

---

## Tempo e liberdade na filosofia bergsoniana

---

### *Time and freedom in Bergsonian philosophy*

---

DOI: 10.12957/ek.2020.49448

**Prof. Dr. Rildo da Luz Ferreira**

Secretaria de Educação do Estado do Mato Grosso

*rildoluz@hotmail.com*

<https://orcid.org/0000-0002-0459-5174>

#### **Resumo**

Nossa intenção com este artigo é analisar o modo como Bergson construiu uma crítica contumaz ao tempo da mecânica em contraposição ao tempo da experiência concreta. No seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Bergson mostra como o tempo da mecânica é um tempo especializado (medir o tempo equivale a controlar que o movimento de um objeto em um espaço coincida com o movimento dos ponteiros dentro do espaço que é o quadrante do relógio). Bem diferente é o tempo da experiência concreta: se a espacialidade é a característica das coisas, a *duração* é a característica da consciência. A consciência capta imediatamente o tempo como duração. E duração quer dizer que o *eu* vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro. Nesse sentido, veremos como Bergson liga à ideia de *duração*, como característica fundamental da consciência, sua defesa da liberdade e sua crítica ao determinismo, quando este presume poder explicar a vida da consciência.

#### **Abstract**

Our intention with this article is to analyze the way in which Bergson constructed a stubborn critique of the time of mechanics as opposed to the time of concrete experience. In his *Essay on the immediate data of consciousness* Bergson shows how the time of mechanics is specialized time (measuring time is equivalent to controlling that the movement of an object in a space coincides with the movement of the hands within the space that is the quadrant of the clock). The time of concrete experience is quite different: if spatiality is the characteristic of things, duration is the characteristic of consciousness. Consciousness immediately captures time as duration. And duration means that the self lives in the present with the memory of the past and the anticipation of the future. In this sense, we will see how Bergson links the idea of duration, as a fundamental characteristic of consciousness, his defense of freedom and his criticism of determinism, when it assumes that it can explain the life of consciousness.

**Palavras-chave:** Tempo. Espaço. Duração. Metafísica.

**Keywords:** Time. Space. Duration. Metaphysics.

## Introdução

Em sua juventude Bergson se entusiasmou pela filosofia evolucionista de Spencer. E, como confessará mais tarde, ele não queria então nada mais que aperfeiçoar e consolidar os *Primeiros Princípios* de Spencer, sobretudo no que se refere à mecânica. Mas foi exatamente através desse trabalho que Bergson se deu conta de que o positivismo não manteve em absoluto sua promessa de fidelidade aos fatos, como se observa, por exemplo, no tratamento do problema do tempo. Dedicado a tal questão, Bergson diz que “aqui nos esperava uma surpresa” (2006, p. 5).

Como veremos mais detidamente na primeira parte desse artigo, a surpresa consistia no fato de que o *tempo* da experiência concreta escapa à mecânica. Como podemos ler no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, para a mecânica, o tempo é uma série de instantes, um ao lado do outro, como se vê nas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Por isso, o tempo da mecânica é *tempo especializado*.

Ora, como veremos na segunda parte desse artigo, tais características do tempo da mecânica não conseguem de modo algum dar conta do que é o *tempo* da experiência concreta. Se a espacialidade é a característica das coisas, a duração é a característica da consciência. A consciência capta imediatamente o tempo como *duração*. Duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro.

Por fim, veremos como, segundo a filosofia bergsoniana, a realidade apresenta aspectos diversos, que, se quisermos permanecer fiéis à experiência, devem ser estudados com método próprio. É aí que, para Bergson, o positivismo falha: na concepção de que a natureza dos fatos é única e ao pretender julgar todos os fatos com o mesmo método.

## Tempo e metafísica

Madeleine Barthélemy-Madaule considera o tempo e o espaço como ponto de partida de Bergson e Kant, cada um a seu modo, o que determinou a legitimidade ou ilegitimidade da metafísica, no coração da qual está a questão central da liberdade diretamente ligada ao tempo. Kant, fazendo do tempo uma forma *a priori* da

sensibilidade, professa a ilegitimidade da metafísica;<sup>1</sup> Bergson, admitindo a duração como experiência do absoluto, professa a sua legitimidade (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1964, p. 9-10).

Embora baseado na consciência e partindo dela, Bergson relacionou o tempo, em última análise, com a constituição da realidade. Esta, avaliada na sua essência, isto é, no seu lado mais íntimo, que sou eu mesmo, apresenta-se a mim como tempo que flui, como duração. Aqui reside a importância de Bergson: puxou o tempo para a metafísica, baseado na e a partir da consciência. E, em metafísica, não se trata apenas de descrever o tempo na consciência, ou seja, de descrever o que se passa na consciência, quando a consciência dura. Trata-se de considerar o próprio tempo como constitutivo íntimo da realidade, primeiro como tecido da vida psicológica na multiplicidade dos estados de consciência; posteriormente, como tecido de toda a realidade.<sup>2</sup> É nesta acepção metafísica que Bergson atribui ao tempo importância fulcral, considerando igualmente importantes os seus três momentos: o passado, o presente, o futuro.

O passado não se perde, conserva-se. É mesmo o único momento que existe. Inclina-se ininterruptamente sobre o presente, anexando-o, e, simultaneamente, pressiona, para entrar, a porta da consciência que o quer deixar de fora (BERGSON, 2005, p. 19). Nesta sua tentativa de entrar na consciência, o passado encontra pela frente o mecanismo cerebral, cujo papel é selecionar apenas as lembranças úteis, isto é, as que são necessárias para a prática de momento. As restantes, as que não interessam à ação, são recalçadas no inconsciente. Daí só poderão sair, quando muito, aproveitando qualquer desatenção do mecanismo cerebral. Neste caso, passarão pela porta entreaberta, como contrabando, às escondidas.<sup>3</sup> Essas lembranças de luxo tornam-se então mensageiras do

---

<sup>1</sup> Na verdade, Bergson sublinha como fundamental o papel da obra de Kant na sugestão de uma nova via para a filosofia ocidental: a defesa de que o conhecimento não se resolve exclusivamente em termos inteligíveis (BERSON, 2005, p. 388). Porém, ainda que tenha entrevisto essa importante viragem, abrindo caminho à intuição, o filósofo de Königsberg optara por permanecer fiel à herança recebida da Antiguidade. Na obra kantiana, Bergson considera essencial o postulado da existência de um domínio “extra-intelectual” abarcável apenas por uma intuição meta-racional. É nesta abertura a um possível modo de conhecer que ultrapassasse os tradicionais cânones da razão que Bergson encontra o ponto fulcral da gnosiologia kantiana. Se esse aspecto tivesse sido explorado e levado às suas últimas consequências pelo pensador alemão, considera, a filosofia ocidental teria desde logo enveredado por uma importante via especulativa que a levaria a um novo tipo de conhecimento: a intuição do fundo último da realidade.

<sup>2</sup> A primeira perspectiva é a do *Ensaio*, enquanto *A evolução criadora* considera o tempo no segundo aspecto.

<sup>3</sup> Cf. SITBON (2014).

inconsciente, advertindo-nos da carga de passado que arrastamos atrás de nós. Ora, a existência de estados inconscientes que, às vezes, escapam à vigilância da consciência, é uma prova de que o passado se conserva. O passado é integrado no presente e, “agindo nele sem ser contemplado, é o passado do homem de experiência. Longe de ser efêmero, se conserva transformando-se; longe de ser passivo, é dinâmico e cria o futuro” (MOSSÉ-BASTIDE, 1955, p. 74).

E o momento presente? Fisicamente, é o ponto indivisível que separa o passado do futuro. Assim considerado, é puramente ideal, puro conceito, momento indivisível de tempo fixo na ideia. Metafisicamente, é um fluir contínuo que, com o passado, ao qual se une, corrói constantemente o futuro, formando com ele uma continuidade que não pode parar, porque a sua essência é fluir. Parar significaria negar-se a si mesmo. Por isso, o momento presente prende-se necessariamente com o meu passado e com o meu futuro. É o presente real, isto é, concreto, vivido (BERGSON, 1999, p. 156). Ao contrário do que se pensou, o presente não é o único momento que existe. A sua essência é devir, que não equivale a deixar de ser, mas constitui um enriquecimento, prolongando o passado que, mediante o presente, se projeta no futuro.

O futuro é essa projeção para frente da realidade do passado e da vivência do presente, fundidas na consciência. Resultado desse desenrolar projetivo, forma com o passado e com o presente uma unidade complexa e dinâmica. Criação do passado e do presente, a eles se liga numa continuidade indivisível. O tempo aparece, assim, contendo em si todos os seus momentos enquanto reais e, como tal, apresenta-se tendo em si mesmo um fundamento ontológico. Em última análise, o próprio ato criador é a sua origem, na passagem do não ser ao ser.

Nesta mesma linha, ao terminar *A evolução criadora*, Bergson considera que a filosofia tem como função específica o aprofundamento do devir em geral: “Tal nos parece ser a função própria da filosofia: [...] o aprofundamento do devir em geral, o evolucionismo verdadeiro e, por conseguinte, o verdadeiro prolongamento da ciência” (2005, p. 400). Nesta definição de filosofia, está claramente expressa uma tomada de posição: a relevância dada ao devir que caracteriza essencialmente o homem. E não se pense que, assim, a doutrina de Bergson se dissolve num simples mobilismo, sem conteúdo metafísico. Ao contrário, o mobilismo com essa característica é puramente aparente, já que na sua obra Bergson afirma claramente a indivisibilidade da própria

mutabilidade e o seu conteúdo metafísico. Como já ficou dito, para Bergson, a mudança não é aniquilamento nem supressão, mas enriquecimento dos momentos do tempo numa unidade contínua integradora do passado – concentrado na vivência do presente – projetado para o futuro.

Esta concentração do passado no presente resulta da própria unidade do movimento e leva à determinação da ideia de substância.<sup>4</sup> Assim, na *Introdução*, escreve Bergson: “É, se quisermos, o desenrolamento de um rolo [...]” (2006, p. 189). Portanto, a ideia de duração, em Bergson, não se pode reduzir simplesmente à ideia de tempo. Ela identifica-se, sim, com a ideia de *tempo que dura*, que é a própria duração, conceito fundamental no pensamento de Bergson. Como se define esse *tempo que dura*, essa duração, que Bergson gosta de reforçar, apelidando-a de *duração que dura*? Não é fácil dizê-lo em poucas palavras. O próprio Bergson volta muitas vezes ao tema, no intuito de o clarificar sucessivamente. É dele a seguinte expressão: “O tempo é invenção ou não é nada” (2005, p. 371). Como tal, é implicação mútua, é tensão. Será a meditação deste tema que lhe fornecerá, em *A evolução criadora*, a “via que conduz à concepção de um princípio de vida” (2005, p. 371).

O pensamento de Bergson é, em relação ao tempo, uma recuperação do seu valor. Só assim recuperado, o tempo pode identificar-se com a duração. Foi o que Bergson procurou no segundo capítulo do *Ensaio*, em que, depois de ter delineado o conceito bastardo de tempo como meio homogêneo, onde os fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço, pede à consciência “que se isole do mundo exterior e, por um

---

<sup>4</sup> A questão do substancialismo na obra de Bergson pode ser polêmica, dado o papel nuclear que a mobilidade aí desempenha. No texto *Introdução à metafísica* (2006, p. 218-219), 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 *A percepção da mudança*, a mesma questão é retomada e Bergson explicita: a realidade é mudança e a mudança não é mais do que a *substância* mesma das coisas (2006, p. 179-180). 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 caráter 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’” (BERGSON, 2002, p. 525).

vigoroso esforço de abstração, se torne ela própria” (1988, p. 67), para poder ver o que é o tempo separado do espaço.

### **Duração e multiplicidade**

O segundo capítulo do *Ensaio* tem por título “Da multiplicidade dos estados de consciência – a ideia de duração”. Nesse capítulo, Bergson pretende responder à questão formulada no final do primeiro capítulo: “Que será a multiplicidade dos nossos estados internos, que forma reveste a duração, abstraindo do espaço em que ela se desenvolve?” (1988, p. 55). Subjacente à duração, está sempre a multiplicidade dos estados de consciência.

Ora, numa visão imediata, de acordo com o senso comum, a multiplicidade implica partes ou unidades semelhantes umas às outras.<sup>5</sup> Mas essas partes, porque fundadas na quantidade, implicando uma visão no espaço, são descontínuas, justapostas. Semelhante visão nada tem de estranho, quando se fala de objetos materiais. Mas, quando nos referimos aos fatos da consciência? Aí, o problema começa a apresentar dificuldades, em virtude das características desses fatos, de sua natureza interiores, contínuos, resistindo a uma colocação no espaço – são inextensos. Essa dificuldade existe, quando se trata de fatos de consciência superficiais como, por exemplo, as sensações cuja causa está situada no espaço, mas que exigem já um processo de representação simbólica (BERGSON, 1988, p. 64). Agrava-se, porém, quando se trata de fatos de consciência profundos que se interpenetram reciprocamente, constituindo uma série progressiva e irreversível de experiências, que se encaixam umas nas outras. Não se trata, pois, de muitas experiências, mas de uma só, organizada de modo especial.

Há uma tendência muito grande para espacializar os fatos da consciência: “Quando falamos do tempo, pensamos, o mais das vezes, num meio homogêneo onde os fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta” (BERGSON, 1988, p. 66). Ora, se na realidade, o tempo se

---

<sup>5</sup> De modo geral, para o senso comum e também para o pensamento tradicional, o número é o denominador comum do tempo e do espaço. Podemos contar os minutos que uma pessoa gasta para atravessar a rua e também os metros que correspondem a essa distância. É assim que representamos o tempo à maneira do espaço, isto é, como um meio homogêneo.

entende como um meio, onde se distinguem e se contam os fatos psíquicos, como no número, então não há dúvida de que o tempo não é senão espaço.<sup>6</sup> Mas o que nos diz a experiência, expressa na consciência pura, isto é, abstraindo do espaço em que se desenvolvem os fatos psíquicos? Diz-nos que esses fatos, porque são inextensos, não se situam no espaço. “Há, com efeito, [...] duas concepções possíveis da duração” (BERGSON, 1988, p. 72). Por um lado, há a duração pura, ou seja, a duração livre de qualquer mistura com o espaço. Nesse caso, há sucessão, mas não distinção de partes, que se interpenetram solidariamente:

Pode, portanto, conceber-se a sucessão sem a distinção e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, cada um dos quais, representativo do todo, apenas se distingue e se isola dele por um pensamento capaz de abstrair. (BERGSON, 1988, p. 73).

É natural supor que um ser sem qualquer ideia do espaço teria essa ideia de duração. Por outro lado, há a duração misturada com a ideia de espaço. Com efeito, “familiarizados com esta última ideia, importunados por ela, a introduzimos, sem saber, na nossa representação da duração pura. Justapomos os nossos estados de consciência [...]; em resumo, projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração em extensão” (BERGSON, 1978, p. 75). Pensamos, portanto, em termos de espaço e não em termos de duração pura, eivada como está do pecado original, da mistura com o espaço, que nos dificulta a intuição da duração na sua pureza original. Compreende-se, aliás, que assim seja, visto que nós não duramos sozinhos, mas juntamente com as coisas, que, mergulhadas no tempo, lhe dão toda a aparência de um meio homogêneo. Na verdade, só o espaço é homogêneo, constituindo as coisas nele situadas uma multiplicidade distinta que não tem a ver com a multiplicidade dos estados de consciência; estes, porque inextensos, não podem situar-se no espaço: constituem, não obstante, uma multiplicidade, mas de tipo diferente da anterior. Bergson chama-lhe de diversas maneiras, mas o que

---

<sup>6</sup> Nesse sentido, parece-nos oportuno sublinhar que Bergson coincide com Kant em relação ao espaço, mas não em relação ao tempo, pois considerar o tempo como uma forma da sensibilidade significa que podemos conhecer as coisas por meio do tempo, mas jamais poderemos conhecer o próprio tempo, dado que ele não é uma realidade e sim uma idealidade transcendental. Quando se trata do tempo, a divergência entre os dois filósofos é radical. Para Bergson, a concepção kantiana de tempo homogêneo não leva em conta as duas espécies de multiplicidade (multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa) e transforma o tempo em um “conceito bastardo”, operando uma amálgama confusa entre essas duas multiplicidades de natureza diferente.

importa reter é que ela difere da multiplicidade distinta que dá origem ao número. É esta multiplicidade de penetração, se quisermos, que constitui a duração. Vemos, assim, como o problema da duração implica o da multiplicidade e esta conduz naturalmente à duração.

Pela análise anterior, verifica-se que a questão da multiplicidade é justamente colocada no centro do problema da duração. É que a duração como dado da experiência não aparece no estado puro, mas sempre misturada com o espaço. É a regra de todo o conhecimento proveniente da experiência: mistura de espaço e de duração. Espaço e duração formam, assim, um composto, cujos elementos é necessário separar para se poderem compreender.

Bergson considerou esta tarefa de dividir o composto tão importante que a tem por prioritária: “Mesmo antes de tomar consciência da intuição como método, Bergson acha-se diante da tarefa da divisão do misto” (DELEUZE, 2012, p. 31). Lança-se com esforço nesse trabalho, revelando-se a ele, no final da sua análise, dois tipos de multiplicidade. Diz o autor: “Somos, deste modo, levados à distinção [...] entre a multiplicidade de justaposição e a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” (BERGSON, 1988, p. 114), cada uma com as suas características próprias. Uma síntese destas características nos é apresentada magistralmente por Gilles Deleuze. Vale a pena, por isso, transcrevê-la:

O importante é que a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. 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, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irreduzível ao número (DELEUZE, 2012, p. 32).

É o problema das duas espécies de multiplicidade que interessa Bergson. Ele não analisa a multiplicidade no âmbito da problemática clássica do Uno e do Múltiplo, mas preocupa-se em distinguir as duas modalidades,<sup>7</sup> na certeza de que isso ajudará a

---

<sup>7</sup> Segundo Deleuze, quando representamos o tempo como se fosse penetrado pelo espaço, não sabendo distinguir no interior dessa representação os dois elementos constitutivos, as duas presenças puras – a duração e a extensão – que diferem em natureza, isso constitui um problema grave, porque acabamos por não saber o que pertence ao tempo e o que pertence ao espaço. Substituímo-los por um princípio que nem



esclarecer o problema da duração, quando conseguir livrá-la da impureza do espaço que, tirando-lhe a sua verdadeira natureza, de certo modo, a desnatura. “Com efeito, não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade” (DELEUZE, 2012, p. 32). Vemos, pois, como a multiplicidade é trazida a primeiro plano com este interesse manifestado por Bergson no *Ensaio*, que nela vê uma das chaves de explicação da duração, problema fundamental de toda a sua metafísica.

Situando a ideia de intensidade na confluência dos estados de consciência representativos, que procuram na sua causa a ideia de grandeza extensiva, e dos fatos de consciência que se bastam a si mesmos, encontrando em si a sua própria intensidade, Bergson, neste segundo caso, chama intensidade à multiplicidade interna dos fatos psíquicos simples, cuja imagem é procurada nas profundezas da consciência, para trazê-la à superfície. A análise da intensidade dos estados psicológicos deságua, assim, na multiplicidade.

Um estudo aprofundado da multiplicidade revelou dois aspectos<sup>8</sup>: uma multiplicidade quantitativa, projetada no espaço, expressa nas coisas; e uma multiplicidade qualitativa, projetada na duração, expressa nos estados de consciência. Estes fatos internos apresentam-se sob um duplo aspecto: uns são percebidos diretamente, em si mesmos, como qualidade pura, sem qualquer relação com a quantidade e, portanto, sem qualquer afinidade com o espaço: “A duração que eles criam assim é uma duração cujos momentos não constituem uma multiplicidade numérica” (BERGSON, 1988, p. 95). Trata-se, nesse caso, do eu profundo, o primeiro eu. Outros fatos são percebidos por refração através do espaço, formando um eu superficial, “um segundo eu que cobre o primeiro [...], cujos estados se destacam uns dos outros e que, sem dificuldade, se

---

é temporal nem espacial e interpomos entre eles uma diferença de grau, quando a sua distinção é de natureza. Deleuze conclui, dizendo: “É esse o motivo condutor do bergsonismo, seu *leitmotiv*: só se viram diferenças de grau ali onde havia diferenças de natureza”. Deleuze chega mesmo a afirmar que a base dos falsos problemas e das ilusões reside na ignorância das verdadeiras diferenças de natureza. Eis, portanto, o significado dos dualismos bergsonianos: pela divisão do misto, estabelecer as verdadeiras diferenças de natureza nos elementos que o constituem, a fim de evitar os falsos problemas e as ilusões de que somos vítimas. Com efeito, a mais importante divisão bergsoniana é a da duração e do espaço. “Todas as outras divisões, escreve Deleuze, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam” (DELEUZE, 2012, p. 18 e 25).

<sup>8</sup> A essa oposição entre duas ordens de realidade correspondem os dois aspectos da subjetividade que Bergson distingue no *Ensaio*: “O *eu profundo* e o *eu superficial* não são dois sujeitos distintos, senão dois aspectos de um único sujeito” (GILSON, 1978, p. 14).

exprimem por palavras” (p. 96). Avançar por este caminho é lançar-se num labirinto de dificuldades, que consiste fundamentalmente e sempre em desenrolar o tempo no espaço e introduzir a sucessão no seio da simultaneidade.

Para resolver problemas difíceis, como as da causalidade e da liberdade, basta substituir a representação simbólica pelo eu real, o eu concreto. É o que Bergson vai procurar fazer no terceiro capítulo do *Ensaio*, ao tratar da organização dos estados de consciência e da liberdade. Por isso, considera que os dois primeiros capítulos foram escritos como introdução ao terceiro. Começando pelo estudo da intensidade dos estados psicológicos, onde cuidadosamente distingue a quantidade extensiva e mensurável da intensiva que não comporta medida, passando pela questão da multiplicidade desses mesmos estados, com base na qual cria a ideia de duração. Bergson chega, finalmente, ao problema da sua organização, onde sobressai o problema da causalidade e da liberdade cuja solução exige, como condição necessária e suficiente, a substituição da representação simbólica pelo eu real, pelo eu concreto.<sup>9</sup>

Assim, a título de conclusão podemos dizer que Bergson obteve a noção de duração, a partir da purificação do espaço e, sobretudo, do tempo homogêneo, muito mais insidioso que o espaço. De fato, o tempo homogêneo imita mas, simultaneamente, atraiçoa a duração. Imita-a, enquanto tempo, sucessão de momentos distintos; atraiçoa, enquanto homogêneo, coexistência de momentos justapostos, repercussão de séries iguais nas profundezas da consciência.

As descrições do segundo capítulo do *Ensaio* sobre a duração são análises pormenorizadas e rigorosas, apelando, frequentemente, para as impressões vividas. O que é certo, porém, é que não invadem a esfera dos valores humanos. Adivinha-se, talvez, a

---

<sup>9</sup> Na verdade, a argumentação de Bergson é múltipla, mas ela concentra-se em páginas diretamente críticas ao determinismo físico e ao determinismo psicológico. Segundo Bergson, o erro do determinismo psicológico é crer que os fatos da consciência se sucedem necessariamente, como os efeitos sucedem às causas. Bergson nos mostra que isso não é verdadeiro no domínio psicológico, e que um estado de consciência atual projeta no passado seus próprios antecedentes. O eu não sendo um conjunto de elementos heterogêneos entre si, mas uma unidade indivisível, está inteiramente presente em cada um dos seus estados de consciência. A observação interior nos ensina que todo sentimento profundo invade a alma inteira e a reflete. Assim é o ato livre: é aquele que expressa melhor a nossa personalidade, sem deixar nada de especial de lado. Mais o ato é livre, mais ele nos exprime. Da mesma forma que o eu admite níveis de profundidade, a liberdade admite graus. Nem somos totalmente livres, nem totalmente determinados, mas somos mais ou menos livres. Para um exame mais aprofundado da relação entre ação e liberdade à luz da reformulação bergsoniana do problema da liberdade indicamos ao leitor as seguintes obras: MARQUES, 2006; ZUNINO, 2012.

presença desses valores, mas não se explicitam. Como diz Barthélemy-Madaule: “Sentimos obscuramente despertar valores implícitos. A dimensão da duração introduz uma filosofia nova, um certo tipo de homem” (1967, p. 34). Desvaloriza-se o espaço e o tempo, situados à superfície; valoriza-se a duração, situada nas profundidades. Poderá parecer que deslizamos para o subconsciente. De resto, na viragem do século, estava em franca expansão a Psicanálise que nos recorda a importância dada ao inconsciente. Trata-se, porém, de consciência, mas de uma consciência que se apresenta sob um duplo aspecto, ou ainda destes estados de consciência profunda, que não têm nenhuma relação com a quantidade, que são qualidade pura. Assim, escreve Barthélemy-Madaule: “Restanos saber que a duração admite tensões diversas, graus de profundidade” (1967, p. 35).

### **A interioridade como via para a duração**

Em *Introdução à Metafísica*, Bergson faz uma aplicação prática dos dois modos de conhecer a realidade, pondo em evidência as suas diferenças: o conhecimento do exterior, próprio da análise de que usa a ciência e o conhecimento do interior, próprio da intuição de que usa a metafísica.<sup>10</sup>

Bergson parte da análise do objeto em movimento, relativo ou abstrato, de acordo com o ponto de vista do observador, apreciando-o, não no sentido físico, de um desenrolar no espaço, mas no sentido metafísico, “enquanto se reflete na interioridade de uma consciência” (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1967, p. 43) para concluir que é possível falar de um movimento absoluto, quando “atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma” (BERGSON, 2006, p. 84). Então poderei captar esse movimento absoluto, quando, em vez de o perceber de fora, o percebo de dentro, isto é, simpatizando<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Trata-se de uma experiência integral que substitui os dados da representação sensível e os raciocínios conceituais da inteligência, fornecidos isoladamente, pela intuição do estrato originário do ser. Para lá da experimentação científica que apenas capta manifestações exteriores e tangíveis das coisas, a experiência intuitiva vivencia “por dentro” o que estruturalmente as anima: a primeira caminha numa direção de horizontalidade, acumulando representações justapostas da realidade, perspectivas diferenciadas sobre um mesmo objeto, mas que, por mais que se multipliquem, não ultrapassam uma visão sempre aproximada e nunca original; a segunda opera numa dimensão de profundidade, captando verticalmente o interior da realidade em causa e dispensando leituras exteriores.

<sup>11</sup> O conceito de “simpatia” é uma das pedras-de-toque da filosofia bergsoniana. Bergson retoma o sentido original da noção de “simpatia”, enquanto afinidade e predisposição natural diante de uma determinada ideia ou sentimento, mencionando-o, numa carta, como uma *espécie de harmonia pré-estabelecida* (BERGSON, 1972, p. 776). Assim sendo, o nosso autor considera que o papel do conhecimento metafísico

com os seus estados e inserindo-me neles por um esforço de imaginação. Esta é a tarefa da metafísica, tarefa difícil, que será possível mediante uma conversão à interioridade, não só do sujeito, mas também do objeto, porque, nesse caso, “(...) o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto” (BERGSON, 2006, p. 185).<sup>12</sup> Assim, partindo da apreensão da duração como estofa da realidade, a introspecção psicológica estende-se a todos estes planos metafísicos, garantindo em todos eles a experiência do contato direto, ou coincidência, entre quem percebe e o que é percebido, no domínio do fluxo movente que atravessa o real. Alcança-se o ser em profundidade e em plenitude ou, nas palavras de Bergson, atinge-se o *absoluto*.

Segundo Bergson, a noção de “absoluto” foi das que mais deturpações sofreu com os desvios de procedimento especulativo operados, ao longo da história da filosofia, pela metafísica tradicional. Hipostasiado e remetido para o plano supra sensível, colocado inacessivelmente acima da condição humana, o conceito de “absoluto” marcou, durante longos séculos, os limites do que era dado ao homem conhecer.<sup>13</sup> Enquanto arauto de uma filosofia da duração, Bergson pretende inverter esta situação, defendendo a apreensão do absoluto no seio da experiência sensível espaço-temporalmente situada, ou seja, no centro da mais autêntica positividade. O encontro com o absoluto, ou seja, com o que é “perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que ele é” (BERGSON, 2006, p. 186), torna-

---

reside na promoção de uma comunicação simpática entre o homem e o resto da natureza, ou seja, numa compenetração plena entre quem conhece e o próprio dinamismo que engendra a realidade conhecida. Entrar em simpatia com a realidade significa captar o seu movimento e devir próprios enquanto atividade *fazendo-se* (*se faisant*). Em termos gnosiológicos, não se trata de adotar um determinado ponto de vista sobre o objeto, mas antes de estar *no* devir que atravessa o sujeito e o próprio objeto, de captar o original sem recorrer à sua tradução em símbolos discursivos, como o faria a inteligência. Em última instância, deixamos de poder falar de um sujeito que conhece e de um objeto que é conhecido o que, para Bergson, equivale a atingir um nível de conhecimento absoluto.

<sup>12</sup> Aqui reside um avanço da *Introdução* em relação ao *Ensaio*: neste, considerava-se a interioridade do sujeito; naquela, considera-se já uma interioridade do próprio objeto.

<sup>13</sup> A presença de uma entidade absoluta para onde convergiria a totalidade da existência e onde residiria a excelência ontológica da criação é incompatível com as linhas de fundo do evolucionismo metafísico bergsoniano. Mesmo Deus é perspectivado filosoficamente em *A evolução criadora* como pura energia ou potência criadora. Aliás, Pierre Tournon afirma que o maior obstáculo da filosofia da natureza bergsoniana decorre precisamente das indecisões presentes na concepção de Deus (2000, p. 407). Assim sendo, as barreiras tradicionalmente erigidas às faculdades gnoseológicas humanas são aqui derrubadas. As críticas de Bergson às filosofias kantiana e positivista encontram precisamente nessa noção tradicional de absoluto, e na consequente doutrina da relatividade do conhecimento, o seu foco nuclear. Para Bergson, o conhecimento só se torna relativo quando o homem faz um mau uso das suas estruturas mentais, direcionando-as para os domínios que não se adequam a determinadas faculdades, ou seja, quando não reconhece em que contextos os seus resultados serão sempre parciais (1972, p. 1150)

se possível apenas mediante a visão intuitiva interior, que revela as coisas simplesmente tal como são, originariamente comprometidas com o élan que as funda, e não numa complexa rede de relações exteriores de dependência com o que as rodeia.

Visto de dentro, portanto, um absoluto é algo simples; mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminaremos de trocar em miúdos. (BERGSON, 2006, p. 187)<sup>14</sup>

Se for possível captar desse modo o absoluto, isto é, penetrando imediatamente no seu interior, sem intermediários, a metafísica é isso mesmo. Quer isto dizer que a duração está nessa simpatia com o absoluto e a metafísica tem, nesse caso, o seu objeto sobre o qual pode trabalhar. Bergson vai deixando entrever que isso é possível, à medida que vai avançando na explanação do seu pensamento. São dele estas palavras:

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. *A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos.*<sup>15</sup> (2006, p. 188, grifo do autor).

Bergson repete aqui a ideia do *Ensaio* em que afirma a existência de, pelo menos, uma realidade que todos nós captamos por dentro, com a qual simpatizamos espiritualmente – *o nosso durar interior* – e de um meio de possuí-la absolutamente – *a intuição*.<sup>16</sup> Existem, pois, as condições para a realização da ciência metafísica.

---

<sup>14</sup> Nesta posição bergsoniana, começa a adivinhar-se certa tensão entre, por um lado, o apego ao *durar interior* do *Ensaio* e, por outro, a verificação da necessidade de se abrir a *duração* a toda a realidade, ponto de vista que virá a ser desenvolvido em *A evolução criadora*.

<sup>15</sup> Afirmações do gênero levaram Mathieu a comentar: “Esta é a *essência* da metafísica: como se verá, os símbolos serão necessários para a sua expressão e comunicação” (1970, p. 46). Bergson parece contrariar este comentário, ao tecer críticas duras aos conceitos. Diríamos que os conceitos não podem captar o real, cuja essência é durar. Na verdade, o que só a intuição pode captar contém em si mesmo um número tão grande de possíveis definições, que nenhuma delas esgota toda a sua riqueza. Todavia, à falta de outro meio, a metafísica serve-se dos conceitos, que vão exprimindo essa riqueza parcial e progressivamente, conforme os aspectos que vão fixando. Mas uma soma de conceitos, por maior que seja, não pode exprimir adequadamente o que só a intuição nos dá. Não se trata, portanto, de uma expressão adequada. Trata-se simplesmente da expressão possível: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias” (BERGSON, 2006, p. 45).

<sup>16</sup> Uma verdadeira metafísica, que se construa simpaticamente no campo da intuição, encontra o estrato espiritual do ser como um domínio positivamente experienciado. Aliás, tal como esclarece Frédéric Worms, em termos bergsonianos só faz sentido falar-se numa intuição quando inserida num contexto concreto e vivenciável, ou seja, a partir de uma experiência particular sensível (WORMS, 2000, p. 38).

Referimos, entretanto, a insistência com que, mais uma vez, é retomada do *Ensaio* a análise do durar interior, isto é, do mudar contínuo, mas tudo ligado pela memória, que caracteriza a vida consciente, utilizando expressões claramente significativas da duração. Reporta-se a um estado de alma que muda a todo o momento, porque não há consciência sem memória. Um estado não se continua sem a adição da lembrança dos momentos passados ao sentimento presente, e é nisso que consiste a duração interior. Ela é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, não só porque o presente encerra distintamente em si a imagem incessantemente crescente do passado mas, principalmente, porque o presente testemunha, pela sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrasta atrás de si, à medida que mais se envelhece. “Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade” (BERGSON, 2006, p. 208).

Por aqui se vê que Bergson propõe, para a metafísica, uma base de mobilidade, sobre a qual opera a intuição, em oposição à base imóvel, sobre a qual opera a análise. É clara a dificuldade em que somos colocados, ao ver como se admite maior riqueza (carga mais pesada) de uma qualidade pura, que só difere de uma outra qualitativamente. Mathieu explica muito bem como isso é possível. De fato, devemos ter presente que a simplicidade qualitativa da nossa essência profunda encerra em si uma pluralidade virtual concentrada. Como tal, está pronta a desdobrar-se numa multiplicidade de elementos distintos. Servindo-nos da célebre imagem bergsoniana do cone, tudo se passa como se o vértice encerrasse potencialmente, na sua *pontualidade*, todo o alargar-se indefinido da base. Desta forma, diz Mathieu: “pode compreender-se como Bergson possa chamar puramente *qualitativa* a duração profunda, excluindo dela a quantidade, declarando, apesar disso, um seu momento mais *rico* do que um outro” (1970, p. 69). Essa base móvel da metafísica identifica-se com a própria duração. O real, o vivido, o concreto, é a própria variabilidade. O elemento do real é invariável, um simples ponto de vista sobre a realidade que se escoia.

É neste contexto que começa uma das belas páginas de Bergson, que tentamos resumir (2006, pp. 209-212). Bergson começa dizendo que o erro está em crer que, com os elementos, podemos recompor o real. Ora, com os elementos, nunca podemos refazer o real, porque eles não são partes. Relacionando-os com os pontos de paragem, que a análise distingue no movimento, Bergson conclui que com eles não podemos refazer o

movimento, porque pontos imóveis mais pontos imóveis, ainda que em número infinito, darão sempre pontos imóveis. Esses pontos não são posições, mas antes su(b)posições. São uma ilusão, fruto da nossa inteligência. Nós é que projetamos esses pontos por debaixo do movimento, como outros tantos lugares onde parasse um móvel que, por hipótese, não para. Isto equivale a dizer que uma coisa não pode construir-se com pontos de vista. Ora, se é assim que as coisas me aparecem, significa que o mundo, como eu o vejo, não tem sentido para mim. É uma ilusão!

Distinguimos certo número de paragens possíveis, isolamos, fixamos, imobilizamos, por uma ilusão profundamente enraizada no nosso espírito. Ora, o movimento é outra coisa muito diferente. Onde está então a solução? Em um esforço a desenvolver no sentido de entrar, por uma dilatação do espírito, dentro da própria coisa, indo direto à realidade.<sup>17</sup> Só entrando lá desse modo, encontraremos o movimento como ele é: devir contínuo, mobilidade pura, duração. Pretender reconstruir o real mediante a junção dos elementos é fazer o mesmo que a criança que quer captar a fumaça, fechando a mão. Os filósofos que assim procedem não fazem mais do que trabalhar em vão: perseguem o real que lhes foge.

Para captar este movimento oscilatório, há necessidade de uma faculdade própria: a intuição. Segundo Bergson, a “intuição move-se entre esses dois limites extremos [eternidade-materialidade] e esse movimento é a própria metafísica” (2006, p. 218). Ela conduz a uma penetração ontológica de um vasto leque de formas em que o ser se configura, estendendo-se de uma concentração máxima e de uma tensão espiritual a uma diluição espacial. A intuição ultrapassa, desse modo, o seu alcance puramente psicológico, para tocar na natureza do ser como tal: o concentrar-se concreto do tempo em direção à “eternidade de vida” e o diluir-se da qualidade em quantidade são determinações de natureza claramente ontológica.

---

<sup>17</sup> Como vemos, o conhecimento simpático não surge de forma involuntária, nem resulta da gratuidade de uma qualquer iluminação de origem transcendente ou exterior. Ao contrário de uma conotação comum que a noção de intuição hoje transporta, o conhecimento simpático bergsoniano escapa a qualquer espontaneidade irrefletida e inexplicável. O procedimento pelo qual podemos nos transportar para o interior de uma determinada realidade deriva de um *esforço* voluntário de completa rejeição dos mecanismos usuais de pensamento, adequados especificamente à matéria. A simpatia espiritual provém de contrariarmos essa mesma tendência, de seguirmos no sentido oposto, o que significa aceitar como norma de pensamento a fluidez e a mobilidade do ser, e não a rigidez estática dos conceitos.

O que vimos dizendo sobre a duração exige um complemento natural: a sua apreciação como *élan vital*, tarefa a que Bergson se entrega em *A evolução criadora*. Mas dele trataremos num outro trabalho, onde teremos oportunidade de ver como será a evolução da ideia de duração e como Bergson irá justificar a sua aplicação universal.

### Consideração finais

Bergson liga à ideia de *duração*, como característica fundamental da consciência, sua defesa da liberdade e sua crítica ao determinismo, quando este presume poder explicar a vida da consciência. Na realidade, se os objetos não levam a marca do tempo transcorrido, ou seja, se eles existem um externamente ao outro em um tempo especializado, então a determinação de um acontecimento posterior por meio de um acontecimento anterior, diferente dele, torna-se possível: primeiros acontecimentos idênticos (as causas) explicam posteriores acontecimentos idênticos (os efeitos). Mas o que é possível – e útil – no âmbito dos objetos especializados revela-se logo impossível para a consciência.

A consciência conserva os traços do próprio passado: nela nunca há dois acontecimentos idênticos, razão por que a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível. A vida da consciência não é divisível em estados distintos, e o eu é unidade em devir – e onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível.

Tanto os deterministas como os sustentadores da doutrina do livre-arbítrio, segundo Bergson, estão errados, porque aplicam à consciência as categorias típicas do que, ao contrário, é externo à consciência. Os deterministas buscam as *causas* determinantes da ação, e não percebem que o único motivo profundo é a consciência toda, com sua história. Da mesma forma se comportam os sustentadores do livre-arbítrio, que estabelecem a *causa* da liberdade na vontade. Substancialmente, tanto os defensores como os detratores da liberdade da consciência pressupõem uma ideia de consciência como uma soma de atos distintos, ao passo que o eu é unidade em devir, razão por que nós somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a expressam.



## Referências bibliográficas

- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madaleine. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: PUF, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres (Édition du Centenaire)*. Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A energia espiritual*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: 34, 2012.
- GILSON, Bernard. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978.
- MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.
- MATHIEU, Vittorio. *Il posto dell'Introduction nel bergsonismo*. Roma: Laterza, 1970.
- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson éducateur*. Paris: PUF, 1955.

SITBON, Brigitte (org.). *Bergson et Freud*. Paris: PUF, 2014.

TROTIGNION, Pierre. “Une difficulté dans la théorie bergsonienne de la nature”. In:  
BLOCH, Olivier (org.). *Philosophies de la nature*. Paris: Publications de la Sorbonne,  
2000.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo:  
Humanitas; FAPESP, 2012.

---

**Recebido em: 22/03/2020 | Aprovado em: 10/08/2020**

