

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A DESCONTINUIDADE DO TEMPO – UMA
APROXIMAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE DURAÇÃO EM
BERGSON E DESCARTES

Elaine Guinevere de Melo Silva

São Carlos, SP.

2014

ELAINE GUINEVERE DE MELO SILVA

A DESCONTINUIDADE DO TEMPO – UMA
APROXIMAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE DURAÇÃO
EM BERGSON E DESCARTES

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
UFSCar como um dos requisitos
para a obtenção do título de doutor
em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos, SP

2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S586dt Silva, Elaine Guinevere de Melo.
A descontinuidade do tempo : uma aproximação entre as
noções de duração em Bergson e Descartes / Elaine
Guinevere de Melo Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2014.
184 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2014.

1. Tempo (Filosofia). 2. Duração (Filosofia). 3.
Descontinuidade. 4. Memória. 5. Consciência. I. Título.

CDD: 115 (20ª)



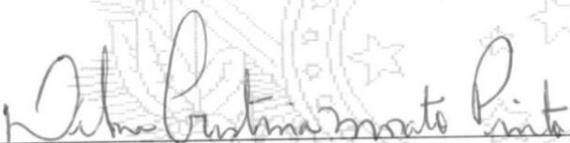
ELAINE GUINEVERE DE MELO SILVA

"A DESCONTINUIDADE DO TEMPO - UMA APROXIMAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE DURAÇÃO EM BERGSON E DESCARTES"

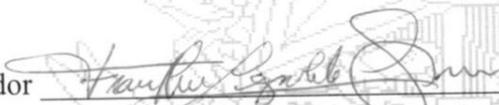
TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de DOUTORA em Filosofia.

Aprovada em 03 de julho de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Presidente 

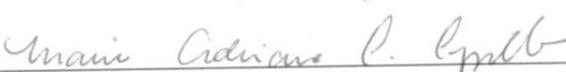
Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador 

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Membro Titular – UFSCar)

2º Examinador 

Prof. Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Membro Titular – UFSCar)

3º Examinador 

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (Membro Titular – UFPR)

4º Examinador 

Profa. Dra. Rita de Cássia Souza Paiva (Membro Titular – UNIFESP)

Dedicatória

A Edith Cabral de Melo

Agradecimentos

Aos meus primeiros professores de filosofia, Miguel Antônio do Nascimento, Enoaldo Enoque e José Gabriel Trindade que, sem saberem, com seus conhecimentos e sua sabedoria, me influenciaram positivamente em meus estudos e reflexões filosóficas, e que me servem de exemplo desde 2003 até os dias atuais;

Aos professores Fernão de Oliveira Salles e Maria Adriana Cappello, Bento Prado, Franklin Leopoldo e Rita Paiva, pelas valiosas sugestões de melhoramentos de meu trabalho de pesquisa;

A minha orientadora, pelo desejo de colaborar em minha investigação sobre a problemática filosófica do tempo, pelas contribuições bibliográficas e pelas sugestões de melhoramento em todas as versões preliminares do texto;

A Edith Cabral de Melo, minha querida mãe, que me deu todo o amor e apoio necessários à continuidade de minhas atividades acadêmicas;

A Érico Gonçalves, por tudo que fez no sentido de me manter firme em meus objetivos e sonhos; e, especialmente, pelo carinho e companheirismo;

A Mirele Lima, pela amizade e a atenção que sempre me dedicou; e especialmente, por ser um exemplo de perseverança e coragem, que me motivou e ajudou a seguir em frente com meus projetos.

Tempo

Coisa que acaba de deixar a querida leitora um pouco mais velhinha ao chegar ao final
dessa linha.

(Mario Quintana)

Resumo

Uma aproximação entre Bergson e Descartes no que diz respeito ao modo de pensar a duração, resultou no desenvolvimento e na composição do tema desta pesquisa, que mostra e pondera sobre o significado e as consequências da concepção de tempo de ambos os filósofos dentro de suas próprias filosofias e métodos de conhecimento. O método intuitivo bergsoniano e o modelo mecanicista cartesiano são apresentados e comparados em termos de adequação às suas propostas metafísicas. Aspectos relevantes da atividade da memória e da inteligência são destacados com o fito de mostrar a divergência existente entre o ponto de vista de Bergson e o de Descartes acerca dessas faculdades. Colocamos em discussão a tese cartesiana da independência das partes do tempo, em que a duração é vista como uma infinidade de partes divisíveis e independentes. Tal tese foi analisada com base na crítica bergsoniana à representação espacial do tempo, através da qual, foram destacados aspectos da espacialização da duração, tais como a simultaneidade, a imobilidade e a descontinuidade. A temporalidade dos estados psicológicos também foi abordada a partir da filosofia bergsoniana e cartesiana. O movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, descrito por Descartes, guarda sua semelhança com a descrição da dinâmica da duração da consciência em Bergson. No entanto, apenas este último atentou para o caráter indiviso da duração enquanto fluxo e criação incessantes.

Palavras-chaves: duração; tempo; descontinuidade; mobilidade; memória; consciência.

Abstract

A comparative study between Bergson and Descartes regarding their notion of duration, resulted in the development and composition of this research theme, which shows and ponders about the meaning and consequences of the conception of time from both thinkers within their own philosophies and methods of knowledge. The Bergsonian method of intuition and the mechanistic Cartesian model are presented and compared in terms of appropriateness to their respective metaphysical propositions. Relevant aspects of the activity of memory and intellect are highlighted to show the divergence between the views of Descartes and Bergson about these faculties. We discussed the Cartesian thesis of the independence between the time instants, in which duration is seen as a multitude of parts divisible and independent. This thesis was analyzed on the basis of the critique of the spatial representation of time, through which, the aspects of time spatialization were highlighted, such as simultaneity, immobility and discontinuity. The temporality of psychological states was also approached from Bergsonian and Cartesian philosophy. The continuous and uninterrupted movement of thought, described by Descartes, keeps resemblance to the description of the dynamics of consciousness duration in Bergson. However, only the second one paid attention to the indivisible character of duration as creation and incessant flow.

Keywords: duration; time; discontinuity; mobility; memory; consciousness.

Resumé

Un rapprochement entre Bergson et Descartes en ce qui concerne la façon de penser la durée, a abouti à l'élaboration et à la composition du thème de cette étude, qui montre et s'interroge sur le sens et les conséquences des conceptions du temps de ces deux philosophes au sein de leur propre philosophie et méthodes de la connaissance. La méthode bergsonienne d'intuition et la mécanique cartésienne sont présentés et discutés. Les aspects pertinents de l'activité de la mémoire et l'intelligence sont mises en évidence pour montrer la divergence existante entre les opinions de Descartes et de Bergson sur ces facultés. Nous avons mis en discussion la thèse cartésienne de l'indépendance des parties du temps, dont la durée est considérée comme une multitude de pièces divisibles et indépendants. Cette thèse a été analysée selon la critique bergsonienne de la représentation spatiale du temps, qui met en évidence des aspects de la spatialisation de durée, comme la simultanéité, la discontinuité et l'immobilité. La temporalité des états psychologiques a été également approchée selon la philosophie bergsonienne et cartésienne. Le mouvement continu et ininterrompu décrite par Descartes garde sa ressemblance avec la description de la dynamique de la durée de la conscience de Bergson. Toutefois, seule cet deuxième philosophe était au courant du caractère indivisible de la durée, en tant que création et écoulement incessante.

Mots-clés: durée; temps; discontinuité; mobilité; mémoire; conscience.

Lista de Abreviaturas

Princípios: Princípios da Filosofia.

Meditações: Meditações Metafísicas.

Regras: Regras para a Direção do espírito.

Respostas: Objeções e Respostas.

Ensaio: Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência.

Sumário

RESUMO	7
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – A DESCONTINUIDADE DO TEMPO	23
DISTINÇÃO ENTRE TEMPO E DURAÇÃO	23
A TESE DA INDEPENDÊNCIA DAS PARTES DO TEMPO	29
DIFERENTES INTERPRETAÇÕES DA TESE CARTESIANA DO TEMPO	33
O INSTANTE É O LIMITE	34
INTERRUPÇÃO DO MOVIMENTO DO PENSAMENTO	39
A TEORIA DO NÚMERO E AS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO	43
TEMPO COMO GRANDEZA MENSURÁVEL	46
O MECANISMO CINEMATográfico DO CONHECIMENTO	53
A ATENÇÃO, A MEMÓRIA E O COGITO	59
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA DESCONTINUIDADE DO TEMPO	69
A MECÂNICA CARTESIANA	74
CAPÍTULO II – A CONTINUIDADE DO TEMPO	84
A PERCEPÇÃO DA DURAÇÃO	86
O PAPEL DA MEMÓRIA EM DESCARTES	89
RELAÇÃO ENTRE INTUIÇÃO E MEMÓRIA	95
A MEMÓRIA EM BERGSON	102
ENCONTRANDO A CONTINUIDADE DA DURAÇÃO EM DESCARTES	110
A CONSCIÊNCIA DE PENSAR	122
CAPÍTULO III - A INSTANTANEIDADE DO TEMPO	129
A DURAÇÃO DE DEUS	132
A DURAÇÃO PSICOLÓGICA	141
A INTELIGÊNCIA	152
O DEVIR	157
O INDETERMINISMO DOS FATOS PSICOLÓGICOS	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
BIBLIOGRAFIA	181

Introdução

A importante influência que a filosofia cartesiana exerce sobre a filosofia bergsoniana, particularmente no que concerne às concepções de tempo e de duração, foi o que nos levou a determinar o tema desta pesquisa. Ao longo de uma minuciosa análise dos conceitos presentes nas principais obras de Bergson e de Descartes, descobrimos quão próximos estão esses dois filósofos em relação aos temas de suas respectivas investigações filosóficas. A relação entre corpo e espírito, ou entre matéria e consciência, por exemplo, foi amplamente explorada por ambos, que também tem em comum a atitude de tentar romper com alguns pressupostos filosóficos de seus antecessores, modificando o significado de concepções antigas e propondo novos métodos de investigação da consciência e de suas faculdades. Portanto, cada um dos dois filósofos, em sua respectiva época e à sua maneira, influenciou o modo como os filósofos das gerações posteriores viriam a refletir sobre o entendimento, a matéria, o espírito e o tempo. Conteúdos tratados de forma recorrente pela tradição espiritualista, legada por Descartes, e que, em Bergson, se encontram fundidos com a crítica das verdades científicas.

Apesar da problemática do tempo ter sido suscitada por pensadores de diversas épocas e tendências da história da filosofia, podemos dizer que as concepções de tempo dos referidos filósofos se destacam pela sua “originalidade”, embora por razões distintas: Bergson por conceber a intuição como método, e Descartes por compor a tese da independência das dimensões temporais. Em Bergson, o afastamento da forma espacial e de qualquer elemento exterior à consciência demandava “um esforço vigoroso de abstração”¹, sendo, pois, necessário que o espírito, ao invés de seguir a tendência natural de desdobrar-se no espaço, permitisse que os fenômenos se manifestassem de modo direto à nossa consciência. Eis a descrição do método intuitivo bergsoniano, que constitui um dos pontos mais originais de sua filosofia. Quanto a Descartes, a ideia de um tempo composto de momentos ou partes totalmente independentes entre si, além de parecer inteiramente estranha ao senso comum, não consta nos anais da metafísica que lhe antecede.

Embora a filosofia de Bergson se aproxime daquela de Descartes em relação aos temas, suas filosofias se distanciam entre si pelo tratamento distinto que cada uma lhes

¹ BERGSON, Henri. *Essai sur les Donées Immédiates de la Conscience*. Paris: PUF, São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 195.

confere. A divergência entre ambos quanto à forma de conceber o tempo e as consequências distintas a que levam suas respectivas concepções no tratamento da temporalidade do pensamento, são as questões que interessam ao nosso presente estudo, e que iremos explorar adiante, quando juntamente apresentaremos a crítica bergsoniana aos pressupostos filosóficos defendidos por Descartes.

A *Arqueologia de Bergson*, trabalho escrito por Riquier, nos auxiliou a corroborar a influência que a filosofia cartesiana tem sobre a filosofia bergsoniana. De acordo com o comentador, a reforma na metafísica trazida por Bergson pode ser atribuída a uma certa corrente de pensamento que se traduz por um apelo ao sentimento imediato, e que se tornou possível graças a Descartes, a quem todo pensamento moderno se liga direta ou indiretamente. Por esta razão, Bergson teria colocado Descartes em uma posição central em sua própria filosofia. Ao seguir vários caminhos ao mesmo tempo, o filósofo foi para a modernidade o cruzamento de todos eles. Apesar disso, os cartesianos teriam optado por seguir apenas um, aquele que os conduz ao reencontro com a metafísica grega, tornando-o compatível com o mecanicismo da ciência moderna. Por essa razão, Bergson evoca Descartes frequentemente com a ideia implícita de que ele não é um bom cartesiano, que ele contém em si vários cartesianismos, várias direções que não podem ser seguidas ao mesmo tempo, mas que seus continuadores insistiram em fundir em um único sistema (RIQUIER, 2009, p. 262).

Conforme Bergson, se por um lado, Descartes aventurou-se na via do mecanicismo e do determinismo universal, por outro, ele admitiu, em detrimento do determinismo dos fenômenos físicos, o indeterminismo das ações humanas. Consequentemente, ele acrescenta ao tempo-extensão, “uma duração em que há invenção, criação, sucessão verdadeira.” (BERGSON, 2005, p. 373). Levando em conta, pois, o conjunto das reflexões cartesianas acerca do tempo (presentes em sua maioria na tese da independência das partes do tempo vinculada à doutrina da criação), o filósofo contemporâneo afirma haver em Descartes uma oscilação entre uma concepção de tempo mais condizente com seu modelo mecanicista e uma visão intuitiva da duração. Segundo a primeira, nos padrões da mecânica cartesiana, o tempo não tem qualquer eficácia. Conforme a segunda, por defender o livre-arbítrio, Descartes teria negado o determinismo de nossas ações, e por conseguinte, teria se mostrado contrário à ideia de que todos os momentos de nossa duração poderiam estar *dados* desde sempre. Dessa última hipótese nos distanciamos por não incluirmos a liberdade como tema de nossa pesquisa. No entanto, nos aproximamos da primeira, que diz respeito à ineficácia do

tempo, que poderia ser deduzida não somente a partir do modelo mecânico cartesiano, mas também do ponto de vista de Descartes acerca do tempo concreto. Dividido em uma infinidade de partes independentes, assim é como ele apresenta o tempo nas *Meditações*. Para explicar essa “natureza” divisível do tempo, ele lança mão da doutrina da criação contínua². O momento presente não depende do momento anterior por causa da absoluta independência entre eles, que se justifica pelo fato de que esses momentos são criados a cada instante por Deus, sendo dependentes apenas d’Ele. As implicações e o aprofundamento desse aspecto do tempo cartesiano serão vistos em detalhes quando mostrarmos de que modo às noções de tempo em ambos os filósofos se contrapõem tanto no tocante à eficácia da duração, quanto em outros aspectos, como por exemplo, ao modo de sucessão dos estados conscientes.

Levando em consideração o modo como Bergson interpretou a tese cartesiana do tempo e refletindo sobre a sua própria teoria da duração, fomos levados a supor que, ao investigar as duas vias pelas quais Descartes teria se aventurado, ele tenha colhido dessa investigação um vasto material para compor sua própria filosofia; tendo explorado tanto a via do determinismo universal, pela crítica da qual ele extrai todas as possíveis consequências, quanto à via do indeterminismo, tendo chegado a este caminho através da intuição da natureza fluida da duração real. No entanto, ele chega a conclusões nunca suspeitadas por Descartes: se a duração fosse formada por instantes, essas partículas de tempo enraizadas unicamente no presente, haveria mais repetição do que criação no tempo. Com efeito, não pode haver “novo instante” nessa hipótese, nem sequer duração, assim como não há variação nem mudança no caso em que o presente está isolado e incomunicável com as outras partes do tempo. Estes pontos são abordados e discutidos ao longo do nosso segundo capítulo, que aprofunda o aspecto do prolongamento e interpenetração entre as partes do tempo.

Quando Descartes declara nos *Princípios* que entenderemos o sentido da duração com distinção somente se dela retirarmos qualquer conceito de substância, parece que ele estava dando o mote para que Bergson completasse a composição. A duração é algo

² A doutrina da criação contínua pode ser encontrada em textos doutrinários do catolicismo, como mostra o seguinte extrato, retirado de um livro de catecismo da igreja católica: “Avec la création, Dieu n’abandonne pas sa créature à elle-même. Il ne lui donne pas seulement d’être et d’exister, Il la maintient à chaque instant dans l’être, lui donne d’agir et la porte à son terme. Reconnaître cette dépendance complète par rapport au créateur est une source de sagesse et de liberté, de joie et de confiance” (Wojtyła, 1998).

distinto da coisa que dura³ (*Princípios*, I, 55, p. 71). A duração precisa ser purificada de qualquer noção de espaço⁴ (BERGSON, 1988, p.59). A afirmação teria levado Bergson a pensar em uma duração distinta daquela das *coisas* _ no sentido de objetos materiais, que embora durem como nós, não duram do mesmo modo, segundo o filósofo. A relação entre os significados das duas sentenças anteriores será aprofundada ao final do Capítulo I desta tese, mas podemos antecipar que tal relação se fará ao nível da comparação entre a noção de tempo-homogêneo em Bergson e a tese cartesiana do tempo. Segundo Bergson, se livrarmos a duração da contaminação pelo espaço, podemos chegar à intuição da duração verdadeira. Através dessa mesma intuição, descobriremos que a duração de nossa vida interior se opõe àquela dos objetos materiais e do mundo exterior em geral. Bergson afirma que aplicamos equivocadamente à nossa duração características que são próprias do espaço e das coisas, tais como a quantidade, a divisibilidade, a homogeneidade. Assim, enquanto ele sinaliza que há uma duração concreta e absoluta, à qual se chega através da intuição, extraindo dela tudo o que é próprio do espaço e das coisas materiais, Descartes declara que a duração não é “nada fora da coisa que dura” (*Princípios* I, § 55). O sentido que essa declaração assume do contexto dessa citação é o de que a duração é apenas uma abstração, apenas um modo de pensar a perpetuidade das coisas na existência. (Ibidem). Dessa forma, apresentamos algumas das nuances da aproximação que faremos posteriormente entre a duração bergsoniana e a noção cartesiana de duração, presente nos *Princípios*⁵.

A tese da independência das partes do tempo, relacionada à teoria da criação contínua (*Meditações*, 1973, p. 118), deu lugar a duas vertentes de interpretação, resultando na tese continuísta e na tese descontinuísta do tempo cartesiano. Esta última se apoia na física cartesiana para defender a hipótese de que não há ligação entre as partes de nossa duração nem de nossa existência, dada a descontinuidade do tempo. Os intérpretes descontinuístas fazem do aspecto da criação um tema recorrente em suas análises, uma vez que eles entendem que a descontinuidade pode ser explicada pela concurso divino. Considerando a tese da criação contínua, se as partes do tempo não

³ “A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhes acrescentarmos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimarmos que a duração de cada coisa é tão somente um modo sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser, e, de maneira semelhante, que nem a ordem nem o número são qualquer coisa de diverso das coisas ordenadas e enumeradas, mas tão somente modos sob os quais as consideramos”. (DESCARTES, 1997, p. 71).

⁴ Para Bergson, o tempo real é um fluxo contínuo, cujas partes só aparecem de forma justaposta e simultânea quando deixamos intervir a noção de espaço na noção de duração. (BERGSON, 1988, p. 59).

⁵ Ao longo desse trabalho, destacamos os títulos das obras em que se encontra a noção cartesiana de duração, pois, o sentido dessa noção às vezes difere de uma para outra.

estão necessariamente ligadas, já que precisam ser criadas a cada novo instante, o futuro não pode estar pré-formado em um presente que ainda está em vias de ser criado. Essa reflexão leva à ideia de que as partes do tempo não estão *dadas* simultaneamente e, portanto, há a possibilidade para o próprio espírito de se recriar no tempo. Ademais, a tese da criação contínua propicia uma reflexão sobre os intervalos de tempo: uma vez que não se pode ligar o que existe com o que não existe ainda, os descontinuístas supõem haver uma lacuna separando um instante do outro. Teria tal hipótese levado Bergson a pensar que vivemos em intervalos de duração? Essa foi uma das questões que nos levou a confrontar os conceitos de tempo dos dois filósofos considerados nessa pesquisa. Contudo, há outra questão ainda mais primordial: como foi possível que tanto a física quanto a metafísica cartesiana pudessem se beneficiar da mesma tese do tempo, uma vez que, por um lado, ela corrobora a ideia de liberdade das ações humana; e por outro, leva a ciência a se firmar definitivamente na visão de tempo descontínuo e divisível (tempo-homogêneo), noção diametralmente oposta aquela da duração enquanto evolução criadora? A hipótese do tempo descontínuo, estreitamente ligada à concepção de tempo homogêneo, está constantemente presente na física e no mecanicismo cartesianos, que se abastecem com pressupostos deterministas que, por sua vez, se opõem sobremaneira à ideia de liberdade. Essa problemática pode ser abordada a partir da apreciação de todos os aspectos do conceito bergsoniano de tempo-homogêneo e do aprofundamento da crítica de Bergson ao tempo enquanto grandeza mensurável.

Ao considerarmos o percurso intelectual de Descartes, poderíamos pensar que a eficácia do tempo não poderia ter sido negada nem por ele próprio. Afinal, como ele teria se aplicado a duvidar de suas antigas opiniões e a examiná-las, se ele não esperasse que o prolongamento da dúvida pudesse lhe trazer profícuas consequências para sua metafísica? Como as opiniões falsas a que ele dera crédito em sua juventude (DESCARTES, 1973, p. 96) teriam sido assimiladas e conservadas ao longo de certo tempo, se não fosse pela memória que testemunha o prolongamento entre as partes de nossa duração? O exame dos fundamentos de seus princípios, as meditações, a formulação de regras para a orientação do espírito, e a aplicação de um método que propiciasse alçá-lo gradualmente ao mais alto grau de conhecimento, todos esses empreendimentos demandaram, igualmente, o tempo da curta duração de sua vida (Ibidem, p.37). Do mesmo modo que a ideia de método carrega consigo a concepção de

um tempo linear e contínuo, pode-se dizer que nossa memória, nossos atos do entendimento, e o próprio desenvolvimento gradual do pensamento cartesiano nas *Meditações Metafísicas* remetem à passagem e ao contínuo desenrolar do tempo.

A seguinte passagem mostra que, desde o parágrafo inaugural das *Meditações*, ao invocar o fato dos erros passados, sem desconsiderar a possibilidade dos erros futuros, Descartes coloca em primeiro plano a questão dos fundamentos da ciência.

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras (...); de modo que era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1973, p. 96).

Para Descartes, o valor da ciência residiria não na sua antiguidade ou novidade, mas sim na sua firmeza e constância, em uma palavra, na sua invariabilidade face ao tempo. Com efeito, a existência do eu pensante e de Deus _ as duas primeiras verdades que Descartes considera como princípios da sua filosofia, são verdades conhecidas por todos em todos os tempos, segundo ele; embora nem todos as considerassem como princípios.

Enquanto Descartes se ocupou em construir e assegurar a estabilidade dos fundamentos do entendimento humano, Bergson, por sua vez, não pretendeu senão reformá-lo⁶; tendo empreendido a difícil tarefa de livrar a ciência do dogmatismo e dos pressupostos metafísicos de seus antecessores. Ao considerar a marcha regular seguida pelo pensamento filosófico ocidental, ele denunciou seus limites e suas ilusões, decorrentes da utilização indiscriminada da Razão na investigação filosófica. Nesse sentido, ele teria seguido os mesmos passos de Kant que, antes dele, já denunciara a “impotência da razão especulativa”⁷ que, para Bergson, tinha o significado de uma inteligência afeita ao espaço e à matéria que ela desorganiza e decompõe para atender às necessidades da vida corporal.

O aprofundamento do papel da inteligência, cuja análise é apresentada no desenvolvimento de nossa pesquisa, mostrará o sentido pragmático que ela adquire no

⁶ LEMOINE, Mael. *Durée, Difference et Plasticité de l'Esprit*. In: Bergson, la *Durée* et la *Nature*. Paris: PUF, 2004, p. 112.

⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.215.

conhecimento, pelo qual se justifica a sua tendência a atuar por vistas instantâneas da realidade. A representação intelectual da realidade, como nos mostra Bergson, “é um encolhimento, por condensação, de uma potencia mais vasta” (BERGSON, 2005, p. 50 e 324), pelo qual a verdadeira natureza da atividade vital fica encoberta. Por isso, Bergson sugere que é preciso dilatar a forma intelectual de nosso pensamento para assim “obteremos o elo necessário para nos elevar acima de nós mesmos” (Ibidem, p. 54), e nos representarmos o conjunto da vida ao longo de sua evolução.

Bergson denuncia ainda que o determinismo psicológico fracassa quando aplica os métodos da ciência ao estudo da consciência. Nesses métodos se revela o trabalho utilitário do espírito, no que concerne à percepção de nossa vida anterior, que consiste “numa espécie de refração da duração pura através do espaço, refração que nos permite separar nossos estados psicológicos, conduzi-los a uma forma cada vez mais impessoal, impor-lhes nomes, enfim, fazê-los entrar na corrente da vida social” (BERGSON, 2006, p.216). Desse modo, a ciência falha ao tentar descrever nossos estados interiores sob a mesma forma descontínua que ela percebe a partir dos objetos dispostos no espaço.

No entanto, não apenas a ciência, mas também a metafísica negligenciou o aspecto contínuo da duração concreta. Segundo Bergson, não há lugar na filosofia ocidental para um conhecimento do interior, que apreendesse os fatos à medida que eles estivessem se “fazendo”, e não já feitos; um conhecimento que ultrapassasse as barreiras impostas pelo espaço e pelo tempo homogêneo, a partir do qual se pudesse constituir um novo método filosófico que se estabeleceria mediante um esforço de intuição e de abstração. Como consequência desse esforço, teríamos uma intuição que envolve a assimilação da realidade não mais pelo exterior, mas a partir da interioridade do próprio espírito. Desse modo, ela nos daria aquilo que a inteligência só apreende por transposição no espaço: a duração pura, a totalidade do real, a sucessão não mais como uma justaposição de elementos descontínuos, mas como uma penetração contínua do passado no presente; tornando possível para a consciência, apreender o fluxo e a indivisibilidade da vida. O filósofo recomenda, portanto, que se cultive metodicamente essa intuição, essa atenção que o espírito presta a si mesmo ao mesmo tempo em que atenta para o objeto material⁸.

⁸ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.122.

Ao privilegiar a inteligência, com sua inclinação a representar o real a partir de recortes que ela organiza e justapõe no espaço, a metafísica tradicional incorreu em um malogro danoso; que consiste essencialmente em transpor os pressupostos da ciência para a esfera da especulação filosófica⁹; desviando-se assim da duração real e contínua, inerente à vida. Bergson, então, reivindicou para a filosofia um modo de investigação distinto daquele da ciência; mais adequado e mais eficaz no sentido de captar o real em seu fluxo contínuo. Dessa forma, ele encontrou na intuição um fundamento apropriado para a construção de um novo método filosófico e para uma renovação da metafísica.

Enquanto Bergson é o filósofo da duração e da consciência, Descartes é o filósofo do cogito, do eu pensante que se encontra imerso em uma duração que ele não sabe, a princípio, por quanto tempo se prolonga: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?”, até que identifica a existência com o pensamento, e descobre-se existindo “*por todo o tempo*” em que pensa (DESCARTES, 1973, p.102). Mas que tempo seria esse em que o eu toma consciência de si mesmo enquanto coisa que pensa? Teria ele alguma natureza especial diferente da duração das coisas? Saber por quanto tempo eu duro implica em poder medir essa duração? Em suma, qual é a essência do tempo real? Todas essas questões serão tratadas e analisadas no desenvolvimento de nossa pesquisa, ao longo da qual, buscamos respondê-las com base em conceitos fundamentais presentes na filosofia bergsoniana, a saber: a duração pura, o tempo-homogêneo, e a interpenetração recíproca dos estados conscientes.

Nas *Meditações*, Descartes não nos oferece solução alguma para as referidas perguntas, pois a questão de sua duração é posta de lado quando ele decide não admitir nada, além do que ele havia descoberto até então; nada “que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, senão uma coisa que pensa” (Ibidem). Na mesma obra, dentre outras matérias, Descartes se ocupa em investigar a essência da consciência, o que ele faz com bastante esmero, mas quando se trata de analisar e definir a natureza do tempo, ele o vincula a uma tese, segundo a qual, a duração real se subdivide em partes, que para serem unidas, precisam da cooperação divina. Ao assumir essa perspectiva talvez nem o próprio Descartes soubesse o quanto ele se distanciou da verdadeira natureza da duração e, portanto, do tempo concreto. Bergson, por sua vez, se aplica em aproximar-se cada vez mais da duração real. Nessa aproximação, ele teria percebido que a questão a ser colocada seria outra: “Em que tempo eu penso?”, e não “por quanto

⁹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 167.

tempo” eu penso? pois, conhecer a extensão da duração de um pensamento ou de uma existência, em nada auxilia no conhecimento acerca da essência do tempo, ou mesmo, no conhecimento de si mesmo enquanto consciência envolta nas malhas da duração movente.

Gostaríamos de tecer ainda algumas considerações gerais sobre os métodos de ambos os filósofos, de modo a ressaltar alguns pontos em que suas filosofias se entrecruzam. Bergson, a partir de suas especulações sobre a natureza da duração e das faculdades que a envolvem, tais como percepção, inteligência, imaginação, consciência e memória, compõe o *método intuitivo*, com vistas a solução ou dissolução de problemas filosóficos que ele julga estarem enraizados em uma visão extremamente equivocada do tempo. Tais problemas estão presentes desde a filosofia clássica, e se estendem até a filosofia moderna, onde encontramos a metafísica cartesiana gravemente envolvida na problemática da distorção do tempo real, levada a cabo pela ciência e pela própria tradição filosófica.

Descartes, por seu turno, concebeu um método que deveria guiar o filósofo em suas investigações metafísicas através de regras criadas para que o espírito “produza julgamentos sólidos e verdadeiros sobre *tudo*, o que a ele se apresenta” (DESCARTES, 2010, p. 405). Dentre as quais, destaca-se a regra da evidência: somente através de ideias claras e distintas pode-se chegar a um conhecimento evidente e indubitável. Mas o que implica essa clareza e essa distinção que se deve ter nas ideias? Ideias claras e distintas são aquelas que não se confundem com outras e que, para tanto, precisam separar-se. Essa distinção, enquanto separação entre ideias, abre caminho para a discussão sobre a "indivisibilidade de nossos estados de consciência", levantada por Bergson (2005, p. 10), e que constitui um dos tópicos fundamentais de nossa pesquisa, como se verá ao longo da tese.

Através das considerações de Leopoldo sobre a teoria da formação do número, apresentada por Bergson, compreende-se que o estudo do número pode favorecer “a entrada no exame de alguns pontos da história da filosofia, facilitando assim a identificação de leituras bergsonianas de alguns de seus possíveis interlocutores no âmbito do problema do tempo.” (LEOPOLDO, 1994, p.124). A partir de nossos estudos sobre a tese do tempo em Descartes, observamos que este filósofo pode ser não apenas um mero interlocutor de Bergson no âmbito da referida investigação sobre a natureza do tempo, mas um interlocutor privilegiado, uma vez que a filosofia cartesiana, ao definir o tempo como composto de partes independentes umas das outras, gera uma

questão importante que nos poderá ser, senão resolvida, ao menos esclarecida pela concepção bergsoniana de tempo homogêneo e de duração concreta: Como a duração pode ser composta por partes de tempo (instantes) que não duram? Bergson, assim como Beyssade, problematizam o que seria a passagem de um instante atemporal a outro. Mas somente o primeiro revela a gênese do problema proveniente de se fazer corresponder momentos de nossa duração a unidade de tempo.

Bergson parece ter atentado para a distinção, revelada por Descartes, entre tempo abstrato e duração concreta, e parece ter se proposto a aprofundá-la em sua filosofia. Suas próprias reflexões sobre o tempo o levaram a descobrir, ao lado do tempo homogêneo e divisível que é apreendido pela nossa inteligência pragmática, uma continuidade temporal essencialmente indivisível, contínua e fluida; características que ele intuiu a partir da duração de nossa própria consciência. A primeira, a duração que a nossa abstração decompõe em unidades não seria a duração real. Para Bergson a verdadeira duração é aquela cujas partes aparecem à nossa consciência como estando intimamente ligadas. Para Descartes, por sua vez, a duração ou o “tempo considerado em abstrato”, aquele que o nosso espírito apreende como se suas partes estivessem necessariamente ligadas, não se trata da duração real ou concreta. Portanto, a descontinuidade seria, segundo a filosofia cartesiana, um dos aspectos cruciais do tempo real, que só pode ser considerado contínuo, do ponto de vista do espírito. No entanto, os dois filósofos partilham da ideia de que há uma continuidade no tempo, quando o consideram do ponto de vista do eu, a partir da observação interior, em que testemunham o prolongamento do passado no presente; embora somente Bergson tenha tido a intuição de que esse prolongamento do tempo é, na verdade, uma evolução contínua e crescente que engloba também o futuro.

Nossa pesquisa apresenta ainda uma análise da física e do mecanicismo cartesianos a partir da crítica de Bergson à representação espacial do tempo. A mesma mostra como o modelo mecânico, desenvolvido por Descartes, mantém-se fiel, em todos os seus aspectos, ao método cinematográfico do conhecimento. Limitando-se a contar simultaneidades entre os momentos da duração, e apresentando os como se eles estivessem acontecimentos desconectados da totalidade do real, “tais como seriam fora do todo vivo, isto é, em um tempo desenrolado no espaço” (BERGSON, 2005, p. 190), a física cartesiana ignora a essência contínua e movente da duração concreta, substituindo seus momentos sucessivos por uma série de posições fixas que podem ser abarcadas simultaneamente no presente. Aqui tem lugar o tempo-extensão, formado de

partes homogêneas, divisíveis e mensuráveis. Desse modo, a mecânica cartesiana não comporta o “tempo-invenção” (Ibidem), isto é, uma duração que seja apreendida por dentro, cujos momentos se prolongam, duram e se modificam ao longo da evolução mesma do ser vivo e da consciência.

CAPÍTULO I – A DESCONTINUIDADE DO TEMPO

Distinção entre Tempo e Duração

Além de apresentar a distinção entre tempo e duração em Descartes, a seguinte exposição mostra que a duração é um conceito, e não uma substância. Nesse sentido, segundo o filósofo, ela é apenas um modo de pensar a permanência de uma coisa no tempo. O tempo, por sua vez, é comparado ao número, uma vez que este, não estando nas coisas, serve apenas para contá-las, sendo um modo de considerá-las quantitativamente. Essa relação entre o número e a duração será explorada através da explicação bergsoniana do “tempo como grandeza mensurável”, em que se mostra como e porque o tempo deixa de figurar como a duração indivisa e contínua experimentada pela consciência, e passa a ser tratado como um bloco divisível em unidades quantificáveis.

Mesmo que pareça simples, a definição de duração, por Descartes, como permanência do ser na existência, já se distancia da noção que o senso comum tem do tempo, que lhe aparece comumente sob a forma de um número. Não se costuma perguntar qual é a duração da existência de uma coisa, nem o quanto ela tem durado, mas costuma-se perguntar quantos anos, meses, dias uma coisa tem. O que revela a tendência do senso comum a dividir a duração em partes, e quantificá-la, e a sua respectiva dificuldade de dissociar o tempo do número. Contudo, filósofos como Descartes e Bergson, seguindo uma tendência oposta, observaram que o tempo não é somente aquilo que se pode medir, que ele não deve ser visto apenas da perspectiva concreta, como algo integrado às coisas que duram, mas também pode ser visto de uma perspectiva abstrata, pela forma como o espírito o concebe. Desse modo, eles se ocuparam em uma análise da duração, criando sua própria concepção dessa categoria. Ambos tendo tentado distinguir o tempo concreto do tempo abstrato. E mesmo que Descartes não tenha se aprofundado em uma descrição do caráter numérico envolvido na concepção de tempo, como fez Bergson, ao distinguir entre o tempo (tempo-quantidade) e a duração (tempo real, duração da existência) ele insinuou a existência de dois modos distintos de pensar a temporalidade das coisas. Nesse sentido, se evidencia a relação entre a filosofia de Bergson e a de Descartes no tocante à noção de duração.

Trataremos do que concerne às noções de tempo e de duração em Descartes, tendo como base o livro *Princípios da Filosofia*. Ao conhecer tais noções e ao distingui-las

uma da outra, somos levados à compreensão de como nossa mente é capaz de medir a duração das coisas, e de perceber a passagem do tempo. Em seguida, a tese da independência das partes do tempo, enunciada nas *Meditações*, será problematizada com o intuito de chegar a uma conclusão acerca da controvérsia gerada pelos cartesianos que se dividiram entre duas interpretações possíveis para tal tese: o atributo essencial do tempo cartesiano seria a continuidade ou a descontinuidade? Conseqüentemente, investigamos o fundo teórico do qual essa tese emerge, levando em consideração aspectos primordiais da física e da metafísica cartesiana.

Antes de chegar ao ponto em que a *duração* e o *tempo* são definidos, seguimos com Descartes um percurso necessário à adequada compreensão dessas noções. Ele começa considerando que em nossa primeira idade tínhamos a mente tão “imersa no corpo, que não percebíamos as coisas com distinção” (DESCARTES, 1997, p. 63). Portanto, por julgar acerca de muitas coisas indistintamente, formamos pré-julgamentos dos quais jamais nos libertamos. Para evitá-los, e para auxiliar-nos a ver as coisas de modo mais claro e distinto, o filósofo enumera “todas as noções simples de que se compõem nossos pensamentos”, distinguindo o que é evidente daquilo que é obscuro, e que pode levar-nos ao engano (Ibidem). Nesse sentido, no primeiro capítulo dos *Princípios*, Descartes parte da consideração de que

tudo o que cai sob nossa percepção, nós o consideramos ou como coisa, ou uma certa afecção das coisas, ou como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora de nosso pensamento. Dentre os conteúdos percebidos que consideramos como coisas, os mais gerais são a substância, a duração, a ordem, o número e, se é que há outros do mesmo tipo, os que também se estendem a todos os gêneros de coisas. (*Princípios*, I, 48, 1997, p. 63).

A passagem acima nos mostra que dentre as coisas que podem se apreendidas pela nossa percepção se encontram: a substância (extensão e pensamento), a duração, a ordem e o número. Percebemos juntamente com a coisa que existe, que ela tem uma continuidade, ou seja, que tal coisa se mantém na existência, que ela dura; bem como, percebemos que ela pode ser numerada e ordenada juntamente com outras coisas.

Acerca dos conteúdos que consideramos como coisas, Descartes propõe examiná-los em separado, e começa pela substância, que, segundo ele, é um dos conteúdos mais gerais, uma vez que ela se enquadra tanto no gênero das coisas intelectuais, pertencentes à mente (pensamento), quanto no gênero das coisas materiais, pertencentes ao corpo (extensão). O filósofo acrescenta ainda que uma coisa pode ser

reconhecida a partir de qualquer um de seus atributos, “isto é, quaisquer propriedades ou qualidades”:

é uma só a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a essência e a natureza da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser na coisa extensa, nem o movimento, a não ser no espaço extenso; nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. (Ibidem, p. 69).

Na continuação da última passagem supracitada, Descartes nos informa que quando uma coisa está na substância, esta deve ser considerada de um modo geral, como um *atributo* ou *modo* da substância (*Princípios*, 1997, p. 67). Assim, a figura e o movimento são *modos* da res extensa, enquanto a imaginação e a vontade são *modos* da res cogitans. Ainda sobre a substância e seus atributos, em *Respostas às Segundas Objeções*, o filósofo se esforça para dar mais clareza ao sentido destas noções:

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade ou atributo de que temos em nós real ideia, chama-se *substância*. Pois não possuímos outra ideia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe, formal ou eminentemente, aquilo que concebemos (...), visto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real.

Apesar das reiteradas tentativas do filósofo no sentido de esclarecer toda a terminologia que ele usa para definir os *modos*, os *atributos* e as *qualidades* da substância, ao término de suas explicações, ficamos com a impressão de que tais termos foram posteriormente aplicados por ele de forma um tanto confusa. Gaukroger (1999, p. 448), autor de *Biografia Intelectual de Descartes*, confirma a nossa impressão. Segundo o biógrafo, a partir do momento em que Descartes distingue duas categorias fundamentais dentre os tipos de coisas que percebemos, a saber, pensamento e extensão, apresenta-se um aparato metafísico complexo para lidar com essas duas categorias. O autor segue mostrando que a distinção básica se dá entre as substâncias e suas propriedades, que são de três tipos: *atributos*, *qualidades* e *modos*. A substância tem propriedades sem as quais ela não pode existir. Tais propriedades pressupõem seus atributos, mas não o inverso. Para exemplificar, a extensão (propriedade) pode ser

compreendida sem a forma e o movimento (atributos), mas não o contrário; e o pensamento (propriedade) pode ser compreendido sem a imaginação e a sensação (atributos), mas não vice-versa. A forma e o movimento, bem como a imaginação e a sensação, são meros “modos” de suas respectivas substâncias. O modo é uma propriedade que não altera a natureza da substância. Como Descartes nos mostra, cada substância tem uma propriedade principal, isto é, uma propriedade que constitui sua natureza e essência, enquanto suas demais propriedades são simples modos.

Nos *Princípios*, a *duração* se apresenta inserida em duas categorias distintas. Em um primeiro momento, ela aparece ao lado da substância, “Dentre os conteúdos percebidos que consideramos como *coisas*” (*Princípios*, 1997, p. 63). Em um segundo momento, ela aparece como um dos *modos* da substância, “modo sob o qual concebemos uma coisa, na medida em que ela persevera no ser” (*Ibidem*, p. 71), como podemos apreciar na seguinte passagem:

A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhes acrescentarmos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimarmos que a duração de cada coisa é tão somente um modo sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser, e, de maneira semelhante, nem a ordem nem o número são qualquer coisa de diverso das coisas ordenadas e enumeradas, mas tão somente *modos* sob os quais as consideramos. (*Princípios*, 1997, p. 71).

A partir da passagem acima, parece claro o sentido da definição de duração por Descartes, no entanto, torna-se difícil entender como a duração pode ser, ao mesmo tempo, um *modo* da substância, e uma *coisa* que se enquadra na mesma categoria da substância (*Ibidem*, p. 63). Para tentar elucidar de vez o sentido desta noção, esclarecemos que, ao ser colocada na mesma categoria de *coisas*, ao lado da substância, Descartes estava se referindo às coisas em geral, enquanto conteúdos de nossa percepção. Assim, não há contradição em dizer que tanto uma *coisa* quanto um *modo* da coisa possam “cair sob nossa percepção”. Assim, esclarecemos que, ao definir a duração como *modo*, Descartes queria significar que um dos modos pelos quais podemos considerar uma substância é pela sua duração.

Tentando tornar mais preciso o sentido da noção de *duração*, Descartes sugere que para compreendê-la adequadamente não deve haver interferência de nenhum conceito de substância. Assim, ele se utiliza de categorias semelhantes à duração, como a ordem e número para exemplificar essa *não interferência*. O número, por exemplo, é diferente da coisa que é numerada, sendo apenas um modo de pensar as coisas, um modo de

pensá-las quantitativamente. Seguindo o exemplo ensinado, a duração não deve ser confundida com as coisas que duram; ela não é uma substância, mas sim, um modo de pensar a continuação ou prolongamento das coisas no tempo. Para Descartes, além de ser um modo pelo qual consideramos a perpetuação das coisas na existência, a duração é também um atributo da coisa; ou seja, a duração é a própria continuação ou prolongamento da coisa no ser. Nesse sentido, duração e continuação no tempo passam a ser sinônimos.

Retomando a explicação de Descartes sobre modos e atributos, não podemos deixar de citar a seguinte passagem, que permite afirmar definitivamente que a duração pode assumir na filosofia cartesiana o status tanto de *modo* (pelo qual se concebe a permanência das coisas no ser) quanto de *atributo* (a própria permanência):

E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu o chamo modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão somente que estão na substância, chamo-os de atributos. (...). Assim também, o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade, mas atributo. (*Princípios*, 1977, p. 71-73).

Citamos ainda outra importante passagem como forma de precisar o sentido da palavra “atributo”, pois importa que este termo seja devidamente compreendido para o entendimento da distinção entre tempo e duração, que será apresentada em seguida. Em Respostas as Objeções recolhidas pelo Padre Mersenne, Descartes esclarece:

Quando dizemos que algum atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa, é o mesmo que disséssemos que tal atributo é verdadeiramente desta coisa e que se pode assegurar que se encontra nela. (*Segundas Objeções e Respostas*, 2010, p. 240).

No desenvolvimento da distinção entre tempo e duração, Descartes (1997, p. 73) declara que alguns atributos estão nas coisas mesmas, outros apenas no pensamento. A *duração* se enquadra na primeira categoria, o *tempo*, na segunda. Por isso, Descartes declara que o tempo, quando o distinguimos da duração considerada de modo geral, pode ser pensando como o número do movimento (*Princípios*, 1997, p. 73). Essa noção de tempo não é original. Aristóteles já havia definido o tempo como o número do movimento local. No entanto, Descartes consegue romper com a tradição quando ele

acrescenta ao “modo de pensar” o tempo quantitativamente, um conceito concreto, a saber, a duração.

Mas como surge o modo de pensar e de medir a duração a que chamamos de tempo? Nos *Princípios*, encontramos a resposta: como precisamos medir a duração de todas as coisas, compara-se cada duração com aquela dos movimentos maiores e mais uniformes¹⁰, “dos quais resultam os dias e os anos, e chamamos tempo a essa duração.” (*Princípios*, 1997, p. 73). Nesse sentido, o tempo se assemelha a um padrão de comprimento que permite comparar as partes da extensão.

Como Leopoldo frisou, “os movimentos regulares nos dão o padrão de medida da duração das coisas, e a este padrão chamamos *tempo*; mas o tempo tomado assim independente da duração das coisas é, para Descartes, ‘apenas uma maneira de pensar’” (*Princípios* apud LEOPOLDO, 1994, p. 152). Assim, a definição cartesiana de tempo leva em conta um determinado *padrão regular de duração* extraído do sensível, e se aplica como medida às coisas em geral.

Beysade (1979, p.131) compreende que segundo a referida noção cartesiana de tempo, este serve de parâmetro universal para a medida das durações. Parâmetro que considera a duração de certos movimentos privilegiados, como é a duração dos movimentos dos astros. O mesmo comentador acrescenta ainda uma interessante metáfora: o tempo seria o receptáculo de todas as durações, “uma forma, como tal, vazia, em que as durações são os diferentes conteúdos que a preenchem”, sejam elas simultâneas ou sucessivas.

Para MORA (1971, p. 349), o tempo é uma noção operatória que permite conhecer a duração de todas as coisas, e que tem como base os movimentos exteriores regulares para garantir a sua exatidão. E assim, ele ressalta o sentido da noção cartesiana de tempo a partir dos *Princípios*, em que o *tempo* aparece como medida comum, pela qual a duração pode ser pensada de forma quantitativa e mensurável. Seja o tempo visto como parâmetro, noção operatória, método ou ponto de referência, todas estas definições se resumem a uma mesma ideia e revelam igualmente o aspecto epistemológico dessa noção: o tempo pode ser uma medida da qual nos servimos para

¹⁰ O conceito de tempo que se encontra nos *Princípios* nos remete ao *Timeu*, texto platônico em que o tempo é definido como “uma imagem da eternidade que se move segundo o número” (*Timeu*, 37e-38c, 2005, p. 25). Nas duas obras, o tempo é descrito a partir das noções de movimento e de número. No entanto, enquanto em Descartes, a concepção de tempo envolve o seu aspecto epistemológico, uma vez que ele é apresentado como medida para conhecer e medir todas as durações, no *Timeu* o tempo aparece em seu aspecto cosmológico (TRINDADE, 2005, p. 12), como conceito cosmogônico elaborado (KIRK et al, 1983, p. 52), introduzido “para regular o funcionamento do cosmos” (TRINDADE, 2007, p. 42).

conhecer ou medir a duração das outras coisas. Mas, como vimos, há outra forma de se considerar o tempo: como duração, enquanto modo pelo qual concebemos cada coisa enquanto ela se conserva em sua atualidade ou ao longo de sua existência temporal. Compreendida dessa forma, a noção de duração confunde-se com a própria noção de existência, já que durar é o mesmo que conservar-se no ser.

A Tese da Independência das Partes do Tempo

Este tópico trata essencialmente de explicar a tese da independência das partes do tempo, juntamente com a doutrina da criação contínua que encontra na mencionada tese a sua justificativa. A criação é contínua, e a continuidade da duração e da existência depende de Deus, pois, em sua essência, o tempo real não é contínuo. Nessa sequência de nossa pesquisa, buscamos explicar por que “criação”, “duração” e “existência” são termos que estão intimamente ligados dentro da filosofia de Descartes. A tese da independência das partes do tempo que leva, inegavelmente, à hipótese da descontinuidade do tempo real, coloca o problema do intervalo entre as partes temporais. Como uma existência, que experimentamos como um todo indiviso, pode ser divisível e composta de intervalos? Nesse ponto incidirá a crítica de Bergson, que tratará de uma noção distorcida da duração, em que a mesma passa a ser vista sob uma perspectiva matemática e quantificável, ao mesmo tempo em que perde seus atributos essenciais: a continuidade e a indivisibilidade. Mas as consequências da noção equivocada sobre a duração ainda não serão exploradas nessa parte. No momento, tratamos de apresentar e discutir a justificativa do próprio Descartes para a independência das partes do tempo, em que ele explica porque que as mesmas são independentes, ressaltando que isso se dá devido ao fato de nossa duração ser finita, limitada.

A problemática do tempo suscitada pela filosofia cartesiana será abordada aqui não apenas no plano epistemológico, pelo qual o tempo é concebido como medida da duração, mas também no plano ontológico. Nesse plano, a duração é vista sob o modo da conservação do ser na existência. Assim, explicamos a natureza do tempo e o sentido da duração concreta no contexto da *Terceira Meditação* e das *Respostas do Autor às Quintas Objeções*. Textos em que uma original e intrigante concepção do tempo surge em meio à justificativa da existência de uma causa superior a nós, que seria necessária para nos conservar ao longo do tempo. Segundo tal concepção, o tempo seria dividido

em partes que não dependeriam umas das outras. De acordo com uma das interpretações para essa concepção, o tempo cartesiano seria descontínuo e formado por partes semelhantes a instantes indivisíveis. Ademais, estas partes seriam independentes, no sentido de não haver ligação necessária entre elas. O trecho em que se encontra matéria para tal controvérsia se encontra nas *Meditações*, e o seu conteúdo será apresentado a seguir.

Na *Terceira Meditação*, Descartes tenta demonstrar que ele não pode ter sido criado por ele mesmo, pois, se isso fosse verdadeiro, ele lhe teria dado todas as perfeições de que tem “alguma ideia e assim seria Deus”, sendo independente de todo outro ser (DESCARTES, 1973, p. 117). Mas há uma outra razão igualmente importante que justifica por que a sua causa deve ser diferente de si próprio. Essa razão é evidente para “todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo” (Ibidem, 2010, p. 165). Tal “natureza” é definida nas *Meditações* com o propósito de justificar porque Deus é a causa da existência de todas as coisas. Nesse sentido, Descartes declara que mesmo que ele exista no momento atual, ele pode não continuar a existir no momento seguinte, e esse raciocínio tem uma força tal que o leva a perceber que é necessário que Deus seja o autor de sua existência:

todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes, não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que alguma causa me produza e me crie novamente, por assim dizer, me conserve (DESCARTES, 2010, p. 164).

Essa passagem indica que a descontinuidade é o atributo do tempo real. Através dela, observamos o desenvolvimento do seguinte raciocínio: toda existência encontra seu fim, seu limite. O fato de eu existir agora, não garante minha existência no momento seguinte. Deve então haver um ser superior, que tanto pode dar continuidade quanto interromper o fluxo de minha existência. Se este fluxo pode ser interrompido, é graças à separabilidade entre as partes de minha duração. As seguintes considerações reafirmam a importância de Deus enquanto fundamento da metafísica cartesiana, e particularmente, no que concerne à noção de tempo do filósofo.

Tendo percebido que ele não tem em si o poder de ser conservado, ou seja, de fazer com que ele persevere na existência, dando-lhe uma continuidade até mesmo indefinida à sua duração, Descartes reconhece que está em Deus esse poder de manutenção de seu ser. E, portanto, ele conclui que a eternidade, bem como a

imutabilidade e a independência, são qualidades que ele não possui, sendo próprias e exclusivas daquele ser perfeito que é Deus: “é muito manifesto pela luz natural que aquilo que pode existir pela sua própria força, nós concluímos que realmente existe, e assim tem sido por toda eternidade” (*Respostas*, 1967, p. 538).

Nas *Respostas às Quintas Objeções*, Descartes volta a afirmar que Deus “é a causa de todas as coisas criadas não somente no que depende de sua produção, mas mesmo no que concerne à sua conservação ou à sua duração no ser. Por isso, ele deve sempre agir sobre seu efeito de uma mesma maneira para conservá-lo no primeiro ser que ele lhe deu”. Eis a célebre teoria da criação contínua. Nessa *Resposta* a Gassendi, Descartes acentua a necessidade de um concurso e influência divina para sermos conservados (DESCARTES, 1973, p. 200). Tal concurso refere-se “à constante força *cooperativa* de Deus, com a qual ele preserva a existência das coisas depois de criadas, sem a qual elas simplesmente estariam reduzidas a nada” (COTTINGHAM, 1995, p.39).

Para justificar com mais clareza a equação entre criação e conservação, Descartes explica que existem causas que se chamam *secundum fieri*, cujos efeitos dependem somente quanto à produção, mas não à conservação, como é o caso dos nossos pais que nos geraram, ou os arquitetos, que são responsáveis pela construção de uma casa. De outro lado, existem as causas denominadas *secundum esse*, “das quais os efeitos dependem quanto à sua subsistência e sua continuação no ser”. Seria o caso do sol, que é não somente a causa da luz que ele gera, mas também é responsável pela conservação da mesma. Seria também o caso de Deus, que não apenas nos cria, mas também nos mantém na existência (DESCARTES, 1973, p. 200).

Na continuação do supracitado trecho das *Respostas* (Ibidem, p. 201), o filósofo recorre ao mesmo argumento, já desenvolvido na Terceira Meditação, para responder a uma objeção de Gassendi e explicar por que Deus age sempre sobre seu efeito para conservá-lo no primeiro ser que ele lhe deu. Segundo Descartes, a conservação ou a continuidade do ser na existência, operada por Deus, é claramente demonstrada pela independência das partes do tempo; sendo inegável que “todos os momentos podem ser separados daqueles que o seguem imediatamente, isto é, uma coisa não possa deixar de ser em cada momento de sua duração”, faz-se necessário haver uma causa que sustente continuamente a existência (Ibidem). Este argumento poderia servir como resposta à pergunta: “Por que a duração de minha existência pode ser continuada ou interrompida?”. Descartes responde a pergunta ao definir a natureza do tempo do

seguinte modo: o tempo é dividido em partes separadas e independentes; para uni-las, garantindo a sua continuidade, faz-se necessário o poder divino: Deus.

Na primeira parte dos *Princípios*, encontramos as concepções de duração e de tempo mais claramente definidas e desenvolvidas do que nas *Meditações*. Enquanto na primeira obra, Descartes define o que é a duração e o tempo, nesta última ele trata da natureza da duração. Natureza que, expressa através da Tese Cartesiana do Tempo, consiste na divisão e independência entre as suas partes. Neste ponto, ao invés de explicar tal concepção do tempo em si mesma, Descartes a explica através da célebre doutrina da criação contínua. Com base nesta doutrina, o filósofo declara que a nossa existência é garantida pela continuidade do ato criador divino, ou seja, cada parte de nossa duração corresponde a um instante de tempo que é criado por Deus na atualidade. Se cada novo instante corresponde a uma nova criação de Deus, cada uma dessas unidades de tempo não existe até ser criada; de onde surge a hipótese da divisibilidade e descontinuidade do tempo. Ora, entre um instante e outro, entre uma criação e outra, deve haver um intervalo, sendo esta uma das suposições que sustenta a hipótese do tempo descontínuo.

Descartes empreendeu uma definição da duração real, que corresponde ao período ou o prolongamento da existência de uma coisa no tempo. Mas este prolongamento é marcado por limites, uma vez que a continuidade dessa duração depende da vontade de Deus. Essa é uma forma de justificar porque a ação de Deus é necessária não apenas para criar nossa existência e para mantê-la no tempo, mas também para limitar esse tempo, ou seja, nossa existência temporal. Sendo composto por limites, nossa duração será não apenas divisível, mas também descontínua. Podemos compreender essa divisibilidade e descontinuidade, ao considerar que o limite da duração corresponde a uma ruptura na continuidade da existência de uma coisa. Se essa continuidade é suscetível à ruptura, é porque ela deve ter uma natureza tal que permite que ela seja rompida, dividida. Desse modo, a natureza da duração se apresenta, para Descartes, mediante a ideia de que todo o tempo de sua existência pode ser dividido em uma infinidade de partes, independentes umas das outras. As partes do tempo sendo divisíveis, elas podem se separar a qualquer instante, e assim, romper com a nossa duração; o que implicaria na descontinuidade de nossa existência. Por analogia, as partes do tempo, aparecendo como descontínuas e separadas por intervalos, poderiam ser representadas como as contas de um colar unidas por um fio. Ao longo da continuidade desse fio, as contas que se dispõem sobre ele seriam como as partes ou

unidades de tempo, que se encontram separadas por intervalos, já que estas contas são independentes e não se ligam umas às outras.

Diferentes Interpretações da Tese Cartesiana do Tempo

Como dizíamos anteriormente, as colocações de Descartes acerca da natureza do tempo, que surgem por ocasião da necessidade de provar a existência de Deus, geraram duas vertentes de interpretações divergentes, que buscam resolver a questão acerca da continuidade ou descontinuidade do tempo cartesiano.

Apresentaremos os argumentos dos comentadores cartesianos que defendem a hipótese da descontinuidade do tempo para, em seguida, apresentar a defesa da hipótese da continuidade do tempo. Essa divisão é necessária, uma vez que cada uma dessas hipóteses envolve aspectos distintos concernentes à concepção cartesiana de tempo. A noção de tempo descontínuo, por exemplo, traz consigo reflexões acerca do aspecto mensurável do tempo e das consequências dessa noção para o desenvolvimento da ciência, enquanto a noção do tempo contínuo envolve a compreensão da temporalidade do pensamento em Descartes, que por sua vez, depende do esclarecimento de atributos relativos à memória e ao entendimento¹¹.

É importante observar que a hipótese da descontinuidade do tempo foi desenvolvida pelos comentadores, mas que o próprio Descartes nunca se referiu ao tempo como sendo descontínuo. E embora a tese da independência das partes do tempo sugira, de fato, a descontinuidade do mesmo, o filósofo não se propôs a aprofundar o que ele próprio chamou de “natureza do tempo” nem em sua *Terceira Meditação*, onde se refere a tal natureza, nem em outros escritos. Contudo, buscaremos desvendar o sentido da tese cartesiana do tempo, relacionada particularmente à teoria da criação contínua e à ideia do instante como segmento atemporal. Posteriormente, analisaremos tal sentido, tendo como base teórica a concepção bergsoniana da duração, e a noção de tempo-homogêneo formulada por Bergson.

A seguir, o problema do instante é apresentado e discutido, ao mesmo tempo em que se apresenta a visão dos comentadores cartesianos sobre essas unidades temporais, e que se questiona a viabilidade de uma duração (existência) composta de intervalos.

¹¹ Ambas as noções serão abordadas a partir da crítica recorrente de Bergson à concepção de tempo descontínuo na filosofia cartesiana. A compreensão dessa crítica sendo imprescindível para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Gueroult justificará a hipótese da descontinuidade do tempo com base na sua própria interpretação da criação contínua, que envolve a intemporalidade do instantes e sua separabilidade. Para ele, o tempo é composto de instantes que são um nada de duração, e do nada Deus faz surgir a duração, bem como a nossa existência. Utilizando-se de conceitos da física cartesiana, Gueroult tenta explicar porque a duração se compõe de partes instantâneas e atemporais.

Depois da defesa do instante atemporal e da descontinuidade do tempo por Gueroult, mostra-se porque Beyssade se opõe à mesma, afirmando que do nada, nada pode surgir, e que o ato divino de criar a partir do nada é ininteligível e incompreensível. Laporte também defende a continuidade da duração apelando para a ideia de que o tempo pode ser dividido, mas não que esteja necessariamente dividido, utilizando-se do próprio texto cartesiano para justificá-la. Ele afirma ainda que o instante é um segmento durável, e mesmo que o tempo “possa” ser dividido em uma infinidade de partes, isso não implica que ele “seja”. Por fim, introduzimos as objeções do próprio Bergson à ideia de descontinuidade do tempo.

O Instante é o Limite

As diversas partes que compõem o tempo são geralmente consideradas como sendo os instantes. No entanto, estes instantes são entendidos de duas maneiras diferentes. Para aqueles que advogam em favor da continuidade do tempo, os instantes são partes duráveis de tempo, embora sejam breves; enquanto para os que defendem a tese descontinuista, os instantes são partículas indivisíveis, e, portanto, não duram.

Gueroult (1968, p. 274) declara que o instante, como definido por Descartes, não tem duração; que ele representa um nada de tempo. Para nós, é importante destacar essa definição do instante como uma unidade de tempo atemporal, pois ela trás consigo uma certa contradição: como é possível haver partes de tempo que não duram? Além disso, este instante atemporal remete à ideia de intervalos de duração – noção importante para nossos estudos já que Bergson faz menção a estes intervalos em sua análise da formação do número e em sua crítica à descontinuidade do tempo, o que veremos mais adiante.

Em busca do esclarecimento sobre a propriedade intemporal dos instantes, Gueroult se pergunta: “Se o instante é um limite, um nada, como a duração e a existência podem surgir a partir da soma dos instantes?” (Ibidem). Para ele, Descartes resolverá esse problema apelando para o conceito de criação divina. Somos colocados

na duração e na existência através do ato criador. Ato pelo qual, a coisa estando promovida à duração e à existência, surge do nada, em um instante. Instante que não é um fragmento da duração, mas sim, o momento da livre decisão de Deus que, num ato indivisível, mantém cada coisa em sua duração. Instantes que estão fechados em si mesmos e radicalmente separados uns dos outros (*Respostas às Primeiras Objeções*). Nesse ato indivisível da criação divina, afirma Gueroult (1968, p. 274), “se encontra o princípio da indivisibilidade dos instantes temporais, de sua descontinuidade, idêntica à sua contingência e fundada nela”. De acordo com a reflexão de Gueroult, os instantes realmente surgem do nada, e é, pois, unindo-os, que Deus conserva a existência de todas as coisas.

Conforme Gueroult (1968, p. 272), quando Descartes demonstra, através do princípio da independência das diversas partes do tempo, que Deus é necessariamente o autor de mim mesmo, em virtude de sua criação contínua, ele parece realmente defender a tese da descontinuidade do tempo:

embora eu houvesse existido por toda a eternidade e que conseqüentemente não houvesse havido nada antes de mim, no entanto, visto que eu vejo que as partes do tempo podem ser separadas umas das outras, e que assim, do fato de ser agora, não se segue que eu deva ser ainda depois, se, por assim falar, eu não for criado de novo *a cada momento* por alguma causa (*Respostas*, 1967, p. 528).

A hipótese da descontinuidade do tempo é defendida por Gueroult com base na física cartesiana, particularmente nas teorias da luz e do movimento. Ele explica que, segundo a tese cartesiana da instantaneidade da luz, o instante é um indivisível, e que é um equívoco pensar que ele seja um segmento durável, temporal; pois, se fosse o caso, “a luz, que se transmite em um instante, efetuará um percurso, teria um movimento temporal e uma velocidade real”. Hipótese que é prontamente anulada por Gueroult, pois, conforme a teoria cartesiana do instante de luz, o instante é definido como “intemporalidade absoluta, estado e não movimento”. O movimento, por sua vez, é reduzido a “uma sucessão de *estados* diferentes, em si separados uns dos outros”. Esses *estados* são desprovidos de movimento e de duração (*A Morin*, 13 de julho apud GUEROULT, 1968, p. 272).

Com efeito, o instante parece se opor à duração na *Regra XII*, em que Descartes trata da apreensão das naturezas simples, e percebe que não é menos verdadeiro o conhecimento que o “faz ver intuitivamente o que é o nada, ou o instante, ou o repouso,

do que aquele mediante o qual se compreende o que é a existência, ou a duração, ou o movimento” (*Regras*, 1989, p. 73). Gueroult (1968, p. 272) se apoia nessa passagem para asseverar que no instante, tomado a rigor, o tempo está inteiramente abolido, pois “o instante da luz, não sendo nem percurso nem movimento no tempo, é um *estado*” em que não há devir, como também não há duração. A partir da teoria da luz, Gueroult pretende, então, dar à existência a atribuição de uma composição de estados instantâneos, atemporais.

O que não se pode deixar de considerar, quando se analisa a hipótese do tempo descontínuo, é que, para Descartes, sem a continuidade do ato criador divino, os momentos do tempo estariam separados entre si, pois não é outro o significado da seguinte afirmação de que “todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes”, independentes umas das outras. E porque eu não tenho o poder de conservar a mim mesmo, deve haver uma causa, diferente de mim, que me produza e me crie, “por assim dizer, me conserve” (*Meditações*, 1973, p. 118).

Este texto, explicitamente consagrado a caracterizar a natureza do tempo, é importante para compreender por que alguns comentadores sugeriram a descontinuidade do mesmo. Se o tempo se encontra dividido em partes, e, por conseguinte, essas partes estão separadas entre si e independentes (*Terceira Meditação*, v.33), surge a possibilidade de isolá-las e de representá-las como uma série de instantes. Portanto, embora Descartes jamais tenha dito que o tempo fosse descontínuo, ele atribuiu à duração algo que realmente sugere a hipótese da descontinuidade e da divisibilidade do tempo, a saber, a independência entre as partes do tempo.

Sustentada veementemente pelos cartesianos que defendem a hipótese da descontinuidade do tempo, a doutrina da criação contínua recebe dos descontinuístas uma interpretação que é considerada “estranha” por Beyssade (1979, p. 16-18). O mesmo considera que, dado que Deus não é causa *in fieri*, mas causa *in esse*, ele age continuamente sobre as suas criaturas, para mantê-las no primeiro ser que lhes foi dado. Ademais, uma vez que existir atualmente não implica necessariamente existir no momento seguinte, vê-se, portanto, que as partes do tempo são independentes umas das outras. Esse tempo seria indefinidamente divisível e suas partes não poderiam jamais existir juntas, ou seja, simultaneamente (*Princípios*, 1997, p. 21). Entra em cena, então, o *instante*, o termo indivisível que não envolve mais nenhuma sucessão ou continuidade. Assim, a independência das partes do tempo passa a ser a independência de instantes disjuntos, separados, descontínuos. No entanto, dado o seu status de

compostos elementares indivisíveis, para Beyssade, estes instantes carregam consigo um problema angustiante: o da somação. Se o instante é definido como um limite, um nada, como da soma de *nada* pode surgir a existência e a duração? (GUEROULT apud BEYSSADE, 1979, p. 16).

Com efeito, se os instantes representam um nada de duração, e do nada, nada pode surgir, como é possível que a ligação de instantes, que não duram, corresponda à continuidade da existência, à permanência do ser no tempo, à duração? O problema da passagem e da somação parece então insolúvel caso ele dependa da doutrina da criação contínua, pois, se Deus une cada instante de tempo ao outro, tendo assim a missão de assegurar a continuidade do tempo (BEYSSADE, 1979, p. 16), como a mesma pode ser garantida pela ligação de unidades (instantes) atemporais. Afinal, o instante sendo um intervalo de tempo, como a existência temporal se constituiria de instantes que são um nada de tempo?

Assim como Laporte (p.158), Beyssade critica a ideia de que a criação contínua explique que o tempo seja descontínuo. A sua objeção à hipótese descontínuista se mostra de forma mais completa e direta na seguinte afirmação:

a criatura permanece fechada na pontualidade do instante, e um ato incompreensível, até mesmo ininteligível, da criação divina, faz surgir a continuidade ou a continuação a partir da repetição de instantes criadores indivisíveis, descontínuos (BEYSSADE, 1979, p.16-17).

Um problema surge através da crítica de Beyssade à tese da descontinuidade do tempo, para quem seria um contrassenso “afirmar a descontinuidade através da continuidade da criação”. Considerar que a criação seja contínua porque o tempo não o é, significaria o mesmo que dizer que o tempo era descontínuo antes de ser contínuo. Ora, qualquer coisa ou atributo de uma coisa *é* antes de *não ser*. Por isso, afirmar que a natureza do tempo é a de *não ser* contínuo é contrário ao bom senso, pois não se pode negar o que *não é*, mas apenas o que *é*; ou seja, a descontinuidade é a negação de uma continuidade que deveria estar presente anteriormente.

Assim, também para Laporte, havendo uma contingência para o ser finito, logo, uma necessidade de ser continuamente criado, torna-se contrário à linguagem, bem como ao bom senso, presumir disso uma descontinuidade do tempo (LAPORTE, 1950, p. 158). Ao considerar a afirmação da independência das partes temporais, Laporte afirma que o tempo certamente é composto de partes que são divisíveis ao infinito, como aquelas do espaço, que podem ser separadas umas das outras. Portanto, a

independência das partes do tempo indica simplesmente esta *separabilidade*, e uma *contingência*, uma falta de ligação necessária entre as partes, fundando então a necessidade que o ser finito tem de uma *criação contínua* (*Respostas*, 1967, p. 528).

Em defesa da hipótese de que o tempo para Descartes seria contínuo, Laporte leva em conta a afirmação de Descartes de que “as partes podem ser separadas”, o que indica que elas não estão separadas em ato, mas que *poderiam* estar separadas se não fosse o ato divino criador que garante não só a criação dos instantes, mas a contínua ligação entre eles. No entanto, a interpretação de Laporte acerca da independência das partes do tempo, é rejeitada por Gueroult (1968, p. 285). Para este comentador, a separação, a contingência e a independência das partes não podem se opor à ideia de descontinuidade, visto que estas são exatamente as características que a definem.

Segundo Laporte, os instantes que compõem o tempo não foram nunca definidos por Descartes como um nada de duração, mas como um tempo muito breve (*Princípios*, 1967, p.263). Eles comportam uma duração, de outro modo, Descartes não poderia ter falado em conservação através de um momento do tempo, quando, nas *Respostas*, ele argumenta que não encontramos em nós qualquer potência capaz de nos “conservar por um só *momento*” (*Respostas*, 1967, p.530). Laporte destaca então em Descartes o entendimento do instante como um segmento de duração, por mais curto que ele possa ser. Logo, ele pensa não haver sentido em considerar que o tempo seja composto por “atos pontuais”, correspondentes a “átomos de duração” (LAPORTE, 1950, p. 158-160).

Retomando o que dizíamos acima, de acordo com a tese continuísta, defendida por Laporte e por Beyssade, o tempo não seria constituído de instantes, mas sim, de momentos, “cada um dos quais é um segmento *durativo* separável dos demais e divisível em infinitas partes” (MACHUCA, 2002, p. 99) e, por isso, o tempo seria contínuo. Conforme a tese descontinuísta, defendida por Wahl e Gueroult, o tempo seria formado por instantes indivisíveis, como “átomos intemporais”, independentes uns dos outros no sentido de não haver ligação nem continuidade entre eles (Ibidem). Ambas as interpretações reconhecem a independência das partes do tempo, que implica na ideia de que mesmo que uma coisa exista ao longo de uma unidade de tempo (num instante ou num momento), a sua existência não está garantida na unidade temporal seguinte. Porém, as duas interpretações divergem no ponto em que, a partir dessa sucessão contingente, uma conclui a separação efetiva das partes do tempo, enquanto a outra somente sua *separabilidade*. Dito de outro modo, os descontinuístas compreendem que

as partes estão rigorosamente divididas por intervalos; enquanto para os seus opositores, esses intervalos não existem, pois a independência das partes implica somente que elas *podem* ser separadas, mas não que elas *estejam* efetivamente separadas. Ainda neste trabalho, através da crítica bergsoniana à noção de tempo descontínuo, veremos que a possibilidade de dividir as partes do tempo tem mais a ver com a natureza de nosso espírito do que com a natureza do próprio tempo.

Ao tratar dos momentos de nossa duração, Bergson declara ainda que “nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros (...). Nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória.” (BERGSON, 1979, p. 16).

Para Bergson, os intervalos de tempo só existem para uma consciência capaz de abstrair, pois nenhum dos momentos de nossa duração “acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros (...). Nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho.” (BERGSON, 1979, p. 16). Assim, ao denunciar o equívoco em considerar que a duração se comporia de intervalos, de momentos sem continuidade, Bergson atinge a concepção cartesiana de tempo. Opondo-se diametralmente à ideia de que o tempo real ou duração concreta seria divisível e descontínua, o filósofo nos revela que a experiência que temos da nossa própria duração e do fluir do tempo é inteiramente diferente do que foi pensado por Descartes; a saber, a duração concreta seria contínua e indivisível. Já o tempo que Descartes chamou de “tempo considerado em abstrato”, aquele em que suas partes apareceriam de forma contínua, isentas dos cortes que a abstração nele opera, se aproxima do conceito bergsoniano de duração pura. A razão pela qual Descartes teria se equivocado ao descrever o tempo real como descontínuo e o tempo abstrato como sendo relativo à visão do tempo contínuo será explicada ao término do nosso próximo capítulo, através do conceito bergsoniano de “tempo-homogêneo”, noção pela qual ele explica o erro em se considerar decomponível uma duração que é essencialmente contínua e fluida.

Interrupção do Movimento do Pensamento

A mesma duração sucessiva que Descartes atribui ao pensamento também é atribuída a outras coisas que coexistem com ele. Sucessão sendo sinônimo de encadeamento, para Descartes, o pensamento se compõe de uma duração contínua, cujas partes se encadeiam ininterruptamente, e seguem sem cortes, sem rupturas. Contudo,

essa concatenação entre as partes do tempo só se dá do ponto de vista abstrato. Do ponto de vista concreto, não há ligação entre as partes até que a cooperação divina atue. Portanto, antes que Deus ligue os instantes temporais, o tempo estaria dividido em partes, e seria descontínuo.

Mas, neste momento, iremos considerar apenas o ponto de vista abstrato que envolve a continuidade na temporalidade do pensamento, com o fito de entendermos a ligação entre as partes sucessivas dessa duração do espírito. Assim Descartes refletiu sobre as operações de nosso entendimento na *Regra XI*:

após termos a intuição de algumas proposições simples e delas deduzirmos alguma coisa, é útil percorrê-las todas com um pensamento contínuo e ininterrupto, refletir sobre suas relações mútuas, e tanto quanto possível, conceber distintamente várias coisas ao mesmo tempo, pois é assim que nosso conhecimento adquire muito mais certeza e o poder de nosso espírito. (DESCARTES, 2010, p. 440).

Tal passagem pode nos auxiliar a compreender o processo de ligação sequencial das ideias na operação dedutiva, assim como ela é apresentada e explicada detalhadamente nos escritos metodológicos das *Regras*. Na Regra III, Descartes se ocupa em enumerar e explicar os atos de nosso entendimento por meio dos quais podemos conhecer as coisas sem temer sermos enganados. Na mesma regra, ele nos indaga porque acrescentamos à intuição outro modo de conhecer, que é a dedução. A resposta é que assim acontece porque muitas coisas, embora não sendo evidentes em si, são conhecidas com certeza quando são deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, através de um “movimento contínuo e ininterrupto do pensamento” que tem uma intuição clara de cada coisa em particular (*Regras*, 1989, p. 19). Aqui, a ligação entre as duas operações é esclarecida: à intuição, que se exerce através da percepção de cada coisa em particular, une-se a dedução, que nos permite saber que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro. Por conseguinte, mesmo que não apreendamos intuitivamente “com um só golpe de vista”, ou seja, simultaneamente, “todos os elos intermediários dos quais depende aquela ligação”, basta que percorramos sucessivamente todos os elos e nos recordemos que, desde o primeiro até o último, cada um está unido ao seu vizinho imediato (*Regras*, 1989, p. 21). Do modo como Descartes descreve a dedução, parece que ela serve para exemplificar o movimento contínuo do pensamento; enquanto a intuição representaria as paradas ao longo desse movimento, que ocorrem quando se presta atenção a cada elo isoladamente.

A intuição é o ato pelo qual uma única coisa é percebida por vez. Portanto, a apreensão simultânea de todos os elos, não se deve à mera intuição, nem mesmo à dedução, pois esta percorre cada elo sucessivamente, ligando os que se seguem aos que os antecedem. No que diz respeito aos elos de uma cadeia de proposições, não se pode apreender todos eles de uma só vez a não ser ao final do movimento dedutivo, quando se dá o que Descartes chama de *intuição intelectual*.

Na Regra XI, a intuição e a dedução são apresentadas como operações que se distinguem segundo a extensão de sua duração. Para a intuição intelectual, Descartes explica que ela deve ser compreendida toda ao mesmo tempo, e não sucessivamente. Quanto à dedução, não parece que ela se faz “toda de uma vez, mas que implica certo movimento de nosso espírito que deduziu uma coisa de outra” (*Regras*, 1989, p. 62). No entanto, ele adverte que se a dedução for considerada como já realizada, ela não designa mais movimento algum, mas apenas o fim de um movimento, e por esta razão, ela pode ser vista por intuição (*Ibidem*).

Com base nessa Regra, Machuca (2001, p. 105) afirma que “a distinção entre ambas as noções do intelecto reside na ausência de movimento e de sucessão na intuição”, razão pela qual o intuído deve ser compreendido simultaneamente; enquanto na dedução, a compreensão dá-se sempre de maneira sucessiva e envolve certo movimento. Para Jean Wahl (1953, p. 9), o processo de dedução, em que a mente recorre a recursos como o discurso e a memória, é visto, na Regra XI, como sendo, na verdade, uma sequência ou “série de intuições ligadas por um movimento ininterrupto” do pensamento. Ao final dessa sequência, todas as intuições irão se unir a uma única intuição. Portanto, dentro do esquema cartesiano, a intuição atua juntamente com a dedução, mas em momentos diferentes, enquanto a dedução percorre sucessivamente os elos, a intuição os apreende de uma só vez, ou seja, simultaneamente, e a conclusão que resulta dessa dedução, passa a ser uma nova intuição.

Parece contraditório que Descartes tenha percebido um ritmo contínuo e ininterrupto do pensamento ao longo de um encadeamento de deduções, e depois se refira a uma interrupção nesse mesmo encadeamento; seu limite coincidindo com uma intuição. Ora, por ininterrupto entendemos o atributo daquilo que não tem ruptura, que é contínuo. Mas se uma cadeia dedutiva, sob a forma de uma série de proposições, é interrompida para dar lugar a uma intuição, somos levados à conclusão de que há uma descontinuidade no pensamento, que é imobilizado para fins do processo analítico. Não poderia ser de outro modo, uma vez que conforme tal processo, as proposições precisam

ser consideradas individualmente, e não há outra forma de fazê-lo, senão prestando atenção a cada uma isoladamente; e o que é essa atenção que se presta a uma coisa, senão a imobilização do próprio pensamento?

Portanto, a dinâmica das operações do entendimento, apresentadas nas *Regras*, ao final de nossa análise, se reduz a uma perda de mobilidade e de continuidade na duração do pensamento. Decerto, dada a sucessão e continuidade das partes da duração, no movimento dedutivo, cada elo da cadeia se liga ao outro, pois “encadear é retomar um pensamento conforme a linha do tempo.” (BEYSSADE, 1979, p. x). No entanto, este movimento de encadeamento irá encontrar o seu intervalo ou o seu limite no ato da intuição. A intuição, não comportando movimento, nem sucessão, mas apenas imobilidade, surge, pois, como o termo ao qual tende todo movimento dedutivo (Ibidem, p. 143). Quando o encadeamento cessa, a dedução dá lugar à intuição, como marca do seu término.

Embora ao se referir a um movimento do pensamento, Descartes revele ter noção da mobilidade na duração do espírito, pois não se pode deixar de considerar que os momentos do raciocínio dedutivo correspondem a momentos do pensamento, a interrupção do raciocínio parece corresponder a uma interrupção do movimento do próprio pensamento. Quando o encadeamento dedutivo termina, e dá lugar à intuição, não há mais movimento ou sucessão, mas apenas imobilidade. Nossa análise do processo analítico em Descartes e da teoria do número em Bergson nos revelou pontos de intersecção entre eles. Antecipando que a representação espacial pela qual se faz equivaler às unidades do número aquelas da duração não é um dos elementos dessa intersecção, uma vez que as unidades consideradas por Bergson equivalem a objetos, enquanto os elos dedutivos de que trata Descartes dizem respeito a conteúdos do pensamento. No entanto, a semelhança está no modo como ambos descrevem o procedimento, seja analítico (Descartes), seja matemático (Bergson). Nos dois casos, a sucessividade e a simultaneidade estão envolvidas, bem como um ato intuitivo do espírito, como se verá adiante.

Enquanto na teoria bergsoniana do número, os instantes do tempo são solidificados no espaço, nas operações do entendimento, as proposições são imobilizadas no e pelo pensamento, ao término do movimento dedutivo. O principal aspecto partilhado entre a operação pela qual se percorre proposições isoladas e o procedimento pelo qual se somam unidades, sendo a perda de mobilidade e de continuidade na duração. Para que se esclareçam os pontos supracitados, se faz

necessário apresentar a teoria bergsoniana da formação do número, intercalada com comentários sobre a relação desta com a operação analítica descrita por Descartes.

A Teoria do Número e as Operações do Entendimento

O número pode ser definido como “a síntese do uno e do múltiplo”, ou seja, ele constitui ao mesmo tempo uma unidade e uma multiplicidade. Conforme Bergson (1988, p.58.), “a ideia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades”, que se tornam homogêneas enquanto as contamos; ou seja, desaparecem as características individuais e específicas dos objetos que elas representam, ou seja, sua heterogeneidade é desconsiderada, restando apenas a sua função comum. Portanto, essas unidades não se distinguem umas das outras em termos de qualidade, elas são pura quantidade.

Temos a falsa impressão de que construímos um número na pura duração ao somar suas unidades. Isso se deve ao modo sucessivo sob o qual elas nos aparecem quando fixamos a atenção em cada uma individualmente para as representarmos. No entanto, a soma dessas unidades exige que elas sejam alinhadas num espaço ideal, e, por conseguinte, que sejam representadas simultaneamente, perdendo assim o seu caráter sucessivo.

Bergson nos apresenta a operação pela qual chegamos ao resultado da soma, através do seguinte exemplo: se formos reunir 50 carneiros sob a mesma imagem, é preciso que eles sejam justapostos no espaço, que sejam representados um ao lado do outro, e assim todos os 50 carneiros nos aparecem simultaneamente. Mas se, ao invés de compreendê-los todos sob uma mesma imagem, repetirmos uma por uma a imagem de cada um deles, de modo a formar uma série, nos parecerá que esta série se dá sucessivamente, e que, portanto, ela se situa na duração. Isso se dá porque, quando contamos, ou seja, no ato de formação do número, a ideia de sucessão surge por consequência de fazermos corresponder cada objeto a uma unidade de tempo. Contudo, como Bergson nos mostra, não é na duração que contamos as unidades, mas sim, no espaço. Para efetuar uma adição, primeiramente, é preciso isolar e representar todos os carneiros um por um, lidando apenas com um único de cada vez. Enquanto avanço na

soma, para chegar ao número 50, a imaginação deve reter cada imagem sucessiva colocando-a em posição de espera enquanto a outra lhe é acrescentada. Onde cada uma esperaria senão no espaço? Portanto, “toda a operação pela qual se contam os objetos materiais” exige que eles sejam representados no espaço, e por isso mesmo, essa representação, longe de ser sucessiva, é simultânea. Em suma, qualquer representação de um número, “e não apenas de algarismos ou palavras”, exige que se remeta a uma imagem extensa que só pode ser representada no espaço, ou seja, simultaneamente (BERGSON, 1988, p. 58).

Como vimos, há um alinhamento das unidades a serem somadas e sua representação simultânea é necessária para se chegar ao resultado da soma, resultando na perda do caráter sucessivo desse procedimento. Esse processo não nos soa familiar? Em Descartes, ao término de uma cadeia de deduções, as proposições são consideradas todas ao mesmo tempo, implicando na perda da sucessividade do pensamento (raciocínio), que é interrompido para dar lugar a uma intuição, que implica uma conclusão, como resultado da concatenação das proposições consideradas simultaneamente.

Outras semelhanças entre o processo de formação do número e o processo analítico se evidenciam. A análise de proposições, assim como a soma do número, se dá de modo sucessivo, já que depende de fixarmos nossa atenção em uma única proposição por vez, isolando-a das outras. Além disso, a representação simultânea de todas as unidades, necessária para se chegar a um resultado (soma), é comparável à descrição cartesiana da *intuição intelectual*, que envolve certa simultaneidade, pois ela apreende todos os elos (proposições) de uma só vez ao final do movimento dedutivo. Nesse movimento, se lida sucessivamente com cada proposição isolada, através de um ato do espírito que se assemelha àquele pelo qual as unidades do número são percorridas uma por uma de modo sucessivo.

O raciocínio dedutivo tem o caráter sucessivo, mas para que se chegue ao resultado de uma a dedução, ou seja, uma conclusão, as partes do raciocínio devem aparecer todas ao mesmo tempo, essa simultaneidade sendo necessária para que se realize o que Descartes chama de *intuição intelectual*. Como vimos, à intuição simples_ ato do espírito pelo qual cada elo da série de deduções é considerado isoladamente, se une a dedução, que percorre cada um deles nos informando que o último está ligado ao primeiro. Nesse ponto, torna-se claro como a descrição cartesiana das operações do entendimento se aproxima da forma como Bergson expõe sua teoria do número, em que

este se refere a um ato intuitivo pelo qual percorremos sucessivamente uma série de unidades, uma de cada vez. Ao término do acompanhamento dessas unidades formadoras do número, chega-se ao resultado de uma soma. Em Descartes, ao final do acompanhamento dos elos da cadeia dedutiva, chega-se a uma conclusão, que pode ser pensada como o resultado (soma) de todas as proposições percorridas e ligadas pelo movimento dedutivo. Eis a relação entre a operação analítica e a formação do número no que diz respeito à consideração sucessiva ou simultânea dos elementos (proposições e unidades, respectivamente) neles envolvidos. Além disso, Descartes, assim como Bergson, destaca a atenção como atitude do espírito necessária para se chegar ao resultado final, seja a conclusão de um raciocínio, seja o número resultante da soma, respectivamente. Deve-se, nos dois procedimentos (construção do número e processo de dedução) manter-se *atento*¹² a cada unidade de uma série que se percorre sucessivamente, considerando-a isoladamente, para no final serem apreendidas simultaneamente.

Considerando o aspecto intuitivo do procedimento analítico cartesiano, é preciso esclarecer que Descartes considera a intuição de um modo inteiramente diferente daquele que se encontra na filosofia bergsoniana. Para tanto, destacamos a diferença entre a análise e a intuição. Bergson (2006, p. 319) escreveu que a intuição pura, exterior ou interna, é uma continuidade indivisa, que opera sobre a mobilidade; e que somente a análise opera sobre a imobilidade. (BERGSON, 1979, p.202). Descartes, por sua vez, considera a intuição como parte do processo analítico, por isso, no contexto das Regras, ela se dá na imobilidade; de modo inteiramente oposto ao sentido que a intuição tem em Bergson, que a relaciona à própria consciência, à duração e à mudança.

Em Descartes, através da operação dedutiva, o raciocínio acompanha uma sequência de proposições, devendo analisá-las uma por uma. O procedimento analítico pede que o espírito preste atenção a uma única coisa de cada vez, para que se possa chegar a uma intuição, enquanto esta representa o término do movimento do pensamento. O que Descartes faz aqui é descrever o raciocínio analítico que se realiza ao se separar em unidades discretas o conteúdo de análise. Tal procedimento parece servir para o desenvolvimento do tipo de conhecimento almejado por Descartes: científico, matemático, mecânico. No entanto, como veremos logo adiante, o

¹² Descartes já havia atentado para a importância da atenção nas *Regras IX*, em que ele argumenta que para conhecer corretamente uma coisa, é preciso observá-la individualmente com a devida atenção (*Regras*, 1989, p. 53).

conhecimento que se apoia na lógica matemática não é apropriado para conhecer a realidade em sua totalidade e em sua fluidez; assim como também não serve para conhecer os nossos estados de consciência.

Tanto no processo dedutivo, quanto na formação do número, ao se considerar o movimento do pensamento, enquanto momentos da duração do espírito, surge o problema da continuidade da duração. Mas antes devemos advertir que, enquanto em Descartes, a consideração da continuidade do movimento do pensamento serve apenas para explicar o processo analítico dedutivo; em Bergson, a noção de uma continuidade ininterrupta na duração do pensamento/consciência é aprofundada, e leva a diversas consequências, dentre as quais, a observação de que a inteligência, auxiliada pela percepção, é a principal responsável por tornar descontínuos e decompostos os momentos da duração quando a consciência se apoia no modo de representação espacial e imóvel do real. E assim, Bergson denuncia a desnaturação da duração concreta. Esses aspectos da representação espacializada e da descontinuidade do tempo serão abordados logo adiante.

Tempo como Grandeza Mensurável

Segundo Bergson, não se pode contestar que ao contar unidades, contamos também momentos da duração, pois estes coincidem com o momento da atenção fixada em cada unidade. Mas, ao justapor o instante atual ao lado dos instantes anteriores, fazendo com que eles corresponderem a pontos no espaço, não estamos trabalhando “com base nos próprios instantes”, nem na própria duração; pois, os instantes da duração verdadeira “desaparecem para sempre”, já que o tempo real é um fluxo contínuo, cujas partes só aparecem justapostas e simultâneas quando deixamos intervir a noção de espaço na noção de duração (BERGSON, 1988, p. 59). Em suma, o modo descontínuo através do qual se representa o número não corresponde adequadamente aos momentos ou partes da duração verdadeira. Resta, portanto, caracterizar e circunscrever essa duração para se entender como ela se distingue profundamente da noção de tempo matemático engendrada pela nossa inteligência; o que será feito logo após termos completado nossa exposição sobre um importante aspecto constitutivo do número: a descontinuidade.

A descontinuidade do número se revela através da operação pela qual ele é construído, ou seja, através da soma de suas unidades. Nesse procedimento, cada termo

isolado é representado sob “a forma de um ponto matemático, que um intervalo vazio separa do ponto seguinte” (BERGSON, 1988, p. 61). A atenção se fixa sucessivamente em cada unidade e salta, por assim dizer, da anterior para a seguinte. Uma vez que a passagem de uma unidade a outra se realiza por “safanões, por saltos bruscos”, esta operação evidencia a descontinuidade de que o número é composto. Ao fazermos com que as unidades que formam o número correspondam a momentos de duração, o tempo aparece como sendo igualmente descontínuo.

Ao revelar como o número é formado, Bergson revela o erro em se confundir o tempo-quantidade, em que intervém a concepção de espaço, como tempo-qualidade, que é a duração pura e concreta, percebida pela consciência quando ela se desliga da tendência de estabelecer distinções entre nossos pensamentos e entre nossas sensações (BERGSON, 1988, p. 66). Portanto, o significado da análise da construção do número em Bergson é mostrar como a noção de espaço infere na ideia de duração. Ao assumir as mesmas características de um número, o tempo aparece como sendo infinitamente divisível e descontínuo. Assim como “toda a ideia clara do número implica uma visão no espaço”, toda a ideia de tempo em que haja intervenção da noção de espaço implica que o tempo possa ser representado em termos de unidades, ou seja, quantitativamente. Isto fica claro quando Bergson explicita o modo como um número é construído. Como vimos, na formação de um número, cada uma das unidades que o forma é representada como um ponto no espaço, para poderem ser acrescentadas umas às outras; assim, “uma série de pontos matemáticos escalonados no espaço vazio exprime bastante bem o processo pelo qual formamos a ideia de número” (Ibidem, p. 62). O problema é que esta representação no espaço não serve adequadamente para representar o tempo real, que é móvel e contínuo, a exemplo da duração de nossa vida psíquica, cujas partes se ligam dinamicamente e intimamente entre si. Em suma, as partes da nossa duração, ou seja, da duração vivida pela consciência, não equivalem às unidades de um número. E ao fazer com que essas unidades coincidam com instantes de duração, ao se solidificar esses instantes no espaço, tal como se faz com as unidades que somamos, o tempo real perde a mobilidade, a continuidade e a ligação íntima que há entre seus momentos. Ao representar a realidade sob o aspecto da imobilidade, o tempo surge dividido em partes que seriam equivalentes às unidades de um número.

Uma concepção de duração que considera o tempo como medida, segundo Bergson, permeia toda a filosofia clássica e moderna, e, portanto, também se encontra em Descartes, especialmente quando este investiga a natureza do tempo e o define. No

início do presente capítulo, mostramos que, segundo a noção cartesiana de tempo, que se encontra nos *Princípios*, o tempo é um parâmetro usado para medir a duração das coisas. Nessa noção, encontram-se elementos cruciais que Bergson distingue em sua própria concepção de duração, como por exemplo, o aspecto quantitativo do tempo, que, segundo este último, se origina da interferência do espaço no modo de conceber a duração. Portanto, presumimos que a análise do tempo homogêneo pode nos ajudar a compreender a tese da independência das partes do tempo. Tese controversa, que gerou interpretações distintas acerca da independência entre os momentos da duração. Para alguns comentadores cartesianos, a independência implica uma descontinuidade entre os momentos do tempo; enquanto para outros, a continuidade é o atributo evidente de tudo aquilo que dura, portanto, atribuir descontinuidade ao tempo cartesiano é uma interpretação equivocada. Com o auxílio do conceito de tempo homogêneo formulado por Bergson, pretendemos esclarecer sob quais bases teóricas se assentam as duas interpretações da tese cartesiana do tempo. Para tanto, é necessário retomarmos pontos da argumentação de Bergson no *Ensaio*, bem como aspectos da distinção entre tempo e duração que se encontra nos *Princípios*.

Conforme vimos, para Descartes, a duração é um atributo de todas as coisas, que diz respeito ao fato de elas continuarem existindo ao longo do tempo. O tempo é uma medida abstrata que se efetua através de relações comparativas entre a duração das coisas com aquela dos movimentos mais uniformes, como aquele dos planetas, “dos quais resultam os dias e os anos, e chamamos tempo a essa duração.” (*Princípios*, 1997, p. 73). Por isso, Vigier (1920, p. 227) considera o tempo cartesiano como “a escolha de um ponto de referência” que leva em conta um sistema de movimentos regulares, cuja duração nos serve para apreciar a duração dos outros movimentos e também das coisas. Ele compara este ponto de referência a uma medida de comprimento que permite mesurar e comparar a extensão de um objeto.

A partir do exposto, vimos que Descartes não viu qualquer problema em medir a duração, ou em considerá-la como uma extensão semelhante ao espaço. Bergson, porém, percebeu o equívoco dessa operação, indicando que o que se mede, quando se pretende medir o tempo, não é a duração real, mas sim uma representação simbólica e do tempo, tirada do espaço. Portanto, divergindo inteiramente de Descartes no tocante à consideração da natureza do tempo real, Bergson percebeu a distinção entre a duração do material (inerte) e do psíquico (movente), de uma forma que Descartes não alcançou. No entanto, Bergson seguiu algumas das vias de investigação que aquele filósofo

deixara abertas à reflexão, a saber: a distinção entre o tempo (relacionado ao número) e a duração. Portanto, a visão do tempo como grandeza mensurável, ou seja, o caráter numérico e divisível do tempo será explorado e analisado mais adiante, quando mostraremos como a representação de uma multiplicidade quantitativa e descontínua da realidade se origina da intervenção do espaço na concepção de duração, resultando na noção de tempo homogêneo.

As consequências provenientes de se fazer corresponder unidades de tempo a unidades de um número foram reveladas pela teoria bergsoniana do número. Dentre tais consequências, destacam-se a divisibilidade e a descontinuidade do tempo. A seguir mostramos como Bergson explica a solidariedade que há entre as noções de número e de espaço. Desse modo, pretendemos levar à compreensão de como a teoria da formação do número participa da composição da concepção de tempo homogêneo. Ainda neste capítulo, aprofundaremos o problema da descontinuidade do tempo, ao mesmo tempo em que tentaremos esclarecer alguns pontos da tese cartesiana do tempo descontínuo através da representação estática e espacial da realidade.

Através da compreensão do modo como os momentos sucessivos da duração se relacionam com as unidades do número, Bergson forma sua concepção de tempo homogêneo, que é um misto entre espaço e duração. Com este conceito, ele revela a distinção radical entre o sucessivo e o simultâneo, entre fenômenos que só tem lugar no espaço e aqueles que só podem ser remetidos ao espaço pelo comércio entre este e a nossa duração. Assim, se pretende esclarecer igualmente como o tempo matemático, sendo mensurável, divisível e descontínuo, possui características que se opõem àquelas da duração pura, signo de nossa temporalidade interna.

Apresentamos o exemplo das oscilações do pêndulo do relógio que se encontra no *Ensaio*. Ao constatar que se passou um minuto, eu posso representar simbolicamente os 60 segundos transcorridos pelas 60 oscilações sucessivas de um pêndulo. Pensando apenas no espaço, sem a interferência do eu que pensa essas oscilações, o que se tem é uma única posição do pêndulo, pois no espaço puro, suas partes mantêm entre si “uma exterioridade recíproca sem sucessão”, ou seja, não há nele nada que ligue uma posição do pêndulo à outra; assim, “a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe” (BERGSON, 1988, p.78). Ora, uma vez que no espaço real, as posições passadas do movimento pendular não podem ser nele conservadas, há sempre uma única posição do pêndulo: a oscilação presente; portanto, não posso

“pensar numa sucessão ou numa duração” no caso em que se considera apenas o modo como estas oscilações se produzem no espaço.

Portanto, se não houver a interferência do eu que pensa as oscilações do pêndulo através de sua própria duração, o que se verifica na homogeneidade do espaço é uma “exterioridade recíproca sem sucessão”: exterioridade recíproca, pois, a oscilação presente difere da oscilação anterior que já era; e não há sucessão, porque esta só existe “para um ser consciente”, que, ao se lembrar ou conservar as posições passadas, pode em seguida as unir e justapor às oscilações atuais, mesmo que para tanto, precise de um espaço ideal em que elas aparecerão simultaneamente (BERGSON, 1988, p. 78).

Como vimos, Bergson distingue entre uma “sucessão sem exterioridade”, caráter próprio da duração pura, e uma “exterioridade sem sucessão”, caráter próprio do espaço. Quando se dá a troca entre ambos, tem lugar o que Bergson denomina de tempo homogêneo. Conceito crítico que serve para explicar porque o eu consciente, que dura de um modo que os seus momentos se sucedem sem dissociação, assiste a fenômenos exteriores como se estes durassem e se sucedessem do mesmo modo que ele; e assim, transfere a sucessão que ele experimenta em si para o fenômeno material, fazendo corresponder cada uma de suas fases sucessivas a cada momento do fenômeno externo (Ibidem).

Bergson esclarece a endosse entre tempo e espaço do seguinte modo:

Entre um espaço real sem duração (...), onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência, e uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo (...), nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço (BERGSON, 1988, p. 78).

Relacionado ao número, o tempo assume, portanto, todas as características de uma “grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço”. Nessa relação com o tempo matemático, a duração é substituída por um equivalente abstrato e simbólico, sendo então possível medi-la e quantificá-la; e assim suas partes passam a ser percebidas como simultâneas, e podem ser organizadas pela consciência da mesma forma como se faz com as unidades de um número.

A intersecção entre tempo e espaço _ que se dá através da fusão entre o externo e o interno, entre o quantitativo e o qualitativo _ faz com que o “eu”, que vive uma sucessão

interna que é pura qualidade, se refrate no espaço homogêneo para apreender fenômenos exteriores sob a forma de quantidade. Dessa maneira, o tempo assume a forma que é própria das coisas que se localizam no espaço, as mesmas características desse meio homogêneo, a saber, a grandeza mensurável, a representação quantitativa e a descontinuidade entre suas partes (BERGSON, 1988, p. 78). Ao abordar a crítica de Bergson à ciência, no sentido de que esta se apoia na visão do tempo enquanto grandeza, Leopoldo comenta que há na psicologia um postulado que possibilita a mensuração da duração psíquica; para tanto, “a sucessão qualitativa dos estados psicológicos” deve ser vista através de uma diferença de grandeza. Ele ressalta ainda que, enquanto na física abstrai-se a qualidade para efetuar a mensuração, na psicofísica, a qualidade é simplesmente traduzida em quantidade, e que, desse modo, não é possível alcançar a qualidade pura; o que resulta na perda da “verdadeira essência da multiplicidade psicológica” (LEOPOLDO, 1994, p.123-125).

Por tudo que foi exposto, entendemos que a duração, em Bergson, pode ser vista sob um duplo aspecto. Há uma duração cujas partes se interpenetram de forma contínua, e que se apresenta sob a forma de uma multiplicidade indistinta e qualitativa, “sem qualquer semelhança com o número”. Há, por outro lado, uma duração descontínua, cujas partes são exteriores entre si, e que é representada em termos de quantidade, de uma “grandeza mensurável e, por consequência, homogênea”. Trata-se de um tempo que pode ser facilmente manipulado por tais ciências, uma vez que a mensuração é um aspecto ostensivamente presente em seus métodos. Apesar desse benefício auferido pelas ciências, “a duração enquanto duração, o movimento enquanto movimento” lhes escapa (BERGSON, 1988, p. 157). Não poderia ser diferente, já que elas substituem o tempo pelo espaço. Como nesse meio homogêneo não existe um antes e de um depois, mas somente o momento presente, por conseguinte, não há sucessão, tudo é simultâneo. Ora, o que observamos no espaço são objetos ocupando “um conjunto de posições simultâneas” num momento sempre atual: nele nada resta das posições anteriores.

Segundo Bergson, a consequência de se projetar o tempo no espaço é que a duração e a sucessão assumem a forma de uma extensão, de uma simultaneidade de partes que, dispostas como em uma linha contínua, “se tocam sem se penetrar”. A imagem dessa linha remete a uma série de pontos, em que não se observa um antes e um depois, ou seja, tais pontos são percebidos simultaneamente, num único instante (BERGSON, 1988, p. 72-73). Portanto, ao recapitular os termos daquela série, “apercebe-se a sucessão sob a forma de simultaneidade, projeta-se o tempo no espaço, e raciocina-se,

consciente ou inconscientemente, sobre esta figura geométrica” (Ibidem, p. 134). A partir da percepção de que o tempo da matemática se distingue do tempo psicológico, Bergson chega à intuição da duração verdadeira, aquela que “exclui toda ideia de justaposição, de exterioridade e de extensão” (BERGSON, 1979, p. 16), e se distingue sobremaneira do tempo espacializado e homogêneo.

Bergson, tão afeito à precisão quanto Descartes era em relação à clareza e distinção, tentou “considerar com exatidão” a distinção entre o real e o imaginário, através de um processo mental complexo pelo qual ele explica como se origina a noção de um tempo descontínuo_ noção que, segundo ele, é equivocada e que não diz respeito à realidade do tempo. Nesse sentido, Bergson exemplifica: digo que se passou um minuto, entendendo por isso que um pêndulo marcou os segundos executando sessenta oscilações. Posso querer “representar as sessenta oscilações sucessivamente” segundo o modo como elas se produzem no espaço. Para tanto, cada oscilação deve ser pensada excluindo a lembrança da precedente, pois o espaço não conserva tais oscilações. Desse modo, estou sujeito a permanecer continuamente no presente, pois, uma sucessão ou uma duração está excluída, já que no espaço há apenas uma única posição do pêndulo: a oscilação presente. As posições passadas do movimento pendular não podem ser conservadas no espaço real. Trata-se aqui da noção de um espaço puro, “sem duração”: ao se considerar somente o espaço, sem interferência da duração, que faz com que cada instante (oscilação) seja conservada ao passar de uma a outra, ou seja, não havendo interferência da duração sob a forma de uma conservação dos instantes (oscilações), há somente o espaço puro, sem sucessão. Quando sigo com os olhos, no mostrador de um relógio, o movimento da agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como parece acreditar-se; limito-me a contar simultaneidades, o que é muito diferente. Tudo é simultâneo, tudo é um só presente, uma vez que “fora de mim, no espaço”, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo, e que das posições passadas nada fica. Contudo, adverte Bergson, “dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração”. Por durar dessa maneira, as oscilações passadas do pêndulo são representadas ao mesmo tempo em que percepciono a oscilação atual. Ao suprimir o eu que pensa as oscilações do pêndulo, restará “uma só posição do pêndulo: não há duração, por consequência”. Mas se o pêndulo e as suas oscilações são suprimidas, “ficará apenas a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número”. É importante atentar para essa observação:

A oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe (...) pois a sucessão só existe para um expectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar (BERGSON, 1988, p.78).

Portanto, sem o eu que pensa aquelas oscilações, não há sucessão. Entre o eu, cuja duração é sucessiva e o espaço sem sucessão “produz-se uma espécie de troca, bastante parecida com o que os físicos chamam um fenômeno de endosse” (Ibidem); uma espécie de intersecção entre o interno e o externo. E assim, Bergson chega ao cerne do problema que revela em sua filosofia: adquirimos o hábito de estabelecer entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente, a mesma distinção que observamos nos fenômenos materiais. Decorre disso, a “ideia errada de uma duração interna homogênea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se seguiriam, sem se interpenetrarem” (BERGSON, 1988, p.78). Mas, se por um lado, há um prejuízo na percepção de nossa duração interna, por outro,

os fenômenos materiais externos se beneficiam da influência que assim exerceram na nossa vida consciente, pois, devido à lembrança que a nossa consciência organizou do seu conjunto, conservam-se e, depois, alinham-se: em síntese, criamos para elas uma quarta dimensão do espaço, que chamamos o tempo homogêneo (Ibidem).

Ao representarmos os fenômenos exteriores, organizando-os através dos momentos do tempo, essas partes do tempo aparecerão como simultâneas, já que eu as faço corresponder a cada uma das oscilações isoladas. Nesse procedimento, me utilizo do espaço para organizar cada oscilação, localizando e conservando cada uma no espaço, até que a seguinte lhe seja acrescentada. Como, nesse procedimento, cada momento do tempo sucessivo era contemporâneo de cada oscilação, ou seja, se deram concomitantemente com o desenrolar da duração, eu fiz com que cada momento de duração correspondesse a cada oscilação, e assim, o tempo passou a aparecer para mim como coisa simultânea e quantificável, tal como aquelas oscilações. Esse é o resultado da intercessão entre espaço e tempo, de onde surge a ideia de que o tempo possa ser divisível e descontínuo tão como as coisas que se localizam simultaneamente no espaço. Mas é preciso perceber que o simultâneo, sendo oposto ao sucessivo, não se pode fazer corresponder fenômenos materiais a momentos do tempo sem assumir o ônus de desnaturar a duração, que se caracteriza pela sucessão e pela continuidade.

O Mecanismo Cinematográfico do Conhecimento

Para Bergson, ao recusar a concepção do movimento como um fluxo em que o presente carrega consigo o passado, estando grávido do futuro, e negar a continuidade dinâmica (BERGSON, 1979, p.16), Descartes encerrou cada momento do movimento num instante sempre atual e independente, que nada deve ao passado nem ao futuro. Eis o sentido da descontinuidade do tempo, que suprime em cada momento o ser do movimento. Momentos que, sendo instantâneos, não comportam nenhum movimento, e que representam “cada uma das relações geométricas definindo estaticamente, a cada instante, as situações diferentes que os corpos ocupam uns em relação aos outros”. Dessa maneira, não há percurso, nem transição, pois não há ligação necessária entre os diferentes estados sucessivos. O que ocorre, na verdade, é uma repetição de criações independentes, de instantes isolados, que se tocam, mas não se confundem. A mudança que ocorre a cada momento resulta da *criação* de um novo estado de coisas, de estados geométricos diferentes que se dão a cada instante. Esses estados, que podem ser definidos como instantes de movimento, embora representem um nada de movimento, são instaurados pela *criação* instantânea de Deus. Por essa razão, o instante do movimento pode ser considerado tanto como repouso (estado), quanto como movimento (criação, instauração). De um modo ou de outro, sejam os instantes considerados como uma série de estados diferentes ou como uma repetição de criações livres, a descontinuidade não pode ser jamais negada. A ideia de que o movimento dinâmico e contínuo se decompõe em uma sequência de instantes, imóveis e descontínuos nos remete à concepção de duração presente na filosofia de Bergson, particularmente, quando tal concepção lhe serve caracterizar o tempo cartesiano como cinematográfico.

Trataremos mais adiante da forma como a consciência apreende o movimento. Para tanto, é preciso antes retomar alguns pontos importantes sobre o papel da inteligência na apreensão da realidade. Com essa retomada, pretendemos explorar mais amplamente a operação de decomposição e de dissociação das partes do tempo dentro do esquema estático de assimilação do real, de modo que os aspectos dessa operação nos sirvam para uma posterior análise e compreensão da tese da independência das partes do tempo presente na filosofia cartesiana.

No livro *A Evolução Criadora*, Bergson se ocupa em deslindar o mecanismo cinematográfico do conhecimento e sua aplicação na análise do real. Refletindo sobre como se poderia reproduzir o movimento natural e a variedade da vida, ele apresenta uma maneira simples e eficaz de fazê-lo. Obtenha uma série de fotografias de uma cena

animada, projete estas imagens na tela através de um cinematógrafo, aparelho pelo qual estes instantâneos ganham movimento ao substituí-los rapidamente uns pelos outros. Dessa maneira, a mobilidade da cena é reconstituída pelo movimento que o aparelho dá a cada imagem, fazendo com que elas recuperem a sua animação. Sendo preciso que haja movimento em algum lugar, aqui o movimento está no aparelho cinematográfico. As imagens da película, “animadas pelo movimento vazio do motor de um projetor”, são semelhantes aos estados e às formas fixas e imobilizadas pelas quais representamos o mundo material (WORMS, 1997, p. 86). Eis o artifício do cinema, que coincide com aquele de nossa inteligência. Ela abandona o movimento interior e natural das coisas, para recompô-lo de forma artificial, através de cortes instantâneos praticados no devir. Para Bergson (2005, p. 95), essa é a maneira como a inteligência geralmente procede, como se “uma espécie de cinematógrafo interior” tivesse sido acionado; eis o “mecanismo de nosso conhecimento usual”.

Baron comenta a concepção bergsoniana do mecanismo cinematográfico do conhecimento, argumentando que o cinema, de fato, “representa a ilusão de reconstituir o movimento da vida a partir de visões fixas projetadas segundo um ritmo determinado” (BARON, 2007, p. 74). Assim como a câmera, a inteligência coleta imagens instantâneas da realidade movente. O comentador retoma ainda um exemplo de aplicação desse mecanismo da inteligência, destacado por Bergson, a partir do começo da história da filosofia: as *formas* platônicas servem bem para exemplificar como o movimento inerente à realidade é eliminado através de cortes fixos efetuados no devir. Com efeito, as ideias platônicas servem como exemplo da operação pela qual a contínua mobilidade da vida em todos os seus aspectos é desprezada, em favor da representação da realidade em formas fixas e cristalizadas.

A inteligência, portanto, atua na representação de um objeto que perde sua simplicidade para se complicar através das vistas instantâneas que tomamos dele, através dos símbolos justapostos que formamos quando seccionamos esse objeto para representá-lo. Ao solidificar a continuidade do real em uma sucessão de imagens descontínuas e que, e ao apresentar-nos o universo desse modo, a inteligência faz um detalhamento do filme imagem por imagem (BERGSON, 2005, p. 327). Essa ação cognitiva, que é um prolongamento e um refinamento dos hábitos da percepção, pode ser especialmente observada quando a inteligência apreende o movimento como uma série de posições; e a mudança como uma série de estados. (BERGSON, 1979, p. 105).

Segundo Bergson, o movimento é percebido pela consciência imediata de maneira

inteiramente diversa daquela que a inteligência o apresenta. A primeira apreende o movimento como um todo indivisível, enquanto a última o divide em partes distintas, e as apreende sob a forma de imagens. Para o filósofo, dividir é a função própria da inteligência no campo do conhecimento, de modo que ela sempre tenderá a nos representar o movimento real de modo descontínuo e decomposto (BERGSON, 2006, p. 221). Portanto, Bergson observa que, contrariamente ao ponto de vista que sentenciava “que todas as operações da inteligência visavam a introduzir certa unidade na diversidade dos fenômenos”, há no trabalho da inteligência uma ação de dividir, mais do que de unificar (Ibidem, p.165). Ela não é mais do que a projeção necessariamente plana de uma realidade que tem relevo e profundidade.

Bergson declara que costumamos *situar* o movimento, ou seja, que ao declararmos esse movimento homogêneo e divisível, na verdade, estamos tratando do seu percurso no espaço, considerando apenas as posições sucessivas que o móvel ocupa durante seu trajeto, e não a transição entre uma e outra posição. Nesse último caso, não se trata mais de uma coisa ocupando um lugar no espaço, mas sim de um movimento, uma *passagem* de um ponto a outro, um progresso, percebido através de um processo psíquico e inextenso, em que a consciência rememora as posições sucessivas anteriores e faz a síntese qualitativa, que consiste em “uma organização gradual de nossas sensações sucessivas.” (BERGSON, 2007, p. 82).

A ligação entre as duas maneiras de apreensão do movimento acima descritas relaciona-se ao fenômeno de endosse: misto entre a sensação intensiva da mobilidade assimilada pela consciência e a representação do espaço percorrido. A partir do exame da complexidade desse processo de invasão do espaço na duração, Bergson conclui ter encontrado “a medida exata do real e do imaginário” (Ibidem, p. 80). A dimensão real corresponde à percepção de uma duração concreta e indivisa, em que estados heterogêneos e contínuos se interpenetram dinamicamente, e a dimensão do imaginário, à falsa ideia de uma duração interna análoga ao espaço, cujos estados são homogêneos e descontínuos e apreendidos de maneira estática. O procedimento pelo qual assimilamos o real através de um esquema estático e espacializado é enfatizado por Worms quando este explica que representamos espacialmente estados que são qualitativamente heterogêneos e intrinsecamente inseparáveis para nossa consciência. Essa operação, para ele, se dá através do que ele nomeia de “espacialização” (WORMS, 2004, p. 49).

O caráter de fixidez e de imobilidade da inteligência se manifesta quando o

intelecto, ao considerar o movimento, retém dele apenas uma sucessão de posições. A inteligência acompanha esse movimento como se fosse uma série de pontos que se apresentam um após o outro como em uma linha, ou seja, de modo espacial. Assim, a operação de decompor, seja um movimento indiviso, seja nossos estados psicológicos intrinsecamente coesos, aparece como sendo própria da inteligência, que acompanha o movimento através de pontos que lhe são dados em uma sucessão numérica. Por conseguinte, a sucessão das sensações causadas, por exemplo, pelos sons emitidos por um pêndulo de um relógio (BERGSON, 2007, p. 64), aparecerá à consciência de forma quantitativa, e assim ela terá substituído uma duração interna, que é pura qualidade, pela sua representação simbólica e espacial.

Em um de seus artigos, Morato ressalta pontos importantes da crítica de Bergson à espacialização do tempo, ao esclarecer que as teorias do espaço e do tempo tornaram-se paralelas, e ambas desviaram-se da duração real; um dos equívocos da história da filosofia estaria, então, no uso indiscriminado da inteligência “para tentar conhecer a realidade tal como ela é” no momento em que se utiliza da categoria do espaço para descrever o tempo (MORATO, 2005, p. 59). Assim, observa-se que a inteligência está sempre no encalço do fragmentado, do decomposto, do fracionado; seja no acompanhamento de cada som distinto produzido pelas batidas de um pêndulo, seja no seccionamento de um movimento indiviso e contínuo. Exemplos em que se confirma a declaração de Bergson de que a inteligência ocupa-se em talhar o que aparece à consciência imediata como um conjunto indivisível: “Os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso”. A divisão é obra da inteligência, cuja função é a de “fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária” (BERGSON, 2006, p. 221). Cumprindo sua função, ela nos empresta uma visão imóvel e fragmentária da vida, que nos coloca fora do tempo, nos impedindo de vê-la como um progresso contínuo. O risco é que um eu assim subdividido e refratado, embora atenda melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, não encontre mais o eu fundamental. Pois, para recuperá-lo, é necessário aplicar-se num esforço intensivo para isolar os fatos psicológicos internos e vivos de sua imagem refratada e solidificada no espaço homogêneo. (BERGSON, 1988, p. 95).

.A partir da compreensão bergsoniana do modo como usualmente apreendemos o conhecimento, esperamos entender melhor a noção cartesiana de tempo, bem como, alguns aspectos da temporalidade do pensamento. Mas, para tanto, é preciso destacar

alguns pontos importantes do estudo e da crítica de Bergson ao modo usual de conhecer a realidade, a saber, por meio da representação espacial.

Em Bergson afirma que uma noção estática do real se impõe a nós desde a metafísica dos antigos¹³ até a filosofia moderna (BERGSON, 2005, p. 293). Partindo do pressuposto de que a “vida é evolução”, facilmente pode se ver a discrepância que há entre a nossa visão estável das coisas e a realidade. Essa visão de uma estabilidade surge, segundo Bergson, quando nos concentramos num período da evolução das coisas e a ela damos o nome de *forma*. Mas se um corpo está constantemente a mudar de forma, ela pertence ao domínio do imóvel. Sendo assim, a forma é uma coisa que não existe, uma vez que a realidade é movimento: “Real é a mudança contínua da forma: *a forma é apenas um instantâneo tirado durante uma transição*” (Ibidem, p. 298). Essa continuidade fluida do real é organizada pela nossa percepção em imagens instantâneas e descontínuas. O mecanismo de nossa mente, que é também o de nosso conhecimento, é, então, comparado com o do cinematógrafo. Através dele, recompomos o devir artificialmente através das visões quase instantâneas que temos da realidade que passa, e que alinhamos ao longo do devir abstrato “situado no fundo do aparelho do conhecimento”. Não só nossa percepção, mas também nossa intelecção e linguagem agiriam dessa mesma maneira. Por conseguinte, temos em Bergson a afirmação de que “o mecanismo do nosso conhecimento vulgar é de natureza cinematográfica” (Ibidem, p. 299).

A ciência moderna, tal como a antiga, procede de modo análogo ao do conhecimento vulgar. Como esse último, devido ao mecanismo cinematográfico a que está sujeito, ela também renuncia a seguir o devir “naquilo que ele tem de *movente*” (Ibidem, p. 325). Dada à tendência, de tudo o que é móvel, a escapar incessantemente do olhar da ciência, ela resolve a dificuldade tratando apenas da imobilidade. Portanto,

¹³ Procurando esclarecer a antiga filosofia das Ideias no que concerne ao aspecto da temporalidade, Bergson pergunta: “Como é possível, quando se afirma exclusivamente a imutabilidade, chegar à mudança partindo dela?” Segundo Bergson, a filosofia antiga resolve o problema assentando-se sobre o seguinte postulado: “há mais no imóvel do que no movente, passa-se ao devir, graças a uma diminuição ou uma atenuação da imutabilidade. O que será preciso acrescentar às Ideias para obter a mudança é o negativo”. Nisso consistiria o “não-ser” platônico: um zero metafísico que, ligado à Ideia, tal como o zero matemático à unidade, multiplica o espaço e o tempo. Bastaria então afastar-se das Ideias imutáveis para chegarmos ao fluxo perpétuo das coisas. Para Bergson, o problema se situa no fato de que “As Formas, isoladas e armazenadas pelo espírito em conceitos, passam a ser apenas visões havidas da realidade cambiante. Momentos colhidos ao logo da duração e, devido precisamente a ter sido cortado o fio que as ligava ao tempo, deixam de durar” (BERGSON, 2005, p. 307-308).

ao isolar os momentos a investigar, ela os separa do fluxo contínuo da realidade. A analogia com a ciência dos antigos é, então, inevitável: as formas platônicas se encontram isoladas e armazenadas em conceitos, sendo meras “visões havidas da realidade cambiante, momentos colhidos ao logo da duração” (Ibidem, p. 307).

Ainda que a filosofia moderna tenha inicialmente tentado resistir a esta concepção antiga da realidade, a inteligência seguiu, irresistivelmente, o seu movimento natural. Por essa razão, a metafísica dos modernos, bem como a sua ciência¹⁴, seguiu as mesmas conclusões gerais da metafísica grega (Ibidem, p. 318). A filosofia cartesiana não escapou desse destino, e seguiu apoiando-se nas mesmas conclusões gerais da metafísica grega (BERGSON, 2005, p. 318). Mesmo tendo buscado explorar novas vias e questionado o legado da filosofia antiga, ao trilhar o caminho da afirmação do mecanismo universal, os métodos de reflexão e os conceitos fundamentais da filosofia cartesiana se mantiveram muito próximos dos padrões da filosofia clássica. Resulta disso que Descartes compreendeu a temporalidade do real a partir da metafísica e da ciência de sua época: o tempo nada cria, e a duração não tem eficácia, portanto, passado, presente e futuro estariam *dados* desde sempre. Eis por que Bergson considera os sistemas cartesianos como sendo “quase interpretações de Platão e Aristóteles através do código do mecanicismo.” (LEOPOLDO, 1994, p.153).

A afirmação de Bergson de que o senso comum e a ciência, auxiliados pela inteligência, usualmente apreendem o real em imagens imóveis e instantâneas, captadas a partir do fluxo do devir, é o ponto-chave que nos ligará às seguintes considerações acerca da atenção e da memória presentes na filosofia cartesiana; que servem para corroborar a ideia de que Descartes seguiu uma concepção de tempo que, semelhantemente aquela dos seus contemporâneos, tendia a renunciar a um aspecto essencial do devir e da duração do espírito: sua mobilidade.

A Atenção, a Memória e o Cogito

Enquanto Bergson se ocupa da apreensão da realidade, tal como ela se manifesta à consciência imediata: movente, contínua e mutável, Descartes busca alcançar um conhecimento das coisas, cuja evidência se demonstre pela regra da clareza e da

¹⁴ Segundo a física, “só conhecemos a mudança quando sabemos determinar em que ponto ela está em qualquer um de seus momentos” (BERGSON, 2005, p. 321).

distinção. A clareza e a distinção requeridas para se obter uma certeza, dependem de se prestar atenção cuidadosa a uma coisa *durante certo tempo*. Contudo, através desse ato de atenção prolongada, os momentos da duração são congelados e, assim, o essencial da realidade movente se perde: sua mobilidade. Na atenção que a inteligência presta aos fenômenos materiais, ou mesmo espirituais, o real deixa de ser apreendido em sua fluidez, em sua duração contínua. Congelar os momentos da duração, através da atenção, seja qual for a finalidade, torna impossível apreender a realidade tal como ela é, em sua duração.

A seguir apresentamos o papel que, segundo Descartes, a atenção desempenha no conhecimento. Desempenho que será consequentemente problematizado como parte do objetivo de nossa pesquisa de expandir a crítica de Bergson à noção de tempo cartesiana através do conceito de representação espacial do tempo. Aspectos concernentes ao papel da memória também são apresentados, mas, diferentemente daqueles sobre a atenção, estas se aproximam positivamente da concepção bergsoniana de duração.

A certeza e a evidência que, segundo Descartes, são necessárias para o desenvolvimento dos conhecimentos científicos, dependem de estar *atento, durante certo tempo*, a uma coisa. Em suma, a atenção e a sua continuidade são necessárias para se alcançar alguma certeza nas ciências. Neste capítulo, mostramos também como o desenvolvimento do problema da atenção atinge a certeza do cogito.

Ao elaborar seu sistema de mundo, Descartes pretendeu resolver um problema angustiante: a certeza das conclusões obtidas pela ciência. Ao direcionar suas meditações para o cogito, Descartes faz uma observação psicológica: “quando eu penso que eu sou agora e me lembro de ter sido outrora, adquire em mim a ideia de duração (...) que, depois, posso transferir a todas as coisas que eu queira...” (DESCARTES, 1973, p. 115). Embora essa reflexão pareça banal, a sua importância para o problema da temporalidade do pensamento é bastante relevante; especialmente por revelar que a ideia de duração se forma em nós graças a um retorno ao nosso passado, que se dá através da memória. Na *Quinta Meditação* vemos Descartes suspeitar de suas próprias lembranças; pois, ele constata que elas o enganam frequentemente. Ele observa que, no entanto, todos os seus julgamentos se lhe apresentam sob a forma de recordações (Ibidem, p. 135). Nas *Regras para a Direção do Espírito* encontra-se o seguinte problema: se a memória não é confiável, como se pode garantir o alto grau de certeza requerido pela ciência? Assim como a memória, a atenção também se apresenta como um empecilho ao nosso entendimento, visto que, por sua natureza oscilante, nossa

mente não consegue concentrar-se em uma única coisa por muito tempo. Portanto, mostraremos como, nas *Regras*, ao tratar da tanto da falha de nossa memória quanto de nossa atenção, Descartes se referirá as duas como uma deficiência da natureza de nosso espírito. Explicaremos ainda a razão do incômodo causado por esta dupla deficiência, que atinge nossas operações intelectuais, e que envolve a temporalidade do pensamento.

Na Terceira Meditação, Descartes investiga a certeza sobre sua existência enquanto ser pensante e se pergunta “o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?” (DESCARTES, 1973, p.107). Neste momento, ele estabelece como regra geral de verdade e evidência “que todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras.” Esta regra volta a ser observada e enfatizada na carta de Descartes a Regius (24 de maio, 1640), no ponto em que, parecendo estarem os dois de acordo em relação à afirmação de que a verdade dos axiomas é uma coisa claramente manifesta, Descartes observa que isso é verdadeiro, mas “somente *durante todo o tempo* em que eles são clara e distintamente compreendidos, pois a nossa alma é de tal natureza que ela não pode se recusar a se render àquilo que ela compreende distintamente” (DESCARTES, 1967, p. 243).

A seguinte passagem dos *Princípios* retoma uma ideia que já fora desenvolvida nas *Meditações*, a saber, a de que a mente, quando se volta para a contemplação de uma coisa, durante o tempo em que ela está atenta a ela, se convence de sua verdade:

Mas, quando a mente (...) olha ao redor em todas as direções a fim de estender mais o seu conhecimento, ela encontra primeiro, decerto, dentro de si as ideias de muitas coisas, e, durante o tempo em que somente as contempla (...), ela não pode se enganar. Ela encontra também certas noções comuns das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras, durante todo o tempo que atenta para elas (*Princípios*, 1997, p. 31).

Descartes enfatiza a mesma ideia em uma passagem adjacente a esta, declarando que durante todo o tempo em que se mantém atento às premissas pelas quais ele deduziu uma verdade, persuade-se de que elas são verdadeiras, bem como, outros conhecimentos a que se chega de maneira semelhante (Ibidem). Na Regra IX, ele também argumenta que somente é possível conhecer corretamente uma coisa, se observarmos unicamente ela, com a devida atenção (*Regras*, 1989, p. 53).

A regra da evidência, apresentada por Descartes, obtém validade somente se o espírito se mantiver atento por certo tempo à coisa que se quer conhecer. Mas ele percebe que a natureza de seu espírito é desatenta; e, logo que se distrai, aquilo que

antes parecia claro, certo e evidente, pode tornar-se incerto e duvidoso; sua certeza dependendo de uma evidência atual que, à princípio, se garante apenas durante o momento de atenção. Logo, se num momento ele chega, pela regra da clareza e distinção, a uma conclusão que julga verdadeira, em outro momento, quando deixar de estar atento às razões que o levaram a julgar a coisa dessa maneira, pode ocorrer que outras razões se lhe apresentem, fazendo-o mudar de opinião (*Meditações*, 1973, p. 135).

Em carta a Mesland (2 de maio, 1944), Descartes mais uma vez atenta para o caráter fugaz de nossa mente, que justifica não conseguirmos nos manter atento a uma mesma coisa por muito tempo, dando ensejo à dúvida:

visto que a nossa natureza é a de estar apenas por um breve momento atento a uma mesma coisa, logo que nossa atenção se desvie das razões que nos fizera conhecer que aquela coisa nos é conveniente, (...) nós podemos [nesse ínterim] representar a nosso espírito qualquer outra razão que nos faça duvidar, e assim suspender nosso julgamento, e mesmo também talvez formar um contrário (DESCARTES, 1967, p.72).

Desse modo, ressalta-se novamente a instabilidade de nossa atenção, ou seja, a nossa tendência a não nos demorarmos muito tempo na contemplação de uma mesma coisa. Quando a atenção cessa, a coisa, então, também deixa de estar presente. Nesse instante, “a ideia não é mais evidente; há apenas uma evidência passada, não atual” (LAPORTE, 1950, p. 155).

Concernente ao problema da evidência atual, Landim (1992, p. 99) assinala que o poder persuasivo da evidência depende de sua atualidade: não se pode duvidar que algo seja verdadeiro, quando percebido de maneira clara e distinta *no momento* mesmo em que se tem tal percepção. Portanto, “a evidência não atual não tem mais uma ‘força persuasiva’”. Consequentemente, não se poderia mais acreditar na verdade do que outrora parecia evidente: “No momento de sua atualidade, a evidência momentânea engendra apenas uma *persuasio* e não uma certeza plena, ela não elimina, em razão de sua presença a possibilidade de dúvidas posteriores” (Ibidem). Landim destaca a dúvida a que está sujeita uma evidência passada e adverte para o risco de que a certeza advinda de uma percepção apenas momentânea possa não se manter no futuro nem na desatenção.

A clareza e distinção têm como condição a atenção, que implica uma “aplicação” do espírito, através da qual, a ideia mantém-se sempre presente a nós. Mas,

como bem destacou Laporte, “a atenção é móvel”. Por essa razão, tornam-se instáveis as verdades, que antes nos tinham sido apresentadas e tínhamos reconhecido como sendo evidentes; abre-se, então, espaço para a dúvida (LAPORTE, 1950, p.155-6).

Como vimos anteriormente, a atenção é a condição prévia e necessária para que se produza uma intuição. Com efeito, na Regra III se sustenta que a intuição é o produto de uma inteligência pura e atenta (*Regras*, 1989, p. 20). O que implica dizer que somente quando nossa atenção está concentrada em uma coisa, esta pode ser percebida intuitivamente.

O conhecimento do cogito é um daqueles ao qual se chega através da intuição, que ela revela como sendo um conhecimento certo e evidente. Mas essa certeza é temporária. Como se vê na seguinte passagem extraída da Terceira Meditação.

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa (*Meditações*, 1973, p. 103).

Somente a intuição, garantida pela evidência atual, lhe permite assegurar-se dessa verdade, que é o cogito. Mas, como já vimos, pode ocorrer, em algum momento, que ele se distraia e, então, a certeza desapareça. Para impedir que isso aconteça, busca-se um novo meio de garantir e conservar a evidência do conhecimento da minha existência enquanto *res cogitans*.

Ao considerar o valor objetivo das ideias na Terceira Meditação, Gueroult (1968, p. 32) pergunta se é possível enganar-se acerca da intuição das minhas ideias, e garantir que aquilo que nós conhecemos pela intuição é verdadeiro e permanecerá verdadeiro quando eu cessar de ter a intuição. Como se dá em relação às nossas certezas em geral, a certeza do cogito, apoiada somente sobre minha intuição atual, “se esvai, para dar lugar à recordação de minha certeza e de minha intuição” (Ibidem, p. 156-157).

O cogito, compreendido como verdade indubitável que se revela através de uma evidência definida como clareza e distinção intelectuais (*Meditações*, 1973, p. 107) seria o primeiro elo da cadeia de certezas, segundo Gueroult (Ibidem). Semelhante ao “ponto fixo e seguro” que buscava Arquimedes para erguer o globo terrestre de um lugar a outro, o cogito só pode escapar à dúvida se estiver apoiado “sobre uma intuição primordial de meu eu pensante, que escape necessariamente a todo engano possível”.

Portanto, se essa verdade constitui o único ponto de apoio para a ciência, a ciência torna-se impossível caso “meu espírito deixe de fixar-se sobre o cogito para ir alhures (...), carregando consigo toda a cadeia de razões” (GUEROULT, 1968, p.157-8).

No início da Segunda Meditação, em que Descartes se propõe a examinar a natureza do espírito humano, ele descobre-se existindo enquanto ser pensante, cuja propriedade essencial é o pensamento. No entanto, no caminho trilhado para se chegar à conquista dessa primeira certeza, ele coloca uma questão problemática: tendo a minha existência sido demonstrada pelo fato de que eu penso, quando eu não estiver pensando, eu deixo de existir?

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, *por todo o tempo* em que eu penso; pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, senão uma coisa que pensa (*Meditações*, 1973, p.102).

O cogito não é uma substância evidente por si, mas sob a condição contingente de que eu o pense em um certo instante do tempo: “Cumpra enfim concluir e ter por constante esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira, *todas as vezes* que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Ibidem, p.100). Por conseguinte, desde que eu deixe de pensar, eu deixo de me aparecer como sendo. E como vimos na Quarta Meditação, é inevitável que eu cesse de me pensar, visto que sou de uma natureza tal que ela me impede de me manter continuamente atento a uma mesma coisa, “depois, por que para ampliar a ciência, eu devo desviar de mim meu pensamento para prestar atenção a outros objetos” (GUEROULT, 1968, p. 156).

Dessa maneira, segundo Gueroult (Ibidem), desde que eu me distancie do cogito atualizado, cuja certeza se encontrava dentro do conjunto de conhecimentos que meu entendimento sempre reputou naturalmente por verdadeiro, eu encontro esta certeza e esses conhecimentos novamente confrontados com a hipótese do gênio maligno. Dessa maneira, a certeza do cogito parece requerer, por seu turno, uma certeza à terceira potência, que a fixe definitivamente. Ele parece não constituir a razão mais simples e absoluta, devendo, pois, remeter-se a uma razão superior. Tal razão, segundo Gueroult, deve escapar àquela temporalidade que se revelou no cogito, e deve constituir “uma substancialidade epistemológica que se sustente inteiramente por si mesma oferecendo ao saber um fundamento inabalável” (GUEROULT, 1968, p. 157-8).

O que então poderá então livrar o cogito da incerteza? Se a mente se distrai

facilmente com as coisas que lhe são exteriores, se a atenção é efêmera, e visto que não se pode confiar nos dados da memória, Deus surgirá, então, como aquele em quem estarão garantidas a certeza e a validade das verdades científicas; como o meio autêntico para a manutenção da evidência dos conhecimentos adquiridos. Segundo Gueroult, Deus representa “o elo superior da cadeia de certezas; único fundamento da ciência, ao invés e no lugar do cogito, que será concebido apenas como seu ponto de partida” (Ibidem).

Enquanto a certeza do cogito é suprimida na mera recordação de sua evidência, a certeza de Deus é “inatingível na recordação que eu guardo dele, pois eu sei que, partindo dele, nenhuma evidência será dubitável” (GUEROULT, 1968, p. 228-30). Deve-se, então, buscar o conhecimento acerca de Deus, que, segundo Gueroult, é o fundamento de todas as certezas. Completo por si, esse conhecimento torna complemento o conhecimento do cogito, cuja evidência não terá mais necessidade de se atualizar incessantemente para ser conservada, uma vez que a certeza acerca de Deus firma “a certeza definitiva da verdade do cogito” (Ibidem). Na Quarta Meditação, Descartes declara

...quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentam, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu não ignorasse que há um Deus (DESCARTES, 1973, p. 135).

Igualmente nas *Respostas às Quintas Objeções*, o conhecimento de Deus é requerido para que se tenha assegurada a certeza acerca das conclusões (DESCARTES, 1973, p. 193). Enquanto nas *Respostas às Segundas Objeções*, ressalta-se que a lembrança das conclusões “nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos” (Ibidem, p.168). O que leva à afirmação de Descartes de que para se ter a garantia da certeza das verdades alcançadas é preciso “conhecermos primeiramente que Deus existe”(Ibidem).

Georges Pascal, ao considerar a oscilação da certeza das verdades alcançadas, assinala que a ciência não seria possível “se a verdade de um dia não fosse obrigatoriamente a verdade do dia seguinte”. Mas como foi provado que Deus existe e que a sua perfeição não pode envolver qualquer dúvida ou engano, sendo o claro e distinto o conhecimento que tenho dele, podemos então ter certeza de que as verdades que são descobertas mediante a evidência atual “são verdades permanentes, eternas” (PASCAL, 1990, p. 56).

A partir do exposto, conclui-se que nem a atenção nem a memória bastam para garantir a clareza das verdades adquiridas até certo ponto dentro da cadeia de razões. Vemos como a indubitabilidade acerca do cogito foi alcançada através do recurso da dúvida hiperbólica, pois para se duvidar é preciso pensar, e logo, se ele duvida, ele pensa e existe. Mas por quanto tempo? Ora, durante todo o tempo em que ele concebe esta verdade em seu espírito. No entanto, ele observa que a sua natureza não o permite manter sempre a sua mente atenta a uma mesma coisa. Portanto, quando ele abandona o cogito, a evidência desse conhecimento lhe escapa. É, pois, necessário recorrer a um conhecimento superior. Assim, o conhecimento de Deus vem a ser o fundamento tanto das verdades científicas, quanto da verdade do cogito.

Para Alquié (1969, p. 12), enquanto o cogito se apresenta como “primordial na ordem do conhecimento”, Deus aparece como “primordial na ordem do ser”, o pensamento devendo então subordinar-se a ele. Pierre Guenancia (1991, p. 92), por sua vez, entende que o conhecimento do cogito, embora esteja em primeiro lugar na ordem das razões, ele é “lacunar”; enquanto o conhecimento de Deus, embora apareça em segundo lugar, é “completo”.

As considerações acima nos mostram como Descartes soluciona o problema da incerteza do cogito apelando para a ideia de Deus. Como a existência do ser divino já havia sido provada por ele nas *Meditações*, ele não tem nenhum escrúpulo em se utilizar desse artifício. No entanto, antes de chegarmos a Deus como solução para o problema da certeza que não pode ser garantida dada a deficiência da atenção e da memória, nós nos detemos naquela indagação que Descartes antes havia deixado em suspenso: que é de minha existência durante o tempo que eu não penso que eu existo? Porventura eu deixo de existir? A certeza da minha existência parece depender temporalmente da atenção de meu espírito a cada vez que me concentro sobre meu pensamento. O cogito aparece então como “um conhecimento temporal, contingente” e, assim, a descoberta da razão traz à tona a problemática do tempo tanto no plano do conhecimento quanto no plano do ser, pois, por um lado, põe a questão da invariabilidade da certeza acerca de minha existência e de como assegurar que as coisas conhecidas a partir do cogito sejam verdadeiras. Por outro lado, coloca a questão da permanência do meu ser face aos diversos momentos do tempo.

Assim vimos como a problemática do tempo é suscitada no momento mesmo da descoberta do cogito, e é posta em destaque no momento em que se trata de demonstrar a existência de alguma coisa realmente diferente dele. Como o cogito, tudo o que vem à

existência num determinado momento está sujeito à norma do tempo, cujas leis cabem ao pensamento elucidar não somente de um ponto de vista ontológico, mas também no plano epistemológico, pois, ainda que no plano ontológico, a existência de Deus seja anterior à do eu pensante e de todas as coisas criadas, no plano epistemológico, o eu pensante nada pode conhecer antes de si mesmo. Logo, a problemática do tempo em Descartes perpassa ambos os planos, e é sublinhada no momento da descoberta da razão na Segunda Meditação (*Meditações*, 1973, p.99).

A partir do exposto, observamos que o problema que interessa a Descartes, quando ele trata das limitações da atenção, é o da permanência e garantia da certeza. Problema que está ligado ao cogito e à necessidade de provar que o conhecimento que tenho dele seja verdadeiro e se mantenha livre de toda dúvida. Já para nós, esse problema é apenas um pretexto para tratarmos da falha da atenção, no sentido de poder (1) justificá-la através da mobilidade própria da duração, abordada por Bergson; e também (2) tratarmos do problema da duração do pensamento e da instantaneidade da intuição, presente em Descartes. Mesmo após ter demonstrado a existência de Deus, como meio de obter aquilo que a memória e a atenção lhe propiciou, a saber, a verdade e a certeza do conhecimento obtido pela razão, devemos considerar que a distinção que separa a certeza da lembrança resulta em duas realidades opostas: o instante e a duração contínua. Portanto, mostramos a seguir a distinção entre uma duração que evoca o passado e o liga aos momentos presentes e futuros, e um tempo que, conforme a ciência e a metafísica cartesiana, mensura e é mensurável.

Segundo Bergson, há uma duração que a ciência elimina, e que é difícil de conceber e de exprimir, embora a vivenciemos. Se procurássemos saber o que ela é, como ela aparece a uma consciência, sem pretender medi-la, e imobilizá-la, faríamos então coincidir a atenção que se fixa e o tempo que escapa (BERGSON, 1979, p. 101). Esse modo de pensar a duração exprime bem a função da atenção no conhecimento, como parte do mecanismo da inteligência, ela pretende fixar-se em um dado estado da realidade movente. Esse ato permite que ela isole em partes o todo do real a fim de apreendê-lo. Como a atenção é um ato de um espírito cuja mobilidade é seu atributo essencial, conseqüentemente ela terá dificuldade em se deter em partes dessa realidade, também movente. Portanto, a mobilidade da atenção corresponde àquela da representação imóvel da realidade em que ela pretende fixar-se.

Nossos atos de atenção comprometem a percepção da essência do real, a sua continuidade ininterrupta, bem como impedem o conhecimento adequado de nossos

estados psicológicos, com sua duração contínua, interpenetração e inclinação para a mudança. Nosso entendimento recompõe artificialmente aqueles estados divorciados, pois, uma vez que o *eu* não é um sujeito passivo¹⁵, ele consegue encontrar os laços associativos para produzir uma síntese. Isso é possível porque a minha própria existência não se compõe de estados instantâneos e descontínuos, mas de momentos duráveis que se ligam continuamente.

Sobre estes estados que a atenção distingue e separa artificialmente, Bergson assinala que é preciso que haja um fio que os religue como se unisse as pérolas de um colar. Nesse sentido, como modo artificial de devolver a unidade e a continuidade próprias da vida psicológica, forjou-se a ideia de “um eu amorfo, indiferente, imutável”, que seria o “liame artificial” com o qual a consciência ligaria os estados isolados e independentes, enfileirando-os e justapondo-os um ao lado do outro. Como exemplo para esse modo artificial de ligação entre estados independentes, temos a descrição do processo dedutivo por Descartes, no qual as partes do raciocínio são isoladas e justapostas.

Bergson adverte que, se a síntese desses estados dependesse de um “eu” imutável, incólume, não haveria duração para nós, pois se o “eu” não se modificasse, tampouco duraria. Ora, uma vez que nossos estados psicológicos jamais permanecem os mesmos quando um é substituído por outro, nessa substituição não apenas eles se modificam, mas o eu inteiro sofre a mudança. Assim, “podemos alinhar à vontade esses estados um ao lado do outro sobre o “eu” que os sustenta, esses sólidos enfileirados no sólido nunca resultarão na duração que flui” (Ibidem, p. 4). Bergson, portanto, adverte que a ideia de uma duração psicológica em que estados se substituiriam a estados em um “eu” passivo, resulta em uma “imitação artificial da vida interior”, na qual o tempo real é suprimido.

A continuidade e a mudança, enquanto características fundamentais da duração, são destacadas por Bergson, quando ele afirma que se nossa temporalidade se compusesse de instantes que se substituíssem uns aos outros, “haveria então apenas o presente, nada de prolongamento do passado no atual, nada de evolução, nada de duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar” (BERGSON, 1979, p. 5). Essa característica é enfatizada quando o filósofo discorre sobre a interpenetração de nossos estados de consciência, da qual voltaremos a tratar mais adiante.

¹⁵ Na carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, Descartes afirma expressamente que a mente não é passiva.

Segundo Bergson, a descontinuidade de nossos estados internos é, portanto, apenas aparente, e essa ilusão do descontínuo em nossa vida psicológica se liga à descontinuidade de nossa própria atenção, que se constitui por uma série de atos intermitentes. Aqui Bergson identificará, como efeito da descontinuidade da atenção, a visão que se tem de uma vida psicológica fragmentada e descontínua. Visão que se opõe à realidade da duração pura, assim como ela é vivida pelo nosso “eu profundo”. Na verdade, há uma continuidade sem exterioridade recíproca entre as partes de nossa vida psicológica, ou seja, uma interpenetração entre os nossos estados psíquicos. Nas palavras de Bergson, “a massa fluida de nossa vida psicológica inteira” (BERGSON, 2005, p. 2) carrega consigo não apenas os momentos que a atenção nela privilegia, mas também os intervalos que nela se desenham e se separam. Mas por que nossa atenção procede de modo descontínuo? Ora, ela costuma fixar-se somente naquilo que mais a interessa em dado momento, iluminando assim, apenas um ponto ou aspecto da “zona movente” de nossos estados psicológicos. No entanto, o nosso estado é constituído por essa zona “que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, enfim, tudo aquilo que somos em um dado momento” (Ibidem, p. 3). Portanto, os estados psicológicos que a nossa atenção recorta, distingue e isola artificialmente do todo da consciência, não são originalmente elementos distintos nem entidades independentes, são estados que se interpenetram continuamente uns nos outros “num escoamento sem fim”.

Considerações acerca da Descontinuidade do Tempo

Ao considerarmos o conjunto da filosofia de Descartes, suas crenças religiosas, e suas investigações no campo da física e da geometria, observamos a necessidade de que as partes do tempo possam ser separadas, ou seja, que a duração possa seja divisível e suscetível ao cálculo, e que possa, igualmente, ser composta por intervalos e limites; como declarou o próprio Descartes: “também se pode falar de limite da duração” (DESCARTES, *Regras*, 2010, p. 449).

Concluimos que a interpretação descontinuísta da tese cartesiana do tempo é a que mais condiz com a afirmação de Descartes de que “todo tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras” (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p.?). A hipótese da descontinuidade do tempo também parece corresponder melhor ao método da clareza e

da evidência e à estabilidade da certeza que Descartes busca alcançar em suas investigações científicas. A certeza que ele privilegia como um aspecto imprescindível para o desenvolvimento das ciências, o guia em direção ao que há de palpável, imutável e estável no conhecimento. Como o mutável é de difícil apreensão; é preciso, que as coisas sejam consideradas em um de seus estados ou momentos. Mas o que é *um estado* ou *um momento* senão o congelamento do tempo operado pela nossa inteligência, que tem a tendência a dividir e decompor o que aparece como indiviso e fluido para nossa consciência, em nossa experiência concreta? Desse modo, a ciência e o senso comum, auxiliada pelo intelecto, opera essa decomposição na duração concreta, em detrimento de todos os atributos que a compõem, e que experimentamos através da observação interior: a continuidade, a mobilidade, o fluxo contínuo de mudanças.

No entanto, concluímos através de rigorosa análise dos textos cartesianos, que o tempo não é visto através de uma única perspectiva, e que a descontinuidade não é o único aspecto da duração segundo a concepção cartesiana de tempo; pois não podemos deixar de considerar, que o próprio Descartes, em resposta às objeções de Gassendi, assinalou dois pontos de vistas pelos quais o tempo pode ser considerado: do ponto de vista concreto e do ponto de vista abstrato, dos quais resultam dois aspectos distintos do tempo: respectivamente, a descontinuidade e a continuidade.

Gueroult trata desses dois pontos de vista pelos quais pode ser considerado o tempo cartesiano. O ponto de vista concreto, da causa ou da criação, em que a duração não aparece como uma coisa *dada*, mas como “repetição de instantes criadores indivisíveis, descontínuos” (GUEROULT, 1968, p. 275). Portanto, trata-se aqui de uma duração descontínua e infinitamente divisível.

Por que o tempo, ao ser considerado como uma repetição de instantes criadores, não pode mais ser visto como “dado”? Ao investigarmos a doutrina da criação contínua em sua essência, presumimos que a duração não pode estar “dada”, uma vez que suas partes não podem existir todas ao mesmo tempo. A criação contínua garante que cada instante de tempo não existe até ser criado na atualidade; o que implica que o instante seguinte, ou seja, o futuro, ainda não foi criado, e que ele não pode existir simultaneamente com o presente. Na verdade, se o que está sendo criado é sempre o instante atual, o instante seguinte (o futuro) nunca terá sequer lugar nessa dinâmica, não chegando jamais a existir de fato. Como consequência, a possibilidade de prever todos os tipos de fenômenos, tão benquista pela ciência, figura como uma ilusão nesse sentido.

Retomando o ponto de vista abstrato, aquele da criatura, em que a duração aparece como contínua e indivisível, Gueroult afirma que este ponto de vista seria imperfeito e não corresponderia à verdadeira natureza do tempo para Descartes, uma vez que este último considera que “a essência interior do tempo não está no que é criado, ela está no ato criador que faz com que a coisa dure ou exista” (GUEROULT, 1968, p. 275). Além disso, a divisibilidade das partes do tempo, considerada da perspectiva do criador, se opõe à indivisibilidade apreendida pelo ponto de vista abstrato da criatura. No entanto, a física cartesiana, lembra Gueroult, não se baseia nessa visão abstrata, pois ela não poderá se constituir sem ter o ponto de vista concreto como fundamento. Ela é inviável sem a descontinuidade radical dos instantes do tempo (Ibidem, p. 279).

Uma reflexão pode nos levar a questionar como Descartes poderia ter tido uma visão do tempo diferente daquela da criatura, para assumir com tanta veemência a hipótese da criação contínua? Como ele poderia conhecer o ponto de vista do criador, por mais espiritualmente iluminado que ele fosse? O fato que não se pode negar é que ele assumiu o ponto de vista da criação, que é o do tempo concreto, assim considerado por ele; uma visão de tempo inteiramente distinta daquela que é atribuída às “criaturas”, a saber, a visão do tempo contínuo, considerada abstrata, como se a outra não o fosse. O ponto de vista dito “concreto” acerca do tempo, aquele pelo qual a duração se divide, se compõe de partes e intervalos, não seria ele também resultado de uma abstração? Afinal, considerando o que Bergson dizia sobre os intervalos de tempo: eles só existem para uma consciência capaz de abstrair, pois nenhum dos momentos de nossa duração “acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros” (BERGSON, 1979, p. 16). O que Descartes fez, ao apresentar as etapas da operação dedutiva, foi dividir a duração do pensamento em momentos. Há o momento em que eu percorro cada elo da cadeia dedutiva, em que o raciocínio também se encontra fatiado quando se presta atenção a cada elo/proposição isoladamente; e há o momento em que, dentro do mesmo raciocínio, se interrompe o percurso dedutivo para dar lugar a uma intuição. Como se não bastassem os intervalos que separam os elos do encadeamento, o pensamento sofre ainda outra interrupção/intervalo, que separa as duas operações: a dedução e a intuição; como se um raciocínio realmente se realizasse com essas paradas entre o exame de um problema e o seu resultado/conclusão. Ao final do processo analítico, certamente efetua-se uma separação e um isolamento das partes do pensamento/raciocínio sobre um determinado objeto de investigação. Contudo, somente ao longo de um movimento contínuo do pensamento se pode chegar a uma intuição como resultado de uma

dedução, sem separação entre estes dois termos. . Movimento aquele que não cessa; o que cessa são as operações analíticas, e o exame de suas partes. Portanto, é contestável a ideia de que, na realidade, se possa dividir em partes intervaladas, algo que, na realidade, é indivisível e não comporta intervalos: o pensamento. Pelo seu modo próprio de durar, pela mobilidade e pelo devir que lhe são próprios, o pensamento não para.

Embora, no plano epistemológico, Descartes tenha colocado o “eu” como fundamento de sua metafísica, no plano ontológico, Deus é apresentado como fundamento de todas as coisas. Portanto, não podemos deixar de considerar o ponto de vista concreto, ou seja, aquele tido como sendo do *criador*; pelo qual, o tempo aparece como sendo divisível e composto de partes independentes e desconectadas umas das outras.

Ao levar em conta que não há separação entre os instantes de tempo, a continuidade poderá ser afirmada, assim como querem os intérpretes continuístas. Esse é o ponto de vista abstrato, aquele do espírito, como afirmou Gueroult (1968, p. 275-276). Mas, quando Descartes propõe a tese da independência das partes do tempo, ele está tratando do ponto de vista da criação. Visão pela qual a duração se compõe de partes ou unidades que não existem até que sejam criadas por Deus uma a cada vez. Se ainda não existem até serem criadas, essas partes não podem ser apreendidas simultaneamente. Para Descartes, essa apreensão simultânea das partes do tempo só é possível para Deus, na eternidade. Assim, do ponto do criador, o tempo se apresenta como unidades descontínuas e indivisíveis como átomos.

A importância que a noção de tempo descontínuo assume na filosofia cartesiana se revela melhor ao considerarmos a inclinação do filósofo para as investigações no campo da física e da mecânica. Inclinação que o levou a considerar como atributos do tempo, a mesma inércia, descontinuidade e divisibilidade que ele percebia nas coisas do universo material: a matéria sendo suscetível à subdivisão, assim também se lhe apresenta o tempo: como uma linha em geometria, que pode ser dividido em uma infinidade de partes, sem ligação necessária entre elas.

Gostaríamos de ressaltar uma consequência resultante do ponto de vista concreto do tempo, pelo qual a duração é considerada divisível. Essa divisibilidade é um atributo próprio das coisas materiais, que por sua vez, se localizam no espaço. Espaço que tem não somente a mesma divisibilidade das coisas que estão nele dispostas, mas que assim como elas, também pode ser medido. Como sabemos, a divisibilidade e a mensurabilidade são atributos da extensão. Levando, pois, em consideração, a crítica de

Bergson à visão de tempo enquanto grandeza mensurável, nos perguntamos: como o tempo pôde adquirir as mesmas características das coisas extensas? Bergson nos mostrou a resposta ao apresentar sua teoria do número e a concepção de tempo-homogêneo, que são chaves para a compreensão de como surge a ideia de um tempo-extensão, que semelhante ao espaço e à matéria, encontra em si um limite, uma ruptura em sua continuidade, podendo ser tratado como descontínuo.

Com respeito à distinção entre tempo e duração efetuada por Descartes, Gueroult (1968, p. 279) declarou que “fora da duração verdadeira das coisas” o tempo, em si, não é nada. Mas o que Gueroult queria dizer quando se referiu à “duração verdadeira das coisas”? Ora, as coisas têm uma duração concreta, independentemente do parâmetro que se use para mesurá-la. Essa duração, enquanto modo da substância, distingue-se do “tempo considerado em abstrato”, como podemos apreciar na seguinte passagem:

E isto se demonstra mui claramente pelo que expliquei a respeito da independência das partes do tempo, e que procurais em vão eludir, propondo a necessidade da sequência que existe entre as partes do tempo considerado em abstrato, a respeito do qual não se discute aqui, mas somente a respeito do tempo ou da duração da própria coisa, da qual não podeis negar que todos os momentos não possam ser separados daqueles que o seguem imediatamente, isto é, que ela não possa deixar de ser em cada momento de sua duração. (DESCARTES, 2010, p. 266).

Na passagem acima, temos a resposta de Descartes a uma das objeções de Gassendi contra o conteúdo da Terceira Meditação, mais exatamente, contra a definição de Descartes para a natureza do tempo. Em resposta, o filósofo enfatizou que a independência das partes do tempo diz respeito à *duração da própria coisa*, ou seja, a *duração concreta*, que se distingue do *tempo considerado em abstrato*, pelo qual as partes da duração aparecem necessariamente ligadas umas às outras. Noção cuja formação pode ser mais adequadamente entendida da seguinte maneira: mediante a operação de abstração, o tempo é isolado de outras coisas com que ele se relaciona, ou seja, ele é isolado das coisas que duram; que, por sua vez, tem uma duração limitada. Os limites que marcam o fim da duração ou da existência de uma coisa bastam para indicar a sua própria descontinuidade. Mas, ao considerar o tempo isoladamente, abstraindo-o das coisas que duram, o que obtemos através dessa operação? O nosso entendimento, pelo processo de abstração, despoja as coisas de seus atributos. A duração, como definida nos *Princípios*, é um desses atributos das coisas. Assim, Descartes obtém uma

visão do tempo que, segundo ele, se distingue inteiramente da *duração da própria coisa*. E o que lhe revela essa visão de tempo, que independe da coisa que dura? Ela revela aquilo que é próprio dos nossos pensamentos: o dinâmico, a continuidade, a indivisibilidade e a impossibilidade de dissociar, em nosso espírito, o passado, o presente e o futuro. Aspectos aos quais Descartes, sendo mais afeito à visão científica do tempo, deu menos importância do que concedeu àqueles atributos próprios dos objetos materiais, a saber, a inércia, a descontinuidade e a divisibilidade.

A inércia do objeto material dita o método pelo qual o mesmo deve ser considerado. Esse método trata o objeto sob o seu aspecto mensurável, quantificável e divisível. Segundo Bergson, como tais características se opõem à continuidade indivisível da duração pura, refratária à medição, a ciência preferiu se utilizar de um método que renunciasse à visão da fluidez do tempo. Um desses métodos é o mecanicismo, que tem em Descartes seu principal expoente. Portanto, no seguinte tópico, nos propomos a mostrar o papel exercido pela mecânica dentro do sistema cartesiano de mundo, apresentando algumas considerações gerais acerca da mesma.

A Mecânica Cartesiana

Dada a importância que a teoria mecanicista adquire na filosofia de Descartes, consideramos que o esclarecimento de alguns dos principais aspectos possam auxiliar na compreensão da visão cartesiana de tempo concreto. Para destacar a influência dessa visão dentro do sistema mecânico da natureza, apresentamos algumas considerações gerais acerca da geometria, da mecânica e da física cartesiana.

Tendo sido um dos principais expoentes do mecanicismo, Descartes não apenas explicou o movimento do universo e de todo o mundo material através da teoria mecânica, mas também realizou um apurado estudo e descrição da fisiologia humana em termos mecanicistas. A natureza mecânica do corpo tornou-se objeto de suas investigações, que foram apresentadas no livro *L'Homme*. Sobre este tratado de fisiologia, Gaukrouger (1999, p. 336) comenta que Descartes selecionava e elegia, dentre as concepções existentes do funcionamento vital, somente aquelas que se prestavam a uma explicação em termos mecanicistas. Esse fato indica que o modelo mecânico não era adequado para a descrição de todos os fenômenos vitais, nem mesmo para o estudo do ser vivo como um todo. Para Descartes, assim como o universo, o funcionamento dos organismos vivos era comparado ao das máquinas, seus movimentos

e relações sendo regidos por princípios mecânicos. Dessa aproximação entre organismos e máquinas, decorre que aquilo que chamamos de *vida*, para Descartes, não passava de uma entidade material.

Entusiasmado com as suas descobertas no campo da fisiologia, Descartes escreveu a Mersenne dizendo que não havia nada que ele não pudesse explicar em termos micromecânicos. O problema surge porque uma explicação completa dos seres humanos deveria incluir também sua alma, ao passo que Descartes estava interessado apenas no corpo. Ele considerou a distinção tradicional entre a alma vegetativa, a alma sensível e a alma racional (sede do intelecto e da vontade), mas concluiu que somente lhe era possível discorrer sobre as duas primeiras em termos mecanicistas¹⁶ (GAUKROUGER, p. 334). Assim, observamos que, malgrado o desenvolvimento do modelo mecânico e de sua aplicação aos processos fisiológicos, Descartes negligenciou o estudo aprofundado do espírito humano, visto que o método mecanicista não conseguia abranger a complexidade dos fenômenos mentais. Desse modo, pode-se pensar que, se a explicação mecânica não servia para descrever adequadamente os processos da alma, enquanto sede do entendimento e da vontade, tampouco ela serviria para revelar aspectos fundamentais de sua temporalidade, como pretendemos mostrar a partir do que se segue.

Uma vez que, segundo a mecânica cartesiana, o mundo material funcionava como uma grande máquina¹⁷, o seu funcionamento perfeito dependia de suas peças estarem adequadamente encaixadas; para compreendê-lo, bastava utilizar-se de inquestionáveis padrões matemáticos. Nesse sentido, a relação entre a mecânica e a matemática é assinalada por Vigier, para quem, a divisão atual da mecânica em estática e cinemática não se encontra na dinâmica cartesiana. Isso se justifica pela inclinação de Descartes para a inércia, o que o leva a reconduzir os problemas cinemáticos às questões de estática ou de física geral. Ora, a estática promove a matemática; logo, as suas considerações sobre o tempo se dissolvem na geometria (VIGIER, 1920, p. 198). Decorre disso que, no sistema mecânico cartesiano, as partes do tempo passam a corresponder a unidades homogêneas que, à maneira de pontos matemáticos dispostos

¹⁶ O que nos lança de volta ao terreno da crítica bergsoniana, segundo a qual, os estados psicológicos não podem ser traduzidos através pelo idioma mecanicista.

¹⁷ Segundo Capra (1982, p. 11), o paradigma mecanicista da ciência moderna agrupa todos os paradigmas que aceitaram a visão de mundo de Descartes, segundo a qual o mundo natural é uma máquina carente de espiritualidade, e, portanto, deve ser dominada pela inteligência humana, e deve ser colocada a seu serviço.

um ao lado do outro ao longo de uma linha geométrica, pudessem ser divididas indefinidamente e apreendidas de uma só vez.

O êxito da mecânica depende, portanto, de poder assimilar e explicar a realidade no que ela tem de imutável e estável. Pela fixidez dos problemas que a mecânica cartesiana resolve, e pela imobilidade das intuições que ela exige, Vigier conclui que o modelo mecânico e matemático, enquanto método de conhecimento, se aproxima da ciência antiga e do idealismo platônico. Estática e concreta, e tendo em sua base uma aritmética de grandezas visíveis, ela contém inteiramente a ideia da unidade e fixidez da extensão. Portanto, a consideração do tempo só poderia perturbar a estabilidade dessa ciência uniforme (Ibidem).

Sempre atento ao aspecto da imobilidade - tão presente nas concepções de tempo auferidas pelo conhecimento científico, e à tendência do espírito a exteriorizar-se na apreensão do real, Bergson observa que o princípio estático, vinculado à teoria mecânica, surgiu mais por um erro de ordem psicológica, do que pela necessidade de fundar a ciência:

como não temos o hábito de nos observar diretamente a nós mesmos, mas nos percebemos através das formas tiradas do mundo exterior¹⁸, acabamos por acreditar que a duração real, a duração vivida pela consciência, é, a mesma que a duração que desliza sobre os átomos inertes sem nada mudar neles. (BERGSON, 1988, p. 57).

Novamente, destaca-se uma das razões por que se confunde a verdadeira duração do espírito com a representação espacial e simbólica da realidade, que acaba por introduzir a descontinuidade e a imobilidade na sucessão interna. Essa concepção de um tempo fragmentado e imóvel, que se forma a partir dos hábitos contraídos pela inteligência e pela percepção, passa a integrar também a teoria mecânica.

Além da inércia, o aspecto quantitativo se apresenta igualmente no mecanicismo cartesiano. Não poderia ser de outro modo, uma vez que ele se baseia na ciência das grandezas mensuráveis, e provém de uma física essencialmente quantitativa (GAUKROGER, 1999, p. 449). No mecanicismo, a geometria é introduzida como

¹⁸ Descartes descreve o processo inverso: partindo da observação interna, ele percebe a duração, que depois a transfere para as coisas exteriores: “quando eu penso que eu sou agora e me lembro de ter sido outrora, adquire em mim a ideia de duração (...) que, depois, posso transferir a todas as coisas que eu queira...” (DESCARTES, 1973, p. 115).

instrumento de análise e de explicação científica, de maneira que o conhecimento só poderá ser considerado completo se o fenômeno for traduzido para uma forma quantitativa ou geométrica. A racionalidade matemática implica introduzir esta ciência na estrutura explicativa dos fenômenos da natureza; pensar do mesmo modo claro e distinto com que se apresenta a geometria em seus processos demonstrativos; e reduzir os elementos explicativos a elementos com propriedades quantificáveis.

Nada sendo mais fácil de quantificar do que a extensão espacial, Descartes teria se concentrado nas magnitudes espacialmente extensas. E, a fim de obter a simplicidade geométrica que ele buscava na explicação dos processos físicos, o filósofo teria privado a substância de duração temporal: a duração das coisas é, para ele, simplesmente “um modo de concebermos a coisa na medida em que ela continua a existir” (DESCARTES, 1997, p. 71). Por isso, segundo Gaukroger, embora seja evidente que percebemos os processos físicos como temporais, o filósofo só precisou invocar os estados inerciais para explicar isso. Nesse sentido, ele despojou o objeto material da duração real para fins de adequação ao seu modelo mecânico e matemático de investigação dos fenômenos físicos.

A teoria mecânica cartesiana exige como complemento a assimilação da conservação do mundo à sua criação. Desse modo, compreende-se porque a doutrina da criação contínua integra a concepção cartesiana de tempo, bem como a tese da independência absoluta dos instantes de duração. Tanto aquela doutrina, quanto esta tese, se adéqua perfeitamente à orientação científica seguida por Descartes, e justificam-se não apenas por exigências de ordem religiosa, mas também por aquelas de ordem epistemológica.

O modelo mecanicista proposto por Descartes não dá conta de explicar quais princípios são responsáveis pela mobilidade e diversidade do mundo material, muito menos é capaz de responder questões sobre a natureza e a origem de tais princípios. Tendo rompido e confrontado a ontologia e os padrões explicativos da filosofia clássica e da patrística, só restara a Descartes as qualidades suscetíveis ao tratamento geométrico, grandeza, figura e movimento. Uma vez que estas qualidades são de natureza causalmente inerte, as fontes de atividade deveriam ser buscadas num domínio diferente daquele intrínseco à natureza dos seres materiais. Por isso, ele recorreu ao princípio dinâmico-metafísico que ele identificou na ação criadora divina (BARRA, 2003, p. 301). Incorporado pela física cartesiana, e admitido como o único princípio responsável pelos diversos estados em que a matéria extensa atualmente se encontra,

Deus¹⁹ surge como o agente causal único, responsável pela manutenção do movimento. Desse modo, Descartes identifica na ação criadora de Deus o princípio metafísico que lhe servirá para explicar tudo aquilo que seu modelo mecânico não conseguia, a saber, o movente. Como vemos, o interesse pela questão do “concurso divino” se deve à implicação que ele tem na física cartesiana, uma vez que “a identidade causal entre criação e conservação deve ser estendida aos movimentos” (DESCARTES, 1997, p. 71), e que Deus é o responsável por “todos os movimentos existentes no mundo” (*Princípios* II, § 36), logo, Ele também é responsável pela permanência e duração do movimento.

Na Segunda Parte dos *Princípios*, Descartes afirma ser Deus o princípio criador que faz com que todas as coisas existam e se conservem na existência. Levando em conta esta afirmação, Gueroult ressalta que a Deus é atribuída a existência dos objetos da física cartesiana, sendo a sua potência criadora a responsável pelos os agentes causais do movimento e do repouso. Para uma adequada descrição do universo mecânico, as noções de força ou energia necessitam “dos conceitos certamente metafísicos, mas claros e distintos, da vontade divina imutável e da criação contínua” (GUEROULT, 1954, p. 22). Assim, no intuito de se manter coerente e fiel ao seu programa mecanicista como um todo, Descartes encontrou uma única solução: remeter toda manifestação de atividade na natureza a um único princípio dinâmico-metafísico, que corresponde à própria potência criadora de Deus e à imutabilidade da sua vontade.

A afirmação de que o tempo se compõe de partes que não estão necessariamente ligadas umas às outras, embora pareça absurda para alguns, é a que melhor exprime o pensamento de Descartes acerca da natureza da duração concreta. A realidade do tempo consiste numa série de instantes descontínuos ligados por Deus, assim garantindo a continuidade da existência ou a duração. Primeiramente, devemos considerar que Descartes seguia a cartilha da filosofia medieval, da qual ele herdou a tese da criação contínua, a qual ele se manteve fiel. Em segundo lugar, a ideia de um tempo dividido em partes independentes se conforma melhor à teoria mecânica e à ciência que ele pretende fundamentar. Desse modo, Descartes consegue agradar as duas instituições: a religião, pois reafirma a ideia de Deus como criador e mantenedor de todas as coisas na existência; e a ciência, pois seu êxito depende do domínio de todas as variáveis envolvidas na investigação dos fenômenos físicos. Sendo o tempo uma dessas variáveis,

¹⁹Os defensores deístas do mecanicismo sustentam que o universo é um mecanismo, que pressupõe a existência um ser superior, do mesmo modo como uma casa pressupõe a existência do arquiteto que a construiu.

não poderia haver melhor forma de dominá-lo do que congelando-o, imobilizado-o. Portanto, tanto a física quanto a metafísica cartesiana se beneficiaram da ideia de que a realidade do tempo é a de um agregado de instantes descontínuos que esperam para serem ligados por uma causa externa ao próprio tempo, a saber, Deus; provedor da continuidade da duração e do movimento do universo com tudo que o compõe.

Com efeito, atribuir ao tempo as mesmas características da divisibilidade e da descontinuidade, próprias da matéria extensa, era um modo de resolver a dificuldade que Descartes enfrentava ao pretender que sua teoria mecânica abrangesse o todo da realidade. Mas se a realidade é descontínua, porque vemos os momentos de nossa existência ligando-se continuamente entre si? Para resolver essa outra dificuldade, Descartes apela para a noção de tempo abstrato. Assim, seguem-se duas etapas na solução do problema de explicar a mobilidade do real. Primeiro, deve-se demonstrar a existência de um ser que é (a causa) responsável pela continuidade e mobilidade da duração. Esse ser, imóvel e eterno (que não dura), cria a existência e o mundo, e promove a sua continuidade a partir da própria descontinuidade e imobilidade, pois, como se explicou antes, são os instantes atemporais, descontínuos e sempre atuais que, sendo ligados continuamente, compõem a duração. Em segundo lugar, porque, apesar da explicação do processo complexo do ato contínuo da criação, Gassendi propõe a necessidade da sequência entre as partes do tempo, resta ainda explicar porque o espírito percebe continuidade onde não há. A ligação entre os momentos passados, presentes e futuros é produto da abstração do espírito, que subtrai às coisas os seus atributos essenciais. É por isso que, segundo Descartes, o espírito não percebe o que é próprio da natureza do tempo: sua descontinuidade e divisibilidade. Desse modo, os atributos do tempo passam a ser os mesmos pertencentes aos objetos do universo material, aos quais a aplicação do método mecanicista se adéqua perfeitamente.

Na física cartesiana, a duração se reduz a “uma relação entre relações”, portanto, ele é calculável a partir das relações de simultaneidade, pela lei abstrata que as preside ou por uma equação algébrica. Desse modo, segundo Bergson, se prova que, quando a ciência empreende o estudo aprofundado das coisas exteriores, a duração concreta dos fenômenos da natureza “tende a desvanecer-se assim num fumo algébrico”. (BERGSON, 1988, p.142). Isso se dá por que

ela só retém da duração a simultaneidade, e do movimento, a imobilidade. A dissociação efetua-se aqui nitidamente, e em proveito do espaço. Será preciso, pois, efetuar-lá, mas em proveito

da duração, quando se estudarem os fenômenos internos (...) em vias de formação e enquanto constituam, pela sua penetração mútua, o desenvolvimento contínuo de uma pessoa livre. (Ibidem, p. 172)

Desse modo, em Bergson, a duração adquire um sentido inteiramente distinto do que se encontra na física, e particularmente, no mecanicismo cartesiano. Enquanto neste, os momentos do mundo exterior se separam e se equivalem, a experiência concreta nos mostra que os momentos sucessivos de um ser vivo e consciente, ao mesmo tempo, se ligam e se engrandecem mutuamente (BERGSON, 1988, p. 158). Portanto, toda espécie de conhecimento que confundir previamente, sucessão e simultaneidade, será refutado pela experiência.

Ao invés de ligar o presente ao passado e ao futuro, o conhecimento mecânico liga o presente ao presente, desse modo, os momentos sucessivos do tempo real não são solidários uns dos outros, e nenhum esforço lógico conseguirá provar que aquilo que foi, será ou continuará a ser. Segundo Bergson, “Descartes tinha compreendido isto tão bem que atribuía a uma graça incessantemente renovada da Providência a regularidade do mundo físico e a continuação dos mesmos efeitos” (BERGSON, 1988, p. 144). Assim, ele construiu uma física instantânea, aplicável a um universo cuja duração se susteria toda no momento presente.

Novamente, quando se considera o tratamento que é dado ao tempo pelo modelo mecânico cartesiano, revela-se o abismo que separa a concepção de duração de Bergson e aquela de Descartes. Segundo a noção de tempo cartesiana, as partes do tempo podem ser justapostas uma ao lado da outra. Essa representação fixa dos momentos da duração traz a ideia de que se pode, tanto ir de um a outro progressivamente, quanto voltar retroativamente no tempo. A mesma representação da duração se encontra na mecânica cartesiana, segundo a qual é possível voltar atrás e repetir infinitas vezes o mesmo experimento. Todo momento sendo exterior e igual ao seguinte: um instante se sucede ao outro, e não há instante diferente do outro, mais intenso ou mais importante. Portanto, o tempo da mecânica é reversível. E essa reversibilidade explica-se pela *espacialização*, ou seja, a representação simultânea de uma série de instantes, um ao lado do outro, como se vê nas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Para Bergson, essa justaposição das partes do tempo só é possível quando se estabelece que o movimento de certo objeto em um espaço determinado coincide com o movimento dos ponteiros dentro daquele espaço que é o quadrante do relógio. Fazer com que os momentos da duração correspondam a estados do mundo exterior, torna possível

homogeneizar e quantificar as partes do tempo. Mas, neste caso, já não se trata mais da duração da experiência concreta, que “reduzida à sua pureza original, aparecerá como uma multiplicidade totalmente qualitativa, uma heterogeneidade absoluta de elementos que vêm fundir-se uns nos outros”. (BERGSON, 1988, p. 172). Nesse sentido, a concepção de tempo em Bergson se opõe inteiramente àquela do modelo mecânico cartesiano, que ignora todas as características que se relacionam ao dinamismo da duração, tais como a irreversibilidade e o seu progresso contínuo.

Para Bergson, a consciência capta imediatamente o tempo como duração: e duração quer dizer que o eu *vive* o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro. Portanto, a “duração vivida” difere inteiramente do tempo espacializado do modelo mecânico cartesiano. Nele, não há lugar para uma duração “atuante e irreversível” (BERGSON, 2005, p. 18), que é apreendida pela consciência como um acúmulo incessante do passado no presente, que segue acrescentando o futuro que encontra pela frente, sem possibilidade de voltar atrás no tempo. Como explicou Bergson, “semelhante volta atrás nunca se efetuou num ser vivo”²⁰, pois sua evolução “implica um registro contínuo da duração” (BERGSON, 2005, p. 21), diferentemente da matéria inerte, que “não conserva nenhum vestígio do tempo decorrido”. Os fenômenos físico-químicos que se efetuam nos corpos vivos, não têm qualquer hipótese de alguma vez se reproduzirem novamente. Como essa evolução do vivente é comparável à duração da consciência, tanto no domínio da vida, quanto na esfera dos estados psicológicos, é um absurdo pensar que haja reversibilidade possível. Isso se explica pelo caráter essencialmente mutável e móvel da nossa duração, cujos momentos se prolongam e se modificam: “O mesmo não continua a ser aqui o mesmo, mas reforça-se, aumenta com todo o seu passado” (Ibidem).

Por isso, não se deve esperar que haja repetição na esfera dos fatos psicológicos. No que tange o espírito, nossas sensações e emoções passam por constantes mudanças, o que se refletirá nos nossos atos, portanto, é uma ilusão pensar que nossa personalidade, com seus desejos, vontades e ideias, se mantém intacta ao longo de nossa existência. Devido à continuidade das modificações por que passamos, um mesmo estado psicológico não se repete jamais. O mesmo se dá em relação aos acontecimentos

²⁰ Por isso, Bergson afirma que o mecanicismo não pode oferecer uma tradução suficiente do processo vital. Em contraposição ao método mecanicista, o método intuitivo é apresentado por ele como o único capaz de constituir uma ciência do vivente; “nos introduzindo no domínio próprio da vida, que é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada” (BERGSON, 2005, p. 192-193).

de nossa vida. Mesmo que alguns deles pareçam se repetir pela semelhança que mantém com situações passadas, eles jamais se apresentam do mesmo modo, assim como os efeitos que eles produzirão em nós também serão diferentes. E o que coordena essa mudança e evolução constante de nossas vidas, é a própria duração, esse fluir do tempo; esse movimento que, embora invisível, atua em nós todo o tempo.

Segundo Bergson, a repetição só é possível no abstrato: “o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos, e sobretudo nossa inteligência destacaram da realidade justamente porque nossa ação, para a qual todo o esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições” (BERGSON, 2005, p. 50). Uma vez que se concentra apenas naquilo que se repete, ao fundir o mesmo com o mesmo, a faculdade do intelecto desvia-se da visão fluente do tempo. O conhecimento que se pauta pelo modelo mecânico, e se volta para a investigação dos sistemas artificiais, se apoia igualmente nessa inteligência, e por isso, não vê, no tempo decorrido, “nem um ganho nem uma perda”. (BERGSON, 1988, 108). Enquanto, esse mesmo tempo que flui é “um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente”, ele

é algo inteiramente diferente para a nossa consciência, isto é, para aquilo que há de mais indiscutível em nossa experiência.(..) É o fundo do nosso ser e, como sentimos perfeitamente, a própria substância das coisas com as quais estamos em comunicação.(...) Nós não *pensamos* o tempo real. Mas nós o vivemos²¹, porque a vida transborda a inteligência. (BERGSON, 2005, p.43).

No entanto, o mecanicismo despreza “toda expressão que atribua ao tempo uma ação eficaz e uma realidade própria” (BERGSON, 2005, p. 18). O ponto artificial que a mecânica considera, está no eterno presente, em função do qual, se calculam o futuro e o passado e, assim, pretende-se que *tudo está dado*. Desse modo, a totalidade do real é posta em bloco, na eternidade: passado, presente e futuro podendo ser vistos de um só golpe por “uma inteligência sobre-humana, capaz de efetuar o cálculo.” (BERGSON, 2005, p. 41). Assim como Bergson, o astrônomo Laplace, já havia revelado essa pretensão do conhecimento científico, em sua *Teoria Analítica das Probabilidades*, de 1812:

Uma inteligência que em dado instante conhecesse todas as forças de que a natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a

²¹ Para quem se instala no devir, a duração aparece como a própria vida das coisas, como a realidade fundamental. (BERGSON, 2005, p. 343). Este é o sentimento que nós temos de nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração.

compõem, se fosse bastante vasta para submeter esses dados ao cálculo, abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo (...), e o futuro, assim como o passado, estaria diante de seus olhos. (LAPLACE apud ABBAGNANO, 2003, p. 127).

Essas palavras expressam a ligação entre a causalidade mecânica e a previsão infalível, estabelecida a partir de Descartes, pela interpretação racionalista da causalidade. Elas exprimem o ideal do determinismo que marcou a ciência do século XIX; um ideal de conhecimento que permite prever qualquer acontecimento futuro, deduzindo-o por meio de leis imutáveis e necessárias (Ibidem).

Esse tempo, cujos momentos se apresentam nas explicações mecanicistas como algo calculável e previsível, é o mesmo que, segundo Bergson, assim como o espaço, serve de palco para a ocorrência de todos os tipos de fenômenos; um *parâmetro matemático* que participa dos cálculos do astrônomo e do físico; tempo “que os nossos relógios dividem em parcelas iguais” (BERGSON, 1988, p. 75- 76). Visto a partir de uma perspectiva formal e objetiva, o tempo das equações matemáticas não tem eficácia, pois, ele não se altera mesmo que ocorram mudanças entre dois sistemas inerciais de referência. Isso só reafirma o caráter invariável das leis mecânicas, e revela a persistência do instinto mecanicista do espírito, que atua desde a filosofia clássica, até a filosofia moderna, onde se encontra com os sistemas cartesianos.

CAPÍTULO II – A CONTINUIDADE DO TEMPO

Segundo Bergson, a ciência, assim como o senso comum, limita-se a tomar visões instantâneas da realidade que flui. Do tempo, retendo apenas os instantes, ou seja, aquilo que não dura, a ciência esparrama de um só golpe todos os momentos do tempo no espaço, transformando em simultâneo o que é essencialmente sucessivo. Nessa mesma direção, já seguida pela física dos modernos e pela filosofia dos antigos, engajou-se a metafísica, “procedendo como se o tempo não criasse nem aniquilasse nada, como se a duração não tivesse eficácia” (BERGSON, 2005, p. 372), portanto, *tudo estaria dado*. No entanto, houve uma oscilação entre seguir o caminho da degradação da essência movente e mutável do tempo ou buscar uma direção diferente daquela, pela qual o tempo fosse mais do que uma imagem móvel da imobilidade²², que ele constituísse um verdadeiro e progressivo crescimento e uma evolução contínua de formas novas. Segundo Bergson, a oscilação²³ entre esses dois caminhos é visível no cartesianismo, como ele mesmo aponta:

De um lado, Descartes afirma o mecanismo universal: desse ponto de vista, o movimento seria relativo e, como o tempo tem exatamente tanta realidade quanto o movimento, passado, presente e porvir deveriam ser dados desde sempre. Mas, por outro lado (e por isso o filósofo não foi até o fim dessas consequências), Descartes (...) superpõe ao determinismo dos fenômenos físicos o indeterminismo das ações humanas e, por conseguinte, superpõe ao tempo-comprimento uma duração na qual há invenção, criação, sucessão verdadeira (2005, p. 373).

Descartes não seguiu nenhum desses dois caminhos distintos até o fim. Seguindo o primeiro, ele esbarraria na negação do livre-arbítrio e da vontade divina, e desse modo, a duração perderia sua eficácia. O universo sendo assimilado como uma coisa *dada*, a inteligência humana poderia abarcá-lo de uma só vez, no instante ou no eterno. Seguindo o segundo caminho, ele chegaria à intuição da duração verdadeira com todas as suas consequências: “o futuro já não era determinável em função do presente” (Ibidem, p. 333). A criação já não apareceria simplesmente como *continuada*, mas sim, como *contínua*, permitindo que o universo, como um todo, evoluísse verdadeiramente.

²² O demiurgo, sendo eterno e imutável, concebe e produz uma imagem móvel da eternidade “aquilo a que chamamos tempo” (PLATAO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 25).

²³ Instalando-se diretamente em Deus, os cartesianos consideraram a oscilação entre estas duas extremidades “como uma falha do sistema”, e eliminaram a parte de intuição que, segundo eles, “resultava em algo muito falho” para poder constituir o centro do pensamento, e ao mesmo tempo, o centro do ser. (RIQUIER, 2009, p. 263).

A análise da tese cartesiana da independência das partes do tempo nos mostrou que filosofia de Descartes se inclinou mais em direção à via do determinismo dos fenômenos físicos e da afirmação do mecanismo universal. Nesse sentido, a sua metafísica mantém estreita ligação com a metafísica dos antigos, por ambas se apoiarem no método cinematográfico do conhecimento: o tempo nada cria, portanto, não tem eficácia. No entanto, não se pode negar que, mesmo tendo seguido a trilha do determinismo de forma sistemática, por vezes, Descartes interrompe essa via, e passa a caminhar com passos trôpegos pela via intuitiva. Isso pode ser observado na carta à Princesa Elisabeth, frequentemente citada por Bergson. Nessa correspondência,

chega-se ao momento preciso em que a consciência intervém e assim nós temos a consciência imediata de nossa liberdade, da ação de nosso espírito sobre nosso corpo, como ele [Descartes] diz, ele conclui que esta ação é real e eficaz, que ela passa através das malhas da necessidade natural, e que é preciso que o mecanismo se arranje como puder, que certamente é o sentimento interior que tem razão. (BERGSON, *Cours sur la Liberté* apud RIQUEIR, 2009, p. 267).

Através da referida carta, Bergson destaca, em Descartes, a ação eficaz da consciência sobre o corpo, e o sentimento imediato da liberdade, que pode suplantar os sistemas (“o mecanismo se arranje como puder”). A partir dessas observações, não se pretende afirmar a possibilidade de um cartesianismo isento de determinismo, mas antes, indicar que há, na filosofia de Descartes, uma abertura para se pensar num conhecimento da consciência que possa se erguer acima da matéria e do espaço, juntamente com todos os atributos que eles comportam, a saber, a simultaneidade, a descontinuidade e a divisibilidade. Nesse sentido, buscamos outros passos, dados por Descartes, em direção à sucessão verdadeira, ou seja, à duração concreta do espírito.

Pareceu-nos, a princípio, que uma duração sucessiva poderia ser encontrada em Descartes quando ele trata do movimento do pensamento em relação às operações do entendimento. No entanto, como foi mostrado no capítulo anterior, a dinâmica dessas operações, embora se realize dentro do “movimento contínuo e ininterrupto do pensamento”, ainda não corresponde a uma duração que comporte uma “sucessão verdadeira”, pois, a partir delas, a duração do pensamento pode ser representada como uma linha que se rompe entre o movimento dedutivo e o intuitivo. Nesse caso, não se pode mais pensar em uma continuidade da duração e em uma mobilidade e interpenetração de estados mentais, visto que o pensamento se divide em momentos, como o momento de percorrer os elos de proposições (dedução), e o momento de intuir

um resultado ao final do percurso. A mobilidade da duração é prejudicada quando se fixa a atenção em cada elo da cadeia de raciocínio, e quando o encadeamento é interrompido, a continuidade cessa.

Sem êxito na busca pela duração concreta dentro da descrição cartesiana das operações do entendimento, continuamos a procurá-la; até encontrarmos, no papel da memória, uma visão da dinâmica dos estados de consciência que, em certos momentos, se aproxima daquilo que, conforme Bergson, nos mostra a experiência imediata, a saber, a ligação ininterrupta entre os momentos de nossa duração.

A Percepção da Duração

Ao considerar o aspecto da continuidade do pensamento, Descartes se atém particularmente às operações do entendimento, enquanto Bergson atenta para nossos estados psicológicos. Apesar de distintos em relação aos seus conteúdos, essas operações e esses estados se relacionam a uma faculdade particular de nossa mente, a saber, a memória; faculdade que tem um papel importante tanto na apreensão da realidade exterior, quanto na observação interior. Portanto, examinaremos o papel que a memória exerce na filosofia cartesiana e, ao longo dessa exposição, mostraremos em que pontos a concepção bergsoniana de duração se aproxima da concepção cartesiana de tempo, e em que pontos ela se opõe à mesma.

Apesar de Descartes entender o tempo como número do movimento, para ele o tempo serve para “medir a duração, associada às mudanças sensíveis, mas não exatamente ao movimento, já que Descartes afirma que as coisas que não mudam também estão de alguma maneira sujeitas ao tempo” (LEOPOLDO, 1994, p. 152). Essa afirmação parte do conteúdo de uma carta a Arnauld em que Descartes afirma que “a duração do movimento não é de uma natureza diferente da duração das coisas não movidas” (*Cartas*, 1967, p. 854). Essas coisas não movidas se referem aos nossos pensamentos que, segundo o filósofo, têm uma duração semelhante à das coisas materiais. Retomemos, pois, a ideia desenvolvida naquela carta: a duração das coisas *movidas* e a duração das coisas *não movidas*, corpos imóveis e coisas relativas ao espírito, são de uma só e mesma natureza. A esta ideia relacionamos o conteúdo de outra carta (29 de julho de 1648), em que Descartes reafirma que as coisas móveis e as mentes compartilham de uma mesma duração; o que, segundo ele, se constata através da nossa própria percepção da sequência temporal: o antes e o depois. Decerto, a partir do

fato de podermos acompanhar com o nosso pensamento o encadeamento das partes do tempo, a partir da percepção de que antes existíamos e que, depois, continuamos a existir, concluímos não somente haver uma continuidade e permanência das coisas na existência, mas também uma continuidade em nosso próprio pensamento. Vejamos esta explanação nas palavras do próprio Descartes:

Eu não concebo de modo diferente a duração sucessiva das coisas que são móveis, ou mesmo aquela de seu movimento, em relação às coisas que não são móveis; pois, o antes e o depois de todas as durações, quaisquer que sejam, me aparecem através do antes e do depois da duração sucessiva que eu descubro em meu pensamento, com o qual todas as outras coisas são coexistentes (DESCARTES, 1967, p. 865).

Para se contrapor a essa ideia de um pensamento sucessivo, temos Arnauld, para quem os resultados da física se opõem aos dados da consciência, e o *sucessivo* se opõe ao *eterno presente* que está em nós. No entanto, Descartes se mantém na ideia de que a duração se apresenta à consciência como continuidade, pois não se pode desconsiderar que do ponto de vista da criatura, há a “necessidade de consecução” (VIGIER, 1920, p. 242) que liga efetivamente as partes da duração. Para Descartes, as próprias hesitações do pensamento que oscila entre a certeza e a ignorância (como prova a dúvida metódica) nos advertem do caráter sucessivo de nossa vida interior.

É possível perceber a sucessão e o movimento porque nosso pensamento tem sucessão e movimento. E embora o movimento tivesse sido identificado como uma qualidade própria das coisas extensas, nossos pensamentos também encontram em si um movimento e uma duração, cuja continuidade percebemos através da observação interior.

O conteúdo da passagem supracitada remete ao que Descartes já havia afirmado sobre a ideia de duração na Terceira Meditação, ao refletir sobre a duração de sua própria existência: “quando eu penso que eu sou agora e me lembro de ter sido outrora, adquire em mim a ideia de duração (...) que, depois, posso transferir a todas as coisas que eu queira...” (*Meditações*, 1973, p. 115). Assim, entende-se que eu adquire a noção de duração graças à memória que conserva o momento passado e o liga ao presente, fazendo surgir a percepção da passagem do tempo.

Como dissemos anteriormente, temos a percepção da duração das outras coisas porque percebemos em nós próprios a continuidade e permanência de nosso ser na existência. É importante atentar para o fato de que a sucessão das coisas no tempo me aparece através da duração que eu descubro em minha própria mente enquanto eu

penso. Segue-se que o pensamento tem uma duração que implica continuidade. É necessário que o pensamento dure, que ele seja contínuo, possibilitando assim que possamos ligar o *agora* ao *antes* e ao *depois*.

O entendimento de Descartes acerca da percepção da duração, e mais especificamente, da duração do pensamento, o aproxima da filosofia de Bergson, uma vez que ambos consideram a memória e a experiência interior como responsáveis pela consciência da passagem do tempo. Ao refletir sobre como a ideia da duração lhe chega, Descartes conclui que ele a alcança através de uma “experiência puramente interior e intelectual”, que envolve a lembrança, pois, “lembrar-se é *estar*, neste momento presente, consciente de *ter sido*” (GRIMALDI, 1996, p. 174), e que a consciência do intervalo entre o agora e o outrora bastará para nos proporcionar a ideia da duração; ou seja, a percepção da duração lhe é dada a partir da memória.

Descartes associa a memória à percepção da sucessão, sendo a primeira o recurso que possibilita ao pensamento manter presente, através de um intervalo de tempo, o dado passado (o “ter sido”); e ao recuperá-lo através da lembrança, criar a consciência do “agora” e do “outrora”. Assim, entende-se que eu adquiero a noção de duração graças à memória que conserva o momento passado e liga-o ao presente atual, fazendo surgir a percepção da passagem do tempo.

Ao explicar a percepção da duração, Descartes une a experiência interior e a memória em um eu, que num primeiro momento percebe que *é* e que continua *sendo*, ou seja, que percebe que sua existência tem um prolongamento ou continuação, e que, em um segundo momento, transfere a duração percebida em sua experiência interna para todas as coisas que lhe são exteriores. Bergson, por sua vez, explica a percepção que temos do tempo distinguindo dois momentos do eu, um primeiro que está ligado à experiência interna, e outro, à percepção dos fenômenos externos:

Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração. É porque duro desta maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percepciono a oscilação atual. (BERGSON, 1988, p. 78).

Apesar de, assim como Descartes, ter observado a transferência da duração que sentimos em nós para os fenômenos materiais externos, e ter conferido a devida importância ao papel da memória na apreensão do tempo, Bergson foi além da mera constatação do caráter imprescindível da memória, chegando a concluir que nossa duração interna não se compõe de intervalos. Logo, há um equívoco em pensar que seria

pela consciência do intervalo entre o agora e o antes que surge a ideia de duração. Pelo contrário, nossa consciência, através da nossa memória, testemunha a ausência de espaços vazios, e essa continuidade ininterrupta da duração interna é percebida como aspecto essencial da duração da consciência: sua fluidez. Bergson revela a consequência do equívoco que há nessa transferência da duração interna para as coisas externas ao eu: o surgimento de uma representação simbólica da duração. Representação que nasce de uma intersecção entre a duração real e o espaço. Espaço que não tem duração “onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência”, e duração “cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo” (BERGSON, 1988, p. 78). Aprofundaremos esta ideia no nosso terceiro capítulo, quando apresentaremos a crítica de Bergson à visão de tempo que envolve a representação espacial do mesmo. No momento, importa mostrar que embora o papel da memória se apresente de modo semelhante em ambos os filósofos _ quanto ao aspecto da ligação entre passado e presente, uma distinção se apresenta ao considerarmos os caminhos divergentes que tomam as suas respectivas filosofias. Além disso, a seguinte explanação também indicará que, ao contrário do que se mostrava a princípio, não é no papel atribuído à memória que se encontrará a visão de uma “sucessão verdadeira”, embora a partir da relação entre a intuição e a memória em Descartes, se possa presumir uma ligação entre a concepção de ambos os filósofos acerca da memória.

O Papel da Memória em Descartes

Na Primeira Meditação (*Meditações*, v. 1), Descartes relata que, desde os seus primeiros anos de idade, tomara por verdadeiras muitas opiniões falsas. Com o passar do tempo, ele constatou que esses falsos julgamentos, que lhe serviram para formar os seus princípios, constituíam um fundamento tão mal assegurado, que tudo não podia deixar de lhe parecer muito duvidoso e incerto. Desse modo, tornou-se necessário, “desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (*Meditações*, 1973, p. 93).

Descartes diz ter sido então levado à decisão de não mais aquiescer às opiniões fundadas em princípios pouco confiáveis, que não são, por si só, suficientes; sendo necessário mantê-las na lembrança: “Mas não basta ter feito tais considerações, é

preciso ainda lembrar-se delas” (Ibidem, p. 96); pois aquelas opiniões antigas costumavam voltar-lhe à mente, devido à familiar convivência que ele tivera com elas.

Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes trata do conhecimento das conclusões “cuja lembrança nos pode retornar ao espírito”, mesmo se não pensamos mais nas razões de onde foram tiradas. As conclusões são então preservadas graças à nossa lembrança ou memória; mesmo quando as razões pelas quais se deduziu tais conclusões não sejam mais recordadas (*Respostas II*, 1973, p. 168).

Tendo tomado a resolução de não mais formular juízo algum no que diz respeito às coisas cuja verdade não conhece claramente, por ter percebido uma fraqueza em sua natureza, dado o fato de não poder manter o seu espírito continuamente ligado a um mesmo pensamento, Descartes observa que ele pode, no entanto, através de

uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimi-la tão fortemente na memória, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o hábito de nunca falhar (*Meditações*, 1973, p. 129).

A atenção efêmera, considerada como não confiável para a manutenção de uma evidência é, então, substituída pela memória, que servirá como recurso para a retenção dos conteúdos outrora apreendidos como evidentes pela razão. Quando a atenção cessa e a reflexão é interrompida, como então, garantir a certeza das conclusões? Para Descartes, somente o entendimento é capaz de conhecer a verdade, mas este deve ser ajudado, dentre as outras faculdades do entendimento, pela memória, (*Regras*, 1989, p. 65); e uma das formas como ela auxilia a conhecer a verdade das coisas, é através da manutenção das conclusões.

Na Regra XI, encontramos o papel que a memória desempenha no ato de apreensão do conhecimento pelo entendimento. Como a memória auxilia essa apreensão? Ou que tipo de empecilho ela traz ao entendimento, dada a sua fugacidade e escassa capacidade de retenção? Essas são algumas das indagações com as quais se ocupa Descartes nas *Regras*. Enquanto na Regra XI, as operações são apresentadas em sua utilidade: conhecer com mais certeza as conclusões de que se trata, completando-se e auxiliando-se por meio do movimento contínuo da mente que “intui cada uma das coisas e passa a outras”, a memória, da qual Descartes havia dito depender a certeza das conclusões, é apresentada por ele como sendo “fugaz e fraca” (*Regras*, 1989, p. 62).

Para explicar esta falha da memória, Descartes esclarece o seguinte: uma dedução simples, aquela que religa dois termos, implica um movimento, que é a passagem de um termo a outro. Passagem que só é possível graças à própria continuidade do

pensamento. Quando já realizada, a dedução pode ser vista por intuição, e até mesmo ser confundida com uma, visto que ela pode ser compreendida clara e distintamente. Uma dedução complexa, por sua vez, pode ser considerada em seu “termo”, e não no seu “movimento” (Ibidem). No entanto, quando ela é imobilizada, torna-se inevitavelmente confusa, uma vez que é impossível manter simultaneamente presente ao espírito a multiplicidade de seus encadeamentos (BEYSSADE, 1979, P. 146).

Machuca (2001, p. 100-102) afirma que as *deduções múltiplas*, aparentemente, podem ser abarcadas simultaneamente em uma mesma intuição (Regra III e XI), como nas deduções simples. No entanto, ele destaca o que Descartes havia afirmado na Regra XIV: “que não se podem intuir simultaneamente muitas coisas, mas sim ao menos duas”. Na verdade, as deduções múltiplas, a que Machuca se refere, dizem respeito às enumerações, acerca das quais Descartes diz, na Regra XI, poderem ser intuídas, desde que se percorram repetidamente com o pensamento todos os elos do encadeamento, parecendo que tudo foi percebido de uma só vez (*Regras*, 1989, p. 40).

Uma vez que uma dedução que comporta muitos termos dificilmente pode ser compreendida inteira e simultaneamente pelo entendimento, a sua certeza dependerá da memória, na qual são conservados os julgamentos que se emitem sobre cada uma das partes enumeradas. Mas, já que é custoso lembrar os múltiplos encadeamentos realizados pelas enumerações, devido à escassa potência de retenção da memória, Descartes sugere que, para reparar esta falha, o melhor seria recorrer ao exercício de “percorrer repetidamente com o pensamento” todos os elos do encadeamento dedutivo, até passar tão depressa do primeiro ao último elo. Desse modo, não se precisa mais do empenho da memória, parecendo que o entendimento percebeu tudo de uma só vez (*Regras*, 1989, p. 62-3).

Segundo Beyssade, considerando a indução ou a enumeração (*Regras VII e XI*), a repetição do exercício que se acrescenta à continuidade do movimento demonstrativo resultará em uma modificação na “relação do espírito com o tempo” _ relação presente em qualquer operação dedutiva. Este exercício não diminuirá o papel da memória, mas o transformará, tornando o seu trabalho mais fácil. Como isso é possível? Ao aumentar a velocidade do espírito, o exercício dilui o segmento da linha do tempo, para apreendê-lo como presente e abraçá-lo em uma intuição; dessa forma, diminuem em número as etapas da demonstração que escapavam à evidência presente, e a recordação delas se torna mais fácil. O exercício permitirá obter uma intuição simultânea e distinta do maior número possível dentre os elos (BEYSSADE, 1979, p. 147). Em resumo, a memória

não precisa ter seu papel diminuído. No caso da enumeração, este papel pode ser apenas transformado. Isso é possível porque o exercício, ao mesmo tempo em que torna o espírito mais veloz, faz com que as etapas da demonstração que, sendo muitas, perdiam a sua evidência atual, passem a ser recordadas mais facilmente e, logo, apreendidas em sua atualidade, numa intuição única.

A carta a Arnauld (29 julho, 1948) tem correspondência com o que Descartes já havia explicado nas *Respostas às Quintas Objeções* acerca da lembrança: “... para nos lembrarmos de pensamentos que o espírito concebeu uma vez, enquanto conjugado ao corpo, é necessário que restem deles alguns vestígios impressos no cérebro, para os quais o espírito se volta e aplica seu pensamento, a fim de lembrar-se” (*Respostas*, V, 1973, p. 193). Na carta a Mesland (2 de maio, 1644), encontramos igualmente uma relevante distinção relativa à memória, que também se relaciona ao trecho da carta a Arnauld: “Quanto à memória, eu acredito que aquela das coisas materiais depende dos vestígios que permanecem no cérebro, depois que alguma imagem foi ali imprimida; e aquela das coisas intelectuais depende de alguns outros vestígios, que demoram no pensamento mesmo” (*Cartas*, 1967, p. 71). Em suma, para se ter uma lembrança, ou para que o conteúdo de situações passadas seja guardado, deixando seus vestígios na memória, é preciso que se preste atenção a este conteúdo desde a sua primeira aparição no pensamento; é preciso estar ciente dele, percebê-lo, tornando-o um conteúdo que possa depois ser lembrado. Para se estar certo de alguma coisa, também é preciso que o espírito esteja concentrado sobre si mesmo durante certo tempo no movimento da reflexão. Essas passagens revelam não apenas como a memória e a atenção atuam conjuntamente nas operações do entendimento, mas também que a continuidade da duração é necessária para que realizem tais operações.

Nos *Princípios*, Descartes caracteriza a recordação como sendo um dos diversos modos do pensamento, ao lado da intelecção e da imaginação, e segue explicando que recordar é o mesmo que reter na memória (DESCARTES, 1997, p. 83). A faculdade de recordar, usada para unir conhecimentos presentes e passados, irá então figurar ao lado do entendimento. Decerto, para preservar as conclusões e os conhecimentos remotos obtidos ao longo do tempo, se faz necessário o uso da memória, que une a intuição passada à intuição presente, engendrando o encadeamento das verdades adquiridas.

A partir de um trecho das *Respostas às Segundas objeções*, também se diz que a lembrança está sempre implicada quando se trata de chegar a uma conclusão; ou seja, eu só posso alcançá-la, se, através da memória, eu tiver preservado, em meu entendimento,

as razões que me levaram a ela: “pois esta lembrança deve pressupor-se para que se possam chamar conclusões” (*Respostas*, II, 1973, p. 171).

No entanto, no momento em que apenas se lembra da conclusão, e esquece as suas razões, a certeza se torna frágil; o que faz com que a sua força persuasiva seja abalada. E visto que ele apenas se lembra de que as conclusões foram deduzidas de princípios evidentes, a certeza pode desaparecer se ele não percorrer atentamente os elos do encadeamento de deduções que o levaram a elas. Assim, lemos em *Respostas*:

Mas, dado que podemos esquecer as razões e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão sobre estas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes (DESCARTES, *Respostas*, II, 1973, p. 171).

É possível, através da memória, ligar os elos que formam a cadeia de deduções que me fizeram chegar à conclusão. A memória apresenta-se então como o instrumento que possibilita ligar um elo ao outro, e levar a uma conclusão, como o termo final do encadeamento. Isso se infere a partir do que Descartes havia assinalado na Regra III em relação à dedução. Segundo ele, não há necessidade, para essa operação, como há para a intuição, de uma evidência atual, mas é da memória que, de certa maneira, depende a sua certeza. Essa afirmação pode ser mais bem esclarecida pela seguinte passagem:

...disso se segue que se pode dizer, quanto àquelas proposições que se concluem imediatamente a partir dos primeiros princípios, que nós as conhecemos, segundo o ponto de vista sob o qual nos coloquemos, ora por intuição, ora por dedução; mas os princípios em si, só são conhecidos pela intuição, enquanto as conclusões remotas, somente por dedução (DESCARTES, *Regras*, 1967, p.89-90).

Jean Wahl considera a memória como um dos motivos principais da dúvida hiperbólica, e que nos enganamos quando nela confiamos. Ele observa que a fraqueza do homem surge do fato de que ele é forçado a recorrer a sua memória, pois, sua atenção não é constante e, então, ele não consegue se manter sempre no mesmo pensamento. Razão pela qual, ele pode “esquecer-se dos diferentes estados pelos quais ele chegou a uma conclusão” (WAHL, 1920, p. 2).

Temos descoberto, até então, uma dupla deficiência, destacada por Descartes, acerca de nossa natureza. A primeira está na dificuldade que há em nós de nos deter, de nos demorar em pensamentos estáveis. A segunda está na memória, pois não podemos confiar somente e inteiramente nela quando se trata de manter a evidência das razões que levam às conclusões, para assim garantir uma certeza durável. A recordação,

mesmo que me traga fielmente de volta a meu estado anterior de certeza, não chega a ser jamais igual a esse estado, ou seja, recordar uma intuição e ter uma intuição não são jamais a mesma coisa. A hipótese de um deus enganador volta a abalar-me, pois a evidência do cogito cessa dentro da recordação de minha certeza, caindo ao nível das verdades matemáticas, ou seja, “daquelas ideias que me aparecem como claras e distintas, mas somente durante o tempo que eu as contemplo” (GUÉROULT, 1968, p. 32).

Relação entre Intuição e Memória

A partir do exposto sobre o papel da memória em Descartes, vimos que dentro de seu projeto de estabelecer os fundamentos do conhecimento científico, ele se propõe a fornecer critérios para a validade desse conhecimento, tais como certeza e evidência. Para tanto, a faculdade da memória é investigada e problematizada.

Descartes inicia a Regra XVI tratando da contemplação das dimensões de figuras geométricas, sobre as quais ele afirma que não se deve contemplar numa mesma intuição intelectual mais de duas dimensões diferentes, sendo preciso reter todas as outras, de modo que se nos apresente quando forem necessárias. Para este fim, segundo ele, é que “a natureza parece ter instruído a memória” (*Regras*, 1989, p. 106).

A memória, enquanto faculdade responsável por ligar os dados do passado àqueles do presente, tem uma função importante na manutenção da certeza daquilo que se busca conhecer, e está envolvida no exercício da dedução. Por conseguinte, a análise da função desempenhada pela memória no entendimento se liga à manutenção das conclusões a que se chega pelo raciocínio dedutivo. As conclusões obtidas podem ser consideradas verdadeiras, sem que seja preciso lembrar-se de cada elo do encadeamento dedutivo; pois basta que a memória preserve os conteúdos outrora revelados como evidentes. No entanto, a memória é considerada particularmente ineficaz quando se trata de uma “dedução complexa”, com um encadeamento muito longo de proposições, em que dificilmente se consegue que os muitos encadeamentos se apresentem todos ao mesmo tempo ao espírito.

Quando Descartes trata das conclusões que são adquiridas “a partir dos primeiros princípios”, ele diz que se pode chegar a elas a partir do ponto de vista sob o qual nos coloquemos: intuição ou dedução. E afirma ainda que, enquanto a dedução se aplica às “conclusões remotas”, somente a intuição nos faz conhecer os princípios em si. (*Regras*, 1967, p.89-90). O cogito não é um desses princípios? Entendemos que o cogito pode ser

visto como esse tipo de conhecimento que se alcança através de uma dedução simples, aquela que comporta poucos termos, e que, portanto pode ser vista como uma intuição:

Se duvido, penso.

Se penso, logo existo.

Longe de pretendermos problematizar o cogito, nossa intenção, no momento, é mostrar como a intuição e a dedução, descritas por Descartes, se relacionam respectivamente à atividade da memória e da inteligência, assim como descrita por Bergson. No entanto, é preciso esclarecer que, do modo como Descartes descreve a intuição nas *Regras*, ela difere da forma como a intuição se encontra na filosofia bergsoniana. Em *Matéria e Memória*, Bergson (2006, p. 319) escreveu que a intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa, que opera sobre a mobilidade; e que somente a análise opera sobre a imobilidade. Podemos passar da intuição à análise, “mas não da análise á intuição”.(BERGSON, 1979, p. 26). Descartes, por sua vez, considera a intuição como parte do processo analítico que se dá na imobilidade e se relaciona ao entendimento; de modo inteiramente oposto ao sentido que a intuição tem em Bergson, que a relaciona à consciência, à continuidade da duração e à mudança, como nos mostra a seguinte passagem:

a análise opera sobre o imóvel, enquanto a intuição se coloca na mobilidade, ou, o que é a mesma coisa, na duração. Aí está a linha de demarcação bem nítida entre intuição e análise. Reconhecemos o real, o concreto, o vivido, na própria variabilidade. Reconhecemos o elemento naquilo que é invariável. E é invariável por definição, sendo um esquema, uma reconstrução simplificada, com frequência um simples símbolo, em todo caso um simples aspecto da realidade que flui.(Ibidem, p. 26).

Além disso, a análise não pode substituir a intuição, pois a primeira diz respeito ao “estudo científico do objeto em suas relações com todos os outros”, enquanto a segunda, concerne “à investigação metafísica do objeto no que ele tem de essencial e próprio” (BERGSON, 1979,p. 18). Desse ponto de vista, a participação da intuição no procedimento analítico parece inadequada dentro da dinâmica das operações do entendimento explicadas por Descartes, uma vez que todas essas operações (dedução, enumeração e intuição) dizem respeito às relações entre as proposições analisadas, e mesmo ao término do movimento dedutivo, quando se dá a apreensão de todos os elos pela intuição, esse resultado se obtém através das relações entre os conteúdos analisados, e não a partir do que há de essencial e particular neles.

Apesar da distinção entre a intuição bergsoniana e a cartesiana no que diz respeito

à primeira se relacionar ao ideal de investigação metafísica, que consideraria apenas a essência dos objetos investigados, e à segunda, subsidiada pela ciência, se apoiar nas relações entre eles; observamos que os dois tipos de intuição encontram ainda um ponto em comum, que é a relação que elas mantêm com a memória. Como mostramos logo acima, em Descartes a intuição, diferentemente da dedução, que percorre e separa os termos de um raciocínio, reúne todos os dados de uma cadeia de razões, produzindo uma certeza indubitável. Todos os dados do raciocínio que são assimilados ao mesmo tempo pela intuição, devem estar reunidos em algum lugar da memória, e devem estar ligados como um todo indiviso para que eu possa abarcá-los de uma só vez. Desse modo, ao lado do ato analítico da dedução que, apoiado na inteligência/entendimento, isola os termos da cadeia de razões, e os percorre como se fossem unidades do pensamento que pudessem ser fixadas e pudessem esperar para que outras se lhe acrescentassem, há uma intuição que é a união de todos os termos que, uma vez recordados e relacionados, levam à conclusão. Portanto, a intuição cartesiana, que é obtida através da ligação e visão simultânea de todos os elos, é possível graças à atuação da memória, que mantém presente à consciência os conhecimentos passados e os liga aos presentes. Essa ligação revela aquilo que a experiência interior já havia nos mostrado, segundo Bergson: em nossa memória, o passado e o presente se ligam ininterruptamente, e essa continuidade é a realidade de nossos estados de consciência. Embora Descartes tenha dividido o conteúdo do pensamento em elos de uma cadeia dedutiva, a sua concepção de “intuição intelectual” se aproxima, de certo modo, da concepção de memória em Bergson, pois a possibilidade de abarcar todos aqueles elos ao mesmo tempo, implica na capacidade de nosso espírito de reter e preservar o passado e o presente como um todo unitário. Segundo Bergson, em nossa consciência, o passado se une ao presente formando uma unidade. Poderia se pensar, como fez Descartes, que essa unidade indivisa pode ser acessada toda ao mesmo tempo, ou seja, simultaneamente. Não é isso que ocorre quando se dá aquela intuição descrita por Descartes? Mas, na verdade, o acesso é dificultado por não se tratar de uma unidade indivisa, mas de uma continuidade indivisa. Nesse ponto, o pensamento de Descartes mais se afasta do que se aproxima daquele de Bergson no que concerne à concepção da duração do espírito, pois, o primeiro não atentou para um aspecto essencial da memória, que é o de estar se formando continuamente. As lembranças não são dados estanques, que se desprendam do restante que ainda está sendo acrescentado. Decorre disso, a ilusão de pensar que se pode apreender o todo em sua continuidade.

Em *Matéria e Memória*, ao lado da visão de uma memória que integra o passado ao presente de forma indissociável, Bergson destacou o papel teórico da consciência na percepção exterior, que “seria o de ligar entre si, pelo fio contínuo da memória, visões instantâneas do real” (Bergson, 2006, p.31). O desempenho do papel teórico da consciência pode ser observado nas operações do entendimento descritas por Descartes. Nelas, a memória une conhecimentos passados e futuros de modo a abarcar, em uma intuição instantânea, todos os momentos do raciocínio, de modo a percebê-los simultaneamente. Nesta representação do exercício da memória, vemos a conformidade entre o que Bergson e Descartes pensam acerca dessa faculdade: o trabalho da memória é o de prolongar os momentos “uns nos outros, de maneira a captá-los numa intuição relativamente simples momentos tão numerosos quanto os de um tempo infinitamente divisível” (Ibidem, p. 73). Apesar da semelhança, é importante destacar que o prolongamento entre os dados da memória em Bergson, é de natureza distinta daquele explicado por Descartes; visto que, no primeiro, os momentos passados e presentes se prolongam uns nos outros dentro da totalidade das lembranças nela conservadas, e isso implica, ao mesmo tempo, uma interpenetração entre aqueles momentos. Em Descartes, o prolongamento entre os conteúdos da memória diz respeito à ligação e associação entre lembranças que possam servir a uma finalidade (no caso, a dedução). Sendo assim, do mesmo modo elas podem se ligar a outras lembranças, também podem se dissociar daquelas que não forem úteis a determinado objetivo. Portanto, mesmo que, para Descartes, as lembranças dos conhecimentos passados se prolonguem e se encontrem com os conhecimentos presentes, nessa continuidade, as lembranças se desviam e se exteriorizam em relação à totalidade do conteúdo da memória pura (sempre interna a si mesma).

Notamos ainda que ambos os filósofos também se distanciam em suas concepções acerca das referidas faculdades, quando consideramos que, para Descartes, a memória reúne o passado e o presente em uma intuição instantânea, enquanto, Bergson declara que “não há jamais instantâneo para nós. Naquilo que chamamos por esse nome existe já o trabalho de nossa memória, e conseqüentemente de uma consciência” (Ibidem). Desse modo, anuncia-se a crítica do filósofo à representação simultânea e instantânea do tempo e de nossos estados de consciência. Ali onde Descartes vê instantaneidade, o que ocorre, na verdade, é o resultado de uma acumulação do passado no presente. Esse acúmulo, que promove a intuição, não cessa, após Descartes ter intuído a verdade pela ligação sucessiva dos elos passados e presentes da dedução. E a própria intuição,

presente nessa operação dedutiva, só é possível graças ao prolongamento mesmo entre as partes do tempo.

Quando Descartes atribui instantaneidade à intuição é porque ele não leva em conta o dinamismo do movimento do pensamento, nem a interpenetração entre os dados da memória e os momentos da nossa duração. Não se trata de chegar a uma extremidade do instante, e nessa extremidade intuir uma verdade, mas sim, de, na passagem, na continuidade entre os momentos da consciência, apreender o que está se desenrolando neles, e não apenas o que neles já está desenrolado ou irá desenrolar-se. Decorre dessa análise que o sentimento imediato que, provavelmente, Descartes teve de uma duração contínua e fluida²⁴, encontra seu limite na visão instantânea do tempo que sempre reaparece em sua filosofia, de modo que, mesmo quando ele admite um movimento sucessivo na duração do espírito, esta redundante na imobilidade do instante.

Portanto, embora tenha identificado a sucessão como atributo de nossa duração, o pensamento cartesiano falha em não perceber que o tempo real flui de modo que um instante não espera para que outro lhe seja acrescentado, assim como, um pensamento não espera até que o seguinte se ligue a ele. A duração e sucessão constante de nossos estados de consciência revela a unidade entre passado e presente, dada pela memória. Essa continuidade indivisa, em que não se pode mais falar em simultaneidade das partes do tempo, ou simultaneidade dos estados de consciência, dada a mobilidade e sucessividade dos momentos de um eu que realmente dura.

Ao tratar dos momentos de nossa duração, Bergson declara que “nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros (...). Nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória.” (BERGSON, 1979, p. 16). Quando se trata da memória, dada a constante adesão de novos dados, ela está sempre se ampliando dinamicamente, portanto, não se pode abarcá-los todos de uma só vez pelo espírito.

Até aqui, mostramos a relação entre a dedução e a intuição com o trabalho da inteligência e da memória, respectivamente. A intuição, descrita por Descartes, se relaciona à capacidade da memória de reter os conhecimentos passados e permitir que ela os ligue àqueles do presente. Nesse caso, essa ligação parece servir apenas para mostrar a função da memória no entendimento; revelando-a como um mero acessório da

²⁴Possibilidade que corrobora o conflito contínuo entre duas tendências presentes na filosofia cartesiana: “a intuição, pode-se dizer a intuição da duração” de um lado, “o espírito do sistema” do outro. (RIQUIER, 2009, p. 263)

inteligência. Enquanto isso, em Bergson, a ligação e integração constante entre passado e presente é considerada não apenas como traço característico da memória; mas é a partir dessa continuidade e interpenetração indivisa e sucessiva de nossa duração, que se poderá entrever a criação contínua de estados psicológicos inéditos e singulares. A seguinte passagem exprime bem a visão de duração como criação:

nossa memória tem o costume de alinhar em um espaço ideal os termos que percebe sucessivamente, porque sempre se representa a sucessão *passada* sob a forma de justaposição. Pode, alias, fazê-lo, justamente porque o passado é algo já inventado, morto, e não mais criação e vida. Então, como a sucessão por vir acabará por ser uma sucessão passada, persuadimo-nos de que a duração por vir comporta o mesmo tratamento que a duração passada, que ela poderia ser desenrolada desde já, que o porvir está aí, enrolado (...). Ilusão, sem dúvida, mas ilusão natural, que durará tanto quanto o espírito humano! (BERGSON, 2005, p. 368).

Destacamos ainda que, embora a intuição, em Descartes, se relacione à memória, da qual depende a percepção simultânea dos elos da cadeia dedutiva, para este filósofo, ela se dá na imobilidade. Para Bergson, ao contrário, somente a análise opera sobre o imóvel, mas a intuição “tem por objeto a mobilidade da duração” (BERGSON, 1979, p. 28). Assim como a intuição, a memória também envolve certo movimento, já que ela se forma continuamente, à medida que novos dados lhes vão sendo acrescentados sucessivamente; constituindo um prolongamento e um movimento crescente e sucessivo de acúmulo do presente no passado. Ao conceber a atividade da memória como mera conservação e ligação de lembranças fixas que, pela repetição do exercício, podem ser facilmente recuperadas pelo raciocínio, e ao considerar a intuição como o término de um movimento reflexivo que comporta paradas, a filosofia de Descartes se encaixa no quadro de uma metafísica que reproduz a tendência da inteligência a procurar “pontos de apoio sólidos” na continuidade indivisa do real. Representam-se conteúdos do pensamento, tais como ideias e deduções, como se fossem *estados*, substituindo “ao contínuo o descontínuo, à mobilidade a estabilidade”. (BERGSON, 1979, p. 30). Desse modo, a duração da consciência, em Descartes, mais se assemelha a uma *coisa* que, segundo Bergson, participa da imobilidade de um *ponto de vista* que fixa o escoamento de nossa vida psicológica. Se cada ato do espírito, tais como deduzir, intuir, lembrar, é regulado pela ação útil para a qual tende a inteligência no processo de formação do conhecimento, esta precisa adotar o ritmo da ação. Se “descontínua é a ação, como toda pulsação de vida; descontínuo será portanto o conhecimento” (BERGSON, 2005, p. 331). Portanto, em Descartes, o processo dedutivo pode ser compreendido a partir da

descrição da atividade habitual da inteligência por Bergson. O ato do espírito de escandir em partes um raciocínio, se apoia no hábito que a inteligência contraiu de criar divisões no conteúdo que se pretende conhecer, de modo que desnatura a duração do próprio espírito, obliterando sua mobilidade e fluidez. Em nosso Terceiro Capítulo, aprofundamos o aspecto pragmático do mecanismo do conhecimento, ao mesmo tempo em que assinalamos a inadequação de um método que, construído sobre o plano da ação, não se pode aplicar à especulação da realidade concreta.

A partir do tópico seguinte, tentaremos mostrar como aspectos da memória e da continuidade da duração dos estados de consciência, em Bergson, se relacionam com alguns dos pontos discutidos dentro da hipótese da continuidade do tempo defendida pelos comentadores cartesianos, tais como a negação da instantaneidade e a afirmação da continuidade da duração do pensamento. Antes disso, para melhor esclarecer aquela relação, analisamos a função desempenhada pela memória dentro da concepção bergsoniana de duração. A partir da seguinte exposição, observa-se como a inteligência em Bergson e o entendimento em Descartes se ligam ao papel da memória no conhecimento.

Entre a teoria do conhecimento de base intelectual, desenvolvida por Descartes, e aquela de base intuitiva, proposta por Bergson, há diferenças fundamentais que podem ser observadas, particularmente, no modo como os dois filósofos concebem o trabalho da memória. No processo de formação do conhecimento, Descartes destaca a participação da memória no ato de ligar dados do passado aos do presente. Eis a dimensão ativa da memória, que está intimamente ligada à esfera do intelecto. Bergson, por seu turno, atentou não apenas para o movimento efetivo de ligação entre os momentos do tempo na memória, mas também levou em conta a dimensão passiva da mesma, ao descrever a gênese da memória pura. Nesse sentido, ele revelou que a totalidade do passado, representada por um fundo passivo de lembranças, serve de base para a memória ativa (que está em Descartes), cujas lembranças se ligam, mas também se dissociam e, uma vez fixadas e justapostas uma ao lado das outras, pode-se obter delas o resultado almejado (por exemplo, a conclusão de um raciocínio). Nesse procedimento, a percepção desperta da totalidade das lembranças da memória integral, somente aquelas que podem ser úteis aos fins visados. Assim, ao lado de uma memória que perde sua pureza ao misturar-se com as percepções presentes, que despertam nela apenas as recordações necessárias em dado momento, Bergson destaca a existência de uma memória pura _ uma integralidade do passado, representada pelo acúmulo

incessante e crescente de lembranças que compõem o eu indiviso. O seguinte tópico esclarece e aprofunda a atuação desses dois tipos distintos de memória.

A Memória em Bergson

No primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*, Bergson chama atenção para a função da memória, destacando que, desde o embrião, “a evolução do ser vivo implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por conseguinte, pelo menos uma aparência de memória orgânica²⁵.” (Bergson, EC, p. 21). O registro sucessivo de dados sob a forma de recordações e, especialmente, a interpenetração contínua entre o passado e o presente, são aspectos que compõem a maior parte de suas reflexões subseqüentes sobre a memória.

Segundo analisamos anteriormente na filosofia cartesiana, especialmente o texto das *Regras*, o conteúdo de lembranças está implicado na operação pela qual o pensamento retém conhecimentos passados e futuros, a fim de obter, pelos processos dedutivo e intuitivo, uma conclusão certa e evidente. O que levará à hipótese de que a intuição cartesiana, que depende da memória, se dá sob os aspectos da imobilidade e da simultaneidade. Assim como em Descartes, a memória é apresentada em sua relação com o entendimento/inteligência por Bergson. No entanto, em Bergson, a associação entre memória e inteligência aparece sob uma perspectiva distinta daquela encontrada em Descartes, numa diferença significativa que pode esclarecer algo das críticas bergsonianas à tradição, especialmente à filosofia moderna.

Em *Matéria e Memória*, Bergson evoca o testemunho da consciência que nos mostra “em nosso entendimento certa faculdade de dissociar e de opor logicamente” (BERGSON, 2006, p. 212). O que implica que a inteligência tem por função decompor de maneira lógica o objeto que ela busca conhecer. Como base do trabalho da inteligência, a percepção solidifica a continuidade do real em uma sucessão de imagens descontínuas. Essa deficiência da percepção prolonga-se no hábito da nossa inteligência de representar-nos a realidade, essencialmente mutável e movente, como uma série de imagens isoladas.

²⁵ Assim como Bergson, Descartes reconhece a existência de uma memória orgânica que registra as sensações e variações do corpo como vestígios que permanecem em nós desde quando somos criança. Mas, além desta, ele considera a existência de uma memória superior e puramente intelectual (*Cartas*, 1967, p. 854).

A duração também se apresenta dividida e decomposta em partes para a percepção; assim como se mostra a realidade, quando ela é representada à maneira das imagens do cinema: “o filme pode passar dez, cem, mil vezes mais depressa sem que nada fosse modificado (...) seriam ainda as mesmas imagens” (BERGSON, 1979, p. 105). Isso implica que, sob essa representação distorcida do real, que se dá a partir de imagens cristalizadas e isoladas do fluxo do tempo real, não há mais mudança, nem mesmo duração. Quanto à memória, vejamos qual é a função que ela desempenha nessa representação.

O papel da memória é apoiar e subsidiar o trabalho da percepção, que desperta e dissocia uma lembrança-imagem do conjunto não representável de lembranças, produzindo um trabalho similar àquele efetuado pela inteligência: recortar, talhar, dissociar a realidade integral. Como se elas não pudessem ser recuperadas em sua totalidade, como se elas só pudessem ser representadas e abarcadas pelo nosso espírito em pequenas porções (Ibidem). Trata-se aqui de uma memória virtual, que não pode tornar-se atual senão através da percepção que a atrai. Ela empresta sua vida e sua força da sensação presente em que ela se materializa, completando e iluminando a situação presente em vista da ação final. (RIQUIER, 2009, p. 360). Desse modo, destaca-se em Bergson o pragmatismo para o qual converge a atividade dessas faculdades. A utilidade que se almeja na ação serve de guia para a inteligência, a percepção e a memória – que atuam de modo a criarem uma representação da realidade, em que suas partes são suscetíveis a se dividirem e se isolarem da totalidade em que estão imersas.

No entanto, ao lado de uma memória que auxilia a percepção na fragmentação do real em partes, e que registra e alinha todos os momentos de nossa experiência sob a forma de lembranças-imagens, com seu determinado lugar e sua data, há uma memória que ordena nossa experiência passada num continuum sucessivo de momentos que se interpenetram, e no qual nossa consciência se move. (BERGSON, 2006 p.177). Dentro dessa memória, nosso passado nos segue e cresce sem cessar (Ibidem, 1979, p. 16). Tal afirmação leva Baron (2004, p.15) a comentar que “a duração não é apenas um futuro imprevisível, ela é também passado pessoal”, ou seja, memória. Fora da consciência, o passado não existe mais, e o futuro ainda não existe. Passado e futuro só podem viver em uma consciência que os liga ao presente. Para Baron, a continuidade da duração é verdadeira porque ela não é um simples conceito formal, que se opõe à descontinuidade. Ela é memória que integra o anterior e o posterior e que se opõe ao instantâneo (Ibidem, p.85). A memória serve, portanto, como uma prova inegável da continuidade da

duração, uma vez que ela é a própria integração e ligação contínua entre passado e presente. Por isso, Baron considera que a concepção bergsoniana da duração contínua é mais do que um mero conceito que se oponha ao descontínuo e ao instantâneo.

Riquier expressa o sentido da duração na filosofia de Bergson, destacando sua significação em face aos momentos do tempo apreendidos pela memória. Segundo ele, a consciência assegura a continuidade do passado no presente, ao modo de “uma memória interior à própria mudança” (RIQUIER, 2009, p. 292). O passado se prolonga, insiste no presente e lhe fornece sua espessura e sua consistência. De modo que a experiência do presente não é nunca a de um presente pontual, mas de um presente alargado, carregado do passado _ multiplicidade confusa em que as lembranças permanecem no estado virtual, enquanto não são despertadas pela percepção.

Deleuze resume e descreve com exatidão o papel desempenhado pela memória segundo a filosofia bergsoniana, ao explicar a ideia de uma contemporaneidade do presente e do passado do seguinte modo:

Não somente o passado coexiste com o presente que ele foi; mas ele se conserva em si (enquanto o presente cessa) – é o passado inteiro, integral, *todo* nosso passado que coexiste com cada presente. (DELEUZE, 1999, p. 55).

Assim, ressalta-se a ideia da coexistência do passado com o presente, e de uma totalidade indivisível da duração, ou seja, suas partes não são divisíveis e isoláveis. Na verdade, nem sequer deveríamos pensá-la como composta de partes, pois, enquanto “*síntese qualitativa*” _ que as organiza em virtude de sua continuidade mesma_ a duração, “sem cessar em vias de formação”, não é a soma de suas partes porque ela está inteira em cada uma delas. O presente que se acumula no passado, se organiza com ele, e nele se funda, modifica a totalidade. Em suma, a duração é “uma organização íntima de elementos em que cada um” é “representativo do todo” (RIQUIER, 2009, p. 293).

Retomando a distinção entre os dois tipos de memória descritos por Bergson, temos a memória orgânica, que diz respeito a “uma sobrevivência das imagens passadas”, que se misturam à nossa percepção do presente e que se conservam apenas “para tornarem-se úteis”. O seu papel é ativar a lembrança, atualizá-la, e adaptá-la à situação presente. Bergson (1988, p.69) a chama de “memória que repete”, para distingui-la da “memória que imagina”, pois, a primeira não evoca a imagem de nossa experiência passada, mas a desempenha, repetindo os hábitos adquiridos pelo corpo. Enquanto a segunda, “coextensiva à consciência, retém e alinha um após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e,

consequentemente, marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo” (BERGSON, 1988, p.177). Ao contrário, a memória orgânica, por sua ligação com o corpo e com a percepção, se move num presente sempre atual, sendo portanto “quase instantânea” (Ibidem, p. 77). O instantâneo aqui diz respeito à persistência do presente, constantemente atualizado pela memória orgânica, que dilui o segmento de tempo que separa o passado do presente, daí sua instantaneidade.

No aprendizado de uma lição, segundo Bergson, escande-se cada verso, de modo que ela se imprima na memória. A lembrança da lição, que envolveu a repetição do esforço empregado para aprendê-la de cor, “tem todas as características de um hábito” (Ibidem, p.86). Em contrapartida, a lembrança da leitura da lição é uma representação, “sua imagem imprimiu-se de imediato na memória”, como um acontecimento da vida que não nunca se repete. Ela diz respeito a uma intuição do espírito, cuja duração é arbitrária: “nada me impede de abarca-la de uma só vez, como num quadro”. A lembrança da lição aprendida, por sua vez, por depender da repetição de suas etapas, “exige um tempo em determinado (...) para desenvolver um a um, ainda que em imaginação, todos os movimentos de articulação requeridos: portanto não se trata mais de uma representação, trata-se de uma ação.” (Ibidem, p. 87). Em suma, a lembrança de uma leitura é uma representação, uma intuição do espírito, que condensa momentos múltiplos da duração, permitindo que os mesmos sejam apreendidos de uma só vez pelo espírito. Ela faz parte da memória “que imagina”, a mesma que registra imagens-lembranças com seu lugar e data; sem interesse em aplicações práticas, o armazenamento do passado decorre de uma necessidade natural. A lembrança da lição aprendida, por sua vez, se apoia na memória “que repete”, e exige certo tempo para desenvolver cada movimento a ser repetido e aprendido. A repetição de um esforço, a ação útil com vistas ao futuro, e a instantaneidade do presente a caracterizam. Integrada ao meu presente, assim “como meu hábito de caminhar e de escrever” (Ibidem), ela não é representada, mas é “agida”, “vívida”.

A diferença no mecanismo das duas memórias distinguidas por Bergson nos leva a pensar novamente na relação entre a memória e as operações do entendimento, descritas em Descartes: A apreensão simultânea dos elos de um encadeamento dedutivo (*Regras*, 1989, p. 40) parece corresponder àquela representação que, segundo Bergson, diz respeito a uma “intuição do espírito”, que pode ser abarcada de uma só vez, “como num quadro” (BERGSON, 1988, p. 87). No exercício da dedução descrito por Descartes, sendo muitas as etapas da demonstração, ao término da enumeração, elas

devem ser recordadas e “apreendidas em sua atualidade, numa intuição única” (DESCARTES, 1989, p. 62). Aqui entra o desempenho da memória *que representa*; a mesma que se apoia em um fundo de lembranças calcadas em meu passado; a mesma que condensa os vários momentos das etapas da dedução para poderem ser abarcados simultaneamente através da intuição. Mas enquanto a operação intuitiva, por Descartes, parece se apoiar apenas na memória representativa, o mesmo não se pode dizer da operação dedutiva, especialmente quando se trata de uma enumeração. Neste caso, quanto mais se repetir o exercício de percorrer os elos da cadeia dedutiva (ação que se apoia na “memória que repete”, e que imprime sucessivamente cada dado no cérebro de modo que eu os saiba de cor), mais facilmente eles serão recordados e apreendidos de uma só vez pelo espírito (serão então representados pela “memória que imagina”, que armazena o conjunto dos elos sob a forma de uma imagem). A atuação conjunta das duas memórias, descritas por Bergson, parece ter lugar no resultado que Descartes pretende alcançar a partir da combinação da intuição com a dedução: a verdade da conclusão dos raciocínios. Assim, enquanto a memória “que repete”, auxilia no acompanhamento sucessivo dos elos da cadeia dedutiva, que são analisados um por um na instantaneidade do presente, a memória “que imagina”, lhe dará a intuição de todos os elos simultaneamente. A intuição em Descartes, portanto, parece envolver de certo modo a memória *representativa*, por depender de um fundo de lembranças representável, que podem ser abarcadas todas ao mesmo tempo pela consciência.

À parte a aproximação com a filosofia cartesiana no que diz respeito à memória, nos foi possível acompanhar um pouco do trajeto pelo qual Bergson construiu uma teoria da memória pura, em que ele destacou a existência de um fundo de lembranças, que compõe o meu eu fundamental e indiviso, cujas sensações e estados psíquicos prolongam-se uns nos outros, e que a intuição me leva a sentir como fazendo parte inerente à minha duração, cujos momentos passados e presentes se interpenetram. Memória que se apresenta como uma totalidade não representável de lembranças conservadas por si mesmas (MORATO, 2008, p.32). Como vimos, em Descartes, não há um equivalente a este tipo de memória _ o que não nos surpreende, visto que sua filosofia se conforma melhor com a visão de lembranças nítidas e distintas, que possam ser recuperadas à vontade pelo intelecto. Dessa forma, coloca-se de lado o aspecto da integralidade e da interpenetração recíproca entre as lembranças, que faz com que elas se liguem a ponto de se confundirem. Nada mais do ideal cartesiano de nitidez e de distinção das ideias.

No momento, gostaríamos de retomar aspectos fundamentais da memória pura, revelados por Bergson. Enquanto a “memória que imagina” se apresenta sob a forma de imagens-lembranças pessoais, e nos faz rememorar acontecimentos com seu lugar e data; a “memória que repete” tem a função específica de armazenar o passado sob a forma de mecanismos motores inteligentemente imprimidos no corpo. Ela tem mais relação com uma ação do que com uma imagem. Conforme Bergson, quando se trata da memória do corpo, o que se encontra nela adormecido, como um conglomerado de lembranças amorfas, é despertado pela percepção presente. Elas então se materializam, perdem a sua virtualidade, e tornam-se úteis à situação presente. Mas as duas memórias, embora tenham funções diferentes, se auxiliam mutuamente, pois, enquanto a memória orgânica conserva e reproduz nossas tendências e hábitos sensório-motores, a memória que imagina mostra-lhe as imagens de situações análogas à situação atual, de modo a aclarar o momento presente, tal como ocorre “na associação de ideias” (BERGSON, 1988, p. 93).

Sob a crosta solidificada das percepções justapostas do mundo material que estão na superfície Bergson afirma ter encontrado primeiramente as lembranças aderindo-se àquelas percepções da superfície, lembranças que se “destacam do fundo de minha pessoa”. Ele sente que se manifestam nele “tendências, hábitos motores, uma multidão de ações virtuais mais ou menos solidamente ligadas a estas percepções e a estas lembranças”. Ele experimenta igualmente dentro de si, a continuidade, o escoamento e o fluir da duração. É um “enrolar-se contínuo”, como o de uma linha em um novelo, “pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória” _ fusão entre o interno e o externo. (BERGSON, 1979, p. 19). Trata-se da intuição da duração, de uma sucessão de estados psicológicos em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que precedeu; estados que não acabam ou começam, mas se prolongam uns nos outros. A duração transcorrida na e pela consciência, se apresenta a nós como “um fato”, como “se fazendo”: o fato da sucessão é ao mesmo tempo um ato em vias de se fazer. (RIQUIER, 2009, p. 292).

Ainda no que concerne ao prolongamento e solidariedade entre os estados internos, “dados juntos à consciência imediata como um todo indiviso” (BERGSON, 2006, p. 194), em *Matéria e Memória*, Bergson mostrará como, através de sua fusão com o externo, aqueles estados aparecem como fragmentos distintos e separados pelo ato de reflexão. No percurso que ele segue para demonstrar essa fragmentação dos

dados da memória e da consciência, ele expõe o que ele considera ser a essência da “ideia geral”, para em seguida expor sua crítica ao modo equivocado com que a psicologia lida com os estados psicológicos.

A ideia geral se forma a partir da *abstração* das qualidades comuns. Extrair semelhanças é o que se busca com as generalizações. No entanto, é preciso considerar que essas semelhanças são sentidas, antes de serem representadas e generalizadas conscientemente. Aqui se pode observar como o sentido que Bergson dá à *abstração* difere daquele que se encontra em Descartes²⁶. Na generalização, não se abstrai as qualidades de uma coisa antes das mesmas serem sentidas, ou seja, o ponto de partida está na sensibilidade e não no entendimento. Portanto, não é um caminho do abstrato (intelecto) ao concreto (sensível), mas o inverso. Tampouco se trata de uma abstração pensada, mas de uma “abstração vivida”.

Através do ato de generalização, Bergson explica, então, o caminho que vai da matéria à consciência, da percepção à representação, pela atuação conjunta das duas memórias. Por esse percurso também se revelam “as origens utilitárias de nossa percepção das coisas” (Ibidem, p. 186), que se liga a uma tendência do entendimento também presente no ato de generalização.

A escolha do herbívoro pelo capim é usada como exemplo para mostrar como nessa ação há uma espécie de abstração e generalização, que é comparável ao que nós fazemos quando percebemos e distinguimos as semelhanças das coisas. Uma atitude que costumamos considerar como sendo reveladora da superioridade da inteligência humana, se mostra como uma tendência comum aos homens e aos animais, e que, de início, depende mais de nossa percepção e hábitos sensório-motores, do que de nosso entendimento. Para explicar isso, o filósofo destaca que, quando um herbívoro, dentre outras plantas, escolhe o capim, seja pela cor ou odor semelhante à de outros tipos de capins por ele experimentados; não se pode dizer que aquelas características foram pensadas como qualidades ou gêneros. Elas foram sentidas e experimentadas através da percepção exterior, que se limita a discernir o útil. Por esse ponto de vista, o homem não diferiria muito do animal no que concerne à capacidade de fazer generalizações:

²⁶ A observação interior leva Descartes a perceber uma continuidade “ininterrupta” entre seus estados mentais, o “movimento sucessivo do pensamento”, e a ligação entre o antes e o depois de sua existência. Essa continuidade da duração é sentida por ele, antes de ser pensada. Portanto, ao mesmo tempo em que desprezou “o sentimento da duração”, Descartes colocou o aspecto do prolongamento da ligação entre os momentos do tempo na categoria do abstrato, infligindo ao pensamento a responsabilidade de ligar esses momentos.

Do animal ao homem, acompanha-se o progresso da operação pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os interessa praticamente, sem que haja necessidade de abstrair (...). Se o organismo é capaz de extrair delas (as percepções) os mesmos efeitos úteis, se elas imprimem ao corpo a mesma atitude, algo de comum irá resultar daí, e deste modo a ideia geral terá sido sentida e experimentada antes de ser representada. (Ibidem, p. 188)

Por isso, Bergson dirá ainda que, para se perceber semelhanças e manifestá-las utilmente, é preciso antes já saber generalizar. Parte-se, pois, da semelhança sentida, para se chegar à semelhança inteligentemente percebida e pensada. Nesse percurso, atuam a memória e o entendimento em duas operações divergentes do espírito: “A memória introduzindo distinções nas semelhanças espontaneamente abstraídas, o entendimento retirando do hábito das semelhanças a ideia clara da generalidade” (Ibidem, p. 189). Enquanto a memória espontânea auxilia a percepção no discernimento dos indivíduos, o entendimento concebe gêneros, em vistas da utilidade da ação. Desse modo, Bergson declara que a essência da *ideia geral* é mover-se entre duas esferas: a da ação e a da memória pura. Esse movimento é pensando como o trajeto entre duas extremidades de nossa vida mental. Numa delas, teríamos o que ele chama de existência psicológica “praticada”, que seguiria a “tendência fundamental de todo organismo a extrair de uma situação dada o que nela tem de útil e armazenar a reação eventual sob a forma de habito motor” (BERGSON, 2006, p. 196), para servir a situações semelhantes. Em outra, estaria uma existência psicológica “sonhada”, em que

se desenhariam em seus menores detalhes todos os acontecimentos de nossa vida transcorrida. Uma consciência que desligada da ação, mantivesse sob o olhar, a totalidade de seu passado, não teria razão para se fixar sobre uma parte desse passado em vez de outra. Todas suas lembranças difeririam da atual; dada a multiplicidade de seus detalhes, não se poderia encontrar uma idêntica a outra. (Ibidem)

Esses dois limites extremos, que não são jamais alcançados, são pensados por Bergson em sua utilidade para os estudos da psicologia, e também fazem parte de sua crítica à concepção associacionista de ideias. No entanto, extraímos dessa crítica, apenas o que interessa aos nossos estudos, a saber, o aprofundamento da análise da memória e da continuidade e indivisibilidade dos estados psicológicos, bem como, a solidariedade entre os dois tipos de memória revelados pelo filósofo.

Portanto, no desenvolvimento da referida análise, segue-se que, segundo Bergson, não se pode experimentar um estado puramente sensório-motor, “assim como não há vida imaginativa sem um substrato de atividade vaga” (Ibidem, p. 197). Nossa vida psicológica normal oscila entre essas duas extremidades. O estado sensório-motor orienta a memória, que é sua extremidade atual e ativa; enquanto essa própria memória, em sua integralidade, com a totalidade de nosso passado, busca inserir-se na ação presente, dirigindo-se ao encontro da experiência, dos acontecimentos que a precedem e a sucedem. Na base dessa memória integral, todas as lembranças se ligam à totalidade. Elas não se encontram fixadas, justapostas e exteriores umas às outras, à maneira de átomos, como na filosofia cartesiana. Novamente, ao considerarmos a essência da memória pura descrita por Bergson, observamos uma diferença fundamental em relação à memória em Descartes: não se pode fixar uma continuidade indivisa e crescente de lembranças que se interpenetram.

Encontrando a Continuidade da Duração em Descartes

No início deste capítulo, dizíamos que procurávamos a duração ou “sucessão verdadeira” que, segundo Bergson, estaria presente na filosofia cartesiana, paralelamente ao “tempo-extensão” (BERGSON, 2005, p. 373). Nessa busca, nos encontramos com os cartesianos que defendem a hipótese da continuidade do tempo, a saber, Beyssade e Laporte. Para eles, uma duração legitimamente sucessiva e contínua pode ser encontrada, sobretudo, na temporalidade do pensamento, que é tratada por Descartes, não apenas nas *Regras*, mas também na sua *Conversa com Burman*. A seguinte exposição tem como objetivo indicar, a partir de nossas próprias investigações e dos comentários dos referidos comentadores, a possibilidade de se encontrar a sucessão e a continuidade da duração em Descartes. A hipótese da instantaneidade das partes do tempo também compõe o seguinte tópico, pois, é a partir da problematização e negação dessa hipótese que os comentadores cartesianos poderão defender o ponto de vista do tempo contínuo na filosofia cartesiana.

De acordo com alguns comentadores cartesianos, tais como Beyssade e Laporte, Descartes refere-se a uma possibilidade de separação das partes do tempo, não a uma separação efetiva entre elas:

...não podeis negar que todos os momentos não possam ser separados daqueles que o seguem imediatamente, isto é, que ela

não possa deixar de ser em cada momento de sua duração. (DESCARTES, 2010, p. 266). (grifo meu)

Para Beyssade (1979, p. x), na filosofia cartesiana a divisibilidade do tempo não significa uma divisão atual, mas sim, a possibilidade de dividir-se indefinidamente. Conforme o conteúdo da passagem acima, para Laporte, seria mais correto afirmar que todos os momentos do tempo podem ser separados daqueles que o seguem, do que afirmar que: os momentos do tempo estejam separados (LAPORTE, 1950, p. 158). A possibilidade de separação das partes temporais relaciona-se à nossa capacidade de abstração, operação pela qual, nosso pensamento liga as partes da duração, que, do ponto de vista concreto, se apresentariam divididas.

Descartes revelou que há dois pontos de vista pelo qual o tempo pode ser considerado: o abstrato e o concreto. Do ponto de vista abstrato, as partes da duração se apresentam ligadas necessária e continuamente entre si. Essa é a ideia que está expressa nas *Quintas Objeções e Respostas*, em que o filósofo se refere à “necessidade da sequência entre as partes do tempo considerado em abstrato, a respeito da qual não se discute aqui, mas somente a respeito do tempo ou da duração da própria coisa.” (DESCARTES, *Quintas Objeções e Respostas*, 2010, p. 266). A “duração da própria coisa”, referida nessa passagem, diz respeito ao ponto de vista concreto, e relaciona-se ao aspecto ontológico da duração. O que implica que a duração real é, segundo Descartes, composta de partes que *podem* separar-se umas das outras. Não seria esse o sentido da passagem: “todo o tempo da minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes”? (*Terceira Meditação*, v. 33). Entretanto, importa-nos primeiramente tratarmos do tempo do ponto de vista abstrato. O aspecto crucial dessa visão é a continuidade. A ligação necessária entre as partes do tempo, considerado em abstrato, concerne à ideia de que o nosso entendimento, pelo processo de abstração, liga as partes do tempo, apreendendo-o como contínuo. Por isso, todos os momentos do tempo, ou seja, o passado, o presente e o futuro, se apresentariam fundamentalmente ligados.

De acordo com o ponto de vista concreto, as partes da duração não se ligam necessariamente, mas se ligam graças à cooperação divina, sem a qual não haveria continuidade entre os momentos de nossa existência; ou seja, antes que a intercessão divina atue, o tempo real aparece constituído de partes que podem se separar umas das outras. Para Bergson que, por sua vez, exclui a intervenção divina de seu conceito de tempo, a duração concreta se apresenta como contínua e indivisível, e o isolamento e intervalos entre as partes do tempo só é possível para uma consciência capaz de abstrair

(BERGSON, 1979, p. 16). Desse modo, se evidencia a diferença entre o ponto de vista dos dois filósofos acerca do tempo: o tempo real, ou duração concreta, segundo Bergson, não se divide em partes; é a nossa capacidade de abstração que realiza a divisão. Para Descartes, pelo contrário, a duração, por sua “natureza”, está dividida em partes independentes umas das outras (DESCARTES, 2010, p. 165); é pela abstração que se realiza a ligação. Segundo Bergson, o ponto de vista abstrato corresponderia melhor, não ao encadeamento necessário entre as partes do tempo, como pensou Descartes, mas sim, à divisão do tempo em partes descontínuas. Devido aos cortes que nossa abstração tende a efetuar na duração, este seria o “tempo considerado em abstrato” (DESCARTES, *Respostas V*, 1973, p. 201), enquanto o tempo concreto se revela, para Bergson, como aquele que não se divide; em oposição direta à noção cartesiana.

No entanto, a observação da continuidade da duração de nossos processos mentais (Bergson), e da continuidade do movimento do pensamento (Descartes) volta a unir os dois filósofos. Bergson afirma que nossos estados psíquicos se ligam continuamente, sem interrupção, no que seguem a fluidez do tempo. Descartes, por sua vez, ao tratar de um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, declara que é a continuidade na duração de nossos pensamentos e a conseqüente ligação entre conhecimentos passados e presentes que garante a obtenção da verdade acerca das conclusões de um raciocínio.

Portanto, mesmo que, sob o ponto de vista concreto e ontológico, Descartes tenha apresentado o tempo divisível em partes, e imaginado uma entidade divina responsável por ligá-las; ele não deixou de observar que a ligação contínua entre os momentos presentes e passados caracteriza a temporalidade e a duração dos nossos estados mentais. Ao considerarmos alguns processos cognitivos descritos por ele, como a dedução e a intuição, mesmo sendo questionável se é a sucessão ou a simultaneidade que os caracteriza, não se pode negar que eles se realizam através do “movimento contínuo e ininterrupto do pensamento” (*Regras*, 1989, p. 19), assim como assinalou Descartes. O que nos faz entrever que a ideia de uma duração sucessiva do pensamento estava pré-formada na filosofia cartesiana.

Embora Descartes tenha dividido a duração em partes independentes, e a atribuição da descontinuidade ao tempo pareça ser mais condizente com o determinismo que ele assume e defende, o filósofo afirma que a duração do espírito humano é sucessiva. Apesar de ter enfatizado esse aspecto no momento em que pretende distingui-la da duração divina, que ele declara simultânea (DESCARTES, *Cartas*, 1967, P. 854),

ao aprofundarmos a temporalidade do pensamento em Descartes, vimos que ele atribui à consciência um modo de duração particular, cuja sucessão implica uma continuidade ininterrupta em nossos pensamentos.

Como analisamos no capítulo anterior, encontramos dois tipos de distinções na carta enviada por Descartes ao filósofo Arnauld (carta de 4 de junho de 1648): a distinção entre a duração das coisas e a duração do pensamento, e a distinção entre a nossa duração e a de Deus. As mesmas se cruzam através do ponto em que, ao retomar a questão acerca da possibilidade de não haver nenhum corpo neste mundo (DESCARTES, 1973, p. 101), e tendo a certeza apenas de sua existência pensante, Descartes observa, acerca dessa mesma existência, que ela não pode ter uma duração simultânea (BEYSSADE, 1979, p. 131). A nossa duração é sucessiva, e assemelha-se àquela das coisas extensas e móveis. Podemos perceber que nossos pensamentos se sucedem uns aos outros, havendo neles um movimento contínuo (DESCARTES, 1989, p. 40). Por outro lado, a duração do espírito humano difere daquela de Deus que, por sua vez é toda inteira, simultânea (*tota simul*).

Aquilo que você [Arnauld] propõe em seguida concernente à duração e ao tempo se funda na opinião da escola, da qual eu estou bem distanciado; a saber, que a duração do movimento não é de uma natureza diferente da duração das coisas não movidas (...); e embora não houvesse corpo algum no mundo, todavia, não se poderia dizer que a duração do espírito humano fosse simultânea, toda inteira, assim como se pode dizer da duração de Deus, visto que nós conhecemos manifestadamente a sucessão em nossos pensamentos. (DESCARTES, 1967, p.854).

A duração do espírito, assim como aquela das coisas materiais, é sucessiva e não simultânea; diferentemente da duração de Deus. Há em nossos pensamentos um movimento contínuo, enquanto em Deus não há movimento algum, pois há somente um constante presente, em que nada se sucede. Só há sucessão onde há um antes e um depois. Assim se revela o devir na duração do espírito humano, em oposição à eternidade de Deus. Para Machuca, a concepção de que o pensamento tem duração é mais autêntica e reflete melhor o ponto de vista cartesiano. Essa sua reflexão se baseia no seguinte trecho da *Conversa com Burman*: "o pensamento simultâneo de várias coisas pressupõe a passagem a um novo pensamento enquanto se conserva o pensamento anterior" (*Conversa com Burman* apud MACHUCA, 2001, p.123). Nessa passagem, Machuca vê Descartes rechaçando categoricamente a possibilidade de que o pensamento se realize no instante, pois, se podemos continuar e perseverar em um

pensamento, é porque ele dura um certo tempo. Outro texto mencionado por Machuca é a carta a Arnauld de 29 de julho de 1644. Nela, Descartes teria afirmado a duração do pensamento, ao sustentar que a atribuição da duração às coisas exteriores ao *eu*, deve-se à *percepção da duração* sucessiva que o *eu* constata em seu próprio pensamento (Ibidem, p. 120).

Não somente os textos acima referidos, mas também os trechos dos *Princípios* e das *Meditações* relativos ao tema em questão podem servir para nos persuadir de uma continuidade na duração do pensamento. Textos em que Descartes teria negado que o pensamento se realiza no instante e sustentado, explicitamente, que ele se produz em um *momento* – o momento que constitui a parte temporal *durativa* divisível em infinitas partes, assim como mencionada na Terceira Meditação. Por essa razão, poderíamos realmente concluir que, para Descartes, todo pensamento ocupa um segmento *durativo* infinitamente divisível, e não um instante concebido como *átomo* temporal.

A carta a Mesland (2 de maio, 1644), ao retomar a ideia de que "a nossa natureza é de não estarmos ligados a uma mesma coisa" (*Cartas*, 1967, p.72), também nos leva a uma interessante conclusão acerca da temporalidade do pensamento. Lembremos que Descartes já havia afirmado igualmente nas *Regras* (*Regras*, 1989, p. 20) que o seu pensamento é de uma natureza tão fugidia que não lhe permite estar atento a uma mesma coisa por período muito longo. A intuição, por sua vez, foi definida como a "concepção de um espírito puro e atento" (Ibidem). Ora, se a atenção que o pensamento presta a uma coisa é intermitente, e, se a intuição depende de um momento de atenção, podemos concluir: que o pensamento dura, mesmo que por pouco tempo; que o ato de intuição efetuado pelo pensamento se faz na duração de um momento. Disso, seria possível inferir, mais uma vez, a continuidade dos estados mentais.

Na carta a Arnauld (29 de julho, 1648), observa-se a correlação entre a duração das coisas e aquela do pensamento: "o antes e o depois de todas as durações, me aparecem através do antes e do depois da duração sucessiva que eu descubro em meu pensamento, com o qual todas as outras coisas são coexistentes" (*Cartas*, 1967, p. 865). A afirmação que se encontra tanto na Carta mencionada, quanto na Regra III, acerca da continuidade e sucessão em nossos pensamentos, segundo Beyssade, não se harmoniza com a imagem de uma criatura aprisionado em instantes, em que Deus seria o responsável pela passagem de um a outro estado instantâneo (BEYSSADE, 1979, p. 54). Com efeito, naquela regra, Descartes havia declarado que o pensamento deve seguir um "movimento contínuo e ininterrupto" para alcançar uma intuição clara.

Enquanto, na Regra XII, ele observa que, assim como uma figura implica extensão, o movimento implica duração, pois, “não é possível conceber nem uma figura privada de extensão, nem movimento privado de duração” (Regras XII, 1989, p. 74). Da ligação dos dois termos dessas duas passagens, chega-se facilmente a uma conclusão. Se o meu pensamento segue um movimento contínuo, e se esse movimento envolve uma duração, logo, meu pensamento não é instantâneo, ele dura e se realiza ao longo de segmentos de tempo.

Laporte (1950, p. 160) também refuta a ideia de que o tempo cartesiano seja composto de instantes indivisíveis, e cada um de nossos pensamentos corresponderia a um átomo de duração. Se fosse esse o caso, só poderíamos ter certezas instantâneas, sempre evanescentes, e Descartes não poderia ter demonstrar nenhuma verdade, nem mesmo a existência de Deus. Consequentemente, não há sentido, para ele, em falar de instantes que seriam átomos temporais, nem de *pensamento instantâneo*, pois “todo pensamento, afirma Descartes, ocupa um certo tempo” (*Conversa com Burman* apud LAPORTE, 1950, p.160). O *presente* do pensamento corresponderia, então, não a um instante, mas a um segmento de tempo, um momento mesmo que esse seja breve (Ibidem, p. 161).

No entanto, nem todos os comentadores de Descartes estão de acordo no que concerne à duração do pensamento e às unidades que a compõem. A hipótese da continuidade do tempo cartesiano se forma a partir da ideia de que o tempo se compõe de momentos, como segmentos durativos. Mas, de acordo com a hipótese oposta, defendida por Gueroult, Wahl e Vigier, o tempo é formado por instantes isolados e independentes. Desse modo, Gueroult parte para a defesa do tempo descontínuo e do pensamento instantâneo, desta vez, retomando a distinção entre o concreto e o abstrato e apoiando-se na analogia entre a duração do material e a do psíquico.

Ao retomar a distinção entre o ponto de vista abstrato do criado e o ponto de vista concreto da criação, Gueroult pretende demonstrar que os atos mentais são instantâneos. Para ele, de acordo com a noção abstrata, todo pensamento ocupa “um certo tempo” (GUÉROULT, 1968, p. 281); mas, conforme o ponto de vista concreto, todo pensamento temporal reside em instantes indivisíveis, desprovidos de movimento, e correspondentes aos atos ou criações indivisíveis e descontínuas, pelos quais “o nosso pensamento é colocado e recolocado sem cessar na existência. Portanto, como a luz, o

pensamento é instantâneo”²⁷ (Ibidem).

Assim como Gueroult, os comentadores cartesianos em geral costumam opor o ponto de vista de Deus ao das coisas criadas, e, nesse sentido, interpretarem a teoria da criação contínua. Declaram que todas as coisas criadas existem num tempo divisível em partes contingentes e descontínuas, e, desse modo, a operação divina é requerida para conservar as criaturas, recriando-as de instante a instante. Mas quando esses comentadores saem da ação divina para o tempo das criaturas, eles não resistem à tentação de procurar no tempo das coisas extensas, um modelo que eles possam transpor para o tempo do pensamento. Sentem-se tentados porque a física cartesiana parece fornecer “um sistema de interpretação mais explícito do que qualquer análise *psicológica* ou *metodológica*” (BEYSSADE, 1979, p. 129). Gueroult não fugiu a essa tentação quando se utilizou da física, particularmente, da teoria da luz, para fundamentar a hipótese da instantaneidade do pensamento, e, de certo modo, forçar a adequação daquela à sua própria interpretação. A atitude de se apoiar no conhecimento da física para explicar todos os tipos de fenômenos, inclusive os que dizem respeito ao psíquico, já havia sido denunciada por Bergson, que destacou ser esta a tendência da ciência que, fiando-se unicamente na força da lógica, e auxiliada pela inteligência, “transpõe o psíquico no físico para compreendê-lo e exprimi-lo” (BERGSON, 1979, 118). Desse modo, ela só consegue obter um conhecimento do espírito, traduzindo-o a partir dos modelos e métodos utilizados no conhecimento da matéria.

Sem negar a analogia cartesiana entre o tempo da matéria e o tempo do espírito, Beyssade supõe que a análise do tempo do pensamento pode tornar-se clara por si mesma e prescindir da física. Na medida em que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, o tempo vivido pela minha consciência deve ser conhecido primeiramente, pois não é ele o “fundamento de toda nossa intuição da sucessão, do antes e do depois” (BEYSSADE, 1979, p. 129) que somente depois atribuímos às coisas materiais?

Para afirmar que Descartes atribuiu continuidade e sucessão à temporalidade do espírito, Beyssade e seus pares precisam primeiramente negar a hipótese de que o pensamento seria instantâneo. Nesse sentido, como vimos, eles criticaram os argumentos de Gueroult em favor de tal hipótese; particularmente, por sua defesa da instantaneidade do pensamento se basear em pressupostos da física cartesiana, ao invés

²⁷ “Lumen cognitionem (significat), activitas instantânea creationem” (Carta a Arnauld de 4 de junho de 1648 apud GUEROUULT, 1968, p. 281).

de se apoiar na observação interior – como era de esperar em se tratando daquilo que diz respeito ao espírito. Mas, a disputa entre os dois segmentos de cartesianos não se encerra facilmente. A instantaneidade da evidência e da intuição também foi problematizada por eles, como se vê a seguir.

De acordo com a hipótese descontinuísta, não apenas o pensamento, mas também a evidência residiria em um instante sem duração. Por conseguinte, para os que advogam em favor dessa ideia, somente no instante se pode perceber algo como evidente. Mas havendo duração, há dúvida, e a certeza desaparece. A metafísica cartesiana recebe, então, a missão de obter de Deus a garantia da certeza almejada.

Embora a tese da descontinuidade do tempo e seus pressupostos tenham imperado por muito tempo, o entendimento de que o tempo seja dividido em instantes atômicos, dos quais dependeriam nossas certezas, parece estranho a Beyssade. Sobretudo, quando ele observa que Descartes nunca afirmou a descontinuidade do tempo. Bem como, ele nunca disse que a evidência ou o pensamento fosse instantâneo. Para Beyssade, os raros textos que os defensores da tese descontinuísta usam são sempre marginais, e alguns deles, embora não sejam inventados, são *fabricados* de modo a se adequarem às suas interpretações, como uma camisa de força (BEYSSADE, 1979, p. VI-VII).

Dentro do projeto da dúvida hiperbólica, quando Descartes considera-se como uma coisa que pensa, ele se questiona quanto à duração da sua existência: “Por quanto tempo eu existo?” O sujeito que se conhece como coisa que pensa, reconhecendo sua natureza temporal responde: “por todo o tempo em que penso” (*Meditações*, 1973, p. 102). Para Beyssade, essa resposta pode ser vista por dois ângulos diferentes. Através de um deles, o meu pensamento é instantâneo; ele não possui nenhuma duração nem intervalo de tempo, nesse caso, “a duração se reduz a ser *para mim*, sem ser em mim ou sem ser minha”, o equivalente a dizer que eu, enquanto razão, não tenho nenhuma duração própria. Pelo outro ângulo, o pensamento ocupa um momento definido como tempo muito breve, e não um instante privado de duração (*Princípios*, III, art. 63 apud BEYSSADE, 1979, p.135). Nesse caso, a certeza de minha existência – a que eu chego “quando afirmo: *Ergo sum, ego existo* – dependeria de um movimento do pensamento” que comporta uma duração, e não de um estado de consciência congelado em um instante.

Para Beyssade, mesmo que eu me lembre de ter pensado ontem, ou mesmo que eu planeje agir amanhã, “eu só estou certo de existir no momento presente em que eu me lembro e onde eu planejo, não nos momentos, passado e futuro, onde eu pensei e onde

eu agi” (BEYSSADE, 1979, p. 135). Dessa maneira, a duração *para mim* remete a coisa que pensa ao seu presente, havendo certeza somente “em relação aos modos do pensamento atuais”. Com efeito, os eventos passados ou futuros enquanto existem somente em meu pensamento, como conteúdos de recordação ou plano de realização, não comportam mais a evidência atual que me compele à certeza. No entanto, esse *presente* que me traz o bônus da certeza, insiste Beyssade, pode ser, preferivelmente “uma duração muito pequena, no entanto, sucessiva” (como a glândula é muito pequena, mas extensa), ao invés de um instante indivisível e sem duração (Ibidem).

Embora alguns comentadores julguem que a certeza do cogito se reduza ao instante, para Beyssade, Descartes deixa claro na *Conversa com Burman* que “todo pensamento ocupa um certo tempo”, como também, nas *Regras*, quando ele afirma que existe um movimento no pensamento, que, mesmo sendo sucessivo, pode ser objeto de uma intuição (*Regras*, 1989, p. 20).

Nas *Meditações*, evidencia-se a temporalidade do pensamento quando o *Sum* aparece como verdadeiro “durante todo o tempo que eu penso” (DESCARTES, 1973, p. 102), ou seja, na continuidade de um momento, e não na hipotética repetição de instantes ou estados descontínuos. Portanto, ao considerar o conteúdo das afirmações de Descartes nos trechos mencionados, Beyssade estima que o presente do pensamento não pode ser um ponto no tempo, mas sim, um momento ou uma parte do tempo (BEYSSADE, p. 1979, p.136).

Se o pensamento se realizasse num instante, e não num momento, não se poderia pensar em dois momentos que se seguem imediatamente um após o outro: como 1648 segue imediatamente 1647, e como a jornada do cogito segue prontamente a jornada da dúvida. Dois instantes, no entanto, não podem seguir esta sequência imediata, pois o intervalo que os separa, impede que eles sigam “imediatamente” uns aos outros. Segundo Beyssade, “não adianta nada fazer de Deus o Criador através de quem estes pontos se ligariam sem se confundir”²⁸ (BEYSSADE, 1979, p. 140), pois, ao entrarem em contato, haveria identificação entre eles; o que os tornaria contínuos.

Na defesa da continuidade do tempo, e na negação de sua instantaneidade, por Beyssade, encontramos aspectos que podem estar associados à crítica bergsoniana à descontinuidade do tempo. Para Bergson, também “não há, não pode haver instante imediatamente anterior a um instante” (BERGSON, 2005, p. 24), pois, no fluir da

²⁸ Tal como Bergson, Beyssade defende que os instantes (pontos) se ligam e se confundem, implicando uma continuidade indivisa, em que não há separação entre o anterior e o seguinte.

duração real, um instante não espera para ser acrescentado a outro (Ibidem, 1988, p. 58). Conforme a interpretação de Bergson, Descartes teria suprimido o movimento e a continuidade da duração ao propor que o tempo seria composto por instantes sempre atuais e independentes. No lugar da ligação entre diferentes estados sucessivos, o que há é uma repetição de criações independentes, de instantes isolados que se tocam, mas não se confundem (BERGSON, 1979, p.16). A crítica supracitada serve aqui apenas para pontuar a relação entre a visão de Bergson e aquela de Beyssade acerca de um aspecto importante da noção de tempo descontínuo: a instantaneidade. No entanto, devemos acrescentar que as observações de Bergson, acima apresentadas, concernem à tese cartesiana da independência das partes temporais, enquanto Beyssade se referia, não apenas a aspectos dessa tese, mas também à duração que Descartes teria atribuído ao pensamento. Bergson não nos apresentou nenhuma crítica direta à visão cartesiana acerca da temporalidade do espírito. Esta, no entanto, se liga de várias maneiras à concepção bergsoniana de duração, como nossas investigações mostraram e mostrarão mais adiante. Por enquanto, continuaremos com a exposição da discussão dos comentadores cartesianos acerca da instantaneidade do pensamento.

Beyssade argumenta em favor da unidade da duração, ou seja, ela não está dividida dentro do presente de nosso pensamento, nem mesmo no caso da atenção. Este presente do pensamento definido como presença de uma duração se opõe aqui ao instante enquanto limite, e não uma parte do tempo. Portanto, o comentador acentua que a perseverança de um pensamento no presente não se reduz à pontualidade do instante; pois, mesmo que se apresente ao nosso espírito qualquer razão que nos faça duvidar e mudar nosso julgamento, esta mudança a outro pensamento se realiza na ao longo de um momento, na duração. Desse modo, Beyssade se opõe à ideia defendida por Gueroult de que o pensamento seria instantâneo. À instantaneidade do pensamento opõem-se, então, a continuidade e a unidade da duração do pensamento. Não uma duração composta de instantes, mas de “momentos que se ligam, sem se dividir”, justificando haver um movimento contínuo em nossos pensamentos (Ibidem, p. 142). Sendo assim, Beyssade prefere definir:

o presente do pensamento pela presença de uma duração, que pode ser a presença de um mesmo pensamento que persiste se minha atenção consegue imobilizar o olhar de meu espírito, ou a presença de um movimento do pensamento se eu passo a um outro: nos dois casos, eu apreendo esta duração como unidade, sem dividir, de fato, aquilo que é, de direito, divisível. Pois é manifesto que esta

duração é, enquanto tal, decomponível (Ibidem).

Na análise da noção cartesiana de tempo, observa-se que *conservação* e *duração* são termos que implicam um *antes* e um *depois*. A conservação se realiza ao longo do tempo, a cada momento. Enquanto isso, o instante é a completa negação da duração e da sucessão (BEYSSADE, 1979, p. 299-300). Portanto, ser conservado por uma causa não compete a uma existência *instantânea*, se “ao procurar a causa que me conserva, eu pressuponho já alguma duração”. Por isso, segundo Beyssade, deve-se reconhecer que, para uma consciência, o presente não pode ser um instante, mas sim, um momento que envolve uma duração: “o presente de meu espírito não é jamais instantâneo” (Ibidem).

As críticas à tese da descontinuidade seguem-se com a análise das consequências de seus pressupostos. Beyssade (Ibidem, p. 346-48) supõe que se toda certeza dependesse de uma intuição enclausurada em um instante, a exemplo do cogito, não se chegaria a nenhuma certeza através da dedução, pois esta requer uma duração. Nesse caso, o movimento contínuo do pensamento representaria uma ilusão. A duração do pensamento apareceria, então, como uma sucessão de etapas instantâneas, ou, preferivelmente, “dividida em uma sequência de instantes em que um só é atual, não há mais o tempo presente mas somente o instante presente”. Para o comentador, embora essa interpretação possa ser adequada à mecânica cartesiana, ela contradiz a própria metafísica, pois, nela, nenhum pensamento ocorre num instante. Não é esse o caso, nem na dedução simples, que pode ser abarcada numa única intuição, nem na enumeração, em que a duração sucessiva nunca está excluída. Se, por um lado, ao considerar o tempo real ou concreto, o tempo presente não depende nem daquele que segue nem daquele que precede, por outro, numa dedução, uma proposição depende daquelas que a precedem. Por conseguinte, o esquema da tese descontinuista encontra seu limite nas conclusões deduzidas, visto que somente o ato de intuição teria lugar no instante indubitável; “o movimento da dedução, que implica um mínimo de duração e de memória, exige sempre a garantia divina” (Ibidem). Para escapar da necessidade dessa garantia, declara-se que a intuição dos primeiros princípios metafísicos é indivisível e instantânea. O cogito, por exemplo, reduzido a uma operação instantânea, torna-se um remédio para a angústia da dúvida, já que assegura a indubitabilidade, em contrapartida, deve-se renunciar a ligar o presente com o passado (Ibidem, p.18-19). No entanto, Beyssade assinala que até mesmo o cogito, “no qual nós não chegamos mais a dissociar um antes e um depois, ocupa ainda um momento”; mesmo que esse momento represente

uma unidade indivisível e simultânea para nós (Ibidem, p. 346).

A atribuição de uma continuidade sem intervalos entre os momentos do tempo, a negação da instantaneidade das partes da duração, e a observação de uma indissociação entre passado e presente, fizeram parte das contribuições de Descartes para a discussão acerca da temporalidade do espírito. Quando o filósofo trata de um “movimento contínuo do pensamento”, este movimento é duração, e esse pensamento é o que se pode chamar também de espírito, consciência, cogito. Portanto, dizer que o movimento do pensamento é contínuo não é muito diferente de afirmar que a duração da consciência é contínua. Novamente, a filosofia de Bergson e de Descartes se cruzam, mas o primeiro sempre consegue dar um passo adiante, e ver que a duração do espírito não é apenas sucessiva e contínua, ela flui, ela é a própria consubstanciação entre o passado, o presente, e o futuro, que ela segue acrescentando. Embora Descartes não passe da mera constatação da duração contínua do espírito, pode-se dizer que ele teve uma “intuição da duração”; mas o conflito contínuo entre o sentimento da intuição e o “espírito do sistema”, e seu interesse pela matéria e pelo mundo exterior em geral, fez com que ele retirasse da duração “aquilo que encontramos nela, para elevá-la a eternidade”, e transformá-la num conceito que permitisse abarcar um número indefinido de coisas. (*História da ideia de tempo* apud RQUIER, 2009, p. 263).

No entanto, o sentimento da duração que Descartes teria tido, permitiu que Bergson explorasse as numerosas direções que o filósofo moderno tornara possível. Afastando-se do Descartes sistemático, Bergson se aproximou de um Descartes cuja filosofia, “antes de se tornar um sistema, oferecia com o *ato* do *Cogito* o ponto de partida de uma verdadeira filosofia da duração que poderia romper radicalmente com a filosofia antiga” (RQUIER, 2009, p. 264). Partindo de um *ego* imerso no tempo e no espaço, Descartes teria nos introduzido na intuição da duração.

Buscando afastar-se de “todas as opiniões a que até então dera crédito” (DESCARTES, *Meditações*, 1973, p. 93), Descartes poderia então substituir as ideias e os métodos prontos pelo “se fazendo” por intermédio de um *ato*: “Penso, logo sou.” E é no tempo, na duração que eu tomo consciência a um só tempo de meu pensamento e de minha existência enquanto ela coincide com meu pensamento. (Ibidem, p. 102). Portanto, “a ideia de tomar o ponto de partida da filosofia, de buscar a raiz do ser num ato, e num outro sentido, na duração, esta ideia é essencialmente cartesiana e ela se opõe a tudo aquilo que a filosofia antiga havia dito sobre o pensamento” (RQUIER, 2009, p. 264). A afirmação acima, segundo Riquier, pode surpreender os comentadores que

defendem a concepção descontinuísta do tempo, por depositarem o ato de intuição no “instante indubitável” (Beyssade, 1979 p. 18 apud RIQUIER, 2009, p. 264). Não obstante a insistência daqueles comentadores na instantaneidade do cogito, Bergson também considera que o uso que Descartes faz da ideia do tempo, associada à criação contínua por Deus,

nos informa bem melhor sobre a natureza que ele lhe atribui, que aquilo que ele diz explicitamente, mas sempre de passagem (...) sem se preocupar ‘em saber o que era o tempo. Quer se trate da duração exterior da matéria ou da duração interna da consciência, é preciso que Deus recomece a todo instante o ato criador, de modo que os momentos do tempo seriam, sem ele, independentes e separados uns dos outros’ (BERGSON, *História da ideia de tempo* apud RIQUIER, 2009, p. 265).

Riquier, portanto, constata o mesmo que nós já havíamos concluído em nossas pesquisas: independentemente da continuidade da duração atribuída ao espírito, e daquilo que Descartes afirma “explicitamente, mas sempre de passagem” (Ibidem), para ele, a duração concreta se compõe de momentos fragmentados e descontínuos que dependem do concurso divino para que sua existência e o mundo sejam conservados. Desse modo, a intuição do eu, enquanto ato que dura, não foi suficiente para que Descartes abandonasse o “espírito do sistema”:

Ah, se a duração era qualquer coisa de sólida, se havia uma continuação na duração, se a duração era uma realidade que se bastava a si mesma, o “penso, logo sou” se bastaria, mas Descartes que experimentou a necessidade de ter essa intuição e além disso de buscar a raiz da verdade e da certeza na duração, só a considerou de um modo como que aterrorizado pela descontinuidade do tempo (*História da ideia de tempo* apud RIQUIER, 2009, p. 265).

A descontinuidade do tempo era então uma hipótese mais facilmente assimilável e defensável, visto que consistia em uma noção de tempo já pronta, e produzida tão ao modo da filosofia antiga: calcada na “concepção estática da realidade” (BERGSON, 2009, p. 146), e bastando-se com a visão imóvel do tempo. Assumida por Descartes no momento mesmo em que ele tenta justificar a doutrina da criação contínua, essa visão é a que mais corresponde à concepção cartesiana de tempo, cujo aprofundamento e crítica serão desenvolvidos em nosso terceiro capítulo. No momento, seguimos um pouco mais adiante na busca pela mobilidade da duração intuída por Descartes.

De fato, Descartes não se deteve no caminho pela busca da duração verdadeira. Mas ficamos atentos a cada passo que ele deu nessa direção. E encontramos na

Conversa com Burman, possíveis evidências de que a mobilidade dos estados psicológicos foi, senão escrutada, ao menos sugerida pelo filósofo. A continuidade e o prolongamento de um pensamento no outro são alguns dos aspectos presentes na conversa entre Descartes e Burman, que serão apresentados e comentados a seguir.

A Consciência de Pensar

Em um trecho de uma carta para Arnauld, discute-se a sucessividade dos nossos pensamentos e, mais precisamente, a natureza de nossa duração no que concerne à nossa aptidão para ligar e encadear um pensamento a outro: “Não se pode dizer que a duração do espírito humano fosse simultânea e inteira (...) visto que nós conhecemos manifestadamente a sucessão em nossos pensamentos.” (DESCARTES, 1967, p. 854). Na análise do sucessivo e do simultâneo, consideramos como esses atributos são tratados na filosofia bergsoniana, pela qual sabemos que a sucessão é mais do que o modo segundo o qual se desenvolvem nossos pensamentos; ela diz respeito ao próprio movimento e prolongamento sucessivo dos momentos de nosso espírito, ao fluir de uma duração em que passado e presente se consubstanciam (BERGSON, 2005, 368). Em oposição à noção de sucessivo, temos a instantaneidade que não envolve mais a continuidade e interação entre as partes do tempo, mas a presença de uma única parte isolada da duração: o presente, sempre atual (BERGSON, 1988, p. 77). O instantâneo, portanto, implica imobilidade, uma vez que não pode haver movimento nem continuidade onde não há possibilidade de sair do presente, considerando que somente ele exista. A instantaneidade e a imobilidade são, portanto, as características da duração segundo o ponto de vista cartesiano do tempo concreto. No entanto, é sob o ponto de vista do “tempo considerado em abstrato” que Descartes se coloca, quando considera que a duração do espírito envolve movimento e sucessão entre as suas partes. E é sobre essa visão do tempo que se apoiam as seguintes interpretações dos comentadores cartesianos.

Segundo Beyssade, a ideia de um movimento contínuo do pensamento (*Regras*, 1989, p. 21) serve também para explicar o encadeamento temporal: “Um primeiro pensamento pode ser, na duração presente de um mesmo momento, continuado por um outro, que se apoia e se articula com ele, sem, no entanto, se opor a ele.” (BEYSSADE, 1979, p. X). O comentário de Beyssade se refere ao que Descartes havia explicado a Burman sobre o modo como os pensamentos se encadeiam ao mesmo tempo em que se

conservam: "o pensamento simultâneo de varias coisas pressupõe a passagem a um novo pensamento enquanto se conserva o pensamento anterior"²⁹ (*Conversa com Burman* apud MACHUCA, 2001, p.123). Poder reter um pensamento, à medida que se passa a outros, indica a ideia de uma conservação e, ao mesmo tempo, de uma sucessão e continuidade na duração do pensamento.

Burman insiste, ao longo da referida conversa com Descartes, que para se ter consciência de pensar, seria necessário de início pensar e depois pensar que se pensa: "Ora, para se pensar que se tem consciência, vós passais a um outro pensamento, e assim, vós não pensais mais na mesma coisa que pensáveis antes, logo não tendes consciência de pensar, mas de ter pensado". (*Conversa com Burman* apud GUÉROULT, 1968, p. 94). As colocações de Burman envolvem a suposição de que a consciência de existir não pode se manter ao longo do tempo, visto que para pensar que eu existo, eu passaria a um outro pensamento, desse modo, a percepção de minha existência se perderia no passado. Sua objeção considera que entre o ato de pensar e a reflexão sobre o pensar, haveria uma lacuna, na qual a consciência do que foi pensado se perderia. A observação de Burman pode ficar mais clara a partir da seguinte explanação.

Quando concentro a minha atenção na percepção que eu tenho sobre alguma coisa, como a apreensão de minha ação de respirar, posso dizer que a percepção de respirar é um primeiro pensamento (eu respiro), e que a reflexão sobre este pensamento é um segundo pensamento (penso que respiro). Na passagem de um a outro pensamento, a consciência acerca do primeiro não se manteria, pois, tendo dado lugar ao pensamento reflexivo, ela desapareceria. Eis a hipótese de Burman, que é logo refutada na continuidade da conversa com Descartes, em que se revela um aspecto importante da natureza da consciência: a continuidade e interpenetração entre nossos estados psicológicos.

A princípio, o filósofo concorda com o seu interlocutor que ter consciência é o mesmo que "pensar e refletir sobre o pensamento que se tem", porém, segundo ele, é falso que isto não possa se fazer enquanto se demora no pensamento precedente, visto que a alma possa pensar muitas coisas ao mesmo tempo, perseverar em seu pensamento, refletir sobre seus pensamentos, todas as vezes que quiser, e assim ter consciência de

²⁹ Tal afirmação também pode bem servir para corroborar a ideia de que Descartes teria tido uma "intuição da duração", apesar da mesma ter se diluído quando o tempo é elevado à eternidade (*História da ideia de tempo* apud RQUIER, 2009, p. 263).

cada um deles (Conversa com Burman apud GUÉROULT, 1968, p. 95). Isso implica numa identidade entre refletir e ter consciência de um pensamento, ou seja, entre pensar e pensar que se pensa. Uma vez que, segundo Descartes, é possível para o espírito pensar e refletir sobre mais de uma coisa simultaneamente, ou seja, um primeiro pensamento é conservado enquanto surge um novo pensamento.

Alquié, comentando as *Objecções* do Padre Bourdin (DESCARTES, 1967, p. 947), afirma a identidade entre reflexão e consciência, destacada na *Conversa com Burman*, nos lembrando do que o próprio Descartes havia declarado nas *Meditações*: “pensar que se pensa, sonhar que se pensa, etc., tudo isso é ainda pensar.” (Ibidem, 2010, 145). Eis, segundo ele, a razão pela qual, Descartes recusa a diferenciação entre o “pensamento pensante e o pensamento pensado” (ALQUIÉ, 1969, p. 78), pois, o pensamento (consciência) e a reflexão sobre esse pensamento constituem uma unidade.

Para entender a supracitada diferenciação, é preciso que atentemos para uma distinção fundamental entre o ato de pensar e o ato de refletir. O primeiro concerne à apreensão do próprio pensamento; nesse sentido, pensar é o mesmo que conhecer seus pensamentos, ter consciência deles no momento mesmo em que eles se formam. Nesse sentido, a consciência apreende a si mesma no presente, enquanto a reflexão diz respeito ao pensamento acerca do que foi pensado _ o que representa um movimento retroativo da consciência em direção a um pensamento formado no passado. As consequências desta distinção poderão ser conhecidas melhor após acompanharmos o exame que os comentadores cartesianos fazem da mesma.

Os comentários de Beyssade seguem em direção à ideia de que a reflexão é um ato que envolve a continuidade de um pensamento ao longo de um momento, e de que é possível passar a outro pensamento enquanto o pensamento anterior ainda se mantém. Isso é exatamente o que se encontra na *Conversa com Burman*. No entanto, é importante observar que o momento ao longo do qual se exerce o ato reflexivo é o momento presente, no qual, auxiliado pela memória, o entendimento atualiza o pensamento que se formou no passado. Para Beyssade, dado que todo pensamento tem uma duração, é possível refletir sobre um pensamento presente enquanto o conservamos presente. Ora, eu percebo que duvido e que não cesso de duvidar, eu percebo que respiro e que continuo a respirar, “pois, minha operação de respirar ou de duvidar ocupa um certo tempo” (BEYSSADE, 1979, p. IX), e ela ainda está lá enquanto eu reflito sobre ela. Se considerarmos que a consciência apreende simultaneamente o pensamento que se formou e que se conserva, juntamente com os novos pensamentos formados no ato da

reflexão, não se pode mais falar nem movimento sucessivo do pensamento, pelas seguintes razões. A mobilidade implica na continuidade de mudança de nossos estados conscientes; portanto, os pensamentos não são coisas prontas, que uma vez concebidos, não possam mudar. Decerto, eles são conservados pela memória, mas, no acúmulo incessante entre o passado e o presente que ela opera, nesse devir, que é próprio da duração interna, a cada momento, os pensamentos se modificam a partir das novas impressões, sensações e ideias que lhes são acrescentadas ao longo de sua continuidade. Essa mutabilidade, que decorre da interpenetração dos momentos passados e presentes de nossa consciência, é uma parte da essencial do movimento “ininterrupto” do pensamento. Os pensamentos conservados não esperam para que outros lhes sejam acrescentados na atualidade do presente; na verdade, eles seguem continuamente uma marcha em direção ao futuro no qual eles irão encontrar-se e articular-se com os pensamentos que estão por vir.

No momento, para fins de análise do tempo cartesiano, importa conhecer as opiniões dos comentadores cartesianos acerca dos temas presentes na *Conversa com Burman*, a saber, o movimento e encadeamento dos pensamentos. Apesar de Descartes não ter feito diferenciação entre reflexão e consciência, sugerindo que não há necessidade de sair do primeiro pensamento para passar à reflexão sobre este pensamento, Beyssade (1979, p. 137) sugere haver uma distinção entre as duas. Enquanto a consciência envolve a presença e a atualidade de um pensamento, a reflexão pode representar tanto um pensamento que se mantém atual: eu percebo que respirava e continuo a respirar, quanto um pensamento que se desvia do presente, e dessa forma, se torna passado, eu percebo que errei, eu não erro mais. Nesse sentido, o pensamento sobre o qual se exerce a reflexão, tanto pode ter cessar, quanto ter continuidade. Para exemplificar novamente esse segundo caso, é possível pensar que eu existo, e esse pensamento se prolongar até a minha reflexão sobre ele.

Beyssade explica que, dentro da metafísica cartesiana, o momento do pensamento permite “sem ruptura, o movimento da reflexão, pelo qual, mesmo se eu não formar um outro pensamento, eu retorno sobre o primeiro para afirmá-lo” (Ibidem); e permite, igualmente, sem ruptura, a passagem a um novo pensamento que será uma etapa seguinte no encadeamento de uma única demonstração. No entanto, nessa passagem a um segundo pensamento, a possível diversidade de pensamentos “só constitui com o primeiro pensamento um movimento contínuo se este primeiro não desaparecer no curso do movimento, mas se for conservado através da duração da reflexão”

(BEYSSADE, 1979, p. 137-138).

Com base no exposto, Beyssade conclui que, para Descartes, o momento através do qual existe meu pensamento é rico de uma dupla duração: a duração de uma permanência, pela qual um pensamento tem continuidade, e a duração de uma sucessão, pela qual eu passo de um pensamento a outro, ou de vários pensamentos a vários outros. Desse modo, Descartes (1979, p. 139) nos revela como o elemento temporal está envolvido no ato da reflexão: na continuação ou na passagem, esta continuidade e esta sucessão implicam em uma duração no pensamento. A discussão levantada na *Conversa com Burman*, serve então para enfatizar o que Descartes já havia afirmado nas *Regras* (DESCARTES, 1967, p.854): os pensamentos se sucedem uns aos outros, eles se desenrolam no tempo.

Para Machuca, na resposta dada a Burman por Descartes, “se reafirma, a duração do pensamento e a diversidade de coisas que podem pensar-se ao mesmo tempo” (MACHUCA, 2001, p. 103-4). A possibilidade de pensar, ao mesmo tempo, diferentes coisas se deve à possibilidade de passar a um novo pensamento enquanto o anterior permanece. Para melhor esclarecer esta ideia, Machuca a ilustra da seguinte maneira: “é possível pensar ao mesmo tempo em que se fala e que se come”, do mesmo modo que se pode “passar do pensamento reflexivo à reflexão sobre esse pensamento” (Ibidem).

Assim compreendido, da conversa entre Burman e Descartes se conclui que, para o filósofo, o pensamento tem uma duração. A mesma se compõe de partes sucessivas, cuja ligação implica num certo movimento do pensamento; seja esse movimento representado como um prolongamento de um único pensamento na consciência, seja ele considerado como a continuidade de um encadeamento entre diversos pensamentos. A simplicidade dessa conclusão, no entanto, não exclui a complexidade entranhada na hipótese de haver uma distinção entre o pensar e o pensado, entre a consciência de um pensamento presente e a reflexão acerca de um pensamento passado. Essas distinções acabam acarretando no absurdo de se pensar que “se sai” de um pensamento, para “entrar” em outro, como se houvesse uma fenda separando o pensamento presente, em que, por suposição, me encontro, e a posterior reflexão sobre ele.

O rompimento entre o momento presente e o momento passado de minha consciência só pode ser imaginado quando eu represento minha duração como coisa divisível e intervalada. No espaço, e apenas nele, as coisas se apresentam separadas e distintas, mas na consciência, meus pensamentos, que não são *coisas*, não se separam

uns dos outros, eles se interpenetram ao longo de um progresso inextenso e contínuo (BERGSON, 1988, p. 84). A separação entre nossos pensamentos é vislumbrada quando se supõe que é possível dividir o movimento do pensamento em partes, e tratá-las como se elas fossem pontos em uma linha, supondo que “o que é verdadeiro da linha é verdadeiro do movimento” (Ibidem). Postar-se fora do movimento e considerar a todo instante que nele haja paradas, é recompor o movimento real com imobilidades (BERGSON, 2005, p. 335). Parece ser bem isso o que se faz quando se depreende, a partir do movimento do pensamento, a possibilidade de decompô-lo em momentos estanques: o momento em que penso, como uma etapa, o momento em que penso que penso, uma outra etapa, a qual várias mais podem ser acrescentadas. A essência do movimento, enquanto progresso contínuo e indiviso, se esvai para dar lugar à descontinuidade entre os momentos da duração da consciência.

Afirmar que um pensamento “se mantém” enquanto outro se apresenta, é o mesmo que fixá-lo e aprisioná-lo no instante atual. Essa ideia reflete o princípio de identidade, que, segundo Bergson, é a lei absoluta da nossa consciência, segundo a qual

aquilo que é pensado se pensa no momento em que o pensamos; e o que faz a absoluta necessidade deste princípio é que ele não liga o futuro ao presente, mas apenas o presente ao presente: exprime a confiança inquebrantável que a consciência sente em si mesma enquanto, fiel à sua função, se limita a constatar o estado atual aparente da alma. (BERGSON, 1988, p. 144)

Desse modo, a sucessão empresta seu lugar à simultaneidade, pois, já não se representa a coexistência do momento passado com o presente, como um acúmulo progressivo e sucessivo, próprio à memória, mas, como uma presença simultânea de vários pensamentos congelados na atualidade do presente, do qual não se pode escapar, pois a sucessividade entre os momentos da nossa duração foi embargada pela representação estática dos mesmos.

A ideia de uma continuidade do tempo, que estaria implícita no “ininterrupto” do movimento do pensamento descrito por Descartes, facilmente se destrói, quando se verifica a existência de uma descontinuidade na suposta dissociação entre os atos de consciência: ou seja, entre o pensar e o pensar que se pensa, ou como quer Beyssade, entre o pensamento pensado, e o pensamento pensante. Nessa mesma distinção, vemos a mobilidade ser reduzida à imobilidade, já que não se pode mais tratar como móvel um pensamento que para e espera para ser ligado a outro; tal como se dá na representação

espacial do tempo, em que suas partes apareceriam como pontos matemáticos justapostos num espaço ideal, e na instantaneidade do presente em que eles se uniriam.

A sucessão verdadeira é, conforme Bergson, uma *continuidade de interpenetração* no tempo, irreduzível a uma simples justaposição instantânea no espaço. (BERGSON, 2005, 368 e 175). Desse ponto de vista, pensar que na passagem de um a outro pensamento, a consciência acerca do primeiro desapareceria ao dar lugar à reflexão, é um absurdo tão gritante quanto considerar que o pensamento é instantâneo e que, portanto, cada estado consciente seria uma unidade isolada sem relação alguma com os estados anteriores ou futuros, visto que ligada apenas ao presente. Essa ideia aniquila de pronto a essência da duração do espírito: penetração recíproca e contínua entre os nossos estados de consciência.

CAPÍTULO III - A INSTANTANEIDADE DO TEMPO

O presente capítulo pretende tratar primeiramente da instantaneidade do tempo e da duração de Deus, temas que se relacionam na filosofia cartesiana. Do instantâneo, partiremos para o simultâneo, enquanto característica do tempo espacializado presente na filosofia de Bergson. O determinismo e a possibilidade de previsão de estados psicológicos são abordados na sequência. Os tópicos supracitados se relacionam à intenção de mostrar que, em Descartes, se encontram aspectos da representação espacial, presentes na crítica bergsoniana. Crítica que se dirige diretamente à ciência, seus métodos e sistemas artificiais, e indiretamente, ao método cartesiano e à representação homogênea do tempo que nele se encontra.

Apesar de Descartes ter assumido a sucessividade da duração de nossos pensamentos, distinguindo-a daquela de Deus, que ele considera simultânea, os defensores da descontinuidade do tempo cartesiano insistem que nossos pensamentos seriam atos instantâneos. Para tanto se baseiam no conceito de duração que está por trás da tese da criação contínua. A noção da duração divina também é utilizada para afirmar a instantaneidade de nossos atos mentais. A seguir, veremos, a partir da distinção entre a duração do espírito e aquela de Deus, que aspectos da simultaneidade atribuída à Sua duração também estão presentes na visão instantânea da realidade. A mesma visão que é compartilhada pela ciência e o senso comum, e que leva a primeira à pretensão de prever fenômenos psicológicos, do mesmo modo como fazem em relação a fenômenos físicos. O determinismo e a previsibilidade desses fenômenos também é matéria de discussão do presente capítulo, em que se apresenta a possibilidade de determinar e prever estados psíquicos, problematizada por Bergson, em sua crítica aos métodos e pressupostos da psicologia: a quantidade, a homogeneidade e a imobilidade percebidas no mundo material são transpostas para fenômenos do espírito, em detrimento da qualidade, heterogeneidade e mobilidade que fazem parte da essência de nossos atos mentais. Em resumo, o pretense determinismo físico reduz-se a um determinismo psicológico, e é precisamente esta última doutrina, que Bergson trata de examinar. (BERGSON, 1988, p. 108).

Partindo, portanto, de Descartes, para chegar a Bergson, mostraremos como a tese da criação contínua, juntamente com a noção de duração de Deus nela implícita, leva à hipótese da instantaneidade do pensamento, que será discutida a partir da concepção

bergsoniana de tempo-homogêneo, em que a duração aparece sob os aspectos da instantaneidade e da simultaneidade.

A disputa dos cartesianos acerca da concepção cartesiana do tempo traz à tona uma hipótese igualmente controversa acerca da temporalidade que Descartes atribui à mente: o pensamento seria instantâneo? A ideia de que o pensamento divide-se em elos de uma cadeia de deduções para chegar a uma intuição envolve uma questão relevante concernente à temporalidade do pensamento, e particularmente, aquela do cogito cartesiano: a intuição alcançada ao término de um raciocínio, representando um termo, um limite, seria ela instantânea? Para expor em detalhes as nuances dessa questão, e como meio de contribuir para uma melhor compreensão da temporalidade que o filósofo atribui ao pensamento, propomos expor o ponto de vista de diferentes comentadores no que concerne a esta problemática.

Segundo a interpretação de Vigier sobre a duração do espírito em Descartes, somente através do instante seria possível apreender “pensamentos verdadeiros” que portem uma certeza. Enquanto através do prolongamento do pensamento, restariam apenas os momentos de dúvidas (VIGIER, 1920, p. 230). Portanto, a atividade de um pensamento claro se concentraria num instante indivisível, “forma de toda eficácia real”. Ademais, ele acrescenta que tanto dentro, como fora de nós, “não há contradição em considerar as partes de duração que não duram” (Ibidem, p. 231), pois, a observação interna do nosso pensamento nos revela, ao invés da duração, a instantaneidade de nossos atos mentais. O caráter sucessivo atribuído à duração (DESCARTES, 1967, p. 865), segundo Vigier, é o que permite dividi-la em um número indefinido de partes, em que cada uma envolve o nada da outra. Dessa forma, temos de volta a suposição da descontinuidade do tempo, através da noção de uma duração composta de partes instantâneas que não duram. E uma vez que há no conteúdo daquela carta uma generalização da duração, pois, Descartes havia dito que ela se aplicava tanto às coisas quanto ao espírito, Vigier declara que não somente a extensão, mas também o pensamento é constituído de elementos intemporais, logo, ele é instantâneo.

Wahl (1953, p.8), ao abordar a duração do pensamento em Descartes, retoma a ideia de que a memória é falha, representando, assim, uma espécie de deficiência nossa. Mas recorrer à memória é necessário devido a um outro tipo de deficiência: aquele da atenção. Esse círculo é rompido quando o homem apreende suas ideias dentro de uma intuição singular, a única que poderá lhe garantir uma certeza. Por conseguinte, assim como Vigier, ele defende que a possibilidade de aquisição de alguma certeza reside "na

instantaneidade da intuição” (Ibidem), e que o pensamento, bem como o cogito, seja instantâneo³⁰. Para chegar a uma verdade que porte consigo sua certeza, “que seja essencialmente diferente de um raciocínio ou de uma lembrança”, ele sugere que devemos aprender a ver as coisas no instante. A evidência com que se apresenta o cogito serve-lhe então para exemplificar aquela espécie de certeza que se apreende instantaneamente. A atenção e a lembrança mostram sua falibilidade por não se realizarem de forma instantânea. Consequentemente, será necessário provar a existência de algo superior, que possa garantir a persistência das ideias através dos instantes, a saber, Deus. (WAHL, 1953, p. 5 e 44).

Wahl estava certo ao mencionar a memória e a atenção como entraves para a obtenção da certeza requerida, pois Descartes já havia indicado que elas não bastavam para garantir a clareza e a evidência das conclusões decorrentes dos raciocínios (DESCARTES, 1973, p. 135), e que seria necessário, para tanto, apoiar-se no conhecimento de Deus (Ibidem, p. 193). No entanto, Descartes não relacionou a intuição do cogito à instantaneidade, nem afirmou que o pensamento fosse instantâneo, “visto que nós conhecemos manifestadamente a sucessão em nossos pensamentos.” (DESCARTES, 1967, p. 854). O conhecimento do cogito é dado através do *momento* ao longo do qual ele se volta para o interior de si mesmo, e percebe a continuidade de sua existência e de seu pensamento ao mesmo tempo em que pensa que ele pensa: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, *por todo o tempo* em que eu penso; pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (DESCARTES, 1973, p.102). Como Riquier nos mostra, é na duração que Descartes toma consciência ao mesmo tempo de sua existência e de seu pensamento (RIQUIER, 2009, p. 264). A instantaneidade atribuída ao cogito parece então contradizer inteiramente a ideia da intuição do cogito como um ato que se dá, não no *instante*, mas no *momento* ao longo do qual ele se percebe existindo.

Não obstante, Descartes (1989, p. 81) ter declarado que os nossos pensamentos são sucessivos e seguem um *movimento* ininterrupto, Wahl (1953, p. 9) lança mão do referido texto das *Regras* e da tese da criação contínua para reafirmar que não são contínuos os pensamentos, mas instantâneos. Segundo ele, o movimento, de que trata Descartes, é composto por vários *movimentos elementares* pelos quais as lembranças

³⁰ Para Jaspers se “a consciência da existência e da possível existência do ser do *eu* pode aparecer um instante no cogito ergo sum como *todo* para ser *nada* no instante seguinte (...) assim Descartes parte, de certo modo, de um nada, e não pode chegar tampouco a nenhum ser verdadeiro” (JASPERS, 1974, p. 101).

estão sempre voltando à nossa memória. Ele faz então o paralelo entre o movimento contínuo do nosso pensamento e o ato pelo qual Deus está continuamente criando e recriando o mundo. Por hipótese, do mesmo modo que o universo segue contínua e eternamente um movimento de pequenas recriações, através da criação divina, nosso espírito segue um movimento de recordações instantâneas através da memória. Para Wahl, parece que estamos “dentro de uma espécie de visão contínua do pensamento imóvel de Deus” (Ibidem). Retomando a noção do “tempo considerado em abstrato” (DESCARTES, 2010, p. 266), ele afirma que a visão da continuidade do tempo é uma ilusão. A imobilidade é a realidade, pois, a mesma se forma a partir das criações instantâneas, ou seja, a partir de instantes intemporais e sem movimento. A realidade é imóvel, intemporal e eterna, tal como é o pensamento de Deus. Portanto, para ele, embora a operação de abstração permita ligar as partes do tempo (presente, passado e futuro), a verdade acerca do tempo concreto é não haver prolongamento entre elas, assim como não haveria continuidade entre as partes de nossa duração. É como se nossos pensamentos perecessem e recomeçassem sem cessar, seguindo o mesmo ritmo da criação divina que, apesar de ser chamada de contínua, se realiza segundo a instantaneidade e descontinuidade do tempo. As criações se dão em um instante sempre atual, separadas por intervalos que não tem duração. Eis a visão do tempo concreto, segundo a concepção descontinuísta do tempo cartesiano, que se apoia, basicamente, na doutrina da criação contínua, e no modo como Deus cria o mundo, atribuindo-lhe a mesma duração que Ele possui. A caracterização e entendimento da duração divina são, portanto, necessários para esclarecer a ideia da criação de instantes atemporais, bem como, para compreender as suas consequências.

A Duração de Deus

A duração de Deus se define pela existência simultânea de todas as partes da duração. Isso significa que as dimensões: passado, presente e futuro coexistem na eternidade, sendo simultâneas, e sendo conhecidas todas ao mesmo tempo por Deus. A simultaneidade das partes do tempo, que é a realidade da duração divina, se opõe à sucessividade da duração do homem, pois,

embora não houvesse corpo algum no mundo, todavia, não se poderia dizer que a duração do espírito humano fosse simultânea, toda inteira, assim como se pode dizer da duração de Deus, visto que nós conhecemos manifestadamente a sucessão em nossos

pensamentos. (DESCARTES, 1967, p.854).

Cada parte do tempo sendo criada e existindo uma após a outra, decerto, tais partes não podem existir todas simultaneamente. Portanto, segundo Descartes, a única dimensão do tempo que se apresenta ao nosso entendimento, juntamente com o conhecimento que temos de nós mesmos, é o presente, pois só podemos conhecer o que se apresenta a nós em sua atualidade.

Ainda em relação à duração de nosso espírito, a dificuldade em se compreender que o pensamento possui mobilidade e sucessão reside, provavelmente, no fato de que, pela percepção sensível, só é possível observarmos o movimento dos corpos; enquanto o movimento sucessivo que experimentamos em nossos pensamentos somente pode ser percebido pelo nosso intelecto, através da observação interior. Quanto à duração de Deus, a ideia de uma duração “simultânea” e “toda inteira” implica uma imobilidade do tempo, o que redundaria em eternidade, em que toda duração e todo tempo estão abolidos, o que é verdadeiro somente em relação a Deus³¹.

No trecho da carta supracitada, Descartes diverge da opinião que os escolásticos tinham sobre o tempo, ao considerarem que a duração do espírito seria simultânea como a de Deus, o que implica que a única dimensão temporal do nosso pensamento seria o presente. Mas, ao passo que há sucessão em nossa duração, e que nossa temporalidade interna é um fato que se evidencia pela própria percepção que temos da passagem e da ligação entre os momentos do tempo, a eternidade de Deus é concebida como “presente ou presença perpétua”, que exclui as outras partes do tempo, e, logo, a duração sucessiva. Sendo eterna, a Sua existência é absolutamente estranha à duração, pois, Deus não há qualquer distinção entre um antes e um depois, “o passado e o futuro devendo ser banidos da ideia de um ser infinito” (BEYSSADE, 1979, p. 302). Sem sucessão, sem momentos se sucedendo, resta a Deus o instante sempre atual que configura a Sua eternidade, na qual lhe é possível a apreensão simultânea de todas as partes do tempo.

Beysade assinala que, segundo Descartes, estamos certos de haver em nosso

³¹ Santo Agostinho afirmou que ao nosso espírito não é dado experimentar as coisas eternas, porque ele transita sempre entre as realidades do passado e do futuro. O seguinte trecho mostra certa semelhança entre a concepção de Agostinho e a de Descartes acerca da duração eterna: “Quem poderá deter esse pensamento, quem o fixará por um momento, para que tenha um rápido vislumbre do esplendor da eternidade imutável, e a compare com os tempos impermanentes, para perceber que qualquer comparação é impossível?” Se fosse possível vislumbrar a eternidade, a criatura “veria que a sucessão dos tempos não é feita senão de uma sequência de instantes, que não podem ser simultâneos; pelo contrário, na eternidade, nada é sucessivo, tudo é presente, enquanto o tempo não pode ser de todo presente” (AGOSTINHO, 1996, p. 322).

pensamento um movimento e uma duração compostos de uma infinidade de partes que se sucedem (DESCARTES, 1973, p. 118). Sendo assim, ao contrário do que se dá em relação ao ser divino, a duração humana é constituída, essencialmente, pela sucessão de um *antes* e de um *depois*. Colocando a “generalidade da sucessão”, que os teólogos restringiram às coisas extensas, Descartes separa o sucessivo do eterno presente:

Descartes reencontra sob a totalidade atual da alma, uma *duratio generaliter sumpta* que se aplica tão legitimamente às coisas como aos espíritos, aos pensamentos como aos movimentos, e em que o princípio característico é a sucessão (BEYSSADE, 1979, p. 131).

Descartes poderia ter negado, juntamente com os teólogos de sua época, que fosse sucessiva a duração das coisas imóveis, que são as substâncias espirituais. No entanto, não poderia negar que as lembranças, mesmo as mais remotas, se apresentam a ele, quando se esquece da vida material e volta seu pensamento em direção a si mesmo.

A duração da coisa pensante, que se assemelha àquela da coisa extensa, como foi destacado acima, tem a sucessão como marca de sua temporalidade. Essa duração do pensamento é também reconhecida por Vigier quando ele explica que o tempo serve como “ponto de referência” não somente para apreciar a duração de outros movimentos, mas também para apreciar a duração “dos fenômenos espirituais” (VIGIER, 1920, p. 227).

Jean Wahl, por seu turno, a partir da passagem da carta a Arnauld (2 junho de 1948) enfatiza que, de fato, “não há diferença entre a duração do pensamento e a duração das coisas”, pois, quando Descartes define o tempo como um modo de pensar, “ele quer dizer que o pensamento, como as coisas, duram” (WAHL, 1953, p. 12, 23). Com efeito, a ideia de que o pensamento tem uma duração fica patente a partir da concepção do tempo como meio ou medida da qual se serve o pensamento para conhecer qual é a duração das coisas. Ora, se o pensamento é capaz de criar uma noção, um modo de medir a duração, é porque ele próprio contém em si a marca dessa duração; de outra maneira, como ele seria capaz de mesurá-la? Jean Wahl assinala ainda que é preciso entender que as coisas coexistem com o meu pensamento, que elas se colocam sobre uma linha temporal paralela àquela de meu pensamento, podendo ser, então, “cronometradas”. Dessa maneira, a definição de duração em Descartes nos traz a ideia, ao mesmo tempo, da existência de uma sequência de pensamentos e da coexistência das coisas com o meu pensamento; eis, pois, segundo Jean Wahl, “a significação das ideias

de duração e de tempo” em Descartes (Ibidem, p. 24).

Entre o antes e o depois de todas as durações, temos a dimensão do presente, que é o momento ao longo do qual o meu pensamento dura. O momento, breve ou longo, tem sempre uma duração, própria do tempo, e é como “um recorte da linha indefinida do *todo-o-tempo*”. A duração do momento presente, em se tratando de minha mente contingente e finita é, em si mesma, divisível. Isso eu descobro quando, ao me voltar sobre meu pensamento, eu percebo uma sucessão interna: “este presente envolve um passado *virtual*, objeto passível de uma futura lembrança” (BEYSSADE, 1979, p. x).

Ao afirmar que a duração é uma propriedade comum às coisas e aos espíritos, Descartes quis distinguir a nossa duração daquela do ser infinito. Enquanto a duração de Deus é simultânea, a nossa duração tem como característica a sucessão, assim como ocorre à duração das coisas materiais. As coisas duram de modo que suas partes se sucedem umas às outras. Nosso espírito dura de modo que nossos pensamentos se sucedem uns aos outros. Apesar de ter observado uma continuidade em nossos pensamentos, a analogia entre a duração dos fenômenos espirituais e a duração das coisas materiais, nos leva a supor que, para o filósofo, ambas poderiam ser igualmente quantificadas. Tal suposição será aprofundada e discutida adiante, quando, então, tentaremos mostrar que Descartes estava longe de perceber que a duração do espírito difere sobremaneira daquela da extensão que, portanto, elas não poderiam ser conhecidas da mesma maneira.

Como vimos, enquanto o tempo de Deus é simultâneo, o tempo do nosso espírito é sucessivo. Passado e futuro não podendo ser abarcados de uma só vez, em ato, pelo nosso entendimento, tal como é possível para o ser divino. Na *Conversa com Burman*, Descartes (1975, p. 37) afirma que, somente na eternidade, as partes do tempo estão todas juntas e em ato, mas que, em nossa duração, a única parte que pode ser considerada simultânea, tal como as partes da eternidade, é o *presente*, enquanto as outras partes existem separadas e apenas em potência. Essa afirmação pode ser vista sob um duplo ponto de vista. Um primeiro que se liga à própria concepção cartesiana de tempo e a esclarece, e um segundo que decorre da crítica à concepção de tempo descontínuo, que se perpetua desde a filosofia clássica até a modernidade. De acordo com o primeiro sentido, o espírito não pode apreender todas as partes do tempo porque elas se encontram separadas em ato, como unidades descontínuas e indivisíveis, tal como são consideradas do ponto de vista do criador, que corresponde ao tempo real. Portanto, quando, nas *Regras para a direção do espírito*, trata do caráter sucessivo de

nossa duração, e declara que o espírito possui a noção de um antes e de um depois, de uma continuidade que experimentamos em nossa cadeia de pensamentos e de uma consciência da passagem do tempo (DESCARTES, 1967, p. 865), o prolongamento e a sucessão as quais ele se refere como fazendo parte de nossa duração, não são atributos do tempo real, mas apenas uma forma pela qual o espírito o concebe, e que, de certo modo, mascara a sua real natureza: a descontinuidade.

De acordo com o segundo ponto de vista, aquele da crítica a que nos referimos, se, de fato, Descartes considera que as partes do tempo não estão todas juntas em nosso espírito, senão em potência, e que o presente é a única parte da qual podemos ter um conhecimento integral, já que somente ela é simultânea, enquanto as outras se encontram separadas em ato, então, como pode haver “sucessão verdadeira” em Descartes? Em sua filosofia, o espírito encontra-se realmente aprisionado em um instante sempre atual³², em que somente Deus pode resolver o problema da passagem de um estado instantâneo a outro, como sugeriu Beyssade (1979, p. 54)? Como a imagem de uma continuidade ininterrupta dos pensamentos pode se conciliar com a concepção de tempo dividido em partes descontínuas? A chave para as respostas a essas questões pode ser encontrada na própria filosofia de Descartes, através da noção de “tempo considerado em abstrato” já que ela mostra que o tempo real não corresponde ao tempo concebido por um espírito que se equivoca em ver ligação e continuidade entre estados externos e internos onde não há senão instantes sendo criados na atualidade. No entanto, mais eficaz do que a referida noção cartesiana, é a crítica de Bergson a uma concepção de tempo que o mantém sob a perspectiva quantitativa e mensurável (BERGSON, 2005, p. 373), no sentido de, senão resolver, ao menos esclarecer as contradições e indicar os caminhos divergentes tomados pela filosofia de Descartes.

Bergson destaca no *Ensaio* como a filosofia moderna moldou suas noções segundo a ciência e a metafísica antiga, e também a partir do próprio senso comum enquanto inteligência. Dentre estas noções que não foram remodeladas está a do tempo (BERGSON, 2005, p. 344). Apesar disso, houve uma hesitação quanto ao caminho a ser seguido na definição da mesma. Hesitação que, segundo Bergson, é notória em

³² Como vimos, segundo a concepção de *duração concreta* de Descartes, cada momento do tempo não está ligado necessariamente ao seguinte; o momento presente sendo inteiramente independente do anterior e do posterior, dos quais se isola, e com os quais não mantém qualquer relação. Assim, instantes se justapõem a instantes no eterno presente em que estão sendo criados. Se essa fosse, de fato, a realidade do tempo, poderíamos imaginar uma situação semelhante àquela pensada por Samuel Beckett para os seus personagens na peça “Esperando Godot”: presos no mesmo espaço, em um tempo que não passa, e numa atitude mental invariável: esperar.

Descartes. O tempo, segundo a teoria da criação contínua, presente em *Meditações Metafísicas*, se consubstancia em uma “série de atos que sustentam o mundo em dependência direta da vontade de Deus” (LEOPOLDO, 1994, p. 150). Isso implica que se deve a ele a conservação do nosso ser na existência e na duração, e que o princípio da criação contínua é o aspecto mais importante desta conservação.

A seguir antecipamos exemplos de como a filosofia de Bergson pode incidir, criticamente, sobre os aspectos da filosofia cartesiana acima descritos. Primeiramente, apresentamos partes de sua crítica que se dirigem às consequências da espacialização do tempo e aos métodos e pressupostos científicos, a partir das quais chegamos a uma aproximação entre a noção de duração divina e o tempo do ponto de vista da ciência. Assim como Deus é capaz de abarcar passado, presente e futuro, o conhecimento científico pretende dispor de todas as partes do tempo simultaneamente com o intuito de poder conhecer o todo da realidade, e poder prever toda espécie de fenômenos, inclusive os de ordem psíquica (BERGSON, 1988, p. 144), como será mostrado. Em segundo lugar, da crítica à visão instantânea do tempo extraímos as implicações dessa para a reflexão acerca da duração do espírito. Em oposição direta à ideia, acima apresentada, da criatura presa na atualidade do instante, se apresenta a duração experimentada pela consciência imediata, que, conforme Bergson,

é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra indistintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós (...). Sem esta sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade (BERGSON, 1979, p. 25).

Na análise da duração, que é feita a partir de conceitos pré-fabricados, segundo Bergson, de um lado, considera-se uma *multiplicidade* de estados sucessivos, e, de outro, uma *unidade* que os liga. Resulta, da “síntese” desta unidade e desta multiplicidade, a mesma duração em que nossa consciência opera habitualmente, apoiada pela inteligência e a percepção, que tendem a tomar a duração sob o aspecto de um movimento realizando-se no espaço, e considerá-lo como “representativo do Tempo”. Na referida síntese, a multiplicidade dos momentos é dada como um número de pontos de uma trajetória, enquanto “uma unidade abstrata os reúne como um fio que manteria juntas as pérolas de um colar”. De modo semelhante a uma operação aritmética, na duração, considerada sob o aspecto da multiplicidade, haverá sempre

instantes intercalando-se entre instantes, assim como, entre pontos matemáticos, há outros pontos matemáticos. Desse modo, quando se privilegia o ponto de vista da multiplicidade “a duração se esvai numa poeira de momentos dos quais nenhum dura, pois cada um é instantâneo” (BERGSON, 1979, p. 28), e a realidade concreta é erigida “em momentos distintos de um tempo” pulverizado. Quando se considera apenas a unidade que liga estes momentos, “essa é erigida em realidade concreta, e colocada no eterno” (Ibidem). Trata-se de uma eternidade com a qual coexiste a multiplicidade indefinida de momentos. No entanto, Bergson não vê como isso é possível, uma vez que aquela unidade,

não pode durar, pois, por hipótese, tudo o que há de mutável e de propriamente durável na duração foi posto do lado da multiplicidade de momentos. Esta unidade, na medida em que me aprofundo em sua essência, me aparecerá, pois, como um substrato imóvel do movente, como não sei que essência intemporal do tempo: é o que chamaria eternidade _ eternidade de morte, pois não é outra coisa que o movimento esvaziado da mobilidade que constituía a vida. (Ibidem)

Considerando um e outro ponto de vista, seja o da unidade ou da multiplicidade, teríamos “um infinito de eternidade abstrata, que coexiste com as coisas” (Ibidem, p. 29-30). Na descrição e crítica de Bergson a esses dois modos de considerar o tempo, seja pelo aspecto da multiplicidade, seja pelo da unidade, vemos sua ligação direta com a concepção cartesiana de duração, que se apresenta na tese da independência das partes do tempo, em associação com a doutrina da criação contínua. Como se Bergson, sem mencioná-las, tivesse feito delas o alvo de sua crítica. Isso se demonstra ao observarmos que, na filosofia cartesiana, aquelas duas formas de ver o tempo se associam da seguinte maneira: de um lado, temos a consideração da multiplicidade da duração na afirmação de que o tempo se constitui por uma infinidade de partes descontínuas e independentes umas das outras (DESCARTES, 2010, p. 164). De outro, a unidade é considerada quando se afirma que estas partes, em número ilimitado, são ligadas por Deus, que, desse modo, tornando-se responsável pela unificação das partes da duração, pode ser representado como uma unidade abstrata que, como um fio, manteria “juntas as pérolas de um colar” (BERGSON, 1979, p. 28).

Na continuidade da crítica de Bergson, ele faz objeção à ideia de que a unidade que unifica as partes da duração, ela mesma, não dure, e ao aprofundar-se em sua essência, a considera como “um substrato imóvel do movente”, “essência intemporal do tempo”, a que ele chama de eternidade (Ibidem). Essas caracterizações podem servir para

descrever a contradição que existe na essência da duração divina, como ela se encontra na concepção de criação contínua em Descartes. Como vimos no início desse capítulo, em Deus se dá a reunião de todas as partes da duração, que podem então ser por Ele contempladas simultaneamente. Portanto, passado, presente e futuro coexistiriam na eternidade. Mas se a eternidade é a ausência de duração, pois, nela não há mais sucessão, mas apenas simultaneidade, como as partes do tempo (o antes, o agora e o depois), que em si já implicam sucessão, prolongamento e duração, poderiam coexistir com o eterno? Novamente, a filosofia de Bergson aponta para uma das contradições presentes na concepção cartesiana de tempo: a duração é uma multiplicidade de partes criadas e ligadas por uma unidade abstrata e imóvel que não dura. O que implica que se partiria da imobilidade de Deus para chegar à mobilidade da duração.

Descartes mostra que faz parte da natureza do tempo, ser divisível em uma infinidade de partes independentes umas das outras (*Terceira Meditação*, § 33). Essa descontinuidade radical do tempo implica que os instantes não se ligam naturalmente uns aos outros, ou seja, não é da natureza do tempo que seus instantes se prolonguem uns nos outros, mas sim, que eles estejam separados; fazendo-se necessário que Deus conserve o mundo recriando-o a cada instante. A partir dessa exposição da concepção cartesiana de tempo, apresentamos abaixo o que seria uma interpretação de Bergson acerca da mesma.

Juntamente com um infinito de eternidade abstrata, que coexiste com as coisas, Bergson destaca, “um mundo suspenso no ar, que deverá acabar e recomeçar a cada instante” (Ibidem, p. 29-30). Se as partes da duração não estão necessariamente ligadas entre si, mas são independentes, elas são, na verdade, instantes separados por intervalos, que, por sua vez, são limites da duração, um nada de tempo. O mundo, sendo criado a partir de instantes; essa criação, em que mal acaba um instante, já começa o outro, poderia ser representada por um eterno recomeço, em que o espírito, assim como o corpo, estaria confinado no presente que recomeçaria incessantemente. Desse modo, Bergson indica o absurdo de se pensar que uma existência seria “feita de um presente que recomeçaria incessantemente _ nada mais de duração real, apenas o instantâneo que morre e renasce indefinidamente” (BERGSON, 2009, p. 219).

Ao proceder segundo o método cinematográfico do conhecimento, o papel da ciência “é escandir o ritmo de escoamento das coisas e não inserir-se nele.” (Ibidem, p. 374). Nessa escansão, a continuidade e sucessividade do tempo se diluem, e todas as dimensões do tempo, presente, passado e futuro passam a ser representadas na

simultaneidade do instante atual. Por isso, Bergson dirá que os sistemas desenvolvidos e estudados pela ciência se encontram em um presente instantâneo, que se renova sem cessar. Neles não há lugar para a “duração real, concreta, na qual o passado se consubstancia com o presente.” (BERGSON, 2005, p. 18). Dentre os sistemas referidos por Bergson, temos o sistema mecanicista da natureza desenvolvido por Descartes.

Bergson compara a duração da consciência com aquela do ser vivo:

Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo, portanto, parece realmente partilhar esses atributos com a consciência. Será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, com ela, criação incessante? (Ibidem)

Paralelamente, ele expõe o que é próprio do conhecimento dos sistemas artificiais: versar sobre a extremidade do intervalo³³, se apoiar no presente, na instantaneidade. Para conhecer o ser vivo³⁴, assim como a consciência, devemos nos colocar no intervalo em que o presente se consubstancia com o passado inteiro, e não apenas com o instante imediatamente anterior ao instante atual. No último caso, não saímos do presente. Quando se fixa a atenção em uma parte isolada da duração de um objeto, o tempo não flui mais. Somente do ponto de vista da ciência, que intervém nas especulações sobre sistemas artificiais, o estado (instante) atual de um desses sistemas dependeria do estado (instante) imediatamente anterior a ele. O intervalo entre o instante anterior e o atual é descartado. Para a ciência, “aquilo que flui no intervalo, isto é, no tempo real, não conta”, pois não serve para calcular o estado do sistema em um dado momento; pois,

é sempre de um momento dado, quer dizer, fixado, que se trata e não do tempo que flui. Enfim, o mundo sobre o qual o matemático opera é *um mundo que morre e renasce a cada instante*, exatamente aquele no qual Descartes pensava quando falava da criação continuada. (BERGSON, 2006, p. 24).

Conforme Bergson, enquanto o conhecimento dos sistemas artificiais e o conhecimento matemático versam sobre a extremidade do intervalo, o conhecimento do vivente versa sobre o intervalo mesmo da duração. A continuidade de mudança, a conservação do passado no presente, a duração verdadeira, são todos atributos que o ser

³³ Para Beyssade, a duração pode ser comparada a uma linha em geometria, divisível em uma infinidade de partes (*Terceira Meditação*, III, § 33). Mas cada parte da linha, como da duração, é determinada por seu limite, termo, ou extremidade; assim como “uma coisa extensa ao seu termo, um movimento ao seu termo, uma duração ao seu termo” (BEYSSADE, 1979, p. 347). Quanto à duração, o instante é o seu limite, sua extremidade; assim como ao término de uma linha geométrica, não se encontra mais nada

³⁴ Como assinalou Riquier (2009, p. 354), Bergson toma emprestado da vida biológica os atributos que a duração psíquica lhe tinha revelado em seu fundo.

vivo parece partilhar com a consciência. “Será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, com ela, criação incessante?” (Ibidem).

A afirmação de que “Não há, não pode haver instante imediatamente anterior a um instante”, se esclarece melhor através do que Bergson explica sobre o papel da memória na percepção: o que percebemos no momento “imediatamente anterior” rapidamente passa a integrar a nossa memória, de modo a formar uma unidade com o nosso presente. Nossa consciência testemunha essa integração e mobilidade entre o passado e o presente, enquanto a inteligência, fixa “o instante anterior” que não mais existe, o prende ao presente, e o desprende do todo móvel da duração.

A uma existência que, a partir da tese da criação contínua, poderia ser pensada como composta de contínuos recomeços, Bergson contrapõe a existência psíquica, que se apresenta juntamente com um esforço de intuição do espírito, empurrando “no presente a maior parte possível do passado (...), persuade-se sem dúvida a si mesmo de que imita, por sua instabilidade, o movimento mesmo do real”. (BERGSON, 2005, p. 332), apontando, desse modo, para a mobilidade de nossa realidade interna, e o fluir contínuo de nossa vida psicológica. Aspectos que serão desenvolvidos e aprofundados a seguir.

A Duração Psicológica

No sentido das considerações até então esboçadas, nos voltamos para a apreciação de duas realidades de ordens distintas que encontramos no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Faremos isso, inicialmente, retomando o exemplo que Bergson usa para esclarecer os dois modos distintos de assimilação do real: o dinâmico e o estático. Assim, começaremos por nos colocar na situação de quem acompanha os sons produzidos pelo movimento do pêndulo de um relógio. A sucessão deles provoca sensações igualmente sucessivas que, uma vez retidas e organizadas pela consciência, fazem com que os mesmos se apresentem como uma melodia ou um ritmo familiar. Desse modo, os sons terão produzido uma impressão qualitativa e indivisível. Mas, pode-se decidir não mais prestar atenção às sensações causadas pela continuidade desse fenômeno acústico, e dispor-se apenas a contar cada som, dissociando-os. Nessa operação, enquanto a nossa atenção os acompanha, um após o outro, eles abandonam sua multiplicidade qualitativa para apresentarem-se apenas como multiplicidade numérica. A contagem dos sons, e, por conseguinte, sua dissociação, criou entre eles

intervalos vazios, de modo que se tornaram descontínuos, perdendo a coesão que fazia com que se assemelhassem a uma frase musical (BERGSON, 2007, p. 64).

Habitua-mo-nos a pensar que é no tempo, ou seja, na duração que nossos fatos de consciência podiam ser alinhados e justapostos. Visto desse modo, o tempo seria um meio homogêneo, semelhante ao espaço, e diferindo inteiramente da verdadeira duração. A confusão se estabelece porque nosso entendimento tende a perceber como “homogeneidade extensiva, aquilo que lhe é dado como heterogeneidade qualitativa” (Ibidem, p. 71). Dito de outro modo, a tendência de nossa inteligência é a de projetar os dados da consciência no espaço, dando-lhes um caráter mensurável em substituição ao que eles têm de indivisível e qualitativo.

Do lado radicalmente oposto ao espaço, Bergson encontra a duração pura, que, segundo ele, é a forma que assumem os nossos estados de consciência quando eles se ligam espontaneamente uns aos outros. Quando o estado atual une-se aos seus estados anteriores, sem intervalos nem cortes, estamos já na duração pura. Para tanto, não é preciso deixar absorver-se pela sensação ou pela ideia, basta que a retrospectiva destes estados passados não se dê por justaposição com o estado presente, o que criaria lacunas entre eles. Com efeito, nossos estados de consciência se apresentam como “uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, não se distingue e não se isola.” (Ibidem, p. 72). Como um conjunto de notas de um arranjo melódico, eles devem aparecer fundindo-se uns com os outros continuamente.

Nossa inteligência, no entanto, substitui a sucessão de estados que se interpenetram na duração por sua justaposição espacial. Desse modo, nós projetamos o tempo no espaço, e experimentamos a duração como uma extensão vazia. Somente a intuição pode nos fazer perceber nossas sensações unindo-se dinamicamente, correspondendo a uma sucessão de mudanças qualitativas e indistintas que se penetram mutuamente; eis a imagem da duração pura, que fornece à consciência imediata o dado qualitativo, ao invés do mensurável.

A intuição bergsoniana de estados de consciência que se unem como em uma frase musical é aquela de uma penetração do passado no presente, de uma ligação intrínseca entre cada um de nossos estados, anterior e posterior; o que pode ser ilustrado por um trecho da *Introdução à Metafísica* em que Bergson descreve um passeio pelo interior de sua própria consciência, no qual ele percebe “sob estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoia de maneira diferente de tudo que ele já viu escoar-se” (BERGSON, 1979, p.16.); cada estado atual

anunciando o seguinte e contendo aquele que o precedeu; o presente, grávido do passado, dilata-se e avança, invadindo o futuro e devorando cada novo instante. Essa fusão contínua entre o que é e o que já não é mais, marca constitutiva da duração bergsoniana, torna presente e passado contemporâneos, ou seja, nosso passado inteiro existe simultaneamente com cada um de nossos momentos presentes (DELEUZE, 1966, p. 55).

Bergson distingue uma multiplicidade quantitativa e externa, apreendida pela inteligência na medida em que a consciência se exterioriza e se desdobra no espaço para realizar a operação de decompor a realidade que a experiência imediata apresenta como indistinta e fluida. Essa multiplicidade diz respeito a um universo de imagens correspondentes a objetos materiais estáticos e exteriores uns aos outros. A inércia da matéria condiciona o modo sob o qual a consciência a apreende, dando lugar a um esquema igualmente estático de assimilação do real. A representação de uma multiplicidade numérica e descontínua se origina de uma contaminação da duração pelo espaço; contaminação que irá dar lugar ao conceito de tempo homogêneo, que é uma representação da nossa intuição do tempo em termos de espaço. Por outro lado, há uma multiplicidade qualitativa e interna que aparece apenas na pura duração, sendo inteiramente temporal, sem interferência da representação do espaço. Multiplicidade em que os estados internos da consciência se sucedem e se fundem. Na duração interior, observa-se um dinamismo e uma modificação contínua dos estados psicológicos, o que dá lugar a um esquema igualmente dinâmico de apreensão desses mesmos estados.

Ao aprofundar-se no caráter da duração interna ou psicológica, Bergson observa que o conhecimento que temos das coisas exteriores é superficial em relação ao conhecimento que podemos ter de nossos estados psicológicos, cujo acesso é direto. Isso não é difícil de ser demonstrado, pois é certo que percebo e tenho conhecimento imediato de um movimento interior quando eu passo de um estado a outro, ou de uma sensação a outra. Quanto ao conhecimento que eu possa ter dos objetos, por serem apreendidos de fora, será sempre exterior e superficial.

Em suma, existem dois níveis distintos de atividade consciente, a saber, um estático, que se relaciona à apreensão da realidade pela inteligência, e um dinâmico, que diz respeito ao acesso intuitivo ao real. No entanto, é importante enfatizarmos que essa diferenciação entre dois níveis de consciência faz parte de uma distinção conceitual maior do bergsonismo, a saber, a distinção entre o espaço e a duração, dualidade que

atravessa toda a obra de Bergson e, que, segundo Worms, aparece não apenas como um problema, mas como o problema central nela presente. A intuição do nosso filósofo consistiu em ter percebido que a confusão que fazemos entre espaço e tempo nos mascara a realidade de nossa vida interior em nome das necessidades de nossa vida prática (WORMS, 2004, p. 10). No entanto, nossa vida interior e nossa vida prática não estão necessariamente dissociadas. Elas se harmonizam através da fusão entre o externo e o interno, isto é, entre a visão quantitativa e espacial da matéria e a visão qualitativa e contínua do espírito. A intersecção entre as duas resulta no que Bergson nomeia como “fenômeno de endosmose (...), um misto entre a sensação puramente intensiva da mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido” (BERGSON, 1988, p. 82-84). Uma vez que o fenômeno externo é simultâneo em relação aquele que percebo no meu interior, o câmbio entre o espaço exterior e a duração interior é inevitável. Por isso, “a simultaneidade é a noção-chave nesta endosmose entre tempo e espaço” (LEOPOLDO, 1994, p. 136).

Concluamos, assim, que todo fenômeno deve se apresentar a nós sob dois aspectos diferentes: segundo a duração ou segundo o espaço. Ou seja, nós desenvolvemos a duração no espaço a fim de que ela seja dada, por essa colocação à distância, à consciência. Assim, nós a alcançamos imediatamente como dado da consciência. (RIQUIER, 2009, p. 294).

Baron ilustra a distinção entre os dois modos de apreensão da realidade analisadas por Bergson da seguinte maneira: “Ora, com a medida e a espacialização estamos na ordem da quantidade. A duração, ao contrário, tal como a consciência no-la apresenta sem intermediário, é qualitativa” (BARON, 2007, p.18). Segundo a ordem quantitativa, o espírito divide e cria lacunas entre nossos estados conscientes que, na ordem oposta, estariam unidos de forma indivisa. Dessa maneira, destacam-se dois sentidos da noção de experiência em Bergson: a experiência ordinária, síntese entre o espaço e o tempo, em que a realidade durável é representada espacialmente como uma justaposição de unidades que se apresentam juntamente com nossos estados de consciência. E a experiência imediata que, em contraposição à experiência comum, nos dá acesso à unidade e heterogeneidade da duração de nossa vida psíquica, e possibilita, através de um esforço de intuição, o retorno aos dados imediatos da consciência.

Abre-se aqui novamente um caminho para a comparação entre a intuição cartesiana e a intuição bergsoniana. Enquanto a primeira diz respeito à apreensão simultânea de todos os dados fornecidos a partir do encadeamento dedutivo, e revela um procedimento

de justaposição de lembranças que, no caso, são tratadas como *coisas* que pudessem ser colocadas uma ao lado da outra, e somadas ao término do movimento da dedução; a intuição, em Bergson, opera sobre a sucessão e a mobilidade (BERGSON, 2006, p. 319), e, portanto, lida com a transição e a continuidade entre os estados, ao invés da imobilidade que a intuição cartesiana impõe a eles (DESCARTES, 1989, p. 40). Destarte, a análise da intuição e dos métodos de ambos os filósofos nos leva à seguinte distinção entre ambos. O método cartesiano revela como o conhecimento é obtido através das operações do entendimento, pelas quais o movimento real é representado a partir de imobilidades justapostas umas às outras num espaço homogêneo (BERGSON, 2005, p.167). Espaço que é a base tecidual na qual a inteligência se exterioriza para recortar o raciocínio em imagens instantâneas e descontínuas. Portanto, enquanto a intuição, em Descartes, aparece dentro do procedimento analítico, cujo desenvolvimento é condizente com o modo pelo qual a consciência se exterioriza na experiência ordinária para apreender a realidade, fazendo com que as partes da duração (semelhantes aos elos de uma cadeia de pensamentos estáveis) correspondam a estados inertes do mundo exterior; em Bergson, a intuição, que constitui uma experiência interna, compõe um método que substitui o tempo homogêneo “pela apreensão dos momentos interiores da passagem do tempo enquanto tal” (MORATO, 2005, p. 59).

A partir da observação das diferentes orientações de ambos os filósofos, vemos como a noção de tempo de cada um deles corresponde aos caminhos metodológicos distintos seguidos em suas respectivas filosofias. Enquanto Descartes formulou um método que se adequasse à explicação de suas descobertas no campo da física e que, portanto, se aplicasse ao conhecimento da realidade exterior e inerte; a metafísica de Bergson orientou-se pelo método intuitivo, pelo qual a experiência e o acesso aos dados imediatos da consciência poderiam levá-lo mais facilmente ao conhecimento da realidade movente. Assim, para este filósofo, a fluidez e a continuidade do tempo eram as características mais condizentes com a dinâmica dos nossos estados psicológicos, cujo “eu” se apresenta em sua duração contínua, sem divisão entre suas partes. Para Descartes, por sua vez, a divisibilidade e descontinuidade entre as partes do tempo, sendo as características que correspondem à inércia da matéria que a mecânica privilegia, o êxito do método depende da possibilidade de apreender e explicar a realidade em sua estabilidade e imutabilidade.

A continuidade do pensamento para a qual Descartes atentou não se tratava, porém, de uma continuidade sem rupturas, apesar de ele utilizar o termo “ininterrupto”

para caracterizar o seu movimento. A intuição, a que ela se referia como aquela ao qual chega o pensamento ao término do curso de uma dedução, poderia revelar a verdade acerca do objeto de investigação, particularmente, das conclusões do raciocínio. Bergson, por sua vez, sugere que, através da intuição, é possível alcançar a verdade, não somente acerca de uma proposição ou conhecimento específico, mas sobre todas as coisas que fazem parte de nossa experiência, desde que estejamos em contato com a realidade movente, e que retomemos a continuidade e a mutabilidade como parte de uma experiência propriamente metafísica que “compreende então a realidade como *durée*”, como afirmou Morato (2008, p. 8): “A dimensão originária da experiência é o contato com a continuidade movente, contato cujo verdadeiro significado reaparece à consciência através de uma nova inserção no real”.

Assim vê-se que o sentido que a intuição assume em Bergson é muito mais amplo que aquele a que Descartes se refere ao descrever alguns dos processos de nosso entendimento. A intuição bergsoniana é parte de um método que deverá purificar a experiência consciente da contaminação proveniente da exteriorização e espacialização da consciência. Como é possível essa purificação e a aplicação do método intuitivo é o que veremos a seguir.

O que eu percebo em minha consciência, eu vivencio sob a forma de modificações: “sensações, sentimentos, volições, representações”, pelas quais a minha existência “se reparte e que a colorem incessantemente” (BERGSON, 2005, p. 1). Isso implica que estou mudando continuamente, e posso experimentar em mim mesmo essas mudanças. Embora estas sejam percebidas como passagem de um estado atual ao estado seguinte, e eu veja cada estado isoladamente, deve-se atentar para o fato de que a mudança se dá mesmo dentro de cada estado isolado, e não apenas na passagem de um a outro. Por isso, “não há afecção, não há representação, não há volição que não se modifique a todo instante” (Ibidem). Isso significa que nossos estados de alma estão variando constantemente dentro de um *continuum* ou de um fluxo incessante que é pura duração.

A variação desses estados internos é tão radical que mesmo a percepção visual que tenho de um objeto inerte jamais permanecerá a mesma ao longo do tempo. Essa constante variação interna, que envolve minhas percepções, sensações e sentimentos, se relaciona ao fato de que minha memória está colocando meu passado de frente com essa realidade presente a todo instante: “meu estado de alma, avançando pela estrada do tempo, infla-se continuamente com a duração que ele vai juntando” (BERGSON, 2005, p. 2). Se esse processo de mudança se dá interiormente a partir da percepção de um

objeto exterior e inerte, o que se dirá do grau de mudança que sofrem os nossos “estados mais profundamente interiores, que não correspondem, como uma simples percepção visual, a um objeto exterior invariável”? (Ibidem, p. 3) Essa mudança interior ininterrupta, que não costumamos perceber, só nos parece visível quando cresceu o bastante para impressionar nossa atenção. Em outros termos, somente quando a variação de um estado se tornou tão considerável é que o percebemos como um novo estado, e então o justapomos ao anterior. Nesse processo, deixamos de ver que cada estado psicológico isolado muda e varia constantemente.

As mesmas distinções nítidas que a nossa percepção, por sua gênese pragmática, estabelece entre os objetos materiais são operadas pela inteligência em relação aos nossos estados psicológicos. Por consequência, estes últimos são tratados como se pudéssemos dividi-los e organizá-los um ao lado do outro num espaço ideal. Eis o que Bergson denomina representação estática dos fenômenos psicológicos, que resulta em justapormos no espaço fenômenos que não ocupam espaço; em ver esses fenômenos com a mesma inércia e descontinuidade percebidas na matéria. Esse modo de representação estática se opõe à representação dinâmica, em que nossos estados de alma apareceriam à nossa consciência, não mais dispostos e imobilizados, tal como as coisas que localizamos no espaço, mas sim, fluindo continuamente e fundindo-se entre si na pura duração e com a mobilidade que lhes é própria (BERGSON, 1988, p. 9-15).

A representação dinâmica e a representação estática que Bergson apresenta como formas distintas de conceber a realidade são noções provenientes de seu estudo sobre a natureza do tempo real, obtidas a partir da intuição de que a duração vivida e experimentada pela nossa consciência difere sobremaneira da concepção de tempo em que a ciência baseia suas teorias e métodos. Ao representar a realidade sob o aspecto da imobilidade, o tempo surge dividido em partes que seriam equivalentes às unidades de um número. E ao revelar como e número é formado, Bergson revelou o erro em se confundir o tempo-quantidade, em que intervém a concepção de espaço, como tempo-qualidade, que é a duração pura e concreta, percebida pela consciência quando ela se desliga da tendência de estabelecer distinções entre nossos pensamentos e entre nossas sensações (BERGSON, 1988, p. 66).

Portanto, Bergson destaca em nossa vida interior uma temporalidade que se opõe àquela dos objetos materiais e do mundo exterior em geral. Nossos estados psicológicos se modificam continuamente, e o modo como se sucedem uns aos outros se dá sem fragmentação, sem intervalos entre si. Mas como podemos ter uma duração com estados

que se interpenetram continuamente, formando uma totalidade indivisa e, ao mesmo tempo, representar-nos os fenômenos interiores de forma fragmentada? A resposta a esta questão está na noção de tempo homogêneo e espacial, pela qual Bergson explica como é possível que a consciência, confundindo tempo com o espaço, não perceba que a nossa vida psíquica é de natureza puramente temporal, e que transforme a multiplicidade qualitativa de nossos estados psicológicos em multiplicidade quantitativa, do mesmo modo que opera em relação ao que é de natureza física. Faz-se necessário, portanto, para pôr fim à confusão, que se perceba a distinção que há entre tempo e espaço. E um ponto de partida para isso é atentar para as diferenças fundamentais que existem entre a interioridade e a exterioridade, a partir da qual se verá a inadequação de se justapor nossos estados psicológicos um ao lado do outro, assim como a ciência opera em relação a objetos materiais.

Enquanto, na representação estática do real, os elementos ou partes dos objetos têm a marca da exterioridade recíproca e se apresentam à nossa consciência de forma numérica, quantitativa, homogênea e espacial; em sua representação dinâmica, nossa vida psicológica se apresenta como duração pura, havendo sucessão indistinta entre seus estados, que se interpenetram continuamente, formando uma multiplicidade qualitativa e heterogênea. Um dos problemas em se confundir o tempo com o espaço é a atribuição de uma extensão (com tudo o que lhe é próprio) a fenômenos que são de ordem psíquica, ou seja, por natureza, eles nada têm de exterioridade.

Em nosso eu profundo, destaca Bergson, nós experimentamos,

nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em vias de formação, como estados refratários à medida que se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem em comum com uma justaposição no espaço homogêneo. (BERGSON, 1988, p. 159).

Nossos estados psíquicos mais profundos são refratários à medida, à espacialização, ao modo de análise geométrica que se possa fazer deles quando se justapõe uns aos outros em um espaço ideal. Ao submetê-los a esse tipo de análise, estamos tratando-os como se fossem coisas, e assim, eles passam a se separar não apenas uns dos outros, “mas também de nós”. Desse modo, o eu profundo desaparece ou passa a viver como uma sombra por trás de um eu artificial “cuja existência tem momentos distintos, cujos estados se separam um dos outros e se exprimem sem dificuldade, por meio de palavras” (BERGSON, 1988, p. 96). Essa fragmentação do eu é um dos principais aspectos da crítica de Bergson à psicologia, que se equivoca em se

aplicar à análise do mental utilizando-se do mesmo método que a ciência usa para abordar o mundo físico; o que é feito em detrimento das diferenças que existem entre o que é de natureza psíquica e o que é de natureza material.

Sob a influência da inteligência, a consciência assimila a realidade de modo espacializado, fazendo submergir um eu superficial que se exterioriza de modo que uma percepção espacializada das coisas domina todas as nossas percepções, sensações, emoções e ideias, que, a partir de então, passam a ser representadas como se estivessem desprendidas umas das outras. Nesse processo, nossa vida psicológica é maculada pelo que é próprio do mundo físico, a saber, a divisibilidade, a homogeneidade, a simultaneidade e a espacialidade. Propriedades que são bem familiares a uma consciência que se projeta na exterioridade quando se trata de apreender o real para fins da ação.

Desse modo, Bergson denuncia uma tendência recorrente na filosofia a se desviar sistematicamente do que há de móvel e de mutável no real. Para o filósofo, a origem dessa tendência está na faculdade do entendimento. Ao analisá-la, ele apresenta e ressalta continuamente aspectos fundamentais da natureza e da função da inteligência. O entendimento, segundo ele, não parece interessar-se pela realidade movente, uma vez que o objetivo que ele busca geralmente visa a atender necessidades da ação e da vida prática. Seguindo os passos da ciência e do senso comum, a filosofia teria se deixado seduzir pela inteligência, cujo hábito de descartar o tempo real está na raiz da sua destinação e exigência próprias: “Foi bem o que cremos perceber estudando a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança” (BERGSON, 1979, p.104). Desse modo, o tempo concreto, que consiste na duração pura, na mudança contínua, no movimento real, passou a figurar na mesma categoria do espaço.

Uma das exigências essenciais da vida é o domínio e o proveito que podemos tirar da matéria. Ademais, como a vida precede a filosofia e a ciência, antes que estas se constituíssem, a inteligência já cumpria seu papel de fabricar objetos e de guiar a ação do nosso corpo sobre os outros corpos (BERGSON, 1979, p. 118). Por conseguinte, quando se trata da vida, o aspecto acessível à nossa percepção, bem como à nossa inteligência, é aquele que melhor se coordena com a nossa ação. Paralelamente, para podermos manipular e modificar um objeto, ele precisa ser percebido como imóvel, divisível e descontínuo, e para ser assim apreendido, é necessário que a inteligência se exteriorize, ou seja, se espacialize. Conforme MORATO, (2005, p. 86),

Essa espacialização é um processo intelectual que traz consigo uma destinação prática, e, ao mesmo tempo, uma inadequação ao conhecimento especulativo do real, o que consiste o centro das dificuldades filosóficas aos olhos de Bergson. (MORATO, 2005, p. 86)

Dessa maneira, se esclarece porque a imobilidade é o terreno familiar de nosso entendimento, e porque a duração e a mudança somente aparecerão para ele através dos cortes instantâneos efetuados na tessitura dos fatos, com a intenção de reproduzir artificialmente aquilo que realmente dura. Para a consciência, que segue a mesma propensão da inteligência, é mais conveniente especular sobre a matéria exterior, inerte e imutável, do que voltar-se para o interior de si para apreender-se em sua mobilidade. O que só poderia ser feito através de um esforço de abstração que nos levaria à compreensão da mudança como sendo o essencial e a própria realidade, e a escapar da tendência do intelecto a nos apresentar uma visão fragmentada do movente e do mutável.

A filosofia, seguindo a trilha da referida tendência do intelecto, habituou-se a aplicar ao espírito um método que era mais compatível à investigação da matéria (BERGSON, 1979, p.122). Nesse sentido, Lefevre (2003, p. 6) comenta: “os métodos da filosofia e da ciência correspondem aos diferentes graus de conhecimento que a consciência tem dela mesma, a saber, a intuição e a inteligência”. Ao privilegiar a inteligência, com sua inclinação a representar o real a partir de recortes que a imaginação organiza e justapõe no espaço, a metafísica tradicional incorreu em um malogro danoso; que consiste essencialmente em transpor um método propriamente científico que visa à aplicação prática, para a esfera da especulação metafísica (BERGSON, 2005, p. 167); desviando-se assim da duração real e contínua, inerente à vida. Bergson, então, reivindicou para a filosofia um modo de investigação distinto daquele da ciência; mais adequado e mais eficaz no sentido de captar o real em seu fluxo contínuo. O filósofo colocou, dessa forma, o intelecto em suspenso, ele encontrou na intuição um fundamento apropriado para a construção de um novo método filosófico e para uma renovação da metafísica.

Mas, ao mesmo tempo em que surge sua proposta de uma mudança metodológica, aparecem pontos de resistência à sua aceitação. O que pode ser compreendido se considerarmos que, ao longo de toda sua história, a filosofia havia se habituado e se contentado em imitar os passos da ciência, baseando o conhecimento em fatos inertes,

especializados e justapostos pela nossa razão. Portanto, diante de um objeto ou fato singular e novo, para o qual fosse preciso criar um novo conceito, ou um novo método para pensá-lo, os filósofos se afligiam. A habitual operação de justaposição dos recortes do real num tempo espacializado, ou seja, o aspecto imaginário que ele assume, gerava pré-conceitos e pré-juízos dos quais era necessário livrar-se. No entanto, esse afastamento da forma espacial e de qualquer elemento exterior à consciência demandava “um esforço vigoroso de abstração” (BERGSON, 2007, p. 195), necessário para que o espírito, ao invés de seguir a tendência natural de desdobrar-se no espaço, permitisse que os fenômenos se manifestassem de modo direto à nossa consciência.

Como consequência do esforço sugerido por Bergson, teríamos uma intuição que envolve a assimilação da realidade, não mais pelo exterior, mas a partir do interior do próprio espírito. Desse modo, ela nos daria aquilo que a inteligência só apreende por transposição no espaço: a duração pura, a totalidade do real, a sucessão não mais como uma justaposição de elementos descontínuos, mas como uma penetração contínua do passado no presente; tornando possível para a consciência apreender o fluxo e a indivisibilidade da vida. Bergson recomenda, portanto, que se cultive metodicamente essa intuição, essa atenção³⁵ que o espírito presta a si mesmo ao mesmo tempo em que atenta para o objeto material. Somente assim, uma metafísica ou uma ciência do espírito poderia constituir-se (BERGSON, 1979, p.122).

Sem elementos intermediários, sem a inclinação a se exteriorizar para fins da ação, a consciência se voltaria para o interior de si para perceber-se em sua constante mobilidade; revelando assim, estados que se interpenetram, sem descontinuidade, manifestando-se não mais através do espaço, mas da duração. A intuição é essa perspectiva direta do espírito pelo espírito, que implica uma *consciência imediata*, uma “visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (Ibidem, p. 115). Considerando, pois, a evolução da vida e a realidade da duração, Bergson supõe que deva haver uma intuição do vital, bem como uma metafísica e uma ciência do vivente.

Para Lemoine (1979, p.122), com a proposta de uma filosofia que tenha seu fundamento na intuição, Bergson não pretende nada menos que reformar o entendimento humano. Pretensão esta que aproxima as intenções iniciais da filosofia

³⁵ Em Bergson, a atenção tem o efeito de fazer com que o eu se recolha sobre o fundo de seu passado, a fim de que, em retorno, as lembranças remontem à situação presente (RIQUIER, 2009, p. 357).

bergsoniana do projeto crítico kantiano. Se, por um lado, Kant empreendeu a tarefa de livrar a ciência do dogmatismo e dos pressupostos metafísicos de seus antecessores, Bergson, por sua vez, ao considerar a marcha regular seguida pelo pensamento filosófico ocidental, denunciou seus limites e suas ilusões, decorrentes da utilização indiscriminada da Razão na investigação filosófica. Em *Matéria e Memória*, o filósofo já mencionava a crítica de Kant à “impotência da razão especulativa” (BERGSON, 2006, p.215) que, para ele, tinha o significado de uma inteligência afeita ao espaço e à matéria que ela desorganiza e decompõe para atender às necessidades da vida corporal. Portanto, as formas e categorias do entendimento kantianas são remetidas por Bergson a uma base comum, a saber, o espaço: “O erro de Kant foi ter considerado o tempo como um meio homogêneo. Ele parece não ter notado que a duração real se compõe de momentos interiores uns aos outros, e que ao assumir a forma de um todo homogêneo, ela se exprime em espaço” (BERGSON, 2007, p.174). Logo, segundo Bergson, não há lugar na filosofia kantiana para um conhecimento do interior, que apreendesse os fatos à medida que eles estivessem se “fazendo”, e não já feitos; um conhecimento que ultrapassasse as barreiras impostas pelo espaço e pelo tempo homogêneo, a partir do qual se pudesse constituir um novo método filosófico que se estabeleceria mediante um *esforço de intuição*.

A Inteligência

A crítica bergsoniana à inteligência³⁶, presente em toda a sua obra, está inteiramente ligada à questão do tempo enquanto duração pura, que pode ser apreendida somente pela intuição. Portanto, realizamos um aprofundamento dos elementos presentes em tal crítica, a saber: a destinação prática do entendimento, a sua tendência à imobilidade, e o seu papel na metafísica tradicional. Nesse último ponto, a célebre análise dos paradoxos de Zenão, por Bergson, é apresentada. Por fim, como nesses paradoxos, se aborda a essência do movimento, aspectos relativos ao devir e à continuidade da duração serão tratados ao término do presente tópico.

A inteligência, que costumar influir nos conhecimentos obtidos pela ciência, e nas percepções do senso comum, está enraizada no hábito de dividir o movimento em uma

³⁶ No capítulo I dessa pesquisa, realizamos uma análise mais completa acerca da inteligência e de sua inadequação ao conhecimento especulativo. Aqui, nós retomamos o mecanismo dessa faculdade apenas para destacar dois importantes aspectos que a envolvem, a saber, a imobilidade e o sentido pragmático das investigações que nela se apoiam.

série de posições: um ponto é primeiramente atingido, depois outro, depois outro. Assim como nosso entendimento “desvia o olhar da transição” no movimento, o mesmo se dá em relação à mudança, que é por ele decomposto em uma sucessão de estados descontínuos: “Nada de mais natural, se a inteligência é destinada, sobretudo, a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas. Nossa ação apenas se exerce comodamente sobre pontos fixos; e, então, é a fixidez que nossa inteligência busca” (BERGSON, 1979, p. 104).

Bergson nos explica a razão pela qual a inteligência tende a pensar o movente por meio do imóvel: seu papel é o de presidir as ações. Decerto, nossas ações têm em vista uma inserção de nossa vontade na realidade. Nosso corpo e os outros corpos formam a cada momento novos arranjos, como os pedaços de vidro de um caleidoscópio, que ao ser girado, formam uma nova imagem. E a cada vez que nossa atividade vai de um a outro arranjo, é como se novamente girássemos o caleidoscópio, compondo assim uma nova figura. Mas, ao invés de nos interessarmos pelo movimento que se realiza no objeto, nos fixamos na imagem formada. Por isso, Bergson conclui que “o caráter cinematográfico de nosso conhecimento das coisas prende-se ao caráter caleidoscópico de nossa adaptação a elas” (BERGSON, 2005, p.331). O mecanismo cinematográfico de nossa faculdade de conhecer revela, assim, sua destinação prática. Através dele, as operações do conhecimento são geralmente reguladas pela ação, assim como a ação é regulada pelo conhecimento: “Para que a ação seja esclarecida, é preciso que a inteligência esteja nela sempre presente” (Ibidem, p. 332). O resultado da ação é o que a interessa, os meios importam pouco, desde que o objetivo seja alcançado: “o termo no qual a nossa atividade irá repousar (...) é o único que é explicitamente representado para nosso espírito: os movimentos constitutivos da ação mesma ou escapam à nossa consciência ou só lhe chegam confusamente” (BERGSON, 2005, p. 324). Portanto, os resultados a serem alcançados pela nossa atividade apresentam-se como os pontos de repouso nos quais nosso espírito presta atenção.

Se nossa ação se exerce mais comodamente somente sobre pontos fixos, e se nosso entendimento está destinado “a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas” (BERGSON, 1979, p. 104), quando se decompõe o movimento em posições supostamente invariáveis e a mudança em estados sucessivos e homogêneos, nosso entendimento está apenas seguindo sua destinação natural. Embora Bergson reconheça aqui o caráter prático do método cinematográfico, ele questiona a sua serventia quando se trata da especulação metafísica do real, uma vez que a mudança e o movimento reais

não se decompõem quando diretamente percebidos pela consciência.

Como foi dito, a representação que a inteligência tem do mundo material é imóvel, ou seja, ela só o representa através de imagens estáticas; dando saltos entre um e outro estado que ela cristaliza em meio à transição. Isso se explica pelo fato de que é somente “em um estado do mundo material que a ação pode inserir um resultado, pode realizar-se” (Ibidem). Portanto, ao contrário do que a tradição filosófica supõe, a inteligência não visa naturalmente à especulação e ao conhecimento desinteressado da vida e do pensamento. Sua natureza analítica e descontínua se afina mais com a investigação nos campos da lógica e da geometria, nos quais ela pode atuar do seu modo habitual, reduzindo o tempo ao espaço (BARON, 1999, p. 54).

A nossa percepção, cujos hábitos passam por uma sofisticação através da inteligência, está igualmente vinculada às nossas ações; em outras palavras, a faculdade de perceber e a faculdade de agir coordenam-se entre si. Dada a solidariedade entre os órgãos sensoriais e os órgãos motores, para que a ação seja eficaz no sentido de alcançar um resultado, nossa percepção “não deve reter do mundo material mais do que um estado, no qual [ela] provisoriamente se detém” (Ibidem, p. 325); o que se confirma, segundo Bergson, pela própria experiência. A inércia de nossa percepção justifica-se então pela necessidade que temos de imprimir um resultado, uma eficácia em nossos atos. Melhor se alcança um objetivo se a realidade for vista através de estados, e não através do escoamento e da mobilidade contínua da matéria. Desse modo, Bergson nos revela na operação do entendimento, o procedimento pelo qual representamos o movimento real a partir de imobilidades justapostas umas às outras num espaço homogêneo: “Do devir, percebemos apenas estados, da duração, instantes” (Ibidem, p. 167).

A filosofia, desde os seus primórdios, já instituía uma forma de conceber a realidade que se inclinava na direção do imóvel. Zenão, particularmente, é citado por Bergson como aquele cujos paradoxos parte da proposição absurda de que o movimento seria composto de imobilidades. Ao considerar, por exemplo, o movimento de uma flecha no ar, Zenão afirma que em cada instante “ela está imóvel, pois só teria o tempo de se mover, de ocupar pelo menos duas posições sucessivas, se lhe fossem concedidos pelo menos dois instantes”. Mas como a cada posição sucessiva, apenas um instante lhe é concedido, ela está, portanto, em repouso em cada ponto dado; e se ela está imóvel “em cada ponto do seu trajeto”, ela está então imóvel “durante todo o tempo em que se move” (Ibidem, p. 334).

Segundo Bergson, o que Zenão afirma somente seria verdade supondo-se que a flecha pudesse *estar* em um ponto qualquer de seu trajeto, “mas a flecha não está nunca em ponto algum de seu trajeto”, pois ela está em movimento. O que poderia ser dito é que ela “poderia estar num dado ponto, no sentido de que passa por ele e que lhe seria facultado deter-se ali”. Logo, não se deve confundir a flecha, que é uma coisa, com a sua trajetória, que é um ato em progresso. O movimento de A a B é simples e indecomponível, assim como a mobilidade da flecha é algo indivisível: “Um movimento único é, por inteiro, movimento entre duas paradas: se há paradas intermediárias, não é mais um único movimento” (Ibidem, p. 335).

De onde teria então surgido a ilusão de que a flecha se moveria? “Ela provém do fato de que, uma vez efetuado, o movimento depositou ao longo de seu trajeto uma trajetória imóvel na qual podemos contar tantas imobilidades quanto quisermos” (Ibidem, p. 336). O que se disse sobre o curso da flecha, na verdade, se aplica apenas ao intervalo percorrido. Este intervalo pode ser representado por uma linha que, como tal, está suscetível à divisão, pois ela não possui “organização interna”. O que os paradoxos de Zenão, bem como toda a ciência, deixam de considerar, é que movimento real não pode ser dividido porque ele possui uma articulação interna, que deve ser levada em consideração quando se trata o movimento enquanto transição, e não como um intervalo entre um ponto e outro. No entanto, tratando-se do movimento real e indivisível, que é pura transição, a inteligência desvia sua atenção da passagem para fixar o fenômeno no espaço, imobiliza-o em uma sucessão de posições; pontos que podem ser acompanhados pela imaginação após ela ter dividido o que, na duração pura, é indivisível (BERGSON, 1979, p.105).

Estendendo a argumentação de Zenão ao devir evolutivo, Bergson afirma que encontraríamos as mesmas contradições. Que a criança se torne adolescente, depois homem maduro, e por fim ancião, é algo que se compreende bem se considerarmos a própria realidade da evolução vital. No entanto, essas fases devem ser compreendidas como “simples vistas do espírito, paradas possíveis imaginadas por nós, de fora, ao longo da continuidade de um progresso” (BERGSON, 2005, p. 338), e não como paradas reais, como partes integrantes da evolução, já que seria impossível conceber qualquer evolução a partir de “repousos justapostos”. Quando dizemos “a criança devém homem”, vemos que o atributo “homem” não convém ao sujeito “criança”. Ao dizermos “criança” e “homem” estamos nos referindo apenas a paradas imaginárias, e não podemos afirmar “que uma dessas paradas é a outra”, pois assim incorreríamos num

erro semelhante ao de Zenão, quando declarou que a flecha estaria em todos os pontos do trajeto. Há uma transição real da infância à idade madura, cujas articulações nos escapam: essas fases “não são mais paradas virtuais”, lidamos aqui com “o movimento objetivo, ele próprio” (Ibidem).

Baron explica que a nossa inteligência é “zenonista” sem que o saibamos, quando “ela confunde o movimento com a trajetória percorrida, e esquece assim a realidade da duração que está no coração do movimento” (BARON, 2007, p.78). Desse modo, Zenão poderia ser considerado “o pai da metafísica”, pois, ao recusar a verdadeira duração, ele influenciou filósofos, como Platão, a buscar a realidade no imutável (BERGSON apud BARON, 2007, p.78). Enfim, os paradoxos de Zenão servem para Bergson mostrar que a inteligência por si só não é suficiente para a compreensão do movimento real, portanto, a metafísica deve ultrapassá-la através da “intuição da duração”.

A metafísica, que pôs num altar a inteligência analítica, com sua tendência a representar o movimento real a partir dos pontos que ela organiza e justapõe no espaço homogêneo, ao proceder desse modo, cometeu um grande erro: a transposição de pressupostos e métodos da ciência para a investigação filosófica. Consequentemente, obteve o benefício de uma visão do tempo mais afinada com as exigências da vida prática, mas, ao mesmo tempo, trouxe para si o prejuízo de se ter desviado do sentido da duração real. Ora, o modo de conhecimento que a ciência lhe emprestou só poderia servir realmente para a especulação acerca da duração, se ela se instalasse na mudança e no movimento, e reconhecesse a imobilidade como mera aparência (BERGSON, 2005, p. 167).

Portanto, Bergson reivindica para a filosofia um método de investigação que permita que a realidade seja assimilada naquilo que ela tem de contínuo e de imprevisível, ou seja, em sua evolução. Este método funda-se na intuição, faculdade que, segundo ele, propicia uma compreensão mais eficaz da vida interior do espírito, bem como da realidade exterior enquanto jorro incessante de novidades. No entanto, o emprego e o desenvolvimento da intuição só serão possíveis através de um esforço vigoroso para nos libertarmos dos hábitos adquiridos pela inteligência, sempre refratária à mobilidade e à imprevisibilidade da vida. Somente a intuição pode nos fornecer uma visão direta do próprio espírito e de sua duração, portanto, devemos libertá-lo “do espaço que o aprisiona, da materialidade que ele se dá para agir sobre a matéria, nós o devolveremos a si mesmo e nós o apreenderemos imediatamente” (BERGSON, 1979, p. 122). Mais do que uma crítica radical à inteligência, temos em Bergson uma rejeição à

concepção tradicional de um intelecto auto-suficiente: “A razão não é uma realidade independente e soberana. (...) A inteligência não é o pensamento inteiro; o espírito ultrapassa a inteligência” (BARON, 1999, p. 54). Apesar do radicalismo da crítica de Bergson a essa faculdade, ele não nega as contribuições da mesma, nem os frutos do conhecimento científico. Simplesmente, ele considera que, devido à sua destinação prática, e à sua tendência a agir sobre a matéria, o conhecimento que a inteligência nos fornece é limitado.

O Devir

Se fosse para caracterizarmos o devir com mais precisão, veríamos que ele é infinitamente variado. Considerando o movimento qualitativo, Bergson afirma: “Aquele que vai do amarelo ao verde é diferente do que vai do verde ao azul”; no tocante ao movimento evolutivo, o que vai da flor ao fruto não se assemelha ao que vai da larva ao inseto acabado; assim como, no caso do movimento extensivo, a ação de comer e de beber não se assemelha a ação de lutar. O artifício de nossa percepção, que, aliás, é o mesmo de nossa inteligência e de nossa linguagem, “consiste em extrair desses devires muito variados, a representação única de um devir em geral, devir indeterminado, simples abstração.” (BERGSON, 2005, p. 320) Assim, enquanto múltiplas e variadas mudanças acontecem diante de nós, as “arranjamos de modo a ver simples mudanças de estado, sob as quais fluiria na obscuridade um devir sempre e por toda parte o mesmo” (Ibidem, p. 329). O problema, então, não é o fato de não percebermos mudanças, pois nós as percebemos, mas as vemos como se fossem “simples mudanças de estado”, quando, na realidade, se realizam mudanças e movimentos que caracterizam a pluralidade desse devir.

A vida é uma evolução contínua da qual tomamos vistas instantâneas que se apresentam como formas. Desde que lançamos nosso primeiro olhar ao mundo, nós percebemos qualidades. Na continuidade das qualidades sensíveis que percebemos no mundo à nossa volta, delimitamos corpos, cada um dos quais evolui e muda incessantemente. No entanto, isolamos um período “dessa evolução numa vista estável a que damos o nome de forma, e quando a mudança tornou-se suficientemente considerável para poder vencer a aprazível inércia de nossa percepção, dizemos que o corpo mudou de forma” (BERGSON, 2005, p. 327). Por esse processo, a ciência categoriza e nomeia, por exemplo, fases da evolução humana: infância, adolescência,

velhice. Mas o fato que, segundo Bergson, não é considerado, é que “o corpo muda de forma a todo instante”. E, levando ao extremo a ideia de que o real é a mudança contínua da forma, ele chega a afirmar que o corpo nem mesmo teria forma, “uma vez que a forma é algo imóvel e a realidade é movimento”. Logo, a forma não será mais do que “um instantâneo tomado de uma transição. Aqui também, nossa percepção, bem como nossa inteligência arranja-se de modo a solidificar em imagens descontínuas a continuidade fluida do real” (Ibidem). Bergson então sugere que abandonemos essa forma de ver o tempo de maneira fragmentada, tal como a nossa inteligência habituou-se a representá-lo, e reconhecer que a essência do tempo, enquanto duração concreta, está em fluir: “O real não são os estados simples, instantâneos tomados por nós, ainda uma vez, ao longo da mudança; é ao contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma” (Ibidem).

Tudo que está no tempo muda interiormente, o que implica que a realidade concreta não se repete nunca. E apesar de não estarmos habituados a pensar o tempo real, “estamos vivenciando-o a todo o momento, porque esse tempo é a nossa própria duração” (BERGSON, 2005, p. 50). Temos o sentimento de que nós evoluímos e de que todas as coisas evoluem na “pura duração”. Somente a intuição nos revela essa duração, esse escoamento, que é o próprio fluxo da realidade, a “continuidade de transição”, um “progresso ininterrupto de mudança e de novidade” (BERGSON, 1979, p.103). Toda a filosofia bergsoniana parte dessa mera “constatação da passagem do tempo, do fato simples de que o tempo passa” (WORMS, 1997, p. 73).

Através da intuição da duração, a realidade se apresenta no seu aspecto mais característico, a saber, como movente e sempre mutável. Se nossa faculdade de conhecer se ocupasse realmente em investigar o real, ela deveria pensar a duração em si mesma, tentando apreendê-la através de “uma tomada de posse direta” _ sem desvios, sem intermediários, instalando-se nela, uma vez que a realidade é a própria duração. Contudo, segundo Bergson, nossa inteligência se recusa a pensar a duração verdadeira, de pensar o tempo real, dada sua inclinação própria de sempre pensar o movente por intermédio do imóvel. O que se explica, por sua vez, pelo fato de que o papel da inteligência é o de presidir as ações, e para tanto, ela precisa espacializar-se.

Como Baron ressalta, na filosofia de Bergson, a evolução da vida é como “um feixe que a inteligência não é feita para compreender”, a vida só pode ser tocada pela intuição (BARON, 2004, p.18). Enquanto a inteligência costuma partir do imóvel para reconstruir o movimento através de mobilidades justapostas, a intuição, partindo do

próprio movimento, “percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato, um instantâneo tomado por nosso espírito na mobilidade” (Ibidem). Assim, a faculdade do entendimento se fixa sempre no que é estável; e a mudança, que para ela se apresenta como um mero acidente, é o essencial para a intuição, que vê no real uma “continuidade ininterrupta de novidade imprevisível” (BERGSON, 1979, p.115).

Portanto, como dizíamos, todas as coisas, que estão no tempo, mudam constantemente. Nada se repete na realidade concreta. Aquilo que irá se repetir é um determinado aspecto que nossa inteligência destaca da realidade por um processo de abstração. E isso ela faz,

justamente porque nossa ação só pode mover-se em meio a repetições (...). Concentrada sobre aquilo que se repete, preocupada em soldar o mesmo ao mesmo, a inteligência desvia-se da visão do tempo. Repugna o fluente e solidifica tudo que toca (BERGSON, 2005, p. 51).

Mas, onde a inteligência percebe a estabilidade e a mobilidade, a intuição percebe a duração. Desse modo, para nos mantermos fiéis à experiência concreta, devemos buscar na intuição um método que apresente a realidade em seus aspectos diversos. É nesse ponto que, na opinião de Bergson, o positivismo falha: ao conceber que os fatos, sejam eles psicológicos ou físicos, partilham de uma mesma e única natureza, e pretender julgar todos com o mesmo método.

O Indeterminismo dos Fatos Psicológicos

Nesse tópico, mostramos como a concepção bergsoniana de duração se acompanha da crítica à hipótese de que seria possível determinar as causas dos estados psicológicos de outrem, bem como, prevê-los. Através de argumentos consistentes, o filósofo demonstra que não se pode prever fenômenos de ordem psíquica do mesmo modo que se faz com fenômenos físicos. Isso ele nos mostra a partir do ponto de vista do tempo enquanto interpenetração contínua e sucessiva entre seus momentos. De acordo com essa visão, como Bergson explica, os fatos psicológicos não estão *dados* simultaneamente no presente, (assim como quer o determinismo mecânico e o paralelismo psicofísico). Eles não estão *feitos*, mas estão *se fazendo*.

Segundo Bergson, uma tradução ilegítima do inextenso no extenso, da quantidade na quantidade, leva-nos a exprimir “por palavras e pensamentos 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). Esse modo de representação espacial, que tem sua utilidade na vida prática e na maioria das ciências, resultou em problemas insuperáveis para a metafísica e para a psicologia, dentre os quais, destacamos a concepção determinista sobre os fenômenos psicológicos. Mas, antes de delinear aspectos importantes envolvidos na discussão sobre o determinismo, tais como a possibilidade de prever o futuro e a indeterminação das ações humanas, trataremos de expor outros aspectos presentes na crítica bergsoniana, que antecipam esta discussão. Dentre os quais, se destacam: a justaposição no espaço de fenômenos que não ocupam espaço, e a confusão, que está na base dessa justaposição, entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade (Ibidem). Confundir esses atributos é uma atitude que não se limita apenas a prejudicar a percepção da continuidade e mobilidade de cada um dos fatos de consciência tomados isoladamente, mas também nos desvia da visão contínua e movente de toda a série dos nossos estados psicológicos; e, ao introduzir o espaço na nossa concepção da duração, corrompe, na própria fonte, as nossas representações da mudança exterior e interior. (BERGSON, 1988, p. 55).

Uma massa confusa que sofre modificações qualitativas é como Bergson representa a assimilação dinâmica de nossos estados internos. Representação que não apraz à consciência reflexiva, que os exterioriza e trata tais estados como coisas justapostas no espaço, e prefere “as distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos bem definidos” (Ibidem, p. 15 e 71) Enquanto a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam o espaço, os fatos de consciência não se contam nem se exteriorizam. A duração interna, percebida pela consciência que se mantém interna a si mesma, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu. No entanto, quando a consciência se exterioriza, os momentos de nossa duração lhe aparecem exteriores uns aos outros, como o seriam os corpos no espaço, dando a impressão de ser semelhantemente homogênea e mensurável. O que se deve ao fato de que não duramos sozinhos:

as coisas exteriores duram como nós, e o tempo, considerado desse ponto de vista, tem todo o aspeto de um meio homogêneo. E é assim que ele entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos do astrônomo e até do físico, sob a forma de quantidade. (BERGSON, 1988, p. 82).

Por isso, o tempo que o astrônomo introduz nas suas fórmulas, o tempo que os nossos relógios dividem em parcelas iguais, é outra coisa. Ele é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea. A ciência só incide sobre ele com a condição de poder medi-lo.

Faz parte da essência da duração e do movimento estarem incessantemente em vias de formação, e é assim que eles aparecem à nossa consciência imediata. No entanto, a mecânica trabalha necessariamente com equações algébricas que exprimem sempre um fato realizado. Portanto, a álgebra poderá traduzir os resultados adquiridos em determinado momento da duração e as posições ocupadas por um certo móvel no espaço, mas não a duração e o movimento em si mesmos. É inútil aumentar o número das simultaneidades e das posições possíveis a considerar: é sempre numa extremidade do intervalo que a matemática se coloca. O próprio intervalo, ou seja, a duração e o movimento ficam fora da equação. Diferentemente de um móvel que ocupe sucessivamente os pontos de uma linha, o movimento e a duração não tem nada em comum com esta linha. Trata-se de sínteses mentais, e não de coisas. (Ibidem, p. 83). Mesmo que as posições ocupadas pelo móvel variem de acordo com os diferentes momentos da duração, esses deslocamentos se dão em um espaço homogêneo, cujas partes são distintas, idênticas e exteriores umas as outras, enquanto “a duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores entre si, sendo essencialmente heterogênea, indistinta, e sem analogia com o número”. (BERGSON, 1988, p.84). Somente o espaço é homogêneo, e somente as coisas que nele se situam e se justapõem se apresentam em sua multiplicidade distinta. Decorre que no espaço não existe duração, nem sucessão: “cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe só, e a sua multiplicidade só tem realidade, para uma consciência que é capaz, primeiramente, de conservá-los, e de justapô-los exteriorizando-os relativamente uns aos outros”. Eis o processo a que se chama tempo-homogêneo. (Ibidem).

Em contraposição a uma representação estática de estados isolados e exteriores uns aos outros, que se enraíza no hábito, próprio da consciência reflexa, de desenvolver o tempo no espaço, nos dando uma imagem simbólica da duração real. (BERGSON, 1988, p. 87), temos a representação dinâmica de vários estados de consciência, que se organizam entre si, se penetram, se enriquecem cada vez mais, produzindo o sentimento da duração pura (BERGSON, 1988, p. 94), tal como uma consciência inalterada a percepçionaria. Uma duração cujos momentos se penetram.

Ao separarmos estes momentos uns dos outros, ao desenrolarmos o tempo no espaço, fizemos perder a este sentimento a sua animação e cor. Eis-nos, pois, perante a sombra de nós mesmos: julgamos ter analisado o nosso sentimento, mas, na verdade, substituímo-lo por uma justaposição de estados inertes, traduzíveis por palavras, e que constituem cada um o elemento comum, conseqüentemente, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas num determinado caso pela sociedade inteira (BERGSON, 1988, p. 92).

Ao raciocinarmos sobre nossos estados conscientes e lhes aplicarmos a nossa lógica simples, poderemos elevá-los a gêneros, e assim, prepará-los para servirem numa futura dedução. Nossa consciência, pelo processo de abstração, captaria nossas próprias ideias isolando e dissociando umas das outras. Nesse ato, não teríamos feito mais do que substituir a penetração das partes concretas da duração, pela justaposição dos seus símbolos, e reconstituído a duração com o espaço. (Ibidem, p. 97).

Uma psicologia superficial pode contentar-se em descrever e caracterizar uma vida constituída de momentos e estados bem distintos e nítidos, uma vez que eles já foram produzidos. No caso, ela deverá também se contentar em se representar “o eu concreto e vivo como uma associação de termos que se justapõem num meio homogêneo”. O problema surge quando “ao passar da representação estática à dinâmica, esta psicologia pretende raciocinar sobre os fatos que se realizam tal como ela raciocinou sobre os realizados”, substituindo o eu concreto por sua representação espacial e simbólica. (BERGSON, 1988, p. 97).

Mesmo que o determinista resolva colocar de lado as ações realizadas, e considerar apenas aquelas que estão para acontecer, “A questão está em saber se, conhecendo a partir de hoje todos os antecedentes futuros, alguma inteligência superior poderia predizer com absoluta certeza a decisão que daí sairá.” (BERGSON, 1988, p. 127). Os deterministas pensam que o conhecimento dos antecedentes possibilita uma previsão infalível. Eles não apenas formulam um juízo sobre o seu caráter presente, com base no seu passado, mas também tentam predizer a conduta futura. Defendem que, se conhecemos todas as condições de um problema, a probabilidade de previsão aumentaria conforme uma maior quantidade de variáveis fosse considerada, e assim, o completo conhecimento dos antecedentes, se teria uma previsão confiável e infalível. Essa hipótese é o que Bergson se propõe a analisar no *Ensaio*, através da análise de dois modos diferentes de assimilação da vivência psicológica.

A história dos personagens Paul e Pierre serve para ilustrar os dois modos distintos pelos quais é possível assimilar os estados de consciência de outrem. Podemos

assimilar estes estados experimentando-os por nós próprios, ou seja, de maneira dinâmica; ou, de outro modo, podemos substituir a consciência destes estados pela sua imagem, o que corresponderia à sua assimilação estática. Nessa última forma, os estados ao invés de se produzirem na consciência, são apenas imaginados. Assim percebemos no esquema de apreensão estática a participação da imaginação no procedimento pelo qual eu traduzo os estados de consciência de outra pessoa em imagens particulares: “Paul pode juntar assim à imagem dos estados sucessivos pelos quais Pierre irá passar, a indicação de seu valor em relação ao conjunto de sua história – ou ele pode resignar-se a passar por si mesmo por estes estados diversos, não mais em imaginação, mas em realidade” (BERGSON, 2007, p. 140-141). A questão está em saber se Paul, vivendo na mesma época que Pedro, e conhecendo todas as condições em que Pierre age, teria podido prever, com certeza, as escolhas feitas por Pierre. Colocado de outro modo, se Paul conhecesse todos os antecedentes da história de Pierre, e imaginasse os estados internos que ele experimenta, mesmo sem vivenciá-los, ele poderia prever as ações seguintes de Pierre? Segundo Bergson, provavelmente isso não seria possível, dado que nossas emoções, sentimentos e estados mais profundos de alma não estão em estado acabado, e porque a mudança que experimentamos no nosso interior é contínua, nem mesmo nós próprios podemos, em um determinado momento, prever nossa ação futura. Certamente, Paul pode conhecer todas as condições em que Pierre age, não lhe escapando nenhum pormenor da vida do personagem, cuja história, ele reconstrói, e até a revive. No entanto, somente Pierre é capaz de conhecer, com precisão, a intensidade de seu estado psicológico, e a sua importância em relação aos outros. Não se trata de julgar, medir ou comparar este estado a outros, mas de conhecê-lo por dentro, com todas as suas nuances. Se não sou eu próprio que experimento determinado estado, só me resta tentar compreender e explicar sua intensidade

por um sinal preciso e de natureza matemática; será necessário que eu meça a sua importância, que o compare com o precedente e com o que se segue; finalmente, que determine a parte que lhe pertence no ato final. E declará-lo-ei mais ou menos intenso, mais ou menos importante, segundo o ato final se explicar por ele ou sem ele. (BERGSON, 1988, p. 128).

Por outro lado, para a própria consciência que percebe este estado interno, uma comparação deste gênero não é necessária; pois, a intensidade lhe aparece como uma qualidade inexprimível do próprio estado. Por outras palavras, a intensidade de um estado psíquico não é dada à consciência como um sinal especial que acompanharia este

estado e lhe determinaria o alcance, à maneira de um expoente algébrico (Ibidem). A intensidade de um sentimento consiste *em ser sentido*, ela é pura qualidade. Por isso, Baron (p. 60) dirá que “A qualidade sensível, que Descartes tinha eliminado do campo do saber, é reabilitada ao mesmo tempo por Bergson”. Só podemos conhecê-la imediatamente; e ela não se presta a nenhuma operação arbitrária da inteligência, assim como se prestam os cálculos dos astrônomos com base em operações matemáticas. A qualidade sensível, com efeito, é o que distingue a duração da sucessão pura e simples; pois cada qualidade é única em seu gênero. O desenvolvimento qualitativo da duração implica a radical novidade daquilo que sobrevém.

Desse modo, Bergson revela a distinção entre duas formas de assimilação dos estados de consciência de outra pessoa: “um dinâmico, que consistiria em pessoalmente os experimentar”, pelo qual ele considera que os estados profundos da nossa alma “resumem o conjunto da nossa história passada” (Ibidem), e que, portanto, somente experimentando-os poderíamos exprimi-los adequadamente; o outro estático, “pelo qual se substituiria à própria consciência de tais estados a sua imagem ou, antes, o seu símbolo intelectual, a sua ideia. Eles seriam imaginados, então, em vez de reproduzidos. Só que, neste último caso, deverá se acrescentar à imagem dos estados”. (Ibidem, p. 129).

Não se pode conhecer, nem mesmo abreviar os diversos estados de consciência pelos quais uma pessoa vai passar, pois, os efeitos de um mesmo sentimento são alterados e reforçados ao longo da duração, “e a soma destes efeitos não se poderia experimentar imediatamente se não conhecêssemos a importância do sentimento, tomado no seu conjunto, em relação ao ato final que, precisamente, permanece na sombra” (BERGSON, 1988, p.130). Por isso, torna-se difícil deduzir uma ação futura.

Considerando que Pierre e Paul fossem uma só pessoa, que se chama Pierre quando age e Paul quando recapitula a sua história. À medida que Paul compreendesse a soma das condições que teriam permitido predizer a ação futura de Pierre, ele teria mais facilidade em revivê-las nos seus pormenores e chegaria, assim, ao preciso momento em que, realizando-se a ação, já não se trataria mais de prevê-la, mas simplesmente de agir. A tentativa de reconstituição de um ato, emanando da própria vontade, o levou à simples constatação do fato realizado. “Eis, pois, uma questão vazia de sentido: o ato podia ou não ser previsto, uma vez dado todo o conjunto dos seus antecedentes?” (BERGSON, 1988, p.130). Se nos propomos a passar pela mesma série de estados de

outrem, acabamos por coincidir com a pessoa de que nos ocupamos, e assim, não se trata mais de prever, mas de agir.

A ciência parece fornecer exemplos indiscutíveis de uma previsão do futuro. A astronomia certamente determina, com antecedência, a conjunção dos astros, os eclipses do Sol e da Lua, e a maioria dos fenômenos atmosféricos. Do mesmo modo que a inteligência apreende, num só momento, “uma porção tão grande quanto se quiser da duração ainda por vir”, sendo-lhe mesmo possível prever um grande número de coisas que está para acontecer. “Mas uma previsão deste gênero não tem a menor semelhança com a de um ato voluntário” (Ibidem). Assim como a predição de um fenômeno astronômico não se assemelha à predição de um fato que deriva de atividade livre, cuja essência nos impede que o determinemos com antecedência. Nesse sentido, Bergson mostrará porque “o futuro do universo material, ainda que contemporâneo do futuro de um ser consciente, não tem nenhuma analogia com ele” (BERGSON, 1988, p.133).

Mesmo que todos os movimentos do universo se acelerassem duas vezes mais depressa, nada mudaria nos fenômenos astronômicos, nem nas equações que a ciência matemática se utiliza para prevê-los, porque o tempo nessas equações não indica uma duração, mas uma relação entre duas durações, um certo número de unidades de tempo correspondentes a um certo número de simultaneidades, separadas por intervalos. Mas esses intervalos não tem papel algum nestes cálculos. “Ora, estes intervalos são precisamente a duração vivida, a que a consciência percepção” (BERGSON, 1988, p.134). A consciência não mede as modificações ocorridas entre um evento astronômico e outro, mas sente essas modificações como “uma baixa no enriquecimento ordinário do ser, uma modificação no progresso que ela costuma realizar entre o levantar e o pôr do sol”. Ela apenas “se aperceberia da variação no *sentimento* inteiramente qualitativo que ela teria” (Ibidem). Isso porque ela vive nos intervalos, e o que se passa nesses intervalos de tempo é a continuidade da duração que ela sente em si mesma, antes de operar nela qualquer medição. Riquier comenta essa mesma passagem, destacando que o que é verdadeiro de um fenômeno físico, tal como um eclipse da lua, que o tempo não penetra, não é verdadeiro acerca de uma emoção, de um sentimento profundo, de um fenômeno psíquico em geral. A vida interior da consciência tem seu tempo e evolui continuamente no tempo. A essência de um sentimento, de uma emoção, e mesmo de uma ideia, tem uma significação, mas também uma direção. (RIQUIER, 2009, p. 281).

Segundo Bergson, quando o astrônomo prediz um eclipse da Lua, por exemplo, não faz mais do que exercer à sua maneira o poder que atribuímos ao gênio maligno.

Ordena ao tempo para ir dez, cem, mil vezes mais depressa, e tem direito de fazê-lo porque assim só muda a natureza dos intervalos conscientes, não entrando estes intervalos, por hipótese, nos cálculos. Em boa verdade, se este prevê um fenômeno futuro, é na condição de fazer dele, até certo ponto, um fenômeno presente ou, pelo menos, de reduzir enormemente o intervalo que dele nos separa. Em resumo, o tempo de que se fala em astronomia é um número¹, e a natureza das unidades deste número não pode especificar-se nos cálculos: podem, pois, supor-se tão pequenos como se quiser, contanto que a mesma hipótese se estenda a toda a série das operações e que as relações sucessivas de posição no espaço sejam assim mantidas. Ele assistirá então, em imaginação, ao fenômeno que se quer predizer; saberá em que ponto exato do espaço e após quantas unidades de tempo este fenômeno se produz; bastará restituir depois a estas unidades a sua natureza psíquica para empurrar o acontecimento para o futuro, dizendo que se previu, quando na realidade se viu. (BERGSON, 1988, p. 135). Portanto, toda a previsão é, na verdade, uma visão, e esta visão opera-se quando se pode reduzir cada vez mais o intervalo de tempo futuro, mantendo as proporções das suas partes entre si, como acontece nas predições astronômicas. Mas reduzir um intervalo de tempo é esvaziar ou empobrecer os estados de consciência que nele se sucedem. (BERGSON, 1988, p. 136).

As unidades de tempo, que constituem a duração vivida, não oferecem um ponto de apoio à ciência, mas deveriam interessar precisamente ao psicólogo, porque a psicologia tem a ver com estes intervalos, e não com as suas extremidades. É evidente que a consciência pura não se apercebe do tempo sob a forma de uma soma de unidades de duração; entregue a si própria, não tem nenhum meio, nenhuma razão até para medir o tempo; mas um sentimento que durasse duas vezes menos dias, por exemplo, não seria para ela o mesmo sentimento; faltaria a este estado de consciência uma multidão de impressões que vieram enriquecê-lo e modificar-lhe a natureza. Não podemos esquecer que os estados de consciência são progressos, e não coisas; se designamos cada um com uma só palavra é por comodidade da linguagem; vivem e, vivendo, mudam incessantemente; por consequência, não se lhes pode suprimir qualquer momento sem os empobrecer em alguma impressão, modificando assim a sua qualidade. (BERGSON, 1988, p. 136).

Assim, Bergson nos chama atenção para a inadequação da tentativa de prever uma ação futura com base no tempo das ciências exatas; tempo que é reduzido a um número, enquanto a duração real longe de ser uma quantidade é uma qualidade. Eis a razão de

não se poder “encurtar num instante sem modificar a natureza dos fatos que a preenchem”. A identificação entre o tempo astronômico e a duração real se torna possível porque em inúmeros casos, pode-se trabalhar com os dois. Quando, por exemplo, nos lembramos do passado, abreviamos uma série de fatos realizados, sem alterar a natureza dos acontecimentos que nos interessam. Pelo fato de que já os conhecemos, quando se chega ao fim do processo de rememoração, “o fato psicológico torna-se uma coisa, que se pode representar de uma só vez” (BERGSON, 1988, p. 136). Do mesmo modo, quando o astrônomo, em uma “única apercepção, abarca a órbita que um planeta levará vários anos a percorrer” (Ibidem), sua previsão astronômica não depende de um conhecimento antecipado de um fato de consciência futuro, mas sim da lembrança de um fato de consciência passado. Quando se pretende determinar um futuro fato de consciência, seus antecedentes não devem ser considerados em estado estático, como se fossem coisas, mas em estado dinâmico, pois é a influência deles que está em causa.

Ora, a sua duração é exatamente esta influência. É por isso que não se trata de abreviar a duração futura para se representarem antecipadamente os seus fragmentos; só podemos viver esta duração, à medida que ela se desenrola, ao longo de seu progresso, de seu movimento. Em síntese, na região dos fatos psicológicos profundos, não há diferença sensível entre prever, ver e agir (BERGSON, 1988, p.137).

Assim como a consciência reflexiva, a ciência só pode *prever* no tempo aquilo que ela pode *ver* no espaço. Desse modo, “toda previsão é, na verdade, uma visão”. Nessa possibilidade de previsão, ignora-se não apenas o que se passa no intervalo, mas também o fato de que “Ir até o futuro, e retornar ao passado, é já sair do tempo vivido, inscrito necessariamente no presente de minha consciência”. (RIQUIER, 2009, p. 278).

Segundo Riquier, a ciência encontra na representação espacial a condição para desenvolver sua pré-ciência, pela qual ela antecipa os eventos futuros. Portanto, a substituição, realizada pela ciência, do desenrolamento pelo desenrolado, daquilo que se faz por aquilo que está feito, em suma, do tempo no espaço, se faz por adjunção de uma dimensão suplementar: o “Espaço-Tempo”, que, segundo o autor, não tem outra significação senão a de substituir o universo que dura no presente pelo universo que, antecipando seu termo, passaria totalmente ao passado, graças à adjunção de um espaço suplementar em que ele possa se conservar e ser representado. A operação é lícita, e a previsão científica eficaz, pois ela considera as relações entre os eventos e que, qualquer

que seja o intervalo, a mesma ligação existirá entre eles. Não se trata, para Bergson, de lamentar esse fato. Nenhuma crítica existe aqui. A aceleração dos eventos *deve* poder mostrar, ao contrário, a estreita solidariedade que existe entre o tempo matemático e a duração psicológica, cada uma das duas disciplinas trazendo consigo aquilo que falta à outra. O que não se pode perder de vista é que a possibilidade de acelerar o tempo matemático repousa sobre a impossibilidade inversa de modificar a duração psicológica. (RIQUIER, 2009, p. 283).

A partir do exposto, vimos que Bergson une à sua concepção de duração, enquanto característica fundamental da consciência, a crítica ao determinismo e à possibilidade de previsão dos fenômenos psíquicos. Em sua filosofia, o estudo crítico do determinismo é de crucial importância no contexto da ciência e do estudo da matéria, e traz consigo uma discussão igualmente importante sobre o mecanicismo e a malfadada tentativa de estender “as leis mecânicas a todos os fenômenos, inclusive ao campo dos fatos psicológicos”, assim como pretendeu o associacionismo (BERGSON, 1988, p. 144).

Conforme Bergson, o determinismo, doutrina que almeja abranger o conhecimento e antecipação dos fenômenos do mundo físico, é inadequada ao conhecimento dos fenômenos psicológicos. Se os objetos não levam a marca do tempo transcorrido, ou seja, se eles existem em um tempo espacializado, então a determinação de um acontecimento posterior por meio de um acontecimento anterior, diferente dele, torna-se possível. Mas o que é possível e útil no âmbito dos objetos espacializados revela-se logo impossível quando se trata da consciência, pois ela conserva os traços do próprio passado: nela nunca há dois acontecimentos idênticos, logo a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível (BERGSON, 1988, p. 144).

Embora uma vida interior com momentos bem distintos e “estados nitidamente caracterizados, responda melhor às exigências da sociedade” (Ibidem, p. 96), ao nos concentrarmos no interior de nós mesmos, vemos que a vida da consciência não é divisível em estados distintos, que o eu é unidade em devir – onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível. Portanto, os deterministas se equivocam em aplicar à consciência, categorias típicas do que lhe é estranho e exterior. Eles buscam as causas determinantes da ação em uma série de atos distintos, que eles pressupõem serem constitutivos da consciência, e não percebem que o motivo profundo de uma ação é a consciência toda, com sua história. (Ibidem, p. 24 e 152).

Através da doutrina do determinismo, as criações da vida são predeterminadas, “podendo-se deduzir o futuro do presente por um cálculo ou insinuando-se nelas sob a forma de ideia, sendo o tempo, por conseguinte, sem eficácia” (BERGSON, 1978, p.94). Mas, através da experiência pura e do que podemos observar no interior de nossa consciência, esse procedimento de dedução não é válido, pois, nela a duração é eficaz, pois constitui um *predicado essencial da vida*. Quando se trata de um sentimento, não há resultados exatos; e para apreciar adequadamente este resultado seria necessário ter passado por todas as fases do próprio sentimento e ocupado a mesma duração (BERGSON, 1988, p. 122). Mesmo se o sentimento for traduzido por uma representação simbólica, pela qual cada um de seus momentos possa ser comparado “à posição de um planeta no espaço”, o conhecimento que terei do ato executado não serve “para apreciar a influência do sentimento sobre o conjunto da história, e é esta influência que se trata de conhecer” (Ibidem).

Portanto, “toda a previsão é, na verdade, uma visão”, obtida quando se reduz o intervalo de tempo futuro, “mantendo as proporções das suas partes entre si, como acontece nas predições astronômicas” (Ibidem, p. 136). Embora se possa reduzir um período astronômico com o intuito de fazer previsões dessa ordem, não se pode modificar uma série psicológica, sem que haja um empobrecimento e um esvaziamento dos estados de consciência que se sucedem naquele intervalo. Isso se dá porque todo estado de consciência ocupa um intervalo de duração absoluto; intervalo em que não se pode distinguir nitidamente um começo e um fim. Portanto, enquanto, segundo as leis da física, o tempo pode escorrer duas vezes mais ou menos rápido, obtêm-se ainda os mesmos resultados das equações em que entram o fator t ; o escoamento do tempo vivido pela consciência é completamente diferente, incompreensível, e imprevisível. (BARON, 2004, p. 17).

A duração só pode ser vivida ao longo de seu progresso, portanto, de nada vale abreviá-la “para se representarem antecipadamente os seus fragmentos”. (BERGSON, 1988, p. 137). Esse aspecto de nossa duração, destacado por Bergson, serve para explicar não somente a imprevisibilidade, mas também, a irreversibilidade do tempo.

Se nossa personalidade evolui, amadurece e muda constantemente, “Cada um de seus momentos é algo novo que se acrescenta aquilo que havia antes. Podemos ir mais longe: não se trata apenas de algo novo, mas algo imprevisível” (Ibidem, 2005, p. 6). Decerto, é possível encontrar a causa do meu estado atual em meu estado anterior, “por aquilo que estava em mim e por aquilo que agia sobre mim há pouco”, pois os

elementos da análise certamente se encontram presentes e disponíveis para uma possível previsão. Mas o que impede tal previsão é que cada um desses elementos, ou seja, cada um de nossos estados pode ser, na verdade, considerado como um momento particular de nossa história que se desenrola, que nele concentra tudo o que foi percebido mais aquilo que o presente lhe acrescenta. E o que acabou de ser acrescentado – sendo um elemento novo, que não poderia ter sido percebido, pelo fato mesmo de ter surgido somente agora, dando uma nova feição e uma nova organização aos meus estados de consciência – não poderia ter sido previsto.

Se prever consiste em projetar no porvir o que percebemos no passado, ou em se representar para uma próxima ocasião uma nova junção, em outra ordem, de elementos já percebidos (...), aquilo que nunca foi percebido e que ao mesmo tempo é simples será necessariamente imprevisível (BERGSON, 2005, p. 7).

É impossível prever o estado de alma de um ser consciente, pois a sua existência consiste em um processo incessante de mudanças; eis o significado da afirmação de Bergson de que mudar consiste “em criar-se indefinidamente a si mesmo”. Ainda mais quando se considera que cada ato de nossa consciência pode modificar nossa pessoa inteira no momento mesmo em que é produzido. Como então seria possível prever essa “forma nova que acabamos de nos dar”? E como prever a próxima forma que nos daremos se ela se produzirá, como a anterior, a partir de uma heterogeneidade e uma organização de elementos simples, que são próprias da natureza de nossa duração e de nossa consciência? Bergson esclarece essa impossibilidade ao afirmar que: “uma inteligência, mesmo sobre-humana, não poderia ter previsto a forma simples, indivisível, que é conferida a esses elementos, inteiramente abstratos, por sua organização concreta.” (Ibidem, p. 8).

Bergson afirma que “um objeto material, tomado ao acaso, apresenta as características inversas daquelas” que o vimos enumerar em relação a um estado de consciência. Desse modo, diferentemente da duração interna, cujos estados não se podem prever, dados os caracteres próprios dos fenômenos internos (heterogeneidade, indivisibilidade, simplicidade), os fenômenos externos são suscetíveis de previsão, pois eles são apreendidos pelo entendimento através de um tempo espacializado, quantitativo, e infinitamente divisível. Apoiando-se nesse tempo, a inteligência fará corresponder os estados do mundo material às unidades de um número, como se fossem pontos em uma linha (BERGSON, 2005, p. 62). Dessa forma, ela os perceberá como inertes, simultâneos e espacializados, impondo à consciência essa mesma forma de

assimilação do real.

Quanto à irreversibilidade do tempo, para melhor compreendê-la, é preciso entender o sentido que o passado assume na teoria da duração bergsoniana, em que o tempo psicológico é definido como um fluxo ininterrupto que envolve as três dimensões temporais, a saber, presente, passado e futuro: “progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar” (Ibidem). O passado, dentro desse esquema dinâmico, não apenas cresce sem cessar, mas enquanto infla, se conserva através da memória automaticamente e por inteiro. Nós o carregamos integralmente conosco todo o tempo; ele é constituído por tudo “o que sentimos, pensamos e quisemos desde nossa primeira infância”. É todo o nosso passado que se debruça sobre o nosso presente, “que a ele irá juntar-se, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora” (Ibidem). Essa última colocação implica que há um mecanismo no cérebro pronto para recalcar uma grande parte do passado no inconsciente, de modo a filtrar apenas o que sirva à consciência para “iluminar a situação presente, a ajudar a ação que se prepara, a resultar, enfim, num trabalho útil” (BERGSON, 2005, p. 6).

Segundo Bergson, uma série de sensações de qualidades diversas são provocadas quando se desloca o dedo ao longo de uma superfície. Essas sensações podem ser representadas sucessivamente apenas na duração, de modo que elas não façam parte, num determinado momento, de uma representação simultânea e distinta. Mas se forem representadas simultaneamente, já não se trata apenas de perceber uma sucessão de termos, mas também de alinhá-los em conjunto, após os ter distinguido. Nesse caso, posso discernir uma ordem de sucessão, graças à representação do espaço, que me traz a ideia de uma série reversível na duração, de uma certa *ordem* no tempo. (BERGSON, 1988, p. 74). Somente a partir dessa representação simultânea, espacial e estática se pode considerar a ideia de reversibilidade na duração. No entanto, se minhas sensações são consideradas em si mesmas, sem que correspondam a cada momento distinguido no gesto de deslocar o dedo na superfície, a representação dinâmica dessas sensações exclui a ideia do reversível da duração. Nada do passado pode ser revivido tal qual foi experimentado antes. Esta irreversibilidade é o elemento de sucessividade que persiste na duração enquanto fluxo contínuo; “ela implica a imprevisibilidade do futuro que permite Bergson criticar todo determinismo aplicado à consciência humana” (BARON, 59). Visto que a duração é passado pessoal, portanto, memória, ela não pode ser futuro previsível, nem presente reversível. Para Bergson,

a observação direta nos mostra que o fundo estrito de nossa existência consciente é memória, isto é, prolongamento do passado no presente, isto é, enfim, duração atuante e irreversível. Em vão, o raciocínio nos prova que, quanto mais nos afastamos dos objetos recortados e dos sistemas isolados pelo senso comum e pela ciência, tanto mais nos deparamos com uma realidade que muda em bloco em suas disposições interiores, como se uma memória acumuladora do passado lhe tornasse impossível voltar atrás. (BERGSON, 2005, p. 18).

Devido à conservação da totalidade do passado, é impossível que uma mesma consciência experimente duas vezes o mesmo estado. Mesmo que certas circunstâncias não mudem, "não é mais sobre a mesma pessoa que agem, uma vez que a tomam em um novo momento de sua história". As mudanças e a evolução incessante em nossa personalidade se dão pelo acúmulo de nossas experiências, o que "impede que um estado, ainda que idêntico a si mesmo na superfície, se repita algum dia em profundidade" (Ibidem, p. 2). Por isso, nossa duração é irreversível tanto quanto nossos atos conscientes mais livres são imprevisíveis.

No entanto, toda a inteligência se insurge contra "essa ideia da originalidade e da imprevisibilidade absolutas das formas". Moldada essencialmente para aclarar nossas ações, ela se aplica em prever, em uma dada situação, o que pode ser favorável nos acontecimentos futuros. A inteligência isola aquilo que se assemelha ao já conhecido; e assim, aplica "seu princípio segundo o qual 'o mesmo produz o mesmo'. Nisso consiste a previsão do porvir pelo senso comum", que, assim como a ciência, retém das coisas apenas o aspecto *repetição*³⁷. Isso é também o que faz a filosofia:

Se o todo é original, arranja-se de modo a analisá-lo em elementos ou em aspectos que sejam *aproximadamente* a reprodução do passado. Só pode operar sobre aquilo que presumidamente se repete, isto é, sobre aquilo que, por hipótese, está subtraído à ação da duração. Escapa-lhe o que há de irredutível e de irreversível nos momentos sucessivos de uma história. Para representar-se essa irredutibilidade e essa irreversibilidade, é preciso romper com hábitos científicos que respondem às exigências fundamentais do pensamento, fazer violência³⁸ ao espírito, escalar de volta a inclinação natural da inteligência (BERGSON, 2005, p. 32).

³⁷Deleuze faz eco à crítica bergsoniana ao aspecto da repetição que está na base da faculdade do entendimento, e, portanto, também se encontra nos pressupostos da filosofia. Ele afirma que Nietzsche parece oferecer algumas das condições necessárias para que a metafísica se isente de repetir as mesmas concepções da filosofia tradicional. Ela poderia encontrar sua diferença, se libertar e começar autenticamente, se renunciasse tanto à forma da representação como ao elemento do senso comum. (DELEUZE, 1988, p.225).

³⁸ Aos conceitos baseados numa suposta verdade, faltam uma força e uma violência original feita ao pensamento (Ibidem).

Fenômenos elementares podem repetir-se, mas não há repetição possível em se tratando de uma situação original, pois ela comunica sua originalidade a seus elementos, logo, não poderíamos imaginá-la dada antes que ela fosse produzida. A novidade sai de um ímpeto interior, que é progresso e sucessão. Sucessão que não é outra coisa senão a *continuidade de interpenetração* no tempo, irreduzível a uma simples justaposição instantânea no espaço, assim, “a ideia de ler em um estado presente do universo material o porvir das formas vivas e de desdobrar de um só golpe a história futura deve encerrar um verdadeiro absurdo, difícil de desentranhar” (Ibidem, p. 30). Sendo assim, Bergson lastima que, apesar de as formas imprevisíveis e a evolução contínua da vida estar todo tempo diante de nossos olhos, a ciência e a filosofia recorram primeiramente à inteligência, e tratem a imprevisibilidade e o devir como meras aparências. Desse modo, “A concepção da duração indivisível toma em Bergson a dimensão fundadora de uma intuição originária” (BARON, 2007, p. 19). A duração não é idêntica à sucessão que desliza sobre os átomos sem nada mudar. Ela é o jorrar da imprevisível novidade. Podemos prever a sucessão, pois a experiência física se repete; mas não podemos prever a duração, pois o futuro de um ser consciente não tem nada de comum com o futuro do universo material.

Considerações Finais

O principal objetivo de nossa investigação foi apresentar pontos de intersecção entre a filosofia de Bergson e a filosofia de Descartes no tocante às suas respectivas concepções de tempo. Nessa aproximação, pretendeu-se pontuar todos os aspectos da noção cartesiana de duração que poderiam ser compreendidos através da crítica de Bergson à representação espacial do tempo. No percurso seguido nesse sentido, em ambos os filósofos, encontramos a relação entre a duração e o exercício de algumas faculdades, tais como a memória, a atenção e o entendimento.

A distância que separa Bergson de Descartes na história da filosofia tornou complexa a tarefa de encontrar semelhanças entre suas reflexões acerca do tempo. Por outro lado, a partir da leitura sistemática de seus textos, as diferenças entre o modo como cada um pensou a duração destacaram-se nitidamente. Assim, realizamos um levantamento das discrepâncias entre os aspectos atribuídos a duração real por Bergson e as características do tempo concreto cartesiano. A pertinência da crítica bergsoniana ao mecanicismo, enquanto método que leva em conta a mobilidade e a descontinuidade do tempo, foi constatada através da análise do método mecanicista de Descartes, por este comportar a mesma visão instantânea e imóvel do tempo descrito no mecanismo cinematográfico do conhecimento.

Apesar das divergências entre ambos, devemos admitir a influência determinante de Descartes sobre Bergson, pois não foi outro filósofo que deixou uma via aberta para “todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo” (DESCARTES, 2010, p. 165), poder refletir sobre o “tempo considerado em abstrato” (Ibidem, p. 266), e sobre a essência da duração concreta. E mesmo que os dois filósofos assumam posições divergentes no tratamento da distinção entre a duração e o tempo, o entendimento e a memória, esses temas compõem o quadro das investigações da tradição espiritualista, à qual ambos pertencem.

De todo modo, certamente, há mais diferenças do que semelhanças entre as concepções de tempo de ambos os filósofos, especialmente quando se considera o desenvolvimento e as consequências das mesmas dentro de suas respectivas filosofias. Consequências estas que tivemos por objetivo destacar em nossas investigações, e que iremos retomar, a título de conclusão, no seguimento do presente tópico.

Como vimos em nosso primeiro capítulo, Descartes vinculou a experiência do tempo a um espírito que o mede, mas ele também distinguiu a *duração* de sua *medida* (o

tempo). Assim, a distinção se faz entre: o tempo _ medida da duração perceptível, obtida através do movimento, do qual surge a determinação das horas, dias, meses, anos; e a duração_ definida como permanência ou conservação do ser na existência de todas as coisas. A partir dessa última definição, *durar* e *existir* passam a ter o mesmo significado (DESCARTES, 1997, p. 56). Mas, voltando ao *tempo*, ele tem por função medir a extensão da duração das coisas; para tanto, é preciso dividir esta extensão em partes e contá-las tal como se contam as unidades de um número. Considerando essa utilidade do *tempo*, a distinção estabelecida por Descartes entre tempo e duração auxilia a distinguir entre aquilo que serve para quantificar (o tempo) e aquilo que é quantificado (a duração _ enquanto permanência da coisa na existência).

Uma vez que, nos *Princípios*, Descartes coloca o *número* e a *duração* na mesma categoria (DESCARTES, 1997, p. 73), e que o tempo (número do movimento) serve para medir a *duração*, essas observações servem para esclarecer o sentido da afirmação de Grimaldi (1996, p. 175) de que o tempo cartesiano é uma “duração da duração, ponto de vista sobre um ponto de vista, idealidade de uma idealidade”. Destarte, tanto o *tempo* quanto a *duração* constituem pontos de vistas acerca da percepção do movimento temporal, a distinção consiste em que esse movimento (duração) pode ser dividido e quantificado, ou considerado apenas como o prolongamento ou continuidade (duração) do ser no tempo. No primeiro caso, se evidencia o aspecto descontínuo do tempo, dado pela sua divisibilidade. No segundo, é a característica contínua do tempo que é acentuada. Portanto, se por um lado a *duração* é pensada como continuidade de existência, por outro, o *tempo*, enquanto medida do movimento durativo, pode ser pensado como descontinuidade da *duração*.

Apesar de ter distinguido entre o tempo-medida e o tempo-duração (continuidade de existência) nos *Princípios*, esta diferenciação não parece suficiente para livrar a concepção cartesiana de tempo do caráter quantitativo e mensurável que já havia assumido nas *Meditações*, a partir da tese da independência das partes do tempo. Para corroborar essa afirmação, consideremos que a duração da existência de todas as coisas é uma continuidade, mas, uma continuidade marcada por limites, posto que “do fato de ter sido um pouco antes, não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que alguma causa me produza e me crie novamente, por assim dizer, me conserve” (DESCARTES, 2010, p. 164). Portanto, pela finitude que Descartes destaca em nossa duração, ela pode ser vista como uma extensão temporal, com começo, meio e fim. E como toda extensão é suscetível à medida, a *duração*, que o filósofo distingue do *tempo*,

é mensurável. E é quando está sujeita à medição, que a duração assume as mesmas características das coisas extensas.

Desse modo, a duração, do ponto de vista cartesiano, não é diferente do tempo dos relógios pelo qual a ciência mede o movimento dos fenômenos astronômicos, como assinalou Bergson. A partir da perspectiva matemática e mecânica do universo material, assumida por Descartes, o universo e tudo que o compõe têm uma duração que pode ser dividida em uma infinidade de partes quantificáveis, e assim, apreendidas de uma só vez pelo espírito. Dada a inclinação do filósofo para o conhecimento matemático, ao considerarmos que tal conhecimento despoja as coisas de todas as suas qualidades sensíveis, para reduzi-la à quantidade descontínua, não nos surpreende que a descontinuidade seja um dos principais atributos do tempo cartesiano.

Na análise da relação entre a *tese cartesiana do tempo* e a *noção bergsoniana de tempo homogêneo*, concluímos que a ideia da independência e divisibilidade das partes do tempo compreende uma noção típica da física moderna, destacada por Bergson: aquela do tempo-extensão. Assim, por analogia, o tempo cartesiano seria como uma linha em geometria; e suas partes corresponderiam a cada ponto desta linha, que se encontra separado e isolado um do outro, como se dá com todas as coisas que se localizam no espaço. Nessa representação espacial dos momentos da duração, revela-se a descontinuidade do tempo cartesiano. O descontínuo ali presente evidencia-se não apenas pela separação dos momentos entre si, mas também pela dissociação das partes em relação ao todo da duração, o que foi demonstrado pela análise da intuição no processo dedutivo, que se liga ao papel da memória no conhecimento. Como foi visto anteriormente, a intuição cartesiana responde pela visão simultânea de todos os elos de uma cadeia dedutiva. Ela é possível graças à memória, que liga os conhecimentos passados aos presentes. A dedução, por sua vez, percorre e separa os termos de um raciocínio, que depois serão reunidos e apreendidos ao mesmo tempo em uma única intuição. Para que se dê essa apreensão simultânea, os conhecimentos que compõem o encadeamento dedutivo precisam ter sido conservados e ligados como um bloco indiviso para poder ser abarcados de uma só vez. No entanto, antes disso, o entendimento isolou esses conhecimentos como se fossem unidades discretas do pensamento, e os congelou enquanto esperava que outros se somassem a eles. Dessa forma, a mobilidade da duração ficou comprometida. O prolongamento do pensamento passou a ser um congelamento do pensamento. Segundo Bergson, os momentos de nossa duração se prolongam uns nos outros de modo a formar um todo unitário. A

memória é o cerne dessa duração interna que, enquanto é vista como uma unidade indivisa, não comporta a ideia de que momentos ou instantes se isolem de sua totalidade. Sendo assim, ao ver no tempo concreto a possibilidade de separar e dividir suas partes, e ao considerar que o pensamento isola os conhecimentos no raciocínio dedutivo, Descartes ignorou um aspecto essencial da duração do espírito: sua continuidade ininterrupta. Assim como também desconsiderou que a memória se forma continuamente, e que, portanto, as lembranças que a compõem não são como os quadros fixos e isolados que, uma vez capturados por uma câmera, se desprendem do todo da paisagem. A totalidade da memória integra o passado ao presente de forma indissociável.

Portanto, uma outra indicação de que Descartes não estava atento ao fluir da duração está no modo como ele descreve a atuação da memória no processo dedutivo, colocando-a como se fosse um acessório do entendimento. Para ele, o entendimento deve ser ajudado pela memória quando busca um conhecimento verdadeiro (DESCARTES, 1989, p. 65). Mas o intelecto não pode depender apenas dela, dada a sua “fugacidade” (Ibidem, 62), pois quando se trata de um encadeamento de muitos termos, o progresso dedutivo é imobilizado, e o entendimento fica confuso, já que não consegue manter simultaneamente presente ao espírito a multiplicidade de seus encadeamentos (BEYSSADE, 1979, P. 146). Por isso, não se pode intuir muitas coisas ao mesmo tempo, mas “ao menos duas” (DESCARTES, 1989, p. 40). De todo modo, na ideia de que os conhecimentos passados e presentes possam ser abarcados simultaneamente em uma intuição instantânea, revela-se o papel teórico que a consciência desempenha na análise dedutiva, que seria o de ligar “pelo fio contínuo da memória, visões instantâneas do real” (BERGSON, 2006, p.31). Se em Bergson, os momentos se prolongam uns nos outros, essa continuidade significa uma penetração recíproca entre as partes da duração, que se dá a partir da totalidade da memória. Em Descartes, no entanto, vemos a dissociação entre o presente e o passado, quando observamos que embora haja uma continuidade entre as lembranças dos conhecimentos passados e aquelas dos conhecimentos presentes, essas lembranças se desviam e se exteriorizam em relação ao todo da memória, quando esta tenta apreendê-las todas ao mesmo tempo. Como é possível apreender uma totalidade que está sempre em vias de formação? A nossa memória segue o fluxo da duração da consciência. Nela, o instante atual não espera para ser somado ao seguinte, mas se funde com ele. E se fosse para pensar na permanência do instante no presente, logo se veria que ela é tão curta que logo se desvanece e se

torna passado. Portanto, desconsiderando o papel da memória pura que não apenas conserva, mas prolonga os momentos uns nos outros, de modo a se fundirem, Descartes se mantém na concepção de uma duração composta por instantes não apenas descontínuos, mas também evanescentes que, segundo Bergson (1988, p. 78), nunca podem ser apreendidos, pois quando se tenta apreendê-los, eles já passaram.

Descartes afirma que “mesmo se eu existisse por toda a eternidade, minha duração teria, no entanto, partes separadas e dependentes de Deus” (DESCARTES, 1975, p. 37), e somente Deus pode uni-las. O sentido dessa dependência é muito mais complexo do que se poderia imaginar, pois, ela consiste em justificar porque Deus é a causa de nossa própria duração. Decerto, todas as coisas têm uma causa, mas na série temporal, as partes ou momentos do tempo não são causados uns pelos outros. Portanto, não há uma causa interna, mas apenas uma causa externa, que é Deus. Isso implica a independência absoluta entre as partes do tempo, e a dependência do ato divino criador, pelo qual se dá a união e continuidade entre elas. Desse modo, a filosofia cartesiana lança mão de um recurso extra-temporal para fundar a temporalidade.

Quando Descartes afirma que “... todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras” (DESCARTES, 1973, p. 118), fica claro que ele crê na total separação entre as partes do tempo. Partes que são instantes de tempo inteiramente independentes uns dos outros, ou seja, instantes que não se ligam aos outros causalmente. Segundo Gaukroger (1999, p. 449), isso tem por consequência que diferentes instantes do universo estariam causalmente isolados uns dos outros, de modo que “nenhum estado anterior de coisas poderá ter qualquer efeito sobre um acontecimento estado posterior”, o que ele chama de causação instantânea. No desenvolvimento dessa explicação, Gaukroger demonstra que o fato de os instantes serem independentes, e estarem separados uns dos outros, não afeta a relação causal entre fenômenos do mundo físico. Sendo assim, não há incompatibilidade entre a física mecanicista cartesiana e a teoria da criação contínua vinculada à tese da independência das partes do tempo. As partes do tempo podem ser instantâneas, e mesmo assim, se conformarem ao modelo mecanicista da física de Descartes. Uma vez que as leis presentes nesse modelo se aplicam ao que é físico, não pode haver contradição entre a instantaneidade do tempo e a causalidade do mundo material. Portanto, segundo Gaukroger, no plano físico, as coisas são menos complicadas, mas no plano metafísico, elas se complicam, já que “Descartes pretende sustentar que a causação é instantânea e que nada de pretérito pode ser causa da

existência de coisa alguma.” (Ibidem). A interpretação física da causação instantânea fornecida pelo comentador admite que os acontecimentos passados possam afetar os futuros, desde que se trate apenas da continuação de alguma coisa, na falta da ocorrência de qualquer outra coisa que a modifique. Para ele, a mesma consideração aplica-se evidentemente à existência; mas o problema se agrava quando se entra na questão do que é que Deus cria exatamente, ao dar vida a um corpo, pois se Ele faz algo existir através de instantes inerciais, Ele estaria criando uma coisa semelhante ao seu estado inercial. Por isso, Gaukroger admite não ver nenhuma maneira de conciliar a física e a metafísica nesse ponto (Ibidem, p. 586).

Tal constatação serve para corroborar a ideia de que os princípios da física cartesiana não dão conta de explicar o ser vivo. Deus é uma peça-chave da mecânica cartesiana, pois, ele cria e conserva, ao mesmo tempo, o mundo que Descartes pretende explicar em termos mecânicos. Mas o universo que ele almeja descrever não se compõe apenas da materialidade, da res extensa, e dos objetos inertes dispostos no espaço, ele tem movimento e duração. Deus cria os corpos, mas também cria a vida, que o anima. Portanto, para explicar o movimento e a diversidade dos estados da matéria, Deus foi incorporado à física cartesiana como princípio dinâmico-metafísico, ao mesmo tempo em que serviu como princípio para estabelecer os fundamentos da existência e da duração. No entanto, como um princípio fundado na inércia, na imobilidade do eterno, poderia servir para explicar o movimento e a vida? Ou ainda, como Gaukroger coloca: como Deus, ao dar vida ao corpo, pode fazer com que ele exista e dure através dos instantes inerciais que Ele cria? Este impasse parece não encontrar solução no sistema cartesiano. De modo que, ao se deparar, eventualmente, com o aspecto vital dos corpos, Descartes detém-se, como se não pudesse seguir adiante. Contudo, ele encontra ainda uma saída: quando se trata de produzir conhecimentos sobre os mecanismos fisiológicos, ele seleciona dentre os aspectos do funcionamento vital, somente aqueles que se prestam a uma explicação em termos mecanicistas. Desse modo, ele privilegia e separa do todo da realidade, somente o que pode ser descrito em termos mecanicistas. Foi isso que ele fez quando deu preferência ao estudo da alma vegetativa e da alma sensível, em detrimento da alma racional (sede da vontade), cujo conhecimento, ele concluiu, não ser capaz de produzir através do modelo mecânico (GAUKROUGER, 1999, p. 334).

O modelo mecanicista de conhecimento, com o qual Descartes pretendia descrever a dinâmica de todas as coisas do universo, mostrou-se limitado e inapropriado

para lidar com o que anima o corpo, ou seja, com os fenômenos da vida. Por estar adstrito ao mecanismo cinematográfico do conhecimento, o mecanicismo promove um método que se aplica melhor ao inerte, ao imutável, de modo que quando se trata de explicar o movimento natural e a duração, estes são representados como uma série de posições, e uma série de estados, respectivamente. O espírito mecanicista não leva em conta o movimento próprio da duração, que implica em uma evolução contínua de mudanças, mas trata o movimento como imóvel.

Uma vez que o mecanicismo se apoia no entendimento, mais do que na sensibilidade, ele prioriza a razão, em detrimento da intuição, e dispensa maior importância ao pensamento fundamentado na lógica do que aos dados imediatos da experiência concreta. O que nos lança de volta ao campo da crítica bergsoniana, segundo a qual, a “duração vivida” não pode ser traduzida através do idioma mecanicista (BERGSON, 2005, p. 18), assim como a essência movente e mutável da realidade não pode ser acessada adequadamente por meio de um método cujos critérios são rígidos e pré-estabelecidos. O método intuitivo surge então como alternativa para se pensar a fluidez do real, a duração e a interpenetração contínua dos estados conscientes e o devir em geral.

Bibliografia – Bergson

- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les Donées Immédiates de la Conscience*. Paris: PUF, São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF, 2003.
- BERGSON, Henri. *A Energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GILSON, Bernard. *La Révision Bergsonienne de la Philosophie de l'Esprit*. Paris: Vrin, 1992.
- PRADO, Bento. *Presença e Campo Transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- LEMOINE, Mael. *Durée, Difference et Plasticité de l'Esprit*. In: Bergson, la Durée et la Nature. Paris: PUF, 2004.
- LEOPOLDO, Franklin. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MORATO, Débora Cristina. *Purificação da experiência e conhecimento absoluto do real*. In: Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, 2008, p. 32.

MORATO, Débora Cristina. *O tempo e seus momentos interiores*. Analytica (Rio de Janeiro), v. 9, 2005, p. 59-86.

MORATO, Débora Cristina. *Purificação da experiência e conhecimento absoluto do real*. In: Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, 2008.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson, la Durée et la Nature*. Paris: PUF, 2004.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les Deux Sens de la Vie*. Paris: PUF, 2004.

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

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: Temps et Métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Bibliografia – Descartes

DESCARTES, René. *Descartes – Obras Escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*. Tradução, João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução, João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Coleção: Os Pensadores. Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.

DESCARTES, René. *Objecções e Respostas*. Coleção Os Pensadores. Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril: 1973.

DESCARTES, René. *Les Objections et les Responses*. Ouvres Philosophiques,

tome II. Paris : Garnier, 1967.

DESCARTES, René. *Lettres. Ouvres Philosophiques*. Paris: Garnier, 1973.

DESCARTES, René. *Entretien avec Burman*. Paris. Ed. J. Vrin, 1975.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALQUIÉ, Ferdinand. *A Filosofia de Descartes*. 2 ed. Lisboa: Presença, 1969.

ALVES, Pedro. *Os Princípios da Filosofia de Descartes*. Lisboa: Colibri, 2002.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martin Fontes, 1997.

BARRA, Eduardo Salles de Oliveira. *A Metafísica Cartesiana das Causas do Movimento: Mecanicismo e Ação Divina*. Revista Scientiae Studia. Vol.1 no.3. São Paulo, 2003.

BEYSSADE, Jean-Marie. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982 .

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução, Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ESPINOSA, Baruch. *Pensamentos Metafísicos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FILHO, Raul Landim. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes, Uma Biografia Intelectual*. Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 1999

GRIMALDI, Nicolas. *Le Temps chez Descartes*. In: Revue Internationale de Philosophie. Vol. 50, n. 195. Bélgica: Universa Pvba, 1996.

GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

GUEROULT, Martial. *Descartes Selon L'ordre des Raisons*. Paris: Aubier,

1968.

JASPERS, Karl. *Descartes y La Filosofia*. Tradução, Oswald Bayer. Buenos Aires: Leviatan, 1974.

KIRK et al. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. New York: Cambridge University Press, 1983.

KAMBUCHNER, Denis e BUZON, Frederic. *Vocab ulário de Descartes*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

MACHUCA, Diego. *La Temporalidad del Pensamiento em Descartes*. In: Revista Latino-Americana de Filosofia. Vol. XVIII, n.1. Buenos Aires, 2001.

PASCAL. Georges. *Descartes*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

TRINDADE, José Gabriel. *O tempo na narrativa platônica da criação: o Timeu*. In: Hypnos, ano 12, n. 18. São Paulo : Educ, Paulus, Triom, 2007.

VIGIER, Jean. *Les Idées de Temps, de Durée et D'Éternité dans Descartes*. In: Revue Philosophique, n. 89. Paris, 1920.

WAHL, Jean. *Du Role de L'Idée de L'Instant dans la Philosophie de Descartes*. 10ª ed. Paris: J. Vrin, 1953.

WOJTYLA, Carol. *Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. In: Catéchisme de L'Église Catholique. Paris : Bayard Editions, 1998.

DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução, Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.