

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Hector Costa Basílio

## **O CONCEITO DE DURAÇÃO EM HENRI BERGSON**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).  
Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso Araújo.

Juiz de Fora  
2018

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, Hector Costa Basílio, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201572155A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado O CONCEITO DE DURAÇÃO EM HENRI BERGSON, desenvolvido durante o período de agosto de 2018 a dezembro de 2018 a sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Afonso Araújo, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, \_06\_ de \_dezembro\_ de \_2018\_.

---

Hector Costa Basílio

**Marcar abaixo, caso se aplique:**

Solicito aguardar o período de ( ) 1 ano, ou ( ) 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

## O CONCEITO DE DURAÇÃO EM HENRI BERGSON

Hector Costa Basílio<sup>1</sup>

### Resumo

Este trabalho pretende esboçar o conceito de duração, seguindo a obra inicial de Henri Bergson, a saber, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1888/1988), na qual é elaborada as noções fundamentais para a elaboração da concepção de duração a partir da distinção entre dois domínios que diferem em natureza: os dados imediatos, formando uma série qualitativa refratária a medida; e uma série quantitativa, referida à espacialidade e solidária à organização simbólica. A distinção entre tempo e espaço é uma das motivações principais da filosofia bergsoniana, que vê uma mistura mal analisada entre ambos. Para ele, mistura-se a qualidade na quantidade sem se investigar sua diferença intrínseca. Mistura essa imanente à própria estrutura orgânica, mas que é passível de ser distinguida através da experiência da duração.

**Palavras chave:** Bergson; Multiplicidade; Intensidade; Duração; Tempo.

### Introdução:

A princípio, a prática filosófica implica uma variedade enorme de acepções. Pode-se compreendê-la como um procedimento teórico, em que um esforço muito preciso, o esforço intelectual, é usado em vista de alguma necessidade. É evidente que dentre as faculdades do homem, a razão é a que opera de modo mais incisivo, não por uma necessidade de ordem lógica, mas por uma necessidade física; ora, se dentro do cotidiano, perdemos, por exemplo, a noção vaga de um antes ou depois, ou mesmo se por alguns instantes perdêssemos a capacidade de distinguir a contiguidade dos corpos distribuídos no espaço, tal como um organismo humano normalmente percebe, não haveria como este se sustentar. Razão aqui comporta uma noção ampla, não sendo restrita apenas à idiosincrasia humana da racionalidade, mas a algo profundamente orgânico; é como diziam os primeiros estoicos: "o corpo é pleno de razão" (BRÉHIER, 2012). Assim, temos intrínseco em nós uma força cognitiva que regula o curso habitual da experiência, constituindo uma cotidianidade que, embora varie em detrimento das circunstâncias, exerce uma regularidade comum, formando as condições da formação de hábitos especificamente humanos. A razão, em sua zona de atuação, se constitui por pressupostos muito precisos, que são classicamente entendidos como os princípios racionais; o mais fundamental deles, é a própria razão que os concebe: o princípio de razão suficiente; partimos da noção de que o mundo é racional em suas estruturas fundamentais, e que nós, possuindo um intelecto forte, podemos colher a realidade do mundo em sua verdade racional. Daí, temos o princípio de identidade, no qual os objetos percebidos ou pensados, num mesmo ponto do tempo e do espaço, possuam uma constância consigo próprios, ou seja, que eles tenham uma estabilidade suficiente para que se possa dizer que se trata do mesmo objeto, malgrado as mudanças que lhe ocorrem incessantemente; o princípio de não-contradição, em que o objeto não pode coincidir com seu contrário, sendo ao mesmo tempo algo diferente dele mesmo. Dentre outros, inferidos a partir destes, está o território racional, onde o intelecto sente-se à vontade e até mesmo livre para se exercer. Mas ainda aqui, estamos numa acepção muito precisa da atividade filosófica: a busca da verdade, do conhecimento, do bom senso, é mediada pela estrutura sócio / linguística da razão, e seus pressupostos. A prática da filosofia, assim concebida, trata-se de sua própria multiplicidade histórica, onde processos diversos se confrontam ou se agenciam, por meio da linguagem, traçando ao longo do caminho não *uma* "Tradição Filosófica", mas uma pluralidade de tradições. Enfim, a filosofia enquanto coadunada à linguagem é uma concepção possível da filosofia. Mas seria possível

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: [hector915basilio@gmail.com](mailto:hector915basilio@gmail.com). Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso Araújo

uma prática filosófica que não seja necessariamente intelectual, no sentido acima exposto? Uma filosofia fora dos princípios, fora da estrutura da linguagem? Se analisarmos os princípios racionais, as condições do intelecto, duas noções são fundamentais e perfilam nos princípios eles mesmos: o tempo e o espaço. Na experiência, na repetição da experiência cotidiana, tanto os objetos, em suas partes contíguas e justapostas espacialmente, quanto o tempo, em seu devir, são tão próximos que quase poderíamos chamá-los por um mesmo nome. A noção habitual de simultaneidade, derivada do espaço, é absolutamente necessária para a elaboração dos princípios: um objeto não pode ser simultaneamente algo que ele não é. Em termos de hábitos, vemos o tempo como uma sucessão de simultaneidades, passíveis de medição. E assim procede a experiência, e com ela, as concepções comuns que a acompanham e determinam. E também, uma certa maneira de pensar, e conseqüentemente, na formação e propagação dos hábitos, ajustando, por assim dizer, a própria experiência.

Em sua obra, Henri Bergson nos mostra uma possibilidade de um modo de pensamento em que a linguagem e o intelecto não são os mediadores exclusivos; uma experiência filosófica, antes de uma argumentação ou análise filosóficas, parte da imediatidade dos dados da experiência, antes mesmo que estes passem pelos filtros das representações e dos hábitos. Nesses termos, ao se considerar o âmbito da física o que pode ser estruturado pela lógica, uma experiência que saia dessa determinação habitual seria genuinamente uma experiência *meta-física*. Para tal, Bergson parte de uma consideração precisa: o tempo não é espaço, e não podem ser tratados como instâncias análogas sem antes determinar-lhes sua diferença intrínseca. Toda a obra bergsoniana implica essa distinção, e é a partir dela que emerge sua concepção de filosofia. “Passando em revista os sistemas, constatávamos que os filósofos não se haviam dedicado muito a ela [a duração]. Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas. Assim, a teoria do espaço a do tempo espelham-se.” (BERGSON, 2016, p. 7).

A prática filosófica é compreendida em dois sentidos por Bergson: de um lado, as ferramentas racionais, a potência racional, em seus procedimentos de análise tão caros à aquisição de conhecimento, mas de antemão dentro de um território, e por esse mesmo motivo, um conhecimento limitado às condições racionais. Vale ressaltar, que Bergson não aceita inteiramente o primeiro princípio racional, o de razão suficiente; sem dúvida há racionalidade na natureza e em nós, mas isso não a esgota. O que ocorre é que o hábito, considerado por ele como uma das forças constituintes da vida, recobre a experiência quase que inteiramente, e este possui uma afinidade fundamental com a razão. Daí a experiência ser sempre já mediada por algum tipo de estrutura simbólica, variando de acordo com os interesses. Antes de passar para o próximo sentido, uma consideração faz-se necessária: há uma relação rigorosa entre a razão, o hábito e o que Bergson chama de interesse; o interesse é o próprio corpo, e este possui uma potência imanente de contração de hábitos, designando uma série de camadas de interesse. Por exemplo, há um interesse humano em certos modos de viver, de comer, de ver a realidade; em suma, o interesse é o organismo, que a todo momento não cessa de contrair hábitos.

E o outro sentido, a experiência direta com a realidade, sem mediações, uma visão ou um contato em que já não há o véu interposto dos juízos: os dados imediatos da consciência. Essa não seria uma outra filosofia, mas sim uma fonte de questões filosóficas. Uma outra fonte de experiências com as quais uma filosofia pode se agenciar. Aqui já se começa a ver que o que Bergson designa como experiência direta implica numa direção oposta à razão, mas que não a exclui. São dois interesses distintos, dois sentidos.

Todavia, essa experiência implica certos pressupostos práticos e teóricos antes de poder exercer-se. Tais pressupostos, dada a amplitude dos trabalhos de Bergson, podem ser bem compreendidos através do conceito de Duração. É certo que o bergsonismo possui outros conceitos importantes, mas este seria o que os princípios racionais são para o intelecto, condição de possibilidade. Assim, esse estudo busca compreender como a prática da filosofia implica, na obra de Bergson, em ferramentas outras que não apenas a razão. E isso não para repudiá-la, mas retorná-la como uma aliada em experiências muito distantes de sua atuação. Para isso, tratarei das noções fundamentais para a compreensão da duração, seguindo a influência principal do Ensaio mas sem ignorar outras obras, e mais importante, como essas considerações implicam numa modificação substancial de nossos hábitos, abrindo espaço para outras maneiras de pensar.

**Desenvolvimento:**

Frequentemente, nos referimos aos nossos estados mentais por meio de determinações de mais ou menos intensidade, como quando se diz que uma volição é mais intensa que outra. E nisso, está de acordo o senso comum, e até mesmo no âmbito filosófico, quando se considera o hábito de dizer que numa certa sensação há outra, só que menor, na medida em que nos remetemos a elas em termos de grandezas distintas e discretas, em outros termos, descontínuas e justapostas. Existem sensações representativas, que se referem a um objeto qualquer; e outras que simplesmente emergem sem nenhuma conexão objetiva. Independentemente disso, o estado mental que caracteriza a sensação é uma qualidade, e como tal, possui diferenças em relação ao que é quantitativo, como aquilo que, vindo de fora, produz em nós variações psicológicas. O que constitui o caráter qualitativo da sensação, no mais das vezes, é ser subjetiva. Bergson define o subjetivo e o objetivo do seguinte modo: a objetividade se caracteriza por poder se acrescentar a ela um número sempre maior de novas impressões, perspectivas diversas que se pode atribuir ao objeto em detrimento do modo em que é considerado; o subjetivo, por outro lado, é aquilo que se pode conhecer inteiramente, enquanto puramente subjetivo; "Notemos que chamamos subjetivo o que aparece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma quantidade sempre crescente de impressões novas poderia substituir-se à ideia que atualmente dele temos." (BERGSON, 1888, p. 62). Isso ilustra bem as condições em que Bergson trata dessa questão, pois aquilo que se pode conhecer mais intimamente e mais absolutamente é nossa própria interioridade: "A existência de que estamos mais certos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente." (BERGSON, 2006, p. 1). Pois é nessa interioridade que se encontra o ponto de partida de quase todas as considerações bergsonianas. E quando elaboramos um discurso sobre nossos estados psicológicos, frequentemente dizemos que certas tonalidades desempenham um maior impacto em nós, dizemos que são mais intensas. Mas pra isso, é preciso distinguir em nossos estados internos as mesmas distinções que fazemos com os objetos extensos: dizemos que ao lado de uma sensação há outra, ou que na mesma sensação coexistem outras menores; lidamos com elementos subjetivos com os mesmos termos com que lidamos com os elementos objetivos. E quais termos são estes? A justaposição, por exemplo, que é fundamental para a espacialidade, onde os elementos encontram-se uns exteriores aos outros. Mas é possível considerar tonalidades psicológicas por meio de operadores espaciais? Nossas sensações, em toda sua multiplicidade, são justapostas na consciência, formando uma sucessão de partes descontínuas que podem ser tomadas pela análise à vontade?

Uma atenção peculiar em vista dos termos nos quais nos referimos à experiência cotidiana é exigida por Bergson, pois não encontramos nenhum problema em dizer que uma sensação é maior do que outra mesmo se esta trata-se de um estado puramente interno. A interioridade é concebida por ele como portadora de uma diferença intrínseca de natureza. Essa noção da diferença implica uma distinção de processo: não é uma natureza de outra ordem (transcendente), mas uma diferença entre processos, ou até mesmo comportamentos. "É fugir à dificuldade distinguir, como habitualmente se faz, duas espécies de quantidade, a primeira extensiva e mensurável, a segunda intensiva, que não comporta a medida, mas de que, apesar de tudo, se pode dizer que é maior ou menor que outra intensidade." (BERGSON, 1988, p. 12). Essa questão tem como fio condutor a tese de que as sensações, tomadas em si mesmas, ou seja, na imediatidade de seu surgimento, independentemente de suas causas externas, são suficientemente fortes para serem consideradas: "Mas certos estados de alma parecem-nos, com ou sem razão, bastarem-se a si próprios: como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas." (BERGSON, 1988, p. 15). O caráter qualitativo desses estados, em seu acontecer, forma um processo distinto de quaisquer termos quantitativos. É por hábito que tomamos por quantidade uma qualidade pura. Assim, a palavra intensidade implica uma refração da qualidade por meio da quantidade, que é espacial. "A sensação [...] considerada em si mesma, é qualidade pura; mas vista através da extensão, esta qualidade torna-se quantidade em certo sentido; chama-se intensidade. Assim, a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço para com eles formarmos uma multiplicidade distinta deve influenciar estes mesmos estados, e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova, que a percepção imediata não lhe atribua." (BERGSON, 1988, p. 66). Essa forma nova é precisamente a representação da sensação. Para Bergson não é possível tomar as sensações como se estas fossem solidárias à simbolização de modo originário. "Contudo, contar-se-ão sentimentos, sensações, ideias, todas as coisas que se penetram entre si e que, cada uma por seu lado, ocupam a alma inteira?" (BERGSON, 1988, p. 66). Se na objetividade, que é extensiva, podemos discernir os elementos uns dos outros por estes serem descontínuos e estarem justapostos, a medida e a aplicação simbólica é inteiramente possível, e necessária até, para qualquer fim prático. Já os estados mentais, por serem qualitativos e não possuírem qualquer relação de justaposição, já que

uma sensação não possui um começo e fim precisos por se interpenetrarem, estas não podem ser simbolizadas sem que haja uma desnaturação das mesmas. Essa continuidade indivisível de interpenetração das sensações na consciência é o que Bergson designará duração, ou tempo real. Mas antes, algumas objeções poderiam ser feitas, especialmente quanto as causas de muitas de nossas sensações.

No contexto científico da época de Bergson eram comuns as teorias mecânicas ou materialistas, que argumentavam que as propriedades aparentes e sensíveis dos corpos, conhecidas como as qualidades secundárias, se reduzem tão somente aos movimentos moleculares do cérebro e, portanto, tais sensações podem ser reduzidas por processos extensivos, os movimentos intracerebrais. Nesse ponto de vista, dizer que há uma diferença intrínseca de natureza entre a sensação e a sua causa correspondente é irrelevante. Mesmo ao se considerar que para cada sensação há uma causa objetiva que lhe corresponde, quando é o caso, não se pode dizer que ambas são idênticas. Entre a causa objetiva e a própria sensação há uma diferença, e é precisamente aí que se encontra algo de fundamental; encontrar as diferenças de natureza é o motor primário do bergsonismo. E a primeira delas é entre a quantidade e a qualidade, por meio da noção de intensidade.

Mas falta aí determinar a especificidade qualitativa da intensidade, o que Bergson ilustra nas seguintes passagens:

Eis-nos, pois, levados a definir a intensidade de um esforço superficial como o de um sentimento profundo da alma. Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente percebida. Mas a consciência habituada a pensar no espaço e a dizer a si própria o que pensa, designará o sentimento com uma única palavra e localizará o esforço no ponto preciso onde proporciona um resultado mais útil: perceberá então um esforço, sempre semelhante a ele mesmo, que cresce no local que lhe foi assinalado, e um sentimento que, não mudando de nome, aumenta sem mudar de natureza. É natural que vamos reencontrar esta ilusão da consciência nos estados intermédios entre os esforços superficiais e os sentimentos profundos. (BERGSON, 1988, p. 26)

E mais adiante: “A ideia de intensidade situa-se, pois, no ponto de junção de duas correntes, trazendo-nos uma a partir de fora a ideia de grandeza extensiva e indo a outra buscar às profundidades da consciência, para trazer à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna.” (BERGSON, 1988, p.54). É essa multiplicidade interna, qualitativa, é o que será necessário explicar a partir daqui.

### **A duração e as multiplicidades:**

O ponto a ser trabalhado por Bergson nessa questão é de mostrar que o tempo difere radicalmente do espaço, e que na experiência cotidiana, tão veiculada ao hábito, se faz uma mistura entre ambos; por isso perde-se essa distinção, elas aparecem misturadas na experiência. É o que ele designa ilusão da consciência na passagem acima citada. O tempo, para ele, é fundamentalmente subjetivo. Para se entender a sua motivação em estabelecer tal distinção, é importante destacar o importante papel da atenção; esta é usada como uma ferramenta tão importante quanto a própria linguagem, e muitas vezes, de acordo como ele, esta vai mais fundo, pois dispensa os termos mediadores para se exercer. Assim, a atenção é veiculada na atividade de se embrenhar na vida interior, no domínio da consciência pura:

É que, quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou até que a ocupa totalmente, apenas se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver. Mas esta representação completamente dinâmica repugna à consciência reflexa, porque gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, a das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço. (BERGSON, 1988, p. 15, 16)

Frequentemente encontra-se nos textos de Bergson a expressão “esforço vigoroso de atenção” como uma condição primária do método. É preciso estar profundamente atento à vida interna; mas não no desenrolar de uma consciência individuada e pessoal, mas no incessante devir que marca uma continuidade indistinta, em uma sucessão que não implica distinção de partes descontínuas e justapostas. Ao contrário de tudo o que é

extenso, e portanto espacial, onde pode-se demarcar com precisão onde acaba algo e começa outro, na consciência, cada sensação forma uma continuidade indivisível com a que se segue, as sensações se interpenetram sem nenhuma distinção; é por isso que se fala de sucessão sem distinção descontínua, de multiplicidade sem que haja unidades compostas. A demarcação entre os estados mentais faz-se por mediação simbólica, articulada pelo intelecto em detrimento da utilidade. Assim, o fato de nomearmos as sensações implica em uma invasão gradual dos termos espaciais ali onde não há nenhum.

[...] as nossas sensações sucessivas, embora apoiando-se umas nas outras, conservam algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas; e é por isso que a nossa vida psicológica superficial se desenrola num meio homogêneo sem que este modo de representação nos custe um grande esforço. Mas o caráter simbólico da representação torna-se cada vez mais impressionante à medida que penetramos mais nas profundezas da consciência: o eu interior, o que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço. (BERGSON, 1988, p. 83)

Aí está um momento difícil, onde há a caracterização de uma importante característica da duração: a distinção entre duas multiplicidades. As quantidades extensivas e mensuráveis concernem à multiplicidade dos objetos materiais, que se encontram justapostos no espaço, e exteriores uns em relação aos outros. Quando contamos qualquer quantidade de objetos, como livros numa estante, o pressuposto é que a totalidade considerada esteja disposta simultaneamente no espaço e que suas partes sejam contíguas e seus contornos, precisos. No Ensaio, Bergson usa o exemplo do rebanho de carneiros e o ato de conta-los. Se ao contar quantos carneiros há no rebanho, e para isso “representar um a um, e isoladamente, cada um dos carneiros do rebanho, lidarei sempre apenas só com um carneiro. Para que o número vá aumentando à medida que avanço é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que tal justaposição se opera.” (BERGSON, 1988 ; p. 58 , 59). E mais adiante reitera: “Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço. ” (BERGSON, 1988, p. 59). A simultaneidade dos objetos num instante abstrato, como um ponto matemático; apenas assim, para Bergson, a operação matemática da soma é possível. O que é muito plausível, já que quando apreendemos uma coleção de objetos, o ato abstrativo da soma só se processa se as unidades consideradas forem exteriores umas às outras, a apresentarem-se à consciência em sua totalidade, ou seja, de forma simultânea e homogeneia; “a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, e se tornam assim por desenrolar no tempo, considerado como um meio homogêneo” (BERGSON, 1988 ; p. 72). Evocamos uma espécie de “espaço auxiliar”, que nos orienta na contagem. As considerações sobre a simultaneidade e a instantaneidade abrem o diálogo entre o bergsonismo e a física relativística, no entanto, as especificações disso são matéria para outro trabalho. Por enquanto, basta ter em mente que para a contagem prática, um fator intrínseco é a simultaneidade espacial. O que Bergson pretende mostrar aqui são os termos que dispomos para articular a linguagem e espaço: “ exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais.” (BERGSON, 1988, p. 9). A primeira série de multiplicidades proposta por Bergson se caracteriza pelo fator quantitativo; a dificuldade em se pensar sobre a intensidade de estados puramente psicológicos deve-se ao hábito de nos referirmos da mesma maneira, por exemplo, de um esforço muscular, que obviamente denota uma certa quantidade de movimento, e um sentimento profundo da alma, como a angústia e a alegria, espécie radicalmente distinta de movimento. Assim, “tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as imprimir mediante a linguagem. Daí confundirmos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objeto. ”(BERGSON, 1988, p. 91). Bergson vê aí uma profunda diferença de natureza. Durante todo o Ensaio, utilizando de todos os recursos teóricos disponíveis na época, como os trabalhos de Wundt na até então nascente psicologia laboratorial; em trabalhos sobre psicofísica, fisiologia, a própria matemática e física, além de um profundo conhecimento da história da filosofia, ele se esforça em mostrar como a noção de multiplicidade intensiva referida à tonalidades psicológicas não possuem o mesmo modo de existência do que uma intensidade material, como por exemplo a intensidade de uma fonte luminosa ou mesmo de uma tensão muscular.

O esforço de Bergson é mostrar como as tonalidades afetivas - sensações -, os estados sucessivos da consciência, implicam um tipo distinto de multiplicidade, refratária à medida. Dentre as análises de alguns destes

estados, há uma particularmente muito bela: "Por fim, na alegria extrema, as nossas percepções e recordações adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentamos como que um espanto por existirmos." (BERGSON, 1988, p. 17). Isso marca o valor que a investigação de nossos hábitos possui em termos de duração. A medida, ou seja, o momento e que designamos uma sensação por uma palavra, marca o ponto diferencial preciso entre as duas multiplicidades. Uma que é o tempo espacializado: multiplicidade quantitativa; e o tempo puro, a multiplicidade qualitativa:

Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu nos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização. Mas quase sempre nos contentamos com o primeiro, isto é, com a sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. (BERGSON, 1988, p. 90)

De acordo com Bergson, há dois Eus, o que é muito próximo do que faz Kant ao distinguir um eu empírico e um eu transcendental; mas Bergson dirá, ao contrário, que o eu fundamental não é aquele que é fonte originária de representações, mas sim um eu totalmente despido delas, e que embora o designemos como um "eu" aparentemente pontual, o princípio de identidade a ele não se aplica, pois este habita o próprio devir<sup>2</sup>.

No trabalho de Bergson sobre o conceito de lugar na obra de Aristóteles, embora seja restrito ao tema, é possível encontrar um elemento importante no que se refere à problemática considerada aqui. Nele, há a seguinte passagem: "A imagem do lugar está de tal modo fixa em nossa mente que atribuímos um lugar ou diferenças pertinentes ao lugar a coisas que não ocupam lugar nenhum." (BERGSON, 2013 ; p. 23). A experiência, segundo ele, só nos oferece mistos, através dos quais nascem os falsos problemas, de modo que se confunde a qualidade de uma sensação com o espaço muscular que lhe corresponde ou com a quantidade de sua causa física, desse modo, como antes mencionado, a noção de intensidade implica uma mistura entre determinações que diferem por natureza. Assim como Kant, Bergson considera que as ilusões são internas ao pensamento, inseparável de nossa própria condição humana. E como desatrelar-se de tais ilusões, conquanto estas formam uma tendência intrínseca a nós? Suscitando, no próprio meio onde se engendram as ilusões, ou seja, na inteligência, uma outra tendência, a crítica. É por meio dessa crítica que desenvolver-se-á a intuição filosófica bergsoniana, que numa inspiração platônica, caberá ao filósofo a tarefa de dividir tais mistos em suas respectivas diferenças de natureza, ou melhor, nas articulações do real.

Mas, o que difere de natureza? O que faz que a duração difira de natureza dessa representação espacial homogeneia, é o fato da duração ser marcada por uma mudança de qualidade ininterrupta. Mas o que é então, diferir qualitativamente? A cada momento somado em abstrato, na consciência, cada um dos momentos é irrevogável e singular, um momento do tempo não pode manter-se para acrescentar-se a outros, e o que faz da duração um fluxo heterogêneo, "é que toda sensação se modifica ao repetir-se e que, se não nos parece mudar de um dia para o outro, é porque dela me apercebo agora através do objeto que lhe serve de causa, através da palavra que a traduz" (BERGSON, 1988, p. 91); a duração é heterogeneia no momento em que a consideramos fora dos parâmetros linguísticos, sendo por sua vez uma multiplicidade de qualidades refratárias à reflexão racional justamente por a considerarmos antes da própria racionalização. Mesmo usando do termo multiplicidade qualitativa, de fato, tal noção do múltiplo não implica termos justapostos num espaço homogêneo, nos quais diríamos formar uma multiplicidade. Na consciência, de direito, os momentos se interpenetram

---

<sup>2</sup> Para reencontrar este eu fundamental, tal como uma consciência inalterada o percepcionaria, torna-se necessário um vigoroso esforço de análise, pelo qual se isolarão os fatos psicológicos internos e vivos da imagem em primeiro lugar refratada, depois solidificada no espaço homogêneo. Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar à sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum. (BERGSON, 1988, p. 90)



continuamente, com cada estado mental organizando-se reciprocamente; é na própria organização dos estados de consciência que a diferenciação se dá. Assim, apenas podemos contar os estados afetivos da alma por meio de alguma figuração simbólica. “ há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não pode adquirir o aspecto de um número sem intermédio de alguma representação simbólica, em que necessariamente intervém o espaço” (BERGSON, 1988; p. 65)

Bergson, para tornar a concepção de duração o mais clara possível, lança mão do uso da relação com a música. Se para a multiplicidade espacial os termos se encontram separados uns dos outros distintamente, no espírito, a multiplicidade é indistinta, justamente por seus termos se interpenetram tal qual uma melodia:

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas o organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo. (BERGSON, 1988; p. 72, 73)

A duração seria então como um devir interno que, tal como uma música, os elementos que lhe constituem, apesar de serem de fato uma multiplicidade, se penetram de modo recíproco. Assim, é possível conceber uma sucessão sem a diferenciação de partes separadas, de modo a formar uma interpenetração mútua, uma solidariedade íntima de organização elementar, que apenas podem ser separados por um procedimento abstrativo. É pelo hábito que projetamos o tempo no espaço, exprimindo a duração pela extensão, tornando-a assim uma linha ou uma cadeia cujas partes se tocam sem se penetrar. “Observamos que, ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre num meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta. Não seria o tempo assim compreendido para a multiplicidade dos nossos estados psíquicos o que a intensidade é, para alguns deles, um sinal, um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração?” (BERGSON, 1988, p.66). É preciso, pois, saber discernir as diferenças de natureza, entre o que comporta a simbolização e o que é imediato; este não prestando-se à análise, mas simplesmente tomando-se em seu processo contínuo na consciência. A duração é um viver irrefletido. A atividade reflexiva nos põe diante um mundo que não é imediato, mas marcado por nossa obsessão simbólica.

## **Conclusão:**

Atenção à vida: eis o que nos propõe Bergson para experimentarmos a duração despida de toda estrutura racional. Algo de extrema dificuldade, o que deve ser entendido com clareza. A duração implica um movimento interno: o fluxo intensivo de sensações, no seu imediato acontecer, ou em vias de se fazer. Conceituações como a multiplicidade qualitativa, impelem-nos a investirmos no paradoxo; pois esta é múltipla sem ser várias. E a própria distinção radical entre o tempo e o espaço também implica em paradoxos; há tempo sem haver movimento.

“A medida do tempo nunca versa sobre a duração enquanto duração; contamos apenas um certo número de extremidades de intervalos ou de momentos, isto é, em suma, paradas virtuais do tempo. Estabelecer que um acontecimento irá se produzir ao cabo de um tempo  $t$  é simplesmente exprimir que, até lá, teremos contado um número  $t$  de simultaneidades de um certo tipo. Entre as simultaneidades, ocorrerá tudo o que se quiser. O tempo poderia acelerar-se enormemente, e mesmo infinitamente: nada teria mudado para o matemático, para o físico, para o astrônomo. Profunda, no entanto, seria a diferença do ponto de vista da consciência [...] ; já não seria mais, para ela, de um dia para o outro, de uma hora para a hora seguinte, a mesma fadiga de esperar.” (BERGSON, 2006, p. 5)

A fadiga de esperar marca o que há de mais comum na duração, e ao mesmo tempo o que é mais negligenciado. Gostamos de matar o tempo; repudia-se a espera, o silêncio que ecoa no inútil. Pois se o campo racional se compõe na utilidade, a experiência da duração é uma experiência completamente inútil. Mas é

justamente através da inutilidade que podemos sair de nosso nicho de hábitos. Hábitos tão fortes, que quase sempre os confundimos com alguma suposta natureza humana, quando, a natureza humana constitui-se por uma plasticidade movente que a todo momento gera algo de novo. Esse algo novo é a ponta do devir, o acontecimento imediato.

Todavia, termos como a intensidade e a própria duração permanecem difíceis de se compreender, não por uma falta de rigor, mas pela própria natureza do tema. A duração funciona em processo, uma variação das tonalidades que permeiam nossa vida psicológica inteira. Na intuição desse ritmo imanente ao corpo próprio, temos a possibilidade de experimentar outras possibilidades, até mesmo àquelas fora do domínio humano. Os princípios racionais começam se mostrar impotentes para estes domínios; isso quer dizer que o real não se esgota nas superfícies claras e bem demarcadas da inteligência, mas se constitui também por dobras paradoxais. Pensar em duração é um pensamento sem imagem, sem símbolos; caracterizando o que Bergson chama de experiência metafísica. Com a noção de virtual, que é um termo constante nas obras em geral, principalmente em o *Pensamento e o Movente*, Bergson nos abre um campo onde o pensamento pode investir no devir, e com ele coincidir. (BERGSON, 2006). A vida, despojada de mediações linguísticas no próprio seio da experiência, é a duração enquanto o imediato. Esse ponto é basilar: a duração, em termos rigorosos, não se articula com qualquer símbolo, não é mediada por nenhuma representação, eis toda a dificuldade e obscuridade. Pois a “influência da linguagem sobre a sensação é mais profunda do que normalmente se pode imaginar.” (BERGSON, 1988, p. 91). Em suma, aqui assume-se integralmente a condição humana, e ao mesmo tempo, a possibilidade de ultrapassá-la. E se é por meio da compreensão da temporalidade que tal possibilidade tende, o exercício da filosofia é um caminho possível; e como disciplina interdisciplinar por excelência, seu maquinário conceitual pode articular-se com todas as outras. E se é a alegria ou a angústia que nos revelará o inaudito, de todo modo, apercebemo-nos integralmente no mistério.

A prática filosófica assume em Bergson uma proposta ousada: rearranjar os hábitos, modificar a maneira com que designamos a realidade por meio dos sistemas simbólicos. Assim, vemos o tempo se desvencilhar do espaço, adquirindo uma natureza própria. E um novo campo de investigação se mostra tão próximo quanto nosso próprio corpo.

## REFERENCIAS:

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **O pensamento e o movente**. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **O que Aristóteles pensou sobre o lugar**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Pereira. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp (multilíngues da editora Unicamp), 2013.

\_\_\_\_\_. **Memória e Vida**. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução de Claudia Berlier. São Paulo: Martins Fontes, 2006

\_\_\_\_\_. **Aulas de Psicologia e Metafísica**. Tradução de Rosemary Costhek Gouhier. São Paulo: Martins Fontes, 2014

CANALES, Jimena. **The physicist and the philosopher** : Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time. 1ª ed. United Kingdom: Princeton University Press / 2015

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Tradução de Fernando Padrão Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012

MORATO PINTO, Débora Cristina; TORRES M., Silene (Org.). **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Translated by Nils F. Schott. U.S.A. : Duke University Press, 2015