

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

VALDEIR PRATES GUARACIABA

O CONCEITO DE SIMULTANEIDADE EM HENRI BERGSON

**Niterói
AGOSTO/2018**

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

VALDEIR PRATES GUARACIABA

O CONCEITO DE SIMULTANEIDADE EM HENRI BERGSON

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Mariana de Toledo Barbosa

Niterói

AGOSTO/2018

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

VALDEIR PRATES GUARACIABA

O CONCEITO DE SIMULTANEIDADE EM HENRI BERGSON

BANCA EXAMINADORA

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

.....
Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho
Universidade Federal Fluminense

.....
Prof. Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto
Universidade Federal de Juiz de Fora

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

G914c

Guaraciaba, Valdeir Prates

O conceito de simultaneidade em Henri Bergson / Valdeir Prates Guaraciaba ; Mariana de Toledo Barbosa, orientadora. Niterói, 2018.

108 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2018.m.01650770774>

1. Simultaneidade. 2. Duração. 3. Espaço. 4. Intuição.
I. Título II. Barbosa, Mariana de Toledo, orientadora. III. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.

CDD –

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

AGRADECIMENTO

À Universidade Federal Fluminense e ao corpo docente do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.

À minha orientadora, professora Mariana de Toledo Barbosa, pela sua dedicação no acompanhamento da realização deste trabalho.

Ao professor Carlos Tourinho, pela oportunidade oferecida ao convívio no grupo de estudos de Bergson.

Ao professor Tarcísio Jorge Santos Pinto, por ter gentilmente aceitado o convite para participar da banca examinadora.

Aos amigos que contribuíram com sugestões e compartilharam da minha trajetória acadêmica, Marcus Vinicius Continentino, Mauricio Maximino, Ottavio Rodrigues, Sandro Toledo e Thiago Selem.

Dedico esta dissertação aos meus familiares.

A eternidade é um relógio sem ponteiros.

Mario Quintana

RESUMO

Esta dissertação visa elucidar o conceito de simultaneidade no pensamento do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941). Analisamos o que Bergson descreve sobre a simultaneidade no começo da obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, e o que o conduz a revisar esse conceito na obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922, como mudança de função conceitual a partir da Teoria da Relatividade Restrita do físico Albert Einstein, de 1905. Para isso, traçamos um percurso para esclarecer os principais conceitos presentes no capítulo II do *Ensaio*, “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”, tais como: “espaço”, “tempo”, “duração”, “intuição”, “multiplicidades” (quantitativa e qualitativa), “sucessão” e “simultaneidade”. Em seguida, veremos a distinção que o pensador francês faz entre o método científico e o filosófico para entendermos como ambos investigam o termo “simultaneidade”. E por fim, discutimos a mudança conceitual de simultaneidade a partir da nossa compreensão dos capítulos III, “A Natureza do Tempo” e do capítulo IV, “A Pluralidade dos Tempos”, presentes em *Duração e Simultaneidade*.

Palavras-chaves: Simultaneidade, Duração, Espaço, Tempo, Intuição, Bergson.

RÉSUMÉ

Cette dissertation vise à élucider le concept de simultanéité dans la pensée du philosophe français Henri Bergson (1859-1941). Nous analysons ce que Bergson décrit sur la simultanéité au début de *Enssai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, et qui l'a amené à réviser ce concept dans la *Durée et Simultanéité*, 1922, comme un changement conceptuelle de fonction de la théorie physicien de le Relativité d'Albert Einstein, 1905. Pour cela, nous traçons une voie de élucider les concepts présents dans le chapitre II du *Enssai* "La multiplicité des états de conscience: l'idée de durée", comme: "espace", "temps", "durée", "intuition", "multiplicité" (quantitativ et qualitative) "succession" et "simultanéité". Alors, nous verrons la distinction que le penseur français fait entre la méthode scientifique et la méthode philosophique pour comprendre comment les deux étudient le concept "simultanéité". Enfin, nous discuterons du changement conceptuel de la simultanéité à partir de notre compréhension des chapitres III, "La Nature du Temps", et du chapitre IV, "La Pluralité des Temps", présents dans la *Durée et Simultanéité*.

Mots-clés: Simultanéité, Durée, Espace, Temps, Intuition, Bergson.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1- A SIMULTANEIDADE NO <i>ENSAIO SOBRE OS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA</i>.....	18
1.1- A MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA E A MULTIPLICIDADE QUALITATIVA.....	19
1.2 - ESPAÇO E SIMULTANEIDADE.....	30
1.3 - TEMPO E SIMULTANEIDADE.....	36
CAPÍTULO 2- O DUALISMO METODOLÓGICO: A METODOLOGIA CIENTÍFICA E A METODOLOGIA INTUITIVA.....	46
2.1- O MÉTODO CIENTÍFICO: A ANÁLISE E A CRÍTICA DA LINGUAGEM.....	48
2.2 - O MÉTODO FILOSÓFICO: A INTUIÇÃO.....	58
2.3- A RELAÇÃO ENTRE O MÉTODO CIENTÍFICO E O MÉTODO FILOSÓFICO.....	66
CAPÍTULO 3- AS FUNÇÕES DA SIMULTANEIDADE EM <i>DURAÇÃO E SIMULTANEIDADE</i>.....	75
3.1- CIÊNCIA E SIMULTANEIDADE.....	80
3.2 - INTUIÇÃO E SIMULTANEIDADE.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é elucidar o conceito de “simultaneidade” na obra de Henri Bergson, que aparece, pela primeira vez, no segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”. Os conceitos filosóficos de “espaço”, “tempo”, “diferença de multiplicidades” (quantitativa e qualitativa), “duração” e de “sucessão”, que aí aparecem, contribuem para esclarecer o conceito de simultaneidade. A exploração desses conceitos nos conduz a atestar uma mudança de função do conceito de simultaneidade, quando esta reaparece em outra obra do autor, a saber, *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

No decorrer do capítulo 2 do *Ensaio*, o autor esboça sua fundamentação filosófica do conceito de “duração” como um tempo real vivido, ou seja, como sucessão de “continuidade” da experiência psicológica. Denuncia a mutualidade que os termos “espaço” e “duração” parecem sofrer em nossa experiência. Ademais, há uma distinção filosófica entre a duração homogênea e a duração heterogênea ou pura. A duração homogênea apresenta-se como falseadora do tempo real e adulterada pela ideia de espaço, enquanto a duração heterogênea, pura, ou real, aparece como a sucessão dos nossos estados de consciência, em que o estado seguinte não se separa dos anteriores. A sucessão temporal é a passagem contínua de um estado para outro. O sentido filosófico que este conceito adquire está intrinsecamente presente na duração interna. 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 destaca.

No primeiro momento em que o conceito de simultaneidade é apresentado, ele é descrito com uma “interseção do tempo com o espaço”¹. Ou melhor, uma interação entre o tempo e o espaço. Por um lado, o espaço apresenta-se como um meio vazio, homogêneo e exterior a minha consciência, e o tempo homogêneo, que é o tempo mesclado ao espaço, é descrito como uma grandeza numérica, uma medida, como se estivesse enclausurado no relógio, no movimento dos ponteiros. Por outro lado, a duração pura, a minha vida interior, flui num processo contínuo de penetração mútua e recíproca dos estados de consciência.

O papel da consciência do observador é importante no intuito de compreendermos o conceito de simultaneidade. Podemos dizer que a consciência expõe-se numa intermediação de uma “dupla realidade”: a de um espaço real sem duração, no qual os fenômenos externos

¹ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 78.

surtem e desaparecem ao mesmo tempo que os nossos estados de consciência, mas também a de uma 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 o conceito de simultaneidade.

È importante salientarmos que optamos por não adotar a sua obra posterior de 1896, *Matéria e Memória - ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Nesta obra, a memória representa a atividade unificadora do fluxo de continuidade da duração. No entanto, Bergson faz uma profunda distinção entre dois tipos de memória: a memória-motora pelo seu efeito prático de experiências repetidas em fases anteriores da vida para uma ação presente; e a memória-lembrança como registro de imagens de momentos de nossa vida diária sem intenção útil, apenas como uma recuperação do nosso passado vivido. Neste sentido, preferimos fazer uma abordagem filosófica da similitude entre a consciência e a memória. Isto é, preferimos remeter a memória a sua capacidade de retenção temporal do instante percebido pela consciência. Neste caso, o conceito “memória”, empregado em nosso trabalho, faz referência à consciência do observador. Lembra o próprio autor em sua conferência na Universidade de Birmingham , em 29 de maio de 1911, que a nossa “memória pode faltar amplitude; ela pode abarcar apenas uma parte ínfima do passado; ela pode reter apenas o que acaba de acontecer; mas a memória existe, ou então não existe consciência”². Mais ainda, “toda consciência é, pois, memória – conservação e acumulação do passado no presente”³. Assim sendo, o filósofo demonstra que nossa experiência interna é verdadeiramente temporal, ou melhor, um dado imediato em sua pureza qualitativa apreendido pela consciência.

Nosso trabalho de pesquisa será estruturado em três capítulos para abordarmos a temática do conceito de simultaneidade. Para tal empreendimento priorizamos as duas obras do autor: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, e *Duração e Simultaneidade*, de 1922. No primeiro capítulo, priorizamos a obra *Ensaio*, mais precisamente o segundo capítulo, “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”. Ademais, adotamos comentadores de Henri Bergson como Frédéric Worms, Jean-Louis Baron-Viellard, Jean Beaufret, Edouard Le Roy, Jacques Chevalier, Gilles Deleuze, Bento Prado Junior, Franklin Leopoldo e Silva, dentre outros.

² BERGSON, Henri. [1911] *A consciência e a vida*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 71.

³ *ibid.*, p. 71.

No primeiro capítulo do nosso trabalho, intitulado “Teoria das Multiplicidades”, dividido em “Espaço e Simultaneidade” e “Tempo e Simultaneidade” iniciamos a discussão com a ideia de “número”. A análise do número permite entendermos como o conceito de simultaneidade é construído ao diferenciarmos o tempo quantitativo do tempo qualitativo. Bergson relata que a construção de uma ideia clara de número exige a intuição de um meio vazio homogêneo conhecido como “espaço”, que alinha termos distintos numericamente entre si. Esse conceito implica um conjunto de multiplicidade quantitativa, pois, pressupõe a possibilidade de indicar posições no espaço. Por outro lado, em oposição a ela, temos o conjunto dos nossos estados psicológicos, ou fatos da consciência – uma espécie de “massa confusa e contínua” – que se interpenetram mutuamente, sem que haja separação entre o estado presente e os anteriores. Tal é a multiplicidade qualitativa.

A apresentação dos conceitos acima nos auxilia como uma via de acesso à compreensão do conceito de simultaneidade. Percebemos que o autor explorou os temas da duração como uma experiência psicológica do tempo e do espaço como um meio vazio homogêneo. Este espaço é concebido por um ato simples do espírito, isto é, como uma forma de nossa sensibilidade que permite a nossa ação objetiva para a vida social no mundo exterior. O autor francês parece se aproximar da posição do filósofo alemão Immanuel Kant em relação à concepção do espaço. O espaço “seria uma realidade tão sólida como estas sensações, ainda que de outra ordem. Deve-se a Kant a fórmula precisa desta última concepção”⁴. Mais ainda,

[...] para que o espaço nasça de sua coexistência, é necessário um ato do espírito que as abranja a todas simultaneamente e as justaponha; este ato *sui generis* parece-se bastante ao que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade⁵.

Como bem destacou Débora Morato Pinto, o filósofo francês “atribuiu a gênese do espaço a uma intervenção ativa do espírito”⁶. Em nossa hipótese interpretativa, o conceito de simultaneidade é a ponte transitória que se forma entre a sucessão temporal e a justaposição espacial. Tal hipótese será demonstrada uma vez que ao referirmos do espaço, também podemos falar em “sucessão”. Ou seja, há uma experiência temporal entre dois pólos de realidades distintas. Esta experiência realiza-se com a interioridade de minha duração e a

⁴ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 67.

⁵ *ibid.*, p. 69.

⁶ PINTO, Débora C. M. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana: in Discurso* n° 29. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 145.

exterioridade dos acontecimentos do mundo. Mas como o filósofo, ao tratar destes termos, os relaciona com a simultaneidade?

Constatamos que o tempo é descrito de duas maneiras: de acordo com uma concepção de tempo científico, cronológico ou quantitativo; e como uma temporalidade vivida como duração, como o próprio movimento da realidade vivenciada pela consciência. Percebemos também que o filósofo faz uma diferenciação entre duas concepções do tempo como duração. Há, portanto, uma sucessão espacial, e outro que é duração heterogênea, real, pura.

O segundo capítulo da dissertação, “O Dualismo Metodológico: A Metodologia Científica e a Metodologia Intuitiva” será dividido nos itens “O Método Científico: A Análise e a Crítica da Linguagem”, “O Método Filosófico: A Intuição” e “A Relação entre o Método científico e o Método Filosófico” nos quais demonstraremos como a abordagem das diferentes metodologias tratam o conceito de simultaneidade como “simultaneidade científica” para a ciência e a “simultaneidade intuitiva” para a filosofia bergsoniana.

No prefácio de *Duração e Simultaneidade*, o empreendimento filosófico de Bergson é uma tentativa de compreender como a sua concepção de duração coexiste com as ideias de tempo do físico Albert Einstein⁷. 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. Surpreende-nos como o conceito de simultaneidade nesta obra assume uma nova acepção. A simultaneidade adquire uma definição de origem “psicológica”. Ou seja, por intermédio de nossa consciência imediata, interceptaríamos, por um ato de percepção “instantânea”, dois ou mais eventos na natureza.

Neste texto, o filósofo reforça que sua concepção da duração expressa uma experiência imediata. O que não implica, com efeito, a hipótese do Tempo universal. Ele cita alguns aspectos da teoria da relatividade que exigiriam maior reflexão: os “paradoxos”, os “Tempos múltiplos” e suas diferenças de velocidade, as simultaneidades que se transformam em sucessões e as sucessões que se tornam simultaneidades quando há mudança de ponto de vista. Para o autor, as teses apresentadas têm um caráter físico bem demarcado para a ciência. A partir daí, emerge a pergunta: Qual é então a sua significação filosófica? Bergson parte para

⁷ Albert Einstein (1879-1955) é bem conhecido como o físico mais proeminente do século XX. Em 1921, recebeu o Prêmio Nobel de Física por suas contribuições à física teórica e à evolução da Teoria Quântica.

a análise das fórmulas de Lorentz⁸ para descobrir a que realidade concreta os termos se relacionam. A confusão sobre o tempo estaria num mal-entendido que algumas pessoas promovem ao aplicar o conhecimento da física à filosofia sem nenhuma alteração. O equívoco abrangeria duas formas de pensar a relatividade abstrata e imagética. Ele então procura esclarecer a confusão assim instituída sobre a Teoria da Relatividade Restrita.

À medida que o autor faz a sua análise sobre a Teoria da Relatividade, revela-se de forma mais transparente as características e o papel que o tempo assume nos cálculos do físico: o tempo é o recorte de investigação na Teoria da Relatividade Restrita. Ou seja, a Teoria da Relatividade proporcionou uma retomada da discussão aprofundada do tempo. As investigações teóricas de Bergson sobre o “tempo do físico” convergem para a sua concepção de duração. Para o filósofo, o tema do tempo sempre foi fundamental. Mas, a abordagem do problema do tempo era discutida mais em função do espaço. Isto é, tratava-se de denunciar o tempo espacializado. Eis a confusão arbitrária dos “mistos mal analisados” como bem adverte Deleuze⁹. Ao utilizarmos o espaço para contar o tempo, este é assim simbolizado, pois o espaço recobre a real natureza do tempo. Este problema conduz Bergson a retomar a discussão sobre a verdadeira realidade do tempo em sua obra *Duração e Simultaneidade*.

No capítulo III de *Duração e Simultaneidade*, intitulado “A Natureza do Tempo”, o autor esboça o conceito de simultaneidade como sendo de origem “psicológica”. A consciência do observador capta, pela sua percepção, múltiplos acontecimentos em diferentes pontos do espaço. Tal abordagem filosófica permite que o autor estabeleça, no capítulo IV, “A Pluralidade dos Tempos”, a diferença entre a “simultaneidade científica” e a “simultaneidade intuitiva”. A posição filosófica adotada pelo autor torna-se um contraponto à concepção científica e positivista de sua época, dada pelo tempo espacializado do relógio. Aprofundando ainda mais a sua reflexão, o filósofo aponta que os “tempos múltiplos” da Teoria da Relatividade Restrita são exemplificados pela imaginação dos físicos, e não vivenciados como duração real.

Por fim, no terceiro capítulo, “As Funções da Simultaneidade”, divididos em “Ciência e Simultaneidade” e “Intuição e Simultaneidade”, mostraremos a distinção entre o conceito de simultaneidade como dimensão científica e dimensão intuitiva a partir das concepções filosóficas de Bergson. Ou seja, como podemos pensar a simultaneidade como um

⁸ Hendrik Antoon Lorentz (1853-1928) foi um físico holandês que ganhou em 1902 o prêmio Nobel de Física por seu trabalho sobre as radiações eletromagnéticas. As suas pesquisas foram relacionadas ao eletromagnetismo, influenciando posteriormente o físico Albert Einstein na construção da teoria da relatividade restrita.

⁹ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 76.

conceito mais amplo da duração. Neste caso, apresentaremos uma análise comparativa entre o capítulo III, “A Natureza do Tempo” e o capítulo IV, “A Pluralidade dos Tempos”, na obra *Duração e Simultaneidade*. Nesta terceira parte da nossa redação, identificaremos os possíveis desdobramentos teóricos que conduziram o filósofo à mudança de perspectiva sobre a construção conceitual de simultaneidade a partir da Teoria da Relatividade do físico Albert Einstein. Além disso, analisaremos como fontes secundárias: artigos, livros da área científica e obras dos comentadores como apoio à construção do nosso argumento.

O termo “simultaneidade” que aparece em sua primeira obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, é constituído por uma interposição do espaço homogêneo com o tempo. Isto significa dizer que ambos são pensados como similares e, posteriormente, deram a origem do “tempo espacializado”. Neste caso, a simultaneidade apresenta-se por uma justaposição que se dá há um só tempo e pode desdobrar-se como uma sucessão espacial. Inicialmente, partimos de um estudo para elucidar os conceitos de “espaço” e de “tempo” no *Ensaio*. Em seguida, como o conceito de simultaneidade fundamenta-se como a interseção entre o espaço e a duração heterogênea. Lembramos que o tempo é descrito por uma diferenciação entre a duração homogênea e a duração heterogênea. Esta diferença nos adverte do equívoco que cometemos ao confundir o tempo convencional traduzido numa “grandeza numérica” com o tempo real.

Na obra *Duração e Simultaneidade*, Bergson delinea, no primeiro momento, o conceito de simultaneidade como “instantes guarnecidos” dos pontos matemáticos. Isto é, um tempo espacializado que comporta interrupções virtuais. No segundo momento, a implicação filosófica do conceito de simultaneidade manifesta-se como uma experiência psicológica e concomitante aos fenômenos do mundo externo. Esta diferente concepção afasta-se pela primeira vez do *Ensaio*, onde o termo “simultaneidade” surge como o traço de união entre o espaço e a duração heterogênea. Em *Duração e Simultaneidade*, o conceito de simultaneidade apresenta-se como parte do fluxo da continuidade de nossa duração interior. O fluxo é imediato quando abarco num único ato de atenção, outros fluxos do mundo exterior. Segundo Bergson, este ato é “da própria essência de nossa atenção poder repartir-se sem se dividir”¹⁰. Nas palavras de Villeillard-Baron, é “a sincronia da continuidade dos movimentos exteriores e da continuidade da nossa vida interior”¹¹.

¹⁰ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006, p. 61.

¹¹ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 21.

Apresentada esta introdução, daremos prosseguimento ao estudo da Teoria das Multiplicidades quantitativa e qualitativa. Tal capítulo serve de ponto de partida para entendermos como Bergson esboça as suas primeiras reflexões da relação do número com o espaço, assim como a sua distinção com a duração. Levando-se em consideração esses temas abordados, faz-se necessário elucidarmos a construção conceitual de espaço e duração. Assim sendo, tornará possível compreendermos a mudança de função que o conceito de simultaneidade anuncia nas obras do pensador francês.

CAPÍTULO 1 – A SIMULTANEIDADE NO *ENSAIO SOBRE OS DADOS IMEDIATOS 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”. Tal empreendimento filosófico permite o entendimento do que é da natureza do espaço e do tempo. Para o autor, devemos compreender o tempo como duração. Isto é, vivenciar a experiência do tempo como uma variedade dos nossos estados de consciência que se organizam em conjunto, pronomando-se um no outro. Esta concepção temporal de uma multiplicidade qualitativa abrange a duração. Em contrapartida, ao enumerar os vários estados da consciência, atribuímos um modo de justaposição e simultaneamente dados no espaço. Esta é a multiplicidade quantitativa, na qual os elementos se justapõem no espaço.

O estudo do número e as implicações da teoria das multiplicidades contribuem para identificarmos o que corresponde ao espaço e à experiência vivida do tempo. Neste caso, o espaço é apresentado como a condição das operações matemáticas e o tempo-duração, como um fluxo contínuo de nossas vivências psíquicas. A análise do número tende a nos confundir quando a relacionamos com a origem da multiplicidade qualitativa. Tal fato ocorre quando o número aparece no nosso espírito como unidade simples. E, por uma ilusão proveniente de um hábito de pensamento, não levamos em consideração a multiplicidade que está contida no número. A ideia de diferenciar 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, a continuidade dos estados de nossa consciência com o tempo.

O intuito deste nosso primeiro capítulo é identificar em que sentido o espaço e o tempo se misturam para fundamentar a noção de simultaneidade no *Ensaio*. Tal intuito é necessário explorar uma vez que o tempo é dado como duração e o espaço como representante do tempo homogêneo e da simultaneidade dada por um só tempo. Acreditamos que a tensão entre os termos “espaço” e “tempo” é o que permite o nosso entendimento sobre a simultaneidade. Para isso, percorremos nossa leitura do texto, apontando a distinção que Bergson faz entre as duas multiplicidades: quantitativa e qualitativa. Em seguida, esclareceremos a estreita relação que o filósofo francês firma entre o espaço e a simultaneidade. E, por fim, traçamos um esboço da apresentação crítica do problema da “homogeneidade” do tempo, assim como da construção conceitual da simultaneidade.

1.1- A MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA E A MULTIPLICIDADE QUALITATIVA

O tratamento filosófico que Bergson dá à noção de multiplicidade tem como ponto de partida a teoria do físico-matemático Riemann¹². A teoria riemanniana das multiplicidades se refere a dois tipos de variedades aplicadas à geometria diferencial¹³. 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 primeiras¹⁴.

A teoria riemanniana influencia Bergson em seu próprio desenvolvimento teórico. O caminho traçado é pela via da ressignificação 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

¹² Georg Friedrich Bernhard Riemann foi um matemático alemão do século XIX que desempenhou relevante papel para a análise e a geometria diferencial.

¹³ 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/page-livros/geometria-diferencial/>. Acesso em: 10 de outubro de 2017.

¹⁴ 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 hyporthèses qui servent de fondement à la géométrie. OEuvres de Riemann, 2^a édít.. Mémoires de la Société Royale des Sciences de Göttingue, t. XIII; 1867*

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”¹⁵. Ao expor, de forma diferente do 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*. Tal empreendimento é de suma importância para entendermos o que é pertencente à ordem do espaço e; do tempo e para esclarecermos a noção de simultaneidade.

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 faz 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 com o 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 intuição¹⁶ 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 e indivisível do espírito”¹⁷. 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

¹⁵ PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 80.

¹⁶ 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.

¹⁷ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 58.

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

O exemplo da contagem numérica 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 numérico. Para que o número aumente à medida que avanço, é necessário que, reduzindo-as a uma função comum, eu retenha as imagens sucessivas e as justaponhas no espaço uma nova unidade a cada vez. Em outras palavras, enumeramos cada ovelha porque estão, espacialmente, separadas uma em relação às outras. 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, devido a sua função comum que se pratica, 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. Espontaneamente, fixamos, num ponto do espaço, cada um dos momentos que queremos contar o número de vezes em que sua função comum se repete. Somente com esta situação as unidades abstratas do número formam uma soma. 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 “vestígio durável”¹⁸ ao anunciarmos o próximo número e assim sucessivamente. Faz-se necessário reduzi-los a uma função comum para que eu possa diferenciá-los numericamente.

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

¹⁸ *ibid.*, p. 60.

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 ilustra o que o autor chama de multiplicidade quantitativa ou heterogênea; porém em um sentido “numérico” que significa distinguir o mesmo do outro, de justaposição, característica do espaço. A primeira multiplicidade, enquanto quantidade, é então definida.

Bergson nos adverte acerca do equívoco que cometemos ao contarmos os objetos materiais em termos de multiplicidade quantitativa, por uma suposta qualidade impenetrável da matéria¹⁹. Se levamos 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 confunde-se com o próprio número dos momentos que eles preenchem quando os contamos”²⁰. Mesmo a fusão de duas partículas para gerar uma ocupa o espaço. O autor é bem categórico em sua argumentação “não é uma necessidade de ordem física, é uma necessidade lógica que se segue com a proposição seguinte: dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar”²¹. E, mais ainda, “afirmar a impenetrabilidade da matéria é, pois, simplesmente reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço, é enunciar uma propriedade do número mais do que da matéria”²². 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 inteligência, por sua função prática, parece atuar mais no espaço do que no tempo. A atividade da inteligência é criticada por Bergson na medida em que ela “imobiliza” a realidade do mundo para conhecer e compreender as coisas a sua volta. É preciso fixar a nossa capacidade de entendimento sobre algo. 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

¹⁹ O autor faz referência ao princípio da impenetrabilidade da matéria pelo sentido “numérico” da diferença. “Dois corpos distintos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço e ao mesmo tempo”, “um corpo não pode ocupar ao mesmo tempo dois lugares distintos no espaço”. BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p.66.

²⁰ *ibid.*, p. 64.

²¹ *ibid.*, p. 65.

²² *ibid.*, p. 66.

da imobilidade. Ela se instala em conceitos pré-fabricados, e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa²³.

Para o autor, “a inteligência deixa escapar do real o que é a sua própria essência”²⁴. Nas palavras de Vieillard-Baron, a inteligência é criticada no *Ensaio* “na medida em que 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”²⁵.

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 se deseja representar o número, e não apenas algarismos ou palavras, é forçoso voltar a uma imagem extensa”²⁶. Isto é, durante a contagem das bolas, mentalmente as substituo pela ideia de número abstrato. Para o autor, “a ilusão constitui aqui o hábito adquirido de contar, parece-nos, mais no tempo do que no espaço”²⁷. Segundo 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 espaço²⁸.

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. É assim que a distinção entre o espaço e tempo começa a ser delineada pelo filósofo.

Quando formamos a ideia de número como pontos matemáticos num espaço vazio, estes tendem a se converter em linhas. O seu conjunto apresenta uma característica de continuidade, mas o número adquire um caráter decomponível. Ou seja, de acordo com Bergson, “para imaginar o número cinquenta, por exemplo, repetir-se-ão todos os números a

²³ BERGSON, H. [1903] *Introdução à Metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 31.

²⁴ *ibid.*, p. 31.

²⁵ VIELLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes: 2009, p. 64.

²⁶ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 59.

²⁷ *ibid.*, p. 59.

²⁸ VIELLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes: 2009, p. 18.

partir da unidade; e quando se chegar ao cinqüenta, julgaremos ter construído perfeitamente o número na duração, e apenas na duração”²⁹.

Precisamos diferenciar, segundo o autor, a unidade numérica em vias de formação, da unidade formada. Ao descrever esta distinção, o autor introduz duas outras noções 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.

Ao longo do texto, 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, todo número é a “síntese do uno e do múltiplo”³⁰ e a “unidade é a de uma soma que abrange uma multiplicidade de partes que se podem considerar isoladamente”³¹. É preciso, pois, diferir “a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como entre o número em vias de formação e o número uma vez formado”³². 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 em estado de acabamento, objetiva-se”³³. 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”³⁴.

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 interna³⁵.

²⁹ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 59.

³⁰ *ibid.*, p. 57.

³¹ *ibid.*, p. 58.

³² *ibid.*, p. 62.

³³ *ibid.*, p. 62.

³⁴ PINTO, Débora C. M. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana* in *Discurso* n° 29. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 138.

³⁵ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 32.

O matemático Riemann “definia as coisas como multiplicidades determináveis em função de suas dimensões ou de suas variáveis independentes”³⁶. 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)³⁷.

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, que depende estreitamente de Riemann”³⁸. 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”³⁹. 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 atuavam⁴⁰.

Em Deleuze, a palavra “multiplicidade” não aparece no *Ensaio* “como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral”⁴¹. 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 noção de duração. Esta definição da noção de multiplicidade é uma marca importante do pensamento bergsoniano. Pela hipótese interpretativa da leitura de Deleuze sobre Bergson:

³⁶ *ibid.*, p. 32.

³⁷ *ibid.*, p. 25.

³⁸ *ibid.*, p. 33.

³⁹ *ibid.*, p. 33.

⁴⁰ *ibid.*, p. 32.

⁴¹ *ibid.*, p. 32.

[...] 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 repartição⁴².

Neste sentido, Bergson incorpora a noção de multiplicidade do físico-matemático, dando um viés diferente e filosófico para a sua teoria das multiplicidades. A exploração da relação entre os termos “espaço” e “tempo” e o esclarecimento acerca das multiplicidades propiciam uma melhor compreensão de nossa pesquisa. Em primeiro lugar, 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 como um impasse filosófico. Este impasse é apresentado como um tipo de falso problema por confundir de forma arbitrária coisas que diferem por natureza.

Em segundo lugar, 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 se divide, porém, se divide 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

⁴² *ibid.*, p. 33.

"multiplicidade numérica", pois o número é, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, é o modelo do que se divide sem mudar de natureza⁴³.

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)⁴⁴.

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”⁴⁵. 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. Estes não são dados no espaço e não podem ser contados. Lembramos que é no espaço que qualquer operação matemática se efetua. 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 sentimentos. Esta multiplicidade é de ordem temporal, da ordem da duração. 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 seqüencial 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 experiência⁴⁶.

⁴³ *ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *ibid.*, p. 25.

⁴⁵ *ibid.*, p. 36.

⁴⁶ No original: “En tant qu'ensemble d'éléments il s'agit bien d'une multiplicité; en 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

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. Tal capacidade reflexiva da consciência confirma o seu aspecto da multiplicidade qualitativa e heterogênea. Assim, a experiência temporal do fluxo das nossas emoções é vivenciada como duração interior.

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. O efeito produzido por este conjunto é a multiplicidade heterogênea. 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. A sua soma continuará representada por pontos no espaço, e não no tempo. 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 ouço um ruído de passos na rua, vejo confusamente a pessoa que anda; cada um dos sons sucessivos localiza-se então num ponto do espaço em que o caminhante poderia pôr o pé; conto as minhas sensações no próprio espaço em que as suas causas tangíveis se alinham. Pode ser que alguns contem de maneira semelhante as sucessivas badaladas de um sino distante⁴⁷

O ato de ouvirmos os passos de alguém na rua, ou as badaladas de um sino, faz com que localizemos cada um desses sons sucessivos do antes e depois num ponto do espaço. A nossa imaginação representa um ir e vir dos sons, de maneira que a sua sequência ocorre de forma natural. Ou seja, os sons do sino chegam para nós gradativamente. 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

les mélanges que recèle notre expérience même”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000, pp.47-48.

⁴⁷ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 64.

“vestígios idênticos da sua passagem”⁴⁸. O filósofo esclarece, então, que os sons se dissociam, criando intervalos vazios. Estes intervalos, ou este meio, favorecem a contagem dos sons. Mais uma vez, lembremos que a operação de contar se realiza no espaço.

Entretanto, se mergulhamos em nosso interior, mais profundamente, em nossa consciência, a operação de contar é dificultada. 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. Podemos contar nossos sentimentos, sensações e ideias que estão em mútua penetração. Todavia, contamos como forma de representar algo, simbolicamente, em unidades, equivalentes ao número, e que ocupam lugar no espaço. A contagem destes fatos da consciência subentende a representação simbólica do espaço, ou seja, a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço. A possível soma que é feita dos estados psicológicos no espaço se faz pela sua representação simbólica quando exteriorizamos nossas emoções, ou sentimentos. E a linguagem é responsável por esse processo. 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. É pelo tratamento indevido entre a duração e o espaço que evidenciamos a simultaneidade. Isto é, habituamos a conceber o tempo em momentos simultâneos, logo, convertendo-o em 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 os seus momentos só se sucedem para uma consciência que os recorda. Observamos, fora de nós, num dado momento, um conjunto de posições simultâneas: das simultaneidades anteriores não fica nada. Situar a duração no espaço é, por uma verdadeira contradição, colocar a sucessão *no* próprio seio da simultaneidade. Não é, pois, necessário dizer que as coisas exteriores duram, mas antes que há nelas alguma razão inexprimível em virtude da qual não podemos considerá-las como momentos sucessivos da nossa duração sem constatar que elas mudaram⁴⁹.

⁴⁸ *ibid.*, p. 64.

⁴⁹ *ibid.*, p. 156.

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 reflexão aprofundada da oposição entre o espaço e o tempo abre o caminho para o entendimento da simultaneidade. Neste caso, é importante depurarmos a ideia de tempo mensurável, distinto da duração pura.

Pois, se o tempo, como a consciência reflexiva o representa, é um meio em que nossos estados de consciência se sucedem de uma maneira que pode ser contada, e se, por outro lado, nossa concepção de número resulta em dispersão no espaço tudo o que conta diretamente, é presumir que o tempo, entendido no sentido de um meio onde se distingue e onde se conta, é apenas espaço. O que primeiro confirma essa opinião é que alguém necessariamente toma emprestado do espaço, as imagens pelas quais se descreve o sentimento de que a consciência reflexiva tem do tempo e até da sucessão: é, portanto, necessário que a duração pura seja outra coisa⁵⁰.

Em Bergson, podemos concluir que há duas espécies de multiplicidade: uma multiplicidade quantitativa, numérica, objetiva e exterior, própria dos objetos extensos e justapostos no espaço (do tempo homogêneo); e, uma multiplicidade qualitativa, subjetiva e interior, de penetração mútua, característica dos fatos da consciência, do tempo heterogêneo, da duração, em que não há intervenção do espaço. A multiplicidade quantitativa é de ordem espacial, ao passo que a multiplicidade qualitativa é de ordem temporal e é caracterizada pelo filósofo, nos *Ensaio*, como uma duração interior, heterogênea, real ou pura.

1.2 – ESPAÇO E SIMULTANEIDADE

Após distinguir as duas noções de multiplicidades a partir da análise do número, Bergson nos convida a fazer um estudo atento sobre o espaço e o tempo, tendo em vista que

⁵⁰ No original: “Car si le temps, tel que se le représente la conscience réfléchie, est un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se compter, et si, d'autre part, notre conception du nombre aboutit à éparpiller dans l'espace tout ce qui se compte directement, il est à présumer que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace. Ce qui confirmerait d'abord cette opinion, c'est qu'on emprunte nécessairement à l'espace, les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a Du temps et même de la succession : il faut donc que la pure durée soit autre chose”. BERGSON, H. ([1888] 1970) *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. Presses Universitaires de France. p. 44.

ambos denotam a possibilidade de controvérsia quando nos referimos ao conceito de duração. Ou seja, podemos confundir o tempo-duração como espaço homogêneo. Veremos como o autor consegue depurar conceitualmente o “espaço” e a “duração”, para em seguida esclarecermos como a concepção de simultaneidade aparece no *Ensaio*.

Na *Crítica da Razão Pura* do filósofo alemão Immanuel Kant⁵¹, 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 intuição⁵², através 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”⁵³, “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”⁵⁴. Neste caso, 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*, 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 “demasiada importância à questão da realidade absoluta do espaço”⁵⁵. Neste caso, seria

⁵¹ 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.

⁵² 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 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.

⁵³ KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. 3ª ed., p. 97.

⁵⁴ *ibid.*, p. 100.

⁵⁵ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 67.

equivalente a “interrogarmos se o espaço está ou não no espaço”⁵⁶. Isto é, o espaço deriva do ato do espírito e, ao mesmo tempo, é a condição de apreensão do mundo sensível. Neste caso, 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 reduzir-se-ia a uma abstração”, “exprimiria 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 como estas sensações, ainda que de outra ordem”⁵⁷.

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 devido as 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 como para nós, e que as determinações do espaço, ou direções, não revestem para ele uma forma puramente geométrica”⁵⁸.

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 de conceber um espaço sem qualidade”⁵⁹. A “extensão” e o “espaço” são termos compreendidos pela inteligência humana. Ainda segundo Bergson, eles “permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar”⁶⁰. Portanto, a extensão e o espaço são da ordem da multiplicidade quantitativa, distinta ou heterogênea, mas sem sentido numérico.

⁵⁶ *ibid.*, p. 67.

⁵⁷ *ibid.*, p. 67.

⁵⁸ *ibid.*, p. 70.

⁵⁹ *ibid.*, p. 71.

⁶⁰ *ibid.*, p. 71.

Bergson conclui que Kant arbitrariamente confundiu a noção de extensão e de inextensivo. O problema desta confusão 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. As sensações não podem ser comparadas por medidas, pois nossos estados psicológicos são da natureza de uma multiplicidade qualitativa. A variação das minhas sensações se dá por diferenças de natureza, isto é, uma mudança sucessiva que varia de forma qualitativa. Cada momento da vida consciente é único em relação ao passado imediato e no que concerne a um futuro iminente. Estas sensações referem-se aos nossos estados psicológicos que são pura qualidade. E, por serem interiores a nós, “não têm nenhuma participação de um elemento extensivo”⁶¹. Nossas sensações emocionais, por exemplo, podem oscilar durante o decorrer da nossa vida diária. Neste sentido, “o extensivo difere, por hipótese, do inextensivo”⁶².

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 afetam⁶³. A crítica que Bergson dirige a Kant é pelo fato do filósofo alemão considerar o espaço em correlação com as sensações. Ou seja, quando formamos um “misto” entre espaço e sensações. As sensações podem ser contadas quando são externalizadas pela linguagem. A sua representação é simbólica no espaço, pois, ao simbolizarmos a sensação com uma única palavra, sinalizamos um ponto de localização para a utilidade de nossa ação. Para o filósofo francês, externalizar as sensações pela linguagem é um hábito ilusório da nossa consciência, ou melhor, “a consciência é habituada a pensar no espaço e a dizer a si própria o que pensa”⁶⁴. E este espaço é representado como uma “realidade sem qualidade” que permite “distinguir entre si as sensações idênticas e simultâneas”⁶⁵. Nas palavras de 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

⁶¹ *ibid.*, p. 15.

⁶² *ibid.*, p. 69.

⁶³ KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 3ª Ed, 1994, p. 15.

⁶⁴ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26.

⁶⁵ *ibid.*, p. 65.

nossa ação⁶⁶. Esta concepção se distingue da “diferenciação qualitativa” que é a própria duração.

A noção 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”⁶⁷. 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”⁶⁸, que poderíamos traduzir por “duração pura e “espaço”. Em contraposição à intuição, a função prática da inteligência para o conhecimento. 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 alcance de nossa intuição”⁶⁹, 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 Viellard-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”⁷⁰.

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. Uma delas é a brecha teórica para o nosso entendimento do conceito de simultaneidade. A saber, o espaço. A concepção de simultaneidade é pela intromissão do espaço no tempo. A primeira “realidade” é a do espaço, que é homogêneo. O autor é bastante categórico sobre essa noção: “se o espaço se tem de definir como homogêneo, parece que inversamente todo o meio

⁶⁶ 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: Ellipses, 2000, p. 24.

⁶⁷ 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 ‘sensible’ pure réceptivité de nos sens”. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipses, 2000, p. 38.

⁶⁸ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Comprender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 60.

⁶⁹ 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: Ellipses, 2000, p. 34.

⁷⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] *Comprender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 64.

homogêneo e indefinido será espaço”⁷¹. Todas as coisas ou objetos situados no espaço constituem uma multiplicidade quantitativa. Lembremos que esta ordem quantitativa se alcança por um desdobramento no espaço quando contamos. Em todo caso, “a homogeneidade consiste aqui na ausência de toda a qualidade”⁷². 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 considerada em sua “pureza original”⁷³, 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”⁷⁴. Ou seja, há fenômenos físicos que ocorrem no espaço, porém, suas manifestações sucessivas só são percebidas por uma consciência que as recordam. A diferença entre a “exterioridade” dos eventos e a capacidade de recordação pela memória, logo consciência, em minha “interioridade”, origina uma zona de intercessão 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, especializada.

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 especializado é apenas uma refração da duração original”⁷⁵.

⁷¹ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. 71.

⁷³ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁴ 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/endosmosis>> Acesso em 13 de outubro de 2017.

⁷⁵ 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 á Bergson*. Paris: Vrin, 1984. p. 79.

1.3 – TEMPO E SIMULTANEIDADE

Ao apresentarmos a formulação da “Teoria das Multiplicidades”, no início deste capítulo, e a diferença entre “espaço” e “tempo”, percebemos que o espaço é um elemento constituinte da simultaneidade. E qual seria o papel do tempo na construção conceitual da simultaneidade para Bergson?

Uma análise minuciosa da concepção de tempo é requerida para o entendimento do conceito de “simultaneidade”. 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 revestiria uma dupla forma, conforme o preenchesse uma coexistência a sucessão”⁷⁶. 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 rodapé⁷⁷ 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 noções 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 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 da frase musical. Já a duração superficial pode ser obtida ao contarmos os momentos sucessivos e os relacionarmos com o número. 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 ao som do “tic-tac” do relógio, percebemos, caso queiramos, que começamos uma contagem para acompanhar o seu ritmo. Esta suposta contagem de tempo entra nos cálculos sob a forma de quantidade e de medida de

⁷⁶ BERGSON, [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 71.

⁷⁷ 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*, Lisboa. Edições 70, 1988, p. 57.

grandeza. É uma ideia de tempo que se introduz nas fórmulas de matemática. O tempo do relógio que se divide em parcelas iguais é uma medida, uma grandeza homogênea. Por isso, a importância de o filósofo ressaltar que a verdadeira duração é a da nossa experiência vivida no tempo, esta duração que é pura, qualitativa e heterogênea. Por outro lado, quando espacializamos essa nossa experiência do tempo ao falarmos ou nos expressarmos pela linguagem, é a duração homogênea que projetamos no espaço como tempo quantitativo. Desta forma, “o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa”⁷⁸. O autor questiona se o tempo concebido pelo homem é um meio homogêneo. Isto ocorre quando a noção de tempo é deturpada pela intromissão da ideia de espaço na esfera da consciência pura. É assim que os fatos da consciência são representados como exteriores uns aos outros. A exterioridade como característica das coisas que ocupam o espaço lhes é falsamente atribuída quando os estados psicológicos são dispostos no tempo como meio homogêneo.

A representação simbólica que fazemos, de forma geral, substituindo o tempo pelo espaço percorrido, remete aos sessenta pontos de uma linha fixa, que correspondem a cada uma das oscilações do pêndulo, e não às sessenta badaladas sucedendo-se. Se representarmos as sessenta oscilações de uma vez, com uma só apercepção 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. Eis por que o autor resalta a importância do papel da consciência quanto aos instantes percebidos. Mas, a mudança sucessiva e qualitativa é constatada pela visão interior da minha consciência. Diz o autor “a consciência teria uma impressão indefinível e de algum modo qualitativa da mudança, mas não apareceria fora dela, porque também se produziria ainda o mesmo número de simultaneidades no espaço”⁷⁹.

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.

⁷⁸ *ibid.*, p. 72.

⁷⁹ *ibid.*, p. 82.

No segundo caso, a consciência cuidadosamente abstém-se de representar a duração simbolicamente, pois a representação simbólica da duração resulta na sua espacialização.

O autor nos adverte que até podemos conceber a sucessão sem a distinção como uma penetração mútua, solidária, uma organização íntima de elementos que não se distinguem numericamente, nem as isolam um do outro. Esta é a sucessão pura: a sucessão como mudanças qualitativas que se fundem, se adentram, sem serem exteriores uma às outras, e sem parentesco com o número. É pura heterogeneidade. E, ao voltarmos atenciosamente à consciência, admitiremos que ela se comporta desta maneira quando se recusa a representar a duração simbolicamente.

No entanto, o que ocorre habitualmente é uma confusão entre o tempo e o espaço, quando justapomos os nossos estados de consciência, de maneira a percebê-los simultaneamente, não um no outro, mas um ao lado do outro. A simultaneidade se faz pela percepção de vários pontos justapostos num só tempo. Não podemos confundir, no entanto, 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 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 com o 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.

Em relação aos estados psicológicos, por exemplo, os cientistas gostam de justapô-los e fazem intervir nesta operação a ideia de espaço em sua totalidade, como meio tridimensional, com altura, profundidade e largura. Bergson também transporta esta análise

para o conceito de movimento. O autor adverte esta mesma maneira de operar do nosso pensamento em relação ao movimento. Este movimento seria descrito como um “símbolo vivo de uma duração aparentemente homogênea”⁸⁰. Ou seja, “quase sempre se diz que um movimento acontece *no* espaço, e quando se classifica o movimento homogêneo e divisível é no espaço percorrido que se pensa, como se pudesse confundir com o próprio movimento”⁸¹. Assim sendo, no espaço, só há partes e qualquer ponto em que se considere o móvel é apenas uma posição. As posições sucessivas do móvel ocupam perfeitamente o espaço.

Entretanto, 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. Esta síntese é de natureza qualitativa, na qual podemos distinguir uma mesma sensação da outra pela sua intensidade. Há um arranjo gradativo de nossas sensações misturadas umas às outras, semelhante a uma frase melódica. 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 convertermos, bastará pensar no que se experimenta ao percebermos de súbito uma estrela cadente: neste movimento de extrema rapidez, a dissociação opera-se por si própria entre o espaço percorrido, que nos surge em forma de linha de fogo, e a sensação absolutamente indivisível do movimento ou da mobilidade⁸².

Segundo 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 percorre, esquecendo que se pode perfeitamente dividir uma coisa, mas não um ato”⁸³. Em relação ao ato, “habitamo-nos a projetar este mesmo ato no espaço, a aplicá-lo ao longo da linha que o móvel percorre”⁸⁴. No espaço percorrido, temos uma quantidade e no ato de percorrer, uma realidade na consciência que dispõe de qualidade e de intensidade ⁸⁵.

⁸⁰ *ibid.*, p. 78.

⁸¹ *ibid.*, p. 79.

⁸² *ibid.*, p. 79.

⁸³ *ibid.*, p. 80.

⁸⁴ *ibid.*, p. 80.

⁸⁵ 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 os fatos psicológicos profundos, oriundos do nosso interior não se relacionam à causa externa”. BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 13.

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 Eleatas⁸⁶. Especificamente, a um paradoxo de Zenão: sobre Aquiles e a tartaruga⁸⁷. 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, depois de um determinado número destes atos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga. A ilusão dos Eleatas está em identificar esta série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que os supõe. Como este espaço se pode dividir e recompor segundo qualquer lei, julgam-se autorizados a reconstituir o movimento total de Aquiles, não com os passos de Aquiles, mas com os da tartaruga; na verdade, substituem Aquiles perseguindo a tartaruga por duas tartarugas reguladas uma pela outra, duas tartarugas condenadas a fazer o mesmo gênero de passos ou de atos simultâneos, de modo a nunca se apanharem⁸⁸.

Ora, Aquiles consegue ultrapassar a tartaruga porque cada um dos passos de ambos são “indivisíveis enquanto movimento, e grandezas diferentes enquanto espaço”⁸⁹. O espaço percorrido por Aquiles será superior ao da tartaruga. Concluiu Bergson,

É isto que Zenão não tem em conta quando recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo que o espaço apenas se presta a um modo de decomposição e de recomposição arbitrária, confundindo assim espaço e movimento⁹⁰.

As críticas que Bergson faz aos estudos físico-matemáticos 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

⁸⁶ “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.

⁸⁷ “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 se 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.

⁸⁸ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa. Edições 70, 1988, p. 80.

⁸⁹ *ibid.*, p. 80.

⁹⁰ *ibid.*, p. 80.

(rapidez) com que um objeto muda de posição⁹¹. 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 opera no tempo e no movimento apenas com a condição de eliminar o elemento essencial e qualitativo – do tempo a duração, e do movimento a mobilidade”⁹². 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 ditos iguais quando dois corpos idênticos, colocados em idênticas circunstâncias no começo de cada um destes intervalos, e submetidos às mesmas ações e influências, tiverem percorrido o mesmo espaço no fim destes intervalos⁹³.

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

[...] nesta análise do movimento variado como na do movimento uniforme, trata-se apenas de espaços uma vez percorridos e das posições simultâneas uma vez atingidas. Tínhamos então base para afirmar que, se a mecânica conserva do tempo apenas a simultaneidade, do próprio movimento retém somente a imobilidade⁹⁴.

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

⁹¹Disponível em:< http://www.etutorphysics.com/glossary_V.html >. Acesso em: 13 de outubro de 2017.

⁹² BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa. Edições 70, 1988, p. 81.

⁹³ *ibid.*, p. 82.

⁹⁴ *ibid.*, p. 84.

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. A duração em si não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, é heterogênea qualitativamente na medida em que os nossos estados de consciência fluem como experiência real, indistinta numericamente e dessemelhante com o espaço. Este é homogêneo e as coisas situadas nele constituem uma multiplicidade quantitativa. É a duração homogênea que é obtida por um desdobramento no espaço ao supor uma sucessão do antes e do depois. Lembra o autor:

Dar-nos-emos conta do preciso instante em que o movimento começa, isto é, a simultaneidade de uma mudança exterior com um dos nossos estados psíquicos; aperceber-nos-emos do momento em que o movimento acaba, isto é, ainda uma simultaneidade; finalmente, mediremos o espaço percorrido, a única coisa que, de fato, é mensurável. Portanto, não se trata aqui de duração, mas apenas de espaço e simultaneidades⁹⁵.

Para o autor, o tempo não pode assumir, para a nossa consciência, o aspecto de um meio homogêneo, no qual os termos de uma sucessão se exteriorizam uns aos outros. A representação simbólica do tempo, que conferimos à nossa consciência, se deve a um duplo aspecto: um termo sempre idêntico a ele mesmo, quando pensamos na identidade do objeto exterior em movimento; e outro termo específico, obtido pela síntese dos vestígios de imagens ou sombras captadas do objeto em movimento. Em outras palavras, temos o próprio objeto em movimento, e a repetição de imagens deste objeto como pontos no espaço. Por isso, a confusão entre as multiplicidades quantitativa e qualitativa.

Daí a possibilidade de desdobrar no espaço, sob a forma de multiplicidade numérica, o que chamamos uma multiplicidade qualitativa, e de considerar uma como o equivalente da outra. Ora, em nenhuma circunstância este duplo processo se verifica tão facilmente como na percepção do fenômeno exterior, em si desconhecido, que para nós toma a forma de movimento⁹⁶.

A partir destas reflexões, Bergson então apresenta a relação entre “duas realidades” experimentadas pelo nosso “eu”. 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

⁹⁵ *ibid.*, p. 82.

⁹⁶ *ibid.*, p. 87.

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”⁹⁷, pois, como já foi dito, a oscilação presente do pendulo 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.⁹⁸

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 da agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração como parece acreditar-se; limito-me a contar simultaneidades, o que é muito diferente”⁹⁹. Segundo Bergson, por hábito, estabelecemos o mesmo tipo de distinção entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente: as oscilações do balancim decompõem-na, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras. 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 as organiza em um conjunto, as 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.

⁹⁷ *ibid.*, p. 77.

⁹⁸ WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo, Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia Contemporânea*, vol. 1, nº 1, 2004, p. 130.

⁹⁹ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa. Edições 70, 1988, p. 77.

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 onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência”¹⁰⁰. 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. Para o filósofo, podemos perceber que “há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação”¹⁰¹. 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 ditos sucessivos do mundo exterior existe só, e a sua multiplicidade só tem realidade apenas para uma consciência que é capaz primeiramente, de conservá-los, de justapô-los, e a seguir, exteriorizando-os relativamente uns aos outros. Se os conserva, é porque os diversos estados do mundo externo dão origem a fatos da consciência que penetram uns nos outros, se organizam insensivelmente juntos e ligam o passado ao presente devido a esta solidariedade. Se ela os exterioriza relativamente uns aos outros é porque, pensando a seguir na sua distinção radical (deixando de aparecer um quando aparece o outro), percebe-os na forma de uma multiplicidade distinta; o que equivale a alinhá-los juntos no espaço em que cada um deles existia separadamente. O espaço empregado para esse fim é precisamente o que se chama o tempo homogêneo¹⁰².

A simultaneidade constitui-se, então, pela representação simbólica da duração, representação esta tirada do espaço. Neste caso, a duração apresenta-se na “forma ilusória 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.

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 78.

¹⁰¹ *ibid.*, p. 78.

¹⁰² *ibid.*, p. 85.

Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço¹⁰³.

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 da por “uma mistura entre a sensação puramente intensiva da mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido”¹⁰⁴.

A paridade entre espaço real sem duração e a duração real pode ser entendida como um canal de fluxo entre o evento no espaço e um momento de duração pura, retidos pela nossa consciência. Tal é a nossa conseqüência hipotética do conceito de simultaneidade que se apresenta nos *Ensaio*s de 1889.

Em vista disso, após termos explorados os principais conceitos filosóficos do autor, tentaremos demonstrar como Bergson aborda dois tipos de conhecimento: o científico e o intuitivo. É necessário investigarmos como o filósofo concebe as duas maneiras de conhecermos os objetos e os fenômenos que se manifestam no espaço e tempo, ou seja, como a ciência e a filosofia consideram as metodologias e os seus objeto de estudo.

A proposta do capítulo seguinte é, portanto, discutir a distinção que o autor estabelece dos métodos científico e intuitivo para esclarecer a diferença conceitual entre a “simultaneidade científica” e a “simultaneidade intuitiva” na obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

¹⁰³ *ibid.*, p. 78.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 80.

CAPÍTULO 2 – O DUALISMO METODOLÓGICO: A METODOLOGIA CIENTÍFICA E A METODOLOGIA INTUITIVA

A ciência e a metafísica são campos do conhecimento que trabalham com métodos de investigação, visando a alcançar um entendimento sobre a realidade do mundo. Ambas utilizam diferentes formas de investigar o seu objeto de estudo. Na ciência, em geral, utilizamos o método da experimentação em um objeto específico. A experimentação verifica uma hipótese apresentada e diz se ela pode ou não ser válida. A metafísica na tradição filosófica até a modernidade sempre realizou uma investigação teórica e profunda das características mais gerais da natureza e da realidade. É a partir dessas duas áreas do conhecimento que o filósofo francês Henri Bergson inclui, em seu ensaio “Introdução à Metafísica”¹⁰⁵, uma nota de rodapé descrevendo seu desejo de precisar, cautelosamente, a significação dos termos “ciência” e “metafísica” para toda espécie de conhecimento.

O ensaio foi escrito numa época de forte influência do criticismo kantiano¹⁰⁶ e do dogmatismo¹⁰⁷, vistos como referência para a especulação filosófica. A influência do positivismo no século XIX atingia seu apogeu com uma grande valorização da ciência. O rigor, a objetividade e a previsibilidade afirmavam-se como marcas conquistadas pelo progresso científico. A metodologia científica adquiria um *status* de conhecimento legítimo e verdadeiro. Por outro lado, a metafísica, aparentemente ofuscada, desempenhava um papel secundário para os cientistas, apenas como atividade teórica e especulativa do conhecimento.

Diante desse contexto, o pensamento bergsoniano nos convida a refletir sobre a validade do uso dos conceitos científicos, assim como sobre a sua metodologia. Para o filósofo francês, a metodologia científica perde o sentido quando investiga a totalidade da natureza, uma vez que fragmenta e espacializa parte de seu objeto de pesquisa. Neste sentido, buscaremos compreender como Bergson interpreta a operação da análise e o uso da

¹⁰⁵ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 11.

¹⁰⁶ A estrutura do conhecimento no criticismo kantiano é construída por uma doutrina filosófica que faz do uso da “reflexão para determinar as condições que garantem a validade da ciência de forma geral”. [...] “A característica da metafísica kantiana é a sua pretensão de ser uma ciência de conceitos puros, ou seja, uma ciência que abarque os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, com base nas estruturas racionais da mente humana”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007. p.224, p 665.

¹⁰⁷ Segundo ABBAGNANO, um novo significado de Dogmatismo foi o que Kant atribuiu a essa palavra, ao identificar Dogmatismo com metafísica tradicional, entendendo por ele "o preconceito de poder progredir na metafísica sem uma crítica da razão" (*Crítica da Razão Pura*, Pref. à 2a ed.). Esse Dogmatismo filosófico, que consiste em aventurar-se a razão em pesquisas que estão fora de sua alçada, por estarem além da esfera da experiência possível, é incentivado pelo "Dogmatismo comum", que consiste em "raciocinar levemente sobre coisas das quais não se compreende nada e das quais nunca ninguém no mundo entenderá nada". *ibid.*, p. 293.

linguagem conceitual no campo científico. Discorreremos também acerca de sua concepção filosófica do método da intuição, própria à metafísica. E, por fim, mostraremos como ambos os métodos, científico e intuitivo, contribuem para a experiência do conhecimento. Tal investigação é de suma importância, tendo em vista que a argumentação bergsoniana apoia-se num certo dualismo metodológico. Ou seja, por um lado, temos a análise da ciência, apreendendo o objeto desde uma perspectiva externa, relativa e complexa; por outro lado, a intuição filosófica, que se apossa do objeto a partir de uma perspectiva interna, absoluta e simples. Assim, buscaremos entender posteriormente, no capítulo 3, de que modo o autor expressa o conceito de simultaneidade da Teoria da Relatividade Restrita como “simultaneidade científica” e, ao mesmo tempo, explicitar a sua vertente conceitual da “simultaneidade intuitiva” na obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922.

Bergson ao desdobrar o conceito de simultaneidade, na obra *Duração e Simultaneidade*, acena para nós uma reflexão filosófica da “natureza transitória” entre o espaço e a temporalidade vivida como duração. Por um lado, temos a simultaneidade científica analisada pela lógica mecanicista do tempo. Por outro lado, a simultaneidade intuitiva interpretada a partir dos “fluxos” da duração. A distinção entre as metodologias colaboram para uma interpretação filosófica da “dupla noção do real”. Ou seja, uma parte da realidade é extraída pela ciência com seu conhecimento relativo do objeto real, mas a metafísica, promove conhecimento absoluto através da experiência integral da realidade. Por isso, no artigo “Significação da Vida e Liberdade: Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson”, a autora Silene Torres lembra-nos que: “a limitação de nosso conhecimento implica naturalmente o conhecimento de uma parte do real, mas neste real estamos e permanecemos”¹⁰⁸. Eis por que a distinção no emprego dos métodos torna-se importante à abordagem conceitual da simultaneidade como nosso objeto de pesquisa.

Diante disso, julgamos importante adotar como referências principais o curso dado e publicado pelo autor nos anos 1902/1903, no Collège de France, intitulado *Histoire de l'idée de temps*, que culminou na publicação de seu ensaio *Introdução à Metafísica*, em 1903, e na conferência *A intuição filosófica*, pronunciada no Congresso Filosófico de Bolonha, em 1911, ambos presentes no livro *O Pensamento e o Movente*, de 1934, além de textos de outros autores, como Édouard Le Roy, Jean Louis Viellard-Baron, Jacques Chevalier, Gilles

¹⁰⁸ MARQUES, Silene Torres. Significação da Vida e Liberdade: Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 84, jan.-jun. 2003.

Deleuze, Bento Prado Júnior, Franklin Leopoldo e Silva, Silene Torres Marques, dentre outros.

2.1 - O MÉTODO CIENTÍFICO: A ANÁLISE E A CRÍTICA DA LINGUAGEM

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 são símbolos que sobrepomos ao objeto que simbolizam, 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 que parece ser parte 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.¹⁰⁹

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. Os conceitos empregados pela ciência são representações simbólicas do objeto. Por isso, o método científico faz uso da análise, e através dos conceitos, fixa o entendimento do objeto de estudo.

¹⁰⁹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 15.

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 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, permite 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”¹¹⁰ 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”¹¹¹. 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 conseqüência 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

¹¹⁰ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 223.

¹¹¹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 26.

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 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, necessariamente¹¹²

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 móvel¹¹³.

A ciência, ao atribuir posições ao móvel, sinaliza os pontos do espaço com valor simbólico. O valor simbólico fixa nos conceitos como forma de identificação do objeto no espaço. E, estes conceitos correspondem aos hábitos arraigados da análise em nosso pensamento. Bergson destaca que a metodologia científica assegura-se pelo raciocínio inteligente sobre o que é estático. A preferência de sua ação, “seu domínio primitivo, que

¹¹² 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”. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, pp; 19-20

¹¹³ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 27.

permaneceu seu domínio preferido, é o da matéria inerte”¹¹⁴. 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”¹¹⁵. Aliás, como lembra Harald Höffding, no seu livro *La philosophie de 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 em vez de penetrar nele”¹¹⁶.

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 auxiliar 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 ainda¹¹⁷.

Observamos aqui que o termo “simultaneidade” aparece como referência espacial. 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 estados¹¹⁸.

¹¹⁴ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 36.

¹¹⁵ SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 9.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ BERGSON, Henri. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 66.

¹¹⁸ *ibid.*, p. 66.

Bergson ressalta que sua crítica dirige-se à linguagem conceitual da ciência ao apreender o objeto. Pois, ela exclui toda a possibilidade de conhecermos o objeto por sua natureza real e movente. Segundo o 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 encerrada¹¹⁹.

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 assim 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 percebermos 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 ao nosso entendimento pela linguagem?

Bergson, em *Introdução à Metafísica*, aponta a direção que o filósofo deve tomar: o esforço de inversão da “marcha habitual do trabalho do pensamento”¹²⁰. Precisamos criar conceitos “vivos” e flexíveis. A especificidade destes conceitos “vivos” 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 “novos conceitos” que sejam continuamente modelados e vivos na realidade. Segundo Edouard Le Roy, em seu livro *A New Philosophy: Henri Bergson*, diz que:

¹¹⁹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 18.

¹²⁰ *ibid.*, p. 32.

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 término¹²¹.

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 jeito de operarmos pela análise 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”¹²².

Bergson aponta um caminho alternativo à linguagem científica. Para avançarmos além de uma compreensão inteligível da realidade, contamos com a metáfora, 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. Neste sentido, o uso da metáfora pelo autor é utilizado como recurso filosófico e interpretativo para a sua obra. 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.

¹²¹ 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.

¹²² BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 32.

Podemos pressupor, até o presente momento do nosso trabalho, apenas um delineamento de compreensão da metáfora como um recurso fluido para a interpretação filosófica. Tal recurso nos permite a clarificação da mudança de significado do conceito de “movimento”. No percurso dos escritos de Bergson, podemos notar o uso da metáfora como um recurso corrente à expressão do movimento, do fluxo contínuo. Ao exemplificar, no segundo capítulo do *Ensaio*, a “metáfora da melodia”, o filósofo procura estabelecer um “efeito de aproximação” das notas musicais com a ideia de tempo como 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?¹²³

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 lingüístico. 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 conceitual¹²⁴.

¹²³ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 72

¹²⁴ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 19.

No entanto, entre a representação e a realidade das coisas perpassa o significado de “imagem”. Segundo 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 [...]¹²⁵

É por isso que ao fazer o uso da linguagem metafórica, o autor aproxima-se fielmente da verdadeira duração que é a mobilidade do tempo. Neste caso, a metáfora permite a transferência do termo conferido de sentido para um determinado contexto de “elementos imagéticos” que não podem ser aplicadas e descritas pela ciência. O nosso esforço de imaginação viabiliza tal compreensão do recurso discursivo e a construção de sua imagem. O desafio que Bergson propõe é que possamos entender por meio do uso de imagens o movimento real em sua verdadeira fluidez.

Levando-se em consideração o que foi apresentado, percebe-se que, em Bergson, o estilo, a beleza de sua escrita com o uso de metáforas, nos possibilita um entendimento acessível ao seu pensamento filosófico. Podemos dizer que o uso da linguagem metafórica nos seus escritos filosóficos exerce para nós um importante papel. Ao recorrermos à linguagem metafórica, a “imagens comparativas” entre o seu pensamento e a realidade movente, conseguimos compreender a aproximação que estas imagens sugerem à abordagem filosófica do pensador francês. Sobre este ponto, destacamos uma observação de Trindade e Laplantine quanto ao uso desse recurso 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 levitar”¹²⁶. Assim sendo, o

¹²⁵ 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: Ellipses, 2000, p. 30.

¹²⁶ TRINDADE, Liana e LAPLANTINE, François. [1997] *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 2010, pp.42-43

recurso da linguagem metafórica empregada pelo autor francês, convida-nos a despertar a nossa imaginação à especulação filosófica sobre a leitura das suas obras.

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 ideia de fluidez contínua. Eis por que critica a linguagem como apenas uma representação simbólica do espaço. O movimento como fluidez contínua, 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 sucessivas¹²⁷.

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 pontos de vista exteriores, sem nunca penetrar no seu núcleo, algo que somente seria possível através de uma experiência que abandonasse

¹²⁷ 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”. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, p. 42.

os pressupostos de análise conceitual, por definição inadequada para apreender a continuidade movente que constitui o estofo da realidade¹²⁸.

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. Pois, a essência é por definição interior. Adverte o autor “é neste sentido, e neste somente, que *absoluto* é sinônimo de *perfeição*”¹²⁹. 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”¹³⁰. Neste sentido, o objeto ou a coisa pode ser simples para si. 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 espaço. A recomposição por signos resulta em uma reprodução imperfeita do modelo. Pois, a função do signo é a sua significação.

¹²⁸ SILVA, Franklin Leopoldo. *Pragmatismo e Humanismo: Bergson, Leitor de William James*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, Nº2, 2001, p. 196

¹²⁹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

¹³⁰ *ibid.*, p. 14.

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 símbolos¹³¹.

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”¹³². 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 conteúdos 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”¹³³. 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 o absoluto. Pois, o conhecimento metafísico é dado na intuição, lembra Bergson no ensaio de 1903 “um absoluto só poderia ser dado numa intuição, enquanto todo o restante é objeto de *análise*”¹³⁴.

2.2 – O MÉTODO FILOSÓFICO: A INTUIÇÃO

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, na coisa, no objeto que se pretende apreender num sentido absoluto. E, assim, adentramos no próprio objeto para simpatizarmos com ele. Este é o caráter ativo da intuição metafísica. Para o autor, “a intuição é a simpatia

¹³¹ 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”. *Histoire de l’idée de temps – Cours au Collège de France - 1902-1903*. Paris: PUF, 2016, p. 31.

¹³² BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

¹³³ SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 18.

¹³⁴ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 14.

pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”¹³⁵.

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 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”¹³⁶.

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”¹³⁷. Isto é, que possamos imergir na 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 Edouard 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 principal¹³⁸.

Neste sentido, a experiência metafísica do conhecimento não dependerá do ponto de vista adotado em relação ao objeto, nem dos símbolos para traduzi-lo, pois, estaremos no próprio objeto original ao renunciar a toda tradução simbólica. Sobre essa experiência metafísica da intuição, nos adverte Deleuze, “a intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência”¹³⁹. Ou seja, o que poderíamos chamar de um campo virtual para além da condição humana da experiência, pois a nossa condição está subordinada a convivência cotidiana com os “mistos mal analisados” do espaço e do tempo. A

¹³⁵ *ibid.*, p. 14.

¹³⁶ 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”. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016, p. 55.

¹³⁷ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 28.

¹³⁸ 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

¹³⁹ DELEUZE, Gilles. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo. Ed. 34, 2012, p. 21.

experiência metafísica nos desperta para uma reflexão do contato íntimo e direto com nós próprios, proporcionando, assim, a 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”¹⁴⁰. 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”¹⁴¹. 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”¹⁴².

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”¹⁴³. 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, podemos afirmar, segundo Bergson, que nenhum tipo de conceito rígido poderá reproduzir “o sentimento original que tenho do escoamento temporal de mim mesmo”¹⁴⁴. 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,

¹⁴⁰ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 114.

¹⁴¹ *ibid.*, p. 114.

¹⁴² *ibid.*, p. 115.

¹⁴³ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p.17.

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 17.

o estado psicológico em si mesmo está em perpétuo devir, ou seja, é “uma realidade no fluir do tempo”¹⁴⁵, como 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 que fazem parte da introdução descrevem o método da intuição recomendado pelo filósofo. Para isso, recomenda o filósofo que precisamos afastar os conceitos já prontos e, assim, “brindamos com uma visão direta do real”¹⁴⁶. Todavia, adverte Bergson, isto não impede que, ao criarmos novos conceitos para nos expressarmos, eles serão “talhados na exata medida do objeto”¹⁴⁷ que deverá ser conhecido por si mesmo e fora desses conceitos. É pela via da intuição que despertamos o sentimento imediato, original e concreto. E, assim, podemos evocar o pensamento filosófico por meio de metáforas como se fazendo por “conceitos fluidos” no sentido imediato do real. 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 ¹⁴⁸.

A intuição imediata é dada por uma ação desinteressada. 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”¹⁴⁹. 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 Bergson “a intuição nos coloca com a unicidade do objeto em sua singularidade; ela

¹⁴⁵ MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980. p.54.

¹⁴⁶ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 25.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 25.

¹⁴⁸ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 32.

¹⁴⁹ 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.

toma logo como tarefa tudo o que a linguagem (geral por definição) não pode dizer”¹⁵⁰. Sendo assim, dada a intuição, podemos pela via da introdução das metáforas, comunicar e expressar a real essência do objeto.

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 mobilidade¹⁵¹.

Ao acompanhar o pensamento filosófico de Bergson, notamos que o movimento real é pertencente tanto à duração quanto à intuição. Este movimento é a experiência mais essencialmente dinâmica que conhecemos. Neste caso, podemos dizer que o movimento contínuo anima a atividade da intuição. Isto é, uma atividade que nos possibilita a conhecer as coisas. 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 ele¹⁵².

¹⁵⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. [1999] Compreender Bergson. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007, p. 68.

¹⁵¹ BERGSON, Henri. [1934] *O Pensamento e o movimento*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 115.

¹⁵² 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.

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 imediatamente. Essa visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição, tal como compreendemos¹⁵³.

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. No entanto, 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?

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 uma 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 (Ibid, ibidem, p. 29).

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”¹⁵⁴. Outra é que ela é “consciência alargada, premendo contra os bordos de um

¹⁵³ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 45.

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 29.

inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma”¹⁵⁵. A influência da consciência na construção da metodologia intuitiva, ganha destaque para nós na observação de Jacques Chevalier.

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 Bergson¹⁵⁶.

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 filosófica¹⁵⁷.

Assim sendo, a experiência da prática 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. Acreditamos que a metodologia bergsoniana é um método de aplicação prática do ponto de vista intuitivo em direção o objeto.

Nesse caso, podemos dizer que a experiência metafísica da intuição realiza-se na coincidência do sujeito com o objeto. Entendemos que a intuição filosófica busca manter uma relação de solidariedade com o seu objeto de conhecimento. É a tentativa de retornar ao ponto de vista da pura contemplação que atingimos o verdadeiro conteúdo intuitivo. Nas palavras de Jacques 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.

¹⁵⁵ *ibid.*, p. 29.

¹⁵⁶ 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.

¹⁵⁷ BERGSON, Henri. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 67.

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 amizade¹⁵⁸.

Se quisermos empregar a metodologia intuitiva para entendermos o conceito de simultaneidade, nossa hipótese é que a intuição filosófica pode penetrar nos “intervalos” ignorados pela análise científica. Tendo em vista que a metodologia científica registra os eventos físicos apenas por uma extensão de “pontos matemáticos”. A observação dos fenômenos físicos revela-se para nós, por um dado momento, como distantes um do outro no espaço. Logo, a simultaneidade na ciência é dada apenas pela sua referência espacial do tempo. Em contrapartida, o conhecimento intuitivo captaria a “passagem da mudança” dos eventos físicos do mundo exterior com a minha interioridade. Tal processo só é possível quando a consciência atenta volta-se para si mesma.

Em vista dos argumentos apresentados, conclui-se que é pelo processo de interiorização da duração que se realiza a intuição. Isto é, por uma íntima visão mental. E pela intuição podemos chegar ao aspecto profundo, real e movente das coisas. Segundo Edouard 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”¹⁵⁹. 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 absoluto¹⁶⁰.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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.

¹⁶⁰ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 33.

2.3 - A RELAÇÃO ENTRE O MÉTODO CIENTÍFICO E O MÉTODO FILOSÓFICO

Como Bergson demonstra, por argumentos filosóficos, a existência de uma interferência mútua entre tais métodos e seus respectivos objetos?

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 ¹⁶¹.

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”.¹⁶²

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-cientista 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 trabalho matemático. O dado extraído não é temporal, mas a sua representação é numérica. Assim sendo, o dado numérico

¹⁶¹ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 42.

¹⁶² BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 31.

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.

Diferentemente do método metafísico, 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. Segundo o pensador francês:

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 realidade¹⁶³.

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. 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 superação¹⁶⁴.

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

¹⁶³ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 35.

¹⁶⁴ 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.

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:

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 substituto¹⁶⁵.

A ciência moderna procura dividir, detalhar e especificar seus estudos. Ela atinge apenas as aparências das coisas, porém, bem fundamentadas a partir da posição 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, Farias 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”¹⁶⁶. 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 fundamenta-se na experimentação do estudo do objeto. Como lembra-nos o filósofo,

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b, p. 239.

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 ¹⁶⁷.

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 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 ¹⁶⁸.

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 ¹⁶⁹.

É neste sentido que a ciência e a metafísica diferem de objetos e métodos, mas compartilham suas experiências ao aspirar o conhecimento. Bergson nos convida a examinar o papel fundamental que a consciência desempenha em ambos os métodos. Pois, a consciência por um lado percebe os fenômenos exteriorizados e espacializados no mundo, por outro lado, volta-se para si mesma, para a duração interior. Atesta Faria 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” ¹⁷⁰.

¹⁶⁷ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 46.

¹⁶⁸ *ibid.*, p. 46

¹⁶⁹ *ibid.*, p. 47.

¹⁷⁰ BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b, p. 240.

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 a lei e a 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 ¹⁷¹.

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 palavra¹⁷²”, 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 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 ¹⁷³.

O autor ressalta que a intuição é, principalmente, “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”¹⁷⁴. Neste sentido, não podemos deixar de citar o filósofo Deleuze, por sua importante

¹⁷¹ BERGSON, H. [1934] *A Intuição Filosófica*. In: *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 143.

¹⁷²BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 13.

¹⁷³ BERGSON, H. [1934] *A Intuição Filosófica*. In: *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 144.

¹⁷⁴ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 33.

contribuição, ao nos advertir que “sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica”¹⁷⁵. 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”¹⁷⁶. 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. É pela experiência intuitiva que conhecemos o movimento absoluto.

Tradicionalmente, os empiristas no Século XVIII e o impulso da filosofia positivista de August Comte no Século XIX influenciaram fortemente 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 metucioso 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 observações e anotações pontuais com fragmentos da realidade. O papel da análise é traduzir em ideias abstratas os diferentes objetos de estudo. Embora a ciência impulse sua capacidade de análise por um ato simples e, que este ato, ao colocá-la em movimento diz o autor, “e que se dissimula por trás dela, emana de uma faculdade muito diferente daquela de analisar. Será, pela própria definição, a intuição”¹⁷⁷. Assim, confundem “o ponto de vista da análise com a intuição”¹⁷⁸. 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.

¹⁷⁵ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo. 34, 2012. p. 27.

¹⁷⁶ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 26.

¹⁷⁷ *ibid.*, p. 38.

¹⁷⁸ *ibid.*, p. 21.

Podemos dizer que a ciência e a filosofia operam em uma relação dialética: a ciência pelo método de análise via descrição dos “fatos observáveis” dos fenômenos exteriores; e a filosofia por um método de observação interior, ou seja, pela penetração 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”¹⁷⁹. 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; o único, 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 integral¹⁸⁰.

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 conhece o objeto no mundo como eles realmente são. Tal conhecimento é adquirido pela 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. Consequentemente, o método da intuição requer um esforço de intensidade profunda da consciência. 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

¹⁷⁹ BERGSON, Henri. [1915] *A filosofia francesa*. In: *Revista Trans/Form/Ação*, Trad. Silene Torres Marques. São Paulo: 2006, vol.29, no.2, p. 270.

¹⁸⁰ 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.

pelo qual, depois, basta deixar-se levar”¹⁸¹. Sobre esta argumentação do pensador francês, respalda Jacques 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 ¹⁸².

Percebemos o cuidado que Bergson teve ao apresentar a distinção metodológica entre a análise científica e o esforço intuitivo na busca do conhecimento. Após propor o esclarecimento do dualismo metodológico, no qual o método científico, ao fazer uso da análise aborda a simultaneidade como o registro simbólico de eventos físicos em “instantes matemáticos” no espaço; e o método filosófico por conceder a simultaneidade a partir de uma experiência intuitiva dos fenômenos físicos pela consciência como ser temporal, passamos agora ao último capítulo do nosso trabalho, “As Funções da Simultaneidade”. Neste capítulo, demonstraremos como a ideia de simultaneidade é passível de mudança de função na obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922. Para isso, apresentaremos um exame comparativo entre o capítulo III, “A Natureza do Tempo” e o capítulo IV, “A Pluraridade dos Tempos”, como forma de expor a diferença conceitual de simultaneidade na mesma obra. Tentaremos identificar o que conduziu o filósofo à mudança de função sobre o conceito de “simultaneidade”.

Em virtude do que foi mencionado sobre o dualismo metodológico, Bergson irá expor seu argumento filosófico contra o argumento científico sobre a concepção de simultaneidade. Pois, segundo o filósofo francês, o espaço e o tempo são confundidos por Einstein na teoria da Relatividade Restrita. Neste sentido, o conceito de simultaneidade na física é revelado como uma quarta dimensão do espaço. Para o pensador francês, o tempo na “simultaneidade científica” não se apresenta em estado puro, mas sim, como um tempo espacializado. O conceito de simultaneidade científica desenhado pelos argumentos dos físicos será dado pela concordância de relógios acertados com eventos exteriores. A posição filosófica que o autor apresentará ao conceito de simultaneidade consiste em abarcar a

¹⁸¹ BERGSON, Henri. [1903] *Introdução à metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 38.

¹⁸² 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.

apreensão de dois ou mais acontecimentos numa percepção única, instantânea e atestada pela nossa consciência. Tal hipótese encaminhará para um sentido conceitual de “simultaneidade de fluxos”.

CAPÍTULO 3 – AS FUNÇÕES DA SIMULTANEIDADE EM *DURAÇÃO E SIMULTANEIDADE*

Este último capítulo visa desenvolver argumentos para a sustentação da seguinte hipótese central: 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 da simultaneidade. Durante a sua fala, Bergson anuncia que o ponto de vista relativista e intuitivo sobre o termo “simultaneidade” são conciliáveis.

O filósofo francês 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 cindir ¹⁸³.

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

¹⁸³ 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.

debate caminha para um entendimento filosófico do termo “simultaneidade”, tal como Bergson o compreende nesta etapa de sua obra.

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 ¹⁸⁴.

Para Bergson, 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, esboça o sentido de uma simultaneidade absoluta.

¹⁸⁴ 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 operation physique telle qu’un réglage d’horloge”. *ibid.*, p.499.

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” dos conceitos que ela abrange.

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 dos 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 etapa para o tempo físico e objetivo. No primeiro momento o físico recusa então, a existência de um “tempo filosófico” com sua argumentação científica.

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 havia longe, e o instinto fez isto ¹⁸⁵.

No entanto, no segundo momento, o físico argumenta que o tempo objetivo dos eventos independe dos indivíduos, colocando em evidência a diferença 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”¹⁸⁶. Posteriormente, o físico concluiu sua exposição 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 físico¹⁸⁷.

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

¹⁸⁵ 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 simultanété 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.

¹⁸⁶ No original: “Mais Il y a des événements objectifs indépendants des individus, et, de la simultanété des perceptions, on est passé à celle des événements eux mêmes”. *Ibid.*, p. 501.

¹⁸⁷ 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.

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 este adverte sobre a questão da relatividade. Tal observação de Édouard Le Roy aponta para a solução da “dupla noção do real”. Solução esta que Le Roy 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 Bergson 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. Eles relatam uma sequência de fatos. 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 Metz¹⁸⁸ da *Revue de philosophie* sobre os “tempos fictícios” e os “tempos reais”. 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 a 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. 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 a 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 resalta sua estima pelo físico por ele ter inaugurado uma física moderna. Destaca também a contribuição do físico por trazer diferentes formas de pensar a ciência e a

¹⁸⁸ 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.

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. Para ele, 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. Bergson argumenta que 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. E, vimos que no capítulo anterior, a intuição 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 ordem 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 e a nossa duração interna.

Para a execução desta tarefa, daremos atenção especial aos capítulos III e IV do livro *Duração e Simultaneidade* para o desenvolvimento de nosso argumento teórico. É no capítulo III “A Natureza do Tempo”, que Bergson descreve a sua primeira ideia de simultaneidade como origem psicológica, na qual a consciência do observador, em um dado momento, “captaria numa única percepção, instantânea, acontecimentos múltiplos situados em pontos diversos do espaço”, sendo a simultaneidade “precisamente a possibilidade que dois ou mais

acontecimentos teriam de entrar numa percepção única e instantânea”¹⁸⁹. Neste ponto, o pensador francês já opõe seu argumento filosófico ao argumento científico a respeito da simultaneidade. No capítulo IV, “A Pluralidade dos Tempos”, o filósofo irá esboçar um panorama reflexivo sobre a simultaneidade científica e a sua construção conceitual da simultaneidade por uma concepção intuitiva.

3.1 – CIÊNCIA E SIMULTANEIDADE

Na virada do século XIX para o século XX, algumas pesquisas científicas, como as equações de Maxwell¹⁹⁰ e o desenvolvimento do eletromagnetismo, impulsionaram a possibilidade de questionar a física clássica de Galileu Galilei¹⁹¹ e Isaac Newton¹⁹². 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 relógios para regulamentar o 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. O contexto histórico em que o físico viveu foi importante para a adoção de uma epistemologia empirista. Segundo o físico 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 antes¹⁹³.

¹⁸⁹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006, p. 52.

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ 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.

¹⁹² Isaac Newton (1642–1727) foi um físico e matemático, figura culminante da revolução científica do século XVII. A sua obra *Philosophiæ 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.

¹⁹³ MARTINS, Roberto de Andrade. *FÍSICA E HISTÓRIA*. Revista de Ciência e Cultura. vol. 57 nº.3 São Paulo, julho/set. 2005, p. 26.

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. Para a ciência, a dimensão temporal incorpora-se como uma estrutura instável no espaço. Este tempo foi demonstrado por cálculos como 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*¹⁹⁴ publica um trabalho científico seu sobre este tema com o título *Elektrodynamik bewegter Körper*¹⁹⁵. O impacto desta teoria foi tão grande, que inaugurou o que hoje chamamos de física moderna. Esse trabalho ficou célebre sobre o nome de Teoria da Relatividade Restrita ou Especial, e propunha uma solução para a incompatibilidade entre a mecânica clássica e o eletromagnetismo.

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 qualquer lugar. Isto significa dizer que nos submetemos às mesmas “leis da natureza”, seja da luz ou da gravidade, tanto aqui como em qualquer lugar do Universo. 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 será 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.

¹⁹⁴A 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).

¹⁹⁵Em 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

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? Segundo Einstein, o espaço e o tempo não podem ser absolutos se a velocidade constante da luz é igual para os pontos de vista 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”¹⁹⁶.

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 gêmeos”¹⁹⁷. Se existem dois irmãos gêmeos na Terra, e um deles decide viajar numa

¹⁹⁶ RUSSELL, B. [1925] *O abc da relatividade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005, pp. 22-23.

¹⁹⁷ 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

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 precedentes¹⁹⁸.

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 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”¹⁹⁹. 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

¹⁹⁸ SZAMOSI, G. *Tempo e Espaço: as dimensões gêmeas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1998, p. 153.

¹⁹⁹ RUSSELL, B. [1925] *O abc da relatividade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor: 2005, p. 39.

dimensões, sendo três espaciais (altura, profundidade e largura) e uma temporal. É diante dessa exposição analítica da ciência que Bergson ergue suas reflexões sobre o tempo. Qual a abordagem filosófica que o pensador francês apresenta em sua obra *Duração e Simultaneidade*, de 1922?

Optamos, em nossa pesquisa, por apenas apresentar uma investigação teórica, e não matemática, da explicação filosófica dada a partir do próprio pensamento do autor. Para isso, começamos pelo início do livro, no qual o filósofo apresenta sua posição dos experimentos que foram realizados para detectar o movimento da Terra através do éter²⁰⁰ por Michelson-Morley²⁰¹ e Lorentz²⁰².

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.

Os paradoxos que tanto assustaram alguns, tanto seduziram outros, parecem-nos provir daí. Decorrem de um equívoco. Nasceram 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 imagem²⁰³.

²⁰⁰ 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 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>.

²⁰¹ 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 descreditou seriamente as teorias do éter e levou à proposta de Albert Einstein, em 1905, de que a velocidade da luz é uma constante universal.

²⁰² Ver nota de rodapé nº 8 no início da introdução do presente trabalho na página 14.

²⁰³ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 8.

Em sua abordagem, o filósofo conta que 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 éter²⁰⁴.

Em seguida, Bergson examina a explicação proposta por Lorentz²⁰⁵. Para o filósofo, 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 autor questiona a relação do trajeto do “raio” com a marcação dos relógios²⁰⁶ pelos diferentes observadores em cada sistema de referência.

²⁰⁴ *ibid.*, p. 12.

²⁰⁵ Na física Hendrik Antoon 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 24/07/2018.

²⁰⁶ 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 conseqüentemente 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

Se, num mesmo intervalo entre dois acontecimentos, um relógio conta um número menor de segundos, cada um deles dura mais. O segundo do relógio preso à Terra em movimento é portanto mais longo que aquele do relógio estacionário no éter imóvel²⁰⁷.

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 relógio²⁰⁸.

É a partir dessa reflexão que o filósofo começa a examinar o conceito de “simultaneidade” na ciência. Para o pensador francês, só pode haver o mesmo instante se todos os relógios acertados marcarem a mesma hora. Tal procedimento independe da posição do observador fixo ou em movimento. 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 escolhido²⁰⁹.

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.

²⁰⁷ *ibid.*, pp. 14;15.

²⁰⁸ *ibid.*, p. 15.

²⁰⁹ EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: 1981, p.65.

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”²¹⁰. 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”²¹¹.

A crítica do pensador francês 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”²¹². 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 acidente²¹³.

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 visual²¹⁴.

²¹⁰ BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaios e conferência*. São Paulo: Martins Fontes: 2006. p. 150.

²¹¹ *ibid.*, p. 153.

²¹² *ibid.*, p. 158.

²¹³ *ibid.*, p. 170.

²¹⁴ *ibid.*, p. 171.

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, o autor 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 normalmente²¹⁵.

Para o filósofo, habituamos 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 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”²¹⁶.

A conclusão de Bergson 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 matemáticas²¹⁷.

²¹⁵ *ibid.*, p. 173.

²¹⁶ *ibid.*, p. 173.

²¹⁷ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 34.

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, para o pensador francês, dois sistemas de referência podem estar movendo-se um em relação ao outro. Portanto, o autor conclui que 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 deslocamento²¹⁸.

Segundo Bergson, “todo o movimento – mesmo o nosso, enquanto percebido de fora e visualizado – é, portanto, relativo”²¹⁹. 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.

Em seu exame minucioso, Bergson demonstra que a simultaneidade científica da Teoria da Relatividade Restrita é uma “simultaneidade de instantes”, é 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”²²⁰. Adiante, diz o autor, “é este tempo espacializado, que comporta pontos, ricocheteia no tempo real e faz surgir nele o instante”²²¹. São estes “pontos” que os físicos chamam de “instantes”. Porém, para o pensador francês são apenas “simples interrupções virtuais, puras visões mentais”²²². 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

²¹⁸ *ibid.*, p. 39.

²¹⁹ *ibid.*, p. 45.

²²⁰ *ibid.*, p. 62.

²²¹ *ibid.*, p. 62.

²²² *ibid.*, p. 63.

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 extremidades²²³.

Para Bergson, 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, segundo o autor, 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 tempo²²⁴.

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”²²⁵. 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”²²⁶. 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.

No entanto, Bergson vai propor uma nova abordagem conceitual de simultaneidade a partir da experiência da intuição. Ou seja, os diferentes eventos são vividos como reais,

²²³ *ibid.*, p. 68.

²²⁴ *ibid.*, p. 71.

²²⁵ *ibid.*, p. 110.

²²⁶ *ibid.*, p. 122.

independente do lugar que acontecem, quando a consciência envolve-os em nossa própria duração interior. Veremos, na seção seguinte, como o filósofo traça seu percurso filosófico para descrever a mudança de função do conceito de simultaneidade.

3.2 – 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 à vontade pelo olhar científico. No pensamento do autor, a análise científica e a intuição filosófica são empregadas como métodos distintos para compreender a realidade. Na Teoria da Relatividade Restrita, o tempo medido corresponde ao 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 sua obra *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 apresenta²²⁷.

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. Para o autor, 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

²²⁷BERGSON, H. [1934] *O Pensamento e o movente*. Os Pensadores. São Paulo. Nova Cultural, 2005, p. 101.

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”²²⁸. Assim sendo, o tempo da física é imobilizado pelo pensamento de um dos observadores junto com o seu sistema de referência.

No entanto, para o filósofo, 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 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 queiram²²⁹.

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”²³⁰. 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”²³¹. Neste caso, a exemplo dos dois irmãos gêmeos do “paradoxo”, surgem então para nós como vivido um só o mesmo tempo.

²²⁸ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 94.

²²⁹ *ibid.*, p. 96.

²³⁰ *ibid.*, p. 197.

²³¹ *ibid.*, p. 198.

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 real²³².

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.

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”²³³. 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”²³⁴. 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 atribuímos um tempo que dura”²³⁵.

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 para o autor. Esta simultaneidade, segundo o próprio autor,

²³² *ibid.*, p. 96.

²³³ *ibid.*, p. 56.

²³⁴ *ibid.*, p. 57.

²³⁵ *ibid.*, p. 57.

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 ²³⁶.

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. Os fluxos naturais de eventos e o fluxo de nossa duração são apontados como elementos constituintes desta mudança. 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”²³⁷. É a consciência que guia nossa atenção para os diferentes fluxos. Dessa forma, o filósofo francês apresenta sua 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 vôo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e, no entanto, separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias. Tal é nossa primeira ideia da simultaneidade²³⁸.

Segundo o autor, 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”²³⁹. A consciência atenta absorve os múltiplos eventos do espaço. Por isso, a simultaneidade de dois fluxos não pode ser convertida em dois instantes se

²³⁶ *ibid.*, p. 61.

²³⁷ *ibid.*, p. 60.

²³⁸ *ibid.*, p. 61.

²³⁹ *ibid.*, p. 62.

continuarmos na duração pura, pois “o tempo real não tem instantes”²⁴⁰. 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”²⁴¹. A esse respeito, descreve Whitehead, “a ‘passagem’ não é mensurável, a não ser na medida em que ocorre na natureza conjuntamente com a extensão”²⁴². Ora, o tempo verdadeiro não tem limites, nem extremos, é uma duração interior que todos nós podemos sentir. E o espaço é o referencial de 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 fluxos²⁴³.

Segundo Deleuze, Bergson trata os fluxos naturais como “fluxos qualitativamente distintos”²⁴⁴. 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 da função conceitual do termo “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”²⁴⁵. Os fluxos são a continuidade de nossa consciência. Desta maneira, a simultaneidade intuitiva não renuncia os 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 instante como um “presente matemático”. Para Edouard Le Roy, este momento do “agora” é vivido, e

²⁴⁰ *ibid.*, p. 62.

²⁴¹ *ibid.*, p. 62.

²⁴² WHITEHEAD, A. [1919] *O Conceito de Natureza*. Trad. Julio B. Fischer. São Paulo. Martins Fontes, 1994, p.68.

²⁴³ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 70.

²⁴⁴ *ibid.*, p. 72.

²⁴⁵ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 61.

“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 trazido por nossa atenção para a vida”²⁴⁶. Tal hipótese também é compartilhada pelo filósofo Frédéric 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 duração²⁴⁷.

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 instante²⁴⁸.

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 diz 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”²⁴⁹. 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

²⁴⁶ 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, Edouard. [1913] *A New Philosophy: Henri Bergson*. The Project Gutenberg. Translated from the French by Vincent Benson, 1998. p. 76.

²⁴⁷ WORMS, F. “*A concepção bergsoniana do tempo*”, Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia Contemporânea, vol. 1, nº 1, 2004, p. 144.

²⁴⁸ *ibid.*, p. 145.

²⁴⁹ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 26.

duração como coexistência virtual de todos os graus em um só e mesmo tempo”²⁵⁰. O senso comum e a Teoria da Relatividade confirmariam a hipótese bergsoniana do tempo único.

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 coexistir²⁵¹.

Segundo Bergson, a física moderna converte a simultaneidade intuitiva em uma simultaneidade científica. Isto é, a ciência ao promover tal conversão favorece uma “transusão de realidade”²⁵², 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 Édouard 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”²⁵³.

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 referência dada ao termo “endosse” 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. 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:

²⁵⁰ *ibid.*, p. 67.

²⁵¹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*. Rio de Janeiro. Martins Fontes: 2006, p. 53.

²⁵² *ibid.*, p. 110.

²⁵³ *ibid.*, p. 101.

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 contínua e contemporânea de uma duração interna com outros fluxos, que supõe eles próprios outras durações²⁵⁴.

Em virtude do que foi mencionado, Bergson reconhece que as simultaneidades científica e a intuitiva apresentam suas diferenças. 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"²⁵⁵. 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 mantém no fluxo da nossa duração interior. A simultaneidade intuitiva como “instante presente”, conecta no passado e o futuro um todo indivisível. Podemos notar que, em Bergson, a simultaneidade intuitiva corrobora na

²⁵⁴ No original: “La simultanité 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).

²⁵⁵ 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.

coexistência da ideia do tempo único como multiplicidade qualitativa. Neste sentido, podemos dizer que sua proposta filosófica do tempo é simultaneamente uno e múltiplo. 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. Conclui-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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro momento do nosso trabalho, procuramos apontar a construção conceitual do termo “simultaneidade”. Vimos que é descrito com uma “interseção do tempo com o espaço”²⁵⁶, 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. Ao apresentar o conceito de simultaneidade no capítulo II, “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”, na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, Bergson nos advertiu da necessidade de fazermos uma reflexão filosófica acerca da distinção entre duas ideias de tempo: o tempo como quantitativo, ou homogêneo, descrito por medidas de grandeza, enclausurado no relógio pelo movimento dos ponteiros; e o tempo como qualitativo, ou heterogêneo, descrito como a experiência viva e consciente do fluxo ininterrupto dos nossos estados psicológicos. Este tempo qualitativo, a saber, é a duração pura. O espaço, no entanto, é tomado pelo filósofo como o meio vazio homogêneo e exterior à minha consciência. Ele contribui para a orientação e a realização de nossas ações práticas no mundo. Ademais, em toda medida de grandeza e justaposição de objetos, o espaço é tomado como referência de localização ou de fixidez. Eis porque temos a necessidade de estabelecer a distinção entre o tempo como fluidez contínua e o espaço como fixador do movimento.

Bergson demonstrou, com argumentos precisos, como a ideia de número – e em verdade toda perspectiva quantitativa – se formava com relação ao espaço. Contar é enumerar posições no espaço. Neste caso, quando tomamos o tempo como unidade numérica, apenas estamos espacializando algo que é da ordem de uma sucessão descontínua e homogênea. É assim que formamos a ideia de tempo. Por outra via, o filósofo concebe a verdadeira natureza do tempo como uma multiplicidade qualitativa. Percebemos que o autor defende o tempo como duração pura e heterogênea, isto é, um tempo no qual nossos estados de consciência mudam qualitativamente, sem se distinguirem numericamente uns dos outros. Esta é a verdadeira experiência humana do tempo. Constatamos também que o tempo homogêneo impõe-se como referência real no nosso dia-a-dia, e, ao mesmo tempo, impede nossa capacidade de refletir sobre nós mesmos, tornando-nos muitas das vezes autômatos de nossa própria vida no tempo e no espaço. O tempo espacializado rege a nossa ação prática, tão necessária para o convívio, para as relações sociais, sejam elas interações humanas nas

²⁵⁶ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa. Edições 70, 1988, p. 78.

Universidades, empresas, atividades de lazer, etc. Ao focarmos nosso estudo no *Ensaio*, vimos que Bergson atribuiu um papel importante à consciência na passagem do tempo compreendido como duração. Além disso, a teoria das multiplicidades, outro tema importante deste livro, abre para uma reflexão sobre o horizonte da construção de duas realidades: a realidade da existência exterior, do espaço como meio da realização de nossas ações; e a realidade como a experiência interior dos fluxos de nossas emoções, afetos e sensações.

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. Os instantes presentes se seguem de um antes e desembocam em um depois, tornando-se, assim, uma quarta dimensão do espaço. 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 momento de nossa pesquisa, abordamos o dualismo metodológico de Bergson. Notamos que o pensador francês em seu ensaio *Introdução à Metafísica* 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. A abordagem científica colocou o que chamamos de tempo em um plano inacessível à nossa experiência imediata.

Em vista disso, procuramos apontar, no terceiro capítulo da dissertação, o resultado da distinção conceitual que o filósofo francês estabelece entre a simultaneidade científica e a simultaneidade intuitiva. 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 o pensador francês nos diz que esta 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.

Bergson não nega a importância da ideia de tempo físico. A originalidade da concepção einsteiniana de seu espaço-tempo marcou uma nova maneira de pensar cientificamente a realidade. Nossa maneira de relacionarmos com o mundo, desempenhar nossas atividades no dia-dia como trabalhar, estudar e se divertir são pautadas por uma determinação cronológica. Só que na Teoria da Relatividade Restrita, a simultaneidade é indicada pela coordenação entre os relógios. Pode parecer como a interpretação deleuziana de *Duração e Simultaneidade*, põe em relevo, que Bergson pretende apenas nos mostrar o equívoco que a física moderna cometeu ao tratar das duas multiplicidades. “Einstein apenas inventou uma nova maneira de espacializar o tempo”²⁵⁷. O autor critica Einstein por ter trabalhado o conceito de tempo na física como a quarta dimensão do espaço. Pois, para o filósofo, este foi o mal-entendido que o físico cometeu ao confundir o tempo, como duração pura, com o espaço. A duração real é experimentada em seu desenrolar contínuo. Já o tempo físico é a própria duração homogênea convertida em espaço. 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.

²⁵⁷ DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012, p. 75.

Vimos também que Bergson já tinha exposto sua reflexão ao tratar da multiplicidade das durações no *Ensaio*, de 1889. O autor advertiu que a exterioridade das durações era passível de medição.

[...] experimentamos uma incrível dificuldade em representar a duração na sua pureza original; e, sem dúvida, isto deve-se a que não duramos sozinhos: as coisas exteriores parece, duram como nós, e o tempo, considerado sob este último ponto de vista, tem todo o aspecto de um meio homogêneo. Não só os momentos desta duração parecem exteriores uns aos outros, como o seriam os corpos no espaço, mas o movimento percebido pelos nossos sentidos é a prova, de certa maneira palpável, de uma duração homogênea e mensurável²⁵⁸.

No *Ensaio*, o momento presente é dado como a simultaneidade. Não podemos fixar a continuidade da duração, mas apreendemos um “presente intuitivo” como participante do fluxo da nossa duração interior. E é por isto que a passagem das mudanças é percebida pela nossa consciência. O que não podemos é fazer da simultaneidade uma sucessão. Vimos que, na sucessão temporal, há uma organização íntima de nossas emoções que estão em intensa penetração mútua, não existe isolamento entre elas. Não podemos colocá-las em ordem, pois sua relação é de solidariedade. O tempo da sucessão é o da duração pura. Embora a simultaneidade no *Ensaio* seja descrita como uma justaposição de termos e da sua distinção um dos outros, a contagem de coisas, ou objetos é tomada como simultaneidades no espaço. Toda representação de algo projetada no espaço e dada a um só tempo é grandeza numérica. Porém, 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.

Que existe, da duração, fora de nós? Apenas o presente ou, se antes preferirmos, a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para uma consciência que os recorda. Observamos, fora de nós, num dado momento, um conjunto de posições simultâneas: das simultaneidades anteriores não fica nada. Situar a duração no espaço é, por uma verdadeira contradição, colocar à sucessão *no* próprio seio da simultaneidade²⁵⁹.

²⁵⁸ BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988, pp; 77-78.

²⁵⁹ *ibid.*, p. 156.

Todavia, no *Ensaio*, Bergson deixou a questão da concomitância dos fluxos das durações exteriores com a nossa duração interior aberta a interpretações.

Não é, pois, necessário dizer que as coisas exteriores duram, mas antes que há nelas alguma razão inexprimível em virtude da qual não podemos considerá-las como momentos sucessivos da nossa duração sem constatar que elas mudaram²⁶⁰.

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. No *Ensaio*, Bergson apresenta a simultaneidade com elemento pertencente ao espaço. A constatação é feita, segundo o autor, quando a ciência tenta medir a velocidade do movimento. Tudo que ela consegue são “posições simultâneas” no espaço. A simultaneidade é então construída conceitualmente com o tempo da duração homogênea, que não dura, e ao mesmo tempo com o espaço que alinha as posições justapostas nos convencendo da sua imobilidade. Esta é a definição da simultaneidade como a interseção do tempo com o espaço que aparece no *Ensaio*, de 1889, e se assemelha a simultaneidade científica no livro *Duração e Simultaneidade*, de 1922. É daí que surge o instante da ciência para poder servir de cálculo matemático, e registrar simbolicamente, a aparição dos fenômenos físicos na quarta dimensão do espaço, ou seja, no tempo espacializado. Percebemos no decorrer de nossa leitura que em *Duração e Simultaneidade*, o filósofo francês advertiu tal constatação: “Fizemos notar, há mais de trinta anos, que o tempo espacializado é na realidade uma quarta dimensão do espaço. Somente essa quarta dimensão nos permitirá justapor o que está dado em sucessão: sem ela, não teríamos o lugar”²⁶¹. Por isso, a ciência opera no tempo enumerando instantes, ou melhor, contando simultaneidades.

Na nossa hipótese de investigação, o que chamamos de “agora”, ou seja, o momento presente, pode nos permitir uma experiência temporal dada pela consciência. O transcurso retido do “presente” pela consciência é o instante percebido. Neste caso, podemos chamar de

²⁶⁰ *ibid.*, p. 156.

²⁶¹ BERGSON, Henri. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006, p. 69.

instante, um momento vivo e presentificado pela nossa consciência. E esta consciência não se sujeita à medida pelo cálculo, pois ela compartilha da nossa experiência interior como duração real. A simultaneidade intuitiva nos autoriza a pensar o “instante do presente” integrado aos diferentes fluxos naturais com a nossa duração.

Por conseguinte, podemos afirmar que há o “instante intuitivo”, que faz parte da duração que experimentamos em nós mesmos por uma reflexão consciente deste momento presente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- BEAUFRET, Jean. *Notes sur la philosophie em France au XIX siècle. De Maine de Biran á Bergson*. Paris: Vrin, 1984.
- BERGSON, Henri. [1889] *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. Presses Universitaires de France, ([1889] 1948).
- _____. *Histoire de l'idée de temps – Cours au Collège de France - 1902-1903*. Paris: PUF, 2016.
- _____. [1903] *Introdução à Metafísica*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. [1911] *A consciência e a vida*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. [1911] *A intuição filosófica*. Textos escolhidos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. [1915] *A filosofia francesa*. *Revista Trans/Form/Ação*, Trad. Silene Torres Marques. São Paulo: 2006, vol.29, no.2.
- _____. *Écrit et Paroles. Remarques sur la théorie de la relativité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1922.
- _____. [1922] *Duração e Simultaneidade*, Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2006.
- _____. [1934] *O Pensamento e o movente. Ensaio e conferência*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRITO, R. de Farias. [1914] *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. 2006b.
- CHEVALIER, Jacques. *Henri Bergson*. London: Rider And Co. 1928.

- DELEUZE, G. [1966] *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 2012.
- EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: 1981.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Publicações Dom Quixote Lisboa 1978.
- HOFFDING, Harald. *La philosophie de Bergson*: Librairie Félix Algan, 1917.
- 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.
- MARQUES, Silene Torres. Significação da Vida e Liberdade: Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, 2003.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *FÍSICA E HISTÓRIA*. Revista de Ciência e Cultura. vol. 57 n°3 São Paulo July/Sept. 2005.
- MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- PINTO, Débora C. M. *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana* in Discurso n° 29. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- RIEMANN, G. F. B. 1867. *Sur les hyporthèses 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.
- 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*, N°2, 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.

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

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

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000.

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

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS CONSULTADOS

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, Inc. *Digital innovation. Advancing Education*. Disponível em: <<https://www.britannica.com/>>. Acesso em 20 de outubro 2017.

FARLEX, Inc. *The Free Dictionary: Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus*. Disponível em: <https://www.thefreedictionary.com/>. Acesso em 13 de outubro de 2017.

INSTITUTO DE MATEMÁTICA PURA E APLICADA – IMPA. *Geometria Diferencial. Matemática Universitária*. IMPA, 1998. Disponível em: <<https://impa.br/page-livros/geometria-diferencial/>>. Acesso em: 10 de outubro de 2017.