

A intuição bergsoniana da duração: o tempo da ciência é espaço¹

Magda Costa Carvalho
(Universidade dos Açores/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)
magdac@uac.pt

De acordo com o filósofo francês Henri Bergson, a tradição filosófica foi unânime em declarar essencial a questão do tempo. Contudo, revelou-se pródiga em negligenciar o seu correcto enquadramento que, para o autor, se situa na abordagem metafísica de uma experiência imediata e interior da duração concreta².

Na presente reflexão, iremos apresentar as concepções de Bergson acerca da temporalidade, em especial a crítica que o autor apresenta ao alcance do discurso científico sobre o tempo³. Paralelamente, exploraremos a dimensão central do tempo no pensamento do autor. Sendo sobejamente conhecido o debate que Bergson travou com Einstein acerca da temporalidade, importa ressaltar que não nos iremos deter nos meandros propriamente científicos da argumentação, antes no enquadramento metafísico que o autor procura conferir à teoria da relatividade.

1. Ciência e Filosofia

A invocação do pensamento de Henri Bergson a propósito das leituras científicas sobre o tempo revela a actualidade de uma obra cujo obituário filosófico

¹ Uma primeira versão desta reflexão foi apresentada no Colóquio Internacional *Espaço, Tempo, Devir. Primeiro Encontro de Filosofia e Física*, organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Grupo de Pensamento Fenomenológico, Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa e Universidade dos Açores, que teve lugar na Universidade dos Açores, nos dias 2 e 3 de Setembro de 2011. A autora agradece, desde já, as sugestões e comentários feitos na ocasião pela audiência, que lhe permitiram alargar e enriquecer esta reflexão.

² *Durée et Simultanéité*, PUF, Paris, 2009, p. vi.

³ A grande matriz científica do pensamento bergsoniano é a biologia ou ciências da vida, enquanto modelos de uma nova inteligibilidade dos factos positivos, captados no devir constitutivo das várias manifestações vitais. Contudo, o seu pensamento também dialogou com as ciências de matriz matemática como é o caso da física.

foi tentado algumas vezes ao longo do século XX. Julgamos que, apesar do carácter datado de algumas das suas reflexões sobre questões científicas e da existência de alguns equívocos científicos por parte de Bergson, hoje comumente aceites entre os exegetas da sua obra, o pensamento bergsoniano continua a permitir um diálogo fecundo e proveitoso entre ciência e filosofia.

Bergson, que viveu entre 1859 e 1941, é autor de um *corpus* textual dedicado na sua maioria a pensar o tempo⁴ (ou a *duração*, como lhe prefere chamar). Investiu grande parte da sua formação no estudo das ciências da época (das ciências da vida à física). Enquanto filho da segunda metade do século XIX – uma época que foi, como sabemos, pródiga em termos científicos –, Bergson compreendeu desde logo a imprescindibilidade de conectar a actividade filosófica e a actividade científica, sob pena de deixar de fora uma boa parte da realidade. O conhecimento verdadeiro seria obrigatoriamente constituído por um discurso filosófico que desse também voz aos resultados das ciências⁵, sem contudo a ele se resumir.

Contudo, foi crítico em relação à projecção atribuída ao conhecimento científico face ao descrédito atribuído à metafísica, facto que lhe valeu algum desconforto da posteridade.

Consciente desta impopularidade que a sua obra foi colhendo, Bergson reconhece em 1934, já com 75 anos:

“[...] é por erro que me classificaram entre os detractores da ciência e da inteligência; mas talvez eu seja um pouco responsável por este erro, porque insisti sempre no domínio da intuição, conhecimento do espírito pelo espírito, que me parecia ter sido negligenciada pelos filósofos, enquanto que me alarguei menos sobre o que era admitido por toda a gente acerca do conhecimento da matéria, sobre a ciência propriamente dita, sobre a inteligência. Desde a «Évolution Créatrice», contudo, expus extensamente que a inteligência, dirigida para a matéria, podia, neste domínio, atingir o absoluto; fui, então, tão longe neste ponto no sentido intelectualista como «todo o mundo», mais longe mesmo; coloquei a ciência mais alto do que o fizeram, ou farão algum dia, a maior parte dos cientistas.”⁶

⁴ Camille Requier, numa obra relativamente recente, afirma que a unidade da obra bergsoniana consiste num *corpus* sobre o tempo, *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*, PUF, Paris, 2009.

⁵ Em 1936, Bergson afirma numa carta : «La connaissance vrai se trouve ainsi devenir, il me semble, la connaissance philosophique, laquelle engloberait la connaissance scientifique elle-même. », *Correspondances*, PUF, Paris, 2002, p. 1548.

⁶ “[...] c’est par erreur qu’on ma classé parmi les contempteurs de la science et de l’intelligence; mais peut-être suis-je un peu responsable de cette erreur, car j’ai toujours insisté sur le côté intuition, connaissance de l’esprit par l’esprit, qui me paraissait avoir été négligé par les philosophes, alors que je m’étendais moins sur ce qui était admis par tout le monde pour la connaissance de la matière, pour la science proprement dite, pour l’intelligence. Dès «L’Évolution créatrice», cependant, j’ai exposé tout au long que l’intelligence, tournée vers la

A confusão ficara a dever-se a uma das principais teses do pensamento bergsoniano, a saber, que a inteligência, ou conjunto das faculdades discursivas do espírito⁷, consiste numa dimensão naturalmente propensa para a acção (opera através de percepções sólidas e de concepções estáveis, de modo a situar o sujeito na realidade movente que o envolve). A imagem utilizada pelo autor para ilustrar esta tese é a de um cinematógrafo que cria a ilusão de captar o movimento através da passagem rápida de um conjunto de fotografias: para Bergson, o movimento existe objectivamente, mas a inteligência lida apenas com quadros estáticos, representações fixas da realidade, fugindo-lhe aquilo que liga íntima e constitutivamente cada um desses instantes e os unifica em devir constante e contínuo.

Por conseguinte, a inteligência não tende naturalmente para a especulação, destinando-se antes a pensar a matéria inerte. Todo o pensamento de pendor teórico-especulativo apresenta-se para Bergson como uma espécie de luxo evolutivo, já que é a acção que nos permite sobreviver no meio em que nos inserimos. Neste contexto, a ciência surge como um prolongamento do conhecimento usual da inteligência, consistindo no aperfeiçoamento do rigor e precisão da informação comum da inteligência⁸. A ciência opera por redução da realidade a uma mesmidade passível de tradução simbólica rigorosa, matematicamente fundada portanto.

Segundo Bergson, a ciência deve funcionar em articulação com a filosofia, ou metafísica, a quem compete um trabalho de orientação contrária à primeira. A filosofia concretiza-se na inversão da direcção habitual do trabalho do pensamento⁹, reconvertendo a atenção do sujeito da dimensão útil da realidade para a região inútil (na palavras do autor: *que não serve para nada*¹⁰). Isto é: a filosofia rompe com a dinâmica da inteligência e da ciência, competindo-lhe promover as dimensões menos

matière, pouvait, dans ce domaine, atteindre l'absolu ; j'allais donc aussi loin ici dans le sens intellectualiste que «tout le monde», plus loin même ; je mettais la science plus haut que ne le faisaient et que ne le font encore la plupart des savants).”, *Ibidem*, p. 1470

⁷ *Ibidem*, 906. No contexto evolucionista de *L'évolution créatrice*, Bergson define a inteligência como “[...] la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication ”, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 140.

⁸ Para Bergson, não é gratuita esta afinidade natural entre o plano material e as estruturas mentais humanas de cariz matemático desenvolvidas pela ciência, mas explica-se evolutivamente. A sintonia entre ambos deve-se ao facto de os nossos quadros matemáticos representarem a mesma interrupção do movimento vital que está presente na matéria. Consequentemente, Bergson entende que, em termos evolutivos, a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas surgiram da inversão do mesmo movimento vital, por um processo de adaptação mútua, cf. *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 207.

⁹ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 214

¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

comuns da existência, o conhecimento das *causas profundas*¹¹, aquilo a que Bergson se refere no excerto supra citado como os conhecimentos “negligenciados pelos filósofos”, o plano espiritual ou metafísico. A actividade filosófica recusa, por isso, a pragmaticidade da inteligência e orienta-se para além da leitura científica que retalha em parcelas diferenciadas e exteriores a substância movente do real e procura apreender o devir.

O autor haveria de sistematizar as suas posições a este respeito na introdução a *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* – texto já por diversas vezes comparado ao *Discours de la Méthode* pela revisão clara e incisiva do itinerário especulativo que o autor aí apresenta¹² –, última obra publicada por Bergson no ano de 1934.

Bergson recusa aí a instauração de uma hierarquia entre ciência e metafísica, garantindo que ambas “tocam o fundo da realidade”¹³. A primeira fá-lo nos domínios da matéria, mediante a abstracção e a generalização da inteligência. Da matemática, passando pela física e pela química, até à biologia, a ciência funda-se na experiência e atinge a essência do real no que respeita à sua dimensão material positiva. Já a filosofia ou metafísica, partindo da experiência interna do sujeito (que ele considera *positiva* também por isso), atinge um conjunto preciso e rigoroso de conhecimentos acerca da região não material da realidade. A relação entre ambas é, pois, da ordem da complementaridade: a ciência fornece à metafísica elementos para a construção de perspectivas precisas e positivamente fundadas, a filosofia fecunda a ciência e reformula-a, permitindo-lhe avançar de acordo com as causas últimas.

Pese embora o tom conciliador deste texto, que tinha em mente refutar algumas das objecções colecionadas pelo pensamento de Bergson ao longo dos anos¹⁴, ciência e metafísica marcam direcções divergentes da actividade do pensamento. E jamais o autor irá prescindir deste pressuposto. A ciência caminha no sentido da matéria, a metafísica orienta-se pelo não material (pelo “meta-físico”). Desta feita, impunha-se questionar a natureza e o alcance de cada uma no que respeita ao tempo.

¹¹ *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 195.

¹² H. Gouhier, *Œuvres*, p. viii ; Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 101.

¹³ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 33.

¹⁴ Cf. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Éditions Delachaux & Niestlé, S.A., Neuchatel/Paris, s/d, p. 104.

2. Uma filosofia do tempo

Se, por sistematização e comodidade da análise hermenêutica, quiséssemos isolar os princípios constituintes de uma filosofia bergsoniana do tempo¹⁵, poderíamos sistematizar os seguintes:

afirmação do tempo enquanto realidade substancial (a substância do real)¹⁶;

afirmação do tempo enquanto fenómeno psíquico (*estofa da vida psicológica*¹⁷) e ontológico (*estofa da realidade*¹⁸);

afirmação do tempo como duração (passagem ou trânsito com um ritmo próprio e irreduzível);

afirmação da duração como princípio actuante na vida do sujeito e na realidade (novidade e imprevisibilidade radicais em termos qualitativos);

afirmação da duração como dimensão privilegiada da realidade (recusa dos pressupostos clássicos da metafísica ocidental que privilegiava o ser face ao devir);

negação do tempo enquanto grandeza mensurável e análoga ao espaço (recusa da leitura de matriz kantiana);

negação de um tempo abstracto que não seja percebido e vivido concretamente pelo sujeito (recusa de uma leitura exclusivamente científica do real).

Nenhum destes princípios se deduz apenas com base em conhecimentos

¹⁵ Bergson não concretiza este exercício em nenhum momento da sua obra e deve o intérprete reconhecer a artificialidade do mesmo, uma vez que o seu esquematismo inerente limita a cadência da escrita e do pensamento bergsonianos.

¹⁶ A questão do substancialismo na obra de Bergson pode ser polémica, dado o papel nuclear que a mobilidade aí desempenha. No texto *Introduction à la métaphysique*, de 1903 (*La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 211), Bergson esclarece que identifica a realidade com um princípio de mobilidade, ou seja, na sua perspectiva, não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, estados em permanente mudança. Contudo, esta asserção não implica uma des-substancialização do real já que a filosofia de Bergson não dispensa a noção de “substância”. Antes considera fundamental o que designa como a *persistência dos existentes*. Oito anos mais tarde, na conferência *La perception du changement*, a mesma questão é retomada (*La pensée et le mouvant*, p. 173-174) e Bergson explicita: a realidade é mudança e a mudança não é mais do que a *substância* mesma das coisas. Não nos encontramos aqui perante uma filosofia à imagem das teorias gregas que supunham um substrato imutável da realidade, oposto à sua dimensão material ou sensível. Pelo contrário, o fundamento da realidade, o que a suporta e envolve intimamente, consiste precisamente naquilo que a nossa percepção interior capta, ou seja, a duração substancial das coisas. A substância é movimento e mudança e estes, por sua vez, detêm um carácter substancial. Numa carta de 1913, Bergson esclarecia que “[...] a mudança, percebida tal qual é, torna-se uma verdadeira substância se entendermos por substância o que se conserva e que permanece, porque na “duração” tal como eu a represento, o passado pode fazer corpo com o presente em vez de se desvanecer como parece acontecer com o «tempo artificial»” (*Correspondances*, PUF, Paris, 2002, p. 525).

¹⁷ *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 360.

científicos, já que para Bergson a ciência trabalha o tempo como uma série de instantes consecutivos, numericamente apreendidos, que se resumem a extremidades de intervalos ou de momentos, de paragens virtuais do verdadeiro fluxo temporal¹⁹. Uma vez que a essência do tempo é precisamente *passar*, escoar-se, isso significa que só pode ser apreendido na passagem e não na paragem. Assim sendo, é o conhecimento metafísico que pode dar conta dessa intimidade conectiva dos instantes e revelar o tempo enquanto interpenetração indistinta ou multiplicidade qualitativa.

O que resta, então, à ciência? Ou, por outras palavras, a que se referem as ciências quando nos falamos do tempo? Para Bergson a resposta é clara: referem-se ao espaço.

Façamos um breve excuro pela génese desta tese, de modo a acompanharmos o autor na descoberta da duração enquanto tempo verdadeiro, ou por outra, na sua intuição²⁰.

2.1. A intuição da duração

É de uma forma bastante viva que Bergson se dá conta da importância do processo de intuição do tempo enquanto duração, insistindo em diversos momentos na sua narrativa²¹.

Por volta de 1883, Bergson leccionava na província (em Clermont-Ferrand) e, preparando uma tese de doutoramento, dedicou-se ao estudo da obra *First Principles*, do inglês Herbert Spencer, o grande teórico defensor da existência de uma lei da evolução aplicável, sem excepção, a toda a realidade. Analisando precisamente o capítulo de Spencer sobre a noção de tempo, Bergson reconhece a insuficiência das perspectivas matemática e mecânica e objecta uma certa estranheza ao reconhecer que nada seria alterado na nossa visão sobre as coisas se se modificasse a relação de velocidade entre os instantes simbolizados em linguagem científica:

“Supor que um acontecimento ocorrerá após um tempo t é simplesmente afirmar que se contou um número t de simultaneidades de um determinado género. Entre as simultaneidades passar-se-á o que se quiser. O tempo poderá acelerar-se enormemente,

¹⁹ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 3.

²⁰ Para Bergson, a intuição refere-se a um conhecimento imediato interior, que não é gratuito nem resulta de uma qualquer forma de revelação externa, mas decorre de um trabalho intenso da inteligência, nomeadamente no domínio das ciências. Na intuição, o pensamento transmuda um conhecimento estático das coisas tal como a inteligência as representa para o conhecimento íntimo e dinâmico da verdadeira natureza do ser enquanto devir. É, portanto, uma coincidência dinâmica entre o sujeito e a realidade.

²¹ A mais conhecida encontra-se no *Journal* de Ch. du Bos, na entrada de 22 de Fevereiro de 1922, e é reproduzida nas *Œuvres. Édition du Centenaire*, pp. 1541-1543.

e mesmo indefinidamente: nada se alterará para o matemático, para o físico, para o astrónomo.²²

O que parecia claro a Bergson era que, se tudo no Universo fosse dado num instante, a ciência não necessitaria de alterar uma única vírgula nas suas análises da realidade. Leitor atento da literatura científica da época, Bergson dava voz à *hipótese de crescimento universal das velocidades*, procurando o seu enquadramento metafísico²³. Parecia, então, faltar ao conceito científico de tempo não apenas a dinâmica interna que o deve caracterizar, como principalmente a sua dimensão actuante na realidade. Tornava-se necessário, pois, encontrar um discurso que encontrasse o verdadeiro tempo, a força dinâmica e criadora de realidade.

O caminho a seguir haveria de lhe surgir numa aula sobre os paradoxos de Zenão de Eleia, em que Bergson conclui que a origem desses sofismas reside simplesmente na confusão entre os conceitos de movimento e de espaço. Nos diversos paradoxos propostos pelo eleata, o movimento era erradamente decomposto num conjunto estanque de partes exteriores entre si, à imagem do espaço percorrido pelo móvel²⁴. Ainda que o traçado geométrico da trajectória em causa pudesse ser divisível em várias partes distintas e exteriores, o mesmo não se poderia aplicar ao movimento. Os instantes já passados (ou escoados) podem ser projectados espacialmente, mas o próprio escoar-se desses instantes, o seu movimento ou devir, não. Ou seja, o pensamento científico decompõe ilegitimamente o movimento numa série de pontos sucessivos e considera apreendê-lo na sua totalidade, quando na realidade deixa de fora a transição, a passagem, a *duração*. E porque a inteligência tende naturalmente para a cristalização da realidade movente em quadros estáticos, os problemas de Zenão resultavam então em paradoxos lógicos.

É no texto “La perception du changement”, conferência proferida em Oxford, em Maio de 1911, que Bergson apresenta a mais didáctica de todas as suas explicações acerca desta questão. Num estilo vivo e cativante, afirma que a forma mais segura de ultrapassarmos a situação paradoxal a que conduz a argumentação de Zenão será a de interrogarmos o próprio Aquiles. Uma vez que, de facto, Aquiles alcança a tartaruga e chega mesmo a ultrapassá-la, só o testemunho do primeiro poderia explicar a perplexidade da teoria de Zenão.

Bergson apresenta a confiança decisiva de Aquiles, a saber, a forma como

²² *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 3.

²³ Cf. *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 232 do dossier da edição crítica.

²⁴ Bergson visa a crítica à tese segundo a qual no espaço infinitamente divisível, um móvel que se desloque duas vezes mais rápido que outro nunca o alcançará porque quando chega onde ele estava, já ele adiantou a sua marcha numa distância que é metade do percurso do primeiro, e assim sucessivamente (nunca o primeiro alcançando o segundo).

Zenão descreve a sua corrida não corresponde ao modo como ele, de facto, corre. Ouçamo-lo:

“Zenão quer que eu vá do ponto onde estou ao ponto que a tartaruga abandonou, deste último ao ponto que ela de novo abandonou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, faço-o de modo diferente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, depois de um certo número de passos, dou um último pelo qual ultrapasso a tartaruga. Cumpro, assim, uma série de actos indivisíveis. A minha corrida é a série destes actos. Ela compreende tantos passos quantas as partes que aí podereis distinguir. Mas não tendes o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem de a supor articulada de uma outra maneira. Proceder como Zenão, é admitir que a corrida pode ser descomposta arbitrariamente, tal como o espaço percorrido; é crer que o trajecto se aplica realmente contra a trajectória; é fazer coincidir e, conseqüentemente, confundir, movimento e imobilidade.”²⁵

Torna-se clara a posição bergsoniana: as contradições assinaladas por Zenão referem-se, não ao movimento em si mesmo, mas à sua representação artificial pelo pensamento. Bergson afirma que a inteligência se retrai naturalmente diante da antecipação das dificuldades que a compreensão do movimento, naquilo que ele tem de movente, suscitaria ao nosso pensamento discursivo racional. Desta feita, na procura por uma explicação credível, os dados sensoriais são como que cristalizados pela inteligência em perspectivas fixas e estáveis, perdendo-se de vista o fluxo ininterrupto da realidade. O mais grave resultado do exercício de Zenão cifrava-se na quantificação do real, descurando o que este tem de qualitativamente indistinto e irredutível.

Zenão confunde dois conceitos que Bergson esclarece enquanto domínios totalmente distintos: a *duração* do movimento real e a *extensão* da representação geométrica desse mesmo movimento. A linha que medimos é imóvel, mas o tempo é mobilidade. A duração consiste num fluxo contínuo onde se passa por gradações insensíveis e indistintas, de um estado a outro. A sua representação numa extensão espacial corresponde à interrupção da continuidade movente, à supressão da tensão que constitui o movimento. Deste modo, os sofismas de Zenão (e de toda a metafísica ocidental que o seguiu) representam o oposto do que deve fazer uma filosofia que pretenda pensar o carácter íntimo do movimento, ou seja, a mobilidade que constitui a sua substância²⁶.

O problema que Bergson coloca à leitura que a ciência de fundo matemático apresenta do tempo coloca-se, então, da seguinte forma: como reconstruir *aquilo que*

²⁵ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p.160-161. Uma forma abreviada desta argumentação encontra-se na “Conférence de Madrid: la personnalité”, proferida a 6 de Maio de 1916, cf. *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 1221.

²⁶ *Matière et Mémoire*, PUF, Paris, 2008, p. 213.

*se faz com aquilo que está feito?*²⁷ Como falar de *processo* numa linguagem que é feita para *resultados*?

Se a essência do tempo é passar, o tempo não pode ser dito em termos de sobreposição de instantes porque, no exterior de uma consciência, existe sempre e apenas um único momento presente (estático): quando se apresenta um instante do tempo, nenhum dos outros que se seguirão está ainda em presença (nem nenhum dos que o antecederam); e quando esses outros instantes se apresentarem, já o que agora sentimos (e todos os outros anteriores) se escoou. O que interessa no tempo não é, por isso, uma colecção de instantes que se registam. Esse registo exterior à consciência (seja numa linha como o fazem as ciências matemáticas, seja num relógio ou num calendário, como fazemos quotidianamente) dá apenas conta do que já está feito, terminado, morto portanto. O que conta no discurso sobre o tempo real é a mobilidade que permite passar de um instante a outro. Melhor dito: a mobilidade que permite de um instante *criar* outro.

De novo encontramos a atenção de Bergson às duas dimensões do tempo: a sua substância enquanto dinamismo e a sua dimensão actuante e criadora de realidade. Este conceito de tempo – o *tempo da consciência* (não necessariamente humana), como se lhe refere o autor²⁸ – é o que constantemente se faz e o que faz com que tudo se faça. Qualquer que seja o sistema de medição que lhe apliquemos, a duração enquanto processo inventivo em construção nunca será contemplada.

Na verdade, o erro recua à estrutura originária da inteligência e ao que já acima referimos acerca da sua natural tendência hipostasiante de pensar estaticamente a realidade. Bergson apresenta um exemplo claro²⁹: ao enunciarmos a proposição “A criança torna-se homem”, tomamos a infância como um *estado* definido e perfeitamente delineado. A passagem desse estado para um outro estado radicalmente diferente como é a realidade de um ser adulto não é apreendida pelo pensamento. Ou seja, a partir do ponto de vista estrito da inteligência, a concessão do atributo “homem” ao sujeito “criança” torna-se ininteligível: quando pudermos atribuir a esse sujeito o qualificativo “homem”, então ele já não será “criança”, e enquanto o for, o pensamento não poderá proceder à sua adjectivação como homem. A realidade, que consiste na transição em si da infância para a idade adulta, escapa-se neste impasse lógico, uma vez que a inteligência retém apenas as noções de “criança” e de “homem” como quadros estanques ou paragens imaginárias de um processo. A forma verbal “torna-se” [*devient*] detém para a faculdade racional discursiva um significado indeterminado e pretende simplesmente resolver a contradição ou paradoxo que a

²⁷ *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 312.

²⁸ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 3.

²⁹ *Ibidem*.

inteligência detecta subjacente ao sentido da referida proposição. Na impossibilidade de verbalizarmos esse trânsito que constitui o movimento real ou duração, sobreponemos mentalmente a coisa ou o estado “criança” à coisa ou estado “adulto”, na tentativa de dar conta da evolução de um a outro. Compomos a mudança com uma série de visões estanques e instantâneas e, para além disso, tomamos esses “retratos” pela própria realidade.

Podemos recorrer outra vez à célebre imagem do cinematógrafo: o movimento projectado por este aparelho é meramente ilusório, uma vez que se limita a justapor uma série contínua de imagens fotográficas para que a sua rápida projecção mimetize o movimento íntimo constituinte da realidade que essas imagens simbolizam.

É certo que é só porque o sujeito detém a possibilidade de recorrer a este subterfúgio ilusório do pensamento – tratando como coisas fixas o que verdadeiramente consiste num fluxo de devir permanente –, que lhe é possível agir sobre o que o rodeia (*Primum vivere*, relembra o autor³⁰). Ocorrendo no seio de uma realidade que é essencialmente movimento, a acção requer estes *hábitos estáticos da inteligência*³¹ para a sua própria orientação (“Avant de philosopher, il faut vivre”³²).

Contudo, ainda que, para Bergson, o pensamento vise, em primeira instância, a acção e que esse mecanismo seja fundamental à nossa sobrevivência, quando se trata de captar o tempo real, o tempo que a consciência experiencia e que actua na realidade, é necessário renunciar às estruturas próprias da inteligência e perpetuadas pela ciência e aceder ao sentido íntimo de fundo metafísico. O que, no exemplo acima enunciado, significa a percepção da criança que se torna homem pela intuição da autêntica realidade, em que o sujeito sintáctico passa a ser o próprio movimento intrínseco e substancial que a caracteriza: “Há devir da criança ao homem”³³.

Foi esta intuição da duração que levou Bergson a recusar o discurso científico enquanto via de apercepção do tempo verdadeiro. A ideia impôs-se ao filósofo com uma força tal que iluminou todo o seu pensamento, como se a luz que projectasse lhe fosse devolvida por reflexão³⁴. De tal modo que Bergson confessa ter acreditado que a sua simples enunciação bastaria para que toda a gente a aceitasse³⁵. Haveria depois de

³⁰ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 54.

³¹ *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 274.

³² *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, PUF, Paris, 2008, p. 185.

³³ *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 312. É esta viragem abissal no modo como a tradição tinha vindo a entender os conceitos clássicos de ser e de devir que têm em mente os comentadores que referem uma revolução bergsoniana na história do pensamento, cf. H. Gouhier, “Introduction”, em H. Bergson, *Œuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1979, p. XXIV; J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, PUF, Paris, 1993, p. 122.

³⁴ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 32.

³⁵ *Œuvres. Édition du Centenaire*, PUF, Paris, 1979, p. 1543.

descobrir que a condenação do alcance da inteligência discursiva e, consequentemente, dos conhecimentos científicos sobre o tempo seria bem mais difícil de aceitar, quer pelos cientistas, quer pelos filósofos.

2.2. Do tempo da ciência ao tempo da consciência (tempo real)

O tempo da ciência é, então, apenas um espectro da temporalidade verdadeira, generalizado a partir da redução da realidade a uma mesmidade unificadora. A duração é dificilmente traduzível pelo pensamento de forma discursiva porque se resolve numa multiplicidade de tipo qualitativo ou indistinta. Diferente da multiplicidade numérica quantitativa, cujos elementos se distinguem no espaço, a multiplicidade indistinta da duração consiste, no dizer de Bergson, numa sucessão pura sem distinção³⁶.

Bergson recusa a geminação do tempo ao espaço, entendido este último como meio homogéneo e vazio, forma exterior às unidades mensuráveis que as contém e que permite distingui-las. Em si mesmo, o espaço apenas permite a representação de instantes presentes, deixando de parte os instantes anteriores (apenas registados na memória da consciência) e a própria duração.

Desta feita, quando se refere ao tempo verdadeiro enquanto duração, Bergson entende uma heterogeneidade pura em que se sucedem alterações qualitativas que se penetram sem contornos precisos e que não exibem uma tendência à exteriorização recíproca.

Quando o pensamento introduz ilegitimamente a ideia de espaço nas representações da realidade, apresenta os diversos momentos do devir cósmico simultaneamente uns ao lado dos outros. A sucessão pura é hipostasiada numa linha contínua em que as diversas partes se tocam sem se penetrarem e, tal como acontece com o mostrador de um relógio, o antes e o depois são percebidos simultaneamente. Este plano da simultaneidade permite justapor os termos em causa e projectar uma sucessão ordenada e distinta de instantes no espaço. O tempo dos relógios, das ampulhetas, dos calendários, é o mesmo tempo de ciências como a mecânica, a astronomia ou a física, o tempo enquanto grandeza mensurável e homogénea, um simples *fantasma do espaço*, nas próprias palavras de Bergson³⁷.

A questão impõe-se, então: se o tempo real é duração e a duração implica a ausência de toda e qualquer ideia de espaço, por que motivo o pensamento persiste na confusão do tempo real com um meio homogéneo onde se inscrevem os

³⁶ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 2007, p. 74 e ss.

³⁷ *Ibidem*, p. 80.

acontecimentos?

Bergson responde através da articulação entre a dimensão psíquica do tempo e a sua dimensão ontológica. Isto é, o pensamento contamina a duração com o espaço porque as coisas fora de nós duram como nós, sendo a sua duração irreduzível à nossa³⁸. Explicitemos.

Fora da consciência, na representação espacial das simultaneidades, encontramos uma *exterioridade recíproca sem sucessão*, ou seja, os instantes temporais medidos e representados pela ciência e pelo senso comum constituem partes que se apresentam como extremidades justapostas sem uma conexão íntima que as crie e revele. Na vida íntima e contínua da consciência, existe, pelo contrário, uma *sucessão sem exterioridade recíproca*. Os estados assim percebidos não se apresentam com contornos precisos, antes se encontram em interpenetração constitutiva, compondo a autêntica sucessão pura (sucessão sem distinção). Enquanto exterioridade recíproca sem sucessão, a ciência dá conta de extremidades desligadas e estanques; enquanto sucessão sem exterioridade recíproca, a consciência capta os intervalos de passagem ou escoamento temporal. O espaço separa os instantes do tempo, aniquilando a duração que é passagem; a consciência que dura une a sucessão na indistinção qualitativa.

Contudo, porque a sucessão na consciência se dá ao mesmo tempo que os movimentos exteriores que a procuram representar, por exemplo, no mostrador do relógio, o pensamento contraiu o hábito de dividir a duração da mesma forma que divide a sua extensão espacial. Não duramos sozinhos no universo, mas por toda a parte pulsa o escoamento temporal. Então, ao mesmo tempo que percebo o presente representado no espaço do mostrador do relógio de cada vez que o ponteiro assume uma nova posição, represento interiormente os momentos passados desse mesmo ponteiro e, sem me dar conta do equívoco, atribuo ao procedimento de mensuração as mesmas características do fluxo de duração interior da consciência. Coadjuvada pela ciência, a inteligência gemina o tempo ao espaço e considera-os ambos como meios homogêneos onde se inscrevem os fenómenos, eliminando do movimento a mobilidade e do tempo a duração.

Retomamos a objecção que Bergson começara a formular quando estudara o fundamento mecânico da teoria de Spencer: porque os intervalos de duração entre os instantes não contam para a ciência, nada se modificaria nas fórmulas da matemática, da física ou da astronomia se estes fossem 2 ou 3 vezes mais rápidos. Tal como acima referimos, é deste modo que Bergson procura o alcance metafísico da hipótese de

³⁸ A imagem do copo de água com açúcar, recorrente nas obras bergsonianas, traduz esta irreduzibilidade.

crescimento universal das velocidades.

Bergson entende, então, que a ciência se mostrava impermeável à hipótese da aceleração universal e simultânea de todos os movimentos do universo, mas que a consciência não. Se todas as velocidades do universo se alterassem na mesma proporção, a consciência que dá conta da duração enquanto fluxo não mensurável apreenderia de imediato a discrepância entre o fluir exterior das coisas e o escoamento da vida interior. O autor conclui, então, que é no conhecimento interior e não discursivo da consciência (na *intuição*, acto de coincidência da consciência com a realidade movente, tornada actora e espectadora desse mesmo conhecimento) que se poderá revelar o tempo real.

A passagem do tempo da ciência ao tempo da consciência é desenvolvida pelo autor na controversa obra *Durée et simultanété*, escrita em 1922 e dedicada à discussão da Teoria einsteiniana da Relatividade.

3. A natureza do tempo real

A relação entre Bergson e Einstein tem sido alvo de diversas interpretações, por filósofos e homens da ciência, consistindo num embaraço que biógrafos e comentadores do pensador francês têm procurado resolver. A publicação da obra *Durée et Simultanété* surgiu como a face pública do difícil debate ocorrido entre ambos na *Société Française de Philosophie*, em Abril de 1922.

Durée et Simultanété recusava a teoria da relatividade restrita e concluía pela unidade de um tempo absoluto, afirmando que deveria existir um tempo igual para todos os observadores (o tempo das consciências). Não iremos proceder à análise ou à crítica da argumentação física de Bergson, cujos equívocos científicos estão hoje amplamente reconhecidos por abalizadas penas³⁹ e que o filósofo português Leonardo Coimbra muito justamente apelidou de *um equívoco de um homem de génio*⁴⁰. Contudo, convém sublinhar que não é enquanto físico que Bergson se dirige à Teoria da Relatividade, mas enquanto filósofo. Isso significa que a sua análise e discussão da Relatividade não visavam alterar os fundamentos ou a orientação científica da teoria, mas projectar a sua interpretação no plano metafísico. É nesta linha que se situa a tese

³⁹ É curioso que pouco tempo depois da publicação de *Durée et Simultanété*, o filósofo português Leonardo Coimbra publicou uma revisão à obra onde reconhece os equívocos de Bergson em termos da utilização de alguns conceitos da física einsteiniana, cf. FIOLHAIS, Carlos, “Bergson, Einstein, Coimbra e o problema do tempo”, em *Filosofia e ciência na obra de Leonardo Coimbra*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1994, pp. 79-91.

⁴⁰ L. Coimbra, *Dispensos II – Filosofia e Cultura*, Verbo, Lisboa, 1987.

de J.-M. Lévy-Leblond, que afirma que *Durée et Simultanéité* não teria sido um ataque à Teoria da Relatividade, mas antes uma tentativa por parte de Bergson de a integrar na sua própria filosofia do tempo⁴¹. Consideramos que esta é uma postura que se valida pelo próprio discurso do filósofo na célebre sessão de 1922, em que começa por afirmar que encara a obra de Einstein não só como uma nova física, mas como toda uma nova maneira de pensar. Nada indica, portanto, que se colocasse em cisão aberta com essa perspectiva⁴².

Contudo, permanece um mistério para os especialistas saber por que motivo Bergson opta, em *Durée et Simultanéité*, pela afirmação de um tempo absoluto, sobretudo depois de ter afirmado que não há um ritmo único de duração das consciências, mas múltiplas durações (ainda que o pensamento tenha contraído o hábito de, erradamente, representar um tempo homogéneo) e atestado a irredutibilidade da duração das coisas à nossa própria duração interior (no célebre exemplo do copo de água com açúcar, tenho que esperar que o pedaço de açúcar desça e se dissolva na água, o que significa que a sua duração não é redutível à minha, mas opera num ritmo diferente⁴³).

Depois do debate entre Bergson e Einstein, em que Bergson foi coagido pela assistência a confrontar o físico⁴⁴, ambos reconheceram algumas falhas de comunicação⁴⁵. Em 1924, dois anos depois do debate e da publicação de *Durée et Simultanéité*, Bergson envolveu-se numa polémica com um físico francês da época, André Metz, em vários números da *Revue de Philosophie*, tendo a polémica terminado com a publicação de uma carta de Einstein reconhecendo o equívoco por parte do filósofo na sua interpretação da Relatividade⁴⁶.

Nesse contexto, Bergson interdita a reimpressão e a tradução⁴⁷ de *Durée et*

⁴¹ Lévy-Leblond, Jean-Marc, “Les boulets d’Einstein et les boulettes de Bergson”, em *Annales bergsoniennes: Tome 3, Bergson et la science*, Frédéric Worms (éditeur), Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 237-258.

⁴² *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 1340.

⁴³ *L’évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, pp. 9-10.

⁴⁴ No seu tom cordial e educado, as palavras iniciais de Bergson revelam essa coacção velada: “J’étais venu ici pour écouter. Je n’avais pas l’intention de prendre la parole. Mais je cède à l’aimable insistance de la *Société de Philosophie*.”, H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 1340.

⁴⁵ Einstein declarou que Bergson não o tinha compreendido (I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Éditions Delachaux & Niestlé, S.A., Neuchatel/Paris, s/d. p. 82) e também Bergson afirmou, dois anos mais tarde, ter sido mal compreendido pelos físicos relativistas (*Correspondances*, PUF, Paris, 2002, p. 1122).

⁴⁶ Cf. *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, pp. 1451-1451

⁴⁷ Numa carta de 1926 à editora inglesa Macmillan, Bergson justifica a recusa em publicar a tradução da obra com dois argumentos: a dificuldade em encontrar um tradutor com o perfil adequado (formado em filosofia e com profundos conhecimentos na linguagem matemática) e a

Simultanéité, que a edição das *Œuvres* comemorativa do centenário do nascimento do filósofo (1959) não reproduz, relegando-a para o volume de textos dispersos apelidado de *Mélanges*. Seria apenas em 2009 que *Durée et Simultanéité* surgiria num volume autónomo na edição crítica das obras de Bergson, sendo-lhe publicamente reconhecido o seu justo lugar na *corpus* do autor.

Durée et simultanéité pode ser considerada como a obra mais técnica que Bergson escreveu, eivada de equações e símbolos matemáticos, sendo também, a mais intrincada do ponto de vista filosófico. Contudo, destaca-se na *corpus* do autor por ser a única que, não só alberga no título o conceito de “duração”, como dedica um capítulo à natureza do tempo. Por estes dois motivos, parece-nos não poder ser ignorada.

O que traz, então, esta obra de relevante ao modo como Bergson pensa o tempo? Em primeiro lugar, uma sistematização das posições do autor que traduz aí a sua intuição fundamental: ao pensarmos o tempo, o primado reside na passagem e não no que passa, no processo e não nos resultados, no intervalo e não nos instantes. As coisas, os estados, os instantes ou momentos são como fotografias instantâneas tiradas sobre uma transição. A duração imediatamente percebida é, pois, uma espécie de memória (não necessariamente entendida no sentido antropomórfico, mas enquanto memória elementar que liga dois instantes) interior ao próprio escoamento, que prolonga o antes no depois, os unifica como parte de um mesmo movimento e impede que desapareçam na fugacidade do presente⁴⁸. Neste contexto, poderíamos dizer que a duração é o que permite que nos construamos como seres históricos e que é, mais do que isso, o fundamento da nossa própria identidade.

A duração é a continuação qualitativa e criadora (e não mensurável ou exteriorizável) daquilo que já não é aquilo que ainda é. E a força do adjectivo “qualitativa” explica-se em duas das didácticas imagens descritas por Bergson: escutemos uma melodia de olhos fechados, sem imaginar as notas que a compõem desenhadas na pauta ou sequer o bater dos dedos nas respectivas teclas do piano. Quando a encontrarmos indivisível e sem isolarmos nenhum dos seus sons, experienciaremos a sucessão pura, multiplicidade sem divisibilidade ou multiplicidade qualitativa. Ou então quando passamos o dedo sobre a superfície de uma folha de papel, novamente de olhos fechados: é ao abrirmos os olhos que vemos a linha traçada pelo percurso do dedo, até lá (e se não me puser a representar na imaginação essa mesma linha) percebo interiormente a duração.

Significa, então, que não há tempo fora de uma qualquer forma de

necessidade de um permanente cuidado com a actualização da obra, tendo em conta os contínuos debates provocados pela teoria da relatividade.

⁴⁸ *Durée et Simultanéité*, PUF, Paris, 2009, pp. 41-46.

consciência(ainda que elementar e impessoal) capaz de reter o antes na experiência do depois. É no sentido íntimo de uma consciência que se encontra o tempo real. Isto – reiteramos – não significa que Bergson considere que o tempo exista apenas para a consciência humana, já que em *Durée et Simultanéité* o autor desantropomorfiza explicitamente a noção de consciência e coloca-a “no fundo das coisas”⁴⁹. Este é o segundo aspecto que consideramos fundamental da obra de 1922, já que o autor nos permite compreender o alcance da sua tese de que os seres vivos são memórias orgânicas⁵⁰ no contexto de um pensamento sobre a duração.

Desta feita, o que existe objectivamente é o fluxo de devir criador e contínuo. Os instantes são apenas paragens virtuais que o pensamento delimita instintivamente e que se apresentam análogos aos pontos matemáticos.

Para além da simultaneidade de instantes que nos permite contar o tempo no mostrador do relógio ou lê-lo na representação matemática, Bergson afirma nesta obra que existe igualmente a simultaneidade de fluxos nas diversas consciências. Sem esta simultaneidade de fluxos, haveria apenas a duração de cada sujeito e tornar-se-ia impossível pensar discursivamente e representar cientificamente o tempo.

Tendo, então, admitido uma pluralidade de durações, seria talvez este o ponto em que Bergson poderia ter aderido ao sentido físico da Relatividade. Em vez disso, conclui que é nesta simultaneidade de fluxos que se funda a equivalência estabelecida pela inteligência entre a duração real interior e o tempo exteriormente especializado. E conclui pela unidade de um Tempo único.

A última palavra do filósofo sobre a teoria da Relatividade einsteiniana encontra-se muito provavelmente na segunda parte da Introdução à obra *La pensée et le mouvant*, publicado em 1934⁵¹. Bergson é claro na relação entre a sua própria metafísica e a física de Einstein: não se encontram em oposição, nem em concordância. São discursos de natureza absolutamente distinta, a primeira partindo da experiência real e concreta do tempo como duração, a segunda referindo-se ao tempo enquanto realidade puramente matemática (não real por não poder ser percebido numa experiência)⁵². É portanto enquanto filósofo que procura

⁴⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁰ Cf. *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2007, p. 19.

⁵¹ Cf. *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 2009, p. 37, nota I. Esta introdução a *La pensée et le mouvant* terá sido escrita em 1922, contudo Bergson mantém as considerações que fizera numa longa nota sobre Einstein quando a obra é publicada em 1934. Entendemos, portanto, que terá sido a forma de o filósofo deixar para a posteridade a sua última palavra sobre o assunto. Não deixa de ser curioso que, tendo em conta os contornos públicos que a polémica com Einstein assumira uns anos antes, o autor o tenha feito numa nota de rodapé.

⁵² Bergson insere-se numa tendência filosófica que recua a Maine de Biran, designada por Ravaisson como “positivismo espiritualista”. Como a própria designação indica, o positivismo

coincidir com essa experiência real e concreta, e não enquanto cientista, que Bergson pensa o tempo.

Terminamos reafirmando a necessidade de pensar a articulação entre ciência e filosofia na obra de Bergson. O reconhecimento de interpretações científicas menos consensuais presentes em obras como *Durée et Simultanéité*, mormente no que concerne à teoria física da relatividade, não equivale à condenação do valor reflexivo deste pensamento, nem obsta a que continue a fazer-nos pensar em conceitos tão estruturantes como são os de espaço e tempo. A obra bergsoniana tem como mais valia a revelação da importância estrutural e fundante de conhecimentos não científicos, metafísicos neste caso, num enquadramento adequado do nosso conhecimento sobre a realidade. Ora, o conhecimento verdadeiro, afirma o autor numa carta de 1936, é o conhecimento filosófico que engloba, sem a eles se resumir, os resultados da ciência⁵³.

E, de facto, ao longo dos anos, não têm faltado reflexões de cientistas exaltando a fecundidade de algumas das teses bergsonianas no campo das ciências. Pensemos, por exemplo, nos trabalhos de Ilya Prigogine ou, mais longínquas, nas considerações de Louis de Broglie que, apesar de reconhecer a fragilidade de alguns argumentos e imagens apresentados por Bergson, encontrava uma sintonia de fundo entre as suas teses e a física quântica⁵⁴.

Seja nos momentos da sua obra em que se aproxima mais do discurso científico, seja nas suas reflexões propriamente filosóficas, Bergson pugna pela defesa do universo enquanto continuidade dinâmica criativa e criadora, recusando o mecanicismo determinista que corta a dimensão inventiva do real. É neste contexto que a duração surge como o núcleo inventivo de criação contínua do qualitativamente novo. E é em nome desse tempo interior que dura que Bergson efectua todas as suas

espiritualista irá assumir como ponto de partida da filosofia a positividade do conhecimento dado na experiência concreta do sujeito (visando sobretudo os dados imediatos da consciência), mas ultrapassa o estrito domínio psicológico ao descobrir o sentido metafísico (espiritual) subjacentes à experiência concreta e real do sujeito. O positivismo espiritualista não se opõe apenas ao positivismo cientista, no seu esquecimento do plano metafísico, mas também ao espiritualismo *tout court*, empenhado em depurar a vida espiritual num registo eterno e estático, desligado do movimento concreto dos fenómenos positivos. Este horizonte está claramente presente em *Durée et Simultanéité*, como se pode verificar por afirmações como a que se segue: “Qu’y a-t-il de vrai, qu’y a-t-il d’illusoire dans cette manière de se représenter les choses? Ce qui importe pour le moment, ce n’est pas d’y faire la part de la vérité ou de l’erreur, c’est d’apercevoir nettement où finit l’expérience, où commence l’hypothèse.”, *Durée et Simultanéité*, PUF, Paris, 2009, p. 43.

⁵³ Cf. *Correspondances*, PUF, Paris, 2002, p. 1548.

⁵⁴ Louis de Broglie, *Physique et Microphysique*, Éditions Albin Michel, Paris, 1947, Ch. IX: “Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement”, pp. 191-211.

opções especulativas que fundamentam as suas posturas. Sobretudo as que dizem respeito ao conhecimento científico sobre o tempo.