica produz o pensamento. A psicofisiologia tem como base a verificação de certas relações simultâneas entre estados psicológicos e fisiológicos.

A tradição filosófica francesa do espiritualismo ressurgiu nesse ambiente, opondo-se aos ideólogos. Maine de Biran¹⁵⁰ e Victor Cousin¹⁵¹ tornaram-se os principais expoentes desse período. Observa Reale,

[...] a filosofia de Maine de Biran representa um ponto central daquele espiritualismo francês antes dele, por exemplo, se expressava nas obras de Montaigne, Descartes ou Pascal, e que depois de Biran, conheceria as finezas e os resultados das análises de Bergson.¹⁵²

Maine de Biran destacou-se como o pensador mais vigoroso da França na primeira metade do século XIX, enfatizando a atividade do espírito. Segundo ele, a sensação não é apenas passiva, pois está acompanhada de movimentos que alteram as condições da percepção. Em todo ato cognitivo, tanto a atividade quanto a passividade estão presentes. Biran identifica a atividade do sujeito como um esforço voluntário, fundamental para distinguir a experiência interna da externa. Para ele, o “eu” só pode refletir sobre sua própria atividade espiritual ao interagir com algo que lhe oferece resistência, sendo essa resistência do mundo material essencial para a consciência da espiritualidade. A conexão entre a resistência do mundo exterior e a percepção interna dessa resistência é crucial para a consciência de si

¹⁴⁹ Pierre-Jean-Georges Cabanis, (nascido em 5 de junho de 1757, Cosnac, França -falecido em 5 de maio de 1808, RueilMalmaison), filósofo e fisiologista francês. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Pierre-Jean-Georges-Cabanis>> Acesso em: 23 de fevereiro de 2022.

¹⁵⁰ Marie-François-Pierre Maine de Biran (nascido em 29 de novembro de 1766, Bergerac, Fr. - falecido em 20 de julho de 1824, Paris) foi um estadista francês, filósofo empirista e escritor prolífico que enfatizou a vida interior do homem, contra a ênfase predominante na experiência sensorial externa, como um pré-requisito para a compreensão do eu humano. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Marie-Francois-Pierre-Maine-de-Biran>> Acesso em: 16 de abril de 2024.

¹⁵¹ O método que Cousin adota em suas pesquisas filosóficas é o da observação interior da consciência para evidenciar as indubitáveis verdades que ela atesta. O resultado da filosofia de Cousin é a justificativa das "boas causas" religiosas e políticas, justamente com o espiritualismo. REALE, G. *História da Filosofia, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 249.

¹⁵² REALE, G. *História da Filosofia, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 248.

mesmo e de sua atividade. O eu, percebido como esforço voluntário, é uma manifestação da individualidade. A interioridade vivenciada por Biran não pode ser plenamente expressa, sendo distinta da análise científica do homem exterior. O seu legado influenciou significativamente o intuicionismo¹⁵³ francês posterior, especialmente em Bergson, ao propor uma concepção do psiquismo humano que se baseia na experiência, mas de forma diferente. Ou seja, adotar “um método de observação que invoca o testemunho do dinamismo da consciência e que recorre ao eu considerado como atividade do espírito”.¹⁵⁴

Durante um longo período, a produção científica na Alemanha caminhou em direção à construção de uma psicologia experimental.¹⁵⁵ A fisiologia era reconhecida por estar em um estágio mais avançado do que o alcançado pela França e pela Inglaterra. O trabalho minucioso de classificar e descrever dos cientistas alemães adaptou-se ao que era exigido pelas ciências biológica e fisiológica. Tais ciências não conseguiram obter um avanço rápido nas comunidades científicas francesa e inglesa¹⁵⁶, pois não davam margens a generalizações para a dedução de fatos.

Na França e na Inglaterra, a abordagem científica se restringia principalmente à física e à química, que eram campos que podiam ser estudados de forma quantitativa. Enquanto os pesquisadores franceses e ingleses duvidavam da possibilidade de aplicar a ciência à mente

¹⁵³ Doutrina que tem a intuição por base, ou que atribuiu à intuição um lugar privilegiado no conhecimento. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P. 147.

¹⁵⁴ MUELLER, Ferdnand. *História da psicologia: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Nacional, 1968. P.251.

¹⁵⁵ Antes de 1870, a Alemanha era uma confederação dispersa de reinados, ducados e cidades-estados independentes, que foram unificadas por um governo central. Cada um desses distritos tinham universidades bem financiadas, um corpo docente bem remunerado e equipamentos de laboratório com tecnologia de ponta. [...] Uma onda de reforma educacional voltada aos princípios da liberdade acadêmica espalhou-se nas universidades da Alemanha no começo do século XIX. Os professores foram incentivados a ensinar o que queriam, sem intervenção externa e a escolher os temas de suas pesquisas. O currículo não era obrigatório, dando liberdade para os alunos escolherem as matérias que desejassem cursar. O que facilitou a sua expansão para novas áreas, como a psicologia. Tal liberdade acadêmica, ainda não era conhecida nas universidades da França e Inglaterra. C.f. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 56.

¹⁵⁶ Naquela época, havia apenas duas universidades na Inglaterra, Oxford e Cambridge, e nenhuma delas oferecia financiamento ou incentivos para pesquisas científicas em qualquer área. Além disso, a melhoria de novas áreas de estudo do currículo foi contrária à política acadêmica. O pedido para introduzir aulas de psicologia experimental foi negado por Cambridge em 1877 porque seria "um insulto à religião colocar uma alma humana em uma balança de medição". Durante vinte anos, a psicologia experimental não foi incluída no currículo de Cambridge e só foi ensinada em Oxford em 1936. Apenas cientista vivendo de maneira econômica e independente, podiam praticar ciência na Inglaterra. A mesma situação era similar na França. C.f. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 56.

humana complexa, os alemães, por sua vez, avançaram nesse sentido, utilizando as ferramentas científicas para investigar e mensurar todos os aspectos da atividade mental.¹⁵⁷

O paralelismo psicofisiológico¹⁵⁸ tenta superar essa divergência. Segundo esta doutrina, há duas séries de ocorrências: a de eventos físico-fisiológicos, que podem ser materiais ou extensos, e a de eventos psíquicos, que podem ser mentais ou inextensos. As duas séries se desenvolvem de forma a se equivalerem. Isto é, um evento psicológico corresponde a um determinado evento físico-fisiológico, e ambos atuam um sobre o outro mutuamente.

Os psicofísicos propõem uma nova interpretação das características da consciência, porém inadvertidamente introduzem uma confusão entre o físico e o psíquico. A noção de que os processos físicos, sejam eles externos ou orgânicos, podem determinar completamente o conteúdo da vida psíquica e, ao mesmo tempo, a possibilidade de fundamentar a consciência como um mecanismo físico-biológico. Para muitos psicólogos da época, a consciência era vista como uma realidade em que toda a vida psicológica poderia ser explicada como resultado causal dos movimentos básicos da matéria, seja no cérebro ou nos estímulos externos.

Apresentaremos em seguida uma reflexão de caráter histórico-filosófico dos principais precursores que deram origem à psicologia experimental, a partir das contribuições de Ernst Heinrich Weber, Gustav Fechner, Hermann von Helmholtz e Wilhelm Wundt. Tais pesquisadores serviram de referência para o desenvolvimento da filosofia de Henri Bergson.

2.2 - Os interlocutores da ciência psíquica

A fisiologia dos órgãos dos sentidos foi a principal área de interesse em pesquisa para Ernst Heinrich Weber (1795-1888). Ele abordou os problemas psicológicos aplicando métodos experimentais. As pesquisas anteriores com órgãos dos sentidos foram realizadas sobre a visão e a audição. Além disso, também procurou investigar a natureza das sensações no que diz respeito a pele e os músculos.

¹⁵⁷ C.f. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 55.

¹⁵⁸ É uma doutrina acerca do problema mente-corpo. Caracteriza-se essencialmente pela afirmação de que o físico e o psíquico são processos paralelos, que não podem ser reduzidos um ao outro. Disponível em: < <https://www.britannica.com/science/psychophysical-parallelism> > Acesso em: 11 de julho de 2024.

Uma significativa contribuição para a psicologia foi a determinação experimental precisa da diferença entre dois pontos da pele. Ou seja, a separação entre dois pontos antes que o indivíduo perceba duas sensações distintas. Ao usar um dispositivo semelhante a um compasso e sem que as pessoas pudessem ver, Weber instruíu os participantes a indicarem se sentiam um ou dois pontos tocando a pele. Quando os dois pontos de estímulo estavam muito próximos, as pessoas relatavam sentir apenas um. E conforme a distância entre os dois estímulos aumentava, os participantes ficavam mais indecisos quanto à percepção de um ou dois pontos na pele. Por último, chegava-se a uma distância na qual os indivíduos descreviam sentir dois pontos diferentes tocando a pele.

Tal experimentação demonstrou o “limiar de dois pontos”. Isto é, o ponto em que é possível diferenciar duas origens separadas de estímulo. Segundo Schultz & Schultz, “a pesquisa de Weber marca a primeira demonstração sistemática experimental do conceito de limiar (o ponto em que começa a se produzir o efeito psicológico), noção amplamente usada na psicologia desde o seu início até os dias atuais.”¹⁵⁹ Ele foi conduzido pelo caminho da fisiologia para a psicologia por suas pesquisas sobre sensações, principalmente táteis e visuais. A conclusão de sua pesquisa foi perceber que a quantidade de estímulo necessária para reconhecer uma primeira sensação de uma segunda é constante e está relacionada à sensação inicial. À medida que aumenta gradualmente essa quantidade, a sensação inicial não se modifica. O sujeito só pode perceber o aumento proporcional à quantidade de estímulo inicial.

Ele queria determinar a menor diferença perceptiva. Para isso, os participantes de uma das suas pesquisas foram solicitados a levantar dois pesos, um peso padrão e um peso de comparação, e em seguida, dizerem se um peso era mais pesado que o outro. As diferenças menores entre os pesos conduziram a uma avaliação de igualdade, e os pesos maiores a julgamentos de discrepância.

À medida que Weber continuava com sua pesquisa, ele descobriu que a menor diferença perceptiva entre os pesos era uma relação de peso padrão constante. Ou seja, um peso de 41 gramas tinha uma “diferença mínima perceptível” em relação a um peso de 40 gramas, e um peso de 82 gramas uma diferença perceptível em relação a um peso de 80 gramas.

Weber levantou a hipótese de como a sensação muscular poderia contribuir para a capacidade de uma pessoa distinguir entre dois pesos. Ele acreditava que as pessoas seriam

¹⁵⁹ *ibid*, p. 59.

capazes de fazer uma distinção mais precisa entre levantar pesos, e assim sentir as tensões musculares nas mãos e nos braços, do que os colocados em suas mãos. Na prática, levantar pesos envolve a sensação do tato e a muscular, enquanto colocar um peso na palma da mão envolve apenas o toque.

A pesquisa de Weber mostrou que não existe conexão direta entre um estímulo físico e a nossa percepção dele. A sua pesquisa permitiu a criação de um método de estudar a relação entre corpo e mente; entre estímulos e as sensações resultantes. Foi a partir das pesquisas de Weber que os trabalhos de Gustav Theodor Fechner (1801-1877) ganharam projeção.

As influências de Fechner na psicologia experimental estão principalmente associadas ao desenvolvimento da psicofísica, área científica que investiga as relações entre o corpo e a mente, como descrito em sua obra mais conhecida, o livro intitulado *Elementos de Psicofísica* de 1860.

Fechner sustentou que a intensidade do estímulo não apresentou um crescimento proporcional à intensidade da sensação ao aumentar sua intensidade. Por outro lado, uma progressão aritmética caracteriza a sensação, enquanto uma progressão progressiva caracteriza o estímulo. Por exemplo, antes de adicionar um sino a dez outros que estavam tocando, o acréscimo do som desse sino ao de outro resulta em um aumento maior da sensação sonora. Ou seja, os efeitos da intensidade do estímulo são proporcionais à intensidade da sensação atual. Assim, uma conexão quantitativa ou numérica poderia ser feita entre o corpo e a mente.¹⁶⁰ De acordo com Schultz & Schultz, “Fechner tinha cruzado a fronteira entre corpo e mente, relacionando um ao outro empiricamente, tornando possível, pela primeira vez, a condução de experimentos sobre a mente.”¹⁶¹

Como resultado de sua pesquisa Fechner apresentou duas sugestões para medir as sensações. Primeiro, é preciso determinar se o estímulo está presente ou não, se é sentido ou não. Em segundo lugar, mensurar a intensidade do estímulo no qual as pessoas revelam pela primeira vez a sensação, ou seja, o *limiar absoluto*¹⁶² de sensibilidade. Isto é, o ponto de intensidade abaixo do qual não se percebe nenhuma sensação e acima do qual ela é sentida.

¹⁶⁰ Uma dessas leis conhecidas é a “lei de Weber-Fechner.” Ela postula que a intensidade da sensação percebida não aumenta ou diminui de forma linear com a quantidade de estímulo físico, mas sim de maneira descontínua. Isso significa que para perceber uma mudança na sensação, é necessário um aumento ou diminuição específica na quantidade do estímulo físico, proporcional à quantidade inicial. Disponível em: <<https://www.britannica.com/science/Webers-law>. > Acesso em: 08 de Abril de 2024.

¹⁶¹ SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 62.

¹⁶² Ponto de sensibilidade abaixo do qual as sensações não são detectadas e acima do qual elas são percebidas. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 62.

Apesar de a ideia do limiar absoluto ser útil, ela é limitada porque apenas o valor do nível mais baixo de sensação pode ser determinado. É necessário especificar toda a escala de valores de estímulo e os valores sensoriais resultantes para relacionar as duas intensidades. Para tanto, Fechner introduziu o conceito de *limiar diferencial*¹⁶³ da sensibilidade. Ou seja, o nível mínimo de mudança no estímulo que causa uma modificação na sensação. Por exemplo, quanto um peso deve aumentar ou diminuir antes que a pessoa perceba a mudança e informe uma diferença mínima perceptível na sensação?

Para avaliar como uma pessoa percebe o peso de um objeto, não podemos simplesmente medir o peso físico do objeto, mas sim usar essa medida como referência para avaliar a intensidade psicológica da sensação. Inicialmente, determinamos em que medida a intensidade precisa ser reduzida para que uma pessoa note a diferença. Em seguida, ajustamos o peso do objeto para o mínimo e medimos novamente a diferença percebida. Como as alterações de peso são perceptíveis, Fechner concluiu que eram subjetivamente equivalentes.

Esse procedimento pode ser repetido até que o objeto seja levemente sentido por uma pessoa. Se cada diminuição de peso for subjetivamente igual, então o número de vezes que o peso deve ser reduzido, pode-se considerar uma medida objetiva da amplitude subjetiva da sensação. Dessa forma, estamos quantificando os estímulos necessários para distinguir entre duas sensações.

Fechner propôs que, para cada sentido humano, há um aumento relativo na intensidade do estímulo que sempre resulta em uma mudança significativa na intensidade da sensação. Isso sugere que é viável medir tanto a sensação quanto o estímulo e expressar sua relação por meio de uma progressão logarítmica, onde uma série aumenta aritmeticamente e a outra geometricamente.¹⁶⁴

Já Hermann von Helmholtz (1821-1894) não tinha interesse na psicologia como área principal, mas sua contribuição se tornou fundamental como referência no estudo dos sentidos humanos, além de ter impulsionado a abordagem experimental na investigação de questões psicológicas.

As investigações realizadas por Helmholtz que despertaram interesse para a psicologia estavam relacionadas à rapidez do impulso nervoso, assim como ao estudo da visão e da audição. Até então, os cientistas acreditavam que o impulso nervoso era instantâneo, ou, no mínimo, que se deslocava em uma velocidade tão alta que não podia ser mensurado. Ele foi o

¹⁶³ Ponto de sensibilidade em que a menor alteração em um estímulo provoca uma mudança na sensação. *Ibid*, ibidem, p. 62.

¹⁶⁴ *ibid*, p. 63.

responsável por realizar a primeira medição empírica da velocidade de condução, ao estimular um nervo motor e o músculo da perna de um sapo, registrando assim o exato momento do estímulo e do movimento resultante.

Ao trabalhar com nervos de diferentes tamanhos, foi possível analisar o intervalo entre a aplicação de estímulo no nervo próximo ao músculo e a reação muscular, e repetir o procedimento estimulando um nervo mais distante. Os resultados das medições indicaram que o impulso nervoso é conduzido rapidamente, a uma velocidade de aproximadamente 27 metros por segundo. A pesquisa de Helmholtz demonstrou que a condução do impulso não é instantânea, sugerindo que o pensamento e o movimento não ocorrem ao mesmo tempo, conforme anteriormente se acreditava.¹⁶⁵

Foi Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) que iniciou a idealização da pesquisa em psicologia como uma disciplina experimental científica autônoma e independente de questões metafísicas. Relatou suas experiências únicas, conduzidas em um laboratório improvisado em sua residência, e os procedimentos que julgava apropriados, o conduziram a utilizar a expressão "psicologia experimental". O seu legado para o estabelecimento da psicologia contemporânea se deve não tanto a uma única inovação científica, mas sim à defesa incansável da prática experimental e sistemática.

A psicologia de Wundt focou no estudo da consciência, que ele via como composta por diversas partes distintas. Ele defendia que a consciência poderia ser investigada através da análise ou redução. Wundt rejeitava a noção de que os elementos da consciência eram estáticos e se ligavam passivamente por meio de associação mecânica. Em vez disso, ele enfatizou o papel ativo da consciência na organização de seu próprio conteúdo. Assim, examinar separadamente os elementos, conteúdo ou estrutura da consciência era apenas o ponto de partida para compreender os fenômenos psicológicos.

Wundt explorou os primeiros estudos que conduziu sobre a rapidez do pensamento, enquanto ainda estava em Heidelberg. Nessa situação, não se tratava de avaliar o impacto de um acontecimento externo na sensação¹⁶⁶ tátil ou visual, mas sim de mensurar o tempo transcorrido entre duas categorias de representações auditivas e visuais.

¹⁶⁵ C.f. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 58.

¹⁶⁶ Wundt alegava ser a sensação uma das duas formas básicas de experiência. A sensação surge sempre que um órgão do sentido é estimulado e os impulsos resultantes atingem o cérebro. Pode ser classificada por sua intensidade, duração e modalidade sensorial. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 76.

Wundt se destacou por sua visão inovadora ao afirmar que a consciência é capaz de reter apenas um pensamento, uma única percepção por vez. Mesmo que pareça que experimentamos diversas percepções ao mesmo tempo, na verdade somos iludidos pela sua rápida sucessão. Através dessa constatação, Wilhelm Wundt foi capaz de mensurar o que ocorria no interior da mente. Embora Fechner já tivesse realizado experimentos nesse sentido anteriormente, foi Wundt quem utilizou essas descobertas como referência para uma ciência psicológica.

A expressão "psicologia fisiológica" pode levar a interpretações errôneas, pois, naquela época, o termo "fisiológica" era entendido como sinônimo da palavra alemã que significava "experimental". De fato, Wundt estava ministrando aulas e escrevendo sobre psicologia experimental, e não sobre a psicologia fisiológica no sentido que temos hoje.¹⁶⁷

Wundt dedicou-se ao estudo da capacidade intrínseca de organização da mente, denominando seu sistema de voluntarismo.¹⁶⁸ Ao contrário dos empiristas e associacionistas britânicos, ele destacou não os elementos individuais, mas sim o processo ativo de organização e síntese desses elementos. Embora afirmasse que a mente consciente possuísse a habilidade de sintetizar os elementos em processos intelectivos mais complexos, reconhecia a importância dos elementos básicos da consciência. Sem esses elementos, não haveria nada a ser organizado na mente.

De acordo com Wundt, os psicólogos deveriam focar na investigação da experiência imediata, subjetiva em vez da experiência mediata, objetiva. A experiência mediata fornece ao indivíduo informações ou conhecimento relacionados a algo além dos elementos de uma experiência. É a maneira convencional de usar a experiência para compreender os objetos do mundo exterior. Quando observamos uma rosa e afirmamos "A rosa é vermelha", estamos destacando nosso interesse na flor em si, não apenas na percepção da cor vermelha. Por outro lado, a experiência imediata de visualizar a flor não está no objeto em si, mas na percepção de algo sendo vermelho. Para Wundt, a experiência imediata não é influenciada por interpretações pessoais, como descrever a visualização da cor vermelha da rosa em relação à própria flor. Da mesma forma, ao descrevermos a sensação de desconforto causada por uma dor de dente, estamos relatando nossa experiência imediata do nosso mundo interior. No entanto, ao simplesmente dizer "Estou com dor de dente", estamos nos referindo apenas à experiência momentânea.

¹⁶⁷ *ibid*, p. 70.

¹⁶⁸ O termo foi divulgado por Wundt como o primado (prioridade) da vontade sobre o intelecto. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007. p. 1007.

Por que estabelecer dois tipos de experiências mediata e imediata? Isso ocorre devido ao fato de que a interação com objetos naturais sempre passa pela influência das características individuais do sujeito, como sua estrutura biológica e cognitiva, tornando-a uma experiência indireta. Por outro lado, no âmbito subjetivo, não há intermediários, pois cada indivíduo tem acesso direto à sua própria experiência interna.¹⁶⁹ Para o autor, a experiência é concebida em termos de um todo unificado e coeso, que pode ser formulado e examinado de maneira científica a partir de duas perspectivas distintas, porém complementares. Isto é, a experiência pode ser analisada em termos de seu conteúdo objetivo (experiência mediada) ou subjetivo (experiência imediata).

No primeiro caso, a ênfase recai sobre os objetos da experiência (mundo externo), pensados independentemente do sujeito da experiência, enquanto, no segundo caso, investiga-se o próprio sujeito da experiência (mundo interno) em sua relação com os conteúdos da experiência. Com base nesses dois pontos de vista, surge uma dupla possibilidade de se fazer ciência empírica: a ciência natural (física, química, fisiologia etc.), que cuida dos conteúdos específicos da experiência mediada, uma vez que os objetos fornecidos na experiência são sempre mediados pelos fatores subjetivos; e a psicologia, que tem por objeto a experiência imediata, já que não abstrai o próprio sujeito, como a ciência natural.¹⁷⁰

Na visão de Wundt, as experiências humanas básicas, como perceber a cor vermelha ou sentir desconforto por uma dor, constituem os estados da consciência organizados ativamente pela mente. A abordagem do autor envolvia analisar a mente com base em seus elementos constituintes como partes de objetos físicos de estudo.¹⁷¹

É neste contexto que consideramos oportuno destacar a influência dos interlocutores de Bergson. Tendo em vista que se tornaram fundamentais para o filósofo francês explorar seu interesse sobre algumas categorias conceituais: a sensação, a percepção e a consciência.

2.3 - A crítica de Bergson sobre a abordagem científica da psicologia

Na metade do século XIX, a metodologia científica estava sendo aplicada para descrever os estados mentais. Técnicas, aparelhos e uma produção literária passaram a ser

¹⁶⁹ O sentimento é a outra forma elementar da experiência. A sensação e o sentimento são aspectos simultâneos da experiência imediata. O sentimento é o complemento subjetivo da sensação, embora não se origine diretamente de um órgão dos sentidos. Sensações são acompanhadas de certas qualidades de sentimento; quando se combinam para formar um estado mais complexo, resultam a qualidade de sentimento. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 76.

¹⁷⁰ ARAUJO, Saulo de Freitas. *Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt*. Scientiae studia, v. 7, p. 209-220, 2009.

¹⁷¹ SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 74.

produzidos. Tudo para demonstrar a importância dos sentidos, a descrição, o modo de funcionamento e a medição.

Filósofos empiristas discutiam a natureza subjetiva da percepção humana, argumentando que nem sempre há uma correspondência precisa entre a essência de um objeto e como o percebemos. Foi a partir daí que os cientistas passaram a se concentrar no papel do observador humano como referência nas pesquisas experimentais. Como resultado, começaram a analisar os órgãos sensoriais humanos - os mecanismos fisiológicos responsáveis por receber informações do mundo exterior - para compreender os processos psicológicos da sensação e percepção. Com isso, os fisiologistas começaram a utilizar essa abordagem no estudo da sensação, abrindo caminho para que a psicologia seguisse o mesmo rumo. Tal pesquisa fisiológica estimulou e orientou essa nova psicologia como produto de um trabalho científico do século XIX.¹⁷²

O desejo de orientar a psicologia para o *status* de “ciência psíquica” levou muitos pesquisadores a introduzir a medição na área da vida interior. A psicologia se libertou da metafísica e começou a reivindicar seu papel científico na primeira metade do século XIX. As primeiras expressões da psicologia científica surgiram como psicofísica¹⁷³ e psicofisiologia.¹⁷⁴ No século XIX, a ciência psicológica desenvolveu um novo quadro conceitual e procedimento de investigação para distanciar a sua disciplina da especulação metafísica e aproximá-la da ciência positiva, chegando ao ponto de matematizar os fenômenos psicológicos.

As duas abordagens iniciais da psicologia científica - a psicofísica e a psicofisiologia - significavam esforços para compreender o psicológico desde o contexto físico quanto dos processos fisiológicos. Em qualquer caso, a consciência seria sempre pensada como o resultado de eventos materiais e orientados para um objetivo. O que conduz a psicologia a estudar o psíquico com base na fisiologia, neurologia, anatomia patológica, ou na física pela óptica, acústica, etc. Isto é, submeter esses eventos como as verdadeiras causas dos fenômenos psicológicos.

¹⁷² C.f. SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019. P. 48.

¹⁷³ A psicofísica se atribuiu a tarefa de determinar a relação existente entre um fenômeno físico, considerado como excitação causal, e o fenômeno psíquico (a sensação) dele resultante, com a finalidade de chegar a leis. MUELLER, Ferdinand. *História da psicologia: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Nacional, 1968. P. 260.

¹⁷⁴ A psicofisiologia tem como base o reconhecimento de certas relações de concomitância entre estados psíquicos e estados fisiológicos (glandulares, nervosos, cerebrais). *Ibid*, p. 270.

Bergson manifesta preocupação com os problemas científicos da psicologia experimental da sua época. A sua crítica está concentrada principalmente no campo dos estudos da neurociência. A consciência passa a ser vista como objeto de interesse da ciência. A psicologia experimental procura investigar os estados psicológicos a partir de uma observação empírica. E, ao mesmo tempo, medir a intensidade dos fenômenos psíquicos da nossa vida interior. A justificativa era propiciar um tratamento experimental para a compreensão da “natureza humana”.

A análise que Bergson faz da psicologia científica pode ser interpretada como uma resposta ao naturalismo¹⁷⁵ que estava se tornando cada vez mais presente no pensamento do século XIX. Por isso, na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, é perceptível a preocupação do filósofo com o método da psicologia. Ou seja, era necessário comprovar a possibilidade de assimilar os acontecimentos psicológicos da mesma forma que os acontecimentos naturais. Era preciso evidenciar que não havia separação entre o físico e o psíquico, de forma que as ações humanas, sejam elas psicológicas, morais ou sociais, fossem decorrentes de consequências causais de processos fisiológicos passíveis de serem determinados experimentalmente.

Bergson investiga os problemas metodológicos da psicologia científica do século XIX. A abordagem metodológica da psicologia do século XIX refletia uma visão redutora, que buscava explicar os fenômenos psicológicos com base apenas em suas características físicas e mensuráveis. Isto é, como uma tentativa de equiparar a consciência e a experiência subjetiva às propriedades do espaço, como se fosse possível quantificar e medir os elementos da vida mental da mesma forma como são medidos objetos justapostos no espaço. Essa perspectiva demonstra uma limitação na compreensão da complexidade dos fenômenos psicológicos, que não podem ser totalmente reduzidos às suas características físicas. De forma sucinta, observa Mueller:

O nascimento da psicofísica na Alemanha assinala a passagem dessas preocupações para o plano da psicologia como ciência. Grandes eram as dificuldades por vencer, pois se tratava de submeter à experimentação, não apenas a matéria ou a vida, mas esse próprio espírito do homem que criou as ciências, como criou a arte e a filosofia.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Concepção filosófica que não admite a existência de nada que seja exterior à natureza, reduzindo a realidade ao mundo natural e a nossa experiência deste. O naturalismo recusa, portanto, qualquer elemento sobrenatural ou princípio transcendente. Mesmo a moral deveria basear-se nos princípios que regem a natureza, tomados como fundamentos das regras e preceitos de conduta. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P.192

¹⁷⁶ MUELLER, Ferdinand. *História da psicologia: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Nacional, 1968. P. 267.

É neste contexto de caráter histórico-filosófico e com um olhar mais atento para o surgimento de uma psicologia científica que o filósofo francês Henri Bergson emerge com sua crítica. Bergson reabre outra perspectiva para que possamos pensar os “dados da consciência” sem a descrição científica. A consciência abarcar uma dimensão qualitativa que não se reduz a uma quantificação espacial. Uma vez que a nossa consciência é o objeto de conhecimento mais propício a uma apreensão imediata. Ou seja, a nossa consciência é a única coisa que podemos consultar diretamente e internamente. Os outros objetos de conhecimento, incluindo nosso corpo, só podem ser examinados externamente, indiretamente, por meio de uma variedade de observações e métodos experimentais. É isto que conduz o filósofo francês a um sentido de julgamento crítico da consciência em poder ser auscultada por dentro, visto que ela própria admite ser examinada internamente.

Dessa forma, Bergson identifica um erro de interpretação no emprego da metodologia de pesquisa em psicologia ao analisar seu objeto de estudo. Notaremos que, segundo o pensador francês, a utilização do método indica a necessidade de explorar duas abordagens distintas em relação ao mesmo objeto. Isto, é, tanto pela perspectiva científica quanto pela filosófica, é crucial realizar um processo de desconstrução conceitual da natureza desse objeto. Para isso, no capítulo seguinte, faremos uma análise crítica das considerações do autor acerca das possíveis repercussões que a aplicação da metodologia pode ter.

3 – AS IMPLICAÇÕES DOS MÉTODOS

3.1 – O método científico

A concepção bergsoniana sobre o método de investigação científica é descrita como uma atividade que implica em rodear a coisa, o objeto, variando o ponto de vista em que nos posicionamos. Esta atividade metodológica manifesta um modo de conhecer relativo. Percebemos de maneira diferente de acordo com a representação intelectual que fazemos do objeto, móvel ou imóvel, a partir do qual observamos e nos comunicamos pela tradução e interpretação de símbolos. Os conceitos da ciência são definidos como símbolos que sobrepomos ao objeto, sem que isso nos exija qualquer esforço, e que retêm apenas o que é comum aos objetos. Cada objeto, para a ciência, exprime uma comparação com outros semelhantes. Ao fazermos uma comparação, ou estabelecermos uma semelhança, fixamos uma propriedade do objeto. Persuadimo-nos de que, justapondo conceitos a conceitos, configuraremos a totalidade do objeto.

O nosso entendimento acerca do objeto de estudo constrói-se a partir de fora. Quando circunscrevemos uma parte da realidade desse objeto e de suas relações, passamos a especificar, de forma precisa, o nosso objeto de pesquisa. Por isso, chamamos o conjunto dessas atividades de “ciência”. A descrição, a história e a análise apresentam apenas uma parte relativa do conhecimento investigativo do objeto. Neste sentido, afirma Bergson,

[...] toda a análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vistas sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer.¹⁷⁷

Os símbolos são conceitos criados pela linguagem humana. O simbólico refere-se a um sistema de tradução. É neste sentido que a linguagem é usada como instrumento da inteligência para representar simbolicamente o objeto. Isto é, ela torna presente aquilo que está ausente. Por isso, o método científico faz uso da análise, e através dos conceitos, fixa o entendimento do objeto de estudo.

Podemos exemplificar o papel do método científico pelo uso da análise do movimento de um objeto no espaço. De acordo com Bergson, ao considerar o movimento no espaço, podemos representar paradas possíveis ao longo de todo o movimento. Estas paradas possíveis podem ser denominadas de “posições do móvel”. Porém, estas posições não fariam

¹⁷⁷ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 15.

o movimento mesmo em número infinito. As “suposições de paradas” jamais serão partes do movimento. A passagem de uma posição a outra é movimento e não tem relação nenhuma com a parada que significa imobilidade. É diante desta observação que o método científico ao lançar mão da análise para estudar o movimento do objeto, pausa a própria mobilidade deste objeto. O ato de “pausar” o movimento caracteriza uma forma de pontuar o espaço e, assim, permitir a fabricação de formulações matemáticas para justificar a velocidade do objeto em determinado momento de seu percurso. O filósofo francês em suas reflexões percebe que o “olhar da transição”¹⁷⁸ da mobilidade em si é desviado para um ponto fixo, seguido por outro ponto, para servir de registro em seus cálculos.

Ora, os “pontos” criados pela análise científica não estão no movimento, nem sob o movimento. Não podemos considerá-los como “posições, mas suposições, aspectos ou pontos de vista do espírito”.¹⁷⁹ A nossa maneira de raciocinar sobre o movimento de determinados objetos se faz por uma interpretação do próprio movimento como pontos situados sobre um espaço homogêneo. A operação da nossa análise, neste caso, coloca-se sobre a imobilidade do objeto de estudo.

Em um curso inédito dado pelo autor nos anos 1902/1903, no Collège de France intitulado *História da ideia de tempo*, curso este que acontecia no momento em que Bergson escrevia o famoso artigo *Introdução à Metafísica*, publicado em 1903, o filósofo focaliza sua argumentação principal sobre o movimento. Tal argumento envolve o termo “movimento” com a ideia de tempo. Este discurso dado pelo próprio autor é visto como problema central da metafísica em geral.

Em sua primeira sessão de lição, em 5 de Dezembro de 1902, Bergson esboça sua consequência hipotética acerca do movimento do objeto no espaço. Segundo o autor, temos duas maneiras bem diferentes de conhecer seu movimento no espaço quando falamos de algo que consideramos do lado de fora ao percebermos o deslocamento de um ponto móvel. O deslocamento dependerá da atitude que tomarmos a partir de sua direção. Ou seja, se ficarmos imóveis, o ponto se deslocará diante de nós. Se mudarmos na mesma direção e velocidade que ele, ficaremos em uma linha paralela com um movimento semelhante ao dele. Neste caso, o objeto móvel terá a mesma posição em relação a nós, tornando-se imóvel perante a nós. Segundo o filósofo, caso queiramos nos mover na direção oposta com a mesma velocidade do

¹⁷⁸ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 223.

¹⁷⁹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 26.

objeto móvel, ele permanecerá em movimento com o dobro da velocidade que tinha anteriormente. A contingência do movimento diante de nós é esclarecida pelo autor:

Então, esse movimento sempre me aparecerá em função, por assim dizer, da minha atitude, de minha mobilidade ou de minha imobilidade para mim; será relativo a mim, à minha posição, à minha atitude, ao meu movimento; ele é relativo, o apercebo de fora, estou fora dele. Note-se que é sempre assim que representamos o movimento na ciência; para o matemático, para o físico, todo movimento é relativo, necessariamente.¹⁸⁰

Bergson ao descrever o estudo do movimento, denuncia, ao mesmo tempo, como a ciência procede. Em seu entendimento, a análise científica reside em uma predisposição do espírito em situar o objeto no espaço para investigá-lo. Ela apenas simboliza, sem definir a experiência real do próprio movimento. A ciência nunca considera o movimento, mas só as posições sucessivas dos corpos. O “olhar científico” enxerga o mundo como uma composição de corpos sólidos e extensos. O método científico apreende apenas uma parte da realidade do seu objeto. Lembra Bergson:

[...] a mobilidade ainda nos escapa, substituímos um número finito e fixo de pontos por um número indefinidamente crescente – tentando assim, porém em vão, imitar, pelo movimento do nosso pensamento que prossegue indefinidamente a adição de pontos, o movimento real e indiviso do móvel.¹⁸¹

A ciência indica os pontos no espaço como posições do móvel. A identificação do objeto no espaço é substituída por um valor simbólico. Bergson destaca que a metodologia científica se sustenta pelo raciocínio inteligente sobre o que é estático. A preferência de sua ação, “seu domínio primitivo, que permaneceu seu domínio preferido, é o da matéria inerte”.¹⁸² Ou seja, ela fragmenta, espacializa e estabiliza parte da realidade de seu objeto de pesquisa. A análise científica progride pelo avanço da ação da inteligência sobre o objeto. Nas palavras de Leopoldo e Silva, “a inteligência é o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas”.¹⁸³ Aliás, como lembra Harald Hoffding, em uma das passagens no seu livro *La philosophie de*

¹⁸⁰ No original: “Donc, ce mouvement m'apparaîtra toujours en fonction, pour ainsi dire, de mon attitude, de ma mobilité ou de mon immobilité à moi; il sera relatif à moi, à ma position, à mon attitude, à mon mouvement; il est relatif, je l'aperçois du dehors, je suis en dehors de lui. Remarquez que c'est ainsi qu'on se représente toujours le mouvement dans la science; pour le mathématicien, pour le physicien, tout mouvement est relatif, nécessairement”. BERGSON, Henri. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, pp; 19-20.

¹⁸¹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 27.

¹⁸² BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 36.

¹⁸³ SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 9.

Bergson, “a inteligência se move em torno de seu objeto, procura descobrir tantos pontos de vista diferentes quanto possível, mas não pode aderir completamente a este objeto. Ela atrai o objeto para ela ao invés de penetrar nele”.¹⁸⁴

Na Conferência intitulada *A intuição filosófica*, realizada por Bergson no Congresso de Filosofia de Bolonha, em 1911, o autor já enfatizava que a ciência é uma espécie de suporte da ação. E toda ação visa a um resultado prático. A atividade da inteligência desenvolve-se para a ação no espaço. O filósofo, insistindo por tornar isto bem preciso, acentua:

A inteligência científica pergunta, pois, o que deverá ser feito para que um certo resultado desejado seja obtido, ou, mais geralmente, que condições são necessárias para que um certo fenômeno se produza. Ela vai de um arranjo de coisas a um rearranjo, de uma simultaneidade a uma simultaneidade. Necessariamente ela negligencia o que se passa no intervalo; ou, se disto se ocupa, é para aí considerar outros arranjos, simultaneidades ainda.¹⁸⁵

Observamos aqui que o termo “simultaneidade” aparece com um sentido vinculado ao espaço. Esta referência, indicada por Bergson, é tomada como base de cálculos para a obtenção de resultados da ciência. Observa em seguida o filósofo que os “instantes” sem duração são para o conhecimento científico uma sequência de posições.

o que quero sobretudo dizer é que o conhecimento usual está constringido, assim como o conhecimento científico, pelas mesmas razões, a tomar as coisas num tempo pulverizado em que um instante sem duração sucede a um instante que não dura mais do que esse. O movimento é para ele uma série de posições, a mudança uma série de qualidades, o devir em geral uma série de estados.¹⁸⁶

Bergson ressalta que sua crítica se dirige à linguagem científica ao apreender o objeto. Pois, ela exclui toda a possibilidade de conhecermos o conceito do objeto por sua natureza real e movente. Nos termos do autor:

[...] os conceitos postos no objeto serão sempre uma restauração superficial do objeto, simbolizando apenas aspectos gerais. O conceito extraído do objeto é apenas a sombra de um corpo. Deste modo, aparecerá uma multiplicidade de sistemas diferentes, tantos quantos pontos de vista houver, exteriores à realidade e nos quais ela será encerrada.¹⁸⁷

¹⁸⁴ No original: “L’intelligence se meut autour de son objet, cherche à découvrir autant de points de vue différents que possible, mais ne peut pas complètement adhérer à cet objet. Elle attire l’objet à elle au lieu d’y pénétrer elle même”. HOFFDING, Harald. *La philosophie de Bergson*: Librairie Félix Algan, 1917, pp: 42-43.

¹⁸⁵ BERGSON, Henri. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 66.

¹⁸⁶ *ibid.*, idem, p. 66.

¹⁸⁷ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 18.

A aplicação da análise e o uso da linguagem simbólica para conceituar servem apenas como instrumentos científicos para um entendimento superficial do objeto. Um estudo científico é concebido como uma compreensão espacializada da realidade. A ciência emprega sua metodologia analítica com um propósito prático e técnico, estabiliza seu conhecimento sobre os resultados obtidos com o uso do simbolismo matemático, restringindo assim, uma parte limitada do real pela sua observação. A ciência, ao realizar sua investigação, certifica-se de que pode resolver os problemas, apresentar os resultados e, deste modo, apoderar-se de um prestígio social como produtora de conhecimento.

O filósofo Henri Bergson procura fazer uma distinção entre a análise e a intuição como experiência do tempo ao longo de suas principais obras. A marca original do pensamento do autor foi explicitar o “tempo real” como a duração, isto é, uma experiência humana do tempo apreendida de forma imediata pela intuição. É o próprio movimento do pensamento que permite perceber o real, o vivo, em contato conosco. Por isso, o pensamento é a principal via instrumental de interpretação da realidade. Mas como representar esta realidade movente em relação ao nosso entendimento pela linguagem?

Bergson, em *Introdução à Metafísica*, aponta a direção que a filosofia deve tomar: o esforço de inverter a “marcha habitual do trabalho do pensamento”.¹⁸⁸ Precisamos criar conceitos flexíveis. A especificidade destes conceitos brota do próprio pensamento pela sua atividade reflexiva, distanciando-se assim, da linguagem do senso comum. Tal atividade do pensamento abrange uma dimensão da linguagem não como símbolos, mas como conceitos que sejam continuamente fluidos na realidade. Edouard Le Roy, em seu livro *A New Philosophy: Henri Bergson*, diz que:

A tarefa do filósofo é então criar conceitos muito mais do que combiná-los. E cada um dos conceitos que ele cria deve permanecer aberto e ajustável, pronto para a necessária renovação e adaptação, como um método ou um programa: deve ser a seta apontando para um caminho que desce da intuição para a linguagem, não uma fronteira marcando um término.¹⁸⁹

Observa, em seguida, a tentativa do filósofo francês de afastar-se da linguagem científica, uma vez que a nossa maneira de pensar e expressar está, por hábito, enraizada no

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 32.

¹⁸⁹ Na edição consultada: “The philosopher's task is then to create concepts much more than to combine them. And each of the concepts he creates must remain open and adjustable, ready for the necessary renewal and adaptation, like a method or a programme: it must be the arrow pointing to a path which descends from intuition to language, not a boundary marking a terminus”. LE ROY, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*. The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998. p. 26.

jeito de operarmos pela análise o nosso raciocínio da realidade. Todavia, adverte Bergson, “do fato de que fracassamos ao reconstituir a realidade viva com conceitos rígidos e pré-fabricados, não segue que não possamos apreendê-la de alguma outra maneira”.¹⁹⁰

Bergson aponta um caminho alternativo à linguagem científica. Para avançarmos além de uma compreensão inteligível da realidade, contamos com a metáfora¹⁹¹ que suscita à alusão de uma verdadeira intuição do real movente. O recurso metafórico é empregado como forma relevante de expressar o entendimento de uma realidade em contínua transformação. Ora, podemos considerar a metáfora como um recurso discursivo de natureza poética ou retoricamente ambicioso do uso de palavras. O autor demonstra, na sua escrita, uma experiência profunda do seu próprio pensamento ao descrever suas implicações filosóficas com o uso de metáforas.

Vimos que, ao longo do *Ensaio*, nos deparamos com uma série de metáforas. Percebemos o uso desta figura de linguagem em Bergson como uma forma de extrair um conteúdo filosófico a partir de seus argumentos para uma construção conceitual da duração como fluxo contínuo. O uso da metáfora pelo autor é utilizado como recurso filosófico e interpretativo para a sua obra. Deste modo, conseguimos ver implicado na metáfora uma alternativa flexível entre o pensamento e a representação conceitual dos objetos por meio de um exercício de imaginação. Tal recurso confere um novo sentido ilustrativo como exercício da experiência do ato de filosofar.

Em Bergson, por um “esforço de imaginação”, por intermediação de “imagens metafóricas”, podemos compreender a diferença entre, o que é pensar o real para descrevê-lo e o que é a própria experiência vivida que temos da realidade. O uso da linguagem metafórica transfere o significado de “conceitos” para aquilo que é real, que é movente. A metáfora adotada pelo autor não é tomada como método de investigação gramatical, mas como um recurso discursivo para a defesa de suas reflexões que se “aproximam” da realidade movente.

Podemos pressupor, até o presente momento do nosso trabalho, apenas um delineamento de compreensão do uso da metáfora como um recurso “fluido” ou flexível para a interpretação filosófica. Tal recurso nos permite a clarificação da mudança de significado do conceito de “movimento”. Ao exemplificar, no segundo capítulo do *Ensaio*, a “metáfora da

¹⁹⁰ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 32.

¹⁹¹ Figura de estilo. É uma comparação implícita, em que se utiliza uma palavra em vez de outra, em razão de certas analogias ou semelhanças entre os objetos comparados. No original: “Figure de style. C’est une comparaison implicite, qui fait utiliser un mot à la place d’un autre, en raison de certaines analogies ou ressemblances entre les objets compares”. COMTE-SPONVILLE, André. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF 2001, p. 583.

melodia”, o filósofo procura estabelecer um “efeito de aproximação” das notas musicais com a ideia de tempo pela duração. A contemplação da melodia de uma música é a expressão fiel da experiência do tempo, onde as notas desta mesma melodia se juntam em plena harmonia para constituírem a fluidez de um todo indivisível que é a própria duração. A música revela o processo de síntese contínua ao percebermos a fusão das notas em “solidariedade” na pura melodia. Assim, o conceito de tempo como duração é tomado como um dado imediato da consciência, ou seja, como uma experiência psicológica. A nossa consciência faz o papel de intermediadora quando harmoniza as partes num todo, a exemplo das notas musicais, propiciando em nós a experiência do tempo enquanto duração interior.

Não se poderia dizer que, se as notas se sucedem, apesar de tudo, as percebemos umas nas outras, e que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, se bem que distintas, se penetram exatamente pelo próprio efeito da sua solidariedade?
192

O filósofo consegue então aproximar a mobilidade pura da nossa experiência psicológica do tempo recorrendo à metáfora da imagem da melodia. Eis porque Bergson se comunica e expressa assim ao empregar este recurso linguístico. Tal recurso permite a nossa reflexão sobre o sentido filosófico da duração. A experiência de ouvir a composição musical, expressada pelo uso da metáfora, possibilita o entendimento conceitual do tempo como fluxo contínuo. Segundo Bergson:

[...] nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual.¹⁹³

No entanto, entre a representação e a realidade das coisas perpassa o significado de “imagem”. Ou seja, a "imagem" se refere a uma forma de existência que está além de uma representação conceitual. E sobre esta representação, como bem observa Débora Morato Pinto, sempre foi considerada – na filosofia clássica - como algo já formado e estático, resultante de um processo que foi ignorado. Isso levou a escolas de pensamento que veem a imagem mental como a unidade do pensamento, a qual deve ser reconstituída por meio de sua justaposição. A reflexão de Bergson, por outro lado, demonstra que essa "unidade" é na verdade o resultado final de um processo, um recorte artificial de um movimento contínuo, que serve à vida e à sobrevivência ao criar um espaço estável para a ação. De acordo com a pesquisadora, “nós não representamos para conhecer, mas conhecemos porque agimos, e a

¹⁹² BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 72.

¹⁹³ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 19.

representação é condição da ação mais livre, mais hesitante, menos automática, construindo-se à medida que esse tipo de ação se desenvolve.”¹⁹⁴

Por essa razão, o filósofo francês descreve claramente sua argumentação ao dizer; “por "imagem" queremos dizer uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama de representação, mas menos do que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação””.¹⁹⁵ Em outras palavras, uma imagem é algo que possui um certo grau de realidade, mas não é completamente idêntica à coisa em si, nem é apenas uma representação mental da coisa. Ela sugere uma interpretação conceitual “flexível” entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva.

Segundo o comentador Frédéric Worms, o desdobramento conceitual de “imagem”, ganha contornos por Bergson a partir da obra *Matéria e Memória*, de 1896.

O significado dado por Bergson à palavra "imagem" vai contra uma tradição dupla. Por um lado, não se trata de imagens, no sentido de cópias mentais de objetos externos, ou representação, elas fazem parte do mundo. Mas, por outro lado, as coisas devem ser chamadas de imagens porque a percepção não acrescenta nada a elas, mas apenas remove algumas de suas relações mútuas. Assim, Bergson chama imagens para mostrar que todo o conteúdo da nossa representação, incluindo as qualidades sensíveis mais aparentemente relacionadas à nossa mente (cor, som, cheiro, etc.), é parte integrante da mesma matéria do universo [...]¹⁹⁶

Neste caso, a metáfora permite a transferência do termo conferido de sentido para um determinado contexto figurado. É o nosso esforço de imaginação que viabiliza tal compreensão. O desafio que Bergson propõe é que possamos entender por meio do uso de metáforas o fluxo contínuo da duração. Sobre este ponto específico, destacamos uma observação dos autores Trindade e Laplantine quanto ao emprego desse recurso de linguagem estilístico: “A figura metafórica, nesse caso, torna-se concreta, consubstancializando-se como real: a mulher que é queimada pela chama da paixão, ou a que é bondosa como um anjo que parece aos outros ter asas e levantar”.¹⁹⁷ Assim sendo, o recurso da linguagem metafórica

¹⁹⁴ PINTO, D.C.M. *Bergson e os dualismos*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.27, 2004, p. 89.

¹⁹⁵ BERGSON, Henri. [1896] *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, São Paulo. Martins Fontes, 2011, p. 1.

¹⁹⁶ No original: Le sens donné par Bergson au mot “image” va à l'encontre d'une double tradition. D'une part, il ne s'agit pas d'images, au sens de copies mentales d'objets extérieurs, ou de représentation, elles font partie du monde. Mais d'autre part les choses doivent être appelées des images, car la perception ne leur ajoute rien, ne fait au contraire que leur ôter une part de leurs relations mutuelles. Ainsi, Bergson appelle les choses des images pour bien montrer que tout le contenu de notre représentation, y compris les qualités sensibles apparemment les plus relatives à notre esprit (couleur, son, odeur, etc.) fait partie intégrante de la matière même de l'univers [...]. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 30.

¹⁹⁷ TRINDADE, Liana e LAPLANTINE, François. [1997] *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 2010, pp.42-43.

empregada pelo autor francês, convida-nos a despertar a nossa imaginação para a especulação filosófica sobre a leitura das suas obras.¹⁹⁸

No entanto, quando tentarmos expressar pela linguagem qualquer tipo de movimento, não será propriamente a mobilidade que iremos expressar. Pois, para o filósofo, a linguagem cristaliza toda a passagem de uma palavra à outra. Eis porque critica a linguagem como apenas uma representação simbólica do espaço. O movimento como fluidez contínuo, confunde-se com os rastros das trajetórias deixados no espaço. E estas trajetórias, segundo o pensador francês:

[...] são as manifestações externas do movimento, e se quisermos representar o movimento real, o movimento absoluto de um modo simbólico, por signos, nós pensamos em uma posição, depois em outra posição; há uma justaposição de situações sucessivas.¹⁹⁹

De onde resulta, segundo o argumento de Bergson, que tomamos como virtual as situações possíveis do movimento em uma série de posições que não correspondem ao movimento absoluto, isto é, o movimento restituído na essência de sua mobilidade pura. Não é real quando consideramos o movimento em posições, pois este perde a sua duração. Neste caso, apenas fazemos uma conversão da duração em instantaneidades. É o virtual que se atualiza ao separar em “pontos” justapostos o movimento contínuo. É pelo movimento relativo que caracterizamos as passagens de um ponto ao outro. Estas passagens são capturadas no espaço pela perspectiva de fora do observador. Ao tentarmos descrever o movimento no espaço, perdemos a consciência do movimento real, absoluto. Por conseguinte, o filósofo argumenta que simbolizar é tratar uma coisa em termos de outra, do que ela não é. As palavras vão recompor uma imitação sempre aproximativa daquilo que é original. Por isso, a dificuldade de expressarmos por conceitos o movimento real. Como bem constata Franklin Leopoldo e Silva, sobre a crítica do conceito em Bergson.

A oposição de Bergson ao modelo tradicional de conhecimento tem como centro a crítica da abstração conceitual, que gira em torno do objeto por via de múltiplos

¹⁹⁸ De modo geral, podemos dizer que Bergson adota como estilo de texto filosófico o ensaio. O próprio título em suas duas principais obras *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, 1889 e *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, 1896, permite que o autor trate de modo pessoal os temas mais variados, apresentando suas reflexões de forma nem sempre definitiva. E, ao mesmo tempo, dando possibilidades de interpretações conceituais mais “flexíveis”.

¹⁹⁹ No original: “sont les manifestations extérieures du mouvement, et, si nous voulons nous représenter le mouvement réel, le mouvement absolu d'une manière symbolique, par des signes, nous pensons à une position, puis à une autre position; il y a une juxtaposition de situations sucessives”. Bergson, Henri. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, p. 42.

pontos de vista exteriores, sem nunca penetrar no seu núcleo, algo que somente seria possível através de uma experiência que abandonasse os pressupostos de análise conceitual, por definição inadequada para apreender a continuidade movente que constitui o estofo da realidade.²⁰⁰

Em outra passagem do seu curso *Histoire de l'idée de temps*, Bergson faz uma interessante exposição do conceito de perfeição pelo significado mais profundo do que é ser simples e original. O conceito de “perfeição” está alinhado ao conceito de “simples” e “absoluto”. Este absoluto só pode ser dado numa intuição e, por isto, o objeto é visto por dentro. Para o filósofo, os conceitos de “perfeição”, “simples” e “absoluto” emergem de uma experiência sensível na duração. Ou seja, é apreender a partir de nossa experiência temporal o sentido interno do que é original. Pois, conhecer o absoluto é conhecer de maneira simples. O autor retoma essa argumentação no ensaio *Introdução à Metafísica* ao descrever a dificuldade da análise conceitual em interpretar no que consiste a essência do objeto. Adverte o autor “é neste sentido, e neste somente, que *absoluto* é sinônimo de *perfeição*”.²⁰¹ Prossegue ainda o filósofo francês, “uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir”.²⁰² Neste sentido, o objeto é simples. Se ele é recomposto por signos, torna-se uma imitação artificial.

E o que dizer da identificação do absoluto com o infinito? É justamente no final de sua *Première Leçon* que Bergson faz um esboço sobre duas concepções distintas do “infinito”. Este termo abre-se para dois sentidos. Tal distinção conceitual reforça a importância de atentarmos para o entendimento do seu dualismo metodológico. Ou seja, o infinito com um sentido de grandeza numérica e outro em sentido metafísico. Ora, podemos atribuir ao infinito uma enumeração que não termina. Esta será uma numeração infinita para se constituir quanto a uma abordagem analítica. Aprendemos as sequências numéricas pelo hábito que adquirimos ao raciocinar. Percebemos que após um número sempre é possível acrescentar outro. Este é o princípio de construção da ideia de infinito numérico. Neste caso, o infinito numérico para a ciência é relativo por estar apoiado em signos. Conhecer relativamente é conhecer por composição de partes. Segundo o próprio autor, tudo o que temos da linguagem simbólica é apenas uma imitação. O conhecimento por conceitos é um conhecimento descontínuo no

²⁰⁰ SILVA, Franklin Leopoldo. *Pragmatismo e Humanismo: Bergson, Leitor de William James*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, Nº2, 2001, p. 196.

²⁰¹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

²⁰² *ibid.*, p. 14.

espaço. A recomposição por signos resulta em uma reprodução imperfeita do modelo. Pois, a função do signo é a sua significação.

Analisar uma coisa em seu elemento não é fragmentá-la em suas partes, analisar uma escolha em seus elementos, é desenvolvê-la em um determinado sistema de tradução, em um determinado sistema de símbolos.²⁰³

No entanto, Bergson apresenta outra noção mais sofisticada e enigmática de infinito. Um sentido de infinito exclusivamente “metafísico” e que não se resume a um infinito numérico. É este infinito absoluto que possibilita à metafísica construir-se na sua simplicidade. O infinito absoluto é então tomado por “uma apreensão indivisível e a uma enumeração inesgotável”.²⁰⁴ Isto é, ele pode envolver toda uma totalidade e apresentar-se como mobilidade e mudança qualitativa.

O filósofo Franklin Leopoldo e Silva, reforça que o sentido da continuidade do movimento próprio da duração não pode ser descrito por palavras. A linguagem é fundamentalmente intelectual, capaz de espelhar conteúdo do espaço. Diferentemente do fluxo contínuo da duração, em oposição a toda referência espacial, não pode ser traduzido por palavras. A linguagem simbólica não apresenta uma relação comum entre o seu conteúdo e a sua expressão. O simbolismo pode ser compreendido por uma “desnaturação completa daquilo que deveria ser o significado”.²⁰⁵ O uso da linguagem por símbolos é o que diferencia o conhecimento científico do conhecimento metafísico. A linguagem simbólica e a análise deixam apenas marcas no relativo e não no absoluto.

3.2- O método metafísico

O método metafísico da intuição, no sentido que propõe Bergson, procede por um esforço de imaginação para inverter o percurso natural do exercício do nosso pensamento. Para tal fim, colocamo-nos, por uma dilatação do espírito no objeto que se pretende apreender num sentido absoluto. E, assim, adentramos no próprio objeto para simpatizarmos com ele.

²⁰³ No original: “Analyser une chose en ses éléments ce n’est pas la fragmenter en ses parties, analyser une chose en ses éléments, c’est la développer dans un certain système de traduction, dans un certain système de symboles”. BERGSON, Henri. *Histoire de l’idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, p. 31.

²⁰⁴ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

²⁰⁵ SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 18.

Este é um processo ativo da intuição. Para o autor, “a intuição é a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”.²⁰⁶

O filósofo francês quando apresenta seu método de conhecimento, vai além da análise conceitual do modelo metodológico cientificista. Ele assegura que a intuição metafísica solicita a dispensa de símbolos para possuir a realidade absoluta, em vez de conhecê-la de maneira relativa pelo conceito. Pois, como já vimos, a essência do símbolo ou signo é ser estável e o fixador do movimento real. Lembra o autor “o signo é essencialmente estável e fixo, e ainda fixador; pelo próprio fato de simbolizarmos, de nos expressarmos por sinais, fixamos o movimento; esta é a essência do signo”.²⁰⁷

A missão filosófica de Bergson é demonstrar que precisamos alterar a nossa maneira de pensar sobre nosso objeto, indo da “realidade aos conceitos e não dos conceitos à realidade”.²⁰⁸ Isto é, que possamos através da duração, tocar o objeto, sem usar símbolos ou conceitos fixos. A simpatia é o resvalar da experiência intuitiva com o objeto. Assim, teremos uma experiência real da totalidade do nosso objeto de pesquisa. Este é o verdadeiro trabalho do filósofo, lembra-nos Bergson. Acerca desta passagem, ressalta Le Roy:

Quer dizer, está posto que o dever do filósofo desde o início é renunciar às formas usuais de pensamento analítico e sintético e alcançar um esforço direto intuitivo, que deverá colocá-lo em contato imediato com a realidade. Sem dúvida, é esta questão de método que exige nossa atenção primordial. É a questão principal.²⁰⁹

Neste sentido, ao renunciarmos a toda tradução simbólica, estaremos no próprio objeto original, pois a experiência metafísica do conhecimento não dependerá dos símbolos para traduzi-lo, nem do ponto de vista adotado em relação ao objeto. Sobre essa experiência metafísica da intuição, nos adverte Deleuze, “nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência”.²¹⁰ Ou seja, ir para além da condição humana da

²⁰⁶ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

²⁰⁷ No original: “le signe est essentiellement stable e fixe, et encore fixateur; par cela même qu'on symbolise, qu'on exprime par des signes, on fixe le mouvement; cela est de l'essence du signe”. BERGSON, Henri. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, p. 55.

²⁰⁸ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 28.

²⁰⁹ Na edição consultada: “That is to say, it is stated to be the philosopher's duty from the outset to renounce the usual forms of analytic and synthetic thought, and to achieve a direct intuitional effort which shall put him in immediate contact with reality. Without doubt it is this question of method which demands our first attention. It is the leading question”. LE ROY, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*, The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998, p. 13.

²¹⁰ DELEUZE, Gilles. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo. Ed. 34, 2012, p. 21.

experiência, pois a nossa condição humana está subordinada a convivência cotidiana com os “mistos mal analisados” do espaço e do tempo. A experiência metafísica nos desperta para uma reflexão do contato íntimo e direto com nós próprios, proporcionando, assim, uma experiência integral da realidade.

A intuição é a atividade metodológica da apreensão do conhecimento a partir da própria realidade interior do objeto. O esforço intuitivo desdobra-se no fluxo temporal da duração. Eis porque podemos dizer que a intuição bergsoniana pressupõe a ideia de duração. Bergson endossa a importância que o termo “intuição” adquire como sentido de conhecimento metafísico. “A intuição de que falamos refere-se sobretudo à duração interior”.²¹¹ Lembramos que esta duração é uma sucessão temporal de estados múltiplos da consciência, em que cada um evidencia aquele que o segue, contendo o que o precedeu. É um desenrolar-se contínuo no qual nosso passado nos acompanha, crescendo sem parar a cada presente – momento do “agora” – que incorpora em seu caminho. Esses “estados” não acabam nem começam, todos se prolongam uns nos outros como uma massa emaranhada. O filósofo acrescenta ainda a colaboração da atividade da consciência no método intuitivo. Para ele, a “intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”.²¹² Por isso, o desenrolar de nossa duração interior faz-se continuamente como verdadeira experiência do movimento. Nas palavras do próprio autor, podemos compreender que “a intuição é o que atinge o espírito, a duração, a mudança pura”.²¹³

Entretanto, devemos ressaltar aqui, o desafio de expressarmos nossa experiência intuitiva por conceitos, visto que os “conceitos” não podem jamais expressar a verdadeira natureza movente de nossa duração interior. A nossa “vida interior é uma variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção e [...] não poderia ser representada por imagens”.²¹⁴ Não existe sentimento, ideia ou desejo que não esteja a qualquer momento sofrendo modificações. Tanto a duração pura, quanto a vida interior estão em permanente pulsação. Neste sentido, pode-se afirmar, segundo Bergson, que nenhum tipo de conceito rígido poderá reproduzir “o sentimento original que tenho do escoamento temporal de mim

²¹¹ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 114.

²¹² *ibid.*, idem, p. 114.

²¹³ *ibid.*, p. 115.

²¹⁴ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p.17.

mesmo”.²¹⁵ Ou seja, não conseguimos reproduzir esta mudança dos estados da alma em um fluxo de continuidade, de adição ao sentimento presente da lembrança de momentos passados. Pois é a vida contínua de uma memória, ou da consciência que prolonga o passado no presente. E a sobrevivência do passado no presente caracteriza a própria duração. Além disso, o estado psicológico em si mesmo está em perpétuo devir, ou seja, é “uma realidade no fluir do tempo”²¹⁶, como, aliás, bem descreveu o filósofo espanhol Manuel G. Morente.

Ademais, o que poderíamos dizer sobre os traços originais de uma pessoa? Os pontos de vista fornecidos sobre uma pessoa só podem nos fazer conhecê-la por comparação com outras pessoas conhecidas. Assim sendo, salientamos que são os signos, os conceitos que exprimem simbolicamente o fato de conhecermos uma pessoa. Estes signos, símbolos, conceitos e pontos de vista sempre nos colocam fora da pessoa. Os conceitos não permitem conhecer a própria essência da pessoa.

Em *O Pensamento e o Movente*, de 1934, os dois ensaios introdutórios: *Introdução (Primeira Parte)* e *Introdução (Segunda Parte)* descrevem o método da intuição recomendado pelo filósofo. Para isso, recomenda o filósofo que precisamos afastar os conceitos já prontos e, assim, “proporcionarmos uma visão direta do real”.²¹⁷ Para tornar isto bem preciso, o filósofo francês adverte:

o nosso espírito pode seguir o caminho inverso [...] é preciso que inverta o sentido da operação pela qual pensa habitualmente, que ele reexamine, ou melhor, reforme constantemente suas categorias. Mas ele desembocará assim em conceito fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas.²¹⁸

A intuição imediata surge de uma ação desinteressada do espírito. Ou seja, é o nosso espírito que procura direcionar-se, interagir com as coisas e penetrar nos objetos. Como observa Edouard Le Roy, a intuição é um dos dados imediatos, e estes “são antes de tudo vividos e não concebidos, antes de se tornar material para a ciência, eles aparecem como momentos da vida”.²¹⁹ A intuição entra em comunhão íntima com a realidade em si. É também nessa linha de pensamento que Jean-Louis Vieillard-Baron compartilha a tese de

²¹⁵ *ibid.*, idem, p. 17.

²¹⁶ MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980, p.54.

²¹⁷ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 112.

²¹⁸ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 32.

²¹⁹ Na edição consultada: “[...] they are first of all lived rather than conceived, that before becoming material for science, they appear as moments of life”. LE ROY, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*, The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998, p. 61.

Bergson “a intuição nos coloca com a unicidade do objeto em sua singularidade; ela toma logo como tarefa tudo o que a linguagem (geral por definição) não pode dizer”.²²⁰

O método intuitivo é um método de investigação metafísica do objeto do que ele tem de fundamental. Ou seja, na metafísica investigamos o que está por trás das coisas físicas do objeto, das suas aparências. É conhecer o objeto tal como ele é em sua essência.

Bergson, ao desenvolver sua observação metafísica do tempo, procura demonstrar como a intuição é dada pela duração temporal. Para o autor, a maneira de conhecermos, pela intuição, vincula-se mais ao tempo do que ao espaço. É diante desta prerrogativa que o pensador francês alinha os termos “intuição e duração” para justificar o seu projeto metodológico.

Há, entretanto, um sentido fundamental: pensar intuitivamente é pensar *na* duração. [...] A intuição parte do movimento, coloca-o, ou melhor, percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato, um instantâneo tomado por nosso espírito na mobilidade.²²¹

Ao acompanhar o pensamento filosófico de Bergson, notamos que o movimento é pertencente tanto à duração. Este movimento é a experiência mais essencialmente dinâmica que conhecemos. Explica Jacques Chevalier em seu livro *Henri Bergson*:

Assim, ao estudar o simples fato do movimento e a razão pela qual sua existência é negada, descobrimos que a realidade do movimento está em sua própria mobilidade, que é duração e pertence ao tempo e não ao espaço. Então, refletindo sobre a maneira como nos familiarizamos com esse conhecimento, percebemos que é devido a uma intuição que nos permitiu ver o movimento de um posto de observação dentro dele, e assim simpatizar ou coincidir com ele.²²²

Deste modo, interpretamos o fluxo de nossa experiência do conhecimento em termos de tempo, ao invés de espaço. Nas palavras de Bergson:

[...] libertemos o espírito do espaço no qual ele se distende, da materialidade que ele se confere para pousar sobre a matéria: iremos devolvê-lo a si mesmo e apreendê-lo

²²⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 68.

²²¹ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 115.

²²² Na edição consultada: “Thus, in studying the simple fact of movement and the reason why its existence is denied, we have discovered that the reality of movement lies in its very mobility, that it is duration and belongs to time and not to space. Then, by reflection upon the way in which we become acquainted with this knowledge, we have perceived it to be due to an intuition which enabled us to view movement from a post of observation within, and thus to sympathize or coincide with it”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 104.

imediatamente. Essa visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição, tal como compreendemos.²²³

Podemos notar que Bergson, ao propor o método da intuição, procura fornecer rigor e precisão à investigação filosófica. Porém, o filósofo não dedicou ao tema uma obra específica. A sua abordagem é apresentada em algumas obras como ensaios e conferências. A partir de nossa leitura e conhecidas as ideias de Bergson até aqui desenvolvidas, surge uma questão: Como podemos empregar tal método na prática filosófica? Neste caso, poderíamos pensar a simultaneidade como um “conceito fluído”?

Para sustentar sua argumentação, o pensador francês descreve a experiência intuitiva da filosofia com uma série de exemplos. Bergson cita o movimento absoluto de um móvel quando simpatizamos e adentramos nele pela via da imaginação como forma de aproximação, as idiossincrasias da personagem de um romance como possibilidade de realmente experimentarmos, um sentimento simples de coincidência com a própria personagem, as fotografias de uma cidade registradas de todos os pontos de vista possíveis, que complementarão umas às outras, mas nunca equivalerão à experiência do caminhar sobre o relevo sinuoso e natural da cidade, pois ao caminhar pela cidade, temos a sensação do nosso próprio “tempo interior”, é a nossa própria personalidade que se desenrola através do tempo. A propósito deste ponto, frisa Bergson,

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito.²²⁴

Por esta ser uma continuidade substancial do fluxo da nossa vida interior, Bergson atribuiu à intuição duas consequências. Uma é que ela é consciência, porém, “consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”.²²⁵ Outra é que ela é “consciência alargada, premendo contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma”.²²⁶ A influência da consciência na construção da metodologia intuitiva, ganha destaque para nós na observação de Jacques Chevalier.

²²³ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movimento. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 45.

²²⁴ *ibid.*, p. 29.

²²⁵ *ibid.*, idem, p. 29.

²²⁶ *ibid.*, idem, p. 29.

a consciência observadora, diferindo a esse respeito da ciência, captura o movimento em si mesmo, em sua realidade interna, concreta e qualitativa, colocando de lado os símbolos espaciais interpostos entre a realidade e nós mesmos. Essa é a intuição original de Bergson.²²⁷

Nas frases finais da conferência *A intuição filosófica*, Bergson explora o papel da intuição ao dizer que ela apresenta diferentes graus de intensidade profunda.

Sem dúvida, a intuição comporta muitos graus de intensidade e a filosofia muitos graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido à duração real viverá já uma vida intuitiva e seu conhecimento das coisas já será filosofia. Em lugar de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam num tempo infinitamente divisível, ele perceberá a fluidez contínua do tempo real que corre indivisível. [...] Uma visão deste gênero, em que a realidade aparece como contínua e indivisível, está no caminho que leva à intuição filosófica.²²⁸

Assim sendo, a experiência intuitiva se realiza na nossa própria duração. A condição desta experiência será dada a partir da coexistência com o próprio movimento em si. Ou seja, vivenciamos o mundo em termos da continuidade do fluir. E o contato íntimo com nossa duração interior manifesta-se em intuição.

Nesse caso, podemos dizer que a experiência intuitiva origina-se a partir de uma coincidência do sujeito com o objeto. Entendemos que a intuição filosófica busca manter uma relação de solidariedade com o seu objeto de conhecimento. Nas palavras de Chevalier,

A verdadeira intuição, além disso, não se contenta apenas em penetrar no interior de uma coisa; faz um esforço para coincidir com ela, se for possível. Agora, para poder fazer isso, é necessário sair de si mesmo, ao mesmo tempo, porém, não deixando de ser si mesmo; e isso de novo só pode ser realizado espiritualmente, não espacialmente. Por essa razão todo conhecimento verdadeiro é conhecimento adquirido por afinidade, como no caso da simpatia ou da amizade.²²⁹

A observação dos fenômenos físicos revela-se para nós, por um dado momento, como distantes um do outro no espaço. A metodologia científica registra os eventos físicos apenas por uma extensão de “pontos matemáticos”. Logo, a simultaneidade na ciência é dada apenas pela sua referência espacial do tempo. Em contrapartida, o conhecimento intuitivo nos motiva a buscar uma introspecção e, ao mesmo tempo, dedicarmos de maneira consciente ao

²²⁷ Na edição consultada: “The observing consciousness, differing in this respect from science, captures movement in itself, in its inner reality, concrete and qualitative, by setting aside the spatial symbols interposed between reality and ourselves. Such is Bergson's original intuition”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 84.

²²⁸ BERGSON, Henri. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 67.

²²⁹ Na edição consultada: “True intuition, moreover, is not content merely to penetrate to the interior of a thing; it makes an effort at coinciding with it, if that be possible. Now to be able to do this, it is necessary to get out of oneself, at the same time, however, not ceasing to be oneself; and this again can only be accomplished spiritually, not spatially. For this reason all true knowledge is knowledge acquired by affinity, as in the case of sympathy or friendship”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 96.

momento presente dos eventos físicos do mundo exterior com a nossa própria interioridade. Tal processo só é possível quando a consciência atenta volta para si mesma. Desta forma, acreditamos que em nossa hipótese interpretativa o conceito de simultaneidade pode passar por uma desconstrução de seu sentido.

Em vista dos argumentos apresentados, conclui-se que é pelo processo de interiorização da duração que se realiza a intuição. Ou seja, esse processo questiona nossa experiência individual, convidando-nos a reinterpretar a forma como percebemos a realidade. Ela nos incentiva a voltarmos para o nosso interior, a partir de uma íntima visão mental, um olhar para dentro de si. E pela intuição podemos chegar ao aspecto profundo, real e movente das coisas. Segundo Le Roy, “o conhecimento absoluto é encontrado como resultado da experiência integral; e embora não possamos chegar ao fim, vemos, de qualquer maneira, em que direção teríamos que trabalhar para alcançá-lo”.²³⁰ O progresso em direção ao conhecimento absoluto será alcançado a partir de nossa experiência intuitiva. É o esforço de simpatia que irá nos familiarizar com a riqueza interior do nosso objeto. Esta é a verdadeira experiência intuitiva do absoluto. Nesse sentido, anuncia Bergson:

Do esquecimento desta intuição procede tudo o que foi dito pelos filósofos, e pelos próprios cientistas, acerca da “relatividade” do conhecimento científico. É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a própria vida das coisas. Esta intuição atinge um absoluto.²³¹

De maneira geral, sustentamos, assim como Bergson, que a ciência trata a realidade como uma série de elementos inertes. Em contrapartida, o próprio filósofo francês busca mostrar que há uma realidade movente que só pode ser compreendida quando é vivida profundamente na consciência, em sua essência. E o resultado dessa experiência é viável apenas por meio da intuição.

No entanto, Bergson procura expressar em seus textos uma possível apreensão entre essas “duas realidades”. A fim de verificar essa possibilidade, veremos no tópico seguinte como o pensador aborda tal questão a partir de uma articulação entre as metodologias científica e filosófica.

²³⁰ Na edição consultada: “[...] absolute knowledge is found to be the result of integral experience; and though we cannot attain the term, we see at any rate in what direction we should have to work to reach it”. LE ROY, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*, The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998, p. 22.

²³¹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 33.

3.3- A integração positiva: ciência e filosofia

É importante observar que o método científico converge para a matéria e o método metafísico para o espírito. A abordagem do método científico refere-se ao tempo espacializado e ao espaço; quanto ao método metafísico, a relação faz-se com a duração real. A matéria e o espírito têm um ponto em comum, conforme observa Bergson:

[...] pois certos abalos superficiais da matéria vêm exprimir-se em nosso espírito, superficialmente, como sensações; e, por outro lado, o espírito, para agir sobre o corpo, deve descer degrau por degrau até à matéria e espacializar-se.²³²

Vimos que a inteligência usada no método científico procede por percepções sólidas e concepções estáveis acerca do objeto de pesquisa. O movimento do objeto que a inteligência estuda é dado em função da imobilidade. Ela solidifica o movimento para que possa medir suas “supostas posições”. A ciência, ao adotar o método para investigar o próprio movimento, abandona parte de sua realidade. A inteligência, através da operação de análise, fixa o seu objeto para entendê-lo. Por isso, ressalta Bergson, “a inteligência deixa escapar do real o que é da sua própria essência”.²³³

Para a ciência, o conhecimento tem origem nos fatos, na realidade. É interessante notarmos que a matemática não trata com objetos, ou fenômenos naturais. Mas, torna-se um instrumento de análise para as ciências modernas. O físico apenas submete os dados dos seus experimentos e observações a cálculos matemáticos. Eis como os sistemas científicos tentam prever os eventos com um método de análise preciso e com certo grau de confiabilidade. É na física moderna que encontramos as teorias mais desenvolvidas e apoiadas no uso da matemática. As hipóteses dos cientistas são construídas pelo uso de uma linguagem de signos matemáticos.

A física moderna extrai do tempo o que é necessário ao cálculo matemático. O dado extraído não é temporal, mas a sua representação é numérica. Assim sendo, o dado numérico é apresentado, de acordo com Bergson, segundo um referencial do espaço. A sua representação simbólica é uma duração homogênea. A ciência converte seus resultados em função do espaço, da duração homogênea, do tempo espacializado. Para o autor, a ciência fixa sua atenção no espaço, pensa a duração da mobilidade e da mudança como medida.

²³² BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 42.

²³³ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 31.

Diferente do método metafísico-filosófico, pois, ao pensarmos intuitivamente, faz-se necessário pensar na duração. O papel da inteligência adotado pelo método científico é reconstruir o movimento no espaço, e não no tempo. Por outro lado, a intuição coloca-nos no movimento enquanto realidade, na sua duração real, seguindo seu próprio fluxo natural. A imobilidade, para a intuição, passa a ser apenas um momento abstrato e instantâneo tomado pelo nosso espírito.

Bergson, ao explicar a distinção entre a ciência e a metafísica revela-nos o seu desejo de propor a convergência integral do conhecimento entre ambas.

Conferimos, portanto, à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade.²³⁴

Neste sentido, o método científico e o método metafísico podem convergir e compartilhar, através de suas investigações, uma experiência real do objeto em sua totalidade. Ou seja, Bergson se opõe à relativização do conhecimento, afirmando que este só se torna verdadeiramente completo quando há uma colaboração entre filosofia e ciência. Segundo Jacques Chevalier,

Filosofia não é outra coisa senão essa inclinação ou esse impulso da mente em direção à verdade, em direção ao real. Entendida desta forma, e ligada à sua origem, deve incluir o homem por inteiro; deve unir em si mesma tudo o que a ciência e a arte produziram, que pode concentrar o todo naquilo que está dentro e levá-lo aquilo que está além. Filosofia é o movimento da alma em direção ao infinito simples, que está tanto dentro e acima dela, sempre provocando a sua própria superação.²³⁵

Bergson concentrou seus esforços na elaboração do seu método metafísico, visto que a metodologia científica fragmenta o objeto de estudo, analisa e envolve sempre uma parte relativa da realidade. Enquanto o cientista apenas simboliza sem definir a verdadeira experiência da realidade, o filósofo, com a intuição, dispensa os símbolos para atuar sobre a própria realidade.

O filósofo francês entende que muitas das vezes o espírito filosófico confunde-se com o espírito científico. Aliás, como bem acentuou Chevalier em sua interpretação:

²³⁴ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 35.

²³⁵ Na edição consultada: “Philosophy is none other than this bent or this urge of the mind toward the truth, toward the real. Thus understood, and kept in touch with its source, it should include the whole man; it should unite in itself all that science and art have produced, that it may concentrate the whole on that which is within and bear it to that which is beyond. Philosophy is the movement of the soul toward the simple Infinite which is both in and above it, forever soliciting it to surpass itself”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 113.

Assim como a ciência é essencial ao filósofo, o espírito filosófico é indispensável ao cientista, porque sem ele o cientista tende constantemente a fazer de seus conceitos realidades, a confundir o original com sua representação ou sua descrição, em suma, a esquecer depois um tempo que ele está usando sinais e que sua autoridade se restringe apenas aos símbolos. Só o espírito filosófico pode ensinar o cientista a ser prudente, obrigando-o a se dar conta e, mais importante ainda, a lembrar a diferença existente entre símbolo e original, lembrando-o constantemente de que o que ele está medindo e encerrando em seus conceitos não é a própria realidade, mas seu substituto.²³⁶

A ciência moderna procura dividir, detalhar e especificar seus estudos. Ela atinge apenas as aparências das coisas, porém, bem fundamentadas a partir de um ponto de vista. A dificuldade da análise científica, argumenta Bergson, consiste na inclinação da inteligência humana em justapor os objetos de pesquisa no espaço. Acerca deste ponto, Raimundo Brito ressalta que: “a ciência, sendo destinada a servir como instrumento da ação, tem por objeto a realidade que se desenvolve no espaço. Mas esta, assim considerada exteriormente, só pode ser conhecida na superfície”.²³⁷ Não devemos desconsiderar, contudo, a sua investigação particular devido ao seu espírito de análise. Por outra via, o espírito filosófico reserva-se o direito de depurar a nossa capacidade de conhecer. Por isso, a metafísica visa ir além do fenômeno, até o conhecimento da essência última das coisas. Ou seja, atingir a realidade em si mesma.

No entanto, Bergson reforça a possibilidade de confluência entre a ciência e a metafísica. Observamos que a ciência se fundamenta na experimentação do estudo do objeto. Como lembra-nos o filósofo,

uma ciência fundada na experiência, tal como os modernos a entendem, pode atingir a essência do real. Sem dúvida, abarca apenas uma parte da realidade; mas dessa parte poderá um dia tocar o fundo; em todo caso, aproximar-se-á dele indefinidamente.²³⁸

Podemos estabelecer uma relação entre a metafísica e a ciência a partir de sua experiência com o objeto. Mesmo que as diferentes atividades do pensamento da metafísica e

²³⁶ Na edição consultada: “Just as science is essential to the philosopher, the philosophic spirit is indispensable to the scientist, because without it the scientist is constantly tending to make realities of his concepts, to confound the original with its representation or its description, in short, to forget after a while that he is using signs and that his authority extends to symbols only. The philosophical spirit alone can teach the scientist prudence, compelling him to realize and, more important still, to remember the difference existing between symbol and original, by constantly reminding him that what he is measuring and enclosing in his concepts is not reality itself but its substitute”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 109.

²³⁷ BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b, p. 239.

²³⁸ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movimento. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 46.

da ciência marquem o seu modo respectivo de investigar o objeto, ambas tocam a realidade de maneira distinta.

[...] acreditamos que são ou que podem tornar-se igualmente precisas e certas. Ambas versam sobre a própria realidade. Mas cada uma delas guarda apenas metade dessa realidade, de modo que se poderia ver nelas, indiferentemente, duas subdivisões da ciência ou dois departamentos da metafísica, não fosse pelo fato de marcarem direções divergentes da atividade do pensamento.²³⁹

A ciência pretende reconstituir a realidade, que é mobilidade, com as percepções e os conceitos que a imobilizam. A convergência entre os métodos da ciência e da filosofia será, portanto, feita a partir da matéria e do espírito. Como diz Bergson:

[...] a matéria para a ciência e o espírito para a metafísica: como o espírito e a matéria se tocam, metafísica e ciência poderão, ao longo de toda a sua superfície comum, pôr-se à prova uma à outra, esperando que o contato se torne fecundação. Os resultados obtidos dos dois lados irão confluir, uma vez que a matéria conflui com o espírito.²⁴⁰

Nesse contexto, a ciência e a metafísica se distinguem em relação aos seus objetos e métodos, mas têm em comum a busca pelo conhecimento. Isto é, Bergson reabre a discussão sobre a sua concepção metafísica ao levantar dois problemas interligados, sobre os quais ele alterou significativamente sua perspectiva em dois textos: *Introdução à Metafísica* a abrangência da metafísica, seu objeto e método; e, conseqüentemente, *O Pensamento e o Movente*, sua relação com a ciência.

Em 1903, no ensaio *Introdução à Metafísica*, Bergson argumenta que a metafísica deve abranger toda a realidade, ainda que de maneira particular, utilizando objetos metafísicos específicos. Ele defende que a ciência necessária vai além de seu método tradicional para acessar a duração por meio da intuição. Em 1934, em seu outro ensaio *O Pensamento e o Movente*, o filósofo francês sugere que, à medida que a inteligência se aproxima da realidade material através do espaço, a metafísica divide-se em *direito*, sendo que a metafísica conserva, de *fato*, o espírito. Deste modo, a ciência e a metafísica não se encontrariam mais na intuição, mas sim na experiência. É neste sentido que segundo Frédéric Worms, “paradoxalmente, ao diferenciar ciência de metafísica, conferimos à ciência uma dimensão

²³⁹ *ibid.*, idem, p. 46.

²⁴⁰ *ibid.*, p. 47.

metafísica de acesso à realidade e à metafísica uma dimensão científica a um objeto específico”.²⁴¹

Bergson nos instiga a reflexões sobre a importância da consciência em ambas as abordagens. A consciência, de um lado, observa as características que se manifestam e se organizam no espaço, enquanto, de outro, se volta para sua própria experiência interna como duração. Atesta Raimundo Brito que “a ciência tem por objeto a realidade tal como se manifesta fora de nós no espaço; a filosofia tem por objeto a realidade tal como a sentimos em nossa própria consciência”.²⁴²

Na conferência de Bolonha, de 1911, Bergson evidencia a importância da experiência e da consciência na construção do conhecimento.

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro de si, recobra-se e aprofunda-se.²⁴³

Em seus textos, Bergson direciona toda sua crítica à maneira como a metodologia científica fracassa ao reconstituir a realidade viva com conceitos rígidos, uma vez que ela nos impede de apreender o movimento da realidade na sua essência. Quando nos referimos a um movimento absoluto, este “que temos no espírito no sentido metafísico da palavra”²⁴⁴, atribuímos ao móvel um interior que é como que estados de alma, simpatizando com ele e adentrando nele por um esforço de imaginação. Existem dois domínios: de um lado, a matéria espacial e fixa, subordinada à inteligência prática e analítica; de outro lado, a vida e a consciência que dura, às quais corresponde a intuição.

A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o

²⁴¹ No original: “Ainsi, c'est paradoxalement en distinguant la science de la métaphysique qu'on donnera à la science une portée métaphysique (un accès au réel) et à la métaphysique une dimension scientifique (un objet déterminé). WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p.45.

²⁴² BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b, p. 240.

²⁴³ BERGSON, Henri. [1934] *A Intuição Filosófica*. In: *O Pensamento e o movente. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 143.

²⁴⁴BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 13.

interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã. Reconduzidos para fora por uma impulsão vinda do fundo, alcançaremos a ciência à medida que nosso pensamento for desabrochando ao se espalhar.²⁴⁵

O autor ressalta que a intuição é “o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, o conhecimento pelo espírito do que há de essencial na matéria, uma vez que a inteligência fora feita, sobretudo, para manipular a matéria [...], não para tocar-lhe o fundo”.²⁴⁶ Neste sentido, não podemos deixar de citar Deleuze, por sua importante contribuição, ao nos advertir que “sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica”.²⁴⁷ A intuição atua na mobilidade, ou melhor, na duração, enquanto a análise opera sobre o imóvel. Esta é “a linha de demarcação entre a intuição e a análise”.²⁴⁸ Na intuição, identificamos o real, o vivido, na sua própria variação. A partir da intuição, podemos passar à análise, porém, nunca da análise para a intuição. Afinal de contas, a realidade não é uma sequência de pontos no espaço.

Tradicionalmente, os empiristas no século XVIII e o impulso da filosofia positivista de August Comte no século XIX influenciaram a ciência moderna, especificamente a Física. Apoiadas pelo método experimental, a filosofia positivista e a ciência ganharam força e se impuseram como modelo de cientificidade, fundamentadas na observação e na experimentação, tendo a objetividade e a neutralidade como pressupostos básicos. Mas, o rigoroso e meticuloso pensamento de Bergson, assim como a sua fascinante imaginação, dissipou toda obscuridade do progresso científico em afirmar-se como único conhecedor da realidade. Eis porque o filósofo francês posiciona-se criticamente sobre tal abordagem metodológica da ciência, uma vez que ela opera por análise e visa à obtenção de resultados práticos. Todo o resultado científico é sustentado pela linguagem conceitual e simbólica. O emprego de conceitos e o uso de símbolos fixam apenas uma parte relativa da realidade do objeto. O que dificulta alcançar a sua essência em sentido absoluto.

O ato de filosofar consiste precisamente em se colocar, por um esforço de intuição, no interior da realidade concreta. As doutrinas filosóficas sejam elas empiristas ou racionalistas possuem um fundo de intuição que escapam à crítica kantiana. Elas confundem suas

²⁴⁵ BERGSON, Henri. [1934] *A Intuição Filosófica*. In: *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 144.

²⁴⁶ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 33.

²⁴⁷ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo. 34, 2012, p. 27.

²⁴⁸ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 26.

observações e anotações pontuais com fragmentos da realidade. O papel da análise é traduzir em ideias abstratas os diferentes objetos de estudo. Assim, confundem “o ponto de vista da análise com a intuição”.²⁴⁹ Porém, estas doutrinas são tidas por Bergson como a totalidade da metafísica, desde que não consideremos a metafísica estática e inativa em teses, mas viva na sua essência intuitiva no espírito dos filósofos.

Podemos dizer que a ciência e a filosofia operam na busca do conhecimento. Isto é, a ciência pelo método de análise via descrição dos fenômenos exteriores; e a filosofia por um método intuitivo, *simpatia*²⁵⁰ do que é essencial nestes fenômenos. A proposta metodológica do filósofo francês é estimular um pensamento de precisão. Para o autor, “o pensamento humano, ao invés de restringir a realidade à dimensão de uma de suas ideias, deverá ele mesmo dilatar-se até coincidir com uma porção cada vez mais vasta da realidade”.²⁵¹ Esta é a verdadeira experiência integral da realidade. Segundo a observação de Jacques Chevalier:

A ciência e a filosofia são naturalmente complementares uma à outra, e nada é mais desastroso do que cindi-las. Cada uma, em sua própria esfera, é legítima; uma, no plano da quantidade, da extensão, da espacialidade; a outra no plano da qualidade, da tensão, da duração. Mas, enquanto no plano da quantidade, a consciência se estende para fora, se dispersa e finalmente se perde, no plano da qualidade, ela entra em si mesma, recupera a posse de si mesma e penetra em sua própria natureza. Desta forma, eleva-se a um grau mais elevado, no qual a ciência e a metafísica se unem novamente na intuição da realidade integral.²⁵²

Concluimos que, acerca do dualismo metodológico em Bergson, há dois tipos de conhecimento. Para a ciência, o conhecimento é relativo: a ciência conhece o objeto no mundo a partir de uma perspectiva externa. Trata-se de um conhecimento adquirido pela análise da inteligência. Já para a metafísica, o conhecimento é absoluto: a metafísica aspira a conhecer o objeto no mundo como ele realmente é. Tal conhecimento é adquirido pela

²⁴⁹ *ibid.*, p. 21.

²⁵⁰ Em Bergson a definição de *simpatia* está intrinsecamente ligada à intuição. A *simpatia* é uma maneira de mergulhar na essência de um objeto e alcançar o que ele possui de singular e, por isso, “inexprimível”. É “o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito”. Ou seja, *simpatizar* é uma forma de conhecimento que se desvincula de análises intelectuais, buscando assim estabelecer uma contato íntimo com a essência da realidade. BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 14; p. 33.

²⁵¹ BERGSON, Henri. [1915] *A filosofia francesa*. In: *Revista Trans/Form/Ação*, Trad. Silene Torres Marques. São Paulo: 2006, vol.29, no.2, p. 270.

²⁵² Na edição consultada: “Science and philosophy are naturally complementary to each other, and nothing is more disastrous than severing them. Each, in its own sphere, is legitimate; the one, in the plane of quantity, extension, spatiality; the other in the plane of quality, tension, duration. But, whilst in the plane of quantity, consciousness extends outward, becomes dispersed and finally lost, in the plane of quality it enters within itself, recovers possession of itself, and fathoms its own nature. In this way it rises to a higher grade, in which science and metaphysics unite again in the intuition of integral reality”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 110.

apreensão intuitiva e direta do objeto, ou seja, pela apreensão da singularidade de um objeto com o qual estamos em conexão direta e imediata.

Levando-se em conta o que foi observado até o presente momento, entende-se que a intuição filosófica apresenta um caminho alternativo ao conhecimento. Este caminho nos conduz a buscar conhecer, por simpatia, a realidade integral do objeto. Tal trabalho, lembra Bergson, “exige um esforço, frequentemente penoso, para se colocar de uma vez no próprio coração do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível um impulso pelo qual, depois, basta deixar-se levar”.²⁵³ Sobre esta argumentação do pensador francês, respalda Chevalier:

Exige um grande esforço mental, a ruptura de muitos limites restritivos, algo parecido com um novo método de pensar (já que o imediato está longe de ser o mais fácil de perceber); mas, uma vez que um homem alcançou esta representação e está familiarizado com isso em sua forma simples (que não deve ser confundida com sua representação conceitual), ele se sente constrangido a mudar seu ponto de vista sobre a realidade.²⁵⁴

Deste modo, seguindo a mesma linha de argumentação até o presente momento, resta examinarmos no último capítulo dessa pesquisa como Bergson explora o conceito de simultaneidade entre a ciência e a filosofia. Para isso, iremos investigar mais profundamente o alcance das implicações filosóficas que resultaram na publicação de sua obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

²⁵³ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 38.

²⁵⁴ Na edição consultada: “It demands a great mental effort, the rupture of many restraining limits, something resembling a fresh method of thinking (for the immediate is far from being that which is the easiest to perceive); but, once a man has reached this representation and is acquainted with it in its simple form (which must not be confounded with its conceptual representation), he feels constrained to change his point of view about reality”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 79.

4 – AS FUNÇÕES DA SIMULTANEIDADE

4.1 - O debate entre Henri Bergson e Albert Einstein

Este último capítulo visa desenvolver argumentos para demonstrar a mudança de função do conceito de simultaneidade no livro *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

Em uma das passagens do escrito de Bergson, publicado como “Remarques sur la théorie de la relativité” na coletânea *Écrit et Paroles*, de 1922, encontramos o famoso debate entre o pensador francês e o físico Albert Einstein. O físico, ao visitar Paris, expõe para um seletor público no *Collège de France*, em 6 de abril, suas ideias sobre a Teoria da Relatividade. O filósofo francês Henri Bergson, como um espectador atento, percebe que o significado filosófico do tempo não tinha uma participação importante na teoria einsteiniana. O filósofo, então, inicia o debate que entraria para a história. Para o interesse de sua discussão, o autor focaliza sobre o conceito filosófico de simultaneidade. Durante a sua fala, Bergson anuncia que o ponto de vista relativista e intuitivo sobre o termo “simultaneidade” são conciliáveis.

O filósofo começa a esboçar o seu entendimento sobre a simultaneidade. Bergson considera a simultaneidade de dois eventos que não duram em si mesmos. Segundo o autor, a simultaneidade, então, implicaria duas coisas: a percepção instantânea e a capacidade que a nossa atenção tem de compartilhar sem se dividir.

Abro os olhos por um momento: percebo dois clarões instantâneos partindo de dois pontos. Digo que são simultâneos porque são *um* e *dois* ao mesmo tempo: *um*, visto que meu ato de atenção é indivisível, *dois* enquanto minha atenção é partilhada entre eles e se duplica sem se dividir.²⁵⁵

A simultaneidade que o pensador francês noticia é a de uma experiência psicológica. O fato de nossa atenção poder se dividir várias vezes e ser, ao mesmo tempo, uma só, é tratado como um dos “enigmas da vida psicológica”. Bergson, em umas das passagens seguintes do debate, ilumina a sua concepção de simultaneidade, fazendo alusão aos sons de uma orquestra sinfônica. Neste caso, podemos, com a nossa audição, perceber, de forma atenta, os sons de diferentes instrumentos e, ao mesmo tempo, uni-los de forma harmoniosa. A conclusão do debate caminha para um entendimento filosófico do termo “simultaneidade”, tal como Bergson compreende.

²⁵⁵ No original: “J’ouvre les yeux pour un moment: je perçois deux éclairs instantanés partant de deux points. Je les dis simultanés parce qu’ils sont *un* et *deux* tout à la fois: *un*, en tant que mon acte d’attention est indivisible, *deux* en tant que mon attention se répartit cependant entre eux et se dédouble sans se scinder”. BERGSON, Henri. *Écrit et Paroles. Remarques sur la théorie de la relativité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1922, p. 499.

Simplemente constato e assinalo que, ao declarar simultâneas as notas dadas por vários instrumentos, expressamos: 1) Que temos uma percepção instantânea do conjunto; 2) Que este conjunto, indivisível se quisermos, é divisível se quisermos, assim: há uma percepção única, e há, no entanto, várias delas. Tal é a simultaneidade, no sentido corrente da palavra. É dada intuitivamente. E é absoluta, pois não depende de nenhuma convenção matemática, de nenhuma operação física, como um acerto de relógios.²⁵⁶

A simultaneidade tem um sentido absoluto na medida em que pensamos na coexistência com a totalidade das coisas. Porém, a análise científica aborda a simultaneidade da Teoria da Relatividade Restrita de outra maneira. Os eventos que ocorrem com a marcação do preciso instante no relógio não são necessariamente simultâneos; são sucessivos espacialmente dependendo do ponto de vista em que estivermos. Isto é, se tomamos dois eventos distantes e pertencentes ao mesmo sistema de referência S , eles são simultâneos quando realizam-se ao mesmo tempo e marcam a mesma indicação em cada um dos relógios vizinhos um do outro. Os relógios são colocados um perto do outro por trocas de sinais eletromagnéticos, num sentido de que este sinal faz o mesmo percurso de ida e volta. Ademais, assumimos o ponto de vista do observador interno a um sistema imóvel. No entanto, para outro observador, desta vez interno no sistema S' , estando este sistema em movimento com relação a S , o sistema de referência é o seu próprio, S' , que ele percebe como imóvel, ao passo que o outro sistema, S , está para ele em movimento. Os sinais que chegam e vão entre os dois relógios do sistema S não fazem, de seu ponto de vista, o mesmo percurso de ida e volta. Logo, para este segundo observador, os eventos realizados neste sistema S quando os dois relógios registram a mesma hora, não são simultâneos, mas sucessivos. Portanto, a simultaneidade é relativa quando nos referimos à Teoria da Relatividade Restrita. O filósofo francês adverte que, dependendo do ponto de vista que considerarmos, os eventos iguais podem ser simultâneos e sucessivos. Assim sendo, Bergson defende o sentido de uma simultaneidade absoluta.

Bergson, em suas palavras finais, reconhece a importância científica da Teoria da Relatividade como teoria física. Porém, adverte que é preciso determinar o sentido “filosófico” do conceito que ela abrange.

²⁵⁶ No original: “Je le constate simplement et je fais remarquer qu’en déclarant simultanées les notes données par plusieurs instruments, nous exprimons: 1) Que nous avons une perception instantanée de l’ensemble; 2) Que cet ensemble, indivisible si nous le voulons, est divisible si nous voulons, aussi: il y a une perception unique, et il y en a néanmoins plusieurs. Telle est la simultanéité, au sens courant du mot. Elle est donnée intuitivement. Et elle est absolue en ce qu’elle ne dépend d’aucune convention mathématique, d’aucune opération physique telle qu’un réglage d’horloge”. *ibid.*, p.499.

Einstein, ao responder Bergson, recoloca a questão à sua maneira. E trata o tempo do filósofo como um tempo “psicológico” e físico ao mesmo tempo. Segundo Einstein, o tempo físico deriva da consciência pelo fato de indivíduos terem a noção da simultaneidade da percepção, isto é, os indivíduos podem se entender entre eles e concordarem sobre qualquer coisa que percebem. Eis a primeira elaboração para o tempo físico e objetivo. No primeiro momento o físico recusa então, a existência de um “tempo filosófico” com seu posicionamento científico.

Então a questão é: o tempo do filósofo é o mesmo que o do físico? O tempo do filósofo, creio eu, é um tempo psicológico e físico de cada vez; Agora, o tempo físico pode ser derivado do tempo da consciência. [...] O conceito de simultaneidade poderia, assim, passar de percepções para objetos. De lá para deduzir uma ordem temporal em eventos, não era longe, e o instinto fez isto.²⁵⁷

No entanto, no segundo momento, o físico argumenta que o tempo objetivo dos eventos independe dos indivíduos, colocando em evidência a diferença conceitual entre o tempo físico e o psicológico. Diz o cientista que: “há eventos objetivos independentes dos indivíduos e, da simultaneidade das percepções, passamos para os próprios eventos em si”.²⁵⁸ Posteriormente, o físico concluiu sua exposição narrativa ao estabelecer a diferença entre o “tempo filosófico” e o “tempo físico”.

Mas nada em nossa consciência nos permite concluir a simultaneidade dos eventos, porque estes são apenas construções mentais, seres lógicos. Portanto, não há um tempo dos filósofos; há apenas um tempo psicológico diferente do tempo do físico.²⁵⁹

As indagações apresentadas pelo pensador francês no encontro com o físico procederam de sua obra *Duração e Simultaneidade*, publicada no mesmo ano do debate, em 1922. Muitas controvérsias surgiram em torno do livro. O que permitiu que ele fosse reimpresso até a sexta edição em 1931. Na nota para a sétima edição de *Duração e Simultaneidade*, os editores Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Guilton e Vladimir Jankélévitch, destacam uma observação da carta de 29 de setembro de 1953, de Édouard Le Roy, em que

²⁵⁷ No original: “La question se pose donc ainsi: le temps du philosophe est-il le même que celui du physicien? Le temps du philosophe, je crois, est un temps psychologique et physique à la fois; or, le temps physique peut être dérivé du temps de la conscience”. [...] Le concept de simultanité a donc pu passer des perceptions aux objets. De là à déduire un ordre temporel dans les événements, Il n’y avait pas loin, et l’instinct l’a fait”. *ibid.*, p. 501.

²⁵⁸ No original: “Mais Il y a des événements objectifs indépendants des individus, et, de la simultanité des perceptions, on est passé à celle des événements eux mêmes”. *ibid.*, p. 501.

²⁵⁹ No original: “Il n’y a donc pas un temps des philosophes; Il n’y a qu’un temps psychologique différent du temps du physicien”. *ibid.*, p. 502.

este adverte sobre a questão da relatividade. Tal observação de Le Roy aponta para a solução da “dupla noção do real”. Solução esta que não teve a objeção de Bergson após ambos conversarem. Einstein, segundo Le Roy, parece que não compreendeu a posição filosófica de Bergson. E o próprio filósofo reconheceu que as “lacunas em seus conhecimentos matemáticos” não lhe permitiram seguir adiante com o desenvolvimento do seu argumento. Tal posição fez com que o pensador francês recusasse a reimpressão do livro *Duração e Simultaneidade*.

No entanto, os editores reimprimem o livro mesmo assim. É em 1922 que Bergson publica o livro. No dia 6 de abril do mesmo ano, o pensador francês encontra Einstein na sessão da Sociedade Francesa de Filosofia. No ano posterior, é publicada uma segunda edição com novo Prólogo e três Apêndices. No ano de 1924, o autor francês responde a um artigo de André Metz²⁶⁰ da *Revue de philosophie* sobre os “tempos fictícios” e os “tempos reais”. Neste artigo, o filósofo destaca que André Metz levanta várias objeções sobre o seu livro *Duração e Simultaneidade*. Bergson enumera três destas objeções. A primeira está relacionada diretamente com o paradoxo da “viagem da bala de canhão”. A segunda, diz respeito à reciprocidade da aceleração em termos mais gerais. Finalmente, a terceira diz respeito aos argumentos com os quais Metz acredita poder estabelecer a possibilidade de verificar uma “lentidão” do Tempo através de experiências efetuadas no interior do próprio sistema ao qual, em virtude das fórmulas de Lorentz, se atribui um Tempo lento.²⁶¹ A réplica do físico francês, não impede o filósofo de reimprimir seu livro sem alterações. Uma sexta edição é publicada em 1931, deixando de lado a questão. Os editores da sétima edição não encontram nenhum impedimento, após o testamento de Bergson, para a publicação de *Duração e Simultaneidade*. Eles ressaltam uma nota de rodapé escrita pelo próprio filósofo francês em *O Pensamento e o Movente* sobre a Teoria da Relatividade no texto de 1922, e posteriormente publicada em 1933.²⁶² De acordo com a nota, diz Bergson:

Ora, é da essência mesma do Espaço-Tempo não pode ser percebido. Não há como estarmos nele, ou nos situarmos nele, uma vez que o sistema de referência que

²⁶⁰ André Metz (1891-1968) foi um físico e escritor francês. Os seus livros foram dedicados à defesa da Teoria da Relatividade de Albert Einstein. Ganhou notoriedade por contestar os argumentos filosóficos de Bergson sobre a teoria de Einstein.

²⁶¹ A carta em resposta a André Metz encontra-se na edição crítica BERGSON, Henri. *Durée et Simultanéité*. Le Choc Bergson. La première édition critique de Bergson sous la Direction de Frédéric Worms. 4^o ed. Quadrige/Puf; 2009. P.418.

²⁶² É na nota nº 2 da *Introdução (Segunda Parte)* do livro *O Pensamento e o Movente* que Bergson retoma sua crítica reflexiva. C.f. BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente*. Ensaios e conferência. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 39.

adotamos é, por definição, um sistema imóvel, uma vez que nesse sistema Espaço e Tempo são distintos e que o físico efetivamente existente, que toma efetivamente medidas, é aquele que ocupa esse sistema: todos os outros físicos, que supomos adotarem outros sistemas, não são então mais que físicos por ele imaginados.²⁶³

Mais ainda,

a distinção entre o físico real e o físico representado como real toma uma importância capital na interpretação filosófica desta teoria, ao passo que até aqui a filosofia não havia precisado se preocupar com isso na interpretação da física.²⁶⁴

Tal nota descreve o equívoco que André Metz cometeu ao expor sua própria interpretação sobre os tempos fictícios e os tempos reais. Deste modo, o acesso à sétima edição passa a ser garantido aos interesses filosófico, histórico e livre das discussões técnicas e científicas.

No prefácio de sua obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922, Bergson discorre sobre o seu objeto delimitado, o tempo. Com seus estudos sobre a Teoria da Relatividade Restrita, o filósofo francês inicia sua jornada. Ele esboça algumas palavras sobre a possível compatibilidade de sua ideia de tempo como duração com a concepção de Einstein sobre o tempo. O filósofo ressalta sua estima pelo físico por ele ter inaugurado uma física moderna. Destaca também a contribuição do físico por trazer diferentes formas de pensar à ciência e à filosofia. É dentro deste contexto que o pensador francês apresenta uma estrutura reflexiva sobre a Teoria da Relatividade Restrita. O espírito investigativo do filósofo dirige-se aos “paradoxos” da Teoria: os tempos múltiplos e suas diferentes velocidades, além da mudança do ponto de vista sobre as simultaneidades que viram sucessões e vice-versa.

Segundo Bergson, Einstein teve uma “intuição genial” ao formular suas teses a partir das equações matemáticas de Lorentz. Porém, os aspectos paradoxais de suas teses apresentavam-se para o pensador francês como simplesmente um mal-entendido. Eis que o autor se propõe a depurar a característica principal do tempo, assim como o papel que ele tem nos cálculos da física moderna. O mal-entendido foi abranger o espaço e o tempo como pertencentes às mesmas características.

O filósofo francês faz uma distinção entre o conceito e a experiência do tempo. O tempo é apresentado à consciência como duração, ou seja, como fluxo contínuo, um processo de mudança, resistente aos cálculos e às equações matemáticas. O tempo real é experimentado como duração e apreendido pela intuição. Vimos que no capítulo anterior, a intuição

²⁶³ *ibid*, *ibidem*; p.39.

²⁶⁴ *ibid*, p.40.

constituiu-se em uma metodologia filosófica como esforço de apreensão direta e imediata do mundo real.

É importante notarmos que os termos “mudança” e “tempo” estão intimamente ligados. O movimento implica uma dimensão temporal. Portanto, não podemos nos abstrair da passagem do tempo. É a consciência da passagem do tempo que nos proporciona uma experiência real. A consciência permite vivenciarmos os nossos estados psicológicos em contato íntimo com nós mesmos. Afinal, em Bergson, o tempo é duração. É neste sentido que pretendemos evidenciar o conceito de simultaneidade como uma sincronia entre duração e espaço. Isto é, uma relação de correspondência entre a interioridade da nossa vida consciente e a exterioridade dos eventos no mundo, ao mesmo tempo percebidos pela nossa consciência. Para isso, tentaremos elucidar o papel que o termo “simultaneidade” assume quando a consciência do observador organiza, em um conjunto, os fatos exteriores justapostos no espaço com a nossa duração interna.

4.2 – Ciência e simultaneidade

Na virada do século XIX para o século XX, algumas pesquisas científicas, como as equações de Maxwell²⁶⁵ e o desenvolvimento do eletromagnetismo, impulsionaram a possibilidade de questionar a física clássica de Galileu Galilei²⁶⁶ e Isaac Newton.²⁶⁷ Tal questionamento girou, sobretudo, em torno das questões do espaço, tempo e da gravitação. O avanço do desenvolvimento técnico-científico estimulou a busca por soluções às necessidades práticas da época, tais como: a sincronização dos relógios²⁶⁸ para regulamentar o

²⁶⁵ James Clerk Maxwell (1831-1879) foi um físico e matemático escocês. Ele é considerado pela maioria dos físicos modernos como o cientista do século XIX que teve a maior influência na física do século XX. Seu trabalho em eletromagnetismo foi a base da Teoria da Relatividade Restrita de Einstein.

²⁶⁶ Galileu Galilei (1564–1642) foi um físico, matemático, astrônomo e filósofo florentino. Desempenhou um papel fundamental na história da ciência e na história de filosofia, sendo uma figura central, se não a principal, da revolução científica do século XVII. Seus trabalhos em física, filosofia natural, astronomia e metodologia da ciência ainda provocam debates mesmo após mais de 400 anos.

²⁶⁷ Isaac Newton (1642–1727) foi um físico e matemático, figura culminante da revolução científica do século XVII. A sua obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de 1687, foi uma das mais importantes obras individuais da história da ciência moderna. Esta obra descreve a lei da gravitação universal e as três leis de Newton, que fundamentaram a mecânica clássica.

²⁶⁸ A transformação técnica que ocorreu na Europa teve como uma de suas principais realizações a criação dos relógios mecânicos. Embora os relógios já fossem usados desde a antiguidade, com alguns mecanismos simples existentes na China antes do século XII, os europeus tiveram um papel fundamental no aprimoramento de mecanismos mais complexos para medir o tempo. A vida nas cidades apresentava características distintas em relação àquela dos mosteiros, e as novas formas de trabalho urbano exigiam ciclos temporais diferentes. Assim,

funcionamento das malhas ferroviárias, o telégrafo e o deslocamento de tropas para a guerra. Neste contexto histórico, surge um dos mais célebres físicos, Albert Einstein.

Os fatores históricos influenciaram e impulsionaram as pesquisas de Einstein, levando inclusive à revisão do conceito de simultaneidade. Segundo o físico e historiador da ciência Roberto de Andrade Martins, a epistemologia empirista de sua época:

[...] foi uma condição necessária para que Einstein formulasse sua visão da teoria da relatividade; e dificilmente ele adotaria essa postura se tivesse nascido em um tempo anterior e estivesse formulando seu trabalho vinte anos antes.²⁶⁹

Tal trabalho de pesquisa permitiu que o físico deslocasse a nossa compreensão do “tempo” para um plano inacessível à nossa experiência imediata. O que caracterizou, a partir de suas complexas formulações matemáticas, a realidade com a existência de uma quarta dimensão temporal. Neste caso, o tempo ao ser considerado em si mesmo para a física como a quarta dimensão agrega duas propriedades fundamentais: a temporal e a espacial. Esta dimensão foi demonstrada por cálculos como o tempo físico do relógio. Eliminou, assim, qualquer interpretação filosófica sobre o tempo. Em contrapartida, para a filosofia bergsoniana, a quarta dimensão é a mistura do tempo com o espaço. Isto é, o tempo é tomado como duração homogênea, logo um tempo espacializado.

Podemos dizer que a maior contribuição do físico Albert Einstein foi a sua famosa Teoria da Relatividade. Em junho de 1905, a prestigiosa revista científica alemã *Annalen der Physik*²⁷⁰ publica um trabalho científico seu sobre este tema com o título *Elektrodynamik bewegter Körper*.²⁷¹ A influência dessa teoria foi tão significativa que deu origem ao que atualmente conhecemos como física moderna. Em conjunto com a lei da radiação do corpo

o relógio passou a ter um papel renovado na rotina urbana. Inicialmente, os mecanismos eram baseados em sistemas hidráulicos, mas as dificuldades causadas pelo congelamento da água em várias regiões levaram à busca por alternativas. Com o tempo, os relógios mudaram para sistemas puramente mecânicos que utilizavam contrapesos. Essa inovação permitiu que os engenheiros acumulassem um vasto conhecimento sobre a transferência de movimentos. C.f. BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. *Breve história da ciência moderna*: v. 1: convergência de saberes (idade média). 2008, p. 44.

²⁶⁹ MARTINS, Roberto de Andrade. *FÍSICA E HISTÓRIA*. Revista de Ciência e Cultura. vol. 57 n.º.3 São Paulo, julho/set. 2005, p. 26.

²⁷⁰A editora Wiley-VCH e a revista *Annalen der Physik* disponibilizam, no endereço <<http://www.physik.uni-augsburg.de/annalen/history/Einstein-in-Adp.htm>>, gratuitamente e sem restrições, todos os 49 artigos originais de Einstein publicados nela entre 1901 e 1922, dentre os quais mencionados acima. Esses artigos foram reimpressos em um número especial da revista (v. 14, Supl. S1, fev. 2005), publicados também na forma de livro (J. Renn (Ed.). *Einstein's Annalen papers*, ISBN 3-527-40564-X).

²⁷¹Em português: “Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento”. Este artigo está disponível em: http://myweb.rz.uni-augsburg.de/~eckern/adp/history/einstein-papers/1905_17_891-921.pdf

negro, proposta por Max Planck²⁷² em dezembro de 1900, ela marcou o início de uma nova era na física. Esse trabalho ficou célebre sobre o nome de Teoria da Relatividade Restrita ou Especial, e propunha uma solução para a incompatibilidade entre a mecânica clássica²⁷³ e o eletromagnetismo.²⁷⁴

O físico propôs uma reformulação dos conceitos de espaço e de tempo, com dois postulados que são considerados os pilares da Teoria da Relatividade Restrita. De maneira simplificada, o primeiro postulado estabelece que as leis da física são iguais em todos os referenciais inerciais. Isto é, um objeto sobre a Terra pode ser considerado um referencial inercial, mesmo que a Terra esteja em movimento de rotação. Segundo Einstein & Infeld, o modo que descrevemos movimentos e forças na mecânica depende do ponto de vista que escolhemos como nosso sistema coordenados. Ou seja, “se temos dois sistemas de coordenados que não se estejam deslocando uniformemente em relação um ao outro, as leis da Mecânica não podem ser válidas em ambos.”²⁷⁵ Neste caso, só será válido para ambos no “*princípio de relatividade de Galileu: se as leis da Mecânica são válidas em um sistema coordenado, então elas são válidas em qualquer outro sistema coordenado que se mova uniformemente em relação ao primeiro.*”²⁷⁶ (grifo do autor)

²⁷² Max Planck foi um físico teórico alemão que deu origem à teoria quântica, que lhe valeu o Prêmio Nobel da Física em 1918. Planck deu muitas contribuições para a física teórica, mas a sua fama reside principalmente no seu papel como criador da teoria quântica. Esta teoria revolucionou a nossa compreensão dos processos atômicos e subatômicos, tal como a teoria da relatividade de Albert Einstein que revolucionou a nossa compreensão do espaço e do tempo. Em conjunto, constituem as teorias fundamentais da física do século XX. Ambas forçaram a humanidade a rever algumas das crenças filosóficas mais queridas, e ambas conduziram a aplicações industriais e militares que afetam todos os aspectos da vida moderna. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Max-Planck>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2025.

²⁷³ É a ciência que se ocupa do movimento dos corpos sob a ação de forças, incluindo o caso especial em que um corpo permanece em repouso. A primeira preocupação no problema do movimento são as forças que os corpos exercem uns sobre os outros. Isso leva ao estudo de tópicos como gravidade, eletricidade e magnetismo, de acordo com a natureza das forças envolvidas. Dadas as forças, pode-se buscar a maneira pela qual os corpos se movem sob a ação de forças. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/mechanics#ref618102>. Acesso em: 16 de janeiro de 2025

²⁷⁴ É a ciência da carga e das forças e campos associados à carga. Eletricidade e magnetismo são dois aspectos do eletromagnetismo. Eletricidade e magnetismo foram por muito tempo considerados forças separadas. Foi somente no século XIX que eles foram finalmente tratados como fenômenos interrelacionados. Em 1905, a teoria especial da relatividade de Albert Einstein estabeleceu, sem sombra de dúvida, que ambos são aspectos de um fenômeno comum. Em um nível prático, no entanto, forças elétricas e magnéticas se comportam de forma bem diferente e são descritas por equações diferentes. Forças elétricas são produzidas por cargas elétricas em repouso ou em movimento. Forças magnéticas, por outro lado, são produzidas somente por cargas em movimento e agem somente em cargas em movimento. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/electromagnetism>. Acesso em: 16 de janeiro de 2025.

²⁷⁵ EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. *A evolução da física*. 4º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 131.

²⁷⁶ *ibid.*, *idem*, p. 131.

O segundo postulado afirma que a velocidade da luz é constante para todos. A conclusão veio do próprio físico, em 1905, após uma série de experimentações comprovarem que a velocidade da luz não sofria alteração em função do movimento da Terra em torno do Sol. A velocidade da luz foi então convertida em cálculos numéricos. Segundo Einstein, para todos os observadores, a medição da velocidade da luz é 299.792.458 m/s, ou aproximadamente 300.000.000 m/s, independente da velocidade dos observadores ou da direção em que eles estejam se deslocando no espaço.

Tal comprovação científica chamou a atenção dos físicos, uma vez que a “velocidade” dos objetos, ou coisas, depende da direção em que um observador se move. Ou seja, se estivermos dirigindo um automóvel paralelo à ferrovia, teremos a impressão de que um trem vindo em nossa direção estará se movendo mais rápido do que se ambos (o automóvel e o trem) estiverem indo na mesma direção. A inversão do sentido de direção do deslocamento entre coisas ou objetos nos dá uma impressão de aumento ou de diminuição de velocidade.

Mas qual a relação da velocidade constante da luz com o espaço e o tempo? O espaço e o tempo não podem ser absolutos se a velocidade constante da luz é igual para os pontos de vistas de diferentes observadores em lugares distintos. Os instrumentos de medir o espaço e os relógios que marcam o tempo dão resultados desiguais em função da posição dos diferentes observadores. Neste caso, o espaço e o tempo são subjetivos para os físicos. Esta observação é compartilhada pelo filósofo e matemático Bertrand Russell na obra *ABC da Relatividade*, de 1925. Ele relata que a física não pode tomar o espaço e tempo como termos separados de um evento.

A física explica tanto as semelhanças quanto as diferenças entre as percepções que diferentes pessoas têm do que chamamos a “mesma” ocorrência. Para isso, porém, o físico precisa antes descobrir quais são exatamente essas semelhanças. Elas não são as mesmas que tradicionalmente se supunha, porque nem o espaço nem o tempo, em separado, podem ser tomados como estritamente objetivos. O que é objetivo é uma espécie de mistura de ambos chamada “espaço-tempo”.²⁷⁷

Podemos exemplificar tal análise científica do espaço quando imaginamos, hipoteticamente, uma nave espacial de 100 m de comprimento que vai deslocando-se a 99,99 % da velocidade da luz. Ela apareceria com 30 cm de comprimento para um observador “parado”, porém, manteria seu comprimento normal para os tripulantes da nave. Já o tempo a medir, para os físicos modernos, passaria lentamente quando algo se movesse mais rápido. O exemplo clássico de experimento idealizado da Teoria da Relatividade é o do “Paradoxo dos

²⁷⁷ RUSSELL, B. [1925] *O abc da relatividade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005, pp. 22-23.

gêmeos”.²⁷⁸ Se existem dois irmãos gêmeos na Terra, e um deles decide viajar numa espaçonave muito rápida para uma região distante do universo e depois retornar, o irmão que viajou voltará “mais jovem” do que o outro que permaneceu na Terra. Segundo os físicos, a relação entre maior velocidade e o tempo que é registrado como lento é válida não apenas para algo que se move muito rápido, mas sim em qualquer velocidade. O problema é que não percebemos tal efeito no nosso cotidiano, pois as nossas velocidades, mesmo considerando as espaçonaves mais rápidas que temos, são ainda muito lentas. Além disso, quanto maior a velocidade de um determinado objeto, mais massivo ele se torna. Isto é, para os físicos, nenhuma espaçonave pode atingir 100% a velocidade da luz, tendo em vista que a sua massa iria aumentar ao infinito. Isto explica teoricamente a famosa fórmula de Einstein: $E = mc^2$. Leia-se, E a energia, m a massa e c^2 a velocidade da luz ao quadrado. A relação entre a massa e a velocidade é expressa como uma relação entre um objeto que existe e a energia que é proporcional a ele, seja em repouso ou em movimento. Einstein demonstrou que a passagem do tempo depende do movimento. Isto é, quanto mais rápido o objeto se move, mais lento o tempo passa para ele. A partir da Teoria da Relatividade Restrita, os físicos passaram a conceber o tempo como uma grandeza intimamente relacionada com o espaço, de forma que não podemos nos referir a um sem implicar o outro.

Na Teoria da Relatividade Restrita, a simultaneidade é descrita conceitualmente por uma relação da experiência perceptiva do evento com o espaço e o tempo. É a partir desta constatação que Einstein faz uma revisão conceitual do espaço e do tempo. Segundo o astrofísico húngaro Géza Szamosi,

Einstein verificou que os dois axiomas da relatividade especial tinham feito uma devastação na simples ideia de simultaneidade. Tornaram-na uma ideia “relativa”. Essa relatividade, por sua vez, demoliu o “tempo” que se havia desenvolvido na ciência e na filosofia durante os séculos precedentes.²⁷⁹

A teoria afirma que o espaço e o tempo não são absolutos, mas dependem do observador, isto é, são sempre relativos ao observador. Se uma pessoa que está em um lugar (sistema de referência fixo), isso não significa que ela está em um local definido, pois ela vai

²⁷⁸ Em *Duração e Simultaneidade* Henri Bergson destaca a importância da exposição do físico francês Paul Langevin no Congresso de Bolonha em 1911. Foi a apresentação da hipótese do viajante encerrado numa bala de canhão e que só vive dois anos enquanto passam duzentos anos na Terra, que despertou o interesse do filósofo pelas ideias de Einstein. Tal exposição tornou-se universalmente conhecida e citada por vários pesquisadores. A exposição escrita de Langevin conforme cita Bergson, pode ser encontrada, em particular na página 52, na obra *Le principe de relativité et la théorie de la gravitation* do físico francês Jean Becquerel. Disponível em: www.epm6604b.be/livres/exposer_relativite_becquerel_1922.pdf

²⁷⁹ SZAMOSI, G. *Tempo e Espaço: as dimensões gêmeas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1998, p. 153.

se deslocando com o “tempo”. Em cada instante, o local é definido. Por isso a junção simbólica dos termos “espaço-tempo”. Conforme observa Russell, este é “o significado essencial da substituição de espaço e tempo por espaço-tempo”.²⁸⁰ Ou seja, os acontecimentos do mundo desenrolam-se no espaço-tempo, e para localizá-los é necessário especificar lugar e hora. Desta forma, os físicos imaginam o espaço-tempo como uma entidade de quatro dimensões, sendo três espaciais (altura, profundidade e largura) e uma temporal. É diante dessa exposição analítica da ciência que Bergson ergue suas reflexões. Qual a abordagem filosófica que o pensador francês apresenta em sua obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922?

Optamos, em nossa pesquisa, por apresentar uma investigação teórica, e não matemática, da explicação filosófica dada a partir do próprio pensamento do autor. Para isso, o filósofo apresenta sua posição crítica sobre os experimentos que foram realizados para detectar o movimento da Terra através do éter.²⁸¹

No final do século XIX o efeito do movimento do observador na velocidade da luz foi intensamente estudado. Os experimentos mais precisos a esse respeito foram conduzidos pelo físico americano Albert Abraham Michelson²⁸² e Edward Williams Morley.²⁸³ O objetivo desta experiência era observar a mudança na velocidade da luz devido ao movimento da Terra em relação ao éter²⁸⁴ a partir da perspectiva de um observador da Terra.

²⁸⁰ RUSSELL, B. [1925] *O abc da relatividade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor: 2005, p. 39.

²⁸¹ De acordo com BRAGA, GUERRA e REIS: “Descartes operou uma grande mudança na física em relação a Aristóteles. Ao tomar o pensamento racional matemático como guia mestre, considerou a extensão e o movimento como os únicos princípios relevantes para a explicação do mundo. Para ele não haveria entidades ocultas na natureza, sendo esta um contínuo de matéria totalmente redutível a partículas diminutas, cuja relação entre si seria explicada em termos mecânicos quantificáveis. Como associava a matéria à extensão, Descartes rejeitava o espaço vazio. Para fundamentar essa defesa, precisou explicar o que existiria entre as partículas que supôs constituir o Universo. Respondeu ao problema, supondo haver uma matéria sutil, capaz de preencher todo o espaço.” BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. *Breve história da ciência moderna*. Volume 2: das máquinas do mundo ao universo-máquina. Jorge Zahar Editor, 2004, p.63.

²⁸² Físico americano nascido na Alemanha que estabeleceu a velocidade da luz como uma constante fundamental e buscou outras técnicas espectroscópicas e investigações metrológicas. Ele recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1907. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/Copley-Medal>. Acesso em 18 de Janeiro de 2024.

²⁸³ Edward Williams Morley (nascido em 29 de janeiro de 1838, Newark , NJ, EUA — falecido em 24 de fevereiro de 1923, West Hartford , Connecticut) foi um químico americano mais conhecido por sua colaboração com o físico A.A. Michelson numa tentativa de medir o movimento relativo da Terra através de um éter hipotético. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Edward-Williams-Morley>. Acesso em: 18 de janeiro de 2024.

²⁸⁴ Éter, também chamado de éter luminífero, na física, é uma substância teórica universal. Ela foi criada durante o século XIX para atuar como meio de transmissão de ondas eletromagnéticas (por exemplo, luz e raios-X), assim como ondas sonoras são transmitidas por meios elásticos como o ar. O éter era considerado sem peso, transparente, sem fricção, indetectável quimicamente ou fisicamente e, literalmente, permeando toda a matéria e o espaço. A teoria do éter encontrou dificuldades crescentes à medida que a natureza da luz e a estrutura da matéria se tornaram mais bem compreendidas. Foi seriamente enfraquecida em 1887 pelo experimento de Michelson-Morley, que foi projetado especificamente para detectar o movimento da Terra através do éter e que mostrou que não havia tal efeito. Com a formulação da Teoria da Relatividade Especial por Albert Einstein em

Bergson faz uma análise sobre o experimento de Michelson-Morley²⁸⁵ e das contribuições de Fitzgerald²⁸⁶ e Lorentz.²⁸⁷ É a experiência de Michelson-Morley que de início o filósofo leva em consideração sobre o tempo na Teoria da Relatividade.

O filósofo deseja preservar todas as transições entre o ponto de vista psicológico e o da física, entre o tempo do senso comum e o tempo da Teoria de Einstein. Dessa forma, o autor pretende obter uma compreensão parcialmente relativa do Tempo, apenas de um ponto de vista, que ainda não é o de Einstein, mas que considera importante conhecer. Nas palavras de Bergson, os equívocos nascem da confusão entre o conceito e a imagem que formamos em nossa mente da representação da Teoria da Relatividade.

Por mais que a Teoria da Relatividade não a leve absolutamente em conta em suas deduções propriamente científicas, sofre sua influência, cremos nós, quando deixa de ser uma física para se tornar uma filosofia. Os paradoxos que tanto assustaram alguns, tanto seduziram outros, parecem-nos provir daí. Decorrem de um equívoco. Nascem do fato de que duas representações da Relatividade, uma radical e conceitual, a outra atenuada e imagética, estão sempre juntas em nosso espírito sem que nos demos conta disso, e do fato de que o conceito sofre a contaminação da imagem.²⁸⁸

O experimento com o interferômetro consistia em medir a velocidade da luz aproveitando-se do movimento e da velocidade de translação da Terra. Tal aparato era

1905 e sua aceitação pelos cientistas em geral, a hipótese do éter foi abandonada como desnecessária em termos da suposição de Einstein de que a velocidade da luz, ou qualquer onda eletromagnética, é uma constante universal. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/ether-theoretical-substance>. Acesso em 18 de janeiro de 2024.

²⁸⁵ O experimento de Michelson-Morley foi uma tentativa de detectar a velocidade da Terra em relação ao hipotético éter luminoso. O éter é um meio no espaço que foi proposto como ideia entre os físicos para transportar ondas de luz. Realizado pela primeira vez na Alemanha em 1880-1881 pelo físico A.A. Michelson, o teste foi posteriormente refinado em 1887 por Michelson e Edward W. Morley nos Estados Unidos. O procedimento dependia de um interferômetro de Michelson, um dispositivo óptico sensível que compara os comprimentos do caminho óptico para a luz se movendo em duas direções perpendiculares entre si. Foi argumentado que, se a velocidade da luz fosse constante em relação ao éter proposto através do qual a Terra estava se movendo, esse movimento poderia ser detectado comparando a velocidade da luz na direção do movimento da Terra e a velocidade da luz à direita dos ângulos para o movimento da Terra. Nenhuma diferença foi encontrada. Este resultado nulo desacreditou seriamente as teorias do éter e levou à proposta de Albert Einstein, em 1905, de que a velocidade da luz é uma constante universal. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/Michelson-Morley-experiment>. Acesso em: 18 de janeiro de 2024.

²⁸⁶ George Francis FitzGerald, (nascido em 3 de agosto de 1851, Dublin, Irlanda - falecido em 22 de fevereiro de 1901, Dublin), físico que primeiro sugeriu um método de produção de ondas de rádio, ajudando assim a estabelecer as bases da telegrafia sem fio. Ele também desenvolveu uma teoria, agora conhecida como contração de Lorentz-FitzGerald, que Einstein usou em sua própria teoria da relatividade especial. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/George-Francis-FitzGerald>. Acesso em: 18 de janeiro de 2024.

²⁸⁷ Hendrik Antoon Lorentz, (nascido em 18 de julho de 1853, Arnhem, Neth. - falecido em 4 de fevereiro de 1928, Haarlem), físico holandês e co-vencedor (com Pieter Zeeman) do Prêmio Nobel de Física em 1902 por sua teoria da radiação eletromagnética, que, confirmado pelas descobertas de Zeeman, deu origem à teoria da relatividade especial de Albert Einstein. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Hendrik-Antoon-Lorentz>. Acesso em 18 de janeiro de 2024.

²⁸⁸ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006, p. 8.

formado de dois braços de mesmo comprimento, dispostos de maneira perpendicular entre si. Em uma das extremidades de um dos braços encontra-se uma fonte emissora de luz. Na interseção dos braços um conjunto de espelhos semi-transparentes posicionados em ângulos de 45° . E nas extremidades dos dois braços, espelhos refletores e um anteparo que possibilitava ver o feixe luminoso refletido. A ideia era dividir em dois feixes de menor intensidade o feixe principal, fazendo com que refletissem separados e no percurso de volta se unissem, demonstrando assim no anteparo o feixe de luz recombinado. Caso os feixes de luz tivessem velocidades em ambas as direções, padrões de interferências precisariam ser observados nos anteparos. Essa era a proposta que o experimento almejava comprovar.

No entanto, alguns pontos eram questionáveis em relação a direção do movimento da órbita da Terra e a diferença nos tamanhos dos braços utilizados no interferômetro de Michelson-Morley. Uma vez que poderia apresentar resultados imprecisos. O experimento foi girado em um ângulo de 90° e as medidas foram realizadas nessa nova posição. Essa mudança do ângulo resultou numa diferença de tempo. O experimento foi repetido em diferentes estações do ano, pois o movimento orbital da Terra sofre oscilações nas épocas do ano.

Bergson retoma suas reflexões sobre o experimento de Michelson-Morley. Neste caso, o seu exame será feito sobre os efeitos de deformação produzidos pelo movimento. Isto é, a transformação do tempo em uma linha de luz.

No primeiro caso, Bergson analisa o alongamento do tempo que é dado pela Teoria da Relatividade. Ou seja, o efeito transversal conhecido como “dilatação do tempo”. Para o filósofo, a Teoria da Relatividade opera conforme se pudéssemos considerar como referência o percurso de ida e volta de um raio de luz entre dois pontos específicos. No entanto, ressalta o filósofo, podemos entender de forma imediata e intuitiva a conexão entre os múltiplos tempos e o tempo singular e genuíno. Os diversos tempos mencionados pela Teoria da Relatividade não apenas preservam a unidade de um único Tempo dentro dela, mas também a implicam e a sustentam. O verdadeiro observador, que está dentro do sistema, tem consciência da diferença e da semelhança entre esses diversos tempos. Ele experimenta um tempo psicológico, onde todos os tempos matemáticos, mais longos ou mais curtos, se misturam. Ou seja, todos esses “tempos” coexistem na mesma duração vivida, sendo o tempo real compartilhado por todos os tempos matemáticos.

Então, por extensão, chama-se também tempo as linhas de luz, dessa vez alongadas, do sistema supostamente em movimento, obrigando-se a esquecer que estão todos contidos na mesma duração. Conservem-lhes o nome de tempo se assim quiserem:

serão, por definição, Tempos convencionais, uma vez que não medem nenhuma duração real ou possível.²⁸⁹

No segundo caso, se um observador dentro de um sistema S assume que seu sistema está estagnado ou em movimento, não tem influência nos relógios do sistema. Porém há influência sobre a combinação entre eles. Os relógios não sofrem alteração. É o tempo que se modifica. “Ele se deforma e sofre uma quebra entre os relógios.”²⁹⁰ Segundo o filósofo francês, os “dois instantes, destacados pelos dois relógios marcando a mesma hora, cessam por definição de ser simultâneos, uma vez que as duas linhas de luz, de iguais que eram inicialmente, passam a ser desiguais.”²⁹¹ A Teoria aborda a “quebra de simultaneidade”, onde a suposição do observador sobre o sistema em repouso ou em movimento afeta a percepção do tempo, não alterando os relógios, mas sim o próprio tempo. A igualdade inicial entre os tempos é obtida por desigualdades devido à movimentação do sistema, porém a duração psicológica permanece constante. Adverte Bergson, “e é justamente porque a duração psicológica subsiste, inalterada, durante todas as imaginações sucessivas do observador, que ele pode considerar equivalentes todos os tempos convencionais por ele imaginados.”²⁹²

A realidade reside na simultaneidade dos momentos indicados pelos relógios, enquanto as sucessões e quebras são consideradas virtuais. A Teoria da Relatividade substitui o tempo do senso comum por um tempo que varia com a velocidade do sistema, transformando-o em linhas de luz extensíveis.

Todas essas quebras, todas essas sucessões são, portanto, virtuais; só a simultaneidade é real. E é porque todas essas virtualidades, todas essas variedades de quebra estão contidas no interior da simultaneidade realmente percebida que elas lhe são matematicamente substituíveis. Isso não impede que de um lado haja o imaginado, o puro possível, e, do outro lado, o percebido e o real.²⁹³

Por último, Bergson reforça o tratamento que dão as linhas de luz como se fossem tempo. Neste caso, agora é a junção dos efeitos transversal-longitudinal ou a “contração de Lorentz”. Pela ótica do filósofo, a Teoria da Relatividade aborda a conexão entre tempo e luz, representando pontos fixos não mais como ligados por bastões rígidos, mas sim por trajetórias de luz que se curvam. Essas trajetórias, ao se identificarem com o tempo, resultam em efeitos como a “dilatação temporal” e a “quebra de simultaneidade”, levando a uma “contração de

²⁸⁹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 145.

²⁹⁰ *ibid*, p. 146.

²⁹¹ *ibid*, p. 147.

²⁹² *ibid*; *idem*, p. 147.

²⁹³ *ibid*, p. 148.

comprimento no espaço.” A Teoria da Relatividade Restrita é então compreendida ao percebermos que as linhas rígidas de espaço, longitudinais e transversais, não podem permanecer inalteradas, sendo agora o espaço o elemento flexível que se ajusta para acomodar as modificações causadas pelas trajetórias de luz. Ou seja, “a identificação do tempo com a linha de luz faz com que o movimento do sistema produza um duplo efeito no tempo: dilatação do segundo, quebra de simultaneidade.”²⁹⁴

A partir de suas análises Bergson conclui que a teoria de Lorentz entrelaça espaço e tempo ao considerar o tempo como uma linha de luz, resultando em um Espaço-Tempo de quatro dimensões. A “contração de Lorentz”, que surge da identificação do tempo com a linha de luz, gera efeitos como a dilatação do tempo e a quebra de simultaneidade, levando a uma contração de comprimento no espaço. E assim, redefinindo a nossa percepção da realidade física.

Ademais, a ciência busca entender a localização do corpo em movimento em qualquer ponto de sua trajetória, focando no resultado já alcançado ao se deslocar até a extremidade de um intervalo percorrido anteriormente. Como bem observa Bergson, “substituímos o que percebemos *fazendo-se* por algo *já feito*.”²⁹⁵ Ou seja, a imobilidade se exprime em termos de movimentos.

De acordo com Bergson, podemos perceber claramente os riscos envolvidos ao representarmos o tempo como uma quarta dimensão do espaço. De um lado, corremos o perigo de considerar toda a história passada, presente e futura do universo como um simples trajeto da nossa consciência ao longo dessa história, que se desenrola de repente na eternidade: os eventos não passariam mais diante de nós, mas seríamos nós que passaríamos por eles. Por outro lado, ao formarmos um Espaço-Tempo ou um Tempo no Espaço, podemos acreditar que temos a liberdade de escolher entre diversas distribuições possíveis do Espaço e do Tempo. Entretanto, esse Espaço-Tempo teria sido definido com um determinado espaço e tempo específicos: apenas uma distribuição particular no Espaço e no Tempo seria real.

Ao examinar mais minuciosamente, percebemos apenas um único Tempo real, o do físico que formula a ciência: os outros Tempos virtuais, ou seja, fictícios, são atribuídos por ele a observadores virtuais, ou seja, imaginários. Cada um desses observadores fictícios, ganhando vida de repente, passaria a existir na duração real do antigo observador real, que por sua vez se tornaria fictício. Assim, a concepção convencional do Tempo real permanece

²⁹⁴ *ibid*, p. 148.

²⁹⁵ *ibid*, p. 173.

intacta, mas agora inclui uma construção mental destinada a ilustrar que, ao aplicarmos as fórmulas de Lorentz, a expressão matemática dos fenômenos eletromagnéticos permanece a mesma tanto para o observador presumivelmente estacionário quanto para o observador que se atribui algum movimento uniforme.

No Espaço-Tempo, o espaço e o tempo continuariam separados: o Espaço não poderia ser preenchido pelo tempo, e o Tempo não poderia tornar o espaço. Quando eles se sobrepõem em equações de acordo com a velocidade do sistema na teoria de Einstein, estamos lidando com um Espaço-Tempo imaginário, onde um físico é concebido como experimentando, ao invés do físico que realmente experimenta. Neste último Espaço-Tempo em repouso, onde o Tempo e o Espaço permanecem diferentes, eles só se fundem através do movimento do sistema. No entanto, o sistema só está em movimento se o físico que o ocupava se movesse para outro sistema. Isso implica que ao se mover para outro sistema em segurança, esse novo sistema terá um espaço e um tempo claramente distintos. Portanto, um Espaço que absorve Tempo e um Tempo que consome Espaço são conceitos sempre virtuais e meramente pensados, jamais efetuados na realidade. Nas palavras do filósofo, o observador em um sistema “se transporta pelo pensamento para um outro sistema.”²⁹⁶

Dois eventos que ocorrem ao mesmo tempo para quem os observa de dentro do sistema, seriam sequenciais para quem os observa de fora, enquanto o sistema se movimenta. Contudo, o tempo entre os dois eventos sequenciais ou sucessivos não poderia abrigar nenhum outro evento. A combinação de Espaço e Tempo começa a se formar apenas quando o pensamento coloca o sistema em movimento. Essa combinação existe apenas em sua mente. O que é considerado real, ou seja, observado, são o Espaço e o Tempo diferentes com os quais lidamos em nosso sistema. Podemos unir esses dois elementos em um *continuum* de quatro dimensões, e assim, dar forma espacial ao tempo para medirmos.

A interação entre o Espaço e o Tempo permanece constante, mantendo-se distintos um do outro, sem a capacidade de se mesclarem diretamente, exceto por meio de uma representação matemática que simboliza a realidade física. A combinação do Espaço e do Tempo não requer a presença de um físico real ou de qualquer entidade física. Um físico real manifesta suas propriedades em um sistema específico que ele escolhe como referência, onde o Tempo e o Espaço são mantidos separados e não se fundem. A interpenetração do Espaço e do Tempo ocorre somente em sistemas em movimento, onde o físico real não está presente, existindo apenas na imaginação dos cientistas. No entanto, esses físicos não são considerados

²⁹⁶ *ibid*, p. 187.

reais ou capazes de se tornarem reais. É neste sentido que a Teoria da Relatividade coloca “no mesmo plano a *visão real* e as *visões virtuais*.”²⁹⁷

Em sua observação final, Bergson adverte que os tempos “dilatados” e “quebrados” são por conseguintes, tempos secundários inseridos pelo raciocínio do físico entre o início do cálculo, que representa o Tempo real, e o final, que também é esse mesmo Tempo real. É nesse ponto que as medições foram realizadas para a operação; apenas a este ponto se referem os resultados obtidos. Os demais momentos são intermediários entre a formulação e a resolução do problema. Segundo o filósofo, “o paradoxo começa quando se afirma que todos os Tempos são realidades, ou seja, coisas que se percebem ou que se poderiam perceber, que se vivem ou que se poderiam viver.”²⁹⁸

Bergson ao recuperar as fórmulas matemáticas termo a termo e examinar as percepções de observadores situados em um ou outro sistema de referência, prepara a sua reflexão sobre o tempo da Teoria da Relatividade. Tal empreendimento filosófico acena para a constatação de que um misto mal analisado do tempo e espaço está presente nos “paradoxos” da Teoria da Relatividade.

Em sua abordagem, a experiência realizada em 1881, pelo físico americano Michelson, e posteriormente, repetida junto com Morley, em 1887, descreve a trajetória de um feixe de luz emitido por uma única fonte e que se divide em um determinado ponto por uma placa de vidro. A divisão do feixe de luz em dois “raios”, são refletidos por dois espelhos colocados nas duas extremidades de igual distância. Ao considerar, no primeiro momento, o aparelho da experiência fixo (imóvel), o percurso da velocidade dos dois “raios” permite concluir que ambos atingem “tempos iguais”. Porém Bergson sinaliza, no segundo momento, que o aparelho da experiência é arrastado junto ao movimento de rotação e translação da Terra. A sua conclusão dá indícios para uma interpretação de que os dois “raios” não terão a mesma duração.

A experiência, repetida em diferentes épocas do ano, com velocidades diferentes da Terra com relação ao éter, deu sempre o mesmo resultado. As coisas se passam como se os dois duplos trajetos fossem iguais, como se a velocidade da luz com relação à Terra fosse constante, enfim, como se a Terra estivesse imóvel no éter.²⁹⁹

²⁹⁷ *ibid*, p. 190.

²⁹⁸ *ibid*, p. 198.

²⁹⁹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 12.

Em seguida, Bergson examina a explicação proposta por Lorentz.³⁰⁰ O físico atribui uma contração, isto é, uma diminuição da distância entre as duas extremidades por onde o feixe de luz percorre. Esta contração é resultado do efeito do movimento. A contração que um corpo sofre por estar em movimento, permite aos físicos por meio de fórmulas restabelecerem uma igualdade entre os dois “raios”. É neste ponto que o filósofo questiona a relação do trajeto do “raio” com a marcação dos relógios³⁰¹ pelos diferentes observadores em cada sistema de referência. Segundo Bergson, para os físicos, o efeito do movimento é interpretado como representativo do tempo.

Não é porque relógios andam mais devagar que o tempo se alongou; é porque o Tempo se alongou que os relógios, sem sofrerem nenhuma modificação, andam mais devagar. Pelo efeito do movimento, um tempo mais longo, estirado, dilatado, vem preencher o intervalo entre duas posições do ponteiro. Mesmo retardamento, aliás, para todos os movimentos e todas as mudanças do sistema, uma vez que cada um deles poderia igualmente tornar-se representativo do Tempo e erigir-se em relógio.³⁰²

É a partir dessa reflexão que o filósofo começa a examinar o conceito de “simultaneidade” da ciência. Só poderá haver o mesmo instante se todos os relógios acertados marcarem a mesma hora. Tal procedimento independe da posição do observador fixo ou em movimento. Conforme foi bem compreendido pelo filósofo tcheco-americano Milic Capek, “uma vez que dois relógios não podem andar ao mesmo tempo mais devagar e mais depressa um do que o outro, Bergson concluiu que a dilatação do tempo é apenas referencial, um efeito

³⁰⁰ Lorentz descreve as alterações das medidas de espaço e de tempo de dois observadores em diferentes sistemas de referência. Tais alterações se referem ao fato de que observadores ao se moverem com velocidades diferentes registram diferentes valores de distância e de tempo. O físico introduziu em 1895 a ideia do tempo local, ou seja, taxas diferentes de tempo em locais distintos. Para o físico, os corpos em movimento que se aproximam da velocidade da luz sofrem uma contração na direção do movimento. Por isso, esta noção é conhecida na física como as transformações de Lorentz. Isto é, fórmulas matemáticas que descrevem o aumento da massa, encurtamento de comprimento e dilatação do tempo de um corpo em movimento. Estas características serviram de base para a formulação da Teoria da Relatividade Restrita de Einstein. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Hendrik-Antoon-Lorentz>. Acesso em 26/09/2024.

³⁰¹ Na nota de rodapé nº 6 do livro *Duração e simultaneidade*, Bergson chama de relógio “todo dispositivo que permita medir um intervalo de tempo ou situar exatamente dois instantes um com relação ao outro”. [...] Mais ainda, “quando falamos do zero de um relógio e da operação por meio da qual se determinará o lugar do zero em um outro relógio para obter a concordância entre os dois, é exclusivamente para fixar ideias que fazemos intervir mostradores e ponteiros. Dados dois dispositivos quaisquer, naturais ou artificiais, que sirvam para medir o tempo, dados consequentemente dois movimentos, podemos chamar zero qualquer ponto da trajetória do primeiro corpo imóvel, arbitrariamente escolhido como origem. A fixação do zero no segundo dispositivo consistirá simplesmente em marcar, no trajeto do segundo corpo móvel, o ponto que se presumirá corresponder ao mesmo instante. Em suma, a ‘fixação do zero’ deverá ser entendida no que se segue como a operação real ou ideal, efetuada ou simplesmente pensada, mediante a qual terão sido marcados respectivamente, sobre os dois dispositivos, dois pontos que denotem uma primeira simultaneidade” BERGSON, H. [1922]. *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 16.

³⁰² *ibid.*, p. 15.

da ‘perspectiva da velocidade’, e não um alongamento efetivo do tempo”.³⁰³ A simultaneidade real, que o autor descreve, no primeiro capítulo de sua obra, sofre uma alteração devido à introdução de fórmulas e equações matemáticas. Para a ciência, segundo Bergson, a simultaneidade é apenas uma representação matemática do tempo, dada a partir das percepções de observadores localizados em diferentes sistemas de referência, tendo simplesmente uma definição nominal.

A tese defendida pelo argumento científico da simultaneidade é dada pela relação entre o espaço e o tempo. Pois o espaço e o tempo são vistos como formas relativas à experiência do próprio observador tomado como ponto de referência. Neste caso, a simultaneidade da ocorrência de eventos em um determinado local, não será igual em outros lugares que sejam diferentes de seu sistema de referência fixo. Desta maneira, os físicos modernos atestam que o tempo não é igual para todos. Segundo o próprio Einstein:

De acordo com a teoria da relatividade restrita, as coordenadas de espaço e de tempo ainda conservam um caráter absoluto, já que são diretamente mensuráveis pelos relógios e corpos rígidos. Mas tornam-se relativas já que dependem do estado de movimento do sistema de inércia escolhido.³⁰⁴

Dito de outra forma, observadores diferentes, movendo-se em velocidades diferentes, possuem percepções diferentes do que seja o momento presente. É isto o que a ciência denomina de “Relatividade da Simultaneidade”.

É interessante notarmos que a maneira de perceber dos observadores torna-se importante para refletirmos sobre a “apreensão da mudança”. É na conferência “A Percepção da Mudança”, proferida na Universidade de Oxford nos dias 26 e 27 de maio de 1911, que Bergson debate o problema da mudança. Para o autor, “olhamos a mudança, mas não a percebemos. Falamos de mudança, mas não pensamos nela”.³⁰⁵ A ciência utiliza-se da inteligência para analisar e explicar a realidade. Relembra o autor, “a inteligência combina e separa; ela arranja, desarranja, coordena; ela não cria. É-lhe preciso uma matéria, e essa matéria só lhe pode vir dos sentidos ou da consciência”.³⁰⁶

³⁰³ No original: “Since two clocks cannot both go slower and faster than each other, Bergson concluded that the dilatation of time is only referential, an effect of 'the perspective of velocity', and not an effective lengthening of time.” CAPEK, M. *Bergson and modern physics*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1971, p. 245.

³⁰⁴ EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: 1981, p.65.

³⁰⁵ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes: 2006. p. 150.

³⁰⁶ *ibid.*, p. 153.

A crítica dirige-se para a ciência por ela adotar uma percepção privilegiada para tudo que é comum no mundo físico. A percepção é coadjuvante da ação. Diz o autor: “ela isola, no conjunto da realidade, aquilo que nos interessa; mostra-nos menos as coisas mesmas do que o partido que delas podemos tirar”.³⁰⁷ A via que o autor sugere, caso queiramos nos distanciar da visão científica, é rompermos com certos hábitos de pensar e de perceber, que se tornaram naturais em nós.

Temos dificuldade em nos representar assim as coisas, porque o sentido por excelência é o da vista e porque o olho tomou o hábito de recortar, no conjunto do campo visual, figuras relativamente invariáveis que então supomos que se desloquem sem se deformarem: o movimento acrescentar-se-ia ao móvel como um acidente.³⁰⁸

É neste sentido que a ciência sugere uma visão das coisas materiais. Isto é, a física registra uma parte da mobilidade real como mudança de um lugar ao outro. Trata a mobilidade como um ponto de apoio da matéria.

[...] a ciência começa por conferir a essa mobilidade um suporte. Mas, à medida que ela avança o suporte recua; as massas pulverizam-se em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em elétrons ou corpúsculos: finalmente, o suporte conferido ao movimento parece realmente não ser mais um esquema cômodo – simples concessão do cientista aos hábitos de nossa imaginação visual.³⁰⁹

No entanto, Bergson volta a ratificar sua tese original do tempo como continuidade de mudança da verdadeira duração. A duração real como tempo percebido, indivisível e de sucessão do antes para o depois. Mas, adverte que a sucessão se apresenta à consciência, no primeiro momento, como “espacial”, ou seja, como dizendo respeito a momentos justapostos em “antes e depois”. Este é o tempo espacializado. O pensador francês reporta ao seu exemplo clássico das notas de uma melodia para descrever a espacialização deste tempo:

Ao escutarmos as notas da melodia de uma música e recortamos em notas distintas, em tantos ‘antes e depois’ quanto nos prouver, é porque nela misturamos imagens espaciais e porque impregnamos de simultaneidade a sucessão: no espaço, e apenas no espaço, há distinção nítida de partes exteriores umas às outras. Reconheço, por outro lado, que é no tempo espacializado que instalamos normalmente.³¹⁰

Habitamos a espacializar o tempo sem se dar conta da nossa verdadeira duração. Só a duração real que “toma lugar num e mesmo tempo as mudanças mais ou menos longas às

³⁰⁷ *ibid.*, p. 158.

³⁰⁸ *ibid.*, p. 170.

³⁰⁹ *ibid.*, p. 171.

³¹⁰ *ibid.*, p. 173.

quais assistimos em nós e no mundo exterior [...] trata-se do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade”.³¹¹

A conclusão sobre a percepção da mudança é que existe mudança, porém, não há coisas que mudam. Logo, a mudança em si é uma indivisibilidade natural. Para percebermos a mudança é preciso que olhemos diretamente, “sem véu interposto” o que o mundo substancial e mais durável nos revela. Caso contrário, continuaremos a tomar o que é próprio do fluxo da mudança como algo fixo.

Bergson, do mesmo modo, coloca em dúvida a escolha da fixidez de um sistema de referência para compreendermos o tempo da Relatividade Restrita. A interpretação do filósofo é então apresentada:

[...] se S está em repouso absoluto, e todos os outros sistemas em movimento absoluto, a Teoria da Relatividade implicará efetivamente a existência de tempos múltiplos, todos no mesmo plano e todos reais. Se, ao contrário, nos situamos na hipótese de Einstein, os Tempos múltiplos subsistirão, mas haverá sempre um único real, como nos propomos a demonstrar: os outros serão ficções matemáticas.³¹²

Para Bergson, o sistema S dado por referência na física é tomado como imobilidade absoluta do éter. Porém, a descrença quanto à existência do éter eliminou qualquer tentativa absoluta de fixidez de um sistema privilegiado no espaço. Logo, dois sistemas de referência podem estar movendo-se um em relação ao outro. Portanto, há uma “reciprocidade de deslocamento”, ou seja, o movimento percebido no espaço é apenas uma variação contínua de distância. A ciência encarrega-se de observar a mudança de comprimento do intervalo. Só podemos admitir que a distância entre as extremidades aumenta ou diminui.

A ciência só pode e só deve reter da realidade o que está esparramado no espaço, homogêneo, mensurável, visual. O movimento que ela estuda é, portanto, sempre relativo e só pode consistir numa reciprocidade de deslocamento.³¹³

Segundo Bergson, “todo o movimento – mesmo o nosso, enquanto percebido de fora e visualizado – é, portanto, relativo”.³¹⁴ Como a função da ciência é medir para comprovar, ela não considera o movimento absoluto, que não é mensurável. Para a filosofia, contudo, o único movimento é o movimento absoluto, que é percebido de dentro e a partir do qual se constitui, por si próprio, um acontecimento real.

³¹¹ *ibid.*, idem, p. 173.

³¹² BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 34.

³¹³ *ibid.*, p. 39.

³¹⁴ *ibid.*, p. 45.

Em seu exame minucioso, Bergson demonstra que a simultaneidade científica da Teoria da Relatividade Restrita é uma “simultaneidade de instantes”, uma simultaneidade entre indicações dadas por dois relógios afastados um do outro. O instante do tempo da ciência deriva do ponto matemático, logo do espaço. A ideia de instante foi construída pelo nosso hábito de converter o tempo no espaço. Ao tocar na definição de instantaneidade, o filósofo considera dois pontos importantes: “uma continuidade de tempo real, ou seja, duração, e um tempo espacializado, ou seja, uma linha que, descrita por um movimento, tornou-se simbólica do tempo”.³¹⁵ Adiante, diz o autor, “é este tempo espacializado, que comporta pontos, ricocheteia no tempo real e faz surgir nele o instante”.³¹⁶ São estes “pontos” que os físicos chamam de “instantes”. Porém, para o pensador francês são apenas “simples interrupções virtuais, puras visões mentais”.³¹⁷ Segundo o argumento do autor, ao medirmos o tempo, enumeramos “traços virtuais” dos intervalos que formam entre os pontos no espaço. Como a ciência deixa de registrar o que se passa entre os intervalos dados pelo distanciamento dos relógios, quaisquer eventos que estejam ocorrendo em sucessão indefinida entre estes intervalos, serão convertidos em justaposição.

Se, todavia, observamos que a ciência opera exclusivamente com medidas, percebemos que no que concerne ao tempo a ciência conta instantes, anota simultaneidades, mas continua sem domínio sobre o que se passa nos intervalos. Podemos aumentar indefinidamente o número das extremidades, encurtar indefinidamente o número das extremidades, mas o intervalo sempre lhe escapa, mostra-lhe apenas suas extremidades.³¹⁸

A ciência trata a simultaneidade como uma dimensão adicional do tempo. Isto é, adota um tempo espacializado, no qual atribuímos uma versão distorcida do passado, do presente e do futuro como construções justapostas. Desta forma, constitui-se uma “quarta dimensão do espaço”, na qual podemos contar simultaneidades apenas como registros de instantes. Conclui o filósofo:

[...] essas simultaneidades são instantaneidades; não participam da natureza do tempo real; elas não duram. São simples visões mentais, que balizam com paradas virtuais a duração consciente e o movimento real, utilizando para isso o ponto matemático que foi transportado do espaço para o tempo.³¹⁹

³¹⁵ *ibid.*, p. 62.

³¹⁶ *ibid.*, idem, p. 62.

³¹⁷ *ibid.*, p. 63.

³¹⁸ *ibid.*, p. 68.

³¹⁹ *ibid.*, p. 71.

É neste sentido que a simultaneidade, desenhada pelos argumentos dos físicos como a concordância de relógios acertados ao evento, é observada cuidadosamente por Bergson: “a simultaneidade de um acontecimento com a indicação do relógio que dá a sua hora não depende de nenhum ajuste dos acontecimentos com os relógios; ela é absoluta”.³²⁰ Segundo o autor, de acordo com a Teoria da Relatividade, “as relações temporais entre acontecimentos que se desenrolam num sistema dependem unicamente da velocidade desse sistema e não da natureza desses acontecimentos”.³²¹ Cada observador localizado em sistemas de referência diferentes e considerando o seu próprio lugar como único, as relações do tempo físico com os eventos permanecerão as mesmas se as leituras dos relógios sincronizados em suas posições forem iguais. Os eventos no tempo do físico são percebidos nos lugares como um registro cronológico do instante quando eles se manifestam.

Bergson vai propor uma nova abordagem conceitual de simultaneidade a partir da experiência da intuição. Ou seja, os diferentes eventos são vividos como reais, independente do lugar que acontecem, quando a consciência envolve-os em nossa própria duração interior. Veremos, na seção seguinte, como o autor traça seu percurso filosófico para descrever a mudança de função do conceito de simultaneidade.

4.3 – Intuição e simultaneidade

A partir dos desdobramentos apresentados na seção anterior, emerge a questão: O que então conduziu Bergson a revisar o conceito de simultaneidade a partir da Teoria da Relatividade Restrita de Einstein?

Vimos que o método de análise desenvolvido pela ciência consiste em tratar a realidade como mecânica, a tomar a realidade como estática, inerte, composta por objetos que podem ser decompostos e recompostos pelo olhar científico. A análise científica e a intuição filosófica são empregadas como métodos distintos para compreender a realidade. Segundo Chazal, “a noção de intuição desempenhará para Bergson o papel de elo metodológico entre o senso comum e a ciência. É deslizando da intuição imediata para a do físico que ele assegura a continuidade.”³²² Na Teoria da Relatividade Restrita, o tempo medido corresponde ao

³²⁰ *ibid.*, p. 110.

³²¹ *ibid.*, p. 122.

³²² No original: La notion d'intuition va jouer chez Bergson le rôle d'un trait d'union méthodologique entre le sens commun et la science. C'est en glissant de l'intuition immédiate à celle du physicien qu'il assure la

espaço, passível de medição. O tempo em Einstein não pode ser universal, porque existem “tempos próprios” a cada sistema de referência. Bergson critica este posicionamento, uma vez que o método da análise científica trata apenas de um aspecto superficial e parcial da realidade. É a intuição filosófica que nos assegura a unidade do tempo real e vivido. Segundo o argumento desenvolvido pelo próprio filósofo, em *O Pensamento e o movente*:

o tempo real, que desempenha papel de destaque em toda filosofia da evolução, escapa às matemáticas. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes pode permanecer ainda, quando outra se apresenta.³²³

Todavia, aparecem os “tempos múltiplos” na Teoria da Relatividade Restrita. Segundo Bergson, na física moderna, passamos então a tomar a simultaneidade como sucessões e as sucessões como simultaneidade quando dependemos do repouso ou do movimento dos sistemas de referência. Ou seja, os “tempos múltiplos” da teoria física apresentam-se em velocidades de escoamentos diferentes nos próprios sistemas de referência dados como fixo ou em deslocamento. A confusão está nos próprios físicos como observadores dos sistemas, quando eles atribuem a si mesmos um tempo como vivido e real, e outro um tempo imaginado como sendo vivido. Este tempo não será mais que uma expressão matemática para marcar apenas um sistema de referência. O argumento do filósofo é categórico: “É real o que é medido pelo físico real, fictício o que é representado no pensamento do físico real como medido por físicos fictícios”.³²⁴ Assim sendo, o tempo da física é imobilizado pelo pensamento de um dos observadores junto com o seu sistema de referência.

No entanto, isto não nos impossibilita de anular os “tempos múltiplos” da Teoria. É neste ponto que Bergson procura fazer uma aproximação solidária entre os “tempos múltiplos” da física e o tempo-duração. Para o autor, a pluralidade dos tempos não impede a unidade do tempo real. A posição defendida pelo autor baseia-se no exemplo do “paradoxo dos gêmeos”, no qual esta contradição se transforma em uma espécie de “efeito de miragem”, pois cada um dos gêmeos atribui um tempo diferente ao outro a partir de seus sistemas fixos ou em movimento. Para o pensador francês, há uma incoerência interna na maneira de pensar os “tempos múltiplos” na física moderna.

A pluralidade dos tempos se desenha no preciso momento em que resta apenas um único homem ou um único grupo vivendo o tempo. Então, este passa a ser o único

continuité. CHAZAL, G. (2008). *Bergson et Bachelard face à la nouvelle physique*. In: Bachelard et Bergson: continuité et discontinuité. *Philosophos-Revista de Filosofia*, V. 27, N. 2, JUL./DEZ. 2022, p. 11.

³²³BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo. Nova Cultural, 2005, p. 101.

³²⁴BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 94.

tempo real: é o tempo real de agora há pouco, mas do qual se apropriaram o homem ou o grupo que se erigiu em físico. Todos os homens, que se tornaram fantoches a partir desse momento, passam a evoluir em tempos que o físico imagina e que não poderiam mais ser tempo real, uma vez que não são vividos e não podem sê-los. Imaginários, pode-se naturalmente imaginar tantos quantos se queiram.³²⁵

O filósofo percebe, então, que isto acontece porque nos colocamos ora no ponto de vista de um, ora no ponto de vista do outro. O que ocorre de fato é o deslocamento de perspectivas entre os observadores do “tempo”. Isto é, concedemos para um observador um tempo realmente vivido e, para o outro, um tempo idealizado e projetado para ser real. O filósofo considera que “os tempos da Relatividade Restrita são definidos de modo tal que todos, exceto um, são tempos onde não se está”.³²⁶ Mais ainda, em sua observação final, o pensador francês descreve que “o paradoxo começa quando se afirma que todos esses tempos são realidades, ou seja, coisas que se percebem ou que se poderiam perceber, que se vivem ou se poderiam viver”.³²⁷ Neste caso, a exemplo dos dois irmãos no “paradoxo dos gêmeos”, experimentamos o mesmo e único fluxo temporal.

Isso reforça a defesa da linha de pensamento de Bergson segundo a qual o tempo é vivido como a única duração real. Segundo o autor, “é impossível demonstrar estritamente que os observadores postados respectivamente nesses dois sistemas vivam a mesma duração interior e que, por conseguinte, os dois sistemas tenham o mesmo tempo real.”³²⁸

Assim, o argumento filosófico do pensador, desfaz a contradição contida no “paradoxo dos gêmeos”, segundo a qual um pode viver o tempo real e o outro apenas ser imaginado como tempo fictício. Para o filósofo francês, a ilusão dos “tempos múltiplos” da Teoria da Relatividade Restrita é mantida apenas como um experimento mentalmente idealizado. Para o pensamento bergsoniano, o experimento converte-se numa representação matemática da realidade independente do sistema de referência. Segundo Gattinara,

Para Bergson, não se tratava de pôr em causa o progresso representado pela teoria da Relatividade, da qual a filosofia também beneficiava, mas não era necessário aceitá-la na sua totalidade, porque não podíamos renunciar à ideia de um tempo único da experiência real vivida. O progresso era bem-vindo, mas não devia invadir o campo próprio do filósofo (bergsoniano). O domínio da filosofia, e da vida comum que lhe está associada, não se confunde com o das ciências mais avançadas. Vivemos juntos num universo que não é de modo algum relativista.³²⁹

³²⁵ *ibid.*, p. 96.

³²⁶ *ibid.*, p. 197.

³²⁷ *ibid.*, p. 198.

³²⁸ *ibid.*, p. 96.

³²⁹ No original: Pour Berg-son, il ne s’agissait pas de mettre en cause le progrès représenté par la théorie de la Relativité, dont bénéficiait aussi la philosophie, mais il ne fallait pas l’accepter tout entier, parce qu’on ne

Tal é, portanto, o resultado a que conduz o discurso de Bergson quando este afirma que uma realidade só dura porque introduzimos nela uma consciência. A ciência preocupa-se em tratar o tempo como sucessão do antes e do depois para medir o seu intervalo. Mas lembra o filósofo que “é impossível imaginar ou conceber um traço-de-união entre o antes e o depois sem um elemento de memória e, por conseguinte, de consciência”.³³⁰ Afinal, a duração implica na presença de uma consciência e supõe uma memória. A posição filosófica do autor é comprometida com a realidade do tempo. Isto é, a fluidez é o único dado imediato da experiência do tempo real, da duração. E só pode ser percebida por uma consciência real. Afirma o autor “sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão-somente um ou outro dos dois, um instante único, por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo”.³³¹ O tempo só pode ser real, caso seja percebido e vivido. Nas palavras do filósofo, a “duração implica, portanto, consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuirmos um tempo que dura”.³³²

Se a simultaneidade na ciência é dada pelos instantes como pontos matemáticos, a simultaneidade na filosofia será abordada por outro caminho. É no desenvolvimento de seu argumento presente na obra *Duração e Simultaneidade*, que Bergson traça um novo sentido conceitual da simultaneidade. É a simultaneidade intuitiva e de origem psicológica que terá um desdobramento filosófico. Esta simultaneidade implicaria uma percepção instantânea e o ato consciente de distinguir sem separar os fluxos naturais dos eventos que participam com o fluxo da minha duração interior.

[...] 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.³³³

pouvait pas renoncer à l'idée d'un temps unique de l'expérience réelle vécue. Le progrès était le bienvenu, mais il ne devait pas envahir le champ propre du philosophe (berg-sonien). Le domaine de la philosophie, et de la vie commune qui lui est attachée, ne s'intègre pas avec celui des sciences les plus avancées. Nous vivons communément un univers qui n'est nullement relativiste. GATTINARA, E. C. (2022). *Le temps entre Bergson e Bachelard: Durée et simultanéité ou relativité et discontinuité*. *Philosophos-Revista de Filosofia*, V. 27, N. 2, JUL./DEZ. 2022, p. 15.

³³⁰ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 56.

³³¹ *ibid.*, p. 57.

³³² *ibid.*,idem, p. 57.

³³³ *ibid.*, p. 61.

Bergson começa a esboçar suas reflexões sobre a possibilidade da mudança de função do conceito de simultaneidade, tomando assim, um caminho diferente em relação ao *Ensaio*, de 1889. O que nos oferece pistas para investigar o desdobramento da sua versão diferenciada. Os fluxos naturais dos eventos e o fluxo de nossa duração são apontados como elementos constituintes desta mudança conceitual. Tais fluxos poderão ser canalizados pela consciência e, ao mesmo tempo, ramificar sem romper a atenção que temos deles. O autor chamará de simultâneas as “duas percepções instantâneas apreendidas num único e mesmo ato mental”.³³⁴ É a consciência que guia nossa atenção para os diferentes fluxos. Dessa forma, o filósofo francês oferece uma alternativa de reflexão com uma passagem central no texto.

Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo 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. Tal é nossa primeira ideia da simultaneidade.³³⁵

Os dois fluxos exteriores que envolvem uma idêntica duração ajustam-se, solidariamente, à nossa duração interna. Eis porque o filósofo concebe a simultaneidade como uma experiência psicológica ao aproximar os fluxos que são “as durações fora de nós” com o nosso “eu profundo”. Neste sentido, é pela nossa duração interior que a consciência “olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca os três fluxos num único ato indivisível”.³³⁶ A consciência atenta absorve os múltiplos eventos do espaço. Por isso, a simultaneidade de dois fluxos não pode ser convertida em dois instantes se continuarmos na duração pura, pois “o tempo real não tem instantes”.³³⁷ Embora possamos fazer esta substituição de um pelo outro, devido simplesmente à operação da atividade mental que nossa inteligência executa por “hábito de converter o tempo em espaço”.³³⁸ A esse respeito, descreve Whitehead, “a ‘passagem’ não é mensurável, a não ser na medida em que ocorre na natureza conjuntamente com a extensão”.³³⁹ Ora, o tempo verdadeiro não tem

³³⁴ *ibid.*, p. 60.

³³⁵ *ibid.*, p. 61.

³³⁶ *ibid.*, p. 62.

³³⁷ *ibid.*, idem, p. 62.

³³⁸ *ibid.*, idem, p. 62.

³³⁹ WHITEHEAD, A. [1919] *O Conceito de Natureza*. Trad. Julio B. Fischer. São Paulo. Martins Fontes, 1994, p.68.

limites, nem extremos, é uma duração interior que todos nós podemos sentir. E o espaço é o referencial da representação de um meio vazio homogêneo.

O filósofo Deleuze, no livro *Bergsonismo*, salienta a importância do sentido da multiplicidade de fluxos.

[...] minha duração tem essencialmente o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito. Todavia, vê-se que esse infinito da reflexão ou da atenção restitui à duração suas verdadeiras características, que é preciso relembrar constantemente: ela não é simplesmente o indivisível, mas aquilo que tem um estilo muito particular de divisão; ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos.³⁴⁰

Segundo Deleuze, Bergson trata os fluxos naturais como “fluxos qualitativamente distintos”.³⁴¹ Eis a diferença importante quando comparamos com os “tempos múltiplos” da Teoria da Relatividade Restrita. Pois, estes “tempos múltiplos” são idealizados e simbolicamente transformados como medidas quantitativamente diferentes uma da outra.

Em *Duração e Simultaneidade*, a mudança conceitual da “simultaneidade” é evidenciada quando Bergson ajusta os “fluxos naturais de nossa atenção” com movimentos dados pela intuição. É da “essência de nossa atenção poder repartir-se sem se dividir”.³⁴² Os fluxos são a continuidade de nossa consciência. Desta maneira, a simultaneidade intuitiva não renuncia aos fluxos naturais. Tais “fluxos” estariam conectados à própria continuidade da duração. Ou seja, os “fluxos externos” são percebidos, vividos e envolvidos com o nosso fluxo interno. A consciência humana testemunha intuitivamente os diferentes acontecimentos do momento presente.

O filósofo francês desloca o foco do problema da simultaneidade dada pelo instante³⁴³ como um “presente matemático”. Para Edouard Le Roy, este momento do “agora” é vivido, e “o que chamamos nosso presente não deve ser concebido nem como um ponto matemático nem como um segmento com limites precisos: é o momento da nossa história trazida por nossa atenção para a vida”.³⁴⁴ Tal hipótese também é compartilhada pelo filósofo Frédéric

³⁴⁰ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 70.

³⁴¹ *ibid.*, p. 72.

³⁴² BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 61.

³⁴³ Em *A intuição do instante* de Gaston Bachelard, o filósofo faz uma inversão da abordagem filosófica sobre a duração de Bergson. Bachelard ressalta a importância do instante como a verdadeira realidade fundamental do tempo. Ou seja, enfatiza uma “concepção atual e ativa da experiência do instante”. C.f. BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Trad. Antonio Padua Danesi. Campinas, SP, Verus Editora, 2007, p. 26.

³⁴⁴ Na versão consultada: “What we call our present must be conceived neither as a mathematical point nor as a segment with precise limits: it is the moment of our history brought out by our attention to life [...]”. LE ROY,

Worms, para quem o instante da física deixa de ser um presente fixo e passa a ser, para a filosofia, um presente intuído pela consciência.

Somente a retomada direta da noção de *simultaneidade*, à qual a física de Einstein obriga Bergson, pode fazer aparecer a solidariedade íntima entre o pensamento do instante e o presente da consciência, ao ponto de fazer deles duas faces de uma mesma experiência da duração.³⁴⁵

Mais ainda,

Bergson vê na teoria da relatividade de Einstein um esforço para fazer da simultaneidade não um dado subjetivo ou imediato, mas uma pura *relação* objetiva e variável, entre coisas ou eventos que a velocidade da luz impede de situar num mesmo instante.³⁴⁶

Segundo Frédéric Worms, Bergson consegue propor uma nova concepção da simultaneidade de fluxos como uma experiência temporal. Ou seja, ao perceber os fluxos naturais, estabeleço de forma solidária uma relação íntima e de atenção a eles com a minha duração interior. O instante do momento que vivencio com os “fluxos” é presentificado como um dado imediato da minha consciência.

Tal reflexão demonstra a importância da consciência como “participação sentida e vivida” dada pelo fato da experiência. A análise da conclusão de Henri Bergson conduz à ideia de um tempo comum a todas as coisas. Como observa de maneira precisa o filósofo Deleuze: “A minha própria duração, tal como eu a vivo, por exemplo, na impaciência das minhas esperas, serve de revelador para outras durações que pulsam com outros ritmos, que diferem por natureza da minha”.³⁴⁷ Os fluxos naturais revelam-se à minha duração com graus de intensidade diferentes por natureza. Estes graus confluem em vibrações no único tempo da duração pura. Conclui Deleuze: “A teoria bergsoniana da simultaneidade vem, pois, confirmar a concepção da duração como coexistência virtual de todos os graus em um só e mesmo tempo”.³⁴⁸ O senso comum e a Teoria da Relatividade confirmariam a hipótese bergsoniana do tempo único.

Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*. The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998, p. 76.

³⁴⁵ WORMS, F. “*A concepção bergsoniana do tempo*”, Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia Contemporânea, vol. 1, nº 1, 2004, p. 144.

³⁴⁶ *ibid.*, p. 145.

³⁴⁷ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 26.

³⁴⁸ *ibid.*, p. 67.

Não há dúvida de que nossa consciência se sente durar, nem de que nossa percepção faz parte de nossa consciência, ou de que algo de nosso corpo e da matéria que nos cerca entra em nossa percepção; assim, tanto nossa duração como uma certa participação sentida, vivida, de nosso ambiente material nessa duração interior são fatos da experiência. Mas em primeiro lugar, como mostramos outrora, a natureza dessa participação é desconhecida; poderia estar relacionada com a propriedade que as coisas exteriores teriam – sem que elas mesmas durem – de se manifestar em nossa duração na medida em que agem sobre nós e de escandir ou balizar, assim, o curso de nossa vida consciente. Em segundo lugar, supondo que esse ambiente ‘dure’, nada prova rigorosamente que não encontraríamos a mesma duração quando mudássemos de ambiente: durações diferentes, ou seja, com ritmos diversos, poderiam coexistir.³⁴⁹

A física moderna converte a simultaneidade intuitiva em uma simultaneidade científica. Isto é, a ciência ao promover tal conversão favorece uma “transusão de realidade”³⁵⁰, uma transformação da realidade vivida em uma representação simbólica. Diferente do *Ensaio*, a conversão é da temporalidade como vivência da duração em uma justaposição espacial. Eis a origem da noção de “duplo real” a qual Edouard Le Roy descreve na nota para a sétima edição do livro *Duração e Simultaneidade*. Pois, diferentemente, da simultaneidade científica, a simultaneidade intuitiva é real e vivida, uma vez que nós podemos “notar um acontecimento, de um momento de nossa vida ou do mundo exterior, com uma indicação de relógio; não é, em geral, constatar uma simultaneidade entre indicações de relógios”.³⁵¹

Pela observação dos aspectos analisados a partir da interpretação de Bergson, somos levados a acreditar que o conceito de simultaneidade é retomado com uma nova reflexão metafísica dada ao termo “endosmose” presente no *Ensaio*, de 1889. Podemos dizer que há em *Duração e Simultaneidade* uma ressignificação do termo “simultaneidade” como um canal endosmótico de fluxos. Isto é, um canal no qual possamos intuir o escoamento da experiência real do tempo presente. Em sentido filosófico, podemos dizer que se trata de uma “ponte de duas vias” na qual se dá a troca entre o “fluxo exterior” e o nosso fluxo interior. Tal hipótese é respaldada quando evidenciamos uma tentativa de aproximação entre “duas realidades”. Como defende Frédéric Worms:

A simultaneidade é assim a relação ou o contato entre uma duração e outra realidade. Ela pode assumir duas formas: intersecção instantânea e artificial, na medida em que supõe a interrupção da duração e a representação do espaço, ou coincidência

³⁴⁹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 53.

³⁵⁰ *ibid.*, p. 110.

³⁵¹ *ibid.*, p. 101.

contínua e contemporânea de uma duração interna com outros fluxos, que supõe eles próprios outras durações.³⁵²

Em virtude do que foi mencionado, Bergson reconhece que as simultaneidades científica e intuitiva apresentam suas diferenças conceituais. A simultaneidade científica calcula a duração por meio do movimento no espaço. Na Teoria da Relatividade Restrita, é a simultaneidade de dois instantes que permite registrar os acontecimentos diante dos observadores em diferentes pontos do espaço. Ao registrar este tempo dos acontecimentos no lugar, enumeramos a quantidade de “instantes simultâneos” como tempo convencional e simbólico. A representação do tempo é quantitativa, tornando-se assim uma grandeza numérica. As mudanças dos fenômenos físicos percebidas pelos observadores visam a justapor a hora e o lugar do acontecimento. Mas a consciência testemunha e integra o tempo experimentado dessa mudança. Conforme atesta Jacques Chevalier, "somente a consciência observadora capturaria a impressão "qualitativa" da mudança de velocidade, ao viver, como seria o caso, por tempo mais curto".³⁵³ A mudança qualitativa se faz sentir na própria consciência do observador. Fora da consciência e no espaço, a quantidade de simultaneidades de instantes continua acontecendo, porém, como “instantes simbólicos”. Isto é, como pontos matemáticos do registro dos eventos físicos nos diferentes lugares do espaço. Portanto, como no *Ensaio*, o “tempo” da simultaneidade científica na física torna-se assim como que relativo ao movimento no espaço. Os instantes da física são tomados como intervalos fixos entre os marcadores dos relógios. Eles são iguais entre si, mas quando são vivenciados como tempo único e real, são diferentes. Podemos perceber os fluxos de continuidade dos eventos que, apesar das suas diferentes transitoriedades de manifestações, abarcam todos na nossa única duração.

É, portanto, a simultaneidade dos fluxos que se sincroniza com a fluidez da nossa duração interior. A simultaneidade intuitiva como “instante presente”, conecta no passado e no futuro um todo indivisível. Podemos notar que, em Bergson, a simultaneidade intuitiva corrobora na coexistência da ideia do tempo único como multiplicidade qualitativa. Neste sentido, podemos dizer que sua proposta filosófica do tempo é simultaneamente una e

³⁵² No original: “La simultanée est donc la relation ou le contact entre une durée et une autre réalité. Elle peut prendre deux formes: intersection instantanée et artificielle, en ce qu'elle suppose l'interruption de la durée et la représentation de l'espace, ou recouvrement continu et contemporain d'une durée intérieure et d'autres flux supposant eux-mêmes d'autres durées”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, p. 60.

³⁵³ Na versão consultada: “Only the observing consciousness would capture the "qualitative" impression of the change of speed, living as it would through shorter time”. CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928, p. 83.

múltipla. Diferentemente de Einstein, na qual a simultaneidade científica os “tempos múltiplos” da Teoria da Relatividade Restrita, tornam-se fixos aos diferentes observadores em seus sistemas de referência. De acordo com Dosse,

Bergson apresenta um conceito de tempo altamente inovador porque se baseia na concepção de um passado “contemporâneo” do presente que ele foi. O resultado é que o passado nunca é realmente passado e persiste no presente, do qual não pode ser dissociado. Há um paradoxo da contemporaneidade do passado, que é a encarnação da memória numa imagem que não se pode projetar no seu próprio presente do qual a memória é contemporânea, mas apenas em termos do novo presente que a mantém como passado. Bergson deslineariza a cronologia, sugerindo uma outra lógica que não a simplesmente consecutiva, intrincando passado e presente, tendo em consideração a duplicação do presente.³⁵⁴

Constata-se, então, que os “tempos múltiplos” são da ordem de uma multiplicidade quantitativa na ciência. Os “instantes simbólicos” da simultaneidade científica são pensados pela sincronização de relógios justapostos. É o tempo espacializado e registrado como “simultaneidade” que configura uma representação fixa da realidade.

No entanto, podemos pensar conscientemente sobre a experiência do tempo, a partir do “instante presente”. Não se trata, neste caso, da interrupção do seu fluxo contínuo. Mas de pensarmos o “instante presente” como uma experiência viva da consciência. Por isso, a experiência do fluxo temporal do presente é imediata e consiste na intuição da nossa duração interior.

³⁵⁴ No original: Bergson avance une conception du temps très novatrice car elle est fondée sur la conception d’un passé “contemporain” du présent qu’il a été. Il en résulte que le passé n’est jamais vraiment révolu et persiste dans le présent dont il n’est pas dissociable. Il y a un paradoxe de la contemporanéité du passé qui tient à l’incarnation du souvenir dans une image qui ne peut se projeter dans son propre présent dont le souvenir est contemporain, mais seulement en fonction du nouveau présent qui le tient pour passé. Bergson délinéarise la chronologie, suggérant une autre logique que simplement consécutive, intriquant passé et présent grâce à la prise en considération du dédoublement du présent. DOSSE, François. *Le présent est davantage que l’instant*. Écrire l’histoire. Histoire, Littérature, Esthétique, n. 12, 2013, p. 42.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo do nosso trabalho, procuramos apontar a construção conceitual do termo “simultaneidade”. Vimos que é descrito com uma “interseção do tempo com o espaço”³⁵⁵, ou melhor, um traço de união entre o tempo e o espaço. Consequentemente, era necessário esclarecer as concepções de tempo e espaço, que passaram a ser o fio condutor de nossa pesquisa.

Percebemos que os termos interior e exterior promovem a mediação de uma experiência psicológica. A vivência das emoções e sentimentos pertence ao mundo interior, onde as sensações afetivas têm a sua origem. Em contrapartida, as sensações representativas são desencadeadas pela exterioridade, inicialmente por meio de um contato com nossos órgãos dos sentidos. Isso justifica porque a transição entre os momentos implica uma mudança qualitativa. A intensidade das sensações está na sua transformação contínua e singular, tornando-as imensuráveis, mas perceptíveis. Como bem observou Worms,

A visão, o tato, o olfato e a audição. Segundo Frédéric Worms, o despertar dessas sensações “parte da ponta exterior de nossa vida psicológica, aquela que está em relação com os objetos exteriores, e que é, pois, a mais facilmente ‘espaciável’: são, por exemplo, as sensações sonoras, ligadas a uma causa exterior (um sino) que nos leva a ‘desenvolvê-las no espaço’”.³⁵⁶

Observamos também que a ideia de distinguir duas multiplicidades foi usada por Bergson para esclarecer, por um lado, a relação do número com o espaço. E, por outro, o fluxo qualitativo e a continuidade dos estados de nossa consciência com o tempo. O caminho delineado foi a via da resignificação do conceito de “multiplicidade”, que assumiu um sentido filosófico. Tradicionalmente, pensar em multiplicidade envolve uma contagem quantitativa e a organização de objetos materiais no espaço. No entanto, como reflexão filosófica, a multiplicidade permite que consideremos uma construção mútua e contínua das emoções ou sensações, percebidas como qualidades vivenciadas pela nossa consciência.

A simultaneidade surge inicialmente circunscrita aos termos de justaposição e espaço. Isto é, ao contarmos objetos materiais, estamos implicitamente representando-os simultaneamente e, por essa razão, os situamos no espaço. Para ter uma ideia clara do número, é necessário conceber o espaço como homogêneo. E, durante a contagem, recorreremos à

³⁵⁵ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020, p. 75.

³⁵⁶ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo. Unifesp, 2010, p. 58.

imagem do número anterior para mantê-lo como um “traço durável” enquanto avançamos para o próximo número, e assim sucessivamente.

Podemos dizer que há “duas realidades” de ordens diferentes: uma homogênea, o espaço, que é assimilado pela inteligência humana; a outra heterogênea, das qualidades sensíveis.

A primeira realidade é o espaço. Nesse contexto, não há a noção de duração, mas sim uma sucessão entre o antes e o depois. Isso resulta em uma sucessão espacial, onde os objetos dispostos lado a lado criam condições para que surjam intervalos vazios durante a transição de contagem de um objeto para outro.

A segunda realidade refere-se à diversidade dos estados da consciência, que se interpenetram mutuamente. Aqui, a sucessão do antes para o depois ocorre em uma mudança qualitativa. Assim, podemos concluir que existe uma “sucessão temporal”.

No *Ensaio*, o conceito de simultaneidade ganha forma quando os termos "espaço" e "tempo" se aproximam do conceito de "duração homogênea". Isso significa que o tempo é tratado como uma grandeza numérica, similar ao espaço, conforme adotado pela ciência. Essa aproximação ocorre por analogia ao processo fisiológico da "endosse". Em outras palavras, existem fenômenos físicos que ocorrem no espaço, mas suas manifestações sucessivas só são percebidas por uma consciência que as recorda. A diferença entre a "exterioridade" dos eventos e a capacidade de recordação pela memória, ou seja, a consciência em minha "interioridade", cria uma zona de interseção homogênea entre o espaço e o tempo. Essa relação de troca entre a percepção dos eventos no mundo exterior e a influência que esses eventos exercem em nossa consciência é o que define a simultaneidade. Portanto, a experiência temporal da duração se torna espacializada.

Nesse contexto, a construção conceitual da simultaneidade se baseia no conceito de duração homogênea, ou seja, um tempo disfarçado pelo espaço. Trata-se de um tempo que pode ser visto como a "quarta dimensão" do espaço.

Deste modo, interpretamos que há uma paridade entre o espaço real sem duração e a duração real. E a simultaneidade pode ser entendida como um canal de fluxo entre um momento de nossa livre experiência da duração pura com um evento manifestado no espaço. Podemos assim, portanto, pensar a simultaneidade como ideia de uma correlação e de transposição contínua que vai de um lado a outro. Ou seja, uma oscilação sem interrupção da manifestação livre da nossa duração interna com o mundo externo.

A conclusão do nosso primeiro capítulo é a de que a simultaneidade é dada pela interseção entre a sucessão temporal e a justaposição espacial, mas que o tempo da sucessão é

aí aquele da duração pura. A simultaneidade é, portanto, uma projeção imbuída da duração pura no espaço. Apesar disso, vimos que a combinação entre o espaço real sem duração e a duração real é o que atribuímos à “troca endosmótica”. Isto é, um canal de fluxo que se forma entre a apreensão do evento no espaço e um momento de nossa duração pura. Esta “troca” só é possível com a presença de uma consciência espectadora. Uma consciência que participa e intercede o momento presente entre as “duas realidades”. Ou seja, uma consciência que desempenha o papel de “transitar” entre a realidade do espaço e a realidade do tempo.

No segundo capítulo, apresentamos um panorama histórico da “ciência psíquica” de alguns interlocutores que influenciaram a filosofia de Bergson. O desejo de estabelecer a psicologia como ciência levou muitos pesquisadores a introduzir a medição na esfera da vida interior. Na primeira metade do século XIX, a psicologia começou a se desvencilhar da metafísica e a reivindicar seu lugar como uma disciplina científica. As primeiras manifestações da psicologia científica emergiram sob a forma de psicofísica e psicofisiologia. Durante o século XIX, a ciência psicológica desenvolveu novos quadros conceituais e procedimentos de investigação para distanciar-se da especulação metafísica e aproximar-se da ciência positiva, chegando ao ponto de matematizar os fenômenos psicológicos.

É neste contexto de caráter histórico-filosófico e com um olhar mais atento para o surgimento de uma psicologia científica que o filósofo francês Henri Bergson emerge com sua crítica. Percebemos que Bergson reabre para uma perspectiva crítica de como podemos pensar os “dados da consciência” sem a descrição científica. A conclusão é de que a consciência abarcar uma dimensão qualitativa que não se reduz a uma quantificação espacial.

A abordagem metodológica da psicologia no século XIX, de acordo com Bergson, era marcada por uma visão redutora. Ela tentava explicar os fenômenos psicológicos apenas com base em suas características físicas e mensuráveis. Isso significava uma tentativa de comparar a consciência e a experiência subjetiva às propriedades do espaço, como se fosse possível quantificar e medir os elementos da vida mental da mesma forma que se medem objetos dispostos no espaço.

Neste sentido, julgamos importante no terceiro capítulo de nossa pesquisa investigar a questão do método no pensamento bergsoniano. É em seu ensaio *Introdução à Metafísica* que o filósofo francês estabelece duas formas de conhecimento. Uma é pautada pela metodologia analítica-científica, a outra pela intuitiva-filosófica. Tanto a ciência, como a filosofia adotam métodos diferentes de compreensão da realidade. A distinção metodológica nos demonstrou que a ciência e a filosofia abordam seus objetos de estudos por diferentes pontos de vistas. Por um lado, a ciência emprega a inteligência para fixar, fragmentar e detalhar a composição do

objeto visto por fora. Segundo o pensador francês, este é o sentido do conhecimento relativo. Por outro lado, a filosofia faz o uso preciso da intuição, simpatiza com o objeto para compreendê-lo em sua completude. Tal simpatia é feita por um esforço de nossa imaginação que é dado através da visão íntima do nosso espírito. Este é o verdadeiro sentido da busca de um conhecimento absoluto.

Ao tratarmos da simultaneidade por essas duas vias do conhecimento, vimos que a física moderna converteu o nosso entendimento sobre o espaço e o tempo. Por isso, a simultaneidade para a ciência é relativa aos observadores dos eventos e dependente do sistema de referência ser fixo ou estar em movimento. Percebemos que a ciência e a filosofia nos mostram, portanto, “dois mundos” diferentes: o mundo exterior dos fenômenos físicos e o mundo interior do pensamento, das emoções e sensações. Parece-nos, de acordo com o pensamento de Bergson, que a simultaneidade pode ser expressa como uma ponte que liga esses dois mundos.

Em vista disso, procuramos apontar no último capítulo que a mudança de função do conceito de simultaneidade no livro *Duração e Simultaneidade*, de 1922, decorre do uso analítico que os teóricos da Relatividade Restrita atribuem aos “tempos múltiplos”. Para Bergson, o único tempo real é aquele que é vivido como duração. A simultaneidade da física moderna precisa medir os instantes dos eventos. De acordo com a concepção bergsoniana, o “instante” aparece marcado numericamente como uma fragmentação do tempo-duração. Tais instantes são “instantes pontuais” registrados pelos relógios. Assim sendo, podemos dizer que a simultaneidade científica perde a constatação viva da duração. A física precisa medir o “percurso da passagem do tempo” para fixá-lo e comprovar a sua realidade. É neste sentido que a realidade é relativa para a ciência. Porém, para a filosofia, há uma simultaneidade dada pela intuição que abarca os instantes percebidos e vividos. E esta simultaneidade é a realidade absoluta dada como experiência integral do tempo.

Neste caso, há possibilidade de pensarmos o tempo que surge na simultaneidade como um “presente instantâneo”, abrindo a nossa consciência para novas experiências como duração interior. A simultaneidade no *Ensaio* pode ser descrita como uma origem psicológica, mesmo que tenha uma menor abrangência, na medida que não explora amplamente, a ideia de que por intermédio de minha experiência imediata, interceptaríamos, por um ato perceptivo e instantâneo dois ou mais eventos na natureza.

Notamos também a importância do papel da consciência do observador. A consciência expõe-se a uma intermediação na “dupla realidade”: se situa entre um espaço real sem duração, no qual os fenômenos externos surgem e desaparecem, assim como os nossos

estados da consciência; e uma duração real em que os momentos heterogêneos dos nossos estados da consciência se penetram mutuamente, aproximam-se e afastam-se por efeito dessa aproximação com o mundo exterior. É neste intercâmbio entre o mundo exterior (o espaço) e a nossa realidade interior (a duração) que se insere a simultaneidade como princípio psicológico no livro *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

Em nossa hipótese de interpretação, o "agora", ou seja, o momento presente, pode proporcionar uma experiência temporal mediada pela consciência. O transcurso do "presente" retido pela consciência é o instante percebido. Nesse contexto, podemos considerar um instante como um momento vivo e presente, vivenciado através da nossa consciência. Essa consciência não é submetida à medida por meio de cálculos, pois ela compartilha da nossa experiência interior como uma duração real. A simultaneidade intuitiva nos permite pensar no "instante do presente" como integrado aos diferentes fluxos naturais, em consonância com a nossa própria duração. Portanto, podemos afirmar que existe o "instante intuitivo", que faz parte da duração que experimentamos interiormente por meio de uma reflexão consciente sobre o momento presente.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARAÚJO, Saulo de Freitas. *Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt*. *Scientiae studia*, v. 7, 2009.
- BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Trad. Antonio Padua Danesi. Campinas, SP, Verus Editora, 2007.
- BEAUFRET, Jean. *Notes sur la philosophie em France au XIX siècle. De Maine de Biran à Bergson*. Paris: Vrin, 1984.
- BERGSON, H [1903]. *Introdução à Metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. [1896] *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, São Paulo. Martins Fontes, 2011.
- _____. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. [1915] *A filosofia francesa*. In: Revista Trans/Form/Ação, Trad. Silene Torres Marques. São Paulo: 2006, vol.29, no.2.
- _____. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006.
- _____. [1934] *O Pensamento e o movente*. Ensaio e conferência. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Durée et Simultanéité*. Le Choc Bergson. La première édition critique de Bergson sous la Direction de Frédéric Worms. 4º ed. Quadrige/Puf; 2009.
- _____. *Écrit et Paroles. Remarques sur la théorie de la relativité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1922.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; São Paulo: Edipro, 2020.
- _____. *Histoire de l'idée de temps – Cours au Collège de France - 1902-1903*. Paris: PUF, 2016.
- BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. *Breve história da ciência moderna. V. 2: das máquinas do mundo ao universo-máquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3º ed. 2010.
- _____. *Breve história da ciência moderna: v. 1: convergência de saberes (idade média)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 4º ed. 2011.

- BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b.
- CAPEK, M. *Bergson and modern physics*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1971.
- CHAZAL, G. (2008). *Bergson et Bachelard face à la nouvelle physique*. In: Bachelard et Bergson: continuité et discontinuité. *Philosophos-Revista de Filosofia*, V. 27, N. 2, JUL./DEZ. 2022.
- CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF 2001.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012.
- DOSSE, François. *Le présent est davantage que l'instant*. *Écrire l'histoire*. Histoire, Littérature, Esthétique, n. 12, 2013.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: 1981.
- EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. *A evolução da física*. 4º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Publicações Dom Quixote Lisboa 1978.
- GATTINARA, E. C. (2022). *Le temps entre Bergson e Bachelard: Durée et simultanéité ou relativité et discontinuité*. *Philosophos-Revista de Filosofia*, V. 27, N. 2, JUL./DEZ. 2022.
- HOFFDING, Harald. *La philosophie de Bergson*: Librairie Félix Algan, 1917.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. 3ª ed.
- LE ROY, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*. The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *FÍSICA E HISTÓRIA*. *Revista de Ciência e Cultura*. vol. 57 nº.3 São Paulo, julho/set. 2005.
- MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- MUELLER, Ferdinand. *História da psicologia: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Nacional, 1968.
- PINTO, D.C.M. *Bergson e os dualismos*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.27, 2004.
- _____. *Consciência e memória*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia*. Discurso Editorial, nº 29. São Paulo, 1998.

PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

REALE, G. *História da Filosofia, vol. 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

RIEMANN, G. F. B. 1867, p.295. *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie*. OEuvres de Riemann, 2ª édit.. Mémoires de la Société Royale des Sciences de Gottingue, t. XIII; 1867.

RUSSELL, B. [1925] *O abc da relatividade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005.

SCHULTZ, D. P., & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2019.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Pragmatismo e Humanismo: Bergson, Leitor de William James*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, Nº2, 2001.

SOUZA, Jose Cavalcanti de. *Os Pré-Socráticos*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SZAMOSI, G. *Tempo e Espaço: as dimensões gêmeas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1998.

TRINDADE, Liana e LAPLANTINE, François. [1997] *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 2010.

VIELLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes: 2009.

WHITEHEAD, A. [1919] *O Conceito de Natureza*. Trad. Julio B. Fischer. São Paulo. Martins Fontes, 1994.

WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo*, Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia Contemporânea, vol. 1, nº 1, 2004.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo. Unifesp, 2010.

_____. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000.

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS CONSULTADOS

DICCIONARIO FERRATER MORA. Disponível em: <<https://www.diccionariodefilosofia.es/>>

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, Inc. *Digital innovation. Advancing Education*. Disponível em: <<https://www.britannica.com/>>

ETUTORPHISICS. *Learning made easy*. Disponível em: <<http://www.etutorphysics.com/>>

FARLEX, Inc. The Free Dictionary: *Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus*. Disponível em: <<https://www.thefreedictionary.com/>>

INSTITUTO DE MATEMÁTICA PURA E APLICADA (Rio de Janeiro). IMPA. Disponível em: <<https://impa.br/>>

THE NOBEL PRIZE. Disponível em: <<https://www.nobelprize.org/>>