

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**GABRIELA ROCHA DE ALMEIDA**

**A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica:  
Bergson avaliando Kant**

**Juiz de Fora  
2024**

**GABRIELA ROCHA DE ALMEIDA**

**A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica:  
Bergson avaliando Kant**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rocha de Almeida, Gabriela.

A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica : Bergson avaliando Kant / Gabriela Rocha de Almeida. -- 2024.  
124 f.

Orientador: Humberto Schubert Coelho  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Tempo. 2. Duração. 3. Epistemologia. I. Schubert Coelho, Humberto, orient. II. Título.

**GABRIELA ROCHA DE ALMEIDA**

**A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica:  
Bergson avaliando Kant**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Metafísica.

Em 31 de julho de 2024.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dr. Humberto Schubert Coelho  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Dra. Geovana da Paz Monteiro  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

---

Dr. Paulo Afonso de Araújo  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à FAPEMIG por fomentar minha pesquisa durante o seu transcurso de 2022 a 2024.

Agradeço à minha família, meus pais, irmãos e avós, os quais proporcionaram condições ambientais simpáticas, tanto em termos materiais quanto psicológicos, à minha dedicação incansável a este texto.

Agradeço a Isadora Cruz, por prestativamente ler cada uma dessas páginas com cuidado e paciência.

Ao meu orientador Humberto Schubert Coelho, tanto por sua prontidão em me auxiliar ao longo de anos de proximidade quanto por me instigar a melhorar cada detalhe do texto, explicitando sua convicção em meu potencial como escritora.

## RESUMO

Na primeira metade do século XX, a discussão acerca da natureza do tempo auferiu destaque a partir do embate entre um físico e um filósofo, Einstein e Bergson. As longas deliberações deste último na construção de sua ontologia do tempo, no entanto, tiveram outro filósofo como interlocutor protagonista: Immanuel Kant. Uma vez que a influência de Kant quanto à problemática que se tornou central na filosofia bergsoniana (a natureza do tempo) mostra-se significativa, este projeto visa investigar as fronteiras entre o pensamento de ambos os autores sobre a realidade temporal a partir da construção da proposta do filósofo francês no *Ensaio, Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*. Trata-se de um contexto no qual a *Crítica da razão pura* tanto trouxe novos olhares para a possibilidade da metafísica como também reações em defesa desta e em contestação às consequências da teoria crítica. Nessa conjuntura, Bergson, na medida em que atribui dimensão vital à temporalidade, contesta a epistemologia kantiana tanto no que se refere à noção de tempo como forma da intuição sensível quanto no que se refere à postulação da inacessibilidade do real. As críticas de Bergson lançam um novo olhar sob o cenário de interpretações antagônicas difundidas sobre o idealismo transcendental.

**Palavras-chave:** Tempo; Duração; Epistemologia..

## ABSTRACT

In the first half of the 20th century, the discussion about the nature of time gained prominence following the clash between a physicist and a philosopher, Einstein and Bergson. The latter's long deliberations in the construction of his ontology of time, however, had another philosopher as the protagonist interlocutor: Immanuel Kant. Since Kant's influence on the issue that became central in Bergsonian philosophy (the nature of time) proves to be significant, this project aims to investigate the boundaries between the thoughts of both authors on temporal reality based on the construction of proposed by the French philosopher in the *Essay, Matter and Memory* and *Creative Evolution*. This is a context in which the *Critique of pure reason* both brought new perspectives to the possibility of metaphysics as well as reactions in defense of it and in contestation of the consequences of critical theory. At this juncture, Bergson, insofar as he attributes a vital dimension to temporality, contests Kant's epistemology both with regard to the notion of time as a form of sensitive intuition and with regard to the postulation of the inaccessibility of the real. Bergson's criticisms take a new look at the backdrop of widespread antagonistic interpretations of transcendental idealism.

**Keywords:** Time; Duration; Epistemology..

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	07
<b>2.</b>	<b>A TEMPORALIDADE NAS OBRAS DE HENRI BERGSON</b> .....	09
2.1	Consciência temporal e duração psicológica no <i>Ensaio</i> .....	09
2.2	A duração como elemento de integração do real.....	21
2.3	O tempo real na criação da vida: vitalidade e liberdade.....	38
2.4	A temporalidade em <i>O pensamento e o movente</i> .....	54
<b>3.</b>	<b>A TEMPORALIDADE NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA</b> .....	66
3.1	Temporalidade na Estética Transcendental.....	71
3.2	Temporalidade nas Analogias da experiência.....	79
<b>4.</b>	<b>TEMPO SUBSTANCIAL VERSUS TEMPO COMO FORMA DA SENSIBILIDADE</b> .....	91
4.1	As críticas explícitas de Bergson a Kant.....	92
4.1.1	A fragmentação do eu e das coisas.....	92
4.1.2	As pressuposições do kantismo.....	100
4.2	Balanceamento da comparação.....	104
4.2.1	Avaliando as críticas e distinguindo contrastes.....	106
<b>5.</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	118
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120

## 1. Introdução

Como sabemos, a filosofia do século XIX adiante desafiou e rebaixou a metafísica por vias variadas e complexas. É igualmente consensual o diagnóstico de que a *Crítica da Razão Pura* de Kant foi decisiva para a disseminação do cenário que alimentava o questionamento da capacidade da metafísica para a obtenção de conhecimento legítimo. Na obra, diante do racionalismo exibido no contexto acadêmico da Alemanha, baseado “na tradição aristotélica e escolástica das universidades, tanto evangélicas quanto católicas e reformadas, e na filosofia cartesiana<sup>1</sup>”, e diante do ceticismo disseminado por Hume, Kant buscará um meio-termo. À vista da crítica disseminada por Hume, o humanismo de Kant, dissemelhantemente do que foi assumido em muitas das variações no contexto iluminista da época, não se prenderá dogmaticamente a qualquer corrente filosófica, mas fará da crítica seu lema maior. Diante da autocrítica da razão, o ideal iluminista terá seus limites transpostos, voltando-se reflexiva e criticamente a ele mesmo.

Por outro lado, o movimento contrário, aquele que, absorvendo todas as críticas até então colocadas e apropriando-se em certo sentido do espiritualismo francês da época, apontou para o renascimento da metafísica, foi marcado pelo desenvolvimento da filosofia de Bergson no século XX. Podemos dizer, ainda, que o caráter chamativo de tal cenário reflete uma tentativa de restabelecimento semelhante à reintrodução de uma espécie ameaçada na natureza,<sup>2</sup> a partir da qual um novo olhar foi necessário à metafísica.

O presente trabalho busca abordar tal movimento com enfoque na via que liderou a metafísica bergsoniana em seus ataques ao criticismo de Kant: o conceito de tempo. Tal conceito é chave para que as críticas de Bergson a Kant possam ser entendidas e, devido a isso, nossa abordagem precisa considerar a investigação dos conceitos de tempo desenvolvidos pelos autores. Após apresentá-los nos dois primeiros capítulos, focaremos na investigação das críticas de Bergson a Kant, no

---

<sup>1</sup> ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. 2006. p. 432

<sup>2</sup> “Bergson’s philosophical project can be understood as reintroducing metaphysics as one might try to reintroduce an endangered species into the wild. By the end of the 19th century, metaphysics had been assailed by several waves of criticism, from the empiricists, from Kant, and then from the positivists.” (Madelrieux. 2021, p. 175)

terceiro capítulo. Nele, iremos considerar as pressuposições filosóficas assumidas por ambos e a possibilidade de uma comparação terminológica equiparada.

Na medida em que as críticas de Bergson a Kant aparecem em parte considerável de suas obras, optamos por abordar quase todas as suas obras principais: o *Ensaio, Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* e *O pensamento e o movente*.<sup>3</sup> Dada a importância do último grande livro de Bergson, *As Duas Fontes da moral e da religião*, justificaremos brevemente o motivo pelo qual escolhemos não abordá-lo: o presente trabalho pretende considerar o material de Bergson propriamente filosófico, ao passo que *Duas fontes* é uma obra de cunho predominantemente sociológico: Bergson afirma “Considero meu último livro [ou seja, *Duas Fontes*] um livro sociológico”.<sup>4</sup> Por isso, embora reconheçamos a ligação entre tal livro e seus livros anteriores, além da importância deste para a incorporação do que Jankélévitch - aluno de Bergson e, posteriormente, seu comentador formal - chamou de exaltação da caridade e do amor<sup>5</sup> ao projeto bergsoniano, optamos por circunscrever nossa análise do conceito de duração às outras três grandes obras do autor.

Quanto a Kant, circunscrevemos nossa análise à *Crítica da Razão Pura*, tanto em função de seu caráter central no projeto kantiano quanto em função do limite do espaço disponível. Como sabemos, no desenvolvimento de seu Idealismo transcendental, ao tempo é concedido papel relevante como estrutura do sujeito cognoscente. O viés de sua abordagem é, todavia, um problema aos olhos de Bergson, já que este pretende tratar do tempo a partir de pressupostos notavelmente diferentes, os quais enquadram ciência e filosofia em papéis distintos daqueles assumidos por Kant. Como pretendemos mostrar, Bergson posiciona-se no quadro geral de críticas levantadas por filósofos à CRP ao mesmo tempo em que faz uso do conceito de ‘duração’ para problematizá-la de modo original e peculiar.

---

<sup>3</sup> Optamos por abordar as obras de Bergson cronologicamente com o objetivo de enfatizar a transição do significado do conceito de tempo ao longo das obras: abriremos mão de abordá-las de maneira dinâmica, isto é, de maneira concomitante e apresentando de saída o projeto bergsoniano como um todo integrado. Embora reconheçamos a importância de tratar do sentido basilar do conjunto de obras do autor, não caberá à presente dissertação trabalhar todo o projeto filosófico de Bergson (o qual incluiria *Duas Fontes* e *Duração e Simultaneidade*, por exemplo). Nesse sentido, noções desenvolvidas com aprofundamento de maneira tardia por Bergson, como a noção de intuição, serão tratadas majoritariamente de modo espelhado à direção de sua abordagem.

<sup>4</sup> BERGSON, H. *Correspondances*. 2002. 1387.

<sup>5</sup> “Having separated the two moralities and the two religions, Bergson will thus have to show how mysticism is embodied in a confessional dogma, how social obligation evaporates into charity and love.” (Jankélévitch. 2015, p. 152)

## 2. Capítulo I: a temporalidade nas obras de Henri Bergson

No presente capítulo, trataremos do conceito de tempo ao longo de seu desdobramento no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* e *O pensamento e o movente*. De fato, não podemos ter a pretensão, aqui, de trabalhar tais obras profundamente em seus vários desdobramentos oriundos de temas diversos nelas tratados, como a psicologia, neurologia e biologia. Buscaremos, por outro lado, especificar dentro dos limites possíveis o desenvolvimento do conceito de tempo e de duração ao longo das mesmas. Nesse sentido, será importante observarmos as transições entre as obras e de que maneira Bergson associa e complexifica em cada uma delas a noção de tempo que desenvolveu na obra anterior.

### 2.1 Consciência temporal e duração psicológica no *Ensaio*

O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é a obra inaugural de Bergson, na qual podemos encontrar a fomentação de toda a problemática que baseará seu projeto filosófico desenvolvido posteriormente. Nela, é possível distinguirmos um trabalho crítico e descritivo que pretende criticar toda a metafísica clássica explorando as ideias correntes de tempo, espaço, movimento, qualidade e quantidade.<sup>6</sup> Em seu conjunto, tal escopo é perscrutado mediante um esforço para conceituar o tempo na configuração considerada genuína por Bergson, noção que permanecerá fundamental em sua filosofia.

---

<sup>6</sup> Avaliando outras obras de Bergson, com ênfase para os quatro cursos oferecidos durante os anos 1880 e 1890 sobre os antigos gregos - os quais Henri Hude organizou como material inédito nos anos 1990 - Prado observou que a crítica bergsoniana à metafísica moderna tem como base o conflito entre as duas principais concepções de 'mudança' dos gregos, a de Aristóteles e a de Demócrito. Em conflito no domínio da física, prevaleceu a concepção que mostrou ser mais próxima à representação matemática, alastrando-se para a cosmologia. Nos *Cursos sobre a filosofia grega*, ele afirma sobre a visão de Demócrito: "As diferenças físicas ou qualitativas são reduzidas a diferenças quantitativas ou matemáticas" (Bergson, 2005. Apud: Prado. 2020, p. 7). Assim, a física moderna alimentou uma cosmologia mecanicista a partir das ideias de indivisibilidade e imutabilidade dos átomos: por isso, Bergson observou a necessidade de rever tal império da quantificação por meio de um diálogo entre filosofia, física, biologia e psicologia. (Prado. 2020, p. 7)

De fato, a crítica de Bergson pode ser sintetizada ao que o filósofo denomina “confusão entre sucessão e simultaneidade” ou entre tempo e espaço, a qual possuiria raízes nos paradoxos de Zenão e se estenderia até os tempos modernos. Contextualizada em sua época, a concepção de temporalidade bergsoniana tem por base uma crítica ao tempo tal como concebido pela ciência, a qual estaria a suplantar a mobilidade como sua característica fundamental. Diante do cientificismo predominante no século XIX, a psicofísica, mediante tentativas de mensuração dos estados psicológicos,<sup>7</sup> constituía o alvo principal de Bergson no desenvolvimento inaugural de seu trabalho, cuja busca tem por objetivo tratar do problema da liberdade a partir do resgate do tempo real, ou seja, do tempo enquanto duração.

Com base na noção de duração, o *Ensaio* é totalmente direcionado a uma concepção de temporalidade atrelada à noção de consciência temporal. São claros, para Bergson, os equívocos inerentes à ideia de um “tempo das coisas”, dissociado de um sujeito. Isso porque, fazendo jus à definição usual de tempo como período contínuo no qual os eventos se sucedem, haveria, segundo Bergson, a necessidade da introdução da noção de consciência temporal: “Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão”.<sup>8</sup> Bergson busca demonstrar, portanto, a necessidade de atrelarmos, para se conceber o tempo em sua genuinidade, o conceito de tempo a uma consciência sintetizadora e possibilitadora da sucessão. Tal é a ideia central da noção de temporalidade no *Ensaio* desde seu início ao seu fim, o que a própria conclusão atesta em retomada:

Que existe, da duração, fora de nós? Apenas o presente ou, se antes preferirmos, a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para uma consciência que os recorda. (...) Não é, pois, necessário dizer que as coisas exteriores duram, mas antes que há nelas alguma razão inexprimível em virtude da qual não podemos considerá-las como momentos sucessivos da nossa duração sem constatar que elas mudaram.<sup>9</sup>

Para além da noção de memória introduzida nessa passagem, a qual será aprofundada apenas em seus trabalhos posteriores, a discussão em torno da noção

---

<sup>7</sup> “O primeiro a propor o desenvolvimento de uma psicologia científica fora John Stuart Mill, mas é em função dos esforços do psicólogo alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) que esta disciplina se torna de fato experimental e não apenas especulativa. O termo ‘experimental’, no contexto da Alemanha do final do XIX, referia-se, sobretudo, ao caráter fisiológico das pesquisas neurocientíficas, o que originara a psicofísica. A psicofísica estuda a relação entre a percepção de um estímulo e suas dimensões físicas.” (Monteiro. 2022, p. 94)

<sup>8</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 77

<sup>9</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 156

de temporalidade é desenvolvida ao longo dos capítulos da obra a partir da contraposição entre tempo genuíno e espaço. Tal distinção traçada por Bergson no *Ensaio* é o ponto de partida de toda a sua filosofia desenvolvida posteriormente. Frédéric Worms, conceituado especialista na obra de Bergson e autor de *Bergson ou os dois sentidos da vida*,<sup>10</sup> vai além ao afirmar que a distinção abre “um caminho metafísico aos dois sentidos irreduzivelmente diversos da ou de nossa vida”<sup>11</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que Bergson atrela uma teoria sobre o sentido profundo dos estados de consciência a uma teoria profunda sobre o sentido da existência, culminando, como veremos, no que Jankélévitch chamou de “afirmação dualista” do *Ensaio*: “existem dois tempos e dois eus.”<sup>12</sup>

Um “tempo das coisas” seria uma representação do tempo em termos espaciais, de modo que estaríamos tratando da sucessão enquanto invadida pelo espaço, e não do tempo enquanto fluidez. Nesse sentido, tanto o senso comum quanto a ciência estariam alimentando a ideia de 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.”<sup>13</sup>

Por isso mesmo, a noção de temporalidade é desenvolvida por Bergson também a partir da própria noção de devir, a qual é característica à ideia de tempo. Haveria um equívoco na defesa da ideia de que o movimento ocorreria no espaço, pois, em qualquer das partes do espaço, apenas podemos obter uma posição e não a mobilidade temporal.<sup>14</sup> A realidade do movimento, argumenta Bergson, deve supor um ato indivisível da consciência para constituir sua unidade temporal. A ideia de duração é abordada, assim, de maneira a mostrar-nos tanto sua descrição formal quanto “seu alcance prático e metafísico”.<sup>15</sup> A questão da realidade do movimento, aquela que é a questão metafísica por excelência para Bergson ao longo de sua filosofia, o conduz a “passar da dedução teórica da duração à questão de sua

---

<sup>10</sup> O trabalho de Worms é conhecido por liderar o resgate da filosofia de Bergson na França no final dos anos 1990. (Prado. 2020, p. 2)

<sup>11</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 35

<sup>12</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 39

<sup>13</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 109

<sup>14</sup> A noção bergsoniana de ‘espaço’ é decisiva para sua noção de ‘tempo’. De fato, Bergson argumenta que o espaço seria estranho à qualidade e ao movimento, o que estabelece a contraposição entre espaço homogêneo e tempo. Como veremos, tal distinção explica de que modo Bergson absorve a concepção de espaço homogêneo kantiana e, todavia, afasta-se de Kant quanto à noção de tempo homogêneo. (Monteiro, 2022, p. 103)

<sup>15</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 45

existência real, em nós e nas coisas"<sup>16</sup>, embora o *Ensaio* como um todo seja apenas o início de tal análise.

Para justificar tal crítica, analisando conjuntamente o conceito de movimento, o filósofo retorna à consideração, nutrida pelos sofismas de Eleia, da realidade do movimento como ilusória: Zenão teria considerado o ato simples de Aquiles no espaço como divisível. Trata-se do argumento de Zenão que Aristóteles dividiu em quatro argumentos, argumento em contestação à realidade do movimento. O primeiro deles expressa a impossibilidade de que um móvel conclua o trajeto de A-B, uma vez que o espaço seria infinitamente divisível: para isso, o móvel deverá, antes, percorrer a metade de tal trajeto, e, antes, a metade dessa metade, e assim por diante. Já no argumento da flecha, Zenão pressupõe que o tempo seja constituído por instantes, e que, em cada um deles, a flecha ocuparia um espaço correspondente ao seu tamanho. A flecha seria, assim, imóvel em cada instante, permanecendo imóvel durante todo o tempo.<sup>17</sup>

O erro de Zenão, segundo Bergson, seria ter projetado a sucessão no espaço. Assim projetada, a sucessão traduzir-se-ia em simultaneidade, sendo atribuída a ela a divisibilidade do espaço percorrido e, ao mesmo tempo, sendo negligenciada sua natureza atrelada ao progresso de uma consciência. A mobilidade característica ao tempo, diz Bergson, não pode ser mensurada sem que se perca sua fluidez essencial, sem que ocorra uma estatização de tal fluir: "Em resumo, assim como na duração só é homogêneo o que não dura, isto é, o espaço, em que se alinham as simultaneidades, assim também o elemento homogêneo do movimento é o que menos lhe pertence, o espaço percorrido, isto é, a imobilidade."<sup>18</sup> A mobilidade, a mudança e o movimento devem ser entendidos, nesse sentido, a partir da atuação de uma consciência temporal:

Ora, reflectindo melhor, ver-se-á que as posições sucessivas do móvel ocupam perfeitamente o espaço, mas que a operação pela qual passa-se uma posição a outra, operação que supõe duração, só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao espaço. Não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso. No espaço, só há partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço em que se considere o móvel, obter-se-á somente uma posição. Se a

<sup>16</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 77

<sup>17</sup> ARISTOTLE. *Physics*. 350 B.C.E, p. 91

<sup>18</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 81

consciência percebe outra coisa além de posições é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza.<sup>19</sup>

O progresso da consciência deve ser visto, portanto, como um ato indivisível, de modo que o movimento corresponda à síntese fluida entre passado, presente e futuro.<sup>20</sup> Para ser observado de tal maneira, no entanto, o movimento deve ser visto da perspectiva do próprio ator em seu desenrolar. Jankélévitch observa que a originalidade de Bergson encontra sua grandeza ao afirmar que a essência do movimento é ser vivido, e, por outro lado, Zenão analisa-o da perspectiva de um espectador que coloca-se como externo à ação.

Para o ator que está pessoalmente comprometido com o drama da liberdade, é de vital interesse que os movimentos atinjam os seus objetivos e que os atos terminem com conclusões efetivas. Mas para o ator não há dúvida: os movimentos acontecem e as ações são bem-sucedidas. A essência da filosofia de Bergson é afirmar que esta observação ingênua, tão ingênua que mal parece merecer a honra que o filósofo lhe concede, é a única que oferece um ponto de vista sobre o absoluto (tradução nossa).<sup>21</sup>

Por trás de tais sofismas, afirma Bergson, haveria, em relação à ideia comum de tempo, o equívoco de considerá-lo como um meio homogêneo, característica do espaço. Por isso, à explicação a respeito da realidade espacial e o alinhamento homogêneo de simultaneidades é dada atenção especial. Segundo Bergson, as intensidades são espacializadas em sua mensuração devido à conceituação de número,<sup>22</sup> imanente à ideia de espaço.<sup>23</sup> Dado que partes contadas devem diferir

<sup>19</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 79

<sup>20</sup> Em uma avaliação recente das fontes do conceito de duração bergsoniano, Sinclair observou ser provável que Bergson tenha sido influenciado pela noção de indivisibilidade da consciência temporal de Albert Lemoine em *L'habitude et l'instinct* (1875), autor que Bergson mencionou em suas palestras sobre no Lycée Henri-IV em 1892/3 (Sinclair. 2021, p. 12). Segundo Lemoine, "habit establishes precisely an indissoluble solidarity between the different moments of duration that unfolds [la durée qui s'écoule]; it consists in making the past endure [faire durer le passé] and in prolonging it indefinitely in the present" (Lemoine 1875: 59. Apud: Sinclair. 2021).

<sup>21</sup> "For the actor who is personally committed in the drama of freedom, it is of vital interest that movements reach their goals and that acts end with effective conclusions. But for the actor there is, precisely, no doubt: movements come off and actions succeed. The essence of Bergson's philosophy is to affirm that this naive observation, so naive that it barely seems to deserve the honor the philosopher accords it, is the only one to offer a point of view on the absolute." (JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 60-61)

<sup>22</sup> Russel afirmou que a ideia de que o número implica uma imagem estendida é um "dogma" do qual Bergson parte sem apresentar nenhum argumento. Ainda, afirma que há uma confusão entre o conceito geral de número, os números específicos e as coleções que incluem os números específicos. De acordo com Russell, o número em geral é uma propriedade de um número específico, propriedade que, por ser abstrata, não pode ser imaginada. (Russell, 1912, p. 335)

<sup>23</sup> Segundo Sinclair (2021, p. 6), a influência exercida sobre Bergson para o desenvolvimento da ideia de que a quantificação implica representação espacial é encontrada em *Of Habit* de Félix Ravaisson, na qual este, dissertando sobre a faculdade do entendimento, afirma: "(...) in other words, the understanding represents number only within the plurality of the limits of a continuous quantity. Yet

com relação à posição que ocupam no espaço, a enumeração de coisas é possível devido ao fato de que cada uma delas pode ser identificada em um local, isto é, porque estão justapostas umas às outras: "toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço."<sup>24</sup> O espaço seria, dessarte, criado para que a consciência possa atuar sobre os dados qualitativos como se fossem números, justapondo-os: é "a concepção de um meio vazio homogêneo".

À vista disso, Bergson observa que, ao predicar-se uma enumeração, leva-se à frente uma atividade inconsciente que omite dos objetos contados qualquer dessemelhança real que possam ter: a partir da desconsideração do conteúdo do espaço que o ocupa, ocorre a homogeneização do espaço. Assim, a inteligência, para efetuar distinções nítidas, possui a capacidade de conceber um espaço sem qualidade, um meio vazio homogêneo. Tal análise, objetivando considerar o que se mostra implícito na ideia de mensuração, observa que o número é formado por unidades idênticas entre si, atividade que considera apenas sua "função comum" na contagem (abstraindo suas qualidades específicas).

Uma vez que coisificamos a unidade que pensamos para formar o número, "o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa".<sup>25</sup> Esta seria a unidade provisória do número, provinda do ato simples pelo qual a inteligência a apreende. A unidade definitiva, por outro lado, caracteriza um ato simples do espírito sendo indivisível. Vemos a oposição entre unidade da intuição e multiplicidade do espaço. Assim, já no início do segundo capítulo, Bergson distingue 'tempo qualidade' de 'tempo quantidade' baseando-se na noção de duração psicológica. Dado que a abstração da contagem de números representa a fixação, em um ponto do espaço, dos momentos que constituem a soma, no tempo nunca poderia ocorrer uma adição de partes que culminariam em uma soma, e sim uma sucessão pura e simples, tal como se apresenta a fluidez da corrente psicológica: "A formação ou construção de um número implica a descontinuidade".<sup>26</sup>

---

continuity can be grasped by the understanding only on the basis of coexistence. Continuous, coexisting quantity is extension. Thus quantity is the logical, knowable form of extension; and the understanding represents quantity to itself only in the sensible form of extension, in the intuition of space." (Ravaisson 2008: 39–41 Apud: Sinclair. 2021)

<sup>24</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 58-59

<sup>25</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 63

<sup>26</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 61

O equívoco identificado por Bergson seria estabelecer o próprio tempo como forma do homogêneo, projetando-o no espaço e, logo, exprimindo a duração pela extensão: "Observamos que, ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre num meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta."<sup>27</sup> Segundo Bergson, os fatos de consciência se interpenetram, ao passo que as coisas que ocupam o espaço são exteriores umas às outras, de modo que conceber o tempo como um meio homogêneo seria, portanto, introduzir "uma ideia de espaço no domínio da consciência pura".<sup>28</sup> O tempo homogêneo seria uma imagem simbólica da duração real na medida em que estaria deturpando a temporalidade da duração ao ligá-la às características do espaço.

Mas experimentamos uma incrível dificuldade em representar a duração na sua pureza original; e, sem dúvida, isto deve-se a que não duramos sozinhos: as coisas exteriores, parece, duram como nós, e o tempo, considerado sob este último ponto de vista, tem todo o aspecto de um meio homogêneo"<sup>29</sup>

Segundo Worms, é importante ressaltarmos que a ideia de duração em oposição ao espaço abre caminho, pois, a uma "concepção da atividade de nossa consciência, da síntese temporal ao ato livre"<sup>30</sup>. Assim sendo, a análise do conceito de tempo, junta à do conceito de espaço, é sincrônica à conceituação da duração da consciência. Em vista disso, é o ressaltar das características próprias da duração, em oposição às do espaço, que nos indica como Bergson desenvolve especialmente sua descrição estrutural na obra. Como resultado da análise do número, Bergson aponta para a distinção entre multiplicidade quantitativa (de justaposição) e qualitativa (de interpenetração). Baseada na visão de um físico e matemático do século XIX chamado Bernhard Riemann, tal contraposição revela duas formas de conceber o próprio tempo.

Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados

---

<sup>27</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 66

<sup>28</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 71

<sup>29</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 76

<sup>30</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 41

conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu nos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização.<sup>31</sup>

Em tal contexto, é posto o problema da multiplicidade qualitativa dos estados de consciência, dado que a justaposição de suas “partes”, como uma série de pontos no espaço, provoca a sua descontinuidade e, logo, mudanças de natureza. Trata-se, em especial, de frisar que a duração se mostra essencialmente em sua fluidez contínua e, ao mesmo tempo, em uma unidade temporal de penetração mútua. Exemplificando, o filósofo recorre à progressão qualitativa de sentimentos, dentre os quais destaca o sentimento do belo. É sublinhada, nesse sentido, uma transição que corresponde à heterogeneidade de sentimentos e à característica unificadora da duração. Mais adiante, para explicitar as noções de interpenetração, continuidade e unificação, Bergson recorre à metáfora musical. Na melodia, percebe-se o fenômeno da temporalidade irreversível e a impossibilidade de sua decomposição. Ao ocorrer no tempo, não se vê mera passagem da nota, mas a interação com o todo, havendo não apenas sucessão, mas sim uma integração com o conjunto de notas.

Pode, portanto, conceber-se a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstracção. Sem dúvida, tal é a representação que da duração faria um ser simultaneamente idêntico e imutável, e que não conteria nenhuma ideia do espaço.<sup>32</sup>

Como vimos, se os estados de consciência se penetram entre si ocupando toda a alma, sua contagem precisaria, na medida em que exige sua representação por unidades homogêneas, que ocupam lugares no espaço, da abstenção dessa penetração. Assim, Bergson ressalta o caráter simbólico do tempo tal como representado pela consciência reflexa. A simbolização daria origem à construção de uma multiplicidade numérica, formada por termos idênticos, sob a multiplicidade qualitativa da duração que, em sua origem, constitui-se de sensações puras e indivisíveis: "Torna-se, portanto, evidente que, fora de toda a representação simbólica, o tempo nunca adquirirá para a nossa consciência o aspecto de um meio

---

<sup>31</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 89-90

<sup>32</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 73

homogêneo, onde os termos de uma sucessão se exteriorizam relativamente uns aos outros."<sup>33</sup>

No primeiro capítulo, a noção de intensidade é analisada no contexto da psicofísica e das tentativas comuns de atribuir métodos de mensuração aos estados de consciência.<sup>34</sup> Bergson introduz, nesse contexto, uma investigação sobre o que estaria envolvido nas determinações de diferenças quantitativas entre estados puramente internos. Aqui, surge a problemática em torno da noção de grandeza intensiva: um corpo é maior que outro pois contém o espaço do menor, e um número é maior que outro com base em uma relação de continente a conteúdo (que não existe em estados inextensos). Intensidades, no entanto, não são coisas que se sobrepõem, o que dificulta sua assimilação a uma grandeza.<sup>35</sup> Entre o extenso e o inextenso não pode haver semelhança em termos de grandeza, de modo que uma quantidade inextensa seria contraditória: "Se a grandeza, fora de vós, nunca é intensiva, a intensidade, dentro de vós, nunca é grandeza."<sup>36</sup>

Uma intensidade na consciência, ou um grande "lugar" ocupado nela por um sentimento, não representa sua passagem por grandezas sucessivas, e sim indica o grau de interpenetração que ocorreu ao se introduzir e modificar um estado interno. Segundo Bergson, a intervenção de sentimentos novos corresponde, antes, a uma mudança de natureza desses sentimentos mediante um progresso qualitativo, e não a um aumento de grandeza. Mais especificamente, o filósofo ressalta que ocorre uma introdução da causa no efeito, a qual implica uma confusão entre intensidade e grandeza: "Introduzíeis assim a causa no efeito, e interpretáveis inconscientemente a qualidade pela quantidade, a intensidade pela grandeza."<sup>37</sup> Nesse sentido, a grandeza de uma sensação representativa como a percebemos corresponde, na verdade, à gradação de sua causa externa, ao passo que a sensação, em si mesma, permanece puramente qualitativa e não passível de mensuração. A causa das sensações está situada no espaço, sendo necessário não confundir a intensidade da sensação com a intensidade de sua causa.

---

<sup>33</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 87

<sup>34</sup> Dissertando sobre tal tema, Bergson transita entre referências às pesquisas de Ernst Weber, as quais foram base para o desenvolvimento da psicologia experimental, às pesquisas de Gustav Fechner, aluno destacado de Weber, e aos resultados de Wilhelm Wundt. Especialmente, a análise do método e fórmulas da psicofísica de Fechner se sobressai na crítica geral à mensuração dos estados psicológicos. (Bergson. 1988, pp. 44-54)

<sup>35</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 30

<sup>36</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 155

<sup>37</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 36

Bergson alude ao exemplo dos sons de um sino que nos chegam sucessivamente, contrapondo a dissociação dos sons por intervalos vazios da contagem aos intervalos que permanecem entre os sons.<sup>38</sup> Nessa conjuntura, o filósofo enfatiza o caráter temporal da sucessão alegando que os intervalos não podem ser fixados e distintos, uma vez que são pura duração, "um tempo não pode se manter para se acrescentar a outros."<sup>39</sup> Enquanto puramente qualitativa, uma sensação, ao se prolongar, promove mudança em toda a integralidade da corrente temporal, a qual corresponde a toda a experiência da vida de um sujeito, na qual atuam presente, passado e futuro.

Uma sensação, só porque se prolonga, modifica-se a ponto de se tornar insuportável. O mesmo não continua a ser aqui o mesmo, mas reforça-se, aumenta com todo o seu passado. Em resumo, se o ponto artificial, como o entende a mecânica, permanece num eterno presente, o passado é uma realidade para os corpos vivos talvez, e de certeza para os seres conscientes. Enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para um ser consciente.<sup>40</sup>

De fato, convém observar, naturalmente, que tal conceber do tempo espacializado como "falsificação" do tempo real não implica a sua negação. Bem como Bergson enfatiza logo no prefácio do *Ensaio*, o tempo físico-matemático<sup>41</sup> teria como fim a natural dominação pragmática da realidade; Bergson entende perfeitamente seu papel no meio científico: cabe o questionamento acerca da

<sup>38</sup> Russell sugeriu que a argumentação de Bergson é enviesada pela predominância da representação visual, a qual o conduziu a compreender os sons de um sino ou os batimentos do relógio enquanto dissociados por representação espacial: "There is no logical necessity to range the strokes of a clock in an imaginary space: most people, I imagine, count them without any spatial auxiliary." (Russell, 1912, p. 336) Assim, para Russell, a função de visualizar sucessões espalhadas em uma linha não seria implicada no pensamento e na inteligência, tal como Bergson propõe. Antes, seria uma idiossincrasia pessoal do filósofo francês. (Russell, 1912, p. 337) Entretanto, Bergson pressupõe que, na contagem, na medida em que pretende-se reter os instantes anteriores no instante atual, é preciso o espaço: o instante anterior, uma vez que deixado para trás em sua duração, só pode ser retido por meio de pontos materiais do espaço. (Monteiro, 2022, p. 101)

<sup>39</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 64

<sup>40</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 108

<sup>41</sup> Sinclair (2021, p. 9) observa que outro autor reconhecido como importante dentre as influências sobre Bergson para a formação de seu conceito de tempo foi Joseph Delboeuf com seu *Essai de logique scientifique* (1865), no qual distingue a ideia comum de tempo da ideia científica de tempo, enfatizando o caráter "fictício" da segunda tal como Bergson o faz: "to distinguish the ordinary and the scientific idea of time. In the latter, the instants are considered as equal; in the former, the instants are by essentially dissimilar... The duration whose instants are considered as equivalent is not really duration; it is an extended line, traced in space, and whose different points we peruse with our eyes; it is, so to speak, a fourth dimension of space. In this fictive duration, the moments are neither past, nor present, nor future. In the vulgar notion of time, on the contrary, each moment is conceived as distinct from all the others that precede it and all those that follow it, as if it were engendered by the past, and as pregnant with the future." (Delboeuf 1865; Apud: Sinclair, 2021)

primazia que se atribui a este em detrimento do tempo real, que é duração. Por isso, no contexto do *Ensaio*, cabe principalmente questionar sobre se a mistura predicada pelo entendimento não nos afasta de uma realidade primeira: Jankélévitch afirma que, frente à duração psicológica defendida na obra, “A ciência estática, que é verdadeira quando se trata de fatos consumados, torna-se fraudulenta apenas quando também pretende legislar para que os fatos se realizem, para o presente no processo de se realizarem.”<sup>42</sup> Posteriormente, após a metafísica unificadora de *Matéria e Memória*, *A Evolução Criadora* tratará de circunscrever metafísica e ciência em um arranjo epistemológico e metafísico próprio.

O ponto culminante do *Ensaio* (de acordo com Bergson, o objetivo da obra) tratará de derivar o problema da liberdade das comuns tentativas de representar o tempo pelo espaço, que estariam traduzindo “a ideia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível.”<sup>43</sup> Se a duração é vista em seus atributos puros, a liberdade poderá ser concebida como um fato evidente e intuitivo dado pelo tempo enquanto está a decorrer, isto é, em sua mobilidade intrínseca: “o tempo não exige ser visto, mas vivido”.<sup>44</sup> Enquanto atrelado à vida de uma consciência, a duração se mostra, com base em seus estados entrelaçados, como irrepitível em sua profundidade interna. Nesse sentido, vemos contraposição entre o domínio físico e o domínio psicológico, já que o primeiro pode se dispor a trabalhar sob a cláusula de que “a mesma causa produz sempre o mesmo efeito”<sup>45</sup>, sobrepujando a liberdade.

Mas o tempo não é uma linha na qual volte a passar. É claro que, uma vez decorrido, temos o direito de representar os seus sucessivos momentos como exteriores uns aos outros e de pensar assim uma linha que atravessa o espaço; mas compreender-se-á que esta linha simboliza não o tempo que decorre, mas o tempo decorrido.<sup>46</sup>

Assim, o terceiro capítulo reafirma as características da duração pura mediante a busca pelo desvendar do problema da liberdade tal como tratado por deterministas e associacionistas, os quais estariam trabalhando sob um conceito viciado de duração. Jankélévitch observou que, ao trabalhar com duas concepções

---

<sup>42</sup> “Static science, which is true when it comes to accomplished facts, becomes fraudulent only when it also claims to legislate for facts accomplishing themselves, for the present in the process of accomplishing itself.” (JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 39)

<sup>43</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 152

<sup>44</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 133

<sup>45</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 139

<sup>46</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 126

de modo de funcionamento da mente, opondo linearidade a circularidade, Bergson buscou criticar principalmente a ideia comum entre os associacionistas de acordo com qual o movimento intelectual seria uma procissão linear.<sup>47</sup> Isso posto, pelo fato de que não podem ser simbolizados, os estados de consciência não podem ser previstos, estando, já que sem sucessões regulares, fora do alcance do princípio da causalidade. Estas “ilusões” de aplicabilidade são apontadas por Bergson como derivadas da pergunta “o tempo é espaço?”<sup>48</sup> Podemos observar, portanto, que a questão da liberdade como ponto culminante da obra tem seu desenvolvimento por meio da ideia de duração e da ideia de consciência temporal.<sup>49</sup>

Mas o princípio de causalidade, enquanto ligaria o futuro ao presente, nunca tomaria a forma de um princípio necessário; porque 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, que os mesmos antecedentes exigirão sempre consequentes idênticos.<sup>50</sup>

Assim, a discussão em torno do princípio da causalidade e da possibilidade da liberdade apontam para a reafirmação das características intrínsecas à duração pura, que, segundo Bergson, estariam sendo suplantadas por discussões que, ao fim, culminam todas em determinismo psicológico. Tal noção conduz à ideia de que seria necessário, para uma busca genuína da duração pura, “eliminar ou corrigir certas formas que levam a marca visível do mundo exterior.”<sup>51</sup> Tal acesso, no entanto, não é claramente delineado na circunscrição do *Ensaio*, de maneira que a noção de intuição<sup>52</sup>, inerente à discussão, deverá ser desenvolvida em trabalhos posteriores. No escopo do *Ensaio*, Bergson busca, antes, “dissociar conceitos mistos” e “eliminar a simbologia inteiramente negativa do espaço”<sup>53</sup> revelando a profundidade do eu puro.

Também aqui intervém um compromisso. Estas simultaneidades que constituem o mundo exterior e que, ainda que distintas umas das outras, se sucedem apenas para nós, estamos de acordo em que se sucedem em si mesmas. Daí a ideia de fazer durar as coisas como nós duramos, e de

<sup>47</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 91

<sup>48</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 132

<sup>49</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 44

<sup>50</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 143

<sup>51</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 154

<sup>52</sup> Como bem observou Leopoldo e Silva, a instalação na duração pura à qual Bergson refere-se no *Ensaio* apresenta ao leitor uma nova forma de acesso à consciência (que pretende ser radicalmente empírica), em crítica às formas tradicionais, lógico-conceituais, de que fez uso a metafísica em sua tentativa de atingir a realidade da consciência. (Leopoldo e Silva. 2001, p. 196)

<sup>53</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 40

situar o tempo no espaço. Mas, se a nossa consciência introduz assim a sucessão nas coisas exteriores, inversamente as próprias coisas se exteriorizam umas em relação às outras os momentos sucessivos da nossa duração interna.<sup>54</sup>

Em conclusão, podemos dizer que o foco do *Ensaio* é apontar para tal duração interna defendendo uma visão complexa dos estados de consciência e apresentando uma realidade imediata da vida espiritual e dessa consciência. De fato, embora Bergson aponte para um contraste entre temporalidade da mente e temporalidade da matéria<sup>55</sup> ("(...) a matéria inerte não parece durar ou, pelo menos, não conserva nenhum vestígio do tempo decorrido."<sup>56</sup>), não há, ainda, aprofundamento. Por isso, como bem apontou Jankélévitch, o próximo livro de Bergson, *Matéria e Memória*, busca relacionar a rica profundidade temporal da realidade interna com a duração do mundo e das coisas, desenvolvendo um panorama em que a duração será tratada a partir do conceito de imagem.<sup>57</sup>

## 2.2 A duração como elemento de integração do real

Em *Matéria e Memória*, uma obra direcionada a solucionar o corrente debate filosófico em torno do dualismo matéria-espírito, Bergson trabalha com herança significativa do *Ensaio* em relação à noção de duração. Partindo do entendimento de um estado psicológico como um elemento simples em crítica aos associacionistas, Bergson retoma a crítica ao tempo espacializado já contida em sua primeira obra, enfatizando ser necessário superar o erro de “substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de

<sup>54</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 157

<sup>55</sup> Sinclair (2021, p. 10) enfatiza que uma provável influência sobre Bergson em relação à distinção entre duração de seres inorgânicos e seres orgânicos se encontra em *L'Habitude et l'instinct: études de psychologie comparée* (1875) de Lemoine. Lemoine defende tanto que a duração de seres inorgânicos é estacionária (ao passo que a duração de seres orgânicos muda continuamente suas naturezas) quanto que o tempo é definido por tal desdobramento da vida, bem como Bergson defenderá em *A Evolução Criadora*: “If change, on the surface, is the law of all beings, inert or living, if everything changes, as Heraclitus said, it is not the same for the ground of things; beneath the changing surface, the ground of matter, its being and its power, is immutable. On the contrary, the energy of life, of thought, of the will, changes continuously, increases or weakens, moves forward or backward, but varies constantly.” (Lemoine, 1875: 13)

<sup>56</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 108

<sup>57</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. XXII

elementos inertes e justapostos.”<sup>58</sup> Agora inserida em uma nova discussão, a expressão “realidade viva” evidencia de que modo o filósofo pretende justificar a afirmativa de que a distinção do corpo e do espírito deve ser estabelecida em função tempo e não do espaço.

Nesse sentido, *Matéria e Memória* traz uma concepção inovadora de tempo e duração na tentativa de buscar por uma harmonia do real que solucione o dualismo matéria-espírito. Tal harmonia pressupõe atribuição à duração de certo status metafísico-ontológico, de modo que o conceito de ‘imagem’ ocupa papel central em tal empreendimento: tanto a matéria quanto a representação passam a corresponder a um conjunto de imagens, de modo que a diferença entre ambas será posta em termos de graus, e não de natureza.

Tal tese é explicada considerando a ideia de que o elemento funcional enquanto operador de possibilidade da relação entre as imagens é o movimento, isto é, toda realidade passa a ser concebida como expressão de ritmos distintos de duração com base nos quais haverá ação recíproca entre todas as imagens. A noção de imagem-movimento é, por isso, o terreno comum sob o qual são alicerçadas harmonicamente consciência e natureza e, portanto, um projeto de unificação do real em termos de temporalidade.<sup>59</sup> Faremos, aqui, um apanhado geral da obra buscando evidenciar de que modo o tempo e a duração estão alocados na teoria metafísica da imagem.

Isso posto, o esforço da obra direciona-se à explicação da inserção da ideia de duração e temporalidade às ideias de percepção e matéria tais como estas foram tradicionalmente entendidas na história da filosofia. Bergson parte da tese de que a atitude comumente disseminada na tradição filosófica no que toca a apresentar o problema do dualismo entre matéria e espírito em termos da oposição entre realismo e idealismo “é condenar-se a uma discussão estéril, em que os termos

---

<sup>58</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 157

<sup>59</sup> Russell sugeriu que Bergson confunde sujeito e objeto em toda a discussão apresentada em *Matéria e Memória*. O filósofo analítico entende que considerar algo como ‘imagem’ é considerá-lo meramente como imaginado, de modo que Bergson estaria assumindo a visão de Berkeley ou de um idealismo radical: “The distinction between subject and object, between the mind which thinks and remembers and has images on the one hand, and the objects thought about, remembered, or imagined—this distinction, so far as I can see, is wholly absent from his philosophy.” (Russell, 1912, p. 345) No entanto, Russell negligencia a ligação estreita entre o conceito de imagem e o conceito de duração, os quais Bergson associa à ‘consciência’ em um sentido geral de atividade cósmica. Além disso, o conceito de imagem busca exatamente evitar a polarização teórica entre sujeito e objeto, e, ao invés de igualá-los, proporcionar um terreno em comum entre ambos.

pensamento, existência, universo serão necessariamente tomados, por uma parte e por outra, em sentidos completamente diferentes.”<sup>60</sup>

Em busca de um terreno comum “onde se trava a luta”, após colocar-se no ponto de vista de ignorância das discussões entre filósofos,<sup>61</sup> Bergson ressalta a concepção do senso comum a respeito do processo de conhecimento: conforme tal concepção, o objeto existe por si e, concomitantemente, existe enquanto imagem em uma percepção de um sujeito, logo, “é uma imagem, mas uma imagem que existe em si”<sup>62</sup>. Reconhecendo o devido valor de tal noção, seria importante deixar a matéria “a meio caminho entre o ponto para onde Descartes a impelia e aquele para onde Berkeley a puxava”.<sup>63</sup> Com base nisso, a diferença entre matéria e representação não deverá ser vista em termos de natureza, e sim em termos de graus de diferença.

Nesse contexto, a noção de imagem é apresentada como não-redutível a uma coisa e, da mesma forma, nem à representação, ultrapassando-a. No início do livro, Bergson parte de uma teoria da percepção que, tradicionalmente opondo representação e matéria, seria a fonte das dificuldades teóricas do dualismo. Segundo Bergson, por outro lado, a percepção, na qual a imagem de uma coisa material torna-se uma representação, é contínua com imagens da matéria, às quais nada acrescenta nessa passagem, e sim, na verdade, retira. A representação consciente seria, então, uma diminuição da imagem, já que, nela, aquilo que não interessa às funções corporais é suprimido, promovendo certa “pobreza necessária” às necessidades da inteligência<sup>64</sup>. Revivendo a teoria psicológica referente aos vícios da inteligência voltados à prática, Bergson resgata a oposição entre liberdade e simbolização: “Nossa representação das coisas nasceria, portanto, em última análise, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade.”<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 21

<sup>61</sup> O fato de Bergson dispensar, nesse momento, as perspectivas tradicionais da filosofia acerca da interação da consciência com o objeto, foi visto por Rodrigues como um movimento inverso daquele feito por Descartes em *Meditationes de Prima Philosophia*, uma vez que apresenta de saída “uma estratégia teórica que nos permite recuar a um estrato da realidade que antecede a subjetividade e, por conseguinte, também a objetividade”. Tal posição é vista como um contraste em relação ao *Ensaio*, no qual Rodrigues identifica uma “incontestável índole cartesiana” devido ao isolamento da consciência em relação ao restante do real. (Rodrigues, 2018, p. 191)

<sup>62</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 2

<sup>63</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 3-4

<sup>64</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 38

<sup>65</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 34

Com base em tais considerações, o conjunto de imagens que compõem nossa percepção do universo traça as ações possíveis do corpo com base nas imagens que constituem a matéria.

O que é dado é a totalidade das imagens do mundo material com a totalidade de seus elementos interiores. Mas, se supusermos centros de atividade verdadeira, ou seja, espontânea, os raios que chegam aí e que interessariam essa atividade, em vez de os atravessar, parecerão retornar, desenhando os contornos do objeto que os envia. Não haverá aí nada de positivo, nada que se acrescente à imagem, nada de novo. Os objetos farão apenas abandonar algo de sua ação real para figurar, assim, sua ação virtual, isto é, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se, portanto, aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem.<sup>66</sup>

Por isso, perceber o conjunto de imagens que constitui a matéria corresponde à sua internalização direcionada à ação possível do corpo enquanto imagem central que atua sobre os objetos de maneira determinada e privilegiada. A ação das imagens que nos cercam é diminuída na medida em que se deparam com certa espontaneidade de reação da escolha,<sup>67</sup> o que corresponde a uma representação dessas imagens: “ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções.”<sup>68</sup>

Por isso, podemos dizer com Worms que a resolução do problema psicológico posto no *Ensaio* é, em *Matéria e Memória*, possibilitada pela atribuição de uma “função puramente crítica da vida do corpo”.<sup>69</sup> De fato, a duração pura do eu e sua oposição ao espaço apresentadas no *Ensaio* são agora vistas a partir de outra perspectiva baseada no processo em que a memória é conduzida à percepção pela matéria. Devido a isso, Jankélévitch observou que a novidade reside no novo significado atribuído às abstrações espaciais e à linguagem, já que, agora, superam uma oposição à duração pura<sup>70</sup> por meio do conceito de memória (o qual explicaremos adiante conforme o decorrer da obra). Esta, a totalidade do eu, não é

<sup>66</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 35

<sup>67</sup> Em tal cenário, Rodrigues ressaltou que a distinção entre conjunto de imagens e mundo percebido é explicada pela distinção entre ações necessárias e ações escolhidas pela percepção. Dessa forma, Bergson estaria abordando a distinção entre modos do ser do ponto de vista da ação contextualmente inserida na unificação do real: isto é, aquilo que é necessário e aquilo que é escolhido passam a ser equiparados àquilo que é “em-si” e àquilo que é “fenomênico” ontologicamente. (Rodrigues. 2022, p. 193)

<sup>68</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 35

<sup>69</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 131

<sup>70</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 96

mais mera vítima ingênua do espaço:<sup>71</sup> longe de ser totalmente espiritual, participa do ato de substituir a intuição desinteressada da matéria.

Nesse sentido, Bergson observa ser necessário não explicar como a percepção surge da matéria, estabelecendo-as como polos opostos, mas sim explicar como a percepção se constitui como uma limitação na relação com a matéria: esta enquanto estofa do todo, aquela enquanto seletividade perceptiva.<sup>72</sup> Em tal teoria, vemos como o filósofo francês acomoda o mundo material à sua teoria da imagem: haveria, entre as qualidades sensíveis que compõem a profundidade da matéria, uma continuidade intrínseca rompida por nossas necessidades.

Bem longe de suprimir nela (na matéria) algo de percebido, devemos ao contrário reaproximar todas as qualidades sensíveis, redescobrir seu parentesco, restabelecer entre elas a continuidade que nossas necessidades romperam. Nossa percepção da matéria então já não é relativa nem subjetiva, pelo menos em princípio e não se levando em conta, como veremos em seguida, a afecção e sobretudo a memória; ela é simplesmente cindida pela multiplicidade de nossas necessidades.<sup>73</sup>

Nesse sentido, convém ressaltar, *Matéria e Memória* desenvolve uma questão inicialmente colocada no *Ensaio*: a realidade do movimento material.<sup>74</sup> Em *Matéria e Memória*, como bem verificou Jankélévitch, Bergson expande a análise da verdadeira extensão para além do espaço homogêneo apontado negativamente no *Ensaio*: “Pela primeira vez, a consciência sai de si mesma e descobre o parentesco distante que a une ao movimento, às mudanças físicas e à extensão concreta”.<sup>75</sup>

Diante da ‘continuidade intrínseca’ da realidade, Bergson estabelece uma distinção entre percepção pura e percepção consciente: a primeira é imediata e acontece no objeto, pois seria na coisa mesma, na medida em que faz parte de um todo solidário, que sua imagem é formada e percebida. Diante disso, Worms reitera que a distinção entre duração e espaço apresentada no *Ensaio* é desenvolvida em uma “metafísica da percepção” na qual a vida do corpo deforma espacialmente a natureza temporal da matéria.<sup>76</sup>

Nesse enquadramento, logo, no esforço direcionado à crítica à ideia tradicional de percepção como um agregado de sensações inextensivas, Bergson cria a

<sup>71</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 97

<sup>72</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 39

<sup>73</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 50

<sup>74</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 77

<sup>75</sup> “For the first time, consciousness goes out from itself and discovers the distant kinship that unites it with movement, physical changes, and concrete extension.” (JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 98)

<sup>76</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 151

hipótese de concebermos a percepção não em tal sentido complexo, mas enquanto percepção pura,<sup>77</sup> ligada exclusivamente ao presente e capaz de apreender a matéria imediatamente. Aprofundando a natureza da afecção, o filósofo ressalta uma distinção entre a fase da percepção imediata dos objetos e a fase em que atua a afecção, a qual ocorre no corpo em que é produzida e misturada à imagem dos objetos: “Poderíamos portanto dizer, por metáfora, que, se a percepção mede o poder refletor do corpo, a afecção mede seu poder absorvente.”<sup>78</sup>

Seria problemático, portanto, conceber as sensações como puramente inextensivas, pois, se assim fosse, seria impossível que recebam a extensão. Por isso, Bergson observa que a percepção pura se apresenta primeiramente no conjunto dos corpos, indo, após, adotar o corpo como imagem particular central para separar na matéria o que é útil ao espírito em direção à vida prática. Assim, na percepção pura, “a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição.”<sup>79</sup>

A noção de intuição, embora ainda não aprofundada na obra por meio de abordagem reservada, objetiva enfatizar o contato direto e genuíno da consciência com a realidade, o qual corresponde à apreensão real da matéria. Por isso, Jankélévitch enfatiza que *Matéria e Memória* fornece uma justificação filosófica do realismo a partir da noção de percepção pura,<sup>80</sup> a qual afirma tanto o realismo ontológico quanto o realismo epistemológico ao propor uma relação solidária e não fenomênica entre sujeito e objeto.

Em tal cenário, a noção de imagem adquire ainda mais complexidade a partir da tese de que a atuação recíproca entre imagens exteriores e o conjunto de imagens que constitui o corpo corresponde a certa transmissão de movimento mútua. Nesse contexto, a reciprocidade é explicada na medida em que o corpo é influenciado e influencia as imagens dos objetos da realidade, atuando sobre as

---

<sup>77</sup> A teoria da percepção pura é interpretada por Rodrigues como “esquemática e metodológica” em oposição a factual: a percepção pura não é parte da experiência real, já que “não há experiência pura” em uma realidade de integração temporal: “A teoria da percepção pura surge, então, tal como a hipótese das imagens, como uma estratégia teórica para se pensar a experiência sensível em sua radical especificidade, sem introduzir em seu contexto componentes estranhos à sua natureza.” (Rodrigues. 2022, p. 194)

<sup>78</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 57-58

<sup>79</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 72-73

<sup>80</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir. Henri Bergson. 2015. p. 82

condições materiais possíveis. Tais objetos, por sua vez, estão constantemente devolvendo ao corpo, como em uma relação espelhada, sua influência, sendo ordenados conforme as capacidades da lente corporal: "Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles."<sup>81</sup>

Isso posto, vemos, de um lado, o sistema de imagens infinitamente variáveis que variam em função do corpo, sistema esse que compõe nossa percepção do universo, e, de outro, o sistema dessas mesmas imagens que constitui o universo, por sua vez de modo relativamente invariável e enquanto relacionam-se cada qual consigo mesmas e sofrem a ação real das imagens vizinhas.<sup>82</sup> Em suas palavras:

Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo.<sup>83</sup>

No entanto, Bergson afirma ser comum às teorias tradicionais conceberem a percepção como conhecimento puro, expressão do trabalho fisiológico correspondente ao "avanço" na série dos organismos.<sup>84</sup> Bergson afirma, por outro lado, a falta de capacidade do sistema nervoso para fabricar representações, isto é, ao invés de acrescentar algo àquilo que recebe, o cérebro teria a única função de efetuar comunicação entre uma excitação periférica e um mecanismo motor. Exercendo a função de transmissão de movimento, está ligado diretamente apenas às ações possíveis, fato que evidencia a necessidade de buscarmos compreender de qual processo surge a percepção consciente.

No contexto de discussão sobre o papel do cérebro e sobre a resistência de Bergson ao reducionismo materialista,<sup>85</sup> Jankélévitch alerta-nos que o filósofo

---

<sup>81</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 15-16

<sup>82</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 20-21

<sup>83</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 20

<sup>84</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 25

<sup>85</sup> Surpreende-nos que Russell tenha identificado na filosofia de Bergson uma visão de universo anti-humanista, afirmando que o francês reduz a vida humana à vida animal e negligencia a consciência de um 'sentido' que possa inspirar e guiar suas atividades: "There is no room in this philosophy for the moment of contemplative insight when, rising above the animal life, we become conscious of the greater ends that redeem man from the life of the brutes." (Russell. 1912, p. 347) Tendo em vista que, em sua análise, Russell assumidamente evita tratar de partes centrais à filosofia de Bergson, como aquelas que tratam de fisiologia e biologia (p. 337), tal diagnóstico é, no mínimo, apressado. Além disso, o intuito de Bergson desde sua primeira obra voltou-se a afastar a ideia de vida mecânica direcionada a automatismos práticos. Atualmente, sua filosofia tem sido associada à

francês parece estar elaborando e especificando, agora com enfoque no funcionamento cerebral, o papel do ‘simbolismo’ abordado no *Ensaio*. Nesta última obra, observa que o simbolismo foi delineado sobretudo por sua “função negativa”, ao passo que o simbolismo cerebral incorpora “uma mímica”: “The cerebral is thus nothing but the staging of the spiritual.”<sup>86</sup>

Investigando as condições nas quais a consciência surge na percepção, Bergson observa a atuação da memória: “Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada.”<sup>87</sup> Essa é a maneira pela qual, em face da memória, a consciência individual contribui para a percepção, formando “o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas”.<sup>88</sup> Os princípios para a teoria da memória culminam na visão do corpo como recolhedor e condutor dos movimentos a certos mecanismos motores determinados ou escolhidos, conforme o tipo de ação. Assim, a memória seria um mecanismo independente capaz de juntar e acumular imagens ao longo do tempo.<sup>89</sup>

Nesse sentido, é exaltada a concepção do senso comum no que se refere à relação sujeito/objeto, adicionando o papel da memória para viabilizar a percepção da matéria em nós. Diante disso, ao passo que a percepção pura concede-nos o essencial da matéria, o restante advém da memória para acrescentar-se a essa matéria. No outro extremo em relação à percepção pura, está a lembrança pura, que seria uma espécie de “superlativo da memória”. Jankélévitch observou que tal noção remodela a noção de duração psicológica do *Ensaio*, uma vez que introduz o papel ativo do passado para se exteriorizar.

---

defesa de um senso de propósito existencial cuja raiz aponta-nos uma crítica aos hábitos do intelecto e à redução da vida aos utilitarismos aos quais ele tende. (MCGILCHRIST. 2021, p. 1199)

<sup>86</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 70

<sup>87</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 30

<sup>88</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 31

<sup>89</sup> Para comprovar a independência da memória, Bergson aborda os fatos conhecidos de patologia da memória, argumentando que os distúrbios da memória imaginativa causados por lesões localizadas do córtex, as doenças do reconhecimento, não ocorrem devido à localização das lembranças na região lesada. Assim, examina evidências para provar que as lembranças não são destruídas no caso de serem afetadas regiões cerebrais supostamente correspondentes, abordando tipos de cegueira e surdez psíquicas e de cegueira e surdez verbais. (Bergson. 1999, p. 122-123) Complementarmente, aborda as afasias para argumentar igualmente a favor da independência das lembranças em relação às células do córtex, afirmando que na afasia sensorial não há perda de algumas palavras e a conservação das outras, e sim há variação geral da faculdade de audição mental. (p. 136) Mais adiante, aborda casos de amnésia retrógrada, os quais sugerem que as lembranças desaparecidas da consciência são “conservadas nos planos extremos da memória, e o paciente poderá recuperá-las por um esforço excepcional, como o que ocorre no estado de hipnotismo”. (p. 201)

A duração de *Time and Free Will* é perfeitamente contínua, sempre tão plena, sempre presente à consciência; (...) Matéria e Memória supera assim a imanência da primeira duração de Bergson e substitui a imagem de uma duração suspensa infalivelmente entre passado e futuro pelo tête-à-tête de um passado antigo e de um presente material que se ajustam um ao outro (tradução nossa).<sup>90</sup>

Mais do que isso, decorre da análise da percepção pura uma conclusão de ordem metafísica, de acordo com a qual “tocamos a realidade do objeto numa intuição imediata”.<sup>91</sup> Diante do papel atribuído à memória e à percepção, podemos observar de que maneira Bergson inova ao distinguir níveis sobrepostos de realidade: segundo Jankélévitch, o “significado qualitativo e espiritual” dessa hierarquia confere caráter original à teoria bergsoniana.<sup>92</sup> Especialmente, a memória seria o princípio de uma totalidade espiritual que constitui o eu e “espiritualiza o ‘exterior puro’”.<sup>93</sup>

Tal é, portanto, a teoria do conhecimento de Bergson aplicada à Filosofia da Mente:

É numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente.<sup>94</sup>

Bergson compara o processo pelo qual se constitui a percepção distinta a um circuito fechado “onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra”.<sup>95</sup> Do espaço advém a imagem-percepção; do espírito, a imagem-lembrança. Todos os elementos do circuito elétrico, mesmo o objeto exterior, mantêm o ciclo de escoamento e retorno de estímulos. Atendo-se à experiência pura, completada pela lembrança, e partindo da ideia à lembrança, seria impossível estabelecer uma fronteira precisa de início e fim entre tais fases. Bem como a crítica exposta no *Ensaio*, a crítica aqui volta-se ao erro fundamental de confundir *progressos*, séries ininterruptas de

---

<sup>90</sup> “The duration of *Time and Free Will* is perfectly continuous, always so full, always present to consciousness; (...) *Matter and Memory* thus overcomes the immanence of Bergson’s first duration and replaces the picture of a duration suspended unerringly between past and future with the tête-à-tête of a bygone past and a material present that adjust to one another.” (JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 97-98)

<sup>91</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 80

<sup>92</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 85

<sup>93</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 91

<sup>94</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 74-75

<sup>95</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 117

mudanças, com *coisas* estatizadas, subjugando “o progresso dinâmico pelo qual uma se torna a outra.”<sup>96</sup>

Assim, a duração torna-se o coração da filosofia de *Matéria e Memória*: bem como observado por Worms, a experiência do movimento nos permite acesso à realidade metafísica da matéria, a qual é, ela mesma, sentida como “idêntica em natureza à nossa duração e à nossa vida, no que ela tem de temporal”.<sup>97</sup>

É necessário, nesse sentido, não dissociar completamente os objetos internos dos objetos exteriores, mas sim conceber a existência dos primeiros enquanto preponderância da apreensão pela consciência (e não exclusivamente), e a existência dos segundos na predominância, mas não exclusividade, da ordem rigorosa de sua concomitância e de sua sucessão. A lógica estrutural dessa tese objetiva possibilitar aos objetos existentes - mas não percebidos - participação na consciência, e aos estados interiores - não conscientes - participação na existência.<sup>98</sup>

Na medida em que as imagens do mundo material estendidas no espaço ocupam apenas o momento presente, constituem um corte do “devir universal” constantemente renovado. O universo se apresenta, portanto, não face a perecimento e renascimento constantes, mas a uma continuidade de existência ligada à consciência, a qual prolonga o passado no presente.

Mas este cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, nunca ocupa mais que o momento presente; ele constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Portanto, ou você terá que supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou terá que atribuir a ele a continuidade de existência que você recusa à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em seu presente.<sup>99</sup>

Assim, no desenvolvimento de uma hipótese sobre o modo pelo qual a natureza da matéria nos é revelada pelos atos da percepção e da memória, Worms enfatizou o vínculo entre natureza temporal e vida do espírito.<sup>100</sup> Para explicar a sobrevivência do passado, devemos superar a atribuição à série das lembranças, decorridas no tempo, de atributos do conjunto dos corpos percebidos no espaço: “A

<sup>96</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 148

<sup>97</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 136

<sup>98</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 173

<sup>99</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 174

<sup>100</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 151

ilusão fundamental consiste em transportar à própria duração, em vias de decorrer, a forma dos cortes instantâneos que nela praticamos.”<sup>101</sup>

Por outro lado, a oposição entre empirismo e dogmatismo<sup>102</sup> teria, a fundo, uma mesma pressuposição de base: o rompimento da unidade de nossa intuição original. A substituição de tal unidade indivisa por uma unidade de termos inertes e descontínuos constituiria a base para que o dogmatismo apegue-se mais à forma, o empirismo à matéria.<sup>103</sup> Em face dessa contradição na qual mergulham a base das teorias metafísicas, Bergson ressalta que a crítica de Kant teria sido vista como moduladora da última palavra: o conhecimento foi considerado relativo e as coisas em si mesmas inacessíveis ao espírito.<sup>104</sup>

No entanto, como vimos, Bergson considera a experiência humana enquanto submetida, por vias de utilidade, a necessidades da função corporal, o que condiciona o conhecimento verdadeiro aos hábitos adquiridos do espírito: “Desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real.”<sup>105</sup> Por isso, convém observarmos, Worms refere-se à ação e à memória como dois sentidos da vida cuja oposição é assegurada pelo papel do corpo.<sup>106</sup>

À vista disso, da possível reaproximação entre matéria e espírito e do contato direto com o real deriva uma solução para a questão da liberdade. O método seria colocarmo-nos na duração pura, onde cada ação representa os antecedentes na mesma medida em que acrescenta à duração algo novo. Na medida em que Bergson correlaciona a teoria da liberdade à investigação sobre a natureza da ação, a liberdade seria reconduzida a uma síntese de sentimentos e de ideias mediante evolução racional do ato livre.<sup>107</sup>

Novamente, podemos observar argumentos a favor da genuinidade do movimento em oposição à sua espacialização. O espaço inerte, ele diz, não é mais

---

<sup>101</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 175

<sup>102</sup> O conceito de “dogmatismo” sofreu uma transição de significado dos cétricos para o kantismo: no primeiro caso, se opõe à suspensão de juízo, no segundo, se opõe à crítica da razão. (Abbagnano, 2015, p. 293) Opondo empirismo a dogmatismo, Bergson parece absorver o conceito kantiano, referindo-se à metafísica tradicional racionalista e, mais adiante, incluindo mecanismo e dinamismo como dogmatismos metafísicos. (BERGSON, 1999, p. 248)

<sup>103</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 214

<sup>104</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 215

<sup>105</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. pp. 215-216

<sup>106</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 149

<sup>107</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 217

do que uma negação do movimento, uma vez que nada há nele que possibilite o contato entre passado e presente (isto é, possibilite a espontaneidade da passagem). Aqui, Bergson reserva um espaço considerável para dissertar sobre a natureza do movimento.

Partindo da ideia de que o movimento se constitui enquanto passagem, a detenção de um momento seria uma imobilidade. Entretanto, ao vermos um móvel em movimento, tendemos a considerar a passagem a um ponto como um repouso infinitamente curto correspondente ao tempo em que pensamos nesse determinado ponto. Convém, nesse contexto, ressaltar o papel da imaginação ao recompor o movimento: projetando-o em pontos no espaço fixo, atribuímos ao próprio móvel a mobilidade do ponto, de onde surge, no ato de reconstituir o movimento total, a ideia de que o móvel teria estacionado infinitamente em todos os pontos de sua trajetória.

Ora, a passagem é um movimento, e a detenção uma imobilidade. A detenção interrompe o movimento; a passagem identifica-se com o próprio movimento. Quando vejo o móvel passar num ponto, concebo certamente que ele possa se deter nele; e, ainda que não se detenha, tendo a considerar sua passagem como um repouso infinitamente curto, porque necessito pelo menos do tempo para pensar nele; mas é apenas minha imaginação que repousa aqui, e o papel do móvel, ao contrário, é se mover.<sup>108</sup>

Caberia, antes, nos voltarmos à percepção sensorial do movimento, do seu próprio trajeto: "Os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso."<sup>109</sup> Por isso, dada a integração do todo temporal, Bergson iguala dois erros: distinguir momentos na duração e distinguir posições no trajeto do móvel: "A indivisibilidade do movimento implica portanto a impossibilidade do instante, e uma análise muito sumária da ideia de duração irá com efeito nos mostrar, ao mesmo tempo, por que atribuímos instantes à duração, e como ela não poderia tê-los."<sup>110</sup>

A simplificação da trajetória do movimento, enquanto fato simples descrito no espaço, corresponde a uma linha geométrica que mede a duração de seu movimento. Em tal linha, para obtermos simetria, vemos as partes da linha como partes da duração e os pontos da linha como momentos no tempo: "chega-se naturalmente a eles desde que se peça ao espaço uma representação integral da

<sup>108</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 220

<sup>109</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 221

<sup>110</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 222

duração."<sup>111</sup> Nessa conjuntura, Bergson menciona e analisa novamente os famosos paradoxos Zenão de Eléia, que teriam como pressuposição tal redução do tempo e do movimento ao traço geométrico que é visto como pressuposto. Tal ilusão seria comum ao próprio senso comum, o qual preocupa-se com a descrição do espaço subjacente ao movimento e, ao mesmo tempo, com a detenção nos pontos desse traço objetivo, apenas na medida em que preocupa-se em exprimir fatos que são úteis para a prática.

Os argumentos de Zenão de Eléia não têm outra origem senão essa ilusão. Todos consistem em fazer coincidir o tempo e o movimento com a linha que os subtende, em atribuir-lhes as mesmas subdivisões, enfim, em tratá-los como linha. A essa confusão Zenão era encorajado pelo senso comum, que transporta geralmente ao movimento as propriedades de sua trajetória, e também pela linguagem, que traduz sempre em espaço o movimento e a duração.<sup>112</sup>

Em um segundo ponto, Bergson ressalta o caráter evidente da existência do movimento: ora, há mudanças concretas na realidade material, mesmo que em uma aparência global, o que torna, em termos físicos, o movimento incontestavelmente absoluto. Aos olhos de um geômetra, por outro lado, é impossível dissociar o móvel dos pontos relacionados a ele, o que torna o próprio movimento relativo. No entanto, a causa de sua realidade deve estar fundada meramente nele mesmo, isto é, na mobilidade que constitui sua essência. Tal essência mostra-se em seu aparecer interno como mudanças de estado ou de qualidades nas coisas, o que torna a percepção do movimento como um absoluto tanto nas sensações musculares quanto nas qualidades sensíveis exteriores.<sup>113</sup>

Adiante, Bergson desenvolve sua crítica à concepção errônea de matéria descontínua que permite sua divisão “em corpos independentes de contornos absolutamente determinados”<sup>114</sup> que teriam, com base nesses contornos palpáveis, seu limite real. A partir disso, tal crítica é ligada à concepção de totalidade movente, onde haveria ação recíproca entre os pontos materiais. O resultado seria a ideia de “continuidade universal”, cuja base recorreria aos dados imediatos da consciência em correlação aos corpos vivos a partir dos quais sua manifestação enquanto atos acontece. A partir disso, o viver se constituirá com base na delimitação de outros

---

<sup>111</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 223

<sup>112</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 223

<sup>113</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 229-230

<sup>114</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 231

corpos para o desenrolar de relações particulares entre porções recortadas da realidade sensível.

Uma continuidade movente nos é dada, em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo: como se explica que dissociemos esses dois termos, permanência e mudança, para representar a permanência por corpos e a mudança por movimentos homogêneos no espaço? Este não é um dado da intuição imediata; mas também não é uma exigência da ciência, pois a ciência, ao contrário, propõe-se a reencontrar as articulações naturais de um universo que recortamos artificialmente. E mais: ao demonstrar cada vez melhor a ação recíproca de todos os pontos materiais uns sobre os outros, a ciência retorna, a despeito das aparências, conforme iremos ver, à idéia da continuidade universal.<sup>115</sup>

Para Bergson, na medida em que a primeira subdivisão do real corresponde às necessidades fundamentais da vida, um conhecimento mais próximo das coisas não deve levar ainda mais além a divisão de modo a buscar explicar as propriedades simples da matéria por meio de partículas. Para retornarmos ao conhecimento verdadeiro, portanto, uma teoria da matéria deve abstrair-se das imagens usuais referentes às nossas necessidades.<sup>116</sup> Aqui, Bergson expõe a concepção de dois físicos do século XIX sobre as propriedades gerais da matéria. Thomson e Faraday, penetrando em sua constituição elementar, embora a partir de ideias consideravelmente distintas, afastam de suas concepções a descontinuidade que, com base em nossas necessidades, nossa percepção estabelece na superfície da matéria. Segundo Thomson, o átomo seria um “fluido contínuo”, segundo Faraday, “todos os átomos penetram-se uns aos outros”.<sup>117</sup>

Podemos dizer, por conseguinte, que o caráter primitivo da investigação da estrutura da matéria por si mesma incorpora sua natureza metafísica em termos de sua realidade última. No entanto, como observou Worms, a metafísica de desfecho, aquela que constitui a substância de *Matéria e Memória*, é ainda uma metafísica da percepção apoiada em dados intuitivos, o que permanece como exaltação da experiência do movimento, diferentemente de uma filosofia das coisas em si.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 231-232

<sup>116</sup> Bergson defendeu uma confluência entre a direção de sua teoria metafísica da duração e a direção em que a física tenderia, com base em seu estudo de físicos da época que já propunham uma transformação no conceito de matéria. Guerlac, então, observou que Bergson escreve à beira de uma revolução científica que, desafiando as reivindicações universais da física clássica, irá desenvolver uma perspectiva microfísica em que a energia é protagonista e que culminará em mudanças importantes no conceito de matéria. (Guerlac, 2021, p. 51)

<sup>117</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 236

<sup>118</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 135

Ao ressaltar a necessidade da compreensão do movimento como, além de uma simples mudança de relação entre objetos, uma realidade, Bergson formula uma nova proposição: “O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa.”<sup>119</sup> Nesse quadro, Bergson ressalta as consequências fatais do conceber o movimento enquanto quantidade pura, isto é, enquanto divisível e passível de mensuração em direção e velocidade. Ao contrário, seria preciso reaproximar qualidade e quantidade, isto é, sensações e movimentos: trata-se de desfazer a confusão de que a consciência poderia traduzir movimentos no espaço, meio homogêneo, em sensações. Evidentemente, a experiência comum apresenta-nos o movimento por meio de corpos móveis, de onde inferimos que os movimentos elementares devem ser sustentados por átomos ou outros elementos sólidos, o que é sobreposto às qualidades que se concentram nos movimentos propriamente ditos.

Mas tal concepção não tem apenas o inconveniente de ressuscitar para o átomo todos os problemas que a matéria coloca; não comete apenas o erro de atribuir um valor absoluto a essa divisão da matéria que parece corresponder sobretudo às necessidades da vida; além disso ela torna inteligível o processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado de nossa consciência e uma realidade independente de nós.<sup>120</sup>

Nesse contexto, Bergson busca ressaltar o modo como o próprio interior das coisas, suas próprias constituições intrínsecas, se manifesta a partir da propagação harmônica com todas as outras coisas existentes. Aqui, o filósofo menciona a teoria leibniziana das mônadas como microcosmos:<sup>121</sup> embora sem mencionar a harmonia preestabelecida, ressalta a ideia de que, bem como cada mônada leibniziana representa a totalidade do universo, cada coisa expressa todas as outras por efeito das relações que possui com elas.

Nenhuma metafísica, nenhuma física mesmo pode furtar-se a essa conclusão. Componha-se o universo com átomos: em cada um deles fazem-se sentir, em qualidade e em quantidade, variáveis conforme a distância, as ações exercidas por todos os átomos da matéria. Com centros

<sup>119</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 237

<sup>120</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 239

<sup>121</sup> Leibniz afirma no *Discurso de Metafísica* (2004, §9): “Ademais, toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha (...) Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode.” Além disso, principalmente após a publicação do *Novo Sistema* (1695), a teoria dos seres vivos de Leibniz sofreu grandes mudanças, podendo ser comparada à noção de ‘graus de duração’ apresentada na metafísica de Bergson. Leibniz afirma nos *Princípios da Natureza e da Graça* (2004): “toda a natureza está plena de vida” (§1) e “há uma infinidade de graus entre as mônadas” (§4).

de força: as linhas de força emitidas em todos os sentidos por todos os centros dirigem a cada centro as influências do mundo material inteiro. Com mônadas, enfim: cada mônada, como o queria Leibniz, é o espelho do universo.<sup>122</sup>

Jankélévitch, por sua vez, verificando que a totalidade temporal do eu está em atuação na interpretação do dado, comparou a imanência recíproca das mônadas à expressão total do eu em cada um de seus estados.<sup>123</sup> Em sua comparação propriamente dita, Bergson está ressaltando, bem como Leibniz, a ideia grega de cooperação de todas as coisas entre si, presença e ressonância de tudo em tudo, acrescentando a tese de que existem ritmos diferentes do tempo numa realidade em que consciência, duração e tempo são tomados como sinônimos em seu significado metafísico. Por isso, considerando a redução de matéria e espírito a tendências ou forças, o tempo verdadeiro corresponde a durações “elasticamente desiguais”.<sup>124</sup> Matéria e espírito passam a ser, logo, “tendências” ou “forças”, de modo que toda a realidade passa a ser concebida como um ritmo de duração, uma intensidade ou tensão interior.

Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. Essa representação de durações com elasticidade desigual é talvez incômoda para nosso espírito, que contraiu o hábito útil de substituir a duração verdadeira, vivida pela consciência, por um tempo homogêneo e independente;<sup>125</sup>

Isso posto, no mundo material, os momentos se equilibram e se neutralizam num grau mais baixo de duração. Em contato com nossa duração, significativamente mais concentrada, os momentos da duração da matéria se contraem, provocando uma mudança de vibração. Diante disso, Worms chama atenção para a observação de que a vida temporal em *Matéria e Memória* aponta não ainda para uma filosofia da vida, mas para o espiritualismo, uma vez que funda-se na consciência individual, enquanto duração concentrada, diante da consciência “neutralizada” do conjunto do universo.<sup>126</sup> Por isso, poderíamos denominar tal iniciativa metafísica como uma filosofia do espírito.

<sup>122</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 36

<sup>123</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 94

<sup>124</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 24

<sup>125</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 243-244

<sup>126</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 160

No contexto da tese da intuição, Bergson disserta sobre a conversão das imagens da matéria em vibrações móveis, de modo que a ideia de percepção da matéria seria substituída pela ideia de memória da matéria, uma vez que tal percepção mostra-se em grande riqueza de lembranças advindas do sujeito.

Ao mesmo tempo, superando a ilusão de considerar espaço e tempo homogêneos como propriedades das coisas, seria possível superar também as dificuldades disseminadas pelos dogmatismos metafísicos, os quais atribuem ao espaço e ao tempo “um interesse antes especulativo do que vital.”<sup>127</sup> Para Bergson, por seu turno, seria preciso ver neles princípios que têm em vista a ação e não o conhecimento, atribuindo às coisas duração e extensão que as pertencem na medida em que se manifestam imediatamente ao espírito.

Certamente, seria um empreendimento quimérico querer libertar-se das condições fundamentais da percepção exterior. Mas a questão é saber se certas condições, que tomamos geralmente por fundamentais, não concerniriam ao uso a fazer das coisas, à vantagem prática que nos proporcionam, bem mais do que ao conhecimento puro que podemos ter delas.<sup>128</sup>

Ao fim da obra, ao tratar sobre a questão da liberdade associando-a ao fluxo imensurável da consciência, Bergson afirma que “o espírito retira da matéria as percepções que serão seu alimento, e as devolve a ela na forma de movimento, em que imprimiu sua liberdade.”<sup>129</sup> Tal passagem exprime de maneira sintética a presença da ideia de memória, consciência e imagem no projeto de harmonia temporalizada do real. Nesse contexto, o tempo antes ligado à consciência temporalizada no *Ensaio*, na medida em que ganha condição ontológica, reduz toda a realidade à “consciência”, ou seja, graus de duração.

Como bem observou Worms, tal desenvolvimento concomitante de a) uma dualidade entre orgânico e individual na vida psicológica e b) uma unidade metafísica, irá demandar a “renovação interna” da “questão da vida”: “A dualidade da vida psicológica pode remeter a uma dualidade da vida real e biológica, sem perder, ao mesmo tempo, a unidade da duração?”<sup>130</sup> Com isso, Worms está enfatizando que *Matéria e Memória* tem seu desfecho já com um próximo passo em vista: abordar o direcionamento biológico do real, o qual será assunto de sua

<sup>127</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 248

<sup>128</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 218

<sup>129</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 290

<sup>130</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 181

próxima grande obra, *A Evolução Criadora*. Nela, a duração ontológica de *Matéria e Memória* atingirá um status ainda mais delineado e originário.

### 2.3 O tempo real na criação da vida: vitalidade e liberdade

Em *A Evolução Criadora*, Bergson aborda a recorrente oposição entre intensidade e quantidade, espírito e matéria sob a óptica da evolução biológica. Em tal cenário, Herbert Spencer é visto como um teórico que retirou da evolução sua indivisibilidade justapondo fragmentos daquilo que evolui, em contraposição à ideia de evolução “criadora” como aquela que provê a causa eficiente e motora do impulso criativo da vida.<sup>131</sup> O evolucionismo de Spencer seria, assim, um “falso evolucionismo”.<sup>132</sup> Nesse sentido, a noção de “impulso da vida” adquire papel central. Enquanto direcionado à liberdade e espiritualidade, contrapõe-se à matéria na qualidade de obstáculo e instrumento, estabelecendo uma oposição entre a queda do espírito e a capacidade espiritual de progresso indefinido nos seres vivos.

A duração desempenha um papel central em tais direcionamentos da evolução. Bem como enfatizou Worms, na obra, por consequência da tese longamente desenvolvida de que a evolução da vida engendra e supera o conhecimento intelectual, a duração ganha um “novo alcance, biológico e cósmico ao mesmo tempo” por meio daquilo que “na vida supera nossa inteligência”.<sup>133</sup> Dessa maneira, a especialização e a inteligência aparecem como o negativo da duração, seu efeito na forma de inversão ontológica.

De início, dissertando sobre a polarização entre mecanicismo e finalidade presente nas questões tradicionais da filosofia, Bergson retoma as conclusões de seus trabalhos anteriores a respeito da realidade à qual temos acesso profundo e

<sup>131</sup> Como bem observou Delitz, a referência de Bergson a Spencer em *A Evolução Criadora* tem como ponto central a crítica à ideia de evolução mecânica, previsível e determinada: “Spencer and the evolutionary biologists conceptualize evolution in terms of discrete steps, but Bergson also criticizes this approach for relying on a notion of chance. According to Bergson, chance is less a concept of unforeseeable becoming than one of necessity (it is only an avatar for yet unknown causes). For a mechanist theory like Spencer’s, ‘all (evolution) is already given’; if one could know all causes, one could recognize evolution at once. In this theory, time is without efficacy” (DELITZ, 2021, p. 21) Em seus *First Principles*, Spencer afirma: “If, contemplating it as materially displayed, we find Evolution to consist in the change from an indefinite, homogeneous distribution of parts to a definite, heterogeneous distribution of parts; then, contemplating Evolution as dynamically displayed, it consists in a change from indefinite, homogeneous motions to definite, heterogeneous motions.” (SPENCER, 2009 §106: 353)

<sup>132</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. XIV.

<sup>133</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 184

imediatos: a duração. Abordando a ideia de “existência” de um ser consciente, o filósofo observa que a essência dos estados de consciência é a mudança, a partir da qual tais estados progredem incessantemente com base no trabalho da memória de reintrodução do passado no presente.<sup>134</sup> À vista disso, a duração, o tempo real, implica que um estado não permaneça igual a si na transição para o seguinte, ou seja, um estado não justapõe-se sobre outro (assim a nossa *atenção* considera), e sim há uma transição contínua: cada estado está variando continuamente. De tal continuidade fluida da consciência decorre a integralidade da vida psicológica, sua harmonia constituinte.

O tempo é, por conseguinte, entendido como um "estofamento substancial", uma duração que, a partir da reintegração constante do passado, constrói uma história de personalidade irreversível e imprevisível. Nesse contexto, Bergson afirma que cada pessoa caracteriza-se por ser o artista - num ato criativo - de sua própria história, pois faz emergir de si, das profundezas de seu passado, cada estado indefinidamente em direção ao futuro.

Dando um passo adiante, considerando o “existir” para a existência em geral, além dos seres conscientes, Bergson trata também dos objetos materiais. As nossas crenças usuais nos objetos, expõe o filósofo, pressupõem que estes não são atingidos pelo tempo, isto é, que são imutáveis ou que suas partes constituintes são imutáveis. Trata-se do tempo atribuído pela ciência (ao isolar e fechar um sistema) e pelo senso comum a um objeto: um tempo abstrato equivalente a um número de simultaneidades. Por seu turno, a tese principal do filósofo francês defende que o tempo que representa a sucessão enquanto fato evidentemente existente é o tempo que coincide com a duração de um sujeito. Por isso, aprofundar a natureza do tempo corresponde a compreender a duração como invenção contínua.

Ao mesmo tempo, observando o fato de que os sistemas delimitados pela ciência estão ligados a um universo que dura, tornar-se-ia evidente que, reintegrados no todo, na interação universal, tais sistemas têm uma existência análoga à dos seres conscientes. No entanto, a vida tende a constituir sistemas naturalmente isolados, de modo que vemos a procura da individualidade no mundo organizado. Já nos corpos inorganizados, a lei que manifesta-se no processo de individuação é o presente enquanto já contido no passado, como um efeito em

---

<sup>134</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 18

relação à causa<sup>135</sup>. A mudança de fases de um ser vivo, em contraste com os sistemas isolados pelo senso comum, corresponde ao prolongamento do passado, como conjunto de uma história, no presente. Por isso mesmo, a evolução do ser vivo é explicada em termos de registro contínuo da duração enquanto persistência do passado no presente. Jankélévitch enfatiza que, se, em *Matéria e Memória*, passado, presente e futuro foram polarizados em virtude da teoria da percepção pura, em *A Evolução Criadora* é desenvolvida a volta de sua “imanência original” em uma ampliação cósmica, de modo que o passado passa a ter um significado novamente integrado<sup>136</sup> em uma “evolução que alcança o futuro”.<sup>137</sup>

Bergson afirma, não obstante, ser difícil classificar um indivíduo no mundo dos animais e vegetais. Isso porque, embora seja uma propriedade característica da vida, nem nos seres humanos a individualidade está plenamente desenvolvida, já que as propriedades vitais estão sempre em via de realização na realidade a ser feita. Aqui, a própria noção de propriedades vitais é vista como inclusa na noção de “tendências”, especialmente à luz da ideia de reprodução a partir de tendências antagônicas.<sup>138</sup> Nesse contexto, Bergson ressalta que “para que se tenha o direito de falar em individualidade viva não é necessário que o organismo não se possa cindir em fragmentos viáveis”<sup>139</sup>, já que as variações advêm da unidade originária do ser vivo, a qual corresponde à atuação de seu passado enquanto causa da variação presente como efeito. A partir disso, a história e o atravessar de fases bem reguladas no ser vivo são explicadas com base na duração: “Se quiséssemos procurar no inorganizado um termo de comparação, não é a um objeto material determinado, mas, com toda certeza, é antes à totalidade do universo material que deveríamos assimilar o organismo vivo.”<sup>140</sup>

---

<sup>135</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 15

<sup>136</sup> Tal observação pode ser entendida como um contraponto à afirmação de Russell sobre uma suposta falha geral de Bergson em definir o passado. Para Russell, Bergson apresenta diferenças apenas entre percepção e recordação, ambas enquanto presentes. Assim, Bergson teria argumentado que a *memória do passado* se mistura com o presente, e não que o *passado real* o faz: “In earlier times there were other perceptions, just as active, just as actual in their day, as our present perception; the past, in its day, was by no means only idea, but was in its intrinsic character just what the present is now. This real past, however, Bergson simply forgets; what he speaks of is the present idea of the past.” (Russell. 1912, p. 342) Apesar de observar analiticamente o conceito de passado tal como Bergson apresenta, Russell não avalia os elementos a ela incorporados pela teoria biológico-evolucionista de *A Evolução Criadora*.

<sup>137</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 109

<sup>138</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 55

<sup>139</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 16

<sup>140</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 16

Em tal conjuntura, o filósofo francês apresenta o mecanicismo como distante de tal consideração do tempo enquanto realidade própria que age de modo eficaz ao inserir-se na abertura vital dos seres vivos. Para enfatizar tal atuação, observa que o estado de um organismo tem sua explicação na ideia de junção e solidariedade entre todo o passado desse organismo, isto é, sua história. Devido a isso, tal como a duração psicológica, o domínio da criação orgânica não pode ser submetido a tratamento matemático:

Enfim, o que há de propriamente vital no envelhecimento é a continuação insensível, infinitamente dividida, da mudança de forma. (...) A evolução do ser vivo, tal como a do embrião, implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, conseqüentemente, pelo menos uma aparência de memória orgânica.<sup>141</sup>

Dessarte, Bergson sublinha ser importante distinguir entre um sistema real ou natural, desenvolvido no tempo real concreto, e um sistema artificial, no qual intervém o tempo abstrato fruto das especulações da inteligência. A ideia de interpenetração na corrente temporal é chave na compreensão de que "os sistemas sobre os quais a ciência opera acham-se num presente instantâneo que se renova sem cessar, e nunca na duração real, concreta, em que o passado faz corpo com o presente."<sup>142</sup> Subjacente a tal distinção está a contraposição entre o tempo da vida, que decorre, e o tempo da ciência, matematizado:

Em suma, o mundo sobre o qual opera o matemático é um mundo que morre e renasce a cada instante, aquele mesmo em que Descartes pensava ao falar na criação contínua. Mas, no tempo assim concebido, como nos poderemos representar a evolução, isto é, o sinal característico da vida? A evolução implica uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que seja um traço de união. Por outras palavras, o conhecimento dum ser vivo ou sistema natural é um conhecimento que incide sobre o próprio intervalo de duração, ao passo que o conhecimento dum sistema artificial ou matemático incide apenas sobre a extremidade.<sup>143</sup>

Enfatizando continuidade de mudança e duração verdadeiras no processo de evolução de um ser vivo, Bergson aborda seus atributos comuns à luz dos atributos da consciência temporal, perguntando-se sobre a possibilidade de compartilhamento também do atributo "invenção" ou "criação" constante. Em tal cenário, o filósofo parte do apoio à teoria do transformismo<sup>144</sup> como representante

---

<sup>141</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 21

<sup>142</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 23

<sup>143</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 24

<sup>144</sup> Antes do surgimento da teoria da evolução, era comum nas ciências naturais a tese de que as formas de vida não sofrem modificação após a sua criação, sendo imutáveis. Após o advento da

dos fatos da evolução, explicando de que modo a observação da natureza comprova formas elementares comuns às fases embrionárias dos seres, anteriores à fase de transformações das espécies. Também a paleontologia é citada como fonte de corroboração da plausibilidade do transformismo.<sup>145</sup>

Novamente, a imprevisibilidade característica à corrente psicológica é comparada à imprevisibilidade do progresso da evolução, de modo que o próximo passo será novidade e, outrossim, jamais se repetirá, sendo um momento de criação da vida<sup>146</sup> que "comunica algo da sua originalidade aos seus elementos".<sup>147</sup>

Neste ponto, Bergson ressalta que aquilo que é irreduzível e irreversível na evolução escapa à inteligência e ao conhecimento científico, os quais trabalham, antes, de acordo com seus métodos próprios, com a retenção e isolamento do aspecto "repetição" nas coisas, negligenciando aquilo que está sujeito à ação da duração. Nesse contexto, o papel da filosofia seria questionar tais hábitos e "contrariar a inclinação natural da inteligência".<sup>148</sup> Para isso, a filosofia deve ser crítica em relação à forma por meio da qual a ciência lida com os processos da vida em direção à utilidade e à ação, retomando o movimento e tempo reais e considerando a indivisibilidade do processo que dá origem à vida.

Frente a isso, a defesa da duração como tecido da evolução biológica é associada à crítica da ideia de mecanicismo, uma vez que a inserção e atuação da duração enquanto substrato da evolução da vida corroboram a não-redução do ser vivo a um mecanismo puro e simples. Bergson observa, ademais, ser importante diferenciar o mecanicismo encontrado nas partes artificialmente isoláveis do universo de um suposto mecanicismo no próprio Todo real indivisível, já que o desenvolvimento dos sistemas naturais não deve, segundo ele, ser visto como

---

teoria da evolução, tal tese passou a ser contestada: "After the nineteenth century, the concept of transformism appeared in the scientific community. Transformism, which is opposed to the fixism of earlier periods, is a variant of evolutionary theory which proposes that species transform over time." (DA SILVA; DE ANDRADE; DE ANDRADE CALDEIRA. 2015, p. 8)

<sup>145</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 26

<sup>146</sup> Sobre a especificidade do caráter ontológico da duração em *A Evolução Criadora*, Guerlac (2021, p. 49) apontou para um novo alcance em relação às obras anteriores (incorporando a noção de desdobramento temporal da vida): "When he characterizes duration as 'the continual progress of the past that gnaws at the future and swells as it advances' (*Creative Evolution* 5), he varies a characterization of duration he already proposed in *Matter and Memory*, giving it new reach. It becomes significant that, instead of the present arriving from the future and becoming past (as in *Time and Free Will*, which introduced the importance of memory) duration proceeds from the past toward the future, for now it 'signifies invention, creation of forms, continual elaboration of the absolutely new (*Creative Evolution* 11)'."

<sup>147</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 30

<sup>148</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 32

operando mecanicamente a partir de causas elementares cujo conhecimento "teria permitido desenhar antecipadamente a forma viva, que constituiria a soma e o resultado daqueles (dos elementos)"<sup>149</sup>.

Dissertando sobre o trabalho de explicação da química sobre os movimentos dos organismos vivos, Bergson levanta a distinção entre "duas ordens de fenômenos que se verificam nos tecidos vivos, anagênese, dum lado, catagênese do outro"<sup>150</sup>, circunscrevendo o domínio da físico-química aos fatos dessa primeira ordem. Essa atuação seria reduzida ao "morto, e não sobre o vivo" dos fenômenos histológicos, não alcançando aquele vestígio de atividade "psicológica" inerente às manifestações mais primitivas da vida, as quais dificilmente seriam separadas do mundo orgânico. Tais seriam evidências contrárias ao caráter físico-químico dos atos vitais defendido pelo mecanicismo fisiológico: "quanto mais a duração põe a sua dedada no ser vivo, mais evidentemente o organismo se distingue dum mecanismo puro e simples, sobre o qual a duração deslizaria sem o penetrar".<sup>151</sup>

Em tal conjuntura, observando a unicidade e indivisibilidade da evolução, Bergson opõe-se à associação da tese evolucionista com a tese mecanicista na biologia. Jankélévitch refere-se à proposta de Bergson como uma teoria da "evolução em rajadas" em contraposição à "evolução retilínea", sendo que a primeira "explica tanto a novidade quanto a imanência" do movimento evolutivo.<sup>152</sup> Já que uma matéria animada contínua sustém o processo da evolução, raciocina o filósofo, é possível identificar nas considerações sobre a duração uma refutação possível do mecanicismo da vida. Worms enfatiza que, se, anteriormente, Bergson trabalhou com uma analogia "exterior" (entre a consciência e a evolução) para provar sua característica fluida e integrada, agora trabalha também com uma analogia "interior à evolução" que funcionará "como uma prova empírica suficiente nos limites internos da própria ciência da vida."<sup>153</sup>

Assim, a realidade do tempo comprova que tudo não é dado, tal como, por outro lado, o funcionamento mecânico revelaria. Ao mesmo tempo, a universalidade dessas explicações pode ser vista também no finalismo radical, em sistemas como

---

<sup>149</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 33

<sup>150</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 38

<sup>151</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 40

<sup>152</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 124

<sup>153</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 211

o de Leibniz,<sup>154</sup> cuja harmonia preestabelecida suprime, argumenta Bergson, a autonomia do decorrer do tempo, caracterizado por invenção e criação constantes. O problema levantado pelo filósofo francês, por conseguinte, seria atribuir à natureza da sucessão pura aparência.<sup>155</sup>

Trazendo para a argumentação a luta pela sobrevivência inerente à vida na natureza, Bergson afirma ser insuficiente apenas amenizar o finalismo de Leibniz com vistas à defesa de que o mundo organizado é harmonicamente finalista. Seria necessário, ao invés, defender a finalidade enquanto externa, e não meramente como harmonia interna inerente a cada organismo<sup>156</sup>. Por isso, o filósofo afirma que os elementos que compõem um organismo são eles mesmos organismos independentes até um certo grau, tecidos e células. Tal independência e autonomia dos elementos orgânicos desembocam no princípio de uma finalidade exterior.

Mecanicismo radical e finalismo radical teriam levado longe a aplicação de conceitos com os quais naturalmente a inteligência trabalha, negligenciado a duração real, a qual revela que, enquanto toda realidade está submetida ao tempo, ela deve mudar interiormente e nunca se repetir. Novamente, Bergson enfatiza a simetria entre a caracterização da evolução interior de uma consciência e a evolução da vida num geral.<sup>157</sup> Assim, para Jankélévitch, a evolução é caracterizada como uma “verdadeira polifonia” conforme desenrola-se enquanto um conjunto harmonioso de manifestações múltiplas de vida.<sup>158</sup>

Diante disso, a tese correspondente à natureza irreversível do movimento evolutivo é colocada contra a atribuição de finalismo “humano” à evolução. Destacando as contradições da adaptação dos seres vivos, Bergson observa ser possível admitir um conceito de finalidade apenas como harmonia de tendências, uma “identidade de impulso, e não numa aspiração comum”.<sup>159</sup> Tal impulso seria a

---

<sup>154</sup> Jankélévitch observa que o *elã vital* de Bergson, mesmo que entendido como uma harmonia ou unidade primária, não pode ser comparado a qualquer harmonia preestabelecida, já que proporciona livre curso à evolução. O autor acrescenta que não se trata de um tipo de harmonia que refere-se à “implicação de predicados em um sujeito” (Jankélévitch, 2015, p. 112), de modo que podemos pensar em uma referência à concepção de “conceito individual completo” (CIC) desenvolvida por Leibniz com base na lógica aristotélica. Podemos, nesse sentido, observar uma diferença significativa entre a metafísica de Bergson e a metafísica de Leibniz, embora ambas possam ser consideradas organicistas. Uma das defesas insistentes de Bergson ao longo de suas obras é a da liberdade interpretada como novidade radical por meio da noção de imprevisibilidade do fluxo temporal, e, devido a isso, há incompatibilidade com qualquer noção de determinação prévia do tempo.

<sup>155</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 33

<sup>156</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 45

<sup>157</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 120

<sup>158</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 120

<sup>159</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 56

fonte da mobilidade que origina e desenvolve a vida em níveis cada vez mais complexos, dos vegetais aos animais. Na medida em que "a vida progride e dura", sendo o futuro uma dilatação do presente, uma explicação da evolução seria legítima somente em sentido retroativo, e não futurista ou finalista. Assim, Bergson afirma que a vida é a continuação de um único impulso, que se dividiu em linhas de evolução diferentes.<sup>160</sup> Chamado "elã vital", trata-se de um princípio vital que, dado de uma só vez, imprimiu movimento ao desenrolar da evolução, o que mostra-nos, como observou Worms, qual é o processo de criação operante na duração <sup>161</sup> e, além disso, permite "precisar a causalidade da duração em toda sua obra."<sup>162</sup>

Jankélévitch observa que é preciso cautela ao associarmos a noção de causalidade à impulsão do elã vital, uma vez que este não antecipa o significado do movimento, e a impulsão não implica os seus efeitos. Ao contrário, o elã funciona como uma força produtiva que "coincide com o próprio ato de produção."<sup>163</sup> Logo, enquanto mera direção da evolução, influencia o impulso vital apenas como um impulso, e não uma determinação em si. <sup>164</sup>

De acordo com Bergson, a ciência vinha usando o termo "adaptação" em dois sentidos distintos: adaptar como repetir, em sentido de inserção mecânica (a matéria se adaptando a uma forma previamente dada), ou adaptar como replicar, em sentido de criação de uma nova forma a partir das condições dadas. Nesse segundo sentido, seria possível explicar, por meio da ideia de uma causa de comportamento harmônico, um impulso universal, de que modo processos evolutivos distintos conduzem a formas semelhantes.<sup>165</sup> Isso porque é pelo "impulso primitivo do todo que o movimento das partes continua. Portanto, alguma coisa do todo deve subsistir nas partes".<sup>166</sup> O argumento expõe que apenas uma raiz comum às espécies pode propiciar tanto diferenças quanto identidades ao longo da evolução. Bergson, dessa forma, salienta que resultados idênticos são vistos na natureza a partir de combinações diversas de causas e da passagem por processos embriogênicos radicalmente distintos. Para explicar tal convergência nos organismos, seria necessário ir além das teses das variações acidentais insensíveis

---

<sup>160</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 58

<sup>161</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 198

<sup>162</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 226

<sup>163</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 111

<sup>164</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 112

<sup>165</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 58

<sup>166</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 59

e das variações acidentais bruscas, ultrapassando tanto o darwinismo quanto o neodarwinismo: seria necessário "recorrer a um princípio interno de direção".<sup>167</sup> Tal princípio deve, de acordo com o filósofo, estar além do mero esforço defendido pelo lamarckismo, sendo necessário um caráter psicológico mais profundo de desenvolvimento.

Por exemplo, um órgão como o olho ter-se-ia constituído precisamente por meio de uma variação contínua num sentido definido. Não vemos sequer como de outro modo se poderia explicar a semelhança de estrutura do olho em espécies que não tem de forma nenhuma a mesma história.<sup>168</sup>

As causas basilares atuantes na evolução seriam, nesse sentido, não físicas e químicas, e sim de origem psicológica, a qual deve ultrapassar o sentido do esforço consciente e assumir a forma de esforço independente das circunstâncias que está presente na maior parte dos representantes de uma mesma espécie como causa profunda das variações. Já que defendendo a atuação de um impulso interior que impulsiona a vida a direções gerais cada vez mais elevadas, Bergson percebe ser necessário não sustentar que as adaptações sejam causas determinantes da evolução, embora sejam forças necessárias à evolução: "a verdade é que a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, e muito menos o próprio movimento."<sup>169</sup>

Embora a evolução mostre tanto progresso em suas linhas gerais quanto regressos e desvios nas vias secundárias, o mundo organizado apresenta, afirma o filósofo, uma unidade constituída pelo movimento original, unidade que é, bem como a consciência, de "riqueza infinita", e da qual a inteligência é apenas um produto.<sup>170</sup> De acordo com Worms, com o diagnóstico da vida como tendência geral à ação, é possível compreendermos que a ação toma a forma particular humana tanto como "ápice" quanto como "traição". A duração da vida passa a ser a fonte geral que cria um "elo entre vida e percepção" ao engendrará-los, o qual resolve as problemáticas dos dois livros precedentes a partir de um desfecho inédito.<sup>171</sup> Associando tensão, a criadora do ato livre, à distensão, criadora do pensamento espacial, Bergson estaria,

<sup>167</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 86

<sup>168</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 94

<sup>169</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 111-112

<sup>170</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 114

<sup>171</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 227-228

em última análise, buscando “associar uma criação ou uma gênese a uma outra, a criação do espaço depois e ao lado da duração.”<sup>172</sup>

Por sua vez, a concepção de Bergson em relação ao conceito de consciência é, em *A Evolução Criadora*, ainda mais abrangente: concebe-a enquanto fruto da capacidade motora e não enquanto fruto de centros nervosos. Aqui, a presença da consciência é presença de liberdade, ou seja, de movimento, da duração que constitui a inserção da vida na matéria,<sup>173</sup> de modo que os vegetais possuem uma “consciência dormente”<sup>174</sup> trabalhada em coexistência, embora em proporção distinta, com as tendências da evolução do reino animal. Por isso, o impulso primitivo é descrito como uma luta da consciência em direção à superação da matéria, luta que a evolução dos animais, no gasto de energia descontínua rumo a graus maiores de liberdade, representa enquanto direção fundamental da vida.<sup>175</sup> Nesse sentido, Jankélévitch enfatiza novamente o lugar central do espiritualismo em *A Evolução Criadora* ao afirmar que Bergson promove uma inversão que retira positividade e primazia do espaço. Embora a matéria tenha uma relação de complementaridade com a vida, ela existe primordialmente para ser vencida: “a única realidade positiva e verdadeiramente primária é o próprio esforço da vida para enobrecer e espiritualizar a matéria que lhe resiste (tradução nossa).”<sup>176</sup> Ao mesmo tempo, não é conveniente interpretar a matéria meramente como um “mal necessário”,<sup>177</sup> já que não é absolutamente anti-espiritual devido ao seu papel na tomada de consciência do elã vital sobre si mesmo.<sup>178</sup>

Bem como observou Worms, há, em tal contexto, uma mudança central na metafísica bergsoniana de *A Evolução Criadora* em relação a *Matéria e Memória*. Se, nesta, o universo tendia a tomar uma forma espacial devido ao corte realizado pela percepção, em *A Evolução Criadora* o universo dura ao mesmo tempo em que tende a tomar uma forma geométrica:

---

<sup>172</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 233

<sup>173</sup> Novamente, podemos observar a provável influência de *L'Habitude et l'instinct: études de psychologie comparée* de Albert Lemoine: “The defining characteristic of the living being, of the plant that vegetates or of the mind that thinks, is to strive for change, to develop constantly. It seems as if time stops flowing for the crystal and comes to a standstill as it does. It never stops for the living, and life advances with time.” (Sinclair. Apud: Lemoine, 1875: 13)

<sup>174</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 141

<sup>175</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 137

<sup>176</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 139

<sup>177</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 140

<sup>178</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 141

A mudança decisiva em relação ao livro precedente residiria, portanto, já nessa naturalidade do espaço, que reforça as características de nossa inteligência, mesmo que apenas em parte, mesmo se o fundo metafísico do universo permanece temporal.<sup>179</sup>

Ao mesmo tempo, dissertando sobre a distinção entre a planta e o animal, Bergson ressalta a tese, já presente em *Matéria e Memória*, da cooperação de tudo em tudo no mundo organizado: "não existe manifestação da vida que não contenha, em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções."<sup>180</sup> Como novidade em *A Evolução Criadora*, a partir do duplo movimento encontrado no desenrolar da vida, a metafísica da temporalidade mostra-nos que, em toda a realidade temporal, é encontrada uma inversão do ato primitivo na composição de uma dinâmica entre "o escoamento do tempo e um ato para retê-lo".<sup>181</sup>

Adiante, Bergson disserta sobre uma dualidade interna ao desenrolar da vida, a dualidade entre inteligência e instinto. Ao invés de vermos na linha evolutiva uma linearidade constante, argumenta o filósofo francês, é preciso entender em que a vida vegetal e animal se completam e em que se opõem, além de entender em que a inteligência e o instinto - tomados como dois métodos da ação da vida sobre a matéria inerte - se completam mas, concomitantemente, se opõem. A ideia central é que, assim como a vida vegetativa está sob o desvio da inserção da mobilidade e a vida animal está sob ameaça da imobilidade, também na inteligência há vestígios de instinto e no instinto há potencial inteligência.<sup>182</sup> Tal seria a dinâmica interna à Consciência em geral em seu aspecto de oposição e complementariedade.

Dissertando sobre a natureza das relações que a inteligência desenvolve, Bergson enfatiza novamente a tese de que tal mecanismo trabalha com vistas à ação, dividindo e solidificando o real. Este real, em sua inteireza e qualidade genuína, é a mobilidade, de modo que "o movimento é sem dúvida a própria realidade"<sup>183</sup>. Aqui, é enfatizada a tese referente à intuição ou acesso imediato ao real como forma de conhecimento genuíno, em detrimento do trabalho epistemológico de justaposição realizado pela inteligência frente à realidade, trabalho que "só tem representação clara de imobilidade".<sup>184</sup> Ao absorver a

<sup>179</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 207-208

<sup>180</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 116

<sup>181</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 233

<sup>182</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 147

<sup>183</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 168

<sup>184</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 168

descontinuidade, a inteligência não pode representar a mudança própria ao devir, de modo que tal representação seria uma imitação da mobilidade, rejeitando a própria criação incessante da vida.<sup>185</sup> A essa atuação se contrapõe o instinto, que se molda sobre a forma da vida, e que, se pudesse ter uma consciência desperta em forma de interiorização do conhecimento, teria acesso direto à realidade genuína.<sup>186</sup> Jankelevich contrapõe “previsão intelectual” consciente à certeza instintiva inconsciente.<sup>187</sup> Em sua inconsciência, o instinto é um conhecimento inteiramente completo, embora ignorante. A inteligência, por seu turno, pode prever e procurar, mas seu trabalho jamais poderá tocar a certeza da simplicidade. Apenas a intuição poderia simultaneamente encontrar e procurar.

Bergson, por consequência, critica a condução epistemológica da filosofia pelo intelectualismo. A intuição, enquanto chave de acesso ao tempo real ou à vida genuína, é identificada como simpatia (Bergson enfatiza a origem etimológica da palavra). Entendida como uma recolocação do nosso ser no nosso “querer” por meio da identificação da faculdade de ver com o ato de querer, a intuição é concebida por Bergson como a porta de entrada para a inserção no devir real, na fluidez da realidade criadora.<sup>188</sup> Ao mesmo tempo, Bergson identifica a coincidência genuína do nosso eu consigo mesmo ao sentimento da duração, o qual corresponde ao mesmo ato livre que aparece já no *Ensaio* de 1889. Tal ato é, novamente, considerado raro, dado que corresponde a um esforço de contato com o eu profundo que encontrar-se-ia liberto da atuação da intelectualidade.

A natureza compartilhada entre inteligência e materialidade explica o fato de que o movimento que constitui a última seja prolongado por nós até o espaço e a matemática por meio do prolongamento da própria inteligência. Por outro lado, em contato com a realidade material, o espírito pode caminhar em atividade livre, tendo como auge dessa atividade uma plena manifestação de ordem vital.

---

<sup>185</sup> Com base em uma extensa investigação, Iain McGilchrist afirmou que a teoria de Bergson sobre a dualidade entre intuição e intelecto é confirmada pela pesquisa neuropsicológica atual. As ideias de que a intuição apreende diretamente o fluxo da experiência, ao passo que o intelecto fragmenta tal experiência, são apresentadas como correspondentes a funções específicas e predominantes de cada um dos hemisférios cerebrais: “Bergson’s philosophical pronouncements amount to a clear description of each hemisphere, so we can now substitute the more scientifically correct and less confusing labels.” (McGilchrist. 2021, p. 1193)

<sup>186</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 191

<sup>187</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 131

<sup>188</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 260

De um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um certo acordo entre o sujeito e o objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre. Noutras, inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico.<sup>189</sup>

Diante da gênese da inteligência destacada em *A Evolução Criadora*, Worms observa que Bergson recolocou nosso entendimento na evolução da vida, desenvolvendo ainda mais a relação entre a duração e o espaço. Agora vista como uma dualidade constituinte da dinâmica evolutiva, tal relação “encontra também sua extensão máxima, na medida em que ela se aplica a todos os graus do ser e a todos os domínios de nosso conhecimento.”<sup>190</sup> Nesse contexto, Jankélévitch afirma que a matéria ou o espaço no escopo de *A Evolução Criadora* não perdeu o papel que desempenhou em *Matéria e Memória* na sua oposição à vida do espírito e à memória individual. Todavia, essa oposição aparece agora não como oposição entre princípios, e sim entre tendências ou direções: “uma absolutamente positiva, a outra absolutamente negativa.”<sup>191</sup>

Em tal contexto, Bergson opõe a ordem vital da natureza em gêneros, uma harmonia de interpenetração, à ordem física da natureza em leis, fragmentada de maneira mecânica e rígida. Isso posto, o filósofo observa que teria ocorrido, na história da filosofia, uma confusão entre tais espécies de ordem tanto na filosofia relativa dos modernos quanto na filosofia dogmática dos antigos, aqueles concebendo a realidade como um sistema de leis, estes concebendo a realidade como um sistema de gêneros.

Ademais, Bergson levanta a problemática da origem do universo, criticando materialistas e espiritualistas por não reconhecerem na totalidade uma duração agente, já que ambos defendem as teses de que o universo teria surgido de uma só vez e, ao mesmo tempo, que a matéria seja eterna.<sup>192</sup> Seria mais coerente, por outro lado, associar a ideia de criação à ideia de acréscimo, de modo que a criação do mundo apresentar-se-ia num ato livre. Neste cenário, a criação não é de uma coisa ou estado, e sim de mudanças e atos:

<sup>189</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 242-243

<sup>190</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 189

<sup>191</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 143

<sup>192</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 261

Mas coisas e estados não são mais que vistas do devir tomadas por nosso espírito. Não há coisas, há apenas ações. Mais particularmente, se considero o mundo em que vivemos, descubro que a evolução automática e rigorosamente determinada desse todo bem amarrado e uma ação que se desfaz e que as formas imprevisíveis que a vida nele recorta, formas capazes de se prolongarem a si mesmas em movimentos imprevisíveis, representam uma ação que se faz.<sup>193</sup>

De maneira especial, *A Evolução Criadora* tem reservado um espaço considerável para tratar sobre a inteligência e intelectualidade da consciência, porque, na medida em que a inteligência é posta como uma demanda de adaptabilidade da consciência à matéria no processo evolutivo, é concebida como aquilo que impede a intuição do movimento a aflorar totalmente.<sup>194</sup> O último capítulo, por seu turno, tem como objetivo defender "uma filosofia que vê na duração o próprio tecido de que a realidade é feita."<sup>195</sup> no contexto do perpétuo devir da evolução e da necessidade de compreensão do móvel genuíno.

Bergson afirma que a tradição metafísica desprezou a duração como substância da realidade ao considerar que ela (a duração) não poderia superar a inexistência, ou seja, se afirmar de modo autossuficiente como superação do nada. Por isso, foi preferido a fundamentação do ser em sua base lógica considerada autoevidente, e não em sua base psicológica ou física.<sup>196</sup> Para defender a tese de um absoluto que "duraria eminentemente", Bergson busca provar que a ideia de "nada" ou não-existência é uma "pseudo-ideia": "Por outras palavras, representar-se um objeto como irreal não pode consistir em privá-lo de toda e qualquer espécie de existência, pois a representação de um objeto é necessariamente a representação desse objeto como existente."<sup>197</sup> Um problema também seria o ato de representar uma negação em simetria rigorosa com uma afirmação, imaginando que tanto a afirmação quanto a negação bastam a si mesmas:

---

<sup>193</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 269-270

<sup>194</sup> Quanto às críticas comuns à busca pela gênese da inteligência (por exemplo: 'para ultrapassar a inteligência é preciso fazer uso dela; a inteligência é inevitável e qualquer progresso acontece por meio dela'), Bergson responde que, embora sejam questionamentos esperados, eles correspondem a um "círculo do dado" no qual o raciocínio naturalmente nos prende. A saída, segundo Bergson, seria a ação: "Assim, vocês podem especular tão inteligentemente quanto quiserem sobre o mecanismo da inteligência, nunca conseguirão, por esse método, ultrapassá-la. Vocês obterão algo mais complicado, mas não superior, nem mesmo simplesmente diferente. É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa." (Bergson. 2005, p. 211)

<sup>195</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 295

<sup>196</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 300

<sup>197</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 309

Uma proposição afirmativa traduz um juízo referente a um objeto, uma proposição negativa traduz um juízo referente a um juízo. Portanto a negação difere da afirmação, na medida em que é uma afirmação de segundo grau: afirma qualquer coisa em relação a uma afirmação, a qual por sua vez afirma qualquer coisa em relação a um objeto.<sup>198</sup>

Tal crítica, na medida em que pretende apontar simbolismos e intelectualismos como desvios da experiência, “transforma nossa concepção filosófica do ser e nos aproxima do pensamento de um devir, de um movimento ou de uma duração”, de acordo com Worms.<sup>199</sup> Da mesma forma, a ideia de vazio é entendida por Bergson como extrapolação do devir imediato da experiência, pois é concebida por um espírito que possui a capacidade de dissociar e distinguir com base na memória, vendo a passagem como uma mudança do que existia e em comparação ao que poderia existir, e não, de fato, levando em conta o presente.<sup>200</sup>

Isso posto, Bergson argumenta que, anteriormente a delimitarmos corpos a partir de nosso olhar para o mundo, distinguimos qualidades da realidade, as quais são, ao invés de estados, movimentos elementares. A repetição desses movimentos constitui o que vemos como a permanência de uma qualidade sensível, de modo que os corpos, sendo constituídos por tais movimentos elementares, estão constantemente passando por mudanças de formas, que nós apenas percebemos quando "a mudança é já suficientemente sensível para vencer a feliz inércia da nossa percepção".<sup>201</sup> Aqui, a noção de mudança de estado é substituída pela mudança de forma com base na variação infinita do devir.

Bergson, em tal cenário, compara o artifício do conhecimento humano ao artifício do cinematógrafo, já que o desenrolar da película cinematográfica promove a continuidade entre fotografias ao formar uma série de instantâneos substituindo uns aos outros. Assim, igualmente no conhecimento, "em vez de nos prender ao devir interior das coisas, postamo-nos fora delas para recompor artificialmente seu devir."<sup>202</sup>

Tal recomposição do movimento real com imobilidades possíveis característica ao método cinematográfico é vista nos paradoxos de Zenão, os quais, também em *A Evolução Criadora*, são retomados. Aqui, na análise do paradoxo da flecha, Bergson busca enfatizar o problema de se considerar a flecha como ocupando

<sup>198</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 312

<sup>199</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 278

<sup>200</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 305

<sup>201</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 327

<sup>202</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 330-331

algum ponto do trajeto, ou seja, a reconstituição do movimento por partes imóveis. Da ilusão da possibilidade de conceber transições entre estados surgem, conseqüentemente, variadas dificuldades que exigem como solução uma inversão dos hábitos intelectuais. Bergson declara sobre os filósofos de Eléia: "Como o devir choca os hábitos do pensamento e dificilmente se insere nos moldes da linguagem, declararam-no irreal".<sup>203</sup>

Segundo Bergson, tal tendência é vista também na filosofia grega, que procurou a qualidade definível, a forma ou essência por detrás do devir qualitativo, numa tentativa de associá-las à eternidade e imutabilidade e subtraí-las da lei do tempo. O filósofo francês argumenta ser possível identificarmos aí o mecanismo cinematográfico da inteligência na análise da realidade, ao passo que uma instalação no devir universal, por outro lado, identificará a forma como inseparável do devir extensivo, ao invés de partir da Forma imutável enquanto essência da realidade mediante superioridade da imutabilidade sobre a mutabilidade. Conseqüentemente, nesta última hipótese, o tempo é visto como uma degradação de tal eternidade imutável, uma ordem de acidentes que representa a decadência do domínio lógico.<sup>204</sup> Por isso mesmo, a Filosofia das Ideias segue, segundo Bergson, o movimento característico à inteligência.

Comparando a metafísica dos antigos à metafísica dos modernos, Bergson afirma a permanência do método cinematográfico. A metafísica moderna, absorvendo a visão mecanicista do real advinda da física moderna - que promove um trabalho de simbolização em busca de domínio sobre a natureza -, trabalha com as leis que condicionam o devir enquanto base permanente e constante dos fenômenos, tratando os elementos constitutivos do tempo enquanto desenrolados no espaço. O filósofo francês destaca uma pressuposição de base comum a ambas as metafísicas: consideram ser dada de antemão uma Ciência una e completa, ou seja, a realidade sendo dada na eternidade: a metafísica dos antigos a vê acima do sensível, ao passo que a metafísica dos modernos a vê imersa no mundo sensível.<sup>205</sup>

Vemos, portanto, um esforço significativo de Bergson para reafirmar a peculiaridade da totalidade da realidade movente. Para isso, o filósofo retoma a

---

<sup>203</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 339

<sup>204</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 371

<sup>205</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005. p. 372

distinção entre qualidade e quantidade, tempo e espaço, intuição e inteligência, agora sob o ponto de vista da evolução dos seres vivos, atribuindo novo sentido ontológico e metafísico a tais dualidades. Dessa vez, vemos o engendramento do espaço a partir da duração. A duração ganha um novo status metafísico ao explicar uma unidade que é causa real da inteligência e do espaço em seu esforço de inversão e interrupção por um desdobramento imanente: como bem observou Worms, em *A Evolução Criadora*, “O elo e a oposição entre os dois sentidos de nossa vida são mais estreitos e melhor fundamentados do que nunca, na obra de Bergson.”<sup>206</sup> Especialmente para os fins deste trabalho, cabe ressaltar que a intuição fundamental que proporciona desfecho ao problema central à filosofia de Bergson<sup>207</sup> atribui à duração o papel de caracterizante do ato de desdobramento da vida e do princípio metafísico da realidade. Partindo da ideia de que a filosofia de Bergson constitui-se como um monismo de substância e um dualismo de tendências<sup>208</sup> (entendendo a substância bergsoniana como aquilo que corresponde ao tecido da realidade), podemos concluir que a noção de espiritualidade do real atrelada à noção de duração define sua teoria cósmica em seu ápice metafísico.

#### 2.4 A temporalidade em *O Pensamento e o Movente*

O livro *O Pensamento e o Movente* é constituído por um conjunto de ensaios e conferências realizados por Bergson ao longo de sua carreira. Tais escritos, embora tratem de temáticas específicas inseridas em sua teoria, são importantes para a compreensão geral de sua metafísica da temporalidade. Isso porque todos eles prolongam e complementam sua teoria geral, promovendo a riqueza explicativa de seus detalhes conceituais e consequências, a qual pode ser observada por meio do modo como Bergson mantém, incorpora e aplica seu princípio de realidade movente aos temas tratados nos ensaios e conferências.

Já na introdução de *O Pensamento e o Movente*, Bergson retoma sua crítica à construção tradicional dos sistemas filosóficos, os quais teriam negligenciado a

---

<sup>206</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 253

<sup>207</sup> WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. 2010. p. 281

<sup>208</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2015. p. 144

duração real como tema metafísico substancial e primário. Para isso, discorrendo sobre seu percurso acadêmico, Bergson afirma que, quando estudou as ideias últimas da mecânica,<sup>209</sup> surpreendeu-se ao perceber que a ideia de Tempo escapa à matemática e à mensuração. Diante disso, toda a primeira parte da introdução gira em torno da contraposição entre tempo da vida, o tempo real, e o tempo abstrato e preciso da ciência. Com o natural objetivo de predição, a ciência trabalha com um tempo dado e desenrolado, e, conseqüentemente, não trabalha com aquele tempo vivido, criativo, livre e imprevisível que constitui a substância da vida. Neste último caso, trata-se de um mergulho na interioridade: "essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimo-la e vivemo-la."<sup>210</sup> O filósofo francês retoma, ao mesmo tempo, sua crítica ao tradicional espelhamento entre as teorias do espaço e teorias do tempo, com base no qual a noção de "sucessão" foi interpretada ao longo da história do conhecimento em termos de justaposição, extensão e divisibilidade, alinhada à recomposição artificial do movimento e sua trajetória.

Nesse contexto, Bergson ressalta que as contradições comumente tidas como inerentes à noção de 'movimento' na história da metafísica<sup>211</sup> advêm do olhar para o tempo a partir da representação da inteligência, o que a conduziu a "construções hipotéticas" sobre a realidade das coisas.<sup>212</sup> O tempo, sendo concebido enquanto constituído de partes justapostas, não poderá coincidir com o tempo vivido, com a sucessão verdadeira que acrescenta conteúdo porque dura, aquela duração psicológica à qual Bergson já havia feito referência exaustiva no *Ensaio* de 1889. Novamente, o tempo, como tempo vivido, é constituído em substância pela duração mesma de estados, ou seja, por isso mesmo, não pode ser reduzido ou explicado por uma constante abstrata, nem exposto à mensuração ou à previsão.

---

<sup>209</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 4

<sup>210</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 6

<sup>211</sup> Prado ressaltou, para além da influência de Platão e Aristóteles, a influência da filosofia jônica sobre a filosofia de Bergson, uma vez que os jônicos eram dinamistas e entendiam o movimento como eterno e incessante. Especificamente, Prado identificou uma afinidade considerável com a teoria de Anaximandro, já que, para este, o universo é uno devido à sua finitude espacial e aberto ao infinito no tempo, bem como a filosofia de Bergson combina finitude do universo (devido à sua duração) com sua abertura à criação constante. Bergson afirma sobre Anaximandro nos *Cursos sobre a filosofia grega*: "[...] percebendo que o número das transformações é infinito, irá atribuir a infinidade a essa matéria. Essa teoria deduz-se facilmente da primeira (de Tales). Mas Anaximandro introduziu na filosofia a ideia de matéria indeterminada, a de movimento eterno, a de separação que consiste em uma especificação." (Bergson. 2005. Apud: Prado, 2020, p. 13)

<sup>212</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 10

Em tal cenário, Bergson disserta sobre o “movimento retrógrado da verdade”, chamando atenção para a tradicional “crença no valor retrospectivo do juízo verdadeiro”, a qual estaria impregnando o modo a partir do qual interpretamos a realidade. Neste ponto, o filósofo busca reafirmar que um estado do universo é constituído por novidade radical, em contraste com a tese de que esse estado, devido à possibilidade de ter sido concebido antes de acontecer, figura eternamente em uma inteligência como uma ideia preexistente.<sup>213</sup> Trata-se de uma contraposição entre a atribuição de um efeito retroativo a uma afirmação verdadeira e a tese de que a coisa e a ideia da coisa foram criadas conjuntamente, tese que busca evitar “um erro que vicia nossa concepção do passado” e evitar “pretensão de antecipar em qualquer circunstância o porvir”.<sup>214</sup>

Isso posto, dissertando sobre nossa “lógica habitual”, uma lógica de retrospecção, Bergson afirma: “Se essa lógica repele para o passado, na forma de possível, aquilo que surge como realidade no presente, é justamente porque não quer admitir que algo surja, que algo se crie, que o tempo seja eficaz.”<sup>215</sup> Como contraponto, o filósofo retoma a ideia de duração enquanto multiplicidade qualitativa e heterogênea associada à ideia de criação e invenção do novo. Neste enquadramento, é retomado o problema central da liberdade, posto como tal já no *Ensaio* de 1889: o problema teria surgido a partir da negligência para com a duração pura, isto é, aquela que representa a corrente temporal enquanto livre em seu fluxo criativo.<sup>216</sup>

A segunda introdução do livro é iniciada com a apresentação do conceito de intuição, apresentada como um “modo de conhecimento”<sup>217</sup> que vai ao encontro da duração verdadeira. Com relação aos conceitos de intuição da história da filosofia, Bergson ressalta que equívocos foram cometidos pela falta de entendimento de que o tempo deve ser intuído, não intelectualizado, e, devido a isso, a realidade não poderá ser descrita com base em um único princípio unificador. A ideia de que atingir o absoluto pela intuição corresponde a um transportar-se para o eterno adviria, nesse sentido, da ideia de que a inteligência opera no tempo, e não apenas no espaço. Já para Bergson, quando falamos de atingir o absoluto, falamos de

---

<sup>213</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 16

<sup>214</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 17

<sup>215</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 21-22

<sup>216</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 22

<sup>217</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 27

instalação na duração real, de modo que a metafísica poderia atingir tal objetivo se “seguisse as ondulações do real”, deixando de lado a pretensão generalizadora de “descrever a unidade sistemática do mundo”.<sup>218</sup>

Negando-se a desenvolver uma definição geométrica de intuição,<sup>219</sup> Bergson argumenta que, enquanto a inteligência parte do imóvel, a intuição parte do movimento em um esforço de introdução na consciência em geral, isto é, no absoluto, no real tal como apresenta-se imediatamente. Em tal cenário, a intuição é associada à espiritualidade como uma forma de apreensão do espírito que impregna todo o real e que traduz-se em criatividade e novidade incessantes. Para entendermos a ideia provinda de uma intuição como clara, é preciso que tentemos nos desprender do entendimento da ideia de “clareza” como um rearranjo de ideias antes já possuídas. Isso corresponde a, novamente, libertar-nos dos hábitos que a inteligência utiliza para formar ideias. A clareza de ideias é, em tal conjuntura, associada à resolução em generalidades obtidas pelo pensamento. É com base em tal cenário que Bergson afirma ser recorrente a acusação de obscuridade em torno do conceito de intuição, uma vez que a inteligência é comumente exaltada quando o assunto é a busca por clareza.

Retomando a ideia de compatibilidade entre matéria e espírito desenvolvida em *Matéria e Memória* de 1896, Bergson ressalta que seu ponto em comum possibilita à inteligência atingir superficialmente as coisas do espírito. Sua pretensão de mergulhar profundamente para além do domínio da matéria corresponde à pretensão dos sistemas metafísicos que tencionam abarcar matéria e espírito em profundidade. Afirmando que ciência e metafísica devem trabalhar com partes diferentes de uma mesma experiência, o filósofo francês delimita o campo de atuação profundo da ciência à matéria, afirmando que a ciência atinge, de fato, o absoluto da matéria a partir da simetria entre esta e a inteligência, enquanto, por sua vez, a metafísica deverá reservar a si mesma a profundidade do campo do espírito, a partir de um método específico: o método da intuição.<sup>220</sup>

Nesse momento, Bergson separa um espaço no qual, por meio de uma longa nota, disserta sobre a relação de sua metafísica com a Teoria da Relatividade de

---

<sup>218</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 28

<sup>219</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 29

<sup>220</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 35

Albert Einstein.<sup>221</sup> De fato, o filósofo francês afirma que estamos falando, de um lado, de uma metafísica que considera a experiência da duração pura em contraposição ao espaço criado pela inteligência, e, de outro, de uma teoria física que, por meio de um método voltado à busca de uma representação matemática que constitua um conjunto de relações absolutas, considera o tempo como quarta dimensão do Espaço-Tempo, sendo o tempo espacializado. Nesse sentido, Bergson ressalta que a Teoria da relatividade não pode ser usada como argumento seja para contestar, seja para aprovar sua metafísica,<sup>222</sup> já que ambas trabalham com visões diferentes da realidade temporal: uma físico-matemática, outra metafísico-vital. Trata-se da oposição entre dois conhecimentos sobre uma mesma experiência: o conhecimento científico da matéria e tempo espacializado, e o conhecimento filosófico do espírito e do tempo em si. Ambas têm, portanto, validade e credibilidade quando considerados seus objetivos próprios.

De acordo com o filósofo francês, o universo de Einstein é tão independente e absolutamente existente quanto o de Newton, mas, agora, existente como um conjunto de relações. Não havendo coisas e não havendo Tempo nem Espaço, uma vez que o universo não apresenta figura, quando adotamos um sistema de referência, tornando ele central, a expressão matemática do mundo nele encontrada será idêntica àquela encontrada em qualquer outro ponto de vista que tivéssemos adotado. Tais expressões matemáticas correspondem, portanto, a elementos invariáveis constitutivos da realidade. Isso posto, o Espaço-tempo proposto por Einstein na Teoria da Relatividade não possui realidade em si ou metafísica, uma vez que é de sua essência não ser passível de percepção. A física matemática, ao espacializar o tempo, não trata da coisa percebida e, por isso, não estaria autorizada a passar do cálculo para a realidade.<sup>223</sup>

Voltando a dissertar sobre o objeto real da metafísica, Bergson afirma que, com base no método da intuição, para intensificar e aprofundar a visão que temos

---

<sup>221</sup> Um dos livros de Bergson que mais recebeu críticas, levando-o a abdicar da sua republicação, foi o livro *Duração e simultaneidade* no qual problematiza a Teoria da Relatividade: “A base do argumento bergsoniano em contraposição à física relativística neste livro se funda na afirmação de que a experiência comum do tempo confirma a [...] hipótese de um Tempo material uno e universal” (BERGSON, 2006a, p. 54). De acordo com o filósofo, a vivência da passagem do tempo como sucessão de um antes em um depois, como mudança irreversível, deve se dar do mesmo modo para qualquer ser vivo consciente, esteja ele na Terra ou em deslocamento acelerado em relação ao referencial terrestre.” (Monteiro. 2022, p. 107)

<sup>222</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 39 (nota)

<sup>223</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 40 (nota)

do espírito em direção diferente daquela que a natureza desvia-nos para a matéria ao direcionar-mo-nos à ação, o espírito deve ser liberto do espaço. A imagem seria aquela capaz de prover uma visão direta na abordagem do mundo espiritual, em contraste com o caráter metafórico da linguagem.<sup>224</sup> Em seu grau máximo, a intuição é entendida como uma experiência metafísica mística de elevação à verdade,<sup>225</sup> havendo uma diferenciação entre verdades de ordem prática (às quais a linguagem serve) e conhecimento puro, a verdade em si. Caberá à filosofia conduzir o papel de esclarecer o caminho em direção às articulações do real, à natureza das coisas enquanto objetos factuais, buscando “apreender realidades e não ajustar convenções”.<sup>226</sup> Para isso, o espírito necessita de um esforço de reinserção no “*élan vital*”, o próprio ato criativo da vida. Tal esforço, o filósofo ressalta, é um esforço reflexivo de tensão e concentração, de modo que o conceito de intuição não pode ser identificado com aquele de ‘instinto’ ou ‘sentimento’.

Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa "intuição" seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a uma tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão. Mas, pelo fato que chamávamos a atenção para a mobilidade que está no fundo das coisas, pretendeu-se que encorajássemos não sei que relaxamento do espírito.<sup>227</sup>

Um mundo inerte, o qual poderia ser previsto e inteiramente explicado de forma matemática, é uma abstração da qual se exclui os seres vivos dotados de graus de duração (elaboração do novo) e, logo, de consciência.<sup>228</sup> Ao fim da segunda introdução, Bergson ressalta que o tempo da ciência, como quarta dimensão do espaço, perde seu papel de agente primacial de desdobramento da realidade, pano de sua constituição criadora e imprevisível. Nesse sentido, o tempo é inevitavelmente ligado à noção de “indeterminação”<sup>229</sup> do real.<sup>230</sup> Tal processo evolutivo é, na medida em que assume “a cada instante formas inesperadas”<sup>231</sup>,

<sup>224</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 45

<sup>225</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 53

<sup>226</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 55

<sup>227</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 99

<sup>228</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 105

<sup>229</sup> Em sua investigação sobre as raízes da filosofia de Bergson, Prado afirma que o princípio indeterminado do filósofo jônico Anaximandro, o *ápeiron*, pode ser fortemente correlacionado ao *élan vital* de que Bergson fala em seus trabalhos. (Prado. 2020, p. 13) Ora, o *ápeiron* dirige a produção de todas as coisas em direção à indeterminação, enquanto o *élan* é um movimento de criação que, apoderando-se da matéria, introduz nela indeterminação e liberdade (BERGSON. 2005, p. 272).

<sup>230</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 106

<sup>231</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 2006. p. 109

comparável ao trabalho de um artista, cujo empenho produz constantemente formas ricas e originais, sendo “o mundo igualmente uma obra de arte”.<sup>232</sup>

Já no ensaio "O possível e o real" de 1930, bem como havia feito em *A Evolução Criadora*, Bergson retoma sua crítica tanto à posição da metafísica platônica<sup>233</sup> quanto à posição da metafísica moderna em torno da noção de Tempo. Para ambas, a realidade movente foi reduzida a uma imagem confusa daquilo que é eterno. A partir disso, Bergson reafirma a vitalidade do tempo:

O real torna-se mais uma vez o eterno, com esta única diferença de que é a eternidade das Leis nas quais os fenômenos se resolvem, ao invés de ser a eternidade das Ideias que lhe servem de modelo. Mas, num caso como no outro, lidamos com teorias. Atenhamo-nos aos fatos. O tempo é imediatamente dado.<sup>234</sup>

Na conferência “A intuição filosófica”, Bergson disserta sobre o significado da filosofia e do processo de filosofar enquanto inseridos num contexto de compreensão da realidade temporal genuína. A forma de duração pura pela qual a experiência se apresenta em penetração recíproca não passível de mensuração exige um modo de conhecer específico, a filosofia. A experiência como duração pura, mediante trabalho da filosofia, seria a consciência aprofundando-se a si mesma, o que, dada a integração da realidade característica a um espiritualismo universalmente ressonante - aqui trazendo à tona o impulso vital comum a toda a realidade -, corresponde a um aprofundamento "da realidade em geral".<sup>235</sup> Descer em direção ao interior de nós mesmos conduziria-nos ao acesso à unidade incorporada na intuição filosófica.

Já na primeira conferência de “A percepção da mudança”, ressaltando a necessidade de resgatarmos a realidade da mudança, Bergson propõe “características gerais de uma filosofia que se apegaria à intuição da mudança”.<sup>236</sup> Tal apego corresponderia a um esforço de dilatação da percepção, uma vez que, na

<sup>232</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 118

<sup>233</sup> Prado observou que Bergson tem Aristóteles como influência significativa no período clássico da filosofia antiga. Em seu *Aristóteles e a concepção de lugar*, Bergson contrapõe Aristóteles a Demócrito, o primeiro alinhando a percepção da mudança ao espaço como finito, o segundo ao espaço como infinito. Sendo o espaço infinito e isento de qualidade, o movimento é estranho aos corpos; por outro lado, o espaço sendo identificado com o lugar, o movimento pode ser visto como inerente aos corpos. (Prado, 2020, p. 6) No entanto, mesmo reconhecendo o mérito de Aristóteles, Bergson é um grande crítico da absorção que o Estagirita nutre da filosofia dos eleatas, aquela que manifesta-se na distinção entre essência e acidente. (Prado, 2020, p. 13) Em *A Evolução Criadora* ele afirma: “Real é a mudança contínua de forma” (Bergson, 2005, p. 327).

<sup>234</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 120

<sup>235</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 143

<sup>236</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 151

tentativa de compensar a limitação perceptiva do ser humano, os filósofos teriam se elevado acima de percepção na tentativa de completá-la pela concepção e sistematização do conhecimento com base em ideias puras. As diferenças qualitativas da realidade movente só podem ser acessadas se, pelo contrário, nos aprofundarmos na percepção genuína, tendo contato integral com os dados dos sentidos e da consciência.<sup>237</sup>

A parte de intuição que reflete na inteligência teria se alargado no desenvolvimento da poesia e das artes. Abrir o campo da visão a um olhar contemplativo, estender a percepção, exigiria, nesse sentido, uma desvinculação entre faculdade de perceber e faculdade de agir. Segundo Bergson, tal desvinculação é explícita em artistas, “pintores ou escultores, místicos ou poetas”, de modo que, nas artes, temos “uma visão mais direta da realidade.”<sup>238</sup> O artista, devido ao fato de não direcionar à realidade temporal uma intenção intelectual, percebe-a com mais profundidade e amplitude.

A possibilidade da recuperação da mudança num esforço intuitivo é analisada na Segunda conferência. Nesta conjuntura, Bergson retoma sua crítica à noção de espaço, enfatizando sua criação por parte da inteligência para lidar com a trajetória do movimento. A suposta percepção de estados imoveis na realidade acontece no encontro de duas mudanças: o nosso eu continuamente movente, e a realidade, também continuamente movente, quando o primeiro quer agir sobre a segunda. À vista disso, nos damos conta da mudança apenas quando uma qualidade aparenta ter mudado de estado: “o despedaçamento da mudança em estados põe-nos em condições de agir sobre as coisas”.<sup>239</sup>

Em seguida, Bergson defende que a mudança subsiste por si mesma, isto é, que é autossuficiente em relação a um suporte invariável. A crença comum de que um movimento implica um móvel derivaria do hábito da vista de recortar, na realidade, “figuras relativamente invariáveis que então supomos que se deslocam sem se deformarem”<sup>240</sup>. Por meio do sentido da audição, por outro lado, seria possível percebermos o movimento como mudança pura que basta a si própria, que é uma realidade em substância por si mesma. Para corroborar ainda mais a tese de que a mudança não exige um substrato permanente, Bergson menciona o

---

<sup>237</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 154

<sup>238</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 159

<sup>239</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 169

<sup>240</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 170

progresso da física em relação ao conceito de matéria: analisada até sua representação ínfima, mostra-se como mobilidade.<sup>241</sup>

Contra a necessidade do pensamento de fixar a vida em pontos firmes, Bergson retoma a tese da mobilidade universal segundo a qual a mudança é constitutiva da realidade: “Assim, trate-se do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade. É o que eu exprimia dizendo que há mudança, mas que não há coisas que mudam.”<sup>242</sup>

No ensaio *Introdução à metafísica* publicado em 1903,<sup>243</sup> Bergson disserta sobre duas maneiras de conhecimento: na primeira, colocando-nos fora do objeto, o descrevemos e o analisamos simbolicamente; na segunda, simpatizamos com o objeto, ou seja, colocamo-nos em seu interior atingindo seu sentido original. A metafísica, nesse contexto, seria um “meio de possuir uma realidade absolutamente”.<sup>244</sup> Diante disso, o filósofo volta-se à definição de intuição:

Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela.<sup>245</sup>

O “eu que dura” é mencionado por Bergson como a realidade à qual temos acesso por simpatia, ou seja, por interiorização completa e imediata. O desenrolar da duração do eu corresponde à unidade de um movimento simples e contínuo que é, ao mesmo tempo, rico e múltiplo: “variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção.”<sup>246</sup>

Ao afirmar que “a duração é de essência psicológica”<sup>247</sup>, Bergson argumenta que disso não segue que a filosofia deve reduzir-se à autocontemplação do eu. Pelo contrário, o método da intuição permite a coexistência entre objetos inferiores e

---

<sup>241</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 171

<sup>242</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 173

<sup>243</sup> *Introdução à metafísica* foi publicado antes de *A Evolução Criadora* (1907), de modo que algumas questões levantadas no ensaio foram desenvolvidas na obra posterior. Worms enfatiza que a crítica do espaço se estende, no ensaio, “a uma crítica geral de todo conhecimento exterior a seu objeto, cujos instrumentos são o que Bergson opõe à intuição sob o nome de ‘análise’”, crítica esta que será amplamente abordada na obra. Ademais, Worms afirma que, em *Introdução à metafísica*, a noção de intuição - embora apareça em *Matéria e Memória* - “se torna uma das noções e um dos emblemas maiores, por assim dizer, de toda a filosofia de Bergson.” (WORMS. 2015, p. 128)

<sup>244</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 188

<sup>245</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 187

<sup>246</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 191-192

<sup>247</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 213

superiores ao eu. Isso posto, a intuição é “uma série indefinida de atos” cuja diversidade “corresponde a todos os graus do ser”.<sup>248</sup> Com efeito, trata-se da tese já apresentada em *Matéria e Memória* segundo a qual a realidade possui graus distintos de duração: em tal contexto, com base na referida tese, a intuição da duração do eu implica sua transcendência a partir do acesso a uma continuidade de durações manifestada no devir universal.

Dissertando sobre os princípios nos quais o método da intuição assenta, Bergson elenca as seguintes máximas: 1- há uma realidade externa que nos é dada imediatamente; 2- tal realidade é mobilidade; 3- nossa inteligência, comumente voltada à ação como inclinação natural, representa o contínuo como descontínuo; 4- a aplicação da simbolização natural à inteligência ao conhecimento desinteressado do real culmina em contradições metafísicas; 5- o esforço de reconstituir a realidade movente a partir de conceitos é fracassado; 6- à filosofia cabe inverter os hábitos da inteligência, de modo que o espírito poderá coincidir com real por meio de um esforço intuitivo; 7- a análise infinitesimal da matemática moderna surgiu a partir de um esforço de inversão intuitivo, e se direciona numa tentativa de apreender o movimento interno da geração de grandezas, embora converta a intuição em símbolos. A metafísica poderá estender tal intuição de maneira desinteressada; 8- a relatividade do conhecimento pode ser dita de todo conhecimento simbólico, e não pode ser dita do conhecimento intuitivo; 9- o conhecimento simbólico é relativo porque pretende reduzir a realidade a um sistema único de relações (no caso da ciência, por meio da matemática universal) ou um sistema de ideias eternas (no caso da metafísica, por meio de um “platonismo reformulado”;<sup>249</sup> Bergson fecha o texto identificando elã vital e o impulso criativo da vida com intuição metafísica, de modo a definir a metafísica como “experiência integral”.<sup>250</sup>

No discurso “A filosofia de Claude Bernard” de 1913,<sup>251</sup> ao dissertar sobre as contribuições de Bernard para a metodologia de atuação científica, Bergson volta a argumentar contra tentativas de abarcar a realidade em ideias que possuímos, uma vez que tal atitude, própria aos sistemas científicos e filosóficos, promoveria um

<sup>248</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 214

<sup>249</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 229

<sup>250</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 234

<sup>251</sup> Bernard foi um renomado fisiologista da época e um grande crítico do vitalismo. Apesar disso, Teixeira, em sua comparação entre as teses de *A Evolução criadora* e as concepções de Bernard no ramo da fisiologia, observou que Bernard intrigou-se com o fenômeno vital e passou a questionar-se com mais cuidado a respeito da aplicação do mecanicismo na biologia. (Teixeira. 2020, p. 520)

encolhimento e simplificação da realidade.<sup>252</sup> Com isso, o filósofo francês está reafirmando a complexidade, vastidão e sinuosidade da natureza em todas as suas manifestações vitais e temporais.

Semelhantemente, no prefácio ao *Pragmatismo* de William James<sup>253</sup> publicado em 1911 e intitulado *Verdade e realidade*, Bergson argumenta contra a visão “econômica” nutrida pelo intelecto daquilo que chamamos ‘universo’ como sendo algo unificado, visão que alimenta a ideia de que a realidade é passível de ser representada como um conjunto simples. De fato, trata-se de uma representação própria ao *modus operandi* da razão, a qual busca ultrapassar a experiência por meio de ideias puras, concebendo o universo à sua semelhança - de maneira abstrata. Nesse contexto, é ressaltada a importância de nos atermos “àquilo que a experiência nos dá”.<sup>254</sup> Na esteira de James, Bergson valoriza um “empirismo radical” segundo o qual a realidade é indefinida: a experiência, aqui, apresenta coisas fluidas que possuem parentesco entre si e fatos que possuem relações “flutuantes” entre si.<sup>255</sup> Em tal cenário, o filósofo francês exalta as ‘verdades’ que são conhecidas antes pela vontade e pela sensibilidade (verdades vividas) do que pelo pensamento. Concomitantemente, em uma defesa do espiritualismo, a argumentação menciona também “almas místicas”, de modo que os “sentimentos poderosos que agitam a alma” são definidos como forças reais na realidade.<sup>256</sup> Aqui, a identificação de uma verdade (a coincidência com o objeto) é reduzida à experiência da realidade movente, e, uma vez que a experiência é novidade

---

<sup>252</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 243

<sup>253</sup> Ao analisar os motivos pelos quais Bergson aproxima sua filosofia do pragmatismo de James, Leopoldo e Silva (2001, p. 195) concluiu que a diferença entre James e a tradição em relação à concepção de ‘experiência’ chamou a atenção do filósofo francês. De fato, Bergson identifica que as partes interligadas na experiência derivam de nosso contato imediato com ela, e que os elementos coordenados ao Todo derivam de uma tendência da inteligência. Semelhantemente, James interpreta a experiência como constituída por uma pluralidade indefinida de partes ligadas, a qual não responderia às tentativas de coordenação totalizante da razão por uma coesão sistemática: “O pragmatista volta as costas resolutamente e de uma vez por todas a uma série de hábitos inveterados, caros aos filósofos profissionais. Afasta-se da abstração e da insuficiência, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios firmados, dos sistemas fechados, com pretensões ao absoluto e às origens. Volta-se para o concreto e o adequado, para os fatos, para a ação e o poder.” (James. 1967. Apud: Leopoldo e Silva. 2001, p. 195) No entanto, como sabemos, a crítica de Bergson à metafísica racionalista tem por foco a via racionalista de apreensão do absoluto, e não a possibilidade de atingi-lo. Neste ponto, aquele referente a um deslocamento intuitivo que possibilitaria a metafísica, vemos o afastamento entre Bergson e James. (Leopoldo e Silva. 2001, p. 200)

<sup>254</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 246

<sup>255</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 247

<sup>256</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 250

contínua, a identificação de uma verdade nova é invenção.<sup>257</sup> A noção de ‘invenção’ não corresponde, todavia, a uma arbitrariedade da verdade: muito pelo contrário, corresponde à robustez da verificação empírica, cuja legitimidade provém do dado empírico substancialmente temporal.

O último texto de *O pensamento e o movente* é intitulado *A vida e obra de Ravaisson*, publicado em 1904.<sup>258</sup> De maneira similar ao que é apresentado em *Verdade e realidade*, Bergson manifesta simpatia a uma noção de método filosófico voltado à intuição do individual<sup>259</sup>, do particular que se apresenta no real. Tal manifestação ocorre ao analisar a intuição filosófica que teria guiado a obra filosófica de Ravaisson. Ao avaliá-la, Bergson desenvolve uma interpretação na qual é apresentada a ideia de que o filosofar lida com as sinuosidades do real apenas quando, abandonando ideias gerais que definem o objeto a partir de negações, passa a ter uma visão contemplativa da existência individual.

Com base na análise destes ensaios, podemos observar que, devido ao fato de serem, em sua maioria, posteriores a *A Evolução Criadora*, correspondem a reflexões que demonstram a maturidade da teoria da duração de Bergson. Ao invés de mostrar-os uma reviravolta ou uma transição repentina, Bergson aplica suas longas deliberações sobre a realidade temporal a temas e autores específicos, trazendo à tona de que modo sua intuição filosófica é desdobrada em sua interpretação geral da vida., seja em relação ao seu olhar sobre a realidade imediata, seja em relação ao seu olhar sobre alguns daqueles autores que admira.

---

<sup>257</sup> De acordo com Leopoldo e Silva, Bergson entende que James superou a filosofia crítica de Kant ao apresentar o caráter prático da verdade e apontar que a estrutura pela qual a trabalhamos torna-se também prática e passível de construção: “O ser humano não apenas é responsável pela utilização de sua estrutura racional, de seu espírito, como ele o constrói na liberdade do conhecimento.” (Leopoldo e Silva. 2001, p. 199)

<sup>258</sup> Ravaisson é considerado um espiritualista francês juntamente a Bergson, o qual foi seu sucessor na *Académie des Sciences morales et politiques*. O texto de 1904 é uma homenagem de Bergson após a morte de seu antecessor, derivado de uma pesquisa cuidadosa. Sinclair destaca que Bergson simpatizou com a noção de “hábitos motores” que identificou em *Of Habit*, argumentando a favor de uma atividade espiritual primária. (Sinclair, 2011, p. 33)

<sup>259</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 265

### 3. Capítulo II: a temporalidade na *Crítica da Razão Pura* de Kant

No presente capítulo iremos abordar o conceito de tempo na *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Em tal obra, Kant dedica espaço especial para dissertar sobre a natureza de espaço e tempo a partir de sua dedução transcendental, especialmente na Estética Transcendental. Considerando a relevância da Estética para a definição de tempo na obra, além do fato de Bergson direcionar suas críticas a este mesmo texto, iremos colocá-la em foco. Abordaremos complementarmente as Analogias da Experiência, as quais constituem um segundo momento da apresentação da conceituação do tempo, na qualidade de intuição formal.

#### *Sobre a obra*

A presente introdução tem por objetivo suprir as exigências derivadas da qualidade interdependente das partes da *Crítica da Razão Pura* (doravante CRP). Com isso queremos exprimir que a compreensão de cada parte exige compreensão holística da obra. A análise que faremos do conceito de tempo será, portanto, melhor compreendida por aqueles que possuem de antemão familiaridade com o conjunto de conceitos apresentados por Kant ao longo da obra. Aos que não a possuem, a presente introdução pode servir para introduzir alguns dos principais conceitos trabalhados na CRP e que, inevitavelmente, são importantes para a compreensão do conceito de tempo desenvolvido na obra.

A primeira edição da *Crítica da Razão Pura* foi publicada em 1781, enquanto a segunda edição (da qual trataremos no presente capítulo), com o texto revisto, foi publicada em 1787. O objetivo da obra, como o título sugere, foi empregar uma crítica da razão pura para conhecer seu alcance e limites de conhecimento, e, conseqüentemente, para investigar a possibilidade do conhecimento metafísico - aquele baseado no saber puro e conceitual. Tal iniciativa de Kant ocorreu após observar que a ciência de sua época mostrava resultados efetivos para o

conhecimento,<sup>260</sup> ao passo que a filosofia, na medida em que construía sistemas metafísicos e especulativos, parecia apresentar diversos resultados oscilantes e igualmente justificáveis por meio da razão pura. Assim, a investigação sobre o limite do conhecimento metafísico parte da tomada do conhecimento científico como modelo de conhecimento seguro e sólido.

A estrutura básica da obra apresenta-se dividida em Doutrina dos elementos e Doutrina do método. A primeira trata dos elementos básicos do juízo teórico (as formas da intuição e os conceitos puros do entendimento); a segunda trata da pretensão da razão em direção ao conhecimento metafísico. Na Doutrina dos elementos, para levar adiante seu objetivo, Kant estabelece como o principal objeto do problema crítico os nossos juízos, isto é, nossas afirmações sobre a realidade, as quais são fontes da verdade e erro. Nesse contexto, todos os atos do entendimento, faculdade de unificar representações, são juízos - funções da unidade entre representações. Desse modo, o entendimento pode construir conceitos *a priori* que concordam com a experiência por efeito do juízo, uma operação do entendimento que contém todas as outras ao unificar o múltiplo (os objetos da experiência).<sup>261</sup> Os juízos são, logo, sínteses de um sujeito espontâneo: a síntese, enquanto atividade *a priori* fundamental da mente, correspondente à junção de representações, trabalha no juízo ao ligar conceitos a intuições.<sup>262</sup> De fato, Kant contrasta espontaneidade dos conceitos ou entendimento (fonte do saber que conhece um objeto) com receptividade das impressões ou sensibilidade (fonte do saber que recebe representações). Nesse sentido, o entendimento sintetiza o múltiplo do sentido na produção da experiência.

Ao necessitar partir daquilo que é considerado conhecimento seguro, Kant busca a fundamentação do conhecimento científico, o qual é composto de proposições ou juízos universais e necessários que incrementam continuamente o conhecimento, sendo preciso, portanto, que o juízo a isso se enquadre. De acordo com o filósofo, existem quatro atributos principais que são passíveis de serem atribuídos aos juízos.<sup>263</sup> Distinguindo entre fundamentos lógicos de juízo e

<sup>260</sup> Coelho observou que Kant foi altamente influenciado por três autores relevantes de sua época, Rousseau, Hume e Newton. Ao mesmo tempo, ressaltou o contato do filósofo alemão com as obras de Maupertuis, Boscovich, Crusius, Euler e Wolff para o desenvolvimento do idealismo transcendental. (Coelho, 2022, p. 101)

<sup>261</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 81

<sup>262</sup> A síntese é necessária pois o conhecimento é “um todo de representações comparadas e ligadas.” (KANT, 2001. A 97)

<sup>263</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 7 B 11

fundamentos reais de juízo, Kant opõe juízos analíticos (governados pelo princípio da contradição) a juízos sintéticos (governados pela submissão dos objetos às condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição).

Os juízos sintéticos possuem duas formas, “*a priori*” ou “*a posteriori*”. *A priori* é atribuído tanto aos juízos quanto aos elementos desse juízo (as intuições e conceitos) por meio dos mesmos argumentos para explicar os critérios dessa qualidade: pureza e universalidade. Os juízos *a priori* não contêm qualquer participação da experiência, sendo puros, e, além disso, são necessários, sendo universais. “Necessidade”, na CRP, é uma categoria inserida nos grupos modais, cuja função é prescrever o modo como os objetos podem ser categoricamente determinados.<sup>264</sup> Sendo uma categoria, formada por sínteses transcendentais, a necessidade é um conceito *a priori* do entendimento.

À vista disso, o “juízo analítico *a priori*” é universal e necessário, todavia, não amplia o conhecimento acerca do sujeito. A ciência faz uso amplamente de juízos analíticos *a priori* para esclarecer e explicar, porém, não se baseia neles para ampliar conhecimento. Por seu turno, os juízos sintéticos, os quais ampliam o conhecimento, devem servir à ciência se forem *a priori*, e não *a posteriori* (pois, nesse caso, não seria possível universalização). No “juízo sintético *a priori*”, portanto, Kant encontrou a fonte do conhecimento seguro, sendo preciso investigar em que se assenta sua possibilidade. A consciência de tal objetivo central à obra é crucial para que possamos entender as demonstrações da CRP em relação à natureza do espaço e do tempo - uma vez que, na obra, são considerados intuições puras *a priori*. De fato, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é provada na medida em que é possível a síntese, junção e alinhamento de intuições *a priori* e conceitos *a priori* em um juízo. Logo, a análise das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* terá que passar primeiramente pela demonstração da existência de intuições puras e, como complemento essencial, alinhamento de tais intuições com conceitos *a priori*.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Outra questão diferente é a pergunta a respeito da fundamentação da universalidade e necessidade da própria categoria de necessidade. Nesse caso, a pergunta pelo fundamento conduz em última análise à apercepção transcendental, a unidade que precede *a priori* todos os conceitos puros de combinação, descrita por Kant como “o princípio supremo em toda esfera do conhecimento humano” (KANT, 2001. B 135). Enquanto autoconsciência originária e pura, a apercepção produz a representação “eu penso”, o qual permite que as intuições pertençam a um sujeito.

<sup>265</sup> Os conceitos puros do entendimento são as “categorias” da CRP: as categorias passam, portanto, de ‘modos a partir dos quais é possível falar do ser’ para ‘formas a partir das quais os objetos da experiência são ordenados’, modos a partir dos quais a multiplicidade pode ser unificada conforme

A investigação a respeito da fundamentação dos juízos sintéticos *a priori* está intimamente associada à inversão epistemológica promovida por Kant. Já no prefácio da segunda edição, Kant afirma que a geometria surgiu quando Tales a compreendeu enquanto uma construção da mente humana<sup>266</sup>: aqui reside a essência do construtivismo e da revolução copernicana proposta na *Crítica*. Em vez de explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto, agora o sujeito, na atividade de representar o objeto, enquadra-o ativamente nas formas *a priori* de sua mente construindo a representação deste. Ao objeto, Kant atribuiu o nome “fenômeno”, distinguindo, nele, matéria e forma: a matéria é dada pelas sensações e, como tal, só pode ser *a posteriori*; a forma advém do sujeito, sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são “ordenados em determinadas relações”.<sup>267</sup> Sendo *a priori*, a forma é o modo de funcionamento da sensibilidade, que, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente os coordena de modo ativo. Como bem lembrou Caygill, Kant, “no final de sua carreira descreveu CRP como ‘a genuína apologia de Leibniz’”:<sup>268</sup> podemos dizer que a afirmação de que conceitos e intuições são pressupostos pela experiência (considerada como conhecimento resultante da conexão sintética de aparências pelo entendimento) indica alinhamento à defesa de ideias inatas enquanto conceitos que tornam a experiência necessária.

Na Estética Transcendental, primeira parte da Doutrina dos elementos, Kant explica que tal coordenação acontece por meio do espaço e do tempo, os quais deixam de ser determinações ontológicas, conforme explicados pela tradição, para tornarem-se modos e funções próprios do sujeito, formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento. As aparências são organizadas no espaço e no tempo segundo regras dos conceitos *a priori* do entendimento, as categorias, o que representa a transição conceitual da ‘aparência’ para ‘fenômeno’. À vista disso, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis por estarem assentados em princípios *a priori*. Primeiramente, as aparências são coordenadas por espaço e tempo na intuição sensível; a partir disso, o entendimento realiza um trabalho ativo (com base nos conceitos puros) para organizar e unificá-las em um juízo.

---

regras (ordem e regularidade por eles introduzidas), constituindo uma tábua completa das funções do entendimento. (KANT, 2001. A 81) De cada categoria, Kant deriva um esquema e um princípio.

<sup>266</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B XII

<sup>267</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 34

<sup>268</sup> HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. 2000. p. 138

Uma vez dada a condicionalidade do conhecimento às estruturas mentais de um sujeito, Kant concluiu ser impossível atingir os objetos tais como se apresentariam incondicionados por essas estruturas<sup>269</sup>: em função disso, denomina sua teoria “Idealismo Transcendental”. Por consequência, todo o conhecimento possui caráter fenomênico, e a realidade em si mesma - independente das estruturas *a priori* do sujeito - é concebida como incognoscível.

É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria. Aquelas formas, só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento *a posteriori*, ou seja, intuição empírica.<sup>270</sup>

Considerando os limites da experiência ou conhecimento possível, no livro segundo (“Dos raciocínios dialéticos da razão pura”) da segunda divisão da Lógica Transcendental<sup>271</sup> - a dialética transcendental -, Kant aborda as antinomias da razão pura. Aqui, o alemão quer tratar do raciocínio dialético,<sup>272</sup> buscando evidenciar seus limites e as incertezas nas quais incorre quando atua na busca de unidade de princípios absolutos. Abordando o conflito entre juízos dogmáticos, Kant apresenta os argumentos que classicamente estiveram em conflito sobre os limites de espaço e tempo do mundo.<sup>273</sup> São apresentados argumentos tanto a favor quanto contra a

<sup>269</sup> Michael Rohlf, afirmando que não existe uma interpretação consensual do idealismo transcendental - especialmente quanto ao modo de interpretação da redução do conhecimento às aparências - sugeriu que dois tipos de interpretação são mais influentes: aquela que refere-se à existência de dois tipos de classes de objetos na teoria, sendo elas as ‘aparências’ e as ‘coisas em si’; e aquela que refere-se a dois tipos de aspectos de uma mesma classe de objetos, a realidade das aparências. (Rohlf, 2023)

<sup>270</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 42 B6

<sup>271</sup> Na Lógica Transcendental, segunda parte da doutrina dos elementos da razão pura, Kant, após ter analisado a sensibilidade, trata do entendimento e da razão enquanto as outras partes de uma faculdade cognitiva.

<sup>272</sup> Caygill (2000, p. 99) observa a forte influência aristotélica para a compreensão kantiana de dialética; por sua vez, Coelho (2022, p. 113) observa a originalidade da distinção kantiana entre analítica e dialética: “E quanto àqueles objetos que, por sua própria natureza, não podem ser representados segundo as regras e os princípios do entendimento? Destes, tratará a pura especulação da Dialética Transcendental, que é a disciplina responsável por pensar o que não pode se enquadrar na oficina apresentada na analítica, ou seja, o entendimento. De maneira bastante original, portanto, Kant já inicia a especulação metafísica com uma divisão terminológica que a deixa evidentemente no terreno do incompreensível.”

<sup>273</sup> Como bem observou Caygill (2000, p. 28), Kant considera que a antinomia teórica das ideias cosmológicas serviu para despertá-lo do sono dogmático no qual se encontrava por não perceber as contradições nas quais a razão incorre quando ultrapassa os limites do conhecimento ou experiência.

tese de que espaço e tempo seriam infinitos, ou seja, se o mundo teria ou não um começo e fim. O que Kant quer ressaltar, por outro lado, é a pressuposição contida em ambos os argumentos: aquela que afirma que a série de condições dos objetos é-nos dada ao mesmo tempo em que esses objetos, enquanto condicionados pelo entendimento, são-nos dados. A síntese que constitui a condição empírica dos fenômenos, diz Kant, não é apresentada junta a esses fenômenos na intuição.<sup>274</sup>

Não posso, portanto, dizer que o mundo é infinito quanto ao tempo passado ou quanto ao espaço. Porque um tal conceito de grandeza, como conceito de uma infinitude dada, é empiricamente impossível; logo, completamente impossível em relação ao mundo como objeto dos sentidos. Não direi também que a regressão de uma percepção dada a tudo o que a limite numa série, tanto no espaço como no tempo passado, alcança o infinito; porque isto pressupõe a infinitude da grandeza do mundo; e também não direi que é finita; porque o limite absoluto também é empiricamente impossível. Por conseguinte, nada poderei dizer do objeto total da experiência (do mundo sensível), mas tão-só da regra, segundo a qual a experiência deverá realizar-se e prosseguir de acordo com o seu objeto.<sup>275</sup>

Isso posto, o cerne da teoria do conhecimento apresentada na CRP aponta para as estruturas mentais do sujeito que coordena e ordena os dados sensíveis. De fato, as formas puras da intuição que possibilitam a intuição dos objetos sensíveis são espaço e tempo. Dado que, na presente dissertação, iremos focar no conceito de ‘tempo’, optamos por circunscrever nossa análise às partes da obra que tratam do conceito de maneira específica. Trataremos, portanto, da *Estética Transcendental*, na qual Kant busca justificar espaço e tempo como princípios da sensibilidade *a priori*; e das Analogias da experiência, apresentadas como princípios sintéticos do entendimento puro que servem como regras para determinar como as coisas devem aparecer no tempo.

### 3.1 Temporalidade na *Estética Transcendental*

“Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da

---

Ao mesmo tempo, sua crítica buscava, ainda, fundamentar o conhecimento: “Era preciso reconstruir a filosofia em novo ponto de vista, um que de certo modo admitia a posição cética de questionamento radical da ligação entre nossos juízos e a essência última da realidade, mas que não caísse na contradição cética de se manter no mesmo plano do que havia demolido.” (Coelho. 2022, p. 103)

<sup>274</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 498 B 526

<sup>275</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 520 B 528

sensibilidade *a priori*.”<sup>276</sup>

Os princípios da sensibilidade *a priori* são analisados tendo em vista o objetivo geral da CRP relativo à fundamentação dos juízos sintéticos *a priori*: Kant busca, na Estética, demonstrar que as condições espaciais e temporais da experiência têm validade universal e necessária, o que, se demonstrado, estabelece-as como fontes de conhecimento das quais derivam conhecimentos sintéticos *a priori*.

Para iniciarmos contato com as teses defendidas na Estética Transcendental da CRP, é importante ressaltar que, segundo Kant, a intuição se constitui como meio pelo qual o conhecimento se refere a objetos, isto é, ela é verificada mediante a afetação destes no sujeito. Na medida em que se relaciona com o objeto por intermédio da sensação, trata-se de uma intuição empírica. As representações puras, por seu turno, isoladas das sensações, constituem formas puras das intuições empíricas.<sup>277</sup> Enquanto tais, afirma Kant, devem ser condições manifestas da experiência como intuições puras *a priori*.

Assim, conforme a epistemologia de Kant, na representação de um corpo, é possível distinguir o que é captado pela sensação, pelo entendimento, e ainda a forma da sensibilidade. À vista disso, a sensibilidade capta impenetrabilidade, dureza e cor, o entendimento pensa substância, força e divisibilidade, ao passo que a intuição pura provê extensão e figura *a priori* no espírito. Na estética transcendental, para tratar dos princípios da sensibilidade *a priori*, Kant isola a intuição pura com vistas à investigação das formas puras da intuição sensível.<sup>278</sup>

À vista disso, o filósofo alemão busca analisar o que pertence ao conceito de espaço a partir da sua representação enquanto dado *a priori* (exposição metafísica). As exposições do conceito de espaço são de suma importância para que o conceito de tempo fique claro posteriormente, uma vez que Kant aplica os mesmos critérios

---

<sup>276</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 21

<sup>277</sup> Considerando que Kant afirmou que as aparências são aparências de algo que não é em si uma aparência, Stang argumentou que a suposta equiparação que Kant faz em muitas passagens entre aparências e representações devem ser interpretadas à luz de outras passagens e da “Refutação do Idealismo”. Wilfred Sellars sugeriu que Kant adota a distinção cartesiana entre realidade formal e o caráter representacional das ideias, correspondente à realidade objetiva. Abordar o conteúdo de uma representação seria abordar um objeto interno da ideia. Nesse sentido, quando Kant equipara aparências a representações, estaria dizendo apenas que aparências são conteúdos de representações, de modo que estas estariam sendo consideradas em sua realidade objetiva, não em sua realidade formal. Todavia, Stang afirma que, dado que Kant não explicitou tal distinção conceitual, muitos comentadores interpretaram que as aparências são *fundamentadas* em representações e em seu conteúdo. (Stang, 2024)

<sup>278</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 22

de análise a ambos os conceitos. Por isso, optamos, aqui, por trabalhar com o panorama integral da Estética Transcendental.

Isso posto, na exposição metafísica do conceito de espaço, afirma Kant que, no sentido externo, representamo-nos objetos exteriores situados num espaço que determina sua configuração, grandeza e relação recíproca. A partir disso, na medida em que o fundamento da noção de espaço é requerido para que sensações sejam relacionadas a algo situado num outro lugar do espaço e representadas como exteriores umas das outras, a experiência das relações dos fenômenos externos é possível apenas mediante a representação do espaço<sup>279</sup>. Assim, o espaço é, enquanto representação, pressuposto na possibilidade de percepções exteriores. Tal é o motivo pelo qual o espaço deve ser considerado, enquanto fundamento de todas as intuições externas, uma representação necessária e *a priori*.

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos.<sup>280</sup>

Isso posto, segundo Kant, as partes do espaço constituem a representação de um espaço uno que deve ser dado não por um conceito geral abstrato de espaço,<sup>281</sup> mas, sim, é preciso afirmar que todos os seus conceitos são fundamentados por uma intuição pura *a priori* que confere sua certeza apodítica. Tal tese baseia-se no argumento de que não é possível representar as partes da representação do espaço independentemente da representação do espaço uno abrangente, como fazemos no caso de outros conceitos ao representar partes deles sem representar, por consequência, todo o conceito.<sup>282</sup>

Em tal contexto, é importante observar como implícita a ideia de unidade do Eu penso: de fato, toda necessidade (apresentada por Kant como categoria de modalidade) tem como fundamento uma condição transcendental, a 'apercepção

<sup>279</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 23

<sup>280</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 24 B 39

<sup>281</sup> Como bem observou Janiak (2022, 3.3), ao argumentar contra a ideia de que a representação do espaço seja conceitual, Kant pode ter em mente a visão de Leibniz exposta a quinta correspondência com Clarke sobre o espaço. Nela, Kant identificou a defesa do espaço em si como uma espécie de abstração conceitual matemática.

<sup>282</sup> Janiak, Andrew. *Kant's Views on Space and Time*. 2022, 3.3.

transcendental'. Isso significa que a consciência pura e imutável subscreve a organização da experiência.

Isso posto, da *aprioridade* da representação do espaço deriva a certeza apodítica de todos os princípios geométricos, garantindo que seja evitada a definição dos princípios de determinação matemática como meras percepções. Com base na fundamentação da geometria pelas formas puras da sensibilidade, enquanto juízo sintético *a priori*, decorre sua certeza - já que seus princípios estão assentados em princípios *a priori*, ou seja, princípios autorreferenciais e não derivados de coisa alguma.

Nesse contexto, uma vez que todas as partes ou grandezas do espaço existem simultaneamente no espaço infinito (representamos o espaço como tendo um número infinito de constituintes, os lugares), o espaço é concebido enquanto encerrando em si e revestindo uma infinidade de representações. Kant insiste que um conceito geral abstrato de espaço, por sua vez, não poderia *determinar* sua grandeza infinita, ao passo que a intuição abarca um princípio da sua infinidade.<sup>283</sup> Isso acontece porque um conceito não poderia ter uma intenção infinita, isto é, infinitos conceitos que constituem o sentido do conceito coletivamente ou um número infinito de representações dentro deles. Se assim fosse, não poderia ser compreendido por uma mente finita que precisa seguir passos limitados quantitativamente.<sup>284</sup> Dado que o espaço é pensado como se contivesse em si um número infinito de representações, um conceito não abarca o princípio da sua infinitude.

Já na exposição transcendental, o conceito de espaço é considerado por Kant especificamente como um princípio a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. O argumento defende que, para que o conhecimento da geometria seja possível enquanto determinação *a priori* das propriedades do espaço, este deve ser uma intuição *a priori*.<sup>285</sup> A geometria, de fato, extrai proposições de um conceito as quais ultrapassam tal conceito, embora sejam necessárias e não derivadas de juízos da experiência. Nesse sentido, a explicação do espaço como propriedade formal direcionada a obter uma representação

---

<sup>283</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 40

<sup>284</sup> Janiak, Andrew. *Kant's Views on Space and Time*. 2022, 3.3.

<sup>285</sup> Sobre tal subordinação, Coelho afirma: "Se tempo e espaço (as estruturas da sensibilidade) não fossem *a priori*, juízos apodíticos sobre temporalidade e espacialidade seriam impossíveis [CRP, B 47]. Mas são possíveis, porque a matemática e a física estão cheias deles." (Coelho, 2022, p. 108)

imediate dos objetos permite compreender a possibilidade da geometria como conhecimento sintético *a priori*.

A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria (Introdução, V). Mas essa intuição deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto, sendo portanto intuição pura e não empírica.<sup>286</sup>

Consequentemente, segundo Kant, o espaço não pode existir se abstraído de todas as condições subjetivas da intuição, não sendo inerente aos próprios objetos. Conforme tal concepção, o espaço não poderá abranger todas as coisas em si mesmas, e todas as coisas estão justapostas no espaço apenas enquanto consideradas fenômenos externos.<sup>287</sup> Por outro lado, na medida em que os objetos nos são apresentados exteriormente, o espaço possui tanto validade objetiva (realidade),<sup>288</sup> quanto, dado que fundamenta e é forma da experiência e não das coisas em-si, possui idealidade em relação às coisas.<sup>289</sup>

Após tais exposições, o filósofo segue adiante, ainda na Estética transcendental, para as exposições referentes ao conceito de tempo. Kant inicia a exposição metafísica do conceito de tempo afirmando que, para que a simultaneidade e a sucessão possam surgir na percepção, a representação do tempo deve ser pressuposta como fundamento *a priori* de tal percepção.<sup>290</sup> Semelhantemente àquilo apresentado em relação ao conceito de espaço, Kant afirma que os princípios apodícticos das relações do tempo estão assentados, enquanto regras que possibilitam as experiências, na necessidade *a priori* do tempo na qualidade de forma da intuição sensível.

Sobre esta necessidade *a priori* assenta também a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são

<sup>286</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 41

<sup>287</sup> Rohlf observou que filósofos que assumem o critério de verdade como correspondência identificaram na teoria de Kant uma epistemologia que não permite-nos crenças verdadeiras, uma vez que a realidade em si não é acessada. Nada obstante, os pressupostos de Kant são outros: as coisas em si não desfrutam de tal privilégio em sua teoria em relação ao acesso à verdade e ao conhecimento. (Rohlf, 2023)

<sup>288</sup> No contexto da CRP, “objetivo” é o empiricamente real, produto de uma síntese que vale para todos os sujeitos pensantes.

<sup>289</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 28

<sup>290</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 46

sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodítica.<sup>291</sup>

Em tal cenário, os fenômenos devem existir sucessivamente em um e ao mesmo tempo, de modo a pertencerem juntos a uma unidade na qual são associados, ou seja, sendo uma forma de sensibilidade, o tempo possibilita que todos os fenômenos possam existir juntos de modo unificado a partir da ligação entre representações. Bem como o espaço, tempos diferentes e particulares são unicamente partes de um mesmo tempo<sup>292</sup> enquanto unidade sintética originária do múltiplo. Um tempo único, assim, se coloca como base em relação à sua limitação em partes ou grandezas determinadas de tempo.<sup>293</sup>

A proposição “tempos diferentes não podem ser simultâneos” deve, por exemplo, estar imediatamente contida na intuição e na representação do tempo, já que, enquanto sintética, não pode ser apenas proveniente de um conceito universal. Além disso, uma aparência torna-se objeto da intuição no tempo e no espaço na medida em que possui uma grandeza extensiva, ou seja, na medida em que passa da representação de uma parte à representação de um todo em um período de tempo, processando uma síntese da imaginação produtiva.<sup>294</sup> A síntese de espaços e tempos corresponde, assim, à geração de grandezas extensas ou contínuas por meio do movimento.

Em função disso, na exposição transcendental, Kant apresenta a representação do tempo como possibilitadora do conceito de movimento. Da mesma forma, disso decorre a necessidade do tempo como intuição interna *a priori*, já que nenhum conceito abstrato tornaria inteligível a ligação de predicados opostos em uma mesma coisa. Aqui, Kant enfatiza o seu conceito do tempo como explicativo de muitos conhecimentos sintéticos *a priori*.

Segundo Kant, o tempo, enquanto forma do nosso estado interior, não se apresenta como uma figura ou uma posição, mas determina a *relação* das

---

<sup>291</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 47

<sup>292</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 32

<sup>293</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 48

<sup>294</sup> “Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente, a precede). Não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, se não a traçar em pensamento, ou seja, sem produzir as suas partes, sucessivamente, a partir de um ponto e desse modo retraçar esta intuição. O mesmo se passa com qualquer parte do tempo, por mínima que seja. Nela penso apenas a progressão sucessiva de um instante para outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo, determinada quantidade de tempo.” (KANT, 2001. B 203 A 163)

representações no nosso estado interno. De fato, é mediante o sentido interno<sup>295</sup>, aquele experimentado pelo sujeito psicológico receptivo, que o espírito intui a si mesmo mediante percepção interna, constituindo uma forma determinada e representada segundo relações de organização do tempo.<sup>296</sup> A forma do sentido interno é, logo, o tempo.

Kant admite que o fato de a intuição interna não se apresentar como figura é sentido por nós como uma falta a ser suprida por analogias.<sup>297</sup> Por essa razão, afirma o filósofo, procuramos representar a sequência do tempo por uma linha contínua de partes simultâneas prolongada ao infinito. Trata-se de uma série de única dimensão dividida em diversas partes que correspondem às propriedades do tempo, embora, segundo Kant, exista a diferença de que as partes do tempo sejam sucessivas.

Além de constituir-se como a condição formal *a priori* dos estados internos, o tempo é, da mesma forma, condição *a priori* de todos os fenômenos em geral, já que todas as representações, internas ou externas, são determinações do espírito mediante intuição interna.<sup>298</sup> Em seguida, Kant afirma não ser passível de validade objetiva, ou seja, de realidade, a afirmação de que todas as coisas estão no tempo. Isso porque não é legítimo abstrair o modo de intuição das coisas em seu conceito, sendo conveniente, antes, reiterar que todas as coisas, apenas enquanto fenômenos, estão no tempo.

A realidade empírica do tempo é reduzida, portanto, ao campo dos objetos enquanto apresentam-se aos sentidos. Atendendo à forma da nossa intuição sensível, o tempo não pode ser uma realidade absoluta, pertencente pura e simplesmente às coisas, de modo que a sua idealidade transcendental corresponde à sua natureza enquanto condição subjetiva da intuição sensível<sup>299</sup>: “O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é

---

<sup>295</sup> O “eu” é dividido entre sujeito psicológico, aquele que experimenta o sentido interno receptivo, e sujeito transcendental, fonte espontânea e ativa de síntese. (KANT, 2001. B 153) A distinção entre sentido interno psicológico e faculdade da apercepção explica a coexistência de atividade e passividade no ‘eu’.

<sup>296</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 37

<sup>297</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 50

<sup>298</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 35

<sup>299</sup> A interpretação tradicional do idealismo transcendental como teoria que postula a existência de duas classes de objetos (as aparências e as coisas em si) apontou uma incoerência na redução de espaço e tempo às formas da intuição sensível. Isso porque, para as coisas em si fornecerem material sensível, espaço, tempo, mudança ou causalidade seriam necessários em seu domínio; do contrário, não poderiam nos afetar. (Rohlf, 2023)

sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito.”<sup>300</sup>

De fato, o desenvolvimento do conceito de tempo na Estética transcendental da CRP ocorreu mediante a influência dos conceitos de tempo elaborados por Locke, Leibniz e Newton.<sup>301</sup> A concepção de Kant busca criticar cada uma delas ao propor o tempo como uma intuição anterior à sensação. Na CRP, ao afirmar que o tempo não deriva dos sentidos, está criticando a concepção de Locke;<sup>302</sup> ao afirmar que o tempo não é um conceito, defendendo que as coisas são concebidas como assentadas *no* tempo, está criticando diretamente Leibniz; ao afirmar que o tempo não possui realidade objetiva absoluta, ou seja, substancialidade ontológica, está direcionando sua crítica à concepção de Newton.

Newton, nos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (1687), considerava espaço e tempo como entidades absolutas, existentes por si mesmas de modo independente dos objetos. Devido ao sucesso da ciência newtoniana na época, tais concepções foram altamente disseminadas. Os conceitos de espaço e tempo absolutos são dados independentemente de todo corpo e matéria perceptível, de modo que o espaço absoluto é o espaço em si, uma estrutura infinita, imóvel e homogênea, a realidade na qual os corpos se encontram e pela qual se movem; a partir disso, todas as coisas são colocadas no espaço por “uma ordem de situação”. Já o tempo absoluto, por seu turno, é uma entidade autônoma que flui independentemente de qualquer mudança, e no qual todas as coisas são colocadas “de acordo com uma ordem de sucessão”. Os lugares absolutos das coisas são os seus lugares iniciais, que, para Newton, não podem ser móveis.

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa e é também chamado de duração. O tempo comum aparente e relativo é uma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou irregular) que é obtida por meio do movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano.<sup>303</sup>

<sup>300</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 35

<sup>301</sup> HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. 2000. p. 305

<sup>302</sup> “John Locke’s major theoretical contributions were formulated in his well-known *An Essay on Human Understanding* (1689). In this essay he explained that the mind of a child at birth, rather than being characterized by a number of innate ideas attributable to divine will, was in fact a *tabula rasa*-a blank state upon which experience and reflection, derived from the senses, wrote their effects. The creation of human knowledge was attributed not completely to divine will, but to experience and its individual interpretation by man.” (PETRYSZAK, 1981, p. 19)

<sup>303</sup> Newton, Isaac, Sir. *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. 2016. p. 45

Embora tenha aderido à concepção de Newton por um curto período anterior à CRP, os questionamentos de Kant a respeito da possibilidade da metafísica o conduziram a pensar novos conceitos de espaço e tempo. Na CRP, de acordo com a inversão epistemológica, tempo e espaço não podem ser considerados como entidades absolutas.<sup>304</sup> Na medida em que o conhecimento é regido por intuições *a priori*, princípios transcendentais, já que ultrapassam os limites do entendimento, são vistos como ilusórios. Nesse sentido, os juízos transcendentais têm caráter aparente, sendo juízos subjetivos - ao passo que são objetivos aqueles determinados pela intuição pura.

Na CRP, a capacidade humana de produzir o tempo por meio de princípios de compreensão pura é o que possibilita a composição da experiência, de modo que o tempo não pode, como defenderia um realismo ingênuo, ser dado por si mesmo para que a imaginação o represente. Inserido no idealismo transcendental, o tempo não é nem realidade meramente subjetiva, nem inerente às coisas. Sendo a condição subjetiva das intuições e pressuposta às coisas, é intuído *a priori* e anteriormente a qualquer experiência.

O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas. Com efeito, no primeiro caso, seria algo que existiria realmente, mesmo sem objeto real. No segundo caso, se fosse determinação ou ordem inerente às coisas, não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas.<sup>305</sup>

### 3. 2 Temporalidade nas Analogias da Experiência

As analogias fazem parte do livro segundo da primeira divisão da Lógica Transcendental, chamado Analítica dos princípios. O objetivo das Analogias da Experiência é demonstrar quais princípios estão envolvidos na possibilidade da

---

<sup>304</sup> A primeira resenha publicada da CRP, escrita por Christian Garve e revisada por JGH Feder, levantou a questão sobre a redução do idealismo de Kant ao fenomenalismo e equiparou-o ao idealismo de Berkeley. Kant respondeu à crítica nos *Prolegômenos*, afirmando que entende por idealismo a doutrina que considera que a cognição por meio dos sentidos é ilusória, e que sua teoria, pelo contrário, defende que os corpos existem no espaço e que os dados sensoriais não são gerados pela própria mente, e sim dependem que esta seja afetada por eles. (Stang, 2024)

<sup>305</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 33

experiência.<sup>306</sup> Enquanto tais, elas constituem um grupo de princípios que servem como regras (ou seja, como introdução de ordem e regularidade no tempo) para o emprego objetivo das categorias de relação, ou seja, para determinar como as coisas devem aparecer no tempo.

Segundo Kant, a experiência depende da representação da ligação entre percepções. Em tal cenário, na investigação da experiência como uma síntese das percepções, Kant distingue a ligação dos objetos no tempo em geral objetivo, ou seja, no tempo invariável cujas determinações são a sucessão e a simultaneidade, da própria “determinação da existência dos objetos no tempo”<sup>307</sup>. Nesse sentido, todos os fenômenos estão no tempo na medida em que este determina a relação que apresenta a existência desses fenômenos. Isso posto, Kant afirma que o tempo possui três modos: a permanência, a sucessão e a simultaneidade,<sup>308</sup> dos quais surgem os três princípios que tornam possível a experiência: as três analogias da experiência correspondem, assim, a regras para relacionar os fenômenos no tempo.

\*

O primeiro princípio da determinação da existência dos fenômenos no tempo é o Princípio da permanência da substância, de acordo com o qual, em toda a mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade é inalterada na natureza.<sup>309</sup> Aqui, Kant considera o *modo da relação* ao próprio tempo como a uma grandeza, uma medida de tempo, fazendo corresponder grandeza da existência à “duração”.

Em tal cenário, para que o significado dos conceitos de substância e permanência fiquem claros ao leitor, é preciso considerarmos a teoria geral do fenômeno à qual Kant chega por meio da “revolução copernicana da filosofia”. Dado que, em tal contexto, o sujeito absoluto ou substância não pode ser pensado pelo

---

<sup>306</sup> É importante observar que Kant possui uma obra, *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786), na qual expõe princípios da metafísica que correspondem às ‘analogias da experiência’ da CRP. Em ambos os escritos, há correlação com as três leis da mecânica: (1) o princípio de conservação da massa ou quantidade de matéria, (2) a lei da inércia, (3) o princípio de igualdade da ação e reação. Todavia, enquanto *Primeiros Princípios* faz referência direta ao pensamento de Newton em seus *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, a CRP é um projeto para toda a ciência da natureza, buscando sua fundamentação. Nas ‘analogias da experiência’ da CRP, Kant não tem em vista as três leis de Newton especificamente, e sim busca uma maneira de ligar necessariamente as percepções para possibilitar a experiência, ou seja, as analogias da experiência correspondem a condições de possibilidade para a experiência.

<sup>307</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 219

<sup>308</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 262

<sup>309</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 182

entendimento, Kant procurará discorrer sobre a tradicional relação substância/acidente por meio do argumento analógico do princípio de permanência/alteração.<sup>310</sup> O objetivo da primeira analogia será, então, direcionado a provar que tal princípio forma uma condição necessária para a experiência.

Em função do caráter analítico-epistemológico (em oposição a metafísico no sentido tradicional) da *CRP*, Kant utiliza ‘ser’ no sentido de ‘sensação em geral’: “A realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral, ou seja, aquilo cujo conceito indica em si próprio um ser (no tempo);”<sup>311</sup> de modo que a substância não é concebida enquanto categoria por excelência do ser. Isso ocorre porque Kant subordina as categorias da lógica aristotélica à dedução transcendental do Eu penso, criticando o uso transcendente de conceitos puros do entendimento (como substância, causalidade, realidade). Por isso, a ‘substância’ não possui prioridade ontológica frente às outras acepções do ser, igualando-se ao nível das outras categorias e das intuições puras da sensibilidade, ou seja, o espaço e o tempo.

À vista disso, a substância aparece como mera condição transcendental de possibilidade dos fenômenos. Embora provavelmente tenha sofrido influência de Locke, bem como observado por Amora<sup>312</sup>, Kant, de modo diferente, atribui à ‘substância’ (como tradicionalmente entendida) status fenomênico, não derivando os conceitos diretamente da experiência, mas, sim, buscando *a priori* a natureza necessária da substância como categoria.

Ao mesmo tempo, é importante salientar que a postura intencionalmente anti-dogmática de Kant, a qual expressa-se contra qualquer realismo ingênuo, o conduz às analogias, isto é, a uma solução que limita-se a ser somente regulativa. Todavia, as analogias fornecem regras eficazes para a admissão de objetos e ligações entre eles. Isso posto, embora Kant identifique a substância com o tempo em geral, a metodologia analógica aplicada às funções do tempo impede que à substância sejam atribuídos eternidade e imutabilidade - atributos que, se admitidos,

---

<sup>310</sup> HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. 2000. p. 9

<sup>311</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 143

<sup>312</sup> Como bem observou Amora (2012, p. 50), a influência de Locke também mostrou-se significativa para a concepção própria de Kant de substância. De fato, na medida em que Locke distingue entre essência real, referente ao fundamento interno àquilo que é, e essência nominal, derivada de uma generalização de classes e gêneros, o filósofo assume a primeira como mero pressuposto ao qual não podemos ter acesso direto. De tal visão surge a atribuição de vagueza àquilo que é considerado “substância pura”, visão que influenciou Kant a pensar na análoga vagueza daquilo que é considerado “coisa-em-si”, independente das estruturas *a priori* de um sujeito.

seriam considerados dogmáticos.

Bem diferente é o caso dos princípios que entendem dever submeter a regras *a priori* a existência dos fenômenos. Como esta não é susceptível de construção, esses princípios só poderão referir-se à relação de existência, e ser princípios simplesmente regulativos. Não se pode, nesse caso, pensar nem em axiomas nem em antecipações; mas, quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (embora indeterminada), não se poderá dizer *a priori* qual é a outra percepção e qual é a sua grandeza, mas tão-só como está necessariamente ligada à primeira, quanto à existência, neste modo do tempo.<sup>313</sup>

De volta à argumentação exposta na Primeira analogia, segundo Kant, para determinar se o diverso do fenômeno é simultâneo ou sucessivo, seria preciso um fundamento permanente e duradouro, sendo a mudança e a simultaneidade “maneiras (modos do tempo) de existir o permanente”.<sup>314</sup> Aqui, o “diverso” corresponde à matéria para os conceitos puros do entendimento, o conteúdo das intuições. Novamente, tal relação entre permanência e devir não adquire aqui o mesmo status ontológico da discussão entre Parmênides e Heráclito, uma vez que a argumentação de Kant está restrita ao campo da experiência possível. Sobre isso, Caygill afirma que “a ‘permanência da substância’ não se refere a um predicado ontológico, mas à própria duração, ou ao modo em que nós, como seres finitos, representamos as aparências ‘para nós mesmos’ no tempo.”<sup>315</sup>

Dessa forma, o tempo manifesta-se como permanência. Isso significa que o tempo, forma da intuição sensível, é apresentado como substrato permanente da intuição interna a partir do qual são representadas tanto a simultaneidade como a sucessão. Nesse contexto, o filósofo afirma que o tempo não pode ser percebido por si mesmo, e, por isso, será nos fenômenos que deverá encontrar-se tal substrato permanente que representa o tempo em geral.

É evidente que o tempo, estrutura *a priori* da mente, é a variável fundamental na demonstração das categorias. Se a substância representa o tempo em geral, as demais categorias representam as determinações da substância. Ademais, já que o tempo não possui subsistência ontológica independente, sendo apenas a forma do sentido interno, deve ser tomado como uno e infinito.

Isso posto, Kant distingue o próprio tempo enquanto estrutura (não atingido nem pela mudança e nem pela simultaneidade) dos fenômenos do tempo (atingidos

<sup>313</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 222

<sup>314</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 226

<sup>315</sup> HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. 2000. p. 23

pela mudança).<sup>316</sup> O próprio tempo, nesse sentido, não possui sucessão, mas suas partes são, contudo, sucessivas. “Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos que conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível.”<sup>317</sup> É, portanto, uma unidade empírica do tempo que possibilita a sucessão fenomênica ou de partes do tempo, porque a simples sucessão não possui “quantidade” que possa servir de substrato para a existência da duração.<sup>318</sup>

A tese da substância permanente tem como argumento a tese de que, do ‘nada’, nada provém, de modo que toda a existência, tanto a do passado como a do futuro, deverá ser determinada pela substância (“verdadeiro sujeito dos fenômenos”<sup>319</sup>): um fenômeno é uma substância porque existe em substrato permanentemente em todo o tempo.<sup>320</sup> A permanência, assim, possibilita a representação da passagem de um estado para outro, do contrário, seria preciso admitir que algo começa espontaneamente a ser. Devido a isso, excluir a permanência, unidade empírica do tempo, como modo do tempo, seria erroneamente conceber o tempo em dois modos a partir dos quais a existência se daria: “Porque há um só tempo, em que todos os diversos tempos têm de ser postos, não como simultâneos, mas como sucessivos.”<sup>321</sup>

À vista disso, os acidentes não possuem uma existência particular (Kant cita o movimento enquanto acidente da matéria)<sup>322</sup>. A substância, assim, é uma existência em si mesma não pautada pela transitoriedade, ao passo que o uso lógico do nosso entendimento isola e considera aquilo que pode mudar nessa existência, de modo a incluir esta categoria sob título de condição das relações: “Nascer e morrer não são

<sup>316</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 183

<sup>317</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 183

<sup>318</sup> “o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até ao seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até à sua quantidade.” (KANT, 2001. B 183)

<sup>319</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 185

<sup>320</sup> Stang apontou Langton como uma defesa significativa de que a atribuição de Kant da categoria ‘substâncias’ aos fenômenos na verdade indica que eles são predicados de coisas em si substanciais. Stang afirma que Langton reúne passagens significativas cujo sentido indica que Kant teria sido influenciado pela visão de Alexander Gottlieb Baumgarten sobre um *phaenomena substantiata*, um “fenômeno substanciado” em seu *Metaphysica*. Assim, Kant poderia estar assumindo que podemos tratar uma propriedade como uma substância em função da existência de suas outras propriedades. Em tal visão, mesmo que uma substância seja entendida como uma propriedade que não é propriedade de outra, as próprias propriedades dela são consideradas fenômenos fundamentados. Assim, os objetos incluídos no esquema empírico da substância não se enquadram na categoria pura da substância, de modo que os fenômenos são propriedades de substâncias ou *phaenomena substantiata*. (Stang, 2024)

<sup>321</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 189

<sup>322</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 230

mudanças do que nasce e morre. Mudar é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir de um mesmo objeto. Por conseguinte, tudo o que muda é permanente e só o seu estado se transforma.”<sup>323</sup>

Como dissemos, a argumentação que inclui a oposição entre substância e acidente, mutabilidade e imutabilidade, envolvendo uma suposta passagem do não-ser para ser, pode parecer um retorno à clássica oposição entre Parmênides e Heráclito sobre o princípio da realidade. Todavia, o ‘ser’, tal como concebido por Aristóteles na *Metafísica*, é tratado por Kant na *Crítica do Julgamento*, ao passo que, na primeira crítica, o ‘ser’ tratado tem referência restrita apenas à Física desenvolvida por Galileu e Newton, limitando-se ao plano mecânico fundado com apoio da Matemática.<sup>324</sup>

Por isso, por trás da série do tempo, Kant concebe o número como esquema da quantidade que representa a adição sucessiva e extensiva de homogêneos.<sup>325</sup> O esquema da qualidade também representa uma sucessão de homogêneos, tratando de quantidade intensiva de um único corpo, qualidade que preenche o tempo. A quantidade extensiva diz respeito à série do tempo, a quantidade intensiva diz respeito a seu conteúdo. Nesse contexto, Kant concebe a sensação em geral como passível de ser pensada enquanto escala que parte da intuição pura igual a zero (negação) para seguir a graus de conteúdo contínuos (quantidade intensiva).<sup>326</sup>

\*

O segundo princípio da determinação da existência dos fenômenos no tempo é o Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, que enfatiza o modo da relação no tempo como numa série (sucessão) ao estabelecer que todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito: “Toda a apreensão de um acontecimento é, pois, uma percepção que se segue a outra.”<sup>327</sup> Assim, corresponde ao segundo grupo de princípios relativos às categorias de relação.

No contexto da demanda por um princípio de compreensão inferencial constitutivo da ordem temporal das representações, a lei da causalidade constitui-se

<sup>323</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 187

<sup>324</sup> AMORA, K. *Alguns elementos para a compreensão do conceito de substância em Kant*. 2012. p. 48-49.

<sup>325</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 162 B 202

<sup>326</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 166 B 207

<sup>327</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 192

como segundo princípio dinâmico do entendimento puro ao afirmar que o encadeamento de uma série de fenômenos depende de sua subordinação às leis de causa e efeito. Graças ao esquema transcendental fornecido pela imaginação, a categoria de causa e efeito culmina na Lei da Causalidade, de modo que as conexões causais são entendidas como constitutivas da ordem do tempo.

Waxman afirma que o principal problema da segunda analogia gira em torno de determinar as representações como objetivas ou empiricamente reais.<sup>328</sup> Kant alega, de fato, que os fenômenos estão sujeitos *a priori* (universal e necessariamente) a leis de causa e efeito, cujas conexões necessárias possibilitam inferir uma sequência temporal objetiva. Para que seja possível conhecer a relação objetiva dos fenômenos, portanto, esta deve ser pensada pelo conceito da relação de causa e efeito, de acordo com o qual a causa determina o efeito no tempo como sua consequência. O conhecimento empírico dos fenômenos é possibilitado, dessa forma, por meio da submissão de toda mudança à lei da causalidade.<sup>329</sup>

Isso posto, o tempo não pode ser percebido em si mesmo: podemos dizer da *relação* de sucessão que a imaginação situa.<sup>330</sup> Aqui, Kant enfatiza que as representações das partes sucedem-se umas às outras, o que é diferente de afirmar que as partes, no objeto, se sucedem. Nesse contexto, Kant restringe a experiência às condições formais da verdade empírica, reforçando o campo fenomênico de atuação transcendental.<sup>331</sup>

Segundo Kant, a sucessão subjetiva possibilita afirmar a sucessão apenas da *apreensão* do fenômeno, ao passo que a sucessão objetiva concede legitimidade à identificação da sucessão no próprio fenômeno. Por isso, Kant defende a necessidade de derivar a sucessão subjetiva da apreensão da sucessão objetiva dos fenômenos, já que a sucessão objetiva deve ser *determinada* para distinguir um fenômeno de outro. Sendo arbitrária, a sucessão subjetiva não possibilita provar a ligação do diverso no objeto, ao passo que a sucessão objetiva provê a *ordem* do

---

<sup>328</sup> WAXMAN, Wayne. *What Are Kant's Analogies About?*. 1993. p. 93

<sup>329</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 234

<sup>330</sup> A afirmação de que as categorias não podem ser aplicadas significativamente às coisas em si foi apontada por muitos comentadores como não compatível com a afetação causal dos dados sensoriais no sujeito, especialmente pela interpretação tradicional influenciada por Jacobi. No entanto, algumas passagens sugerem que Kant afirma não ter sentido especificamente *cognitivo* no pensamento das coisas em si mesmas sob as categorias: ou seja, o julgamento é possível, mas não produz conhecimento. (Stang, 2024)

<sup>331</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 236

diverso do fenômeno, da matéria do fenômeno, segundo uma regra de sucessão - aquela que advém da estrutura *a priori* da mente.

No nosso caso, terei, portanto, que derivar a sucessão subjetiva da apreensão da sucessão objetiva dos fenômenos, caso contrário, a primeira seria totalmente indeterminada e não se distinguiria um fenômeno de outro. Por si só, a primeira sucessão nada prova quanto à ligação do diverso no objeto, porque é inteiramente arbitrária. A segunda, porém, consistirá na ordem do diverso do fenômeno, segundo a qual, a apreensão de uma coisa (que acontece) se sucede a outra (que a precede), segundo uma *regra*.<sup>332</sup>

Na sucessão subjetiva da síntese da apreensão, as aparências são temporais apenas na forma, não na realidade (aqui, a realidade - sensação em geral - é determinada pela relação temporal encadeada). Por outro lado, da subordinação universal dos fenômenos às leis de causa e efeito resulta a sucessão objetiva, dotando os fenômenos de existência no tempo enquanto forma da intuição pura. Tal subordinação possibilita a existência temporal dos fenômenos com a coerência e a regularidade exigidas pela ciência natural, conforme os juízos sintéticos *a priori*.

Nesse sentido, como bem observou Waxman, a afirmação de que as representações como tais não possuem uma ordem temporal, mas apenas são apreendidas como sucessivas na consciência empírica (devido à forma de intuição sensível, tempo puro), ao lado da afirmação de que as representações existem em relações objetivas de sucessão por meio da categoria de causa e efeito, é possível somente se supusermos que o tempo puro é a forma meramente ideal da apreensão das intuições na imaginação, a despeito de suposta aplicação original e intrínseca às realidades da percepção, a matéria dos fenômenos.<sup>333</sup>

A única existência temporal que as aparências possuem é derivada do princípio do entendimento puro, por isso, a série temporal decorrente da determinação da sensibilidade não é uma ficção quando comparada a uma possível série anterior e independente. Segundo Kant, a impossibilidade da afirmação de que a série temporal possui existência ontológica fora da imaginação e/ou do entendimento não justifica a predicação 'ficção' à série, pois o critério supremo para avaliação de objetividade, na CRP, corresponde ao 'ser' uma condição necessária da experiência possível.

<sup>332</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 193

<sup>333</sup> WAXMAN, Wayne. *What Are Kant's Analogies About?*. 1993. p. 93 (nota).

Ao mesmo tempo, como bem observou Caygill, Kant está confrontando as críticas de David Hume ao princípio de causalidade.<sup>334</sup> De fato, Hume, em crítica à tradição metafísica, postula certa arbitrariedade do princípio ao afirmar que as relações entre causa e efeito são estabelecidas com base na repetição da experiência e em nosso costume:<sup>335</sup> como consequência, o conhecimento não alcança causas universais e finais, mas apenas gerais por analogia e a partir da observação. Kant, por sua vez, procurará demonstrar a necessidade das relações causais enquanto inseridas no idealismo transcendental, afirmando que a sucessão subjetiva da apreensão deriva da sucessão objetiva das aparências.

\*

O terceiro princípio da determinação da existência dos fenômenos no tempo é o princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca, que enfatiza o modo da relação no tempo como no conjunto de toda a existência (simultaneidade), afirmando que todas as substâncias, enquanto susceptíveis de serem percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal. Tal princípio é gerado pela terceira categoria de relação, a comunidade ou reciprocidade, derivada do juízo disjuntivo, de modo que a coexistência dos objetos da intuição deve ser suposta *a priori*.

Assim, posso começar a minha percepção, primeiro pela lua e passar depois à terra ou, inversamente, primeiro pela terra e passar depois à lua e, por esse motivo, porque as percepções desses objetos se podem seguir reciprocamente, afirmo que esses objetos existem simultaneamente. A simultaneidade é, pois, a existência do diverso no mesmo tempo.<sup>336</sup>

Em tal contexto, Kant enfatiza, novamente, o uso que irá fazer do método analógico, afirmando que os princípios referentes às analogias da experiência tratam da *relação* de existência e relação dos fenômenos entre si, e não da síntese da sua intuição empírica; são princípios apenas regulativos acerca do modo de ligação das percepções. Os princípios sintéticos, portanto, não se aplicam a coisas em si, mas tratam de apenas encadear os fenômenos segundo uma analogia.

---

<sup>334</sup> HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. 2000. p. 23

<sup>335</sup> HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. 2004, p. 66

<sup>336</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 257

Ao expor o terceiro princípio, Kant busca explicar de que maneira as substâncias constituem um tempo único e unitário, ao invés de constituir individualmente vários tempos diferentes. Para tornar a experiência possível, a unidade sintética *a priori* do diverso na sensibilidade deve ser possibilitada por um princípio de entendimento puro que provê leis de conexão necessária.<sup>337</sup>

Isso posto, considerando a susceptibilidade das substâncias para serem percebidas simultaneamente no espaço, esse princípio argumenta que todas essas substâncias estão em comunidade universal, isto é, estado de ação recíproca. A relação de influência entre as substâncias demonstra que uma contém determinações cujo fundamento está contido na outra: reciprocamente, uma contém determinações derivadas de outra ao mesmo tempo em que esta abarca o fundamento das determinações daquela primeira, isto é, trata-se de fundamentação recíproca em tais relações.

Ora, a relação das substâncias, em que uma contém determinações, cujo fundamento está contido na outra, é a relação de influência; e quando, reciprocamente, esta última relação contém o fundamento das determinações na primeira, é a relação de comunidade ou de ação recíproca.<sup>338</sup>

Dessa forma, a simultaneidade das substâncias no espaço é a condição da possibilidade das próprias coisas como objetos da experiência. A comunidade de ação recíproca, dessa maneira, liga uma percepção do fenômeno no espaço às outras, provendo a continuidade da experiência no tempo, isto é, da cadeia das representações empíricas.

As coisas são simultâneas, dessarte, na medida em que coexistem no espaço e existem em um só e mesmo tempo (em uma unidade temporal), e não numa síntese sucessiva. Isso é conhecido devido ao fato de que a ordem na síntese da apreensão desse diverso é indiferente, podendo partir de A a E ou partir de E para A.<sup>339</sup> Se a síntese da apreensão fosse sucessiva no tempo (na ordem que começa em A e termina em E), seria impossível retroceder na percepção, pois o ponto anterior pertenceria ao tempo passado e não poderia voltar a ser um objeto da apreensão. Na intuição empírica, é a própria possibilidade da percepção de uma coisa seguir-se à percepção da outra que as estabelece como objetos simultâneos

<sup>337</sup> Nesse sentido, Caygill observa que a coexistência de fenômenos é uma “condição para conhecer como simultânea a relação de aparências que são manifestas”. (Caygill, 2000, p. 24)

<sup>338</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 258

<sup>339</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 258

no espaço. Tal simultaneidade não pode ocorrer na sucessão dos fenômenos no tempo, pois a existência do diverso no mesmo tempo é relação necessária para o suceder das percepções.

A simultaneidade das substâncias, por via da síntese empírica, garante a atuação de uma sobre a outra, influência e não isolamento. Se isoladas, a simultaneidade dessas substâncias não seria um objeto de percepção possível, pois a existência de uma não poderia conduzir à existência da outra. Se elas forem pensadas como separadas por um espaço completamente vazio, não será possível distinguir o lugar no tempo de um fenômeno B determinado por A objetivamente, e inversamente. Nesse cenário, Kant ressalta manter a possibilidade do espaço vazio onde não cheguem percepções ou conhecimento empírico da simultaneidade. Nesse caso, sendo vazio, não constituiria objeto de qualquer experiência possível.

Admiti, pois, que numa diversidade de substâncias, consideradas como fenômenos, cada uma estaria completamente isolada, isto é, nenhuma atuaria sobre a outra e, reciprocamente, não receberia influências; direi então que a simultaneidade dessas substâncias não seria um objeto de percepção possível, e que a existência de uma não poderia conduzir, por nenhuma via da síntese empírica, à existência da outra. Com efeito, se as pensais separadas por um espaço completamente vazio, a percepção que progride de uma para a outra no tempo determinaria, sem dúvida, a existência da última, mediante uma percepção ulterior, mas não poderia distinguir se o fenômeno segue objetivamente a primeira ou se lhe é antes simultâneo.<sup>340</sup>

De tudo isso intercorre que uma nova categoria de relação, distinta de causa e efeito, é necessária para permitir a inferência da simultaneidade, já que o tempo não apresenta uma realidade objetiva em aparência independente das substâncias (conforme exposto na *Estética Transcendental*), mas é uma função de suas relações causais. Não existindo relações de tempo objetivas e independentes da imaginação que poderiam garantir que as substâncias conectadas causalmente estariam no mesmo tempo, e já que o tempo não é uma realidade perceptível (e sim apenas uma forma ideal de apreensão intuitiva) é preciso considerar conexões necessárias entre seus estados para determinar a simultaneidade das substâncias.

Portanto, para produzir uma relação bidirecional como a simultaneidade, é preciso a categoria 'reciprocidade' para a constituição do tempo objetivo. Diante disso, as conexões causais, para Kant, são constitutivas da relação temporal, de

---

<sup>340</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 259

modo que a simultaneidade real e objetiva das substâncias reduz-se às conexões necessárias que a constituem.

É certo que posso dizer: as minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas. Os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados como fenômenos, mas não representam coisas em si. Só os fenômenos constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes. Esta realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intacta a certeza do conhecimento por experiência; este é para nós igualmente seguro, quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição das coisas. Pelo contrário, os que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer os considerem substâncias ou acidentes, têm que se colocar em contradição com os próprios princípios da experiência. Se optam pelo primeiro partido (que geralmente tomam os físicos matemáticos) têm de aceitar dois não-seres eternos e infinitos, existindo por si mesmo (o espaço e o tempo), que existem (sem serem contudo algo de real), somente para abranger em si tudo o que é real.<sup>341</sup>

\*

Conforme o objetivo geral da CRP, Kant buscou demonstrar, nas Analogias, de que modo o tempo tem a função de determinar a ligação entre percepções para possibilitar o conhecimento. Para isso, o tempo assume as formas da permanência, sucessão e simultaneidade, determinando como os fenômenos são apresentados na experiência; vemos, aqui, três princípios sintéticos como condições transcendentais para o conhecimento. Tais princípios gerados pelas três categorias de relação afirmam que a representação das aparências depende, portanto, de 1- uma unidade empírica do tempo que possa servir de substrato para a existência da duração; de que 2- uma percepção se siga a outra sucessivamente como efeito de uma causa; e de que 3- a coexistência e relação recíproca dos objetos da intuição seja suposta *a priori*.

---

<sup>341</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 56 A 40

## 4. Capítulo III: Tempo substancial *versus* tempo como forma da sensibilidade

### *Estruturando o balanceamento*

Podemos dizer que, em um certo sentido, a filosofia de Bergson é uma tentativa de superar o cenário epistemológico deixado pela filosofia kantiana. Tal tentativa é explícita tanto devido ao fato de que Bergson argumenta contra as teses de Kant explicitamente em quase todos os seus trabalhos quanto devido ao fato de que as conclusões filosóficas de Bergson vão em direção oposta às conclusões de do filósofo alemão. De modo implícito a tal tentativa, o filósofo francês soube reconhecer que o idealismo transcendental, ao promover a inversão epistemológica conhecida como “revolução copernicana”, assumiria um lugar incontornável com o qual as filosofias posteriores teriam que lidar.

No presente capítulo, buscaremos reunir e aprofundar as críticas explícitas de Bergson ao conceito de tempo em Kant. Para isso, o filósofo francês faz uso de toda a argumentação disponível em seus trabalhos (uma vez que todos eles tratam do tempo de modo central), levando em conta desde a psicologia até a física. Em um segundo momento, pretendemos investigar se tais críticas aplicam-se à filosofia transcendental, considerando a restrição do caminho seguido por Kant na CRP, isto é, considerando o cenário reduzido à atuação da cognição a partir do julgamento *a priori*. Consultaremos as mesmas obras referidas nos capítulos anteriores, a saber, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, Matéria e Memória, A Evolução Criadora* e *O pensamento e movente* de Bergson, e a *CRP da Razão Pura* de Kant.

### 4.1 *As críticas explícitas de Bergson a Kant*

A base da crítica de Bergson a Kant em relação à ideia de tempo é semelhante à sua crítica à compreensão do tempo disseminada pela filosofia tradicional, compreensão que toma o tempo não enquanto duração, mas visto à luz da ideia de

espaço (distinção de situação e exteriorização recíproca entre os termos): “aquilo que foi tomado por Kant pelo próprio Tempo é um tempo que não flui nem muda nem dura”.<sup>342</sup> Identificamos que Bergson segue duas vias de argumentação contra as teses do filósofo alemão, as quais correspondem às duas vias principais com base nas quais a ideia de tempo bergsoniana pode ser compreendida, isto é, pela ideia de consciência e pela ideia de movimento e duração da realidade.

A argumentação segue as seguintes constatações: ao conceber o tempo enquanto uma das formas do conhecimento que irão organizar um conteúdo sensível, Kant considerou-o como uma estrutura isolada e vazia, a qual não implicaria nem uma análise do fluxo de consciência, nem uma identificação íntima com seu conteúdo, a matéria do conhecimento, e, por isso, não observou nessa matéria algo que dura, nem algo associado ao tempo. Simultaneamente, ao entender que a experiência sempre se molda conforme as formas do espaço e do tempo homogêneos, não concebeu um tipo de intuição direta do eu e da realidade.

Em seguida, identificamos que Bergson, principalmente em *A Evolução Criadora*, direciona sua crítica às motivações basilares do projeto de Kant. A partir disso, como apresentaremos no tópico 4.1.2, o filósofo francês parece contestar uma metafísica assumida subjacentemente a tais motivações.

#### 4. 1. 1 A fragmentação do eu e da realidade

De acordo com as críticas de Bergson, Kant, ao não ver a extensão como uma abstração universal, separa o espaço de seu conteúdo, isolando-o com um sentido preciso e justificando-o transcendentemente. Na *Estética Transcendental*, assim, admitiu que o espaço se acrescenta, enquanto independente, a qualidades inextensas dos corpos, sendo uma realidade própria de ordem específica.<sup>343</sup> Por isso, o filósofo francês considera que, a partir de Kant, a discussão em torno do conceito de espaço passou a centralizar-se no processo pelo qual as nossas sensações se encontram e justapoem-se. Enquanto estrutura do entendimento, justapondo as sensações, elabora uma forma extensiva da representação: da coexistência das sensações resulta o espaço. Tal gênese exige ação de um espírito que possui capacidade associativa para abranger a multiplicidade de sensações. Ao

---

<sup>342</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 163

<sup>343</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 67

operar tal síntese, o espírito confere qualidade à experiência, constituindo-a. Aquilo que corresponde à atividade de coexistência entre sensações inextensas seria o que Kant chamava de “forma *a priori* da sensibilidade”.<sup>344</sup> Como precisamente observou Worms, ao passo que Bergson concorda com a definição de Kant dos caracteres fundamentais do espaço enquanto objeto da geometria euclidiana, o que está em contestação seria “seu estatuto para nosso espírito” que “permanece voluntariosamente ambíguo.”<sup>345</sup>

Ora, para Kant, a mesma lógica aplica-se ao conceito de tempo. Ao entender o tempo como uma estrutura *a priori* a partir da qual intuimos a sensibilidade, entende-o como uma forma isolada que irá captar e organizar um conteúdo. Em tal contexto, Bergson aponta tal concepção como uma intuição de um meio vazio homogêneo, já que, enquanto princípio formal, constitui-se como realidade sem qualidade. Em um primeiro momento, o cenário geral pode ser assim resumido:

Assim, se, na Estética, o autor alemão define a intuição por suas duas formas puras e *a priori*, espaço e tempo – hipostasiando o tempo como uma forma pura interna da experiência e o espaço como meio exterior de apresentação da realidade fenomênica à experiência –, em contrapartida, Bergson, no *Ensaio*, se referirá ao tempo como duração qualitativa e heterogênea da experiência interna; e, ao espaço, como meio homogêneo no qual se “desenrolariam” os estados materiais.<sup>346</sup>

No entanto, o isolamento de formas puras corresponde a uma distinção radical entre a matéria da representação (númeno) e sua forma, ou seja, entre a consciência e a coisa. Por isso, em *A Evolução Criadora*, bem como em *Matéria e Memória*, Bergson enfatiza o modo como Kant interpretou o problema da relação entre matéria e espírito. Tal enfoque é realizado visando investigar os motivos pelos quais o filósofo alemão assumiu a existência de formas *a priori* da sensibilidade. A desintegração da experiência baseada na incognoscibilidade das coisas em si seria uma delas. De fato, Kant teria assumido que as coisas regram-se pelo espírito, ao mesmo tempo em que existe uma comunicação misteriosa com dados sensíveis aos quais não temos acesso genuíno. Ao afirmarmos algo sobre as coisas e analisarmos o processo de conhecimento, contudo, a idealidade do espaço é provada. Kant admite ser preciso retomar contato com a experiência para conhecer certos atributos materiais, mas não recorreremos de modo determinado à

<sup>344</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 69

<sup>345</sup> WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 50

<sup>346</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 107

experiência para conhecer o atributo extensão: por um trabalho complicado e indefinido do raciocínio, mesmo que a noção de espaço nos seja fornecida pela vista e pelo tato, o espírito nela recorta *a priori* figuras das quais determinará as propriedades. Nesse contexto, Bergson aponta para a disseminada crítica ao idealismo transcendental: se a coisa em si é inacessível, como é possível afirmá-la como pressuposta na postulação da matéria do conhecimento?<sup>347</sup> Se existe uma relação de projeção entre as coisas e as nossas faculdades para que a percepção seja possibilitada, tais coisas não seriam conhecidas em algum sentido parcial? Se assim for, é preciso supor um tipo de terreno comum preestabelecido entre matéria e o espírito. Nesse sentido, ao não distinguir graus de extensão, Kant isolou o espaço como uma forma dada de antemão, de onde surge a dificuldade de adaptação da diversidade sensível a uma forma desprendida.

A oposição à ideia de *numeno*, isto é, da “coisa-em-si” incognoscível, uma vez que inacessível a uma mente ativa que constrói o conhecimento com base em suas próprias estruturas, é clara: “Sem dúvida a percepção consciente alcança a totalidade da matéria”.<sup>348</sup> Tal acessibilidade absoluta ao real advém da ideia de duração universal, segundo a qual a diferença entre a percepção da matéria e esta consiste em uma diferença antes de grau, e não de natureza: como vimos no primeiro capítulo, a percepção consciente é parte da matéria, pois apenas separa nela o que é útil ao espírito para a vida prática.<sup>349</sup> Por isso, para Bergson, os limites da razão especulativa colocados por Kant correspondem à submissão da inteligência às necessidades do corpo ao desorganizar a matéria.<sup>350</sup> Do ponto de vista bergsoniano, as condições que o filósofo alemão tomou como fundamentais concernem, portanto, não à fundamentação da unidade da natureza, e sim à manipulação das coisas de acordo com os interesses do corpo.<sup>351</sup> Mascarenhas observa sobre a postulação da inacessibilidade ao real:

---

<sup>347</sup> Stang esquematizou a crítica tradicional ao idealismo transcendental como a acusação de uma incompatibilidade ou, no mínimo, tensão entre duas teses assumidas por Kant em relação às coisas em si, a tese da “existência” e da “humildade”. Outras duas teses principais parecem não ser compatíveis com a tese da humildade: a tese da “não espacialidade” e da “causalidade” das coisas em si. No entanto, Stang argumenta que tais questões não estão no mesmo nível, já que é preciso diferenciar uma negação de uma afirmação sobre um objeto. (Stang, 2024)

<sup>348</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 75

<sup>349</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 77

<sup>350</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 215

<sup>351</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 218

A raiz dessa censura bergsoniana à tradição filosófica, assim como a Kant, está fundada, sobretudo, em torno dos conceitos de tempo e intuição. E, mais especificamente, no caso da intuição, a raiz do problema estaria assentada em uma insuficiente ou falsa abordagem do tempo real, o qual Bergson reconceitua como duração, após criticar a tradição por haver confundido o tempo com o espaço.<sup>352</sup>

É comum a ambos a ideia de que a inteligência é intrinsecamente “banhada por uma atmosfera de espacialidade”.<sup>353</sup> No entanto, segundo Bergson, pressuposta a tal atividade do pensamento está a continuidade universal e sua intuição não-representativa por meio do fluxo indiviso da consciência.<sup>354</sup> A construção do entendimento pressupõe, logo, uma intuição imediata, ou seja, uma experiência não-representativa, a qual apresenta-nos o eu enquanto integrado ao mundo por meio da duração universal. Nesse sentido, Bergson afirma que Kant teria rompido a unidade indivisa de nossa intuição original, reconstruindo-a em termos inertes e, apegando-se à forma do conhecimento, tornou o conhecimento no geral relativo.<sup>355</sup>

Assim, o espaço homogêneo como meio ideal onde a multiplicidade das sensações se coordena, ao impossibilitar uma medida comum entre as coisas em si e a diversidade sensível,<sup>356</sup> impossibilita uma integração da experiência. Se a realidade é integrada, por outro lado, não podem existir formas puras da intuição. Devido ao fato de que, na teoria kantiana, tal meio é dado de início, de saída, como condição anterior necessária da experiência, é visto como desinteressado em relação à experiência, tendo uma função especulativa de coordenação, uma função de conhecimento puro. Conforme a teoria de Bergson, por seu turno, o espaço homogêneo é uma criação posterior e alheia ao tempo, e não logicamente precedente. Há, de início, uma continuidade material dada imediatamente, na qual as criações do entendimento estão situadas, ou seja, desempenham um papel específico perante o todo de relações: desorganizar e fragmentar tal continuidade.

<sup>352</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 104

<sup>353</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 222

<sup>354</sup> Em relação à posição de Bergson diante do espaço e tempo homogêneos propostos por Kant, Monteiro ressalta a natureza psicológica da experiência intuitiva da temporalidade: “Resta saber, enfim, se uma realidade desqualificada poderia equivaler ou, no mínimo, assemelhar-se à realidade da experiência vivida, enfim, à duração. Já vimos que não, pois, embora aceite a concepção kantiana do espaço homogêneo, a interpretação que Bergson dá ao tempo em nada se assemelha à de Kant. O tempo, ou melhor, a duração, é aqui heterogeneidade pura, jamais forma, sempre conteúdo. Ou seja, se a experiência intuitiva da temporalidade é de natureza psicológica, o eu se percebe durando quando intui profunda e imediatamente sua existência como um fluxo, um escoamento contínuo e qualitativo, no qual nenhum “momento” poderá se repetir porque duração implica jorro de novidade. (Monteiro, 2022, p. 103-104)

<sup>355</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 214

<sup>356</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 270

(...) o realismo kantiano o considera um meio ideal onde a multiplicidade das sensações se coordena; mas para ambos (*realismo kantiano e realismo vulgar*) esse meio é dado, de início, como a condição necessária do que aí virá se colocar. E, aprofundando por sua vez essa comum hipótese, vemos que ela consiste em atribuir ao espaço homogêneo um papel desinteressado, quer ele preste à realidade material o serviço de sustentá-la, quer tenha a função, ainda inteiramente especulativa, de fornecer às sensações o meio de se coordenarem entre si.<sup>357</sup>

Isso posto, o filósofo alemão, ao estabelecer as formas do entendimento como comandantes da construção do conhecimento, e ao ver na consciência apenas regras da intuição sensível e do entendimento, identificou a experiência como a figuração simbólica da inteligência. Naturalmente, portanto, Bergson segue na direção oposta ao assumir a autonomia do tempo em relação à inteligência e sua modulação espacializada do real.

O que se pode perceber aqui é que, tendo rompido com Kant e toda uma tradição moderna que não teria atentado para a verdadeira natureza do tempo, Bergson não pode, por conseguinte, admitir uma *teoria da intuição*, bem como uma *teoria do conhecimento*, daí advinda.<sup>358</sup>

Para que não reduzisse a experiência de conhecimento ao trabalho da cognição, faltou a Kant ter atribuído às coisas a duração real e a extensão real que nos são manifestadas imediatamente à consciência. Dos sujeitos de conhecimento, portanto, Kant isolou as formas universais, apontado para um lei que descrevesse o funcionamento fundamental do conhecimento. Segundo Bergson, por seu turno, um conhecimento que parte do sujeito precisa considerá-lo em sua duração: por trás da atividade de fragmentar, seria reconhecido um eu livre. Por isso, um dos problemas centrais à teoria de Kant, especialmente no *Ensaio*, seria a redução da consciência à inteligência, de modo que o tempo deve estar subordinado a ela. Por trás de tal tese está a não consideração do eu puro, livre de simbolismos. Constatar o tempo como forma *a priori* significaria conceber um eu como um todo homogêneo, uma vez que, de acordo com o filósofo francês, o fluxo temporal da consciência a constitui. Há, como vimos, uma distinção fundamental entre o “eu” profundo e o “eu” que é a projeção espacial do primeiro. Kant teria negligenciado o eu puro da vida consciente, estabelecendo a consciência enquanto incapaz de se perceber a não ser por representação espacial, ou seja, a não ser pela representação da

<sup>357</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1999. p. 270

<sup>358</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 111

inteligência. Worms enfatiza a noção de ‘movimento da consciência’ central na crítica bergsoniana:

Tanto o movimento nos faculta a essência pura do ato de “síntese mental” operante na duração em geral (e é a ele que Bergson voltará sempre para demonstrar sua necessidade), como também, todavia, mesmo no movimento, esse ato não poderia ser um ato vazio de síntese ou de pura ligação, indiferente ou exterior a seu conteúdo, como Bergson constantemente criticou em Kant.<sup>359</sup>

Como vimos, a consciência em todas as obras de Bergson aqui discutidas aponta para um eu que dura, para momentos sucessivos e interligados da vida mental de um sujeito. O tempo da consciência apenas poderia ser entendido realmente se Kant tivesse verificado sua duração, ou seja, o modo como o tempo corresponde à vida qualitativa dessa consciência. A partir disso, poderia ter atribuído ao tempo as características de heterogeneidade recíproca e indivisibilidade. Considerando o eu exterior à duração, atribuiu a ele incognoscibilidade característica às coisas em si, postulando-o como “eu fenômeno”<sup>360</sup>. Aqui, Bergson parece referir-se à maneira pela qual o sujeito kantiano se intui e intui seu estado interno por meio do tempo puro representativo.<sup>361</sup> Sobre a interpretação de Bergson em relação à atividade cognoscitiva do sujeito kantiano, afirma Worms:

O “esquematismo” não tem nada de misterioso ou, antes, seu mistério foi desencaixado por Bergson de um entalhe: ele supõe a representação clara do espaço, mas também a atividade temporal da consciência, do tempo ou da duração. “A arte oculta” de nossa imaginação, como a chamava Kant, apenas é misteriosa para ele porque não faz distinção entre o resultado, as imagens, e o motor secreto, a duração, que se opõe radicalmente a elas e demandará totalmente outras categorias para ser compreendida!<sup>362</sup>

A própria noção de causalidade atribuída pelo filósofo alemão ao tempo como forma *a priori* mostra-nos, diz Bergson, que este entendeu a temporalidade do eu nos mesmos termos da causalidade no mundo externo. A distinção fundamental do

<sup>359</sup> WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 82

<sup>360</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 160

<sup>361</sup> “É importante notar o fato de o sujeito kantiano representar a si mesmo como fenômeno na intuição, isto é, como algo relativo”. (Mascarenhas. 2017, p. 116) Na CRP, Kant afirma sobre a intuição de si mesmo: “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade.” (KANT, 2001, B 68)

<sup>362</sup> WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 49

Idealismo transcendental, aquela entre matéria e forma do conhecimento, é possibilitada pela ideia de que o tempo é indiferente, isto é, autônomo em relação ao seu conteúdo. Segundo Bergson, o tempo é seu conteúdo, é a duração da realidade.

O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real se compõe de elementos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço. Assim, a própria distinção que ele estabelece entre o espaço e o tempo equivale, no fundo, a confundir o tempo com o espaço, e a representação simbólica do eu com o próprio eu.<sup>363</sup>

O apriorismo kantiano é, nesse sentido, um problema fundamental para o filósofo francês. Ora, Bergson denominou-se “empirista radical”, e, dado que o fator primacial da realidade empírica é o tempo, não faria sentido que fosse *a priori*. Como vimos, afirmou que há uma distância considerável entre a concretude da vida e a realidade reconstruída *a priori* por meio de simbolismos.

De todo modo, o que mais interessa, aqui, é verificar como Bergson estabelece sua metafísica, através de indicações claramente traçadas: frente a Kant, ele se situa nos fatos, com a intenção de edificar uma metafísica capaz de chegar cada vez mais fundo, em um esforço contínuo, progressivo e organizado de todos os filósofos unidos no mesmo respeito à experiência.<sup>364</sup>

Realizar uma crítica, tal como aquela realizada na CRP, por exemplo, não seria suficiente. A crítica, com base na análise, apenas trabalha sob outras análises já feitas: não desprende-se das palavras para trabalhar na coisa mesma.<sup>365</sup> Bergson defende que as próprias formas que aplicamos às coisas não são *a priori*, mas um compromisso entre externo e interno, ou seja, defende que há uma integração fundamental no processo de conhecimento. Sobre isso, Worms enfatiza que

Nunca poderemos, segundo Bergson, nos contentar com uma filosofia crítica, que repousa sobre o princípio de uma distância entre nosso conhecimento e a realidade. Sem superar a experiência sensível, nós temos, ao contrário, com o ato temporal, mas também, em certo sentido, com a vida biológica, a garantia de uma realidade indubitável: a experiência é, desde o início, metafísica. Não são mais aceitáveis o criticismo que surgiu de Kant (...) <sup>366</sup>

<sup>363</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 159

<sup>364</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 119

<sup>365</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 93

<sup>366</sup> WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 119

De acordo com o filósofo francês, as teses de Kant estariam inseridas em um cenário histórico que, conforme expomos no primeiro capítulo, teria confundido a ideia de tempo com a ideia de espaço desde os paradoxos de Zenão, os quais disseminaram equivocadamente a ideia de movimento. Seria preciso compreender, então, a base temporal das coisas, e, a partir disso, compreender a ideia de que o nosso próprio modo de perceber vai contra tal base e é uma cristalização do movimento, e não uma apreensão genuína da realidade. Concomitantemente, temos acesso ao fluxo temporal de maneira privilegiada por meio do fluxo de consciência, ou seja, trata-se de um atestado imediato da temporalidade, o qual Kant teria negligenciado.

Em tal contexto, o filósofo francês afirma que Kant compreendeu a ideia de intuição absoluta do real como radicalmente distinta da consciência e dos sentidos, compreensão baseada na ideia de que estes percebem o movimento diretamente.<sup>367</sup> Se, mesmo diante do fato de que a inteligência e os sentidos se exercem no tempo e apreendem seu movimento (e não recortes dela), vemos contradições insolúveis às quais a humanidade chegou especulativamente ao investigá-la, os filósofos pensaram que tais contradições seriam inerentes à esfera temporal - a qual acreditaram estar apreendendo de modo genuíno, em tudo o que tal esfera oferece. A solução do filósofo alemão para as contradições inerentes ao realismo transcendental teria sido abdicar do conhecimento das coisas, ao invés de questionar o tipo de direcionamento dado a elas, isto é, o trabalho da inteligência. Para Bergson, evidentemente, tais contradições são inerentes à inteligência, e não ao real. Levados pelo trabalho da inteligência, encontramos-nos já fora do tempo real. Implícita à ideia de que a intuição intelectual deve ser transcendente seria a ideia de que não é preciso questionar que tipo de ação a inteligência exerce em contato com a realidade.<sup>368</sup>

De fato, Kant igualmente chegou à conclusão de que apenas uma visão - e não uma dialética - poderia possibilitar a metafísica.<sup>369</sup> Todavia, identificando tal

---

<sup>367</sup> BERGSON, H. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. 2006. p. 161

<sup>368</sup> A necessidade da busca pela gênese da inteligência, a qual constitui a crítica de Bergson à CRP de Kant, foi delineada cuidadosamente em *A Evolução Criadora* sob a ótica da evolução biológica: "Por outro lado, frente à razão pura kantiana, o autor irá sustentar uma noção de conhecimento dada a partir de um sujeito aberto ao mundo, originado como *homo faber*, que aparece na linha da evolução percorrida pela inteligência e que, portanto, vê-se submetido às exigências da lógica e da linguagem e, respondendo a estas, recebe suas determinações." (Mascarenhas. 2017, 118)

<sup>369</sup> De fato, quando Kant considerou a metafísica transcendente impossível, afirmou a possibilidade do conhecimento dos traços constitutivos de toda experiência enquanto experiência. Madelrieux

visão a um transcender da consciência, contestou que faculdades transcendentais fossem possíveis, concluindo a impossibilidade da metafísica. Segundo Bergson, por seu turno, na medida em que defende um deslocamento da atenção perceptiva, acrescenta que, diferentemente das filosofias místicas da antiguidade, as quais ligaram a verdade a uma apreensão superior ao plano temporal, o metafísico pode manter-se no plano ontológico, no plano temporal, de modo que essa educação da atenção ocorrerá no mundo sensível. De acordo com Worms, tal posição pode ser resumida à identificação de um caráter metafísico da própria vida concreta, a qual acomoda Bergson a meio caminho entre transcendência e criticidade.

Tal seria também, notemos a princípio, a originalidade do pensamento de Bergson, entre duas posições filosóficas extremas e antinômicas: entre os filósofos que pretendem atingir uma realidade absoluta saindo da experiência (diga-se: os metafísicos transcendentais) e as filosofias que denunciam toda pretensão a um absoluto em nome da relatividade da experiência (diga-se: os filósofos críticos).<sup>370</sup>

Portanto, bem como o arranjo da inteligência ao reformar a realidade provém de um ato nosso, o movimento inverso poderá ser igualmente iniciativa da consciência. Não será preciso recorrer a faculdades de percepção dissociadas dos sentidos e da consciência. Por outro lado, Bergson interpreta que a relatividade do conhecimento proposta por Kant e as concepções de inteligência e tempo que a acompanham possuem raízes teóricas mais profundas. Por isso, Bergson aprofunda sua análise em direção aos motivos precípuos que nutrem a filosofia kantiana.

#### 4. 1. 2 *As pressuposições do kantismo*

Isto posto, Kant não pôde constatar um esforço superior de intuição em direção à instalação na matéria do conhecimento, pois “acreditava essa matéria ou

---

sugeriu que, se considerarmos tal conhecimento como uma espécie de metafísica da experiência, Bergson pode ser visto como um continuador desse empreendimento: ao passo que Kant afirmou as categorias como aplicáveis a toda experiência, Bergson afirmou a duração, o movimento e a criatividade como constitutivos de toda experiência. No entanto, tal metafísica da experiência é sobrepujada por um empirismo metafísico (Madelrieux, 2021, p. 176), o qual conduz propriamente a crítica de Bergson a Kant.

<sup>370</sup> WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 17

co-extensiva à inteligência ou mais estreita que a inteligência.”<sup>371</sup> De acordo com isso, de modo pressuposto, a inteligência cobre todo o contorno da experiência. Por isso, não recortou a inteligência na matéria para que verificasse que esta transborda o entendimento, ou seja, para que as coisas fossem compreendidas de modo vital para além do trabalho simbólico.

Há uma discrepância, assim, entre o modo como ambos os autores desenvolvem uma teoria do conhecimento. Para o filósofo francês, a teoria do conhecimento não deve estar focada em determinar analiticamente as categorias do pensamento, e sim precisa engendrar tais categorias, buscando ultrapassar a inteligência. Uma teoria do conhecer levaria em conta, portanto, um esforço *sui generis* do espírito em direção a uma elevação da consciência temporal, observando o estender do eu em partes fragmentadas, sua degradação em espaço.<sup>372</sup> A CRP, por seu turno, ao buscar regras fundamentais do entendimento, desenvolve uma matematização da experiência, isolada das variações vitais que a compõem: “O autor alemão teria permanecido, com isso, preso à ilusão natural ocasionada pelo próprio trabalho da inteligência, o qual tende, pela necessidade prática, a ‘especializar’ a duração.”<sup>373</sup>

De acordo com Bergson, tanto o motivo pelo qual o foco de Kant, na CRP, buscou analisar o processo de conhecimento buscando estabelecer leis - enquadrando o tempo como uma delas e não reconhecendo a duração do eu - quanto o motivo pelo qual estabeleceu a relatividade do conhecimento mesmo supondo sua matéria - não reconhecendo a integração do real por meio da continuidade universal - se reduzem à sua aliança com o saber científico: “Decerto, a filosofia de Kant está imbuída, ela também, da crença em uma ciência una e integral, abarcando a totalidade do real.”<sup>374</sup> Semelhantemente à distinção feita pelo filósofo francês entre apreensão pura e apreensão fragmentada, a própria distinção entre o conhecimento científico e o conhecimento filosófico embasa sua crítica ao filósofo alemão.

Assim, Bergson enfatiza que o próprio ponto de partida de Kant, as premissas que assume e, conseqüentemente, a delimitação do campo de suas conclusões, devem-se à sua adoção do modelo científico de mundo. Kant investigou o que deve

---

<sup>371</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 386

<sup>372</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 226

<sup>373</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 120

<sup>374</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 384

ser nosso espírito e o que deve ser a natureza conforme um projeto de justificação do conhecimento científico, de modo que não teria feito, antes, a análise crítica do alcance da ciência.<sup>375</sup> Sem questionar a legitimidade do alcance do conhecimento científico, pressupõe uma ciência capaz de coordenar todas as facetas do real por um sistema de leis. Bergson não poderia aceitar tal pressuposto, já que considera que experiência ocorre, de um lado, sob a direção da inteligência - tendo como ápice o trabalho científico - e, de outro, sob a direção do espírito. Como vimos, Bergson distingue entre tempo da ciência e tempo real, atribuindo a cada um uma função específica. Por isso, torna-se necessário não negligenciar o tempo da ciência, e sim entender sua função.

Ora, Bergson sabe da existência (e até mesmo da utilidade) de um tempo homogêneo e divisível, o tempo da ciência. A crítica está no fato de a tradição filosófica, e em especial Kant, ter privilegiado justamente esse tempo na determinação do conceito. A questão não é, creio que em quaisquer dos casos, o desconhecimento da existência de um “outro” tempo.<sup>376</sup>

Inserida na teoria bergsoniana, a ciência, por consequência, não é objetiva igualmente com todos os objetos possíveis, tornando-se cada vez mais representativa e simbólica enquanto se aproxima das realidades psíquicas do vital. A teoria de Kant, com sua visão espacializada, matematizada e científica da realidade, não poderia atribuir ao tempo outro significado do que um significado formal. Ao interromper o fluxo da experiência, teria visto nela um lançar de fatos que, embora abertos, estão espalhados em um plano geométrico, de modo a estarem isolados uns dos outros.

Mas essa dualidade de intuição, Kant não queria e, aliás, nem podia admiti-la. Para admiti-la, teria sido preciso ver na duração o tecido mesmo de que é feita a realidade e, por conseguinte, distinguir entre a duração substancial das coisas e o tempo espalhado em espaço. Teria sido preciso ver no próprio espaço, e na geometria que lhe é imanente, um termo ideal na direção do qual as coisas materiais se desenvolvem, mas no qual não estão desenvolvidas.<sup>377</sup>

Em *Matéria e Memória*, é anunciado, no prefácio, que a teoria de Kant tratou de explicar o sucesso da física, isto é, de fundamentar a ordem matemática do universo por meio do idealismo transcendental. No entanto, diz Bergson, isso é feito a partir da separação radical entre a representação das coisas e as coisas mesmas,

<sup>375</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 387

<sup>376</sup> MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. 2017. p. 111

<sup>377</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 389

limitando os sentidos e o entendimento em relação ao conhecimento da realidade e sacrificando a metafísica à física. Não caberia à filosofia seguir a visão de mundo determinada pela física, buscando se adequar a ela. Contudo, após as grandes descobertas físicas da modernidade, a filosofia teria considerado tais leis como o tipo ideal e único de conhecimento.

Para analisar o objetivo do projeto da CRP, Bergson afirma que Kant teria se perguntado se a hipótese da justificação da unidade do saber com base em Deus seria necessária à ciência. Observando que ela baseia-se em relações cuja origem seria a capacidade de um sujeito de ligar termos, concluiu que as leis da ciência se devem fundamentalmente às leis que a constituem. Notadamente, apoiando-se na inteligência, Kant justificou a ideia de mundo científico, de acordo com a qual o universo consiste em um sistema de leis.<sup>378</sup>

O maior trecho em que o filósofo francês disserta sobre Kant, aquele expresso em *A Evolução Criadora*, enfatiza que a generalidade das leis supõe a dos gêneros vivos, ou seja, que a experiência nos apresenta também termos livres ao lado das relações termo a termo condicionadas pela inteligência. As leis dizem respeito ao domínio da matéria inerte, os gêneros dizem respeito ao domínio da vida. Para Bergson, a física reconduz os gêneros a leis. Kant teria seguido tal modelo ao construir uma teoria do conhecimento que versa sobre as leis e adapta os gêneros a elas. Uma lei, sendo uma relação entre coisas ou entre fatos, consiste em uma comparação feita por uma inteligência que representa-se vários termos conjuntamente. Kant teria esmiuçado, portanto, a tese de que uma ciência una e integral composta por leis supõe a ideia de uma experiência relativa ao entendimento humano.<sup>379</sup> Os sistemas de leis, por um lado, constroem seu objeto, ao passo que a generalidade expressiva da ordem vital sofre esse objeto, tocando em sua pureza. A física, ao exprimir o real em leis matemáticas que trabalham comparativamente, trata de uma realidade de ordem inversa: há uma confusão entre as leis e os gêneros, entre o físico e o vital. Portanto, o filósofo alemão, ao adaptar os gêneros a leis, adapta a realidade viva e heterogênea a leis estáticas e homogêneas.

A atuação da inteligência com base na criação do espaço e tempo homogêneos, na filosofia de Kant, é vista como possibilitadora de conhecimento. Na

---

<sup>378</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 385

<sup>379</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 250

medida em que possui uma função legítima de conhecer, trata-se de uma inteligência cuja função é impessoal, direcionada ao estabelecimento de leis. O projeto kantiano é, logo, um projeto da inteligência: para Bergson, um projeto de fragmentação do real,<sup>380</sup> uma filosofia cientificizada. Enquanto exerce um papel que ultrapassa as consciências individuais, fica a meio termo entre estas e o papel de Deus substancial comumente reconhecido pela metafísica.

É, se quisermos, um Deus formal, algo que em Kant ainda não é divino, mas que tende a tornar-se tal. Isso ficou claro com Fichte. Seja lá como for, sua principal função, em Kant, é dar ao conjunto de nossa ciência um caráter relativo e humano, ainda que de uma humanidade já um tanto divinizada. A crítica de Kant, considerada desse ponto de vista, consistiu sobretudo em limitar o dogmatismo de seus predecessores, aceitando sua concepção da ciência e reduzindo ao mínimo o que esta implicava em termos de metafísica.<sup>381</sup>

Em conclusão, a teoria de Kant, na medida em que supõe uma matéria de conhecimento como substrato, ainda é uma teoria que afirma algo sobre as coisas em si, pois tal matéria é um componente valorativo em sua teoria do conhecimento.<sup>382</sup> Se temos um tipo de contato com a coisa em si, se a conhecemos parcialmente, há algo em comum entre esta e a forma do conhecimento, o qual é uma característica afirmada implicitamente sobre a coisa em si. Entretanto, uma vez que Kant não distingue graus de extensão, já que as teses e antíteses das antinomias, igualmente, supõem a coincidência da matéria com o espaço geométrico, preferiu separar o conteúdo das formas da sensibilidade. Tanto a redução do eu à inteligência quanto a redução da experiência à inteligência possuem uma raiz comum, aquela que diz respeito à tarefa intrínseca à CRP, cujos pressupostos Kant teria assumido dogmaticamente.

## 4.2 *Balanceamento da comparação*

---

<sup>380</sup> “Os argumentos bergsonianos sugerem que, como desdobramento da aceitação da ordem como algo imposto pela atividade formalizadora do sujeito, se teria a admissão da relatividade do conhecimento conferida tanto à ciência como à metafísica.” (Mascarenhas, 2017. 117-118)

<sup>381</sup> BERGSON, H. *A Evolução criadora*. 2005. p. 385

<sup>382</sup> Kant escreveu, anos após a publicação da CRP em uma carta presente em *“On a discovery according to which all future critiques of reason have been rendered superfluous by a previous one”*, que não colocou o conteúdo numérico das representações novamente nas coisas, tal como apontou o erro dos dogmatismos na CRP: no lugar disso, defendeu que a base das representações sensoriais estaria postulada em algo “supra-sensível”. Este algo divino seria o real fundamento “of which we can have no cognition”. (Kant, 2002 Apud: Stang, 2024)

Na presente dissertação, nosso objetivo não consiste em comparar a metafísica de Bergson com a teoria crítica de Kant. No entanto, dado que buscamos recortar, nelas, o problema do tempo, existe uma integração e dependência de tais recortes com o todo da teoria a que pertencem. Tal dependência é intensificada pelo fato de que estamos tratando de conceitos de tempo inseridos em projetos filosóficos cuja natureza é distinta. De um lado, temos o tempo enquadrado em uma filosofia da intuição absoluta; de outro, temos o tempo enquadrado em uma filosofia da representação intelectual. Assumindo o pressuposto de que o projeto da CRP é a investigação da cognição e da sua relação com objetos, e sabendo que seu significado do conceito de tempo é restrito a tal projeto, estamos cientes de que a tarefa de comparação entre os conceitos de tempo de Kant e Bergson é dificultada em função do fato de que seus desenvolvimentos carecem de pressuposições em comum. A CRP, focando na representação dos objetos, não considera uma realidade sinuosa e nem um sujeito temporalmente livre em seu horizonte, tal como defende o fulcro da teoria de Bergson. nesse sentido, dado que o propósito basilar de tais filosofias influencia diretamente o conceito de tempo nelas enquadradas, será necessário abordar suas bases e propósitos para que a possibilidade de uma comparação cuidadosa seja considerada.

Em um primeiro momento, isto posto, analisaremos os motivos pelos quais Bergson insiste em comparar sua teoria do tempo com a teoria de Kant, parecendo supor que há um terreno comum entre ambas. Observaremos que tal suposição parece se explicar devido ao fato de que o filósofo francês considerou Kant como um precursor em um sentido específico, o que pode significar que ambos possuem um ponto em comum a partir do qual seguiram para caminhos distintos. Com isso, poderemos analisar a legitimidade dos questionamentos de Bergson frente à circunscrição peculiar ao projeto da CRP. Para tal escopo, optamos por colocar em foco *A Evolução Criadora*, obra em que tanto a duração quanto seu adversário ganham forma de tendências da vida de uma maneira geral e profunda.

Em segundo lugar, dado que a CRP é um projeto epistemológico, a teoria do tempo nela encontrada está ancorada em sua teoria do conhecimento. Portanto, para avaliá-la, precisaremos considerar o que Kant entende por conhecimento e como o tempo foi pensado conforme a demanda de sua epistemologia. Considerando os pressupostos assumidos pelo filósofo alemão, argumentaremos a favor de que o projeto da CRP não é neutro tal como um projeto aliado à ciência

pretende ser: há uma motivação a partir da qual Kant descreve como são as nossas representações de espaço e tempo e os objetos por elas representados. Argumentaremos que tal motivação intrínseca à CRP afasta ainda mais os propósitos de Kant e Bergson.

#### 4.2.1 Avaliando as críticas e distinguindo contrastes

Há um debate entre os comentadores de Kant sobre a existência de uma subordinação da Estética à Lógica.<sup>383</sup> Nesse sentido, muitos comentadores defendem que a teoria kantiana referente às intuições puras seria determinada por sua incorporação da geometria euclidiana, a partir da qual o espaço euclidiano assumiria o papel de forma necessária da intuição sensível.<sup>384</sup> Devido ao fato de que o filósofo alemão, ao expôr o espaço e tempo como intuitivos *a priori*, buscou explicitamente estabelecer a Estética transcendental isolada das categorias e das leis formais da natureza, reconhecemos que o fulcro de sua teoria do espaço e tempo é isolada da Lógica Transcendental.

O espaço euclidiano, enquanto conhecimento matemático, é um conhecimento por construção de conceitos e, logo, subordinado ao entendimento. Se observarmos que as leis da natureza e a própria geometria, no ato de descrição dos fenômenos, dependem das categorias, isto é, dos conceitos puros do entendimento, é possível constatar que o espaço e tempo tal como definidos na Estética estão desconectados de tais conhecimentos.

Ora, na Exposição metafísica, Kant preocupa-se em demonstrar os motivos pelos quais a representação do espaço não pode ser *a posteriori*, ou seja, derivada da experiência, e os motivos pelos quais não pode ser um conceito. Em tal análise, a qual culmina na conclusão de que a representação do espaço e tempo seja *a priori*, a referência à matemática não é usada na construção argumentativa. Em relação à Exposição Transcendental, a intuição pura do espaço e tempo é a

---

<sup>383</sup> DE LIMA, A. F.; SENEDA, M. C. *O espaço como grandeza infinita dada*. 2017, p. 8

<sup>384</sup> Por isso, a legitimidade teoria kantiana é igualada à legitimidade da geometria euclidiana por muitos comentadores, de modo que, após a descoberta de geometrias não-euclidianas, a validade da teoria kantiana teria passado a ser contestada. (Janiak, 2022) Ao longo do século dezenove, com o desenvolvimento científico atingindo várias áreas do saber, a noção de "*a priori*" foi perdendo força, e novas teorias de fundamentação da matemática independentes da intuição começaram a ser desenvolvidas por logicistas neokantianos. (Duarte, 2020)

condição para o conhecimento sintético *a priori* enquanto condicionado. Se, ao estabelecer as propriedades do espaço e do tempo *a priori*, a matemática não recorre à experiência, recorre à sua condição. Nesse sentido, como observou Fichant, o espaço geométrico, na medida em que depende do trabalho do entendimento na construção de uma figura, é descrito. O espaço metafísico, por sua vez, não depende de um ato espontâneo, sendo, por isso, originário.<sup>385</sup> A mesma lógica é aplicada ao tempo enquanto condição para conhecimentos *a priori*.

Como vimos, após a Exposição metafísica, Kant observa que a existência de uma intuição *a priori* irreduzível é sugerida pelo conceito de julgamento sintético *a priori*. O fundamento do julgamento sintético *a priori* exige que sejam fornecidos objetos pela intuição (devido ao caráter sintético) e precisa ser *a priori*. A fundamentação da matemática é, logo, posterior à exposição do espaço e do tempo.

Tal primazia e independência da teoria do espaço e tempo como intuições puras converge com a tese de que fundamentação da matemática não é o pressuposto teórico básico a partir do qual Kant infere a existência de espaço e tempo como representações puras. O caminho traçado pelo filósofo para chegar a tais inferências, aquele que origina o idealismo transcendental como teoria epistemológica, é baseado em sua investigação sobre o modo pelo qual os nossos poderes cognitivos são compostos e se relacionam com os objetos. Investigando tal relação, Kant observou que, de um lado, um objeto nos é dado pela intuição da sensibilidade e, de outro, é pensado pelos conceitos do entendimento.

Para justificar a existência de formas puras da intuição sensível, Kant argumenta que uma aparência é uma multiplicidade de sensações que possuem uma forma pela qual são ordenadas. A necessidade de uma forma para ordenar as sensações é explicada da seguinte maneira: para que um sujeito seja cognitivamente consciente da sua experiência, esta deve estar organizada por meio de uma forma. Isso porque um sujeito não poderia ser consciente de uma experiência desconexa e confusa, já que seu conteúdo não seria unificado. Tal forma corresponde à espaço-temporalidade que organiza o material sensível.

Verificamos inicialmente, portanto, a necessidade de que as sensações sejam ordenadas, e, em seguida, a função ativa de estruturas mentais do sujeito como intuições puras cumprindo tal papel. Por outro lado, apenas quando as intuições

---

<sup>385</sup> FICHANT, M. *Espaço estético e espaço geométrico em Kant*. 1999. p. 19

formais estiverem munidas dos conceitos puros do entendimento, poderão explicar a cognição legitimamente. Logo, embora a exposição de espaço e tempo seja resumida à tese de que são intuições puras, o conhecimento de espaço e tempo não é resumido à sua exposição como intuições puras. Na epistemologia de Kant, a Estética não explica como podemos conhecer determinadas regiões do espaço e períodos de tempo.<sup>386</sup> Na Dedução Transcendental, por sua vez, Kant explora o espaço e o tempo como objetos de cognição, como 'intuições formais'.<sup>387</sup>

Perante o exposto, uma vez que a função das Analogias é identificar como a experiência deve ser ordenada pelo sujeito para que o conhecimento seja possível, ela, bem como a Estética, pressupõe o idealismo transcendental e faz parte do escopo amplo dos princípios da filosofia transcendental. No caso da Estética, Kant precisará explicar a necessidade de intuições puras argumentando a favor de que espaço e tempo encaixam-se em tal demanda. Fará isso defendendo que ambos não podem ser empíricos e nem podem ser conceitos. A própria semelhança com a qual Kant escolhe expôr espaço e tempo (sabemos que a Estética é frequentemente analisada do ponto de vista da exposição do espaço, sendo a exposição do tempo apenas derivada) decorre do fato de que ambos ocupam um mesmo papel (o papel de representações puras) na corroboração do idealismo transcendental.

Em tal contexto, é importante ressaltarmos que Bergson entende que o processo de “fragmentação” corresponde a todo o processo de representação<sup>388</sup>, incluindo, portanto, as “formas puras” da sensibilidade. Nesse sentido, mesmo que as formas puras estejam provisoriamente desconectadas do entendimento conforme a teoria de Kant, o filósofo francês considera que estão inseridas na atuação da consciência ao solidificar a realidade.<sup>389</sup> A partir disso, podemos ter em vista que a representação de espaço e tempo conforme a compreensão de Kant são, conforme a filosofia de Bergson, associadas à atuação da inteligência e derivadas de uma concepção específica sobre o processo de conhecimento. Consequentemente,

---

<sup>386</sup> Janiak, Andrew, *Kant's Views on Space and Time*. 2022.

<sup>387</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 160

<sup>388</sup> Desde o *Ensaio*, Bergson entende a fragmentação como um processo básico. Em *Matéria e Memória*, Bergson refere-se à criação do espaço homogêneo como uma condição fundamental da percepção exterior por meio da qual subdividimos a “extensão concreta, contínua, diversificada”. (1999, p. 218) Mais adiante, afirma que o intelecto constrói “matéria inerte”. (p. 266) Similarmente, em *A Evolução Criadora* Bergson afirma que a consciência, antes, representa o espaço homogêneo e, depois, por meio da inteligência, pensa essas representações. (2005, p. 205) Assim, a representação do espaço “é a grande mola de nossa inteligência e que a faz funcionar.” (p. 230)

<sup>389</sup> BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 1988. p. 162

podemos entender os motivos pelos quais Bergson, muitas vezes, não critica a Estética em si, focando em argumentar, antes, contra os motivos basilares pelos quais Kant propõe intuições puras *a priori*. Com base nisso, é esperado que o filósofo francês irá dedicar parte considerável de sua argumentação às bases do idealismo transcendental e ao modo como Kant analisou o contato do sujeito com a matéria do conhecimento.

Tal diagnóstico auxilia-nos, igualmente, na compreensão do motivo pelo qual Bergson insiste em comparar sua teoria do tempo à teoria do tempo de Kant. Se Kant restringe o campo da experiência possível aos fenômenos, com o intuito de abdicar de desenvolver uma teoria ontológica do tempo e, ainda, colocando-o no papel de forma homogênea do sujeito, sem rastros de análise da temporalidade vital desse sujeito, parece não existir um terreno comum entre ambos os conceitos que possibilite a comparação. Como vimos, a teoria do filósofo francês explora a duração do sujeito psicológico, a continuidade universal da matéria e a duração dos seres no processo evolutivo. À vista disso, a comparação com Kant poderia, como possibilidade, ser restrita à temporalidade do sujeito, dado que este assume um idealismo. No entanto, o 'sujeito' de Kant está envolvido em uma investigação sobre o entendimento, ao passo que o 'sujeito' de Bergson está envolvido em uma investigação sobre sua fluidez não-intelectiva. Logo, precisaremos de início entender qual é a ponte enxergada por Bergson entre sua teoria do tempo e a teoria desenvolvida por Kant.

Panero observou que, de modo diferente da apresentação das críticas habituais de Bergson a Kant, é possível identificarmos o kantismo como o precursor da filosofia de Bergson. Este último teria sugerido tal ideia ao afirmar, em *A Evolução Criadora*, que Kant abriu caminho para uma nova filosofia.<sup>390</sup> De acordo com isso, a expectativa frustrada de Bergson pode ter origem na primeira edição da CRP, quando Kant pode ter deixado em aberto a possibilidade de exploração fenomênica para além de sua transcendentalidade. O filósofo francês avaliou a existência, na versão de 1781, de dois modelos de conexão de estados de consciência, isto é, de sínteses julgadas por Bergson como incompatíveis: o modelo

---

<sup>390</sup> “Vendo na inteligência antes de mais nada uma faculdade de estabelecer relações, Kant atribuía uma origem extra-intelectual aos termos entre os quais se estabelecem as relações. (...) Ao fazê-lo, abria caminho para uma nova filosofia, que se teria instalado na matéria extra-intelectual do conhecimento por um esforço superior de intuição.” (BERGSON,. 2005. p. 386)

da afinidade e o modelo das formas puras.<sup>391</sup> Escolhendo o último modelo para a versão de 1787, Kant teria escolhido o modelo que impediu que sua epistemologia investigasse o surgimento da fenomenalidade de modo que o transcendentalismo estivesse mais próximo de uma filosofia da vida e de um sujeito que dura. Com isso, Bergson pressupõe que Kant, ao lidar com diferentes interpretações sobre a síntese da consciência, poderia ter chegado à gênese conjunta da inteligência e matéria e considerado a ampliação da intuição sensível. Seguir o caminho da gênese da inteligência possibilitaria pensar a temporalidade da síntese da consciência para perceber seu surgimento na ordem da fenomenalidade.

Tendo isso em vista, é notório que a avaliação da validade do conceito de tempo em uma comparação entre ambos os autores depende da legitimidade de uma filosofia da inteligência. Como vimos, o desenvolvimento da teoria sobre o tempo como uma forma pura tem sua origem na indagação de Kant a respeito do processo de cognição dos objetos. A partir do momento em que declara a conexão entre forma do conhecimento e matéria do conhecimento para explicar o modo como o sujeito conhece os objetos, Kant está assumindo implicitamente que não há uma problemática envolvida na síntese dos estados de consciência em relação à matéria do conhecimento. Pelo contrário, está assumindo tal processo como dado, mesmo que tenha inicialmente atribuído à inteligência o poder de estabelecer relações e, logo, atribuído à matéria do conhecimento uma origem não-intelectiva. Bergson observa que a postura final de Kant corresponde à postura tradicional da história da Filosofia: tradicionalmente, o trabalho da consciência a partir da matéria do conhecimento é visto como uma apreensão direta da consciência (isto é, a consciência é responsável por ordenar algo desordenado), de modo a não ser pensado que a síntese pode ser um processo de desordenação e desorganização dessa matéria cuja origem é extra-intelectual.<sup>392</sup>

Tal expectativa, porém, assume pressupostos que o projeto da CRP não assumiu. Se o filósofo francês esperou que Kant investigasse a origem evolutiva da inteligência, projetou na CRP a tarefa de seu próprio trajeto na filosofia da duração. Por isso, “temos primeiro a sensação de que Bergson aqui projeta problemas estritamente bergsonianos na filosofia kantiana e distorce a sua intenção original”

---

<sup>391</sup> Panero, A. *Kant, précurseur manqué de Bergson?* 2008. p. 141

<sup>392</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005, p. 386

(tradução nossa).<sup>393</sup> A expectativa de Bergson parece indevida diante da possibilidade efetiva de que o projeto kantiano mudasse seu direcionamento: o direcionamento da CRP tendia naturalmente para a defesa de formas universais e necessárias e para a defesa do fortalecimento do transcendentalismo. Em função disso, a teoria kantiana da mente serve suficientemente bem ao propósito do projeto em que está inserida.<sup>394</sup> Da mesma forma, se verificarmos o propósito de Kant, não podemos afirmar simplesmente que fracassou na tarefa de desenvolver um conceito de tempo legítimo. A nosso ver, o filósofo alemão não ignorou ou foi incapaz de observar que o ‘eu’ pudesse se perceber além da representação espacial, tal como Bergson aponta, nem foi incapaz de reconhecer a necessidade de considerar as características da temporalidade qualitativa da consciência. Concordamos que o filósofo não abordou tais questões, contudo, acrescentamos que o fez propositalmente: a CRP é um projeto da inteligência e para a inteligência.<sup>395</sup>

De fato, uma das interpretações alternativas à interpretação tradicional do idealismo transcendental apresentada por Jacobi foi desenvolvida e disseminada por Henry Allison em uma defesa especificamente epistêmica de aspectos diferentes de uma única classe de objetos na teoria de Kant. Para além da visão de Allison, a qual não poderemos expôr aqui, a interpretação geral dos ‘dois aspectos’ afirma que o idealismo transcendental distingue dois aspectos de uma mesma realidade ou classe de objetos. Nessa mesma classe de objetos teríamos, portanto, um aspecto ao qual temos acesso, as aparências, e outro aspecto ao qual não temos acesso. A visão epistêmica, por seu turno, nega que a teoria de Kant tenha cunho metafísico, assumindo-a como basilarmente epistemológica: trata-se, aqui, de uma tese restrita à postulação da limitação humana às condições epistêmicas, e o conceito de ‘coisa em si’ traçaria tal limite de maneira puramente abstrata.<sup>396</sup>

Rohlf aponta que uma das críticas recorrentes a tal interpretação ressalta que a CRP assegura um projeto mais amplo do que a limitação à epistemologia, especialmente ao considerarmos as passagens em que a distinção entre aparências e coisas em si recebe significado metafísico. Seguindo tal linha, um impasse

---

<sup>393</sup> “Bref, on a d’abord le sentiment que Bergson projette ici sur la philosophie kantienne des problèmes strictement bergsoniens et en fausse l’intention première.” (Panero. 2008. p. 137)

<sup>394</sup> Panero, A. *Kant, précurseur manqué de Bergson?* 2008. p. 141

<sup>395</sup> “(...) fato de o nosso objeto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*” (KANT, 2001. B 26 A 13)

<sup>396</sup> ROHLF, Michael. *Immanuel Kant*. 2023.

significativo identificado por Bergson seria exatamente o fato de que Kant foi além de um projeto da inteligência: ao propor a relatividade do conhecimento como consequência da filosofia da representação, reduz o contato com a matéria do conhecimento ao contato intelectual. O filósofo francês coerentemente afirma que, a partir do momento em que Kant pressupõe uma matéria do conhecimento e o contato do sujeito com a coisa em si na própria CRP de 1787,<sup>397</sup> circunscreveu a experiência à construção do sujeito e deixou a entender que não poderia problematizá-la. O impasse para Bergson, logo, é a) assumir o contato, em sua teoria do conhecimento, com as coisas; b) assumir que a inteligência trabalha construtivamente a partir desse contato e concluir que c) se o nosso contato é construtivo, então não temos acesso às coisas mesmas. Há, de acordo com o filósofo francês, uma pressuposição muito problemática em tal argumento: nesse caso, para declarar a incognoscibilidade das coisas, é preciso assumir que não há outro contato com as coisas que não seja por meio da inteligência. Se Kant tivesse conduzido adiante uma investigação que não tornasse as coisas em-si incognoscíveis e, assim, apenas se restringisse à análise do entendimento, Bergson não teria motivo para criticá-lo (como vimos, o autor de *A Evolução Criadora* não invalida o conhecimento intelectual, mas apenas atribui a ele uma função específica). A questão, logo, não é aquilo que o filósofo alemão reconhece sobre uma teoria do conhecimento intelectual, e sim o que admite sobre a relação do sujeito com a realidade. Se o contato com o real é reduzido à construção da inteligência, então espaço e tempo poderão ser, sim, convenientemente instrumentos do trabalho da inteligência. Se há, por outro lado, outro tipo de contato com o real, haveria a possibilidade de que fossem concebidos como não subordinados à inteligência. Haveria, logo, um motivo pelo qual Kant estabeleceu o processo de conhecimento como intelectual.

---

<sup>397</sup> Bergson tem em vista a distinção kantiana entre matéria e forma, a qual abarca uma relação dos sentidos com um objeto a ser posteriormente representado: “Portanto, como nos obriga, evidentemente, a presente crítica, manter-nos-emos fiéis à regra acima estabelecida de não levar as nossas questões para além dos limites em que a consciência possível nos pode dar o seu objeto, nunca nos deixaremos arrastar a procurar saber o que *os objetos dos nossos sentidos* podem ser em si, isto é, independentes de toda a relação aos sentidos.” (KANT, 2001, A 380) Coelho (2022, p. 107-108) explica tal relação em termos claros: “A razão, tendo por um lado seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma (...) O ‘realismo’ é mantido na medida em que Kant pensa a verdade como correspondência, e, em algum grau, pressupõe-se ainda uma ligação entre a realidade do objeto e sua ‘aparição’ fenomenal.”

A ideia de que Kant seria seu precursor, nesse sentido, valida o projeto de Kant ao mesmo tempo em que lhe tece uma dura crítica. O caminho para uma nova filosofia corresponde à demanda por ampliação da intuição sensível, de modo a atingir a matéria extra-intelectual, o dado em si, e não uma compreensão intelectual intuitiva do dado.<sup>398</sup> Bergson considera, logo, que levou adiante o projeto iniciado pela CRP em 1781. Com isso, estaria criticando o modelo kantiano da síntese da consciência e promovendo sua substituição pelo modelo de inversão da síntese em relação à matéria do conhecimento. Uma nova interpretação da síntese, seria, portanto, a chave para uma nova compreensão do tempo. Para isso, no entanto, Kant não poderia ter considerado a inteligência como dada de saída.

Não obstante o desenvolvimento da filosofia do tempo de Kant não incluía elementos derivados da matemática junto à sua investigação sobre o processo de cognição, a crítica de Bergson nos alerta que tal origem pressupõe a legitimação da inteligência e, logo, uma visão do tempo a partir de tal lente. Na mesma medida, criticar Kant afirmando que a CRP poderia ter incluído uma análise biológica da gênese da inteligência parece, de fato, apelativo. Contudo, investigando as motivações de tal exclusividade e o monopólio da inteligência em seu projeto, é possível incluirmos um ponto de reflexão adicional.

A legitimação da inteligência conduziu Kant a declarar que nosso conhecimento assume forma de julgamento, ou seja, conhecer é pensar discursivamente. Em tal cenário, uma das influências diretas para sua postura está relacionada ao seu reconhecimento da legitimidade da ciência, a qual é dependente e se ancora em tal tipo de conhecimento. Ora, Kant se baseia em pressupostos da ciência pura ao longo de sua apresentação do tempo.<sup>399</sup> Nesse sentido, a razão e a linguagem seriam exaltadas em sua forma precisa na matemática. A partir disso, podemos inferir que a posição apresentada por Kant em sua teoria do conhecimento não é, de modo algum, filosoficamente neutra.

Como observou Janiak, Kant evita representar o espaço por meio de outros conceitos para não tomar uma posição sobre a ontologia do espaço. Todavia, a ideia

---

<sup>398</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005, p. 386

<sup>399</sup> Stang sugeriu que Kant pode ser considerado um “realista científico” na medida em que “he accepts the existence of unobservable entities posited by our best physical theories (magnetic matter, Newtonian ‘lamellae’)” (Stang, 2024) Além disso, é possível observarmos que “O tratamento do tema do tempo, na filosofia transcendental kantiana, se apoiaria no pressuposto de que a ciência, com as características adquiridas em sua orientação moderna, constituiria o modelo paradigmático do conhecimento.” (Mascarenhas. 2017, 116)

que Kant se permite pressupor como válida, propositalmente evitando tomar posição sobre a ontologia do espaço, é aquela de que representamos o espaço como uma magnitude euclidiana infinita.<sup>400</sup> Tal posição seria cabível para o idealismo transcendental mesmo em um contexto de evitação sobre discussões ontológicas. Como sabemos, Newton deu continuidade à aplicação de Galileu do método e concepção de espaço da geometria euclidiana à Física, e, embora a CRP não esteja alinhada aos resultados da física newtoniana em relação à absolutividade de espaço e tempo na discussão ontológica, está alinhada aos resultados matemáticos proporcionados pela ciência no cenário de Newton. Ora, a ciência, ao aplicar matemática à realidade, trabalha com um plano de fundo geométrico. Partindo de um plano de fundo geométrico como dado, estaria claro que Kant se preocuparia primordialmente com a exposição do espaço, de modo a derivar dela a exposição do tempo. À vista disso, o tempo não pode ser rompido em sua natureza euclidiana, nem ter a quantidade e a qualidade de seus momentos alteradas. As relações entre elementos heterogêneos, substâncias e acidentes e entre causa e efeito, pressupõem, na visão de Kant, uma escala temporal homogênea.

Na própria Estética, não admitindo que tempo mude em si mesmo, de modo que “apenas muda algo que está no tempo”<sup>401</sup>, o concebe em analogia com o espaço, o que, segundo Kemp Smith, explicita a influência da “Newtonian receptacle view”<sup>402</sup> sobre o filósofo alemão. De fato, Newton enxerga tempo e espaço como homogêneos absolutos, ou seja, estruturas ontológicas vazias que comportam os objetos empíricos. Kant permanece interpretando-os como estruturas vazias fundamentais: agora, no entanto, estão circunscritos ao Eu penso.

Na Estética, como vimos, argumenta a favor da *aprioridade* do tempo, uma vez que deve haver alguma representação primordial que torne possível a representação de objetos externos.<sup>403</sup> O conceito de “*a priori*” de Kant é a independência não de uma experiência específica, mas a independência de toda e qualquer experiência.<sup>404</sup> Tal definição exige que esses juízos e intuições sejam universais, necessários e acima de variações do conteúdo em si. Com base nisso, o filósofo alemão não pode incluir um conceito empírico na sua definição de tempo, já

<sup>400</sup> Janiak, Andrew, *Kant's Views on Space and Time*. 2022.

<sup>401</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 41 B 58

<sup>402</sup> KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2003. p. 142

<sup>403</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 33

<sup>404</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 1

que uma intuição é pura e a mudança, por seu turno, é um conceito que poderá ser extraído apenas da experiência.

A noção de “movimento do sujeito” é abordada na Analítica, já que associada à unidade do múltiplo da intuição imposta pela unidade da consciência, e, uma vez que a Estética abstrai de todas as contribuições do entendimento (de qualquer consideração da unidade do múltiplo imposta pela unidade do entendimento), nenhum tipo de movimento pode ser tratado na Estética.<sup>405</sup> Na Analítica, o tempo é visto a partir dos modos pelos quais o sujeito compõe a experiência, sendo explicado conforme o movimento do sujeito para a cognição de objetos.

Uma vez que a intuição pura do tempo representa particulares, isto é, coisas com alguma localização espacial em relação a um sujeito e outras coisas, o sujeito posteriormente enquadra tais particulares em conceitos gerais que evidenciam modos do tempo, aqueles princípios que tornam possíveis para nós objetos transcendentais. As Analogias mostram-nos, logo, o tempo como objeto de cognição, apresentando a temporalidade do sujeito quando imersa na tarefa de conhecimento. O corpo de conhecimento sintético *a priori* cuja origem seria a intuição pura do tempo, incluindo os “princípios apodícticos” e os julgamentos relativos à “alteração” e ao “movimento”, tem como base a “parte pura da física”<sup>406</sup>, a doutrina geral do movimento compreendida pela mecânica newtoniana.<sup>407</sup> Como bem observou Gardner, tal doutrina ocupa a mesma posição no tratamento do tempo daquela posição da geometria no tratamento do espaço, o que significa que Kant pressupõe que as aparências no tempo conformam-se às leis da doutrina geral do movimento newtoniana.<sup>408</sup>

À vista disso, embora saibamos que a preocupação inicial que conduziu Kant às formas puras da intuição seja uma preocupação com o modo de funcionamento do processo de conhecimento, e não com a fundamentação da matemática, quando aborda a caracterização das representações de espaço e tempo, o filósofo alemão tem em vista as determinações *a priori* estabelecidas pela matemática, de modo que tanto a Estética quanto a Analítica nos mostram que conduziu uma análise de síntese da consciência nos termos da ciência pura. Assim, se o filósofo alemão

---

<sup>405</sup> “Na divisão desta ciência dever-se-á, sobretudo, ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro”. (KANT, 2001. A 14 B 28)

<sup>406</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 18

<sup>407</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. A 32

<sup>408</sup> GARDNER, S. *Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of pure reason*. 2003.

desenvolveu uma análise do contato do sujeito com a realidade a partir da busca de leis e constantes em tal sujeito, existe um motivo específico compatível com a motivação da circunscrição da *CRP*. Sobre tal ponto, estamos assumindo, com Bergson em *A Evolução Criadora*, que a *CRP* demanda a legitimação das pretensões da ciência, e que “dessas pretensões elas próprias Kant não fez a crítica.”<sup>409</sup> Podemos nos perguntar, porém, se subjugar o tempo às determinações da ciência seria a tarefa de uma filosofia do conhecimento.<sup>410</sup> É possível dizer que sim, se assumimos o conhecimento genuíno do sujeito como aquele cujo modelo seja evidenciado pelos juízos sintéticos *a priori*.

Lembremos da comparação traçada por Bergson entre sua teoria e a teoria da relatividade de Einstein. Como vimos, em virtude da discrepância entre as abordagens sobre o tempo (físico-matemática e metafísico-vital), o filósofo francês ressalta que a Teoria da relatividade não pode ser usada como argumento nem para contestar, nem para aprovar sua metafísica.<sup>411</sup> No entanto, Bergson volta-se recorrentemente a Kant devido ao fato de que, nesse caso, não trata-se de um cientista dissertando sobre o tempo em termos científicos, e, sim, de um filósofo o fazendo.<sup>412</sup> Isso posto, uma comparação entre Bergson e Kant é consideravelmente delicada devido ao fato de que os pontos de autoridade e de submissão de cada um são opostos (tal como suas concepções de síntese da consciência são opostas). Enquanto o primeiro exalta e assume como dada a lógica e a ciência (subjugando o conhecimento não discursivo), o segundo exalta e assume como dada a intuição absoluta do real (subjugando o conhecimento lógico e científico). O próprio conceito de metafísica de ambos é distinto conforme tais prioridades.<sup>413</sup> Segundo Kant, a

<sup>409</sup> BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. 2005, p. 387

<sup>410</sup> Guerlac (2021, p. 52) apontou para um possível desdobramento contemporâneo da crítica bergsoniana ao simbolismo da ciência. Diante do cenário em que a ciência cognitiva, a biologia sintética e a inteligência artificial assumem filosofias mecanicistas, “the concept of nature fades as artificial life gains ground and market share.” Por isso, a filosofia de Bergson pode nos auxiliar frente aos problemas de uma abordagem científica puramente abstrata: “Bergson’s epistemological critique, his challenge to quantitative patterns of knowing that we routinely fall back on in a world of repetition, needs serious consideration in our data driven world, which not only respects, but seems to demand, the kind of abstract, retrospective logic Bergson diagnoses and demystifies.”

<sup>411</sup> BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. 2006. p. 39 (nota)

<sup>412</sup> Sobre isso, a observação de Mascarenhas (2017, p. 108) é conveniente: “O que se pode ver é que, para Bergson, o que está em questão não é que Einstein, como filósofo, tenha pensado mal o tempo, a partir da filosofia, como Kant o fizera. Vale mesmo dizer que ele o pensou bem, contudo, o fez como cientista. E isso certamente não constitui nominalmente um erro, como no caso de Kant, porque, ao fazê-lo, Einstein fizera o que a ciência deveria de fato fazer.”

<sup>413</sup> A própria fundamentação desenvolvida na *CRP* pode ser vista como uma metafísica: “Não passamos do pórtico da filosofia kantiana se não fomos atingidos por uma grande admiração pela humildade implícita dessas limitações. Ao mesmo tempo, também não passamos do uso instrumental

metafísica, em seus objetivos, busca formular juízos sintéticos *a priori*.<sup>414</sup> Segundo Bergson, por seu turno, a metafísica não pode ser desvinculada da intuição do real, sendo uma forma de conhecimento de imersão na realidade. Alicerçados em tais lentes, os conceitos de tempo para ambos os autores correspondem ao contraste entre a *re-presentação* do tempo, a qual é uma construção autônoma e uma clarificação conceitual, e a *presentação* do tempo, a qual mostra-se na apreensão por audição em uma relação de conhecimento imerso no dado em si.

Embora o filósofo alemão esteja anunciando uma crítica da razão pura, seu propósito é motivado pela observação de que os resultados das ciências eram precisos e, logo, tomados como modelos. O seu tipo de olhar para o conhecimento é, tal como o olhar científico, a procura de leis, constantes e dominação daquilo que é conhecido.<sup>415</sup> A única possibilidade aberta a Kant na CRP parece ser aquela da construção lógica e ativa realizada pelo sujeito, buscando seus fundamentos de atuação. De acordo com tal posição, apenas a característica da *aprioridade* pode conceder ao conhecimento necessidade e universalidade exigidas ao conhecimento preciso. Bergson, por seu turno, está interessado na vitalidade do tempo e não poderá deixar de apontar que, se o tempo corresponde ao modo como o sujeito ordena as sensações, se desempenha um papel efetivo no sujeito, se atua de modo unificador na representação, então é difícil concebê-lo como uma forma vazia.

---

da epistemologia kantiana se falharmos em compreender que sua metafísica ressignificada e fortemente domesticada é ainda uma metafísica, e, portanto, a parte superior da filosofia transcendental.” (Coelho, 2022, p. 114) Como vimos no tópico anterior, é nesse sentido que Bergson acusou-o de iniciar uma metafísica da subjetividade, a qual tem seu ápice em Fichte. Por isso, Bergson identifica um ponto em comum entre Kant e os racionalistas metafísicos anteriores, uma metafísica baseada na inteligência: “Como se sabe, Bergson fundará sua censura ao kantismo em um ponto concreto da formulação de sua doutrina: a vinculação entre metafísica e intuição.” (Mascarenhas, 2017. p. 113)

<sup>414</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B 18

<sup>415</sup> Recentemente, a disseminada tese de Iain McGilchrist em *The Master and his emissary* criticou a existência de uma suposta neutralidade no saber da ciência, defendendo que esta seria, tal qual outros ramos do saber, um tipo de atenção direcionada à realidade: uma atenção distanciada que, ela mesma, é uma atribuição de um tipo específico de valor. (MCGILCHRIST, 2019, p. 38)

## Conclusão

Embora Bergson tenha sido taxado, como uma forma de rebaixamento, de “artista” ou “poeta”<sup>416</sup> em contraposição ao encargo de “filósofo”, tal crítica não seria vista pelo francês como ofensiva. Ao contrário, na medida em que Bergson identifica na arte uma expressão viva da verdade, tal taxação seria interpretada como um tipo de elogio, qual seja, uma prova de que sua filosofia direcionou-se à realidade movente e não ao mero discurso abstrato. De fato, o uso de metáforas filosóficas é visto como um elemento de fortificação, na medida em que busca aplicar a inteligência de maneira minimamente instrumental.<sup>417</sup> Como sabemos, quando as filosofias analíticas ou filosofias da linguagem são usadas como modelo para avaliar a filosofia de Bergson, esta é comumente acusada de imprecisão e de cunho filosófico desqualificado. Todavia, é muito claro que seu objetivo nunca foi tal tipo de precisão, e que o âmago de sua vontade, tal qual sua ideia de Filosofia, foi conduzido pela tentativa de lidar de forma amistosa e receptiva com a mente, com a realidade e com a vida.

O desenvolvimento da concepção de tempo por Bergson abriu caminho, portanto, para que pudesse interpretar os problemas filosóficos contemporâneos e as teorias científicas como parte da disseminação de uma visão de mundo precipitada e problemática apoiada pela inferiorização da metafísica. Não obstante, conforme anteriormente abordado, uma visão ampla de mundo está ancorada em uma metafísica, e a Filosofia permanece irreduzível à ciência.

A ciência não pode escapar do tributo que paga, de bom ou mau grado, consciente ou inconscientemente, à metafísica, à epistemologia, à filosofia da natureza e à lógica, quando não à mística. E nestas circunstâncias mais vale uma filosofia que se assume em sua natureza vital, ética e axiológica do que uma que tente exercer seu papel crítico e fundamentador com pretensas imparcialidade e impessoalidade.<sup>418</sup>

Por outro lado, na medida em que buscamos abordar a relação entre Kant e Bergson do ponto de vista do conceito de tempo, e considerando os limites de uma

---

<sup>416</sup> Russell, B. *The philosophy of Bergson*. 1912. p. 332-333

<sup>417</sup> Monteiro, 2022 & Bergson, 2006.

<sup>418</sup> Coelho, H. *Livre-arbitrio e sistema: Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. 2012. p. 276

dissertação de mestrado, optamos por abordar apenas a CRP: no entanto, como sabemos, a filosofia de Kant é multifacetada e densamente rica, de modo que as noções de estética, finalidade, sentido, psicologia, etc, foram desenvolvidas em suas outras obras. Uma comparação entre os autores que considere todo o projeto de Kant seria, sem dúvidas, mais honesta e íntegra do que aquela que considera apenas a CRP. A totalidade do projeto kantiano vai além de uma exaltação do entendimento, e Kant considera outras formas pelas quais a razão aborda o mundo para além do modo matemático-mecânico do entendimento.<sup>419</sup> Com isso, poderia ser analisado como Bergson e Kant conversariam sobre questões existenciais ou psicológicas mais específicas, às quais a filosofia da duração conduz e que, todavia, não são abordadas na CRP. Ainda sim, é importante frisar que Bergson está autorizado a criticar a concepção de “entendimento” defendida por Kant e a visão de “tempo” a ela alinhada, especialmente se considerarmos que a CRP é o coração do projeto de Kant, ainda que este não se resuma àquela. Seja como for, em nossa circuncisão, ressaltamos que não comparamos visões globais de dois filósofos ou de dois projetos sobre a realidade e sobre o conhecimento, e sim comparamos um conceito específico em obras específicas.

Embora o presente trabalho não seja, logo, uma crítica à integralidade do projeto filosófico de Kant, esperamos ter abordado de que modo Bergson aponta coerentemente que espaço e tempo enquanto estruturas formais pressupõem uma visão inerte do sujeito, da realidade e do processo de conhecimento, representando a sobreposição de uma visão metafísica cientificizada. Por isso, é importante refletirmos sobre a legitimidade da concessão de primazia à matematização do tempo, e, por outro lado, sobre a relevância do papel do olhar filosófico do tempo.

---

<sup>419</sup> Coelho, H. *O pensamento crítico: história e método*. 2022, p. 118

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Ivone Castilho Benedetti, 6a Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2012.

Panero, Alain. **Kant, précurseur manqué de Bergson?**. Revue philosophique de la France et de l'étranger 2008/2 (Tome 133), p. 133-145.

Amora, Kleber. **Alguns elementos para a compreensão do conceito de substância em Kant**. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 46-69, jul.-dez., 2012.

ARISTOTLE. **Physics**, trad.R. P. Hardie and R. K. Gaye, orig. c. 350 B.C.E.

BERGSON, Henri. **A Evolução criadora**. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Correspondances**. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).

\_\_\_\_\_. **O Pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BISTENE, Tufí. **Reflexões e comentários sobre o espaço e o tempo em Kant**. 1985. Dissertação de Mestrado (UFMG).

CARRIER, Martin. **How to tell causes from effects**: Kant's causal theory of time and modern approaches. Studies in History and Philosophy of Science Part A, v. 34, n. 1, p. 59-71, 2003.

COELHO, Humberto Schubert. **A humanização da experiência no auge da filosofia clássica alemã; um exemplo de oposição ao conceito britânico de experiência**. Ética e Filosofia Política. Número XVII; 2014. pp. 165-181.

\_\_\_\_\_. **História da liberdade religiosa**: da Reforma ao Iluminismo. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.

\_\_\_\_\_. **Livre-arbítrio e sistema**: Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe. 2012. Dissertação de doutorado.

\_\_\_\_\_. **O pensamento crítico**: história e método. 1. ed. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2022.

DE LIMA, Arthur Falco; SENEDA, Marcos César. **O espaço como grandeza infinita dada**. 2017. v. 11 n. 1 (2017): Portal de periódicos UFU.

DA SILVA, Paloma Rodrigues; DE ANDRADE, Mariana A. Bologna Soares; DE ANDRADE CALDEIRA, Ana Maria. **Biology teachers' conceptions of the diversity of life and the historical development of evolutionary concepts**. *Journal of Biological Education*, v. 49, n. 1, p. 3-21, 2015.

DUARTE AMARAL, LUCAS ALESSANDRO. **A filosofia da matemática de Kant no (novo) tribunal da razão: alguns aspectos do anti-intuicionismo no século dezenove e uma variante neokantiana**. *Synesis*, v. 12, n. 2, 2020.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELITZ, Heike. **Bergson vs. Herbert Spencer: Real becoming and false evolutionism**. In: *The Bergsonian Mind*. Routledge, 2021. p. 16-27.

FERREIRA, Luciano; DOS SANTOS, Talita Secorun. **Uma análise da influência kantiana na aceitação das geometrias não-euclidianas**. *Educação Matemática em Revista*, v. 28, n. 80, p. 1-15, 2023.

FICHANT, M. **Espaço estético e espaço geométrico em Kant**. Publicação: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 11-32, 1999.

GARDNER, Sebastian. **Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of pure reason**. Routledge, 2003.

GUERLAC, Suzanne. **Duration: A fluid concept**. In: *The Bergsonian Mind*. Routledge, 2021. p. 45-54.

GUYER, P. (Ed.). **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge University Press, 1992.

HOWARD, Caygill. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JANIAK, Andrew, **Kant's Views on Space and Time**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Duke University Press, 2015.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de M. dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KEMP SMITH, N. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**. England. 2003.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Trad. Tessa Moura Lacerda. Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão**. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. Martins Fontes, 2004.

LEITE, Viviane B.; ANDRADE-NETO, Antônio V. **Conceitos de espaço, tempo e movimento na Mecânica Clássica e na Teoria da Relatividade**. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 45, p. e20220321, 2023.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson e Kant**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 5, p. 19-28, 1983.

\_\_\_\_\_. **Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James**. Cognition: Revista de Filosofia, n. 2, p. 193-202, 2001.

LOVEJOY, Arthur O. **Some antecedents of the philosophy of Bergson**. Mind, v. 22, n. 88, p. 465-483, 1913.

MADELRIEUX, Stéphane. **Bergson and metaphysical empiricism**. In: The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 175-188.

MASCARENHAS, A. **Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition**. Trans/form/ação, Marília, v. 40, n. 2, p. 103-124, Abr./Jun., 2017.

MCGILCHRIST, Iain. **The master and his emissary: The divided brain and the making of the western world**. Yale University Press, 2019.

\_\_\_\_\_. **The Matter with Things. Our Brains, Our Delusions and the Unmaking of the World**. Perspectiva Press, 2021.

MONTEIRO, Geovana. **A temporalidade na metafísica e na ciência: uma interpretação bergsoniana**. Lâmpião-Revista de Filosofia, v. 3, n. 1, p. 89-113, 2022.

NEWTON, Isaac, Sir. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - Livro I / 2 ed., 3 reimpr.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

PETRYSZAK, Nicholas G. **Tabula rasa—its origins and implications**. Journal of the History of the Behavioral Sciences, v. 17, n. 1, p. 15-27, 1981.

PINTO, Débora Morato. **Bergson, empirismo e espírito de sistema: entre subjetividade e ciência**. Discurso, v. 49, n. 1, p. 31-53, 2019.

PRADO, Tomás. **A presença dos gregos na análise bergsoniana das ciências e da metafísica**. Veritas (Porto Alegre), v. 65, n. 3, p. e37619-e37619, 2020.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: Do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990. ISBN 978-95-349-0163-5 (vol. 2)

RODRIGUES, Paulo César. **Considerações sobre o paradoxo da percepção em Bergson**. Filosofia UNISINOS, v. 19, n. 3, 2018.

ROHLF, Michael. **Immanuel Kant**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*., Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2023.

ROSSETTI, R. **Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica**. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2001, 14 (3), pp. 617-623.

ROVIGHI, Sofia V. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola. 4ª Ed, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **The philosophy of Bergson**. *The Monist*, p. 321-347, 1912.

SINCLAIR, Mark. **The roots of Bergson's concept of duration reconsidered**. In: *The Bergsonian Mind*. Routledge, 2021. p. 5-15.

\_\_\_\_\_. **Is Habit ‘The Fossilised Residue of a Spiritual Activity’?** *Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty, Journal of the British Society for Phenomenology*, 42:1, 2011. p. 33-52.

SPENCER, H. **The Principles of Biology**, v1. London: Williams and Norgate. 1864.

\_\_\_\_\_. **First Principles**. New York: Cambridge University Press. 2009.

STANG, Nicholas F., **Kant's Transcendental Idealism**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2024.

TEIXEIRA, R. H. **Claude ‘Bernard, Bergson e o conhecimento da vida como problema**. *Revista Kriterion, [S. l.]*, v. 61, n. 146, 2020.

VILHENA, A. L. **Bergson e o “bergsonismo”**: uma breve reconstrução histórico-conceitual, in *Revista Ideação*, N. 37, 2018. p. 111-128.

WAXMAN, Wayne. **What Are Kant's Analogies About?**. *The Review of Metaphysics*, v. 47, n. 1, p. 63-113, 1993.

WORMS, F. **Bergson ou os Dois Sentidos da Vida**. Tradução de Aristóteles Angeben Predebon. - São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

\_\_\_\_\_. **“A concepção bergsoniana do tempo”**. *Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia*. v. 1, n. 1. 2004.