



## A COEXISTÊNCIA ENTRE PASSADO E PRESENTE NA DURAÇÃO DE HENRI BERGSON

(The Co-Existence Between Past and Present in the duration of Henri Bergson)

**Me. Adriana Gurgel\***

Doutoranda em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP.

E-mail: [adrianamgs@gmail.com](mailto:adrianamgs@gmail.com).

### RESUMO

Este artigo pretende, através de uma breve apresentação da teoria da memória de Henri Bergson (1859-1941), compreender como o conceito de duração possibilita a coexistência entre passado e futuro na obra deste autor. Para isto, será necessário entender em que consiste o tempo para o filósofo francês, assim como a relação do tempo com a memória e com o corpo. A partir da obra *Matéria e memória*, escrita e publicada na virada do século XIX para o século XX (1896) e um dos textos fundamentais para a compreensão da filosofia da duração bergsoniana, será explicitada a concepção de tempo real como sucessão, continuidade, mudança, memória e criação e, consequentemente, como duração.

**Palavras-chave:** Henri Bergson. Duração. Tempo.

### ABSTRACT

This article intends to understand, through a brief presentation of the theory of memory developed by Henri Bergson (1859-1941), how the concept of duration allows the coexistence of past and future in the work of this author. In order to achieve this, it will have to be understood the French author's conception of time, as well as the interaction of time with memory and body. From the work *Matter and Memory*, written and published at the turn of the nineteenth to the twentieth century (1896), and one of the key texts to understand Bergson's philosophy of duration, it will be outlined the conception of real time as succession, continuity, change, memory, creation and duration.

**Keywords:** Henri Bergson. Duration. Time.

### INTRODUÇÃO

Que há um tempo para a consciência, chamado por vezes de *tempo subjetivo* (em oposição ao que seria o tempo *objetivo*, o tempo real ou do mundo), parece evidente – já que esse tempo é facilmente percebido empiricamente. O tempo vivido não tem a regularidade dos relógios, pois parece arrastar-se em situações de dor e sofrimento, enquanto aparentemente acelera-se quando a felicidade ou o prazer estão (são) presentes.

É por isso que há um tempo para a espera e outro para a saudade, um tempo para a angústia e outro para a nostalgia, um tempo para o sofrimento e outro para o prazer, um tempo para a paixão e outro para a união, um tempo para a ação ou para o trabalho, outro, ou vários, para o descanso [...] (SPONVILLE, 2000, p. 16).

Sobre isso, parece não haver muito em que se deter. A questão que se coloca, pelo menos para Sponville, em *O ser-tempo*, é sobre o próprio tempo, ou ainda, saber o que é



o tempo, na medida em que uma consciência lúcida (a que consegue alcançar algo do real) é capaz de conhecê-lo ou ter uma idéia dele (SPONVILLE, 2000, p. 16-17).

Há, portanto, uma questão filosófica fundamental: existe o tempo da natureza ou do universo, o tempo do real, ou seja, o tempo que não existe apenas para a consciência, que não é apenas unidade de medida? Que relação existiria então entre esse tempo do mundo e o tempo da alma?

Na história da filosofia, vários autores especularam sobre a natureza do tempo e sobre a existência do passado, presente e futuro. A ciência, por sua vez, durante um longo período assumiu pressupostos ontológicos na conceituação do tempo, espaço, matéria, mudança, evolução etc., sem muitos questionamentos.<sup>1</sup>

Vieira (2008, p. 75) apresenta, a partir de Bunge (1977, p. 1979), três importantes visões acerca do tempo: a do container; da *prime stuff* (matéria-prima); e a relacional. A primeira concepção (adotada na elaboração do paradigma de Newton), afirma que *espaço e tempo constituem um cenário fixo onde as coisas exibem sua história [...] Esse container espaço-temporal existiria assim em si mesmo, absoluto e continuaria a existir mesmo se todas as coisas nele contidas viessem a mudar radicalmente em tipo ou mesmo deixassem de existir* (VIEIRA, 2008, p. 75). A entidade tempo só poderia ser descrita, aqui, pela matemática pura. No segundo caso, o espaço-tempo é entendido como uma substância que compõe todo elemento físico, ontologicamente primário (e não *a priori*, como em Kant): *[...] as coisas não estão no espaço-tempo, mas são constituídas por ele* (VIEIRA, 2008, p. 76). Na concepção relacional, espaço e tempo não existem em si mesmos, mas *constituem uma rede de relações entre entidades factuais, ou seja, coisas e suas mudanças. Assim, se não há mudanças em coisas, não há o espaço-tempo* (VIEIRA, 2008, p. 76). De acordo com Vieira (2008, p. 76) o conceito de tempo relacional é o que tem sido mais aplicado atualmente na ciência, além de relacionar-se a inúmeros pensadores da filosofia (como Lucrecio, Aristóteles, Santo Agostinho, Leibniz, Engels).

Questiona Santo Agostinho: *O que é o tempo, afinal? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas, se me perguntam e eu quero explicar, já não sei* (AGOSTINHO, 1980, p. 264). A dificuldade do tema também é expressa por Pascal, para quem o tempo faz parte das coisas impossíveis e inúteis de se definir. Para a consciência, o tempo parece ser a sucessão do passado (que não mais existe), do presente (o agora, um ponto de tempo sem duração) e do futuro (que ainda não é).

Para Sponville, *ser é ser no tempo; logo, o tempo tem de ser. [...] Ele é, exatamente, a condição do real* (SPONVILLE, 2000, p. 22). Sponville afirma em seis teses: o tempo é o presente, o tempo é a eternidade, o tempo é o ser, o tempo é a maneira, o tempo é a necessidade, o tempo é o devir.<sup>2</sup> Já para Henri Bergson (Paris, 1859-1941), filósofo fundamental do século XX, o tempo *é duração*.

Bergson afirma que o tempo, compreendido como sucessão, continuidade, mudança, memória e criação, não pode ser separado dos acontecimentos, sejam eles subjetivos ou objetivos. Deve-se ressaltar, aqui, o contexto em que Bergson estava inserido: no final



do século XIX e início do século XX, o pensamento filosófico esteve em grande parte dominado por tendências científicas; só seria reconhecido como legítimo, assim, o conhecimento construído de acordo com os conceitos das chamadas ciências positivas. O avanço das investigações científicas parecia tornar inadequadas as questões e respostas filosóficas. As descobertas acerca da localização de funções no cérebro pareciam objetivar definitivamente também o mundo subjetivo, e as atividades anteriormente consideradas como espirituais acabaram por ser materializadas. As questões da metafísica clássica pareciam superadas.

Henri Bergson foi, assim, alvo de críticas devido à tonalidade *afetiva* de sua obra: de acordo com J. Hypollite, Bergson soava quase pueril no pós-guerra, pois não tratava da *angústia*, da *guerra*, da *morte* ou do *nada*. Era o contrário de Sartre. Além disso, sua teoria acerca da memória foi compreendida como uma teoria predominantemente *psicologizante*, *subjetivista* e, conseqüentemente, inútil, por não ser *realista*.

Gilles Deleuze, por sua vez, revisita alegremente Bergson (DELEUZE, 1999, p. 7, 8). Deleuze prescinde, não por ingenuidade, dos temas predominantes do pós-guerra e enfatiza conceitos como *diferença* e *duração*, este último fundamental na compreensão do conceito de tempo (e de vida) na obra de Bergson. É através de Bergson e de sua teoria da memória, portanto, que tentaremos contribuir nas reflexões acerca do tempo e de suas representações, explicitando de que maneira passado e presente coexistem no pensamento bergsoniano.

## 1. A FILOSOFIA EM MOVIMENTO

Para Bergson, os dois modos possíveis de se abordar o mundo são a ciência e a filosofia. O primeiro nos deixaria fora das coisas ou seria capaz apenas de ver as coisas de fora. Ao segundo caberia inserir-se nas coisas, a partir da intuição filosófica. A filosofia estaria, portanto, mais atenta ao movimento das coisas do que às coisas em si mesmas; mais interessada no tempo do que no espaço, no engendramento do que no engendrado, nas nuances do que nas generalizações. A filosofia deveria, então, ater-se ao processo, à produção, ao movimento produtivo.

Aqui aparece a necessidade de um método que possibilite a filosofia; para Bergson, este método consiste na intuição. Afirma Deleuze: *A intuição é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de precisão em filosofia* (DELEUZE, 1999, p. 7; grifo do autor). A intuição bergsoniana é definida como o conhecimento desde o interior, como um colocar-se dentro do objeto mesmo, no interior da realidade concreta, e ao mesmo tempo conhecimento desinteressado (DELEUZE, 1999, p. 8). Para Bergson, é através de um esforço de intuição que a filosofia pode se dar.

Para Bergson, os dados de nossa experiência interna, ao serem desvencilhados das construções que utilizamos para nos expressar, aparecem como aquilo que



verdadeiramente são: dados imediatos, pura qualidade, heterogeneidade e mutação contínua. Este retorno ao imediato (à vida interior) apresenta alguns obstáculos que surgem não por questões morais (como afirmava o espiritualismo tradicional), mas devido à nossa própria inteligência. Ao agir de acordo com a sua natureza, o que ela faz é medir – o que supõe a existência de unidades homogêneas, de um termo de comparação (como no espaço geométrico). Ao tentar apreender os estados interiores, a inteligência é levada a espacializar o que é qualidade, duração. A inteligência, portanto, está orientada para o conhecimento prático das coisas. As dificuldades metafísicas surgem, de acordo com Bergson, ao se utilizar no conhecimento desinteressado do real os processos da vida utilitária.

A heterogeneidade traz consigo o conceito de *diferença*: aquilo que faz com que uma coisa seja isso e não aquilo. O ser da coisa é sua diferença (não há ser em geral). A diferença não é a diferença de uma coisa em relação a outra coisa (seria assim uma diferença exterior, extrínseca, por oposição), e sim a diferença de si mesmo, ou seja, uma diferenciação (processo) presente em qualquer ser ou indivíduo ou coisa.

A diferença (movimento positivo e afirmativo) não é, assim, algo constituído, mas atualização de uma virtualidade. Para Deleuze, cada ser encontra-se rodeado por uma névoa de virtualidade que se relaciona com a memória.

O ser é, portanto, alteração, diferenciação, mutação; é aquilo que difere de si mesmo, é *duração*. Ser tempo é diferir de si, é diferenciação (produção de diferença, movimento através do qual a diferença se engendra pelo qual é produzida). A vida se diferencia e se bifurca: o que é a vida se não diferenciação incessante? O *elã vital*<sup>3</sup> consiste numa virtualidade que vai se atualizando em linhas divergentes e ramificadas; a vida é uma força que se realiza diferenciando-se internamente (DELEUZE, 1999, p. 75).

O tempo como diferenciação é imprevisibilidade, indeterminação, variação. Ou o tempo é criação, ou é nada. É criação de possível,<sup>4</sup> é invenção. E se a diferenciação é a criação do novo, se algo novo se engendra, se é a invenção de um possível, como o pensamento pode produzir o novo, mas não a partir do reconhecimento do velho (validação e reiteração do dado, legitimação dos valores instituídos)?

Para pensar a passagem, o movimento, e apreendê-los, ou ainda elaborar um pensamento que seja ele mesmo um movimento (não linear, não progressivo e não acumulativo), Bergson traz a intuição como método filosófico.<sup>5</sup> É preciso remontar de um dado, de um fato qualquer, ao movimento que o produziu e do qual ele resulta; é necessário pensar o movimento em vias de se fazer (BERGSON, 2006, p. 188).

## 2. A DURAÇÃO COMO MEMÓRIA

A teoria da memória bergsoniana precisava ser ao mesmo tempo a conseqüência teórica e a verificação experimental da *teoria da percepção pura*.<sup>6</sup> Para o filósofo francês, a memória é mobilidade e criatividade, é o que une o mundo material e o mundo espiritual; é, portanto, algo diferente de uma função do cérebro, e não há uma diferença



de grau, mas uma diferença radical de natureza, entre a percepção e a lembrança (que é a representação de um objeto ausente). No momento em que a lembrança se atualiza passando assim a agir, ela deixa de ser lembrança, tornando-se novamente percepção. A lembrança não poderia, portanto, resultar de um estado cerebral.

A memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. Este, por sua vez, não deve ser definido como o que é mais intenso, e sim como o que age sobre nós e o que nos faz agir: ele é sensorial e motor.

Bergson define dois planos principais de atuação da memória: entre o *plano da ação* (plano em que o corpo contraiu seu passado em hábitos motores) e o *plano da memória pura* (em que o espírito conserva em todos os detalhes o quadro da vida transcorrida) há milhares de *planos de consciência* diferentes, de repetições integrais (mas diversas da totalidade de nossa experiência vivida). Localizar uma lembrança, por exemplo, consiste em descrever um círculo suficientemente amplo, através da expansão da memória, para que esse detalhe do passado apareça. Completar uma lembrança com detalhes pessoais, por sua vez, consiste em transportar-se para um plano de consciência mais extenso, afastando-se em direção ao sonho. Através do movimento entre esses diversos planos, ao longo dos intervalos que os separam, a inteligência cria novamente as coisas do espírito sem cessar – a vida consiste nesse próprio movimento.

Através desse grau variável de tensão da memória, de seu duplo movimento entre seus limites extremos, ocorre o movimento entre a ação e a representação. O corpo é o último plano da memória, a imagem externa, a ponta movente que o passado lança a todo o momento em direção ao futuro.

A duração, para Bergson, não se constitui como uma sucessão de instantes; se assim fosse, não haveria o prolongamento do passado no atual, a evolução – haveria apenas o presente: *A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança* (BERGSON, 2006, p. 47). O passado, portanto, cresce e se conserva incessantemente.

Já que a acumulação do passado sobre o presente ocorre sem tréguas, a memória não pode se configurar como uma gaveta onde as lembranças são guardadas, e nem sequer como uma faculdade (que é exercida de forma intermitente, quando se quer ou quando se pode). O passado, ao se conservar por si mesmo, nos acompanha por inteiro: somos a condensação da história vivida desde o nosso nascimento – e até antes dele, afirma Bergson – apesar de boa parte do nosso passado permanecer escondida no inconsciente, uma vez que nosso mecanismo cerebral funciona de forma a recalcar quase que a sua totalidade, introduzindo na consciência apenas aquilo que possa ser útil a uma situação presente. Para o autor, *é com nosso passado inteiro, inclusive com nossa curvatura de alma original, que desejamos, queremos, agimos* (BERGSON, 2006: 48), e é através de ímpetos e tendências que esse passado se manifesta, embora apenas uma pequena parte dele se torne representação.



Para que se possa recuperar uma lembrança, ou seja, para atingir o passado, é preciso colocar-se nele de saída. A apreensão do passado só pode acontecer através da adoção do movimento que ele faz para se manifestar em imagem presente, para passar de lembrança virtual a um estado atual.

Ao se referir aos movimentos do passado e do presente, Bergson fala de *distensão* e *contração*. Se o esforço que empurra para o presente a maior parte de passado possível fosse interrompido, por exemplo, se houvesse uma distensão total, haveria uma ausência de memória e de vontade, ou seja, uma existência feita de um presente que recomeçaria sem cessar, onde não haveria mais duração real, e sim apenas o instantâneo.

É na pura duração que mergulhamos ao nos voltar para o ponto menos penetrado de intelectualidade, ou seja, mais interior à nossa própria vida. É onde o passado, sempre em andamento, é acrescentado sem cessar de um presente novo. Esses momentos de coincidência do eu consigo mesmo são, para Bergson, raros e se confundem com as nossas ações verdadeiramente livres (apesar de nem mesmo aí sermos absolutamente donos de nós mesmos).

Deleuze afirma, no início do terceiro capítulo de *Bergsonismo* (DELEUZE, 1999, p. 39), que a duração é essencialmente memória, consciência e liberdade. Bergson apresenta essa identificação da duração com a memória na *conservação* e na *acumulação* do passado no presente, ou seja, o presente sempre traz consigo a imagem crescente do passado. A memória, por sua vez, recobre com uma capa de lembranças as percepções imediatas, ao mesmo tempo em que contrai em si uma multiplicidade cada vez maior de momentos. A duração não consiste em uma série de instantes idênticos a si mesmos, pois o momento seguinte contém sempre, além daquele que o precedeu, a lembrança deixada por este. Além disso, como um momento ainda não desapareceu quando o outro já apareceu, eles se contraem e se condensam um no outro.

### 3. O PASSADO É; O PRESENTE ERA

Como o passado pode conservar-se a si mesmo se, por hipótese, ele já cessou de ser? Para Bergson, a questão consiste em saber se o passado efetivamente deixou de existir, ou se ele simplesmente deixou de ser útil (BERGSON, 1999, p. 175).

O presente, por sua vez, é definido como *o que existe*, mas Bergson afirma que ele é simplesmente *o que se faz*. Se o presente for entendido como um limite indivisível entre o passado e o porvir, nada existe menos que o momento presente: *Quando pensamos esse presente como devendo existir, ele ainda não existe; e, quando o pensamos como existente, ele já passou* (BERGSON, 1999, p.166). Por outro lado, ao se considerar o presente concreto e vivido pela consciência, ele consiste em grande parte no passado imediato.

Bergson, portanto, considera que toda percepção, por mais instantânea que seja, já é memória: ela consiste numa incalculável quantidade de elementos rememorados. O



presente puro é o *inapreensível avanço do passado a roer o futuro* (BERGSON, 1999, p. 176); o que nós percebemos é apenas o passado, o nosso passado imediato.

A consciência, buscando determinar um porvir indeterminado, espalha um pouco de luz sobre aqueles estados obscuros do passado que podem contribuir de modo positivo com a situação presente, ou seja, com nosso passado imediato. Segundo Bergson, é na parte iluminada de nosso passado que ficamos instalados; temos dificuldade de conceber lembranças que se conservariam nesses estados de sombra, e por isso tendemos a não admitir a sobrevivência integral de nosso passado.

O passado, para Bergson, só retorna à consciência na medida em que pode ajudar a compreensão do presente ou a previsão do porvir; a evocação de uma determinada lembrança pela percepção presente tem como fim esclarecer a situação atual, a luz de circunstâncias que precederam e seguiram-se a uma situação passada. Desta forma, milhares de lembranças podem ser evocadas por semelhança (associação por semelhança; BERGSON, 1999, p. 195), mas a que tende a reaparecer é aquela se parece com a percepção por algum aspecto particular, aquela que melhor pode dirigir o ato em preparação. São as necessidades da ação, portanto, que determinam as leis da evocação, e a consciência atenta à vida só deixa reaparecer as lembranças que podem contribuir para a ação presente.

Essa *vigilância* da consciência, em relação às lembranças do passado, tende a ser relaxada quando nos instalamos, de alguma forma, na vida do sonho, ou seja, quando nos desinteressamos da ação eficaz – como ocorre no sono, seja ele natural ou induzido. Há aí um relaxamento da tensão do sistema nervoso, que em estado de vigília está sempre pronto a prolongar uma excitação recebida em reação apropriada. É por isso, afirma Bergson, que lembranças esquecidas ressurgem nos sonhos com grande exatidão de detalhes (BERGSON, 1999, p. 181).

## CONCLUSÃO

A Representação (um *misto*, como denomina Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e memória*) é decomposta em duas direções divergentes: matéria e memória, percepção e lembrança, objetivo e subjetivo. O cérebro encontra-se por inteiro na linha da objetividade; a lembrança, por sua vez, faz parte da linha da subjetividade. Não poderia haver aqui, portanto, uma diferença de natureza entre o cérebro e os demais estados da matéria (situados em uma mesma linha), o que inviabiliza a hipótese de conservação das lembranças em alguma parte do cérebro, já que as duas linhas não podem ser misturadas. As lembranças, portanto, conservam-se por si mesmas, ou seja, *na duração* – o passado não se conserva em outro lugar, que não em si mesmo.

Assim como entre as linhas da objetividade e da subjetividade, deve haver uma diferença de natureza entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado. Essa diferença, no caso do passado e do presente, pode ser de difícil apreensão, mas consiste em compreender o passado não como algo que já não é mais ou que deixou de ser, mas que simplesmente deixou de agir, ou seja,



de ser útil: *Inútil e inativo, impassível, ele É, no sentido mais pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele 'era', pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si)* (DELEUZE, 1999, p. 41).

O presente, portanto, não é, mas *age* – seu elemento próprio é o ativo ou o útil, e ele é, sobretudo, puro devir, sempre fora de si. As determinações aqui se invertem: o presente, a cada instante, já *era*, e o passado é o tempo todo, eternamente.

Esse é o primeiro aspecto da teoria de Bergson acerca da memória. Como ressalta Deleuze, é preciso atentar para o *alcance extrapsicológico* (DELEUZE, 1999, p. 42) da teoria: a lembrança pura de Bergson não tem qualquer existência psicológica – ela é dita virtual, inativa e inconsciente:<sup>7</sup> *Só o presente é 'psicológico'; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão somente ontológica* (DELEUZE, 1999: 43).

Para Bergson, quando queremos lembrar algo, destacamo-nos do presente através de um *salto* para nos localizarmos inicialmente em um *passado em geral*,<sup>8</sup> e posteriormente numa região específica do passado. Esse salto faz com que nos instalemos de súbito no passado – assim como não percebemos as coisas em nós, mas onde elas estão não apreendemos o passado onde estamos (no presente), e sim onde ele está, em si mesmo. Como a lembrança ainda se encontra em estado virtual, é preciso que adotemos uma postura apropriada para recebê-la; uma vez dado o salto – verdadeiro salto no ser em si do passado –, a lembrança pode passar do estado virtual para o estado atual.

Deleuze aponta ainda para um profundo paradoxo da memória: o passado é *contemporâneo* ao presente que ele foi. Isso ocorre porque:

O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente [...]. Se ele não se constituísse imediatamente, ele não poderia depois ser reconstituído a partir de um presente ulterior. O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é passado (DELEUZE, 1999, p. 45).

Não há, portanto, sucessão entre o presente e o passado, e sim coexistência – o presente *age* e não pára de passar; o passado não pára de *ser* e por ele todos os presentes passam. O passado em geral ou passado puro é a condição sem a qual o presente não passaria; cada presente remete a si mesmo como passado.<sup>9</sup>

Uma vez que o passado se conserva em si, enquanto o presente sempre passa, é todo o nosso passado que coexiste com o nosso presente. Os intervalos de coexistência entre o passado e o presente possuem diferentes níveis de profundidade, mas cada um deles compreende toda a totalidade do passado – que pode estar mais dilatado ou contraído, mais próximo ou mais distante do presente –, e não apenas determinados elementos do passado. Quando precisamos lembrar de algo e damos o salto que nos lança de súbito no passado em geral, e depois numa região específica do passado, não significa que nos



encontramos numa região que contém elementos do passado distintos dos de outras regiões, e sim em regiões de níveis diferentes de contração do passado – mas cada uma delas contendo sempre todo o nosso passado.

Todo o nosso passado, portanto, repete-se ao mesmo tempo, em todos os níveis em que ele traça. Além disso, cada seção é virtual, na medida em que pertence ao ser em si do passado. Para Deleuze, é esse o ponto em que a *Memória-contração* se inscreve na *Memória-lembrança*, e a partir daí a duração de Bergson define-se mais pela coexistência do que pela sucessão.<sup>10</sup>

Se a diferenciação é a maneira através da qual uma virtualidade se realiza e se o impulso vital é a duração que se diferencia, a própria duração é a virtualidade. O virtual, para Bergson, não é um atual, mas ao mesmo tempo não é menos um modo de ser: ele é, de certa maneira, o próprio ser, já que nem a duração, o movimento ou a vida são atuais. A realização é o ato de um todo que não se torna inteiramente real nem ao mesmo tempo, nem no mesmo lugar, e que produz assim espécies que se diferenciam por natureza; ao mesmo tempo, é ele – o todo que se realiza – a própria diferença de natureza entre as espécies que produz.

A duração já é o impulso vital, uma vez que é da essência do virtual realizar-se. É preciso que um terceiro aspecto da duração demonstre isso: esse aspecto consiste exatamente na memória. Na tese da sobrevivência do passado em si, essa sobrevivência é a própria duração, e a duração é memória. O passado não sobrevive psicológica ou fisiologicamente no cérebro, pois ele não deixou de ser, ele apenas deixou de ser *útil*, e sobrevive em si. O passado é o em si, o virtual, que coexiste consigo como presente, e a duração é essa coexistência de si consigo. Passado e presente são dois graus extremos que coexistem na duração, e se distinguem pelo seu estado de distensão (no caso do passado) e de contração (para o presente).

O presente é, portanto, somente o grau mais contraído de nosso passado, que está completamente contido em cada grau, seja ele mais distendido ou mais contraído. Se em cada grau há tudo, e se tudo coexiste com tudo, o virtual é cada grau coexistente com os demais. São os graus coexistentes que fazem da duração algo de virtual, e ao mesmo tempo fazem com que ela se atualize a cada instante, uma vez que desenham outros tantos planos e níveis e determinam as linhas de diferenciação possíveis. A duração não é uma realidade psicológica; é somente um certo grau bem determinado – a *nossa* duração – que se constitui como tal.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões* - De magistro. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril, 2005. (Coleção Os Pensadores).



- \_\_\_\_\_. *Duração e simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória* – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente* – Ensaio e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O Ser-Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1997.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. *Ontologia sistêmica e complexidade: formas de conhecimento - arte e ciência uma visão a partir da complexidade*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2008.
- WHITROW, G. J. *O que é o tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

## NOTAS

\* Arquiteta e Urbanista (UFC), Bacharel em Filosofia (UECE), Mestre e Doutoranda em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP.

<sup>1</sup> As equações fundamentais da física clássica, por exemplo, não consideraram a irreversibilidade do tempo. A ciência, após a termodinâmica, os trabalhos de Boltzmann e a descoberta das estruturas dissipativas, bem como através de autores contemporâneos como I. Prigogine e I. Stengers (1988), parece ter atentado para o curso irreversível dos processos dinâmicos da natureza.

<sup>2</sup> A especulação filosófica sobre o tempo de A. C. Sponville é bastante interessante. Para acompanhar o encadeamento das seis teses; cf. *O Ser-Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>3</sup> O *élan vital* ou impulso vital (*élan vital* em francês) pode ser definido como o impulso persistente em direção a uma maior individualidade e complexidade – e, conseqüentemente, maior vulnerabilidade. Bergson trabalha este conceito principalmente na obra *A evolução criadora* (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

<sup>4</sup> Para Bergson, o *possível*, assim como o *nada*, é uma construção retroativa, ou seja, há mais no possível do que no real, há mais no nada do que no ser. O filósofo rejeita o par *possível-real*, e assume *virtual-atual* (desdobramento diferenciado).

<sup>5</sup> BERGSON, Henri. Introdução à metafísica. In: *O pensamento e o movente* - Ensaio e conferências. (Trad.) Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>6</sup> A percepção pura estaria, para Bergson, na base do nosso conhecimento das coisas. Perceber consiste em separar, do conjunto dos objetos, a ação possível do meu corpo sobre eles: a percepção não é mais que uma seleção. Ela não cria nada, seu papel é eliminar do conjunto das imagens todas aquelas sobre as quais eu não teria nenhuma influência e, de cada imagem retida, tudo aquilo que não interessa as necessidades da imagem que chamo meu corpo. *A percepção ideal* – ou *percepção pura* – seria aquela subtraída dos acidentes individuais, encerrada no presente (BERGSON, 1999, p. 63, 64).



---

<sup>7</sup> A palavra inconsciente não é empregada por Bergson no sentido freudiano, ou seja, como uma realidade psicológica fora da consciência, mas sim como uma realidade não psicológica, do ser tal como ele é em si.

<sup>8</sup> O passado em geral não é o passado particular de um determinado presente, e sim um elemento ontológico, eterno (“memória imemorial ou ontológica”), que é a condição de passagem para um presente em particular. É ele que torna possíveis todos os passados.

<sup>9</sup> Deleuze afirma que esta tese de Bergson só tem equivalência, na história da filosofia, com a tese da Reminiscência de Platão, que também afirma um ser puro do passado, uma memória ontológica que serve de fundamento ao desenrolar do tempo.

<sup>10</sup> Apesar de Bergson afirmar no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* que a duração se define pela sucessão, uma vez que as coexistências remetem ao espaço, para Deleuze só de modo relativo a duração é sucessão – ela é certamente duração real, mas somente porque ela é coexistência virtual (“coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e distensão”; DELEUZE, 1999, p. 47).

Artigo submetido em 20/05/2012

Artigo aprovado em 25/06/2012