

1. A psicologia de Bergson

Paulo César Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, P. C. A psicologia de Bergson. In: *Introdução à filosofia de Bergson* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2022, pp. 21-46. ISBN: 978-65-5714-302-5. <https://doi.org/10.7476/9786557143025.0003>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1

A PSICOLOGIA DE BERGSON

O ponto de partida

Após se aprofundar no estudo da psicologia de seu tempo – a psicofísica e a psicofisiologia, as duas primeiras modalidades de psicologia científica, as quais surgiram na segunda metade do século XIX –, Bergson redigiu e defendeu sua tese de doutorado: o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em 1889. Alguns anos depois, em 1896, publicou *Matéria e memória*, livro que ainda dedica parte importante de seu conteúdo ao debate com a psicologia científica. Nessas obras, o filósofo francês desenvolveu suas pesquisas sobre a natureza da consciência.

Importa observar, contudo, que seu ponto de partida foi a psicologia apenas por uma razão metodológica. Bergson perguntou: dentre todos os objetos de conhecimento, qual é o que está mais próximo de nós, sendo, portanto, mais acessível à nossa apreensão? Será a matéria em geral, posto que a percebemos o tempo todo? Será a matéria viva, em especial, já que dela participamos, por sermos também seres vivos? Será nosso corpo, uma vez que podemos percebê-lo externamente e senti-lo internamente? Não, nenhuma das alternativas é verdadeira! O objeto de conhecimento mais favorável a uma apreensão imediata é a nossa consciência. Isso acontece porque nossa

consciência é o único objeto que pode ser consultado diretamente e internamente por nós mesmos. Todos os demais objetos de conhecimento, inclusive nosso corpo, só podem ser investigados de fora, externamente e indiretamente, por meio de uma diversidade de procedimentos observacionais e experimentais. Ao contrário, nossa consciência pode ser auscultada por dentro, posto que ela só admite inspeção interna. É por isso que a crítica à psicologia experimental é o ponto de partida de sua filosofia, pois essa psicologia presume ser possível descrever a vida psíquica, de modo adequado, por intermédio de procedimentos externos (observações e experimentos), tal como se dá em todas as ciências naturais. Já o filósofo francês julga que somente uma apreensão da consciência como “dado imediato” pode nos ensinar algo sobre sua estrutura íntima.

Todavia, o fato de o psiquismo ser o mais acessível de todos os objetos não significa que ele seja o mais fácil de ser conhecido, como queria Descartes. Ora, é bem o contrário o que ocorre, pois o acesso à consciência imediata é um acesso especial, o qual só pode ser viabilizado após um exaustivo trabalho crítico, após uma difícil operação de afastamento de obstáculos (a mensuração, o conceito, a linguagem; enfim, todas as mediações através das quais buscamos nos apoderar cognitivamente do conteúdo de nossa consciência). Por essa razão, a abordagem da psicologia empírica foi sempre crítica. A preocupação central foi sempre a de demonstrar que essa psicologia não pode oferecer uma descrição correta da vida psicológica.

Sabemos que, ao se afastar da metafísica, a psicologia aderiu ao método experimental das ciências. Ao fazê-lo, pensou ser possível se desenvolver como mais uma ciência empírica. No entanto, por muito tempo, a psicologia (teoria da alma) foi uma parte da metafísica especial, juntamente com a cosmologia (teoria do cosmo ou do mundo) e a teologia (teoria de Deus). A metafísica especial, ao lado da metafísica geral ou ontologia (teoria do ser), pretendia recobrir um campo importante do programa clássico da filosofia. Contudo, no século XIX, época impregnada de positivismo e de convicções antimetafísicas, os psicólogos começaram a rejeitar as inclinações especulativas de sua disciplina, associando-a ao método científico

de conhecimento e finalmente dando um *status* positivo ao saber que elaboravam. Nessa direção, a psicologia passou a medir os estados de consciência, tendo em vista determinar as leis que registram as regularidades dos fenômenos psíquicos. Claro está que, para serem respeitadas na comunidade científica, as leis psicológicas precisaram ser matemáticas, ou melhor, matematicamente enunciadas.

Engajados nessa tarefa, muitos psicólogos oitocentistas (Wilhelm Wundt, Gustav Theodor Fechner, Hippolyte Taine, Théodule Ribot, Pierre Janet etc.)¹ passaram a estudar cientificamente os fatos de consciência. A princípio, dedicaram-se aos estados simples (esforços musculares e sensações), no intuito de compreender a natureza dos dados psicológicos a partir da causa física (estímulo ou excitação), já que somente essa última pode ser efetivamente atingida pelo método experimental. Como há, no plano superficial da experiência consciente, um evidente acordo entre causa física e efeito psicológico, os psicólogos presumiram que a vida psíquica inteira pode ser concebida como determinada pelos estímulos ambientais e pelas excitações orgânicas. Assim procedendo, a psicologia empírica passou a sustentar que a qualidade do efeito psicológico, o único dado que testemunhamos internamente, é passível de ser conhecida e descrita através da quantidade da causa física, que percebemos externamente (por exemplo, quanto maior for o estímulo luminoso, mais intensa será a sensação de luz). É nesse ponto que se encontra o núcleo da crítica de Bergson.

Em primeiro lugar, é preciso constatar uma generalização apressada na argumentação dos psicólogos. Eles perceberam uma relação causal evidente entre evento físico e evento psíquico, em alguns casos bastante simples (sensação de luz, peso, calor etc.). Em seguida, estenderam essa relação para a totalidade da vida psicológica. Nessa manobra, fizeram da consciência um mero dado passivo,

1 De modo geral, é possível dizer que, no *Ensaio*, Bergson atacou a psicologia científica alemã (Wundt, Fechner etc.), aqui chamada psicofísica; e, em *Matéria e memória*, a psicologia francesa (Taine, Ribot, Janet etc.), aqui chamada psicofisiologia.

efeito de causas naturais: físicas ou fisiológicas. Assim, tudo o que ocorre na consciência é uma espécie de reação a uma ação que se dá sempre fora da consciência, no mundo da matéria, seja no corpo (objeto da fisiologia), seja no ambiente (objeto da física). Não é outra a razão pela qual as duas primeiras modalidades de psicologia científica foram justamente a psicofísica e a psicofisiologia, isto é, tentativas de compreender o psicológico ora a partir do mundo físico, ora a partir dos processos fisiológicos. Em todo caso, a consciência seria concebida sempre como efeito de eventos objetivos, materiais. Esses eventos positivos seriam as verdadeiras causas dos fenômenos psicológicos, cabendo à psicologia estudar o psíquico com base na fisiologia (neurologia, anatomia patológica etc.) ou na física (óptica, acústica etc.).

Em segundo lugar, o filósofo aponta um círculo vicioso ou petição de princípio nesse tipo de abordagem da consciência. Para que o programa de pesquisa da psicologia científica se justifique, ela precisa demonstrar de modo experimental que há correspondência entre os eventos físicos (que ocorrem no mundo externo) e os eventos psicológicos (que acontecem na interioridade da consciência). A psicologia necessita, antes de tudo, demonstrar empiricamente essa correspondência, já que as experiências que realiza implicam sua veracidade. No entanto, na prática de pesquisa propriamente dita, para demonstrar empiricamente que há correspondência entre causa física e efeito psíquico, o psicólogo já pressupõe que há correspondência entre as duas instâncias. Ou seja, aquilo que cabe demonstrar (a hipótese) é assumido como verdadeiro desde o início da pesquisa (como um postulado). É justamente isso que se chama petição de princípio, em lógica e teoria do conhecimento.

A psicologia científica trabalha dessa maneira desajeitada porque adota, inconscientemente, um pressuposto metafísico, oriundo do início da modernidade (Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz etc.). Aceita como postulado (tese não demonstrada, mas admitida como verdadeira) um enunciado metafísico, o qual ficou conhecido como “paralelismo psicofisiológico”. Segundo esse postulado, existem duas séries de eventos: a dos eventos físico-fisiológicos

(que são materiais ou extensos) e a dos eventos psíquicos (que são mentais ou inextensos). Essas duas séries se desenvolvem de modo a se corresponderem ponto por ponto, isto é, dado um determinado evento físico-fisiológico, há um evento psicológico correspondente, e vice-versa. Os filósofos metafísicos que colocaram o postulado paralelista não se preocuparam muito em esclarecer até o fundo qual das séries causava os fenômenos da outra. Limitaram-se a dizer que as duas séries são paralelas.

Com o avanço das pesquisas empíricas e com o surgimento da psicologia científica, entretanto, muitos pesquisadores acabaram afirmando que são os eventos físicos e fisiológicos que desempenham o papel ativo, quer dizer, atuam como causas dos eventos psíquicos. De modo geral, essa postura teórica ficou conhecida na França como “*organicismo*”, uma vez que enfatiza a centralidade do organismo e de sua interação com o ambiente na explicação dos eventos psicológicos. No plano da consciência, por conseguinte, só há reação, epifenômeno, passividade. A causa está sempre no fisiológico ou no físico. A consciência limita-se a repercutir em seu domínio o que ocorre fora dele.

O problema está no fato de nenhum psicólogo ter conseguido provar essa relação causal entre o físico-fisiológico, de um lado, e o psicológico, de outro, sem já pressupor essa relação causal. Assim, a correspondência entre as duas ordens de realidade – que, no interior da psicologia, se desenvolveu como interação causal –, nunca passou de um pressuposto metafísico da pesquisa empírica em psicologia. Sem dúvida, trata-se de um pressuposto indispensável para que os experimentos que os pesquisadores do século XIX realizavam tivessem algum sentido. Mas, ainda assim, estamos diante de uma convicção não demonstrada, de um princípio dogmático.

E, em terceiro e último lugar, o ponto central da crítica que nosso filósofo endereça à psicologia de seu tempo se encontra na denúncia da noção de “*grandeza intensiva*”. A mencionada correspondência entre a quantidade de causa física e a qualidade do efeito psicológico só foi viabilizada pelo uso que a psicologia fez dessa noção. Isso quer dizer que os psicólogos do século XIX acreditavam que um estado

de consciência é uma grandeza de um tipo especial, uma espécie de grandeza virtual, mas que, curiosamente, exibe a mesma estrutura da grandeza extensiva (a que define os objetos materiais). Essa grandeza intensiva teria a natureza da extensão, só que ainda não se estendeu, não se desdobrou no espaço, na exterioridade. Por isso, é uma grandeza que permanece recolhida em si, em estado comprimido ou sob a forma de intensidade. Ocorre que semelhante noção é contraditória em seus próprios termos, visto que reúne no mesmo conceito um elemento quantitativo (grandeza) e outro qualitativo (intensidade). Os psicólogos dessa época não viram problema algum na aplicação dessa noção ambígua aos dados da consciência, pois eles queriam exatamente isto: mostrar que a quantidade (grandeza), detectável no mundo externo, constitui a qualidade (intensidade), detectável no domínio interno.

Evidentemente, se uma noção contraditória se encontra na própria base da psicologia científica, não se pode esperar nada de promissor dessas teorias. Nesse sentido, a grandeza intensiva não é nada além de um esquema de inteligibilidade que nos permite assimilar um dado qualitativo (como são os dados da consciência) em quadros quantitativos, portanto, mensuráveis e calculáveis, disponíveis à racionalidade científica. Mais do que isso, nessa compreensão defeituosa do conteúdo da consciência, todas as vivências psicológicas, qualitativamente distintas no domínio da experiência interna, tornam-se abruptamente homogêneas, diferenciando-se umas das outras apenas quantitativamente (umas mais, outras menos intensas). Na consciência, como no mundo material, só haveria diferenças quantitativas, diferenças de proporção ou, como diz Bergson, “diferenças de grau”.

O que essa inteligibilidade científica do psiquismo não compreende é que existem dois níveis de consciência, dois tipos de fatos psicológicos. Por um lado, há os fatos psicológicos superficiais, os quais constituem os dados investigados pela psicologia empírica; por outro, têm-se os estados profundos, completamente negligenciados por esse tipo de pesquisa. Os primeiros estão visivelmente conectados com a causa física ou fisiológica, por conseguinte, estão

aptos, em alguma medida, a receber um tratamento quantitativo. Os segundos são autônomos, independentes das causalidades naturais e, desse modo, não quantificáveis. É aceitável chamar esses estados profundos de “sentimentos” e asseverar que eles “se bastam a si mesmos”, não sendo efeitos de fenômenos ou processos que ocorrem alhures (no mundo externo ou no corpo próprio).

Os exemplos mais ilustrativos de sentimentos profundos são encontrados na arte. Por essa razão, são chamados de “sentimentos estéticos”. Com efeito, quando apreciamos uma obra de arte, um quadro, por exemplo, estamos diante de um campo de estímulos visuais, tal como em qualquer outra percepção cotidiana. As cores, as formas, a incidência de luz etc. constituem esse campo físico de estimulação sensorial. No entanto, a experiência estética que uma obra de arte pode suscitar é incomensurável com esse campo empírico. Quando realmente experimentamos um sentimento estético, quando uma obra nos toca e nos comove, a experiência psicológica excede o plano dos estímulos, de tal maneira que não se pode mais dizer que ela foi causada por aquele conjunto sensorial. Não é verdade que, de acordo com o princípio de causalidade, o efeito não pode ter mais realidade do que a causa?² Prova dessa incomensurabilidade entre causa física e efeito psíquico é que podemos muito bem olhar para uma tela e não experimentar absolutamente nada de extraordinário. Em outro momento, em que estamos mais receptivos, podemos olhar a mesma tela e provar um sentimento estético, desfrutar da obra.

O que se quer mostrar com isso é que a experiência psíquica profunda é mais rica do que as causas físicas que a ocasionam, posto que ela se desenvolve espontaneamente no interior da consciência.

2 Como se sabe, o princípio de causalidade proíbe que o efeito seja mais vivaz do que a causa. A realidade do efeito é extraída da realidade da causa. Por essa razão, o efeito deve ser proporcional à sua causa. Caso contrário, de onde o efeito extrairia seu excedente de realidade? Seríamos obrigados a admitir que ele o extrairia do nada. Ora, outro princípio lógico da racionalidade científica é: do nada, nada vem. Portanto, o estudo bergsoniano da dinâmica psicológica precisa retirá-la do plano da causalidade.

Desse raciocínio decorre a ideia de que são estados autônomos, os quais se bastam a si mesmos, em oposição aos estados passivos, diretamente derivados de causalidades naturais. Um estado profundo amadurece na interioridade, possui dinâmica própria e não é redutível aos dados estáticos que podem ser isolados e apontados como suas causas físicas. É bem verdade que os estados profundos são qualitativos; no entanto, essas qualidades não são dados psicológicos inertes, fixados em estados monolíticos, meras cópias petrificadas de impressões sensíveis. Em realidade, não há “atomismo psicológico”, ou seja, cada estado de consciência sendo concebido como um átomo psíquico, isolado dos demais. Pelo contrário, as qualidades são animadas internamente. Daí Bergson ter designado a consciência profunda como um “progresso qualitativo”. Em suma, as constatações fundamentais da abordagem da consciência profunda são estas: a consciência não é uma, mas múltipla; não é estática, mas dinâmica; não é determinada, mas livre.

Após esse exame crítico da psicologia empírica – que denuncia a insuficiência da descrição científica do psiquismo, evidenciando que a consciência é uma multiplicidade dinâmica de elementos, os quais se organizam de forma muito particular –, podemos afirmar, juntamente com Bergson, que o associacionismo, outra postura teórica dominante na psicologia do século XIX, diretamente derivada do empirismo inglês (John Locke, David Hume, John Stuart Mill etc.), também não oferece uma compreensão correta da vida psíquica. Na perspectiva associacionista, a consciência é uma multiplicidade de átomos psicológicos que se combinam de acordo com leis de associação. Os estados psicológicos se relacionariam conforme a semelhança (a percepção de um retrato e a lembrança do retratado), a contiguidade (a ideia de montanha e a ideia de vale) ou a causalidade (a representação do fogo e a representação do calor). Nessa concepção, toda a vida mental é posta em movimento pelas leis da associação, uma vez que o estado psíquico é, nele mesmo, inerte, tal como o átomo físico no mecanicismo clássico. Nada mais distante da compreensão bergsoniana da vida interior do que a versão associacionista, contra a qual nosso filósofo dedicou muitas páginas de sua obra.

Cumprer acrescentar que o dinamismo interior é, em última análise, espontaneidade, capacidade de se autoconstituir; numa palavra, liberdade. Logo, precisa ser investigado cuidadosamente, por meio de procedimentos específicos, que não coincidem com os procedimentos da pesquisa empírica, os quais geralmente submetem todos os seus objetos à lógica do determinismo. Somente assim a real natureza da consciência poderá se manifestar. Sem dúvida, a consciência não exprime uma mera sucessão linear de estados psicológicos – “Uma série de contas-entes ligadas por um fio-memória”, para recordar aqui um verso de Fernando Pessoa, extraído do poema “Lisbon Revisited” –, tampouco exprime uma combinatória de componentes inertes e isolados uns dos outros, formando arranjos à maneira de um mosaico. A consciência é um processo mais desafiante: uma “multiplicidade de fusão”, uma “sucessão sem exterioridade recíproca”, como ficará claro na sequência.

Enfim, a consciência profunda exhibe uma mobilidade que já indica a duração, o tempo real como sua estrutura íntima. Mas a compreensão desse ponto exige uma crítica da concepção convencional do tempo, que organiza a vida psíquica ordinária, substituindo-a por uma apreensão direta, imediata, da temporalidade psicológica, a qual revelará a realidade extraordinária da duração, dada somente numa intuição.

O tempo falsificado

Convém examinar agora, de modo mais detalhado, essa noção central no itinerário crítico do filósofo: a noção de tempo falsificado, chamada por ele de “tempo homogêneo”. Aqui, não há mistério: o tempo homogêneo é o tempo cronológico, o tempo que organiza a experiência comum do mundo. É curioso notar que o filósofo francês considera que nossa experiência comum do tempo é uma experiência que nos mascara a verdadeira realidade do tempo. Naturalmente, organizamos nossa vida prática, social e até mesmo nosso conhecimento racional no tempo cronológico, que é o tempo sequencial

dos relógios. Como se sabe, o tempo cronológico é constituído por unidades temporais absolutamente idênticas. Um dia tem sempre vinte e quatro horas, uma hora, sessenta minutos, um minuto, sessenta segundos, e um segundo, no relógio atômico (o mais preciso dos nossos relógios), corresponde sempre a 9.192.631.770 oscilações do átomo de césio-133. Chega-se, assim, a uma unidade mínima quantificável e bem definida, saciando nossa sede de racionalidade matemática.

É possível dizer, então, que o tempo homogêneo é constituído por instantes sem qualidade, uma vez que são todos iguais, um mero *quantum* determinado de modo exato. Justamente por isso, é chamado de homogêneo. Assim concebido, dez minutos – quer eu esteja numa fila de banco, quer namorando ou ouvindo minhas músicas prediletas – terá sempre a mesma quantidade de unidades temporais, de instantes. Essa quantidade é objetivamente invariável, embora minha experiência interna, subjetiva, me mostre que, num caso, os dez minutos se arrastaram e, no outro, passaram muito depressa. Do ponto de vista do tempo homogêneo, isso pouco importa, pois o tempo é pensado como quantidade e não como qualidade.

Ocorre que o tempo homogêneo é apenas uma forma vazia, na qual ordenamos os acontecimentos externos e internos numa sucessão. Immanuel Kant, no século XVIII, já havia definido o tempo como “forma de sucessão”. Aprendemos com ele que o tempo é subjetivo, significando com isso que é uma estrutura da “sensibilidade” do sujeito, a qual permite ordenar os eventos da natureza e de nossa própria consciência (sucessão de estados psicológicos) numa sequência unidimensional. Por isso, Bergson considerou que Kant deu a definição perfeita do tempo homogêneo, mas não a do tempo real.

Segundo o filósofo francês, a concepção kantiana do tempo prolonga a concepção comum, isto é, a do tempo cronológico ou tempo falsificado: sequência descontínua de instantes idênticos. No entanto, é inegável que essa compreensão do tempo desempenha um papel fundamental no âmbito da vida prática. De fato, organizamos nosso cotidiano no tempo homogêneo (relógios e calendários): distribuímos os acontecimentos passados em sua sequência correta,

projetamos os acontecimentos futuros na ordem de nossos compromissos e expectativas etc. Todavia, a questão que se impõe é: esse modo temporal que inventamos para balizar a vida cotidiana é de fato o próprio tempo?

Bergson, como já é possível pressentir, responderá negativamente a essa pergunta. O tempo homogêneo ou tempo cronológico é uma construção intelectual, um esquema simbólico que nossa inteligência é capaz de produzir, a fim de organizar a experiência prática do mundo. Esse tempo esquemático (t^1 , t^2 , t^3 ...) se impôs tão poderosamente a nós que passamos a empregá-lo até mesmo no âmbito do conhecimento teórico (nas ciências e na filosofia). Não há dúvida de que o tempo homogêneo é o tempo que opera na física, como uma das variáveis indispensáveis na determinação dos eventos naturais. Não há dúvida, também, de que a maior parte dos filósofos o concebeu exatamente dessa maneira. O sucesso e a utilidade do tempo homogêneo foram tão expressivos, no âmbito da vida prática e do saber científico, que acabamos por universalizar essa concepção, projetando-a também sobre o fluxo de nossa consciência. Esse movimento desaguou na psicologia associacionista do século XIX.

Acontece que o tempo, assim entendido, se confunde com o espaço. Na verdade, é preciso assinalar que nossa compreensão convencional do tempo é um desdobramento do espaço.³ O espaço, sim, é formal, um “meio vazio e homogêneo”, isto é, um meio abstrato, sem qualidades. É certo que todas as partes do espaço são absolutamente idênticas. São os objetos que as ocupam, por possuírem qualidades, que determinam as diferenças que os nossos sentidos captam na realidade externa. Considerado sozinho, isolado das qualidades das coisas, o espaço se reduz a uma mera forma vazia, mas no interior da qual todas as coisas são apreendidas (aliás, como seria

3 Essa compreensão do tempo encontra sua expressão mais radical na Teoria da Relatividade de Albert Einstein, porque essa teoria física fez do tempo a quarta dimensão do espaço. Nesse sentido, vale lembrar que Bergson manteve um diálogo crítico com Einstein, o qual resultou na obra *Duração e simultaneidade*, publicada por Bergson em 1922.

possível apreender um objeto fora do espaço?). Nessa direção, nosso autor vai mais longe do que Kant e diz que o espaço é a forma através da qual nós, seres inteligentes, estruturamos a experiência externa e a experiência interna num esquema de justaposição: justapomos nossas sensações, as representações dos objetos do mundo e até mesmo nossos estados de consciência. Assim, o espaço não é, como queria Kant, unicamente a forma do sentido externo, pois ele é também a forma do sentido interno, visto que atua igualmente na organização da experiência psicológica, dos estados de consciência. O espaço é a forma geral de nossa experiência, externa e interna, uma vez que ele se desdobra em tempo homogêneo.

Diante disso, podemos perguntar: como representamos a multiplicidade de estados psicológicos que há em nós? A resposta da tradição filosófica e psicológica não é surpreendente: representamo-la tal como representamos os objetos do mundo, ou seja, justapondo um estado psíquico ao lado do outro (espaço), um estado após o outro (tempo homogêneo). Efetivamente, nosso filósofo sustenta que a sucessão psicológica, pensada em termos kantianos, nada mais é do que um desdobramento da justaposição espacial. Trata-se, a bem dizer, de um simulacro de sucessão. A sucessão concreta, que de fato há na consciência, é outra coisa: é “sucessão sem exterioridade recíproca”, ao passo que a sucessão kantiana se traduz por um conjunto de instantes consecutivos.

Não há dúvida de que dois pontos não podem ocupar o mesmo lugar do espaço ao mesmo tempo, pois, se assim o fizerem, se reduzirão a um único ponto, pois nada poderá diferenciá-los. Isso significa que o espaço exige sempre que todos os seus elementos sejam expulsos uns dos outros, quer dizer, sejam exteriorizados ou justapostos. Além disso, no espaço, todos os seus componentes são dados de uma única vez, num único instante ou simultaneamente. É por isso que sua definição técnica, na filosofia de Bergson, é esta: “exterioridade recíproca sem sucessão”. No espaço, não há o antes e o depois, o passado e o futuro; no espaço, só há o presente. Todos os componentes do espaço são dados num único golpe. Nada se sucede e, por isso mesmo, tudo coexiste.

Ora, se o espaço pode ser assim definido, como uma forma de justaposição, um esquema de inteligibilidade do real, desenvolvido pelo ser inteligente, enfim, como um meio homogêneo, então, como podemos reencontrar todas as suas propriedades na concepção convencional do tempo? Notamos com estranhamento essa assimilação. O tempo não pode ser justaposição de instantes idênticos, esquema de inteligibilidade, tal como o espaço. Primeiro, porque o tempo é sucessão e não simultaneidade; segundo, porque o tempo é a própria estrutura da consciência e não uma mera forma, através da qual a consciência captaria a realidade. Fundamentalmente, o tempo não pode ser homogêneo, uma vez que o espaço já o é. Se um meio homogêneo significa aqui um meio sem qualidades, no qual todas as suas partes são absolutamente idênticas, como duas formas de homogeneidade podem conviver? Como conceber a diferença entre uma homogeneidade espacial e uma homogeneidade temporal, uma vez que a ideia de homogeneidade proíbe toda diferença? Eis o contrassenso denunciado na noção de tempo homogêneo, o qual, aliado ao espaço homogêneo, ordenaria toda a nossa experiência. A tese sustentada pela filosofia bergsoniana é a de que o tempo homogêneo só tem realidade na medida em que é um desdobramento do espaço. É espaço disfarçado de tempo.

Se o tempo homogêneo pode ser entendido como um esquema de inteligibilidade cuja função seria organizar o fluxo dos vividos, isso se deve ao fato de ele já se encontrar contaminado pelo espaço – esse sim esquemático, formal, abstrato. Se o espaço é, por excelência, uma forma da inteligência, o tempo homogêneo, dele saído, será também uma construção intelectual, que se encontra presente no senso comum, na ciência e na filosofia tradicional por causa de sua utilidade. O que explica a atratividade do tempo homogêneo é sua praticidade, sua capacidade de organizar a experiência prática e social do mundo. Caso nos inquietemos com sua realidade fundamental, logo perceberemos que ele é um artifício, construído de acordo com as exigências da vida ativa. Enfim, o tempo homogêneo não nos revela a verdadeira natureza do tempo, antes a esconde.

Ocorre que normalmente não se consulta a própria experiência do tempo, o tempo vivido. Aceitamos sem crítica o tempo abstrato

do senso comum, das ciências e da filosofia. Apenas o aplicamos às nossas experiências internas, ordenando-as de acordo com sua lei. Se nos permitem uma metáfora, tudo se passa como se o tempo fosse o leito, e a experiência vivida, o fluxo do rio. O tempo é somente o meio, o recipiente, o “lugar” por onde os vividos desfilam, fluem. Insistindo na metáfora, tudo se passa como se Bergson quisesse mostrar que o tempo real não é o leito do rio, pois é o próprio rio, o próprio escoar dos acontecimentos, dos vividos. E esse rio não tem leito, não tem fundamento ou substrato. É puro fluxo. Assim, o tempo não é mera forma, ordenando numa série de instantes consecutivos o conteúdo da experiência; ele é, ao contrário, a própria experiência, a própria realidade movente.

Cumprir notar, de resto, que, além desses esquemas de inteligibilidade (espaço e tempo homogêneos), nossos hábitos cognitivos, nossa linguagem e nossos conceitos também impedem ou, ao menos, dificultam a apreensão do tempo real. Tais obstruções são constatáveis desde os primeiros escritos do filósofo, desde seus primeiros enunciados. Por isso, o retorno ao tempo real só se dá precedido, de um lado, por um trabalho crítico, de outro, por um esforço intuitivo. A primeira parte desse itinerário, o trabalho crítico, percorremos minimamente aqui, tematizando a polêmica com a psicologia e a denúncia dos mencionados esquemas de inteligibilidade, subjacentes à apreensão científica da consciência. Foi preciso insistir que a representação simbólica do real não é o próprio real. A representação esquemática do tempo não é o próprio tempo. Teremos de perfurar, doravante, a malha simbólica que nos separa do real, por meio de um agudo ato intuitivo. Resta, portanto, explorar a intuição, a busca do imediato, a fim de mergulhar na intimidade do tempo.

O tempo real

Como vimos, a definição lapidar do tempo homogêneo é: sucessão descontínua de instantes idênticos. É evidente que semelhante definição faz do tempo não uma realidade concreta, mas um esquema

de inteligibilidade, uma mera noção abstrata; numa palavra, uma forma vazia. O tempo homogêneo não é o tempo vivido, porque ele é somente a forma que recebe os vividos, o conjunto das experiências. É contra essa concepção abstrata do tempo que devemos nos rebelar. É preciso mostrar que a duração é a realidade vivida da consciência, que o tempo é desvelado por uma psicologia profunda, a qual adere às qualidades psíquicas, sem mediações matemáticas, linguísticas ou conceituais. Decerto que tal apreensão só se torna possível se nos voltarmos para nós mesmos e aprofundarmos a posse de nosso psiquismo, afastando-nos das exigências da ação, da vida social e até mesmo da linguagem comum, essa última, responsável por coordenar a dimensão prática da existência humana. É preciso, enfim, um retorno à consciência imediata, aquém dos conceitos e da linguagem,⁴ das mensurações e dos esquemas de inteligibilidade. Em suma, aquém de tudo o que foi laboriosamente construído pela nossa inteligência instrumental, a fim de facilitar nossa ação sobre o mundo. Só assim será possível testemunhar a realidade do tempo, da duração, como o próprio núcleo da consciência.

É certo que não é por meio da introspecção que se obtém esse contato *sui generis* com a consciência profunda. A introspecção é um procedimento empírico, através do qual podemos consultar nossos fatos psicológicos. Ela nos dá acesso somente aos fatos psíquicos: lembranças, imagens, ideias etc. Do mesmo modo, não é por meio da reflexão que se alcança a consciência imediata. A reflexão, no sentido moderno, ou seja, cartesiano, é uma operação intelectual que nos revela verdades necessárias.⁵ Resta, portanto, a intuição.

4 A questão da linguagem surge sempre carregada de ambiguidades. Por um lado, nosso filósofo parece admitir que a duração é, no limite, inefável. Por outro, esforça-se para dizer o que é o tempo, já que essa é a própria tarefa da filosofia, a qual exige uma verdadeira rejeição das tendências espacializadoras da linguagem comum, em parte responsáveis pela conversão da duração pura em tempo homogêneo. A filosofia bergsoniana inteira oscila entre essas duas atitudes.

5 O *cogito* cartesiano, isto é, a proposição “penso, logo existo”, é a primeira verdade universal e necessária, obtida pela reflexão. Na terminologia cartesiana, trata-se da primeira evidência indubitável. Podemos duvidar de todas as coisas, mas não podemos colocar em dúvida que estamos duvidando, posto que, assim

E é somente pela atitude intuitiva que Bergson vai almejar o imediato. Mais do que simplesmente mostrar a viabilidade teórica da duração, a intuição promove um contato direto com a realidade do tempo. Deveras, a intuição é o único ato de conhecimento que preserva, por um lado, a ideia de imediatidade e, por outro, a origem extraintelectual.⁶

É significativo constatar que, aqui, não se trata de reanimar a “intuição intelectual” da tradição metafísica, criticada em termos definitivos pela filosofia kantiana. Na verdade, o que se propõe é uma nova forma de intuição, ligada ao instinto e à vida, e capaz de realizar uma apreensão direta de um objeto de conhecimento, apreensão que promove uma “coincidência” ou “simpatia” entre aquele que conhece e a coisa conhecida. É assim que se instaura, no bergsonismo, uma nova forma de metafísica. Em realidade, é graças a essa instância privilegiada de conhecimento, a intuição, que a consciência profunda pode ser auscultada diretamente, em seu timbre natural, tal como é em si. Nesse caso, o sujeito do conhecimento não toma distância em relação ao objeto conhecido. Ele é, ao mesmo tempo, aquele que conhece e a coisa conhecida. Por isso, a consciência que apreende a si mesma, sem mediações, constitui uma instância especial de conhecimento. Nosso poeta Jorge de Lima perguntava, no longo poema “Invenção de Orfeu”: “como conhecer

procedendo, continuamos no ato da dúvida. E duvidar é uma forma de pensar. Portanto, enquanto duvido, penso, e, enquanto penso, existo. Há pelo menos uma coisa cuja existência não pode ser colocada em dúvida: a existência da “coisa pensante”.

- 6 É bem verdade que na tradição filosófica, por muito tempo, a intuição foi pensada como intelectual. Foi a filosofia de Kant que, no final do século XVIII, mostrou que toda relação imediata com um objeto de conhecimento se dá apenas no plano da sensibilidade. Dessa maneira, Kant asseverou que a intuição não está sediada no entendimento; logo, não há intuição intelectual. A intuição está na sensibilidade, são as duas formas puras da sensibilidade (o espaço e o tempo). Com isso, refutou toda uma tradição filosófica calcada na intuição intelectual, chamada de “metafísica dogmática”. E desde então as noções metafísicas (Deus, alma, cosmos e ser) não puderam mais ser conhecidas por meio de uma intelecção privilegiada. Por isso, Bergson acreditou ser preciso abrir novos caminhos para a metafísica.

as coisas, senão sendo-as?” É exatamente isso o que a intuição bergsoniana promove: eu só conheço imediatamente minha consciência porque eu sou minha consciência. Como já foi dito, essa é a razão pela qual o filósofo francês elegeu a psicologia como ponto de partida da filosofia. Uma filosofia intuitiva, nos termos em que ele a propõe, só pode começar pelo psíquico, uma vez que só podemos coincidir plenamente com nossa própria consciência.

Do mesmo modo, é oportuno pontuar que, através do mencionado percurso crítico, o qual diz o que o tempo não é, se realizam os primeiros movimentos em direção ao que ele é. A passagem pela psicologia empírica visava justamente a mostrar que a vida psicológica não é atômica, não é um conjunto de estados de consciência isolados uns dos outros (cada um deles, um átomo psicológico), os quais se relacionariam somente por meio de associações. A multiplicidade psicológica não se organiza num tempo linear. O exame da psicologia empírica, que afastou o atomismo e o associacionismo do campo da consciência, conduziu a argumentação crítica de Bergson à ideia de tempo homogêneo. Isso ocorreu porque o tempo homogêneo é o esquema por trás da compreensão científica da consciência, sempre atomista e associacionista. Desconstruí-lo significava demonstrar a vacuidade do discurso científico acerca da natureza da vida psicológica. Se a multiplicidade qualitativa, encontrada na consciência profunda, não se estrutura num meio descontínuo, então, segue-se que essa multiplicidade se organiza de modo muito particular, fora da justaposição espacial e das associações externas. Resta saber em que consiste essa nova organização, pois ela nos fornecerá a ideia de duração.

Nessa perspectiva, por meio do debate crítico com a psicologia, podemos concluir que a multiplicidade psicológica apresenta uma estrutura singular, em tudo diferente da multiplicidade comum, isto é, da multiplicidade matemática. O que há na consciência é uma “multiplicidade de fusão”, quer dizer, uma multiplicidade cujos termos se interiorizam, ao invés de se exteriorizarem. É por isso que é possível sustentar uma dupla significação da noção de “multiplicidade”: existe, de um lado, a multiplicidade discreta, própria da matemática; e existe, de outro lado, a multiplicidade psicológica,

que é qualitativa e de interiorização. É essa segunda acepção da noção de “multiplicidade” que interessa ao nosso filósofo. É ela que se encontra no centro do psiquismo profundo. E, para caracterizar adequadamente a compreensão dessa multiplicidade – definidora, ao mesmo tempo, da consciência e da duração ou, se se preferir, da consciência como duração –, será preciso destacar ao menos quatro aspectos fundamentais: a) o dado qualitativo; b) a sucessão pura; c) a conservação do que passou e d) a criação. Percorrendo esses quatro tópicos, compreenderemos que a multiplicidade de fusão e a duração são uma única e mesma realidade.

De início, esperamos que tenha ficado claro, na seção anterior, que o tempo homogêneo é um tempo quantitativo, posto que todos os seus elementos são absolutamente idênticos e, conseqüentemente, desprovidos de qualidades. Expusemos ainda que os instantes homogêneos são totalmente exteriores uns aos outros, privados de “interpenetração”, de sorte que podem ser assimilados como instantes matemáticos. Já o tempo real ou duração é uma multiplicidade qualitativa. O que isso quer dizer? Quer dizer, principalmente, que o tempo verdadeiro é experimentado de modo desigual: ora passa muito depressa, ora muito devagar; ora é vivido de maneira densa e luminosa, ora de maneira insípida e tediosa. Podemos constatar facilmente que experiências extraordinárias como a fruição estética, a angústia, o amor, o luto etc., produzem perturbações consideráveis na experiência do tempo, rompendo a cadência monótona dos instantes cronológicos e nos revelando sua insólita riqueza e profundidade. Sem dúvida, nesses casos, ainda não se trata de uma apreensão da duração, mas já se trata de um alargamento da realidade do tempo. Em tais experiências, diria Bergson, o tempo já não passa, jorra.

A temporalidade superabundante que aqui se tematiza, vivenciada em experiências excepcionais, testemunha que o tempo possui espessura, uma vivacidade normalmente escondida por trás dos interesses vitais e sociais do ser humano. É porque nada temos a fazer com essa explosão temporal que dela desviamos o olhar corriqueiro, domesticando-a em tempo homogêneo. Referindo-se à duração psicológica, nosso autor designou-a como uma “absurdidade

fundamental”. Ora, para agir de modo eficaz, é necessário dispor de ordem e de lógica, é preciso articular meios e fins, planejar a ação, calcular as consequências etc. A descoberta de um devir enlouquecido no fundo de nosso espírito não contribui em nada do ponto de vista do sujeito prático. Nesse sentido, não é à toa que o bergsonismo dedica especial atenção ao artista e ao místico. O artista criador e o místico verdadeiro são exemplos de “individualidades privilegiadas”, que se desvincularam da vida prática e mergulharam nessa absurdidade. Acontece que o artista e o místico não empreenderam esse esforço de aprofundamento da experiência do tempo para obter um resultado prático imediato, não visaram um benefício, um saber útil, uma aplicação técnica. A duração pura, a atividade que constitui o fundo da consciência não é um veículo de ação eficaz; porém, pode ser objeto de uma experiência extraordinária de conhecimento. A metafísica que daí deriva se configura, então, como um saber desinteressado, embora sem o teor especulativo e contemplativo da tradição, porque se trata de uma metafísica enraizada numa experiência inaudita, numa vivência intuitiva do tempo.

É inegável que pensar o tempo como dado qualitativo significa enfatizar que se trata de uma realidade vivida, bem mais do que pensada. O qualitativo pode ser testemunhado interna e diretamente pela consciência, pode ser experimentado, ao passo que o abstrato, o conceitual, tal como é o tempo homogêneo, só pode ser construído intelectualmente. Os empiristas modernos já mostraram que um dado qualitativo, em última instância, só pode ser vivido, não pode ser conceituado, analisado, explicado. Como explicar uma cor a um cego de nascença? A duração é algo dessa ordem de realidade: um dado qualitativo puro. Diante dela, a maioria de nós é cega de nascença.

Quanto ao segundo aspecto da duração, anteriormente destacado, devemos pontuar de início o seguinte: a sucessão mencionada aqui é uma “sucessão pura”, em tudo distinta do arremedo de sucessão que se apresenta no tempo homogêneo (sucessão de termos justapostos, sucessão de instantes). Dizer que a sucessão é pura significa dizer que, nela, os termos que se sucedem não se exteriorizam reciprocamente, visto que a exterioridade recíproca é a característica

essencial do espaço, ou seja, da simultaneidade. É certo que pensar uma sucessão pura desafia nossos hábitos cognitivos. Normalmente, concebemos uma sucessão como a passagem do antes para o depois. E representamos o antes e o depois como exteriores um ao outro, visto que, do contrário, se confundiriam. Pois bem, a sucessão sem exterioridade recíproca, apresentada como uma das características fundamentais do psiquismo profundo, convida-nos a pensar o tempo como uma passagem contínua, sem lacunas, na qual os termos que passam se interiorizam, ao invés de se exteriorizarem. O instante passado, por não ser exterior ao instante atual, forma com ele um todo coeso, uma unidade que é, paradoxalmente, múltipla. Assim, o tempo é contínuo, porque os termos que se sucedem nunca se destacam uns dos outros; ao contrário, escoam de modo melífluo. É essa relação interna entre os segmentos temporais que nos impede de conceber o tempo de modo instantaneísta. Não há salto de um instante a outro, porque o passado impregna o presente, permanece no interior do presente. Por ser uma multiplicidade de qualidades que se interpenetram, é possível declarar que o tempo psicológico é continuidade de mudança.

Não há dúvida de que somente no espaço se pode representar uma coisa exterior à outra, uma coisa ao lado da outra. Dizer que o espaço é forma de justaposição, como se fez tantas vezes, significa dizer que ele é forma de exteriorização. No espaço, só há exterioridade recíproca sem sucessão. Por isso, sua definição técnica como “forma de simultaneidade” lhe cai perfeitamente bem. O tempo é, ao contrário, uma realidade na qual tudo passa e se interioriza. É por essa razão que o tempo se revela inicialmente no âmbito da consciência, pois a multiplicidade de dados psíquicos exhibe justamente esta estrutura: um elemento psíquico penetra no outro. De fato, não há ideia sem uma coloração emocional, não há percepção sem um lastro de lembrança, não há sentimento sem uma carga de desejo ou de repúdio. Na consciência, os vividos se misturam, se compõem, se interiorizam. Mas essa interiorização, tratada no *Ensaio*, só se justifica filosoficamente com a tese da conservação do passado, desenvolvida em *Matéria e memória*.

Somos conduzidos, por conseguinte, ao terceiro aspecto fundamental da consciência: a conservação do que passou. Se o *Ensaio* enfatizava que o tempo é sucessão, *Matéria e memória* irá sublinhar que ele é principalmente conservação. Talvez por isso Bergson tenha optado pela palavra “duração” (*durée*) para designar o tempo (*temps*), pois duração significa passagem e permanência do que passou. O que dura persevera na realidade, ao passo que o instantâneo, isto é, o que não dura, não possui permanência, é tão fugaz que, quando nele pensamos, já não é mais. No limite, o instante é inapreensível. Nesse sentido, vale a pena conferir a angústia da personagem anônima de Clarice Lispector, no romance *Água viva*, perseguindo inutilmente o “agora”, o fugidio “instante-já”.

Ora, se é verdade que a duração é conservação, segue-se que a segunda obra do autor, *Matéria e memória*, ressignifica a noção de tempo, na medida em que a pensa através da memória. Naturalmente, só um ser dotado de memória, capaz de reter o passado e de ligá-lo internamente ao presente, pode viver o tempo, pode provar a duração. Um ser instantâneo, aprisionado no presente, só vive o presente, nada sabe dos estados anteriores pelos quais passou, assim como nada cogita sobre os estados vindouros. Um ser instantâneo não é capaz de preservar os momentos passados e organizá-los com o momento atual, tampouco possui expectativas, pois não se abre para o futuro, resignado que está com a atualidade. Tudo isso quer dizer que a memória é uma faculdade indispensável para se compreender a natureza do tempo. Mais ainda, é possível afirmar que a duração é memória, na medida em que é acumulação dos vividos no passado e emersão desse passado no presente, num presente que avança sem cessar em direção ao futuro.

Outra curiosidade vocabular do idioma francês é que lembrança se diz *souvenir* (*sous + venir = vir de baixo*),⁷ remetendo à ideia de

7 O vocábulo “*souvenir*” se origina do verbo latino “*subvenire*”. Segundo o *Dicionário latino-português*, de Santos Saraiva, “*subvenire*” significa “vir”, “chegar”, “sobrevir” etc., além disso, quer dizer também “vir ao espírito” e “oferecer-se ao pensamento”.

que o passado emerge no presente. Decerto que, para Bergson, nossa experiência do tempo não é a experiência do presente, do instante. O presente puro é, tal como o instante matemático, a dimensão temporal inacessível à experiência, uma mera representação abstrata. Um tempo instantâneo, por definição, não pode ser vivido, uma vez que o instante, o agora, já deixou de ser presente para ser passado imediato, no próprio momento em que o pensamento o tematiza. Perseguir o agora é um esforço inútil, porque ele nunca é, porque acaba sempre sendo substituído por um novo agora, por um novo presente, por um novo instante, que também já deixou de ser. Assim, por essa via, notamos que o tempo instantâneo não pode ser o tempo da experiência. O tempo da experiência é sempre a experiência de um processo de emersão, de uma eclosão do passado no presente, uma vez que todo presente é também passado atualizado (Bergson enfatizou esse ponto ao demonstrar que toda percepção é reconhecimento, memória). Já o instante atual, isto é, o presente puro, é o limite ideal do processo (ideal significa aqui o que é concebível intelectualmente, mas inacessível à experiência, pois não há experiência sem que um fluxo de lembranças adira ao presente). O presente puro é o limite ideal entre um passado que se avoluma e um futuro sempre aberto.

Se alguém nos desafiar a apreender o instante atual, sentiremos o quanto ele é escorregadio. Percebendo essa peculiaridade do presente, nosso filósofo observou que a vida psicológica se desenrola essencialmente no passado, ou seja, naquilo que é conservado. O passado é a dimensão temporal fundamental em sua filosofia, muito mais do que o presente ou o futuro (o presente é inapreensível; o futuro ainda não é). Em última análise, é porque o tempo é ressignificado como memória, como conservação do que passou, que somos capazes de apreendê-lo como duração. Se só houvesse sucessão, tal como o *Ensaio* enfatizava, acompanharíamos o fluxo do tempo sempre situados em sua extremidade atual, ou seja, no presente, visto que nada restaria dos momentos passados. E, se só houvesse o presente, teríamos apenas repetição de instantes, sempre o mesmo. Seríamos, na verdade, seres impermeáveis ao tempo, tal como um objeto inanimado, incapazes de adquirir hábitos, de aprender, de recordar, de

esperar etc. Todavia, como é o passado que floresce num presente que avança em direção ao futuro, o tempo é duração vivida. O tempo é efetivamente essa sucessão pura, da qual falávamos anteriormente, quer dizer, uma sucessão que interioriza os momentos que se sucedem; porém, ele só é sucessão e interiorização porque esses momentos são conservados numa memória que contrai o passado no presente. Sem essa conservação e sem essa contração, retornaríamos ao instantaneísmo mais inflexível.

Nesse sentido, julgamos haver uma complementaridade essencial nas concepções desenvolvidas no *Ensaio* e em *Matéria e memória*. O tempo-sucessão do *Ensaio* já anuncia a duração-memória de *Matéria e memória* e, por outro lado, a noção de memória fundamenta a concepção da duração, tal como elaborada na primeira obra. Resta saber se o último aspecto do tempo, ao qual aludimos anteriormente, ou seja, a criação, também apresenta uma relação interna com a sucessão e a conservação.

É incontestável que esse último aspecto se manifestou plenamente apenas na obra de 1907, a saber, *A evolução criadora*. Nessa obra, ficou claro que a duração psicológica é também criação (além de qualidade, sucessão e conservação). Ela é invenção, “jorro de novidade”. O que isso quer dizer? Quer dizer, principalmente, que o futuro não está pré-formado no presente, assim como o presente não estava contido no passado, sob a forma de esboço. Afirmar que o futuro é aberto significa dizer que ele é uma novidade, que não preexistia ao seu advento.⁸ E o futuro só pode ser novidade assumindo-se que a sucessão e a conservação são propriedades efetivas do tempo. A sucessão indica que o tempo é um processo e não uma instância estática. Esse processo tem uma direção: o futuro. O tempo é, portanto, um processo que se encaminha para o futuro. Já a ideia de conservação ensina que a permanência absoluta de todos os vividos

8 Um episódio anedótico, que de fato ocorreu na vida de Bergson, conta que, certa vez, um jornalista lhe perguntou como ele concebia a grande obra dramática da próxima década. Bergson lhe respondeu que, se soubesse como seria a grande obra dramática da próxima década, ele a escreveria.

faz com que o novo vivido seja sempre qualitativamente mais rico do que os vividos anteriores, posto que ele contém todos os vividos anteriores e, a mais, o momento presente. Segue-se daí que cada novo momento da duração incrementa os momentos passados, enriquece a realidade do tempo. E a consciência que os vive se torna cada vez mais madura, mais saturada de conteúdo vivencial. Por isso, não é razoável pensar o tempo como repetição de instantes, como uma sequência previsível. Se o futuro é aberto, isto é, criador, segue-se que cada novo momento, em íntima relação com os momentos passados – como já mencionamos no tópico dedicado à conservação – instaura um *plus* que antes não existia e, com isso, amplia a experiência da duração. Desse modo, as noções de “sucessão” e “conservação” acarretam a noção de “criação”.

Outra consequência dessa apreciação criadora do tempo é a negação radical do determinismo, o qual reina em certas cosmologias (em Herbert Spencer, por exemplo, um autor que Bergson leu muito na juventude), mas também na cosmovisão subjacente às ciências naturais (a ciência moderna, de fato, pensa o universo como regido por leis necessárias). O universo laplaciano, domínio do determinismo radical, não tem lugar na filosofia bergsoniana, nem mesmo no âmbito exclusivo do mundo físico. O caso de Laplace é emblemático. Segundo sua concepção de mundo, todo evento seria estritamente determinado. Sua hipótese – enunciado que ficou conhecido como “demônio de Laplace” – concebe o universo como uma gigantesca quantidade de partículas materiais em movimento. Se uma mente sobre-humana fosse capaz de apreender todas essas partículas, suas posições, suas velocidades e a direção para a qual se encaminham, bem como conhecer as leis que presidem tais movimentos, poderia submeter todos esses dados a cálculo e prever o curso futuro de todos os fenômenos da natureza, dos maiores aos menores, dos mais simples aos mais complexos. Conseguiria, no mesmo golpe, explicar todos os eventos passados, através do mesmo procedimento calculista. Essa mente privilegiada teria uma espécie de onisciência matemática. Para ela, bastaria calcular os dados para se obter a visão geral do cosmos. Nada lhe seria misterioso. O passado e o

futuro estariam igualmente presentes diante de seus olhos. De certa maneira, tudo lhe estaria dado num único instante, já que, a partir da apreensão do estado atual do universo, conseguiria deduzir todos os estados futuros e explicar todos os estados passados.

Na compreensão do determinismo radical, tudo se passa como se o tempo não tivesse nenhuma efetividade. Para Laplace, assim como para todas as concepções deterministas, o tempo é apenas um palco por onde os eventos da natureza desfilam. E se conheço completamente tais eventos, isto é, os pontos materiais e seus movimentos, conheço a totalidade do que pode ser conhecido, uma vez que, nessa concepção, a natureza é somente um conjunto enorme de partículas em movimento. A mecânica, a ciência dos movimentos, conteria a chave explicativa de todos os fenômenos.

Em larga medida, é a legitimidade teórica dessa concepção geral da realidade que o filósofo francês questiona. Na compreensão de Laplace, é visível que o tempo não é a duração real, mas a sucessão de instantes matemáticos, uma paradoxal sucessão de simultaneidades, já que todos os instantes, passados e futuros, são legíveis no instante atual. E se o futuro já está contido no presente, sendo inteiramente dedutível do presente, visto que não é criador, segue-se que a passagem do tempo não introduz nenhuma novidade no universo. Nessa direção, o estado de coisas futuro resultaria de um remanejamento dos componentes do estado de coisas atual, remanejamento operado de acordo com leis inflexíveis e inteligíveis para uma mente calculista.

A duração, ao contrário, é uma compreensão do tempo na qual há ininterrupto “advento de novidade”. Justamente por isso, o futuro é contingente, imprevisível. Se a ciência atinge um grau considerável de rigor preditivo, isso se deve ao fato de ela trabalhar sempre com sistemas fechados. Acontece que, filosoficamente compreendida, a realidade é um sistema aberto. Ao mostrar que a vida psicológica é um processo criador, em grande parte indomável pelo entendimento humano, Bergson apresenta as primeiras restrições ao determinismo universal, uma vez que pelo menos um nível da realidade, o nível psicológico, não se submete à concepção de mundo defendida por

Laplace e tantos outros. A consciência é uma multiplicidade de fusão, um fluxo de estados qualitativos que se conservam e se interiorizam, e cuja configuração futura não está pré-formada na configuração presente, já que será uma novidade, uma invenção.

Assim, as quatro características fundamentais do tempo real, abordadas até aqui – e todas elas encontradas no “eu profundo” –, revelaram que a vida psíquica é, fundamentalmente, um progresso. Descobrimos, então, que a consciência profunda e a duração pura são a mesma coisa. Melhor dizendo, a duração pura é a realidade da consciência profunda.

Tendo em conta que a filosofia bergsoniana não se contenta com a tese de que somente o psiquismo dura livremente, devemos ampliar a abordagem do tempo psicológico, estendendo-a aos outros domínios da realidade. Resta averiguar, portanto, se a duração criadora, descoberta a princípio na consciência, também define o ser em geral, e não apenas o ser psicológico.