



Pablo Antonio Pelizza*

RESUMO

Este artigo investiga a concepção de duração em Bergson e suas implicações para a compreensão contemporânea da consciência, particularmente no contexto das dificuldades enfrentadas pelas ciências em reduzir esse fenômeno complexo. Inicialmente, exploramos os principais elementos da teoria bergsoniana da duração da consciência, incluindo sua irreducibilidade ao cérebro correspondente, sua natureza contínua e progressiva, sua heterogeneidade qualitativa e uma crítica sucinta ao associacionismo. Por meio desta análise, destacamos a duração como uma característica fundamental da consciência, especialmente na interação mente-cérebro. Em seguida, levantamos a questão: a dificuldade das ciências contemporâneas em reduzir a consciência pode ser elucidada pela noção de duração em Bergson? Embora reconheçamos a importância do avanço científico nesse domínio, Bergson argumenta que a compreensão genuína da consciência requer uma abordagem filosófica, uma vez que o impulso inicial para tal investigação emana da experiência humana interior. Assim, a questão da consciência permanece não apenas como um desafio científico, mas também como um problema filosófico profundo, exigindo uma reflexão contínua e uma correção de curso filosófica a partir dos avanços da ciência.

Palavras-chave: Consciência. Duração. Cérebro. Ciência. Associacionismo. Eu.

Duration and consciousness in Bergson: on the limits of scientific reduction

ABSTRACT

This article investigates Bergson's conception of duration and its implications for the contemporary understanding of consciousness, particularly in the context of the difficulties faced by the sciences in reducing this complex phenomenon. Initially, we explore the main elements of Bergson's theory of the duration of consciousness, including its irreducibility to the corresponding brain, its continuous and progressive nature, its qualitative heterogeneity, and a succinct critique of associationism. Through this analysis, we highlight duration as a fundamental characteristic of consciousness, especially in the mind-brain interaction. Next, we raise the question: can the difficulty of contemporary sciences in reducing consciousness be elucidated by Bergson's notion of duration? While we recognize the importance of scientific advancement in this domain, Bergson argues that a genuine understanding of consciousness requires a philosophical approach, since the initial impetus for such investigation emanates from inner human experience. Thus, the question of consciousness remains not only as a scientific challenge but also as a profound philosophical problem, demanding continuous reflection and philosophical course correction from the advancements of science.

Keywords: Consciousness. Duration. Brain. Science. Associationism. I.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: pablo.a.pelizza@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7481139059133817>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-8802-6541>.

Introdução

Henri Bergson (1859-1941) viveu em um contexto em que as neurociências e a filosofia da mente ainda não possuíam notória visibilidade da maneira como vemos hoje. No final do século XIX e início do século XX, Bergson contribuiu significativamente com importantes obras filosóficas, inclusive, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura, em 1927, com a obra intitulada *Evolução criadora* (1907). Entretanto, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), o autor já apresentava os principais fundamentos da filosofia que mais tarde seguiu desenvolvendo em obras e textos posteriores.

Notamos que a postura filosófica de Bergson acentua-se como precursora em discussões acaloradas da contemporaneidade acerca do problema mente-cérebro. Isso pois, mesmo antes do avanço das neurociências e das problemáticas das filosofias da mente, o autor já esboçava contundentes contribuições às ciências cognitivas. Tendo isso em vista, intenciona-se aqui apresentar as questões a respeito da consciência e da duração na perspectiva bergsoniana. Veremos que, embora os temas permeiem toda sua filosofia, a consciência, além de ser um dado imediato do conhecimento intuitivo, é uma chave de leitura para o bergsonismo. Ademais, a duração ocupa esse mesmo lugar.

Conforme observa Teixeira (2004), F.C.T Moore, em sua obra *Bergson: Thinking Backwards* (1996), postula a importância do pensamento bergsoniano à luz das ciências cognitivas e da filosofia da mente. Na obra, o autor propõe-se a retroceder aos estudos de Bergson atribuindo ao filósofo consideráveis contribuições para uma introdução do tema mente-cérebro que percorre a contemporaneidade.

É importante pontuar que trataremos aqui especificamente do tema da consciência e da duração na filosofia bergsoniana, ainda que de maneira bastante limitada. Sublinhamos isso pois nos atemos precisamente às principais características elaboradas por Bergson no que tange ao que hoje compreendemos como as questões que circundam a filosofia da mente e as neurociências, bem como as dificuldades encontradas em uma redução científica da consciência. Faremos isso acompanhando tais questões com as elaborações filosóficas de Bergson e, desse modo, pensamos as características do que chamamos de “consciência durativa” tomando os devidos cuidados para não incorreremos nas ilusões de uma historiografia retrospectiva.

Ao levar em conta tais conceitos, observa-se que as características de uma consciência imersa na pura duração são de uma continuidade progressiva que não permite retrocessos, nem reduções. No interior humano, a intuição assegura esse conhecimento direto, imediato, enquanto mistura um passado heterogêneo a um presente perceptivo sempre inclinado a um futuro próximo. Nesse sentido, as ações humanas são preparadas pelo cérebro correspondente para que possam ser executadas pelo corpo, entretanto, essa relação entre cérebro e consciência não representa um dualismo interacionista, ou mesmo, um epifenomenalismo. Essa relação é de influência mútua ao mesmo tempo em que revela uma abrangência da consciência muito mais ampla que a do cérebro correspondente, uma vez que este último está voltado para a vida, pronto para preparar ações virtuais ou reais. Assim, pode-se observar que há uma atividade e influência contínua da consciência que perdura, pois a duração (*durée*, no original) representa essa continuidade que se estende. No entanto, Bergson há de não substancializá-la ou apresentá-la como um substrato imutável, retratando-a sempre como um *progresso*.

Bergson e a consciência

Em 1949, Gilbert Ryle publica a obra *O conceito de mente*, inaugurando um novo período filosófico com o surgimento das filosofias da mente. É claro, o marco é arbitrário, porém, “dessa data até os dias de hoje as transformações nessa área da filosofia foram maiores do que as registradas nos dois mil anos que a antecederam” (COSTA, 2005, p. 7). Estes avanços se deram em boa parte de maneira reflexa a outros desenvolvimentos científicos, filosóficos, psicológicos, neurofisiológicos e tecnológicos que inundaram o século XX.

O avanço científico tem revelado possibilidades antes inexploráveis. A descoberta da estrutura do DNA por James Watson e Francis Crick, em 1953, revolucionou os conhecimentos da biologia até então, oferecendo uma possibilidade de compreensão intelectual a respeito de como as informações da genética se relacionam com o funcionamento das células (KANDEL, 2009). Com isso, surge a possibilidade de exploração de um âmbito biologicamente desconhecido: a mente humana.

Talvez um dos maiores desafios da ciência hoje esteja especialmente

relacionado às ciências da mente. Na intenção de descrever a consciência, as neurociências têm trabalhado para que efetivamente possamos tratar do tema em termos científicos. Essa é a visão da neurocientista contemporânea Patricia S. Churchland (1943-), por exemplo. Embora as ciências não tenham chegado a uma conclusão, a psicologia a um consenso e a neurofisiologia a uma descrição, a esperança é que com o avanço das ciências, possamos em breve fazê-lo.

Na contramão das aspirações científicas em descrever a consciência, Bergson já anunciava que este é um tema que deve seguir sendo tarefa da filosofia (2009, p. 37). Para o filósofo francês, a consciência contém infinitamente mais do que o cérebro correspondente (2009, p. 41) e ambos não devem ser tratados em uma relação de causalidade, ao menos não como a causalidade que conhecemos na natureza (2018, p. 152).

Em geral, a filosofia e as ciências costumam elaborar métodos de raciocínio para este tipo de investigação, afinal, como poderíamos estar seguros de que seguimos no caminho certo? Entretanto, Bergson sugere uma outra maneira. Longe de abandonar a criticidade do pensamento, não é isso que o bergsonismo propõe, mas sim fazer investigações interiores e verificar a legitimidade dos nossos impulsos e intuições filosóficas. Afinal, de que serve simplesmente constatar a limitação do pensamento? Antes disso, colocá-lo à prova pode evitar conclusões precipitadas sobre sua limitação e revelar caminhos antes inexplorados. Para o autor, entretanto, nunca chegaremos ao método perfeito; é preciso pôr-se à disposição de andar, mover-se e investigar (BERGSON, 2009). Eis a perspectiva da qual parte Bergson.

Os alicerces da sua filosofia já são apresentados no *Ensaio* (1889), porém, nesta obra, o autor igualmente revela uma certa dependência da ontologia do espírito, a qual irá trabalhar em obras posteriores. É em *Matéria e Memória* (1896) que Bergson elabora a relação entre mente e corpo, delineando os contornos de uma percepção pura e postulando o papel da consciência como memória. Mais tarde, em 1907, o autor publica a premiada obra *A evolução criadora* e, seguindo com interesse de abordar o tema da consciência, reúne a pedidos, a coletânea de artigos já citada anteriormente, intitulada *A energia espiritual* (1916).

Nesta última obra citada, Bergson apresenta textos contundentes elaborando uma abordagem a respeito da influência do papel da consciência na evolução da vida biológica, definindo, inclusive, o cérebro como um órgão de escolha e de atenção à

vida. Uma das primeiras afirmações está presente no texto *A consciência e a vida*: “Quem diz espírito diz, antes de tudo, consciência” (BERGSON, 2009, p. 4). Desse ponto de vista, nos é apontado que encontraremos, nas linhas que se seguem tanto quanto nas obras precedentes, espírito e consciência sendo tratados como sinônimos. O autor também utiliza termos como ‘alma’, ‘eu’, ‘psíquico’, ‘mente’, em diversos contextos em tom de semelhança¹. Mais à frente, já em *A alma e o corpo*, o autor evidencia ambos como um dado imediato: “atenho-me à observação, pois não há nada mais imediatamente dado, nada mais evidentemente real do que a consciência, e o espírito humano é a própria consciência” (BERGSON, 2009, p. 55).

Em um momento seguinte, Bergson afirma que consciência é primeiramente memória. Entretanto, o autor não possui o desejo de elaborar uma definição sobre a consciência que a cubra por completo, mesmo considerando o amplo caráter do conceito de “duração”. Como nos aponta Deleuze (2012, p. 43): “Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade”. Contudo, na salvaguarda dos demais conceitos que na obra bergsoniana ocupam lugares compartilhados, a consciência representa também o futuro. Isso não significa, evidentemente, que ela o retém em memória, uma vez que, então, bastaria observar-nos e vermos que nos ocupamos de um passado, mas sempre ansiando em direção a um futuro. Assim, utilizamos o presente para prepará-lo. Esse é um dos papéis da consciência: “reter o que já não é, antecipar o que ainda não é”, ou seja, “a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro” (BERGSON, 2009, p. 5-6).

Embora possamos nos ater longamente ao tema da memória no bergsonismo, vamos seguir adiante com o intuito de tomar como base alguns argumentos do autor sobre a relação entre cérebro e consciência. Cabe ressaltar, entretanto, que é em *Matéria e Memória* (1896), livro que se segue ao *Ensaio* (1889), que Bergson segue afirmando o papel da consciência como memória e reforçando que a consciência independe da matéria².

¹ Bem como observado por Coelho (2010, p. 139): “desde o *Ensaio* Bergson frequentemente trata o psicológico, a consciência e o espírito como termos correlatos”.

² Embora haja uma independência entre consciência e matéria, veremos que, para Bergson, há uma relação mútua entre ambas. Entretanto, neste artigo, não nos atemos às questões a respeito das leituras evolucionistas realizadas por Bergson, uma vez que, nos dedicamos à concepção da duração como uma possível argumentação filosófica que auxilie a compreender as dificuldades das ciências em conseguir uma redução da consciência.

A consciência é irreduzível ao cérebro

Segundo algumas perspectivas científicas que privilegiam o cérebro, a consciência é perfeitamente redutível e nos resta apenas aguardar para que os avanços das ciências nos confirmem isso. Entretanto, Bergson constantemente ataca o reducionismo e o determinismo em bloco, operando em favor da irreduzibilidade da consciência. Para o autor, nosso cérebro é melhor compreendido como um centro de ação que recebe estímulos e é responsável pelo intervalo entre o estímulo recebido e a ação efetuada³. Ademais, é a consciência o elemento central que intenciona sua própria inserção na matéria, ela é que delibera sobre os estímulos. No cérebro em si, a operação é em favor de uma ação virtual ou real possível, porém, na mente, a amplitude do pensamento ultrapassa as possibilidades de ações que possam ser desenhadas. Para Bergson (2009, p. 193), isso significa dizer que: “dado um fato psicológico, determina-se sem dúvida o estado cerebral concomitante. Mas a recíproca não é verdadeira, e ao mesmo estado cerebral correspondem igualmente bem estados psicológicos muito diversos”.

Notem bem, não estou dizendo que um estado de alma *qualquer* possa corresponder a determinado estado cerebral: tendo a moldura, não colocaremos nela nenhum quadro indistintamente: [sic] a moldura determina algo do quadro, eliminando antecipadamente todos os que não tiverem a mesma forma e as mesmas dimensões; mas, desde que a forma e as dimensões coincidam, o quadro caberá na moldura. Assim também para o cérebro e a consciência. Contanto que as ações relativamente simples – gestos, atitudes, movimentos – em que se graduaria um estado de alma complexo sejam realmente as que o cérebro prepara, o estado mental se inserirá exatamente no estado cerebral; mas há uma infinidade de quadros diferentes que caberiam igualmente bem nessa moldura; e conseqüentemente o cérebro não determina o pensamento; e conseqüentemente o pensamento, pelo menos em grande parte, é independente do cérebro (BERGSON, 2009, p. 42-43, grifo do autor).

Essa independência é fundamental no bergsonismo, pois revela o posicionamento não redutivista do autor. Além disso, também é uma pergunta que persiste e reflete as ciências da mente-cérebro contemporâneas, como aponta Searle (2019, p. 14): “Como, por exemplo, pode ser possível que o Mundo contenha apenas partículas físicas inconscientes e, no entanto, que contenha também consciência?”.

³ O intervalo entre o estímulo recebido e a ação efetuada constitui, em grande parte, o que Bergson compreende como “ato livre”. Para mais informações, ver o capítulo 3 do *Ensaio* (2018).

Quanto a questão de Searle, Costa (2005, p. 14) apresenta algo reflexo: “O grande problema metafísico é o de tornar compreensível como, em um mundo totalmente físico, se faz possível a existência de algo irreduzivelmente subjetivo e fenomenal como a consciência”. Bergson não opera essa distinção entre matéria e consciência na direção das questões de Searle e Costa. Em favor de uma ontologia da duração, vemos em Coelho (2010, p. 27) a respeito de *Matéria e Memória* que “Bergson não se limita a uma fenomenologia da matéria tal como o fez no Ensaio, mas propõe uma ontologia da matéria, ou seja, uma caracterização da matéria em termos tais que diminuem as diferenças entre ela e a consciência”.

No cérebro, a ação se desdobra em adequar o que há em pensamento para uma ação possível, como dissemos, virtual ou real: “é esse acompanhamento motor do pensamento que sem dúvida perceberíamos se pudéssemos penetrar no cérebro em atividade, e não o pensamento em si” (BERGSON, 2009, p. 46). Nesse sentido, o que há no cérebro é também um recorte. Esse recorte se dá no campo das ações possíveis, pois é o mover-se que necessita da colaboração integral dessa relação entre o cérebro e a mente. Na visão do filósofo francês, essas não são instâncias separadas, porém, também não revelam nenhum motivo que nos convença da dependência entre ambas. Isso significa dizer que não há causalidade; causa e efeito entre o espírito e a matéria não correspondem com a compreensão do autor a respeito dessa relação. Além disso, efetivamente, “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente. É essa, em linhas gerais, a conclusão a que chego” (BERGSON, 2009, p. 41). É nisso que Bergson se apoia.

Entretanto, é importante observar que quando Bergson reconhece que não há causalidade na relação entre mente e cérebro, ele não está postulando nenhum tipo de dualismo interacionista, como o quis Descartes. Segundo Bergson (2009, p. 36, grifo do autor): “tudo o que a observação, a experiência e portanto a ciência nos permitem afirmar é que existe uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência”. Porém, enquanto Bergson afirma que esse é um tema que deve ficar nas mãos dos filósofos, o autor reconhece que os avanços das ciências, da psicologia, da patologia e, podemos dizer, das neurociências, podem colaborar mutuamente, corrigindo e impulsionando as reflexões sobre o problema mente-cérebro. Esses avanços, para Bergson (2009, p. 37), “retificariam o método de observação interior”, e assim poderíamos obter uma “solução cada vez mais apropriada do problema – nunca

perfeita, como tão frequentemente pretendem ser as soluções do metafísico, mas sempre perfectível, como as do cientista”.

Essa posição bergsoniana corrobora em partes com a visão neurocientífica de Paul Churchland, na apresentação do seu livro intitulado *Matéria e consciência* (2004, p. 21), “espero que, ao chegar à metade deste livro, já tenha ficado claro que a natureza da mente não é uma questão puramente filosófica, mas também uma questão profundamente científica”; a não ser, é claro, pela postura materialista reducionista adotada por Paul. Nesse sentido, Bergson se mostra bastante compreensivo a respeito da importância da ciência e de áreas correlatas para o tema da consciência, entretanto, considera que o primeiro impulso a respeito da curiosidade humana em investigar a natureza da consciência teria sido um “impulso interior” – ou seja, que teríamos solicitado tal esclarecimento acerca da consciência ao nosso interior. Assim, deposita seus créditos em afirmar: “é por isso que o problema continuaria a ser o que deve ser: um problema de filosofia” (BERGSON, 2009, p. 37).

A consideração bergsoniana a esse respeito destaca-se por uma forte aliança à perspectiva da irreducibilidade da consciência ao cérebro correspondente. Segundo Bergson, o cérebro humano não é um produtor de representações, como apontamos anteriormente, ele é um centro de ação. “Digamos, se me permitem, que o cérebro é o órgão de *atenção à vida*” (BERGSON, 2009, p. 47, grifo do autor). Considerando que o cérebro não é um produtor de representações, dispensa-se a possibilidade de encontrar correspondências cerebrais ao que se passa na mente, ou seja, o reducionismo ou materialismo reducionista torna-se inviável. Para o filósofo, é preciso pensar o cérebro, o corpo e os movimentos aos quais estes estão envolvidos, como dedicados à vida.

De maneira análoga, o intuito do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* é, precisamente, demonstrar “que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações, mas que seria de uma natureza diferente delas” (BERGSON, 2010b, p. 1). Ademais, Bergson sugere uma certa modéstia filosófica. Desse modo, realismo e idealismo aparentam sistemas naturalmente opostos.

E esses dois sistemas de notação são aceitáveis, contanto que se siga estritamente o que foi escolhido. Tentemos primeiro distingui-los com precisão. Quando o realismo fala de coisas e o idealismo de representações,

não discutem simplesmente sobre palavras: são de fato sistemas de notação diferentes, ou seja, duas maneiras diferentes de compreender a análise do real. Para o idealista, não há nada mais na realidade além daquilo que aparece para minha consciência ou para a consciência em geral. Seria absurdo falar de uma propriedade da matéria que não pudesse tornar-se objeto de representação. Não há virtualidade, ou pelo menos nada definitivamente virtual nas coisas. Tudo que existe é atual ou poderá tornar-se atual. Em resumo, o idealismo é um sistema de notação que implica que todo o essencial da matéria é mostrado ou mostrável na representação que temos dela, e que as articulações do real são as mesmas da nossa representação. O realismo baseia-se na hipótese inversa. Dizer que a matéria existe independentemente da representação é pretender que sob nossa representação da matéria há uma causa inacessível dessa representação, que por trás da percepção, que é atualidade, há poderes e virtualidades ocultas: por fim, é afirmar que as divisões e articulações visíveis em nossa representação são puramente relativas à nossa maneira de perceber (BERGSON, 2009, p. 194, grifo do autor).

Nesse sentido, vê-se a ilustração de uma noção em que, para o filósofo francês, ambas as notações filosóficas se excluem uma à outra, bem como a crítica aos argumentos apresentados na tese do paralelismo psicofisiológico, no mesmo texto citado. Assim, Bergson não desqualifica ambas as notações, apenas ressalta que elas funcionam isoladamente, uma vez que uni-las faz com que elas se excluam mutuamente; porém, apenas com elas juntas o paralelismo poderia ser sustentado, o que revela uma contradição. De modo semelhante, a insatisfação com um dos sistemas faz o pensamento invariavelmente saltar do realismo ao idealismo e vice-versa, o que ocorre por vezes de modo imperceptível ao pensamento habituado.

Vemos em Bergson a duração aparecendo como um conceito abrangente, unificador – entretanto, representando uma pluralidade⁴, um heterogêneo, como veremos mais adiante –, que contextualiza toda a empreitada do filósofo em argumentar sempre uma continuidade, uma transformação. Além disso, levando em consideração que a duração está presente no âmago da filosofia bergsoniana, seja nos fatos internos da consciência, externos do mundo material, até nos argumentos em defesa da imortalidade da alma⁵, talvez esse alicerce tão fundamental seja um dos

⁴ A respeito do paradoxo bergsoniano revelado pelo princípio monista da duração, que possui características correspondentes ao pluralismo, ver Monteiro (2018).

⁵ Bergson compreende a complexidade do problema da imortalidade da alma: “é claro que não vou resolver assim de repente, [...], o mais importante dos problemas que a humanidade pode propor a si mesma. Mas me arrependeria se não mencionasse”. O autor refere-se aqui, de algum modo, ao “alcance” último da filosofia, uma vez que, para o autor, ela deve nos servir de estímulo para uma reflexão “cada vez mais profunda, uma visão cada vez mais aguçada da realidade”. Com isso, a autor salvaguarda sua reflexão final no texto *A alma e o corpo*: “a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo; [...], tudo acontece como se o corpo fosse simplesmente utilizado pelo espírito e, portanto, não temos nenhum motivo para supor que o corpo e o espírito estejam inseparavelmente

sustentáculos dessa filosofia.

A duração da consciência

A duração em Bergson é um conceito que surge de uma crítica à natureza do tempo⁶. A sua função e o lugar que ocupa na obra do autor é fundamental para a noção de consciência: “pensar a vida em termos de duração é pensá-la em termos de continuidade, de um prolongamento dos momentos vividos, de uma memória que prolonga o antes no depois; em suma, é pensá-la em termos de ‘consciência’” (TOURINHO, 2011, p. 811). Portanto, refletir acerca da duração é estender-se à toda obra bergsoniana, principalmente à consciência. Essa continuidade durativa contempla a liberdade do pensamento em virtualizar o instante – embora este não a represente –, ou seja, o recorte de uma instância da duração que por si só não permite captura, pois é puro movimento; a duração escoá.

Esse escoamento ocorre justamente porque, na filosofia bergsoniana, não é responsabilidade integral do cérebro reter as lembranças, mas sim função da consciência, que rememora aquilo que o momento presente solicita⁷. Essa função da consciência está sempre voltada ao futuro, inclinada sobre o que está por vir, preparando-se como antecipação. Assim, a mente permite que esse passado escoe da consciência.

De modo geral, a reflexão acerca do tempo, como afirma Worms, conduz Bergson à procura de um modo de “*conservação do tempo*”. É assim que a duração assume esse lugar não apenas enquanto forma, pois, “tal forma é inseparável do seu conteúdo” (WORMS, 2005, p. 132-133, grifos do autor). Tal interpretação é retratada por Bergson em *A ideia de tempo*: “Não se abrevia o tempo. [...] A duração não é separável do seu conteúdo, ela coincide [com] a qualidade que ela preenche. Nós

ligados um ao outro”. Essa constatação soa como um desabafo criterioso, no sentido de que o autor percebe *apenas* que a probabilidade é alta, portanto, afirma: “está claro que a imortalidade propriamente dita não pode ser provada experiencialmente” (BERGSON, 2009, p. 57).

⁶ Para mais informações, ver Worms (2005). Ver também o livro do curso *A ideia de tempo*, de Bergson (2022).

⁷ A percepção, nesse sentido, é aquilo que no presente rememora, embora a própria percepção já esteja impregnada de memória, afinal, segundo Bergson “toda percepção é já memória” (2010b, p. 176). Para ver mais sobre o papel da percepção na obra bergsoniana, consultar *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010b).

temos muita dificuldade para formar essa ideia”⁸ (BERGSON, 2022, p. 33).

Esse aspecto da duração permite uma soma contínua e construtiva, entretanto, não representa uma acumulação ou sobrecarga do eu, uma vez que virtualiza em pensamento apenas aquilo que convém a sua função em preparar um futuro que está por vir, ou então, em realizar uma ação virtual ou real. Essa condensação em consciência ultrapassa em amplitude tudo aquilo que caracteriza o cérebro humano e, sendo assim, a representação do tempo que considera a consciência enquanto um dado imediato (BERGSON, 2009) trata da espacialização em pensamento e da conscientização daquilo que pode ser percebido e associado.

A associação não é uma característica que representa bem o aspecto da duração bergsoniana. Tal crítica, Bergson apresenta já no *Ensaio* (1889):

O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenómeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos apercebemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma. O eu toca, de facto, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que percecionara justapostos: é a conexões deste género, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, se fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros (BERGSON, 2018, p. 126)⁹.

Portanto, na mente pode-se associar, virtualizar, comparar, medir, relacionar. Com isso, observa-se que a noção de tempo cronológico é facilitada e o método associacionista toma um lugar de sistematização no pensamento, bem como quis o filósofo escocês David Hume (1711-1776). Além disso, a crítica bergsoniana ao associacionismo não poderia “passar despercebida a teoria de Hume, um dos pilares mais sólidos deste edifício filosófico” (RODRIGUES, 2017, p. 83). Em sua crítica, a questão sublinhada por Bergson é que no mundo dos fatos internos, as diferenciações, as fronteiras, os limites dos quais o associacionista necessita já não

⁸ Cabe aqui, fazer presente um outro momento em que Bergson trata da duração e do tempo, na qual o autor faz questão de grifar o texto: “A duração é inseparável do ser que dura, consustanciada com o ser” (BERGSON, 2022, p. 94, grifo do autor).

⁹ A acentuação e ortografia estão em português de Portugal, uma vez que, a versão do texto utilizada, a saber, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), deriva da editora Edições 70, de Lisboa.

são tão claros assim. Há uma fusão, uma certa síntese representada pela duração. Mas a crítica bergsoniana não invalida a justaposição intelectual dos conceitos com fins de análise sistemática. Ela só não é adequada na compreensão do todo psicológico ou do que representa, no interior de si próprio, a duração pura.

O associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição. A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando não incorre nesta *hybris* e se limita apenas ao *eu* superficial, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica. Fundada numa inteligência parcial, a inteligência, confirmada em suas expectativas, é levada a uma totalização que a induz ao universo ilusório sistemático. Ela se quer *mathesis universalis* e, à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 31-32, grifo do autor).

O todo dessa duração é o indivíduo, “os estados de consciência constituem, em sua multiplicidade, a unidade do eu”. Entretanto, como pensar a unidade de uma multiplicidade, “o que reunirá os estados entre si[?] Como representar a unidade do eu?”. Não será fazendo-a emergir da multiplicidade, muito menos pelo pensamento discursivo. Segundo Bergson, “deve haver uma maneira de perceber o que nos oferece essa unidade [...]. É o que denominamos a consciência profunda e imediata” (BERGSON, 2022, p. 71).

Bergson assim distingue o *eu profundo* em contraste com o *eu superficial*. Este último representa a superfície daquilo que no indivíduo é mensurável, que pode ser ouvido, sentido, tocado, o que Hume chamou de “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções” (HUME, 2000, p. 285). Enquanto o *eu profundo* diz respeito à própria duração da consciência, ao heterogêneo, é o símbolo de uma personalidade movente; aquilo que Hume atribui a continuidade a uma ficção da imaginação.

Se há duração, é preciso que os estados de consciência durem; não se pode considerar dois estados de consciência como invariáveis. Pode-se fazê-lo, mas assim se obtém um conceito fixo e congelado; precisamente pelo fato de que existe vida [psicológica], deve haver algo distinto de um conhecimento conceitual da vida interior. Sem dúvida, é útil servir-se da projeção do eu, porém, quando se especula sobre a duração, isso se torna prejudicial (BERGSON, 2022, p. 72).

A projeção do eu é uma sombra da associação, uma representação criada por uma metodologia equivocada, escolhida para tentar representar o que está além do

seu próprio alcance. Para a experiência de interioridade, é a consciência profunda e direta que revela, antes de qualquer método, a unidade de uma continuidade. Ao levar em conta o aspecto da continuidade, por vezes, na filosofia, a pressuposição é de um fundo imutável: “na imagem da mobilidade, somos conduzidos à representação de um meio imóvel” (BERGSON, 2022, p. 86). Um substrato ou substância, pelo qual aquilo que é movente pode então seguir seu curso, entretanto:

[...] a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior - melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso (BERGSON, 2006, p. 172, grifo do autor).

Nesse sentido, embora a palavra substância comumente tenha herdado uma significação específica outorgada pela filosofia, Bergson, quando a utiliza para referir-se à duração, intenciona uma modificação do termo no sentido da individuação da continuidade da duração consciente, bem como observado na especificidade da função delegada à memória. Essa duração não é pessoalizada, ela é composta pela pluralidade que comporta todas as características de cada indivíduo, em cada indivíduo¹⁰; ademais, trata-se precisamente dessa continuidade e de uma multiplicidade de fusão. “A duração é nosso próprio eu transcorrendo” (BERGSON, 2022, p. 64). A metáfora da melodia¹¹ na filosofia bergsoniana representa igualmente bem a duração e, portanto, levar em conta a continuidade, a consciência, é considerar que “não há dois momentos absolutamente idênticos em um ser consciente. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar” (TOURINHO, 2011, p. 810). Nesse sentido, então, a duração significa o oposto do que concebemos a respeito da ideia do instantâneo, uma vez que considerar inúmeros instantes repercute aceitar aparições conscientes, subsequentes e, em resumo, incontáveis *eus* sem história.

¹⁰ Essa é uma especificidade da duração, pois Bergson a fará, através da consciência, representar um absoluto de toda a vida. Refere-se à questão: “O mundo duraria sem a consciência? Examinaremos essa questão. Trata-se de saber em que medida o mundo material tem memória, em que medida ele forma um todo uno e orgânico. O problema não é absolutamente impossível; basta, por ora, firmar esta conclusão: a duração existe em relação à nossa consciência” (BERGSON, 2022, p. 65). Sobre esse assunto, ver também *A evolução criadora* (2010a).

¹¹ Bergson se refere ao exemplo da melodia por diversas vezes já no *Ensaio*. Para o filósofo, a metáfora representa bem a continuidade da duração e a unidade de uma personalidade movente.

Uma duração que se expressa, solidifica com contornos precisos uma continuidade que representa o justo oposto. Bem como na crítica ao associacionismo: o termo em linguagem confunde-se com o objeto ou conteúdo relacionado ao seu significado, o que representa um equívoco. Essa tendência em solidificar impressões constitui a razão, para Bergson (2018), de darmos mais importância para a vida social e prática do que para nossa existência interior e individual. Desse modo, percebemos com maior frequência os contornos do conceito do que as nuances da continuidade e transformações constantes da duração interior.

Nomear uma sensação interior na intenção de comunicá-la produz um efeito inconsistente com a real sensação por trás da expressão, uma vez que “as palavras, logo que formadas, voltar-se-iam contra a sensação que lhes deu origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, acabariam por lhes impor a sua própria estabilidade” (BERGSON, 2018, p. 103). Assim, o sentimento é uma das mais esmagadoras maneiras de expressar o quanto a formação do conceito no intuito de significar um conteúdo interior não é capaz de retratar com fidelidade os fenômenos interiores da consciência durativa. Desse modo, Bergson (2018) anuncia duas formas da vida consciente que o filósofo chama de duplo aspecto: 1) a percepção direta dos fatos internos; e 2) a percepção por refração através do espaço. Em síntese, a expressão do sentimento espacializa em forma de conceito um aspecto que representa apenas um instante da duração dos fatos internos, que não se repete igualmente, pois “há somente *progressos*” (BERGSON, 2018, p. 102, grifo do autor). Como dissemos, a duração contempla os instantes, mas eles não a representam, pois a duração é pura continuidade e consciência. Em geral, é sobre esse equívoco metodológico, segundo Bergson, que o associacionismo¹² e, poderíamos dizer, o redutivismo se detém.

A duração não admite redução

A continuidade da consciência revela que há um desenrolar contínuo, sempre inclinada adiante, é claro, enquanto permanece ancorada num passado que lhe serve

¹² Nesse contexto, para Bergson “o associacionismo é o atomismo mental, a transposição do atomismo físico para a vida interna. Na física, há superposição de partes e deseja-se arranjar os elementos da vida [psicológica] da mesma maneira” (2022, p. 78-79).

de recurso. Mesmo frente às investidas científicas, ainda não se efetivou uma redução da consciência, e nesse mesmo sentido, um determinismo mecânico da natureza geralmente sugere “um paralelismo quase rigoroso entre as duas séries fisiológica e psicológica” (BERGSON, 2018, p. 114), uma vez que se espera que a correspondência seja total e que as mesmas leis se apliquem em ambos os casos. E afinal, se o fluxo da duração é real, qualquer formulação matemática que intencione descrevê-lo seria um equívoco, “uma vez que a medida exclua exatamente o fluxo, apegando-se ao estático” (MONTEIRO, 2018, p. 89).

Efetivamente, se elevarmos esse mesmo raciocínio para um âmbito mais geral da vida do universo, observamos que o século XX foi permeado por tentativas de descobrir uma teoria da unificação universal, que permanecem até hoje como um dos objetivos finais da ciência (HAWKING, 2015). Pode-se ver essas tentativas no incessante trabalho de Stephen Hawking (1942-2018) no que desejou chamar de a *Teoria de Tudo*¹³, ou mesmo no esforço de Albert Einstein (1879-1955) em conceber uma *Teoria do Campo Unificado*¹⁴. Ambas as tentativas, considerando o esforço evidente, são de fato tão complexas quanto parecem.

Os filósofos jônicos do século VI a.C já expressavam seus anseios por agregar num único princípio organizador (*arché*) toda a imensa diversidade dos fenômenos da natureza. Na contemporaneidade filosófica e científica, tanto intenções de unificação quanto tentativas reducionistas pretendem agregar complexidades em redutos matemáticos ou descrições compactas. No caso da teoria da relatividade e da mecânica quântica, mesmo que exista uma tentativa em elaborar uma unificação numa *teoria da gravidade quântica*, como o quis Hawking, ao que parece, ambas não podem estar corretas ao mesmo tempo. Nesse sentido, tanto quanto Bergson afirmou que o princípio da causalidade, se existir no mundo dos fatos internos¹⁵, não se assemelha a causalidade da natureza, para o bergsonismo, princípios análogos se enquadram ao mesmo argumento. “No entanto, esse conhecimento científico é

¹³ Para ler mais a respeito do tema de uma perspectiva científica, ver Hawking (2015).

¹⁴ Para mais informações, ver Sanz (2019).

¹⁵ Em outro texto presente na coletânea de artigos *A energia espiritual*, intitulado: “*Fantasma de vivos*” e “*Pesquisa psíquica*”, é possível encontrar informações relevantes sobre a perspectiva de Bergson a respeito da psicologia de sua época, a qual o filósofo francês acompanhava de perto. O texto é uma conferência apresentada na *Society for Psychical Research* em Londres, em 28 de maio de 1913, da qual, inclusive, Bergson é eleito presidente. Pode-se encontrar também diversas críticas à psicologia elaboradas por Bergson ao longo de várias das suas obras, indicamos aqui as aulas dos cursos: *A ideia de tempo* (2022), e *Aulas de psicologia e metafísica* (2014).

necessariamente relativo, humano. Ele não nos informa sobre a realidade, porque a unidade assim obtida é artificial. É uma forma” (BERGSON, 2022, p. 80). Mais à frente, em uma reflexão sobre o tempo, o espaço e a duração, Bergson retoma:

No espaço, a rigor, podemos supor as mesmas condições (causalidade). Mas, no mundo interior, o que isso poderia significar[?] Há uma história que se desenrola; [contudo] não pode haver leis históricas. Os antecedentes são sempre novos, também nova é a ação (BERGSON, 2022, p. 95-96, grifo do autor).

Enquanto a física entende que, se for possível descrever um único momento de todo o universo com equações precisas será possível calcular qualquer momento futuro utilizando essas informações matemáticas, para o bergsonismo essa presunção vai contra a própria concepção da continuidade da duração: “por isso a ideia de ler em um estado presente do universo material o futuro das formas vivas e de desenrolar de uma vez a sua história futura deve conter um verdadeiro absurdo” (BERGSON, E2010a, p. 371). Nesse sentido, há um preconceito metafísico ao qual Bergson delega o equívoco em supor que as leis de conservação de energia que regem o mundo físico, por exemplo, possam da mesma forma adequar-se aos fatos psicológicos. Na perspectiva do filósofo francês, as duas noções diferem radicalmente, porém, foi sobre essa perspectiva que a filosofia bergsoniana e a psicologia houveram de dialogar. Para isso, a metafísica da duração haveria de ser considerada. O que ocorre com a natureza dos estados físicos da matéria, numa relação de causalidade, como dito anteriormente, não ocorre com o espírito no bergsonismo, entretanto, por vezes, essa é a visão tradicional da psicologia: “o determinismo psicológico, na sua forma mais precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito” (BERGSON, 2018, p. 120). Bem como Prado Júnior (1988) nos lembrou a pouco, afirmando que o associacionismo só é falso quando aplicado à totalidade da vida psíquica.

Com isso, no emprego da causalidade, imagina-se que estados de consciência antecedentes são geometricamente necessários para o estado atual. Primeiramente, não é adequado tratar da consciência como “estados”, afinal, vai contra a própria continuidade da duração que não pode ser contemplada por instantes ou conceituações fixas daquilo que é naturalmente constituído de puro *progresso*, movimento durativo. Em segundo lugar, Bergson não desconsidera que a relação

entre momentos anteriores do eu e o momento atual tenham de fato uma íntima relação, porém, não se trata de uma causalidade. “O erro do associacionista foi ter eliminado, primeiramente, o elemento qualitativo do ato a cumprir, para apenas conservar o que tem de geométrico e de impessoal” (BERGSON, 2018, p. 124). Assim, Bergson sublinha que o associacionista se esquece que isso que chama de estados representa, na verdade, uma individualidade, um heterogêneo, uma pluralidade que se mistura como uma nota musical numa composição, com todas as nuances que lhe são próprias, neste caso, a duração da consciência.

Como foi dito, a observação bergsoniana a esse respeito trata sobre a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua (BERGSON, 2018). Com isso, entende-se uma pluralidade que se desdobra para que possa aparecer, porém, aparece não na duração, mas no espaço criado pela mente¹⁶ e limitado pelas nossas faculdades, tal é o material do associacionista. Esse último usa a si mesmo como parâmetro, universaliza a associação tomando como material a superfície do desenrolar da pluralidade no espaço, e por este motivo, a associação ganha mais visibilidade que a duração. Bergson critica em bloco toda metodologia trazida de “fora” para “dentro” na tentativa de explicar que o que pertence à experiência interior possui uma natureza que diverge dos estados cerebrais presentes na explicação do associacionista; ou poderíamos dizer para fins deste texto, do reducionista que tenta explicar a consciência.

A pluralidade dos fatos de consciência, a não causalidade dos fatos psicológicos, a natureza da duração real e seu aspecto característico de uma continuidade, uma consciência durativa, “uma espécie de contração do real, operada por nossa memória” (BERGSON, 2010, p. 31), e a afirmação de que há muito mais numa consciência do que no cérebro correspondente, retratam bem o anti-redutivismo bergsoniano e as características qualitativas que cada uma dessas nuances do eu representam em cada indivíduo. Assim, observamos que, apesar da presença da pluralidade qualitativa, essa é uma característica da duração real como conceito.

Como aponta Monteiro (2018), esse movimento representa um absoluto. Não se trata de um movimento que possui um referencial, como na matemática ou na física,

¹⁶ Essa espacialização se dá no próprio fixar do pensamento. Esse espaço é uma necessidade da associação, mas é uma criação da mente. No interior há uma fusão, de difícil conceituação, por isso essa aparição trata-se sempre de um desenrolar e dificilmente representa com fidelidade a realidade por detrás do conceito.

ou ainda de um movimento que se constitui apenas porque há um espaço absoluto que o “sustenta”¹⁷, mas de um todo em movimento progressivo, não-causal, mas criador¹⁸. Essas ciências, afinal, inventadas pelo homem, fariam o filósofo ir de fora para dentro, como dissemos, na intenção de que as mesmas regras funcionem para a natureza da consciência, entretanto, essas ciências estão limitadas ao espaço. Apenas o desenrolar da pluralidade, a linguagem, a ação como movimento, seja do corpo ou dos corpos, fornecem algum material de análise ao cientista.

Na perspectiva neurocientífica de Patricia Churchland, o avanço das ciências ainda poderá dizer que a consciência não é nada mais do que “algum padrão de atividade de neurônios” (CHURCHLAND, 2011), perspectiva contrastante àquela elaborada por Bergson. Para o filósofo francês, a partir de agrupamentos de átomos ou cadeias de neurônios, o cientista faz surgir a “consciência [que] junta-se a eles como uma fosforescência; ela é como o traço luminoso que segue e desenha o movimento do fósforo que riscamos, na escuridão, ao longo de uma parede” (BERGSON, 2009, p. 33). Essa neurociência que intenciona um reduativismo se utiliza do método e das descobertas da ciência para resgatar a consciência, pois a considera um resultado da evolução e adaptação dos neurônios às necessidades da vida, porém, para Bergson, ela é justamente a responsável pela evolução e variação da vida.

No caminho da reflexão a respeito de uma redução da consciência: *a dificuldade das ciências contemporâneas em reduzir a consciência pode ser elucidada pela noção de duração em Bergson?* A duração em Bergson, ao nosso ver, é um conceito que serve de base para uma argumentação filosófica profunda que busca explicar aquilo que por natureza encontra-se além do próprio conceito. De modo geral, a metáfora pode ser uma solução menos fixa do emprego do conceito, pois situa a explicação em um sentido figurado, mesmo seu conteúdo sendo por vezes sugestivo. A duração como conceito, por representar também a pluralidade, compactua com o figurativo da metáfora¹⁹ e vai além, pois Bergson estrutura, a partir da experiência da

¹⁷ Pode-se observar essa ideia trabalhada por Bergson na sétima aula do curso *A ideia do tempo* (2022), de 31 de janeiro de 1902.

¹⁸ Bem como observado por Bergson em *A evolução criadora* (2010a, p. 373, grifo nosso): “quando se está em presença da duração verdadeira, vê-se que ela significa *criação* e que, se aquilo que se desfaz dura, só pode ser devido à sua solidariedade com aquilo que se faz”. Sobre a noção de criação em Bergson, ver também Camolezi (2017).

¹⁹ Bem como observado por Guaraciaba: “O desafio que Bergson propõe é que possamos entender por meio do uso de metáforas o movimento em sua verdadeira fluidez. Tal é a concepção de tempo

interioridade, todas as suas críticas ao inconveniente estático da argumentação mental a partir da noção plural da multiplicidade de fusão. Assim, talvez a complexa tarefa filosófico-científica em dar uma explicação conceitual e por vezes redutivista da realidade, seja tão difícil justamente porque a natureza do pensar é fixar.

Fracassamos ao buscar apreender a realidade com conceitos fixos, além disso, segundo Bergson, somos enganados ao tentar unir diferentes ideias de complexidade, unidade, multiplicidade, entre outros, no intuito de adquirir uma representação do real. Aqui talvez a duração nos auxilie a elucidar tais complexidades. Embora optemos por essa relação entre Bergson e o desenvolvimento das ciências, elaborando um diálogo com a ontologia da duração, está claro para nós que a consciência para o autor envolve também a mútua influência do corpo e das ações dos corpos, no que apontamos anteriormente a partir de Coelho (2010) como uma ontologia da matéria.

Considerações Finais

O tema da consciência na contemporaneidade reacende a curiosidade de cientistas, filósofos e entusiastas, com seu mistério aparentemente insolúvel. Nos termos cientificamente desejados, a redução parece uma questão de difícil resolução. Sua adequação aos fundamentos da razão científica nos soam bem como o esforço das ciências em encontrar uma teoria da unificação universal. A questão crucial é que, nos termos da filosofia, o que se pensa para o realismo sobre a realidade da matéria não se aplica ao idealismo e vice-versa. Bergson já revela, como apontado no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (1896), a falsidade de ambas as teses e ressalta nossa invariável postura em saltar de um sistema de notação para outro.

Ao que nos demonstra a filosofia bergsoniana, a postura científica redutivista tem vazão na demasiada importância que dá aos fatos sociais, à apreensão de complexidades em conceitos que simbolizam essa unificação. É justamente o conceito que nos dá essa possibilidade e, ao mesmo tempo, revela um sentimento de que se apreende uma realidade. É por isso que novos conceitos são tão atraentes e, ainda mais, por motivos análogos, o desejo por uma redução ou uma causalidade são

como duração. [...] Em Bergson, podemos dizer que o uso da linguagem metafórica nos seus escritos filosóficos exerce um papel de intermediação entre o seu pensamento e a realidade movente” (2021, p. 6).

latentes no ser humano.

É só a partir do diferente que se pode comparar, refletir e organizar uma realidade; mesmo que essas sejam operações mentais, bem como o é a elaboração de um novo conceito. A comparação existe apenas porque somos diferentes, afinal, sem diferença, não se pode conferir certo grau de análise comparativa, uma vez que o lugar de onde tal atividade se dá, precisa necessariamente operar de uma natureza distinta, heterogênea, plural. Eis a substancialidade de uma heterogeneidade e pluralidade da duração.

Nesse sentido, observa-se que o bergsonismo não compactua com a perspectiva redutiva da natureza da consciência, permanecendo enfático quanto a amplitude desta em relação ao cérebro correspondente. O próprio cérebro é visto como um centro de atividades voltadas à ação, dedicado à vida; ao mesmo tempo, a consciência não reside no cérebro, ela o “toca” e é “tocada” por ele mutuamente, em uma espécie de relação mútua. O cérebro e o sistema nervoso humano, com as complexidades que lhe são próprias, prestam esse serviço à vida, entretanto, pertencem do mesmo modo ao âmbito da duração real, ao que viemos chamando de “consciência durativa”. Ainda assim, Bergson afirma que é o movimento no cérebro que prepara uma ação possível que poderia ser visto caso pudéssemos acompanhar seu movimento (BERGSON, 2009, p. 46), noção que hoje se compreende pelas explicações funcionais dadas pelas neurociências.

Enquanto o associacionismo representa muito bem o mundo material, habilitando a possibilidade de relacionarmos conceitos e ideias aos fatos da vida psíquica como um todo, ele vê-se impossibilitado de representar com a mesma fidelidade essa realidade mais íntima. Assim, ele encontra sempre uma barreira imposta por si mesmo enquanto se percebe impossibilitado de abdicar o que lhe trouxe até ali. É o que Hume não pode fazer ao deparar-se com a revisão da seção sobre a Identidade pessoal, no *Tratado*²⁰, bem como apontamos anteriormente.

Qualquer tentativa de redução ou unificação que recobre o falibilismo do próprio

²⁰ Vemos essa declaração humeana no clássico parágrafo §18 do Apêndice no *Tratado da natureza humana*: “Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes”.

método, buscando adaptar-se e modificar o próprio caminho a que está submetido, igualmente, perceberá a impossibilidade de uma descrição em termos da natureza da consciência.

Perceber nosso eu, o que há de realmente variável e de mais próximo da substancialidade é, por si só, bem difícil, pois a faculdade que conhece *não coincide absolutamente* com o sujeito que conhece. O eu é variável, a faculdade é um ato intelectual cujo primeiro hábito é o de imobilizar, fixar. Pensar é fixar. Quando, então, a consciência se volta para o eu, esforça-se para alcançá-lo, ela não pode impedir-se de fixar, e apenas pelo fato de pensar o seu objeto, ela o fixa e o imobiliza. O pensamento é prático antes de ser teórico; ora, é indispensável fixar pontos de referência estáveis. É por isso que o pensamento não pode evitar solidificar aquilo que toca (BERGSON, 2022, p. 69, grifo nosso).

Desse modo, frente às dificuldades de redução da consciência e considerando as investidas no campo das ciências cognitivas feitas por Bergson, retornar à duração da consciência considerando tal contexto é uma tarefa instigante. Talvez uma maneira de considerar o problema da consciência seja aderindo a algumas ideias mais radicais, exercendo justamente o exercício da reflexão sem a limitação prévia do método. David Chalmers (1966-) explora o problema nesse mesmo caminho²¹. Nutrir a questão enfrentando o problema é papel da filosofia e da ciência juntas. Mesmo que as áreas das ciências possam muito bem descrever algumas funções do cérebro em relação à consciência, reduzi-la ainda soa como uma possibilidade distante. Em Bergson, a consciência tem papel central e reduzi-la não é uma possibilidade.

Embora a duração se expanda como algo que permeia o interior da vida, diluindo-se na formação da própria vida dos tecidos organizados²², a crítica que a acompanha passa pela negação de um reduativismo da consciência como efeito ou subproduto do cérebro correspondente. Assim, crítica e ontologia se encontram e

²¹ Para o filósofo australiano David Chalmers, a experiência da consciência é um dos maiores mistérios da ciência e filosofia atualmente. Chalmers classifica alguns problemas fáceis como passíveis de explicação pelas ciências, especialmente questões relacionadas ao funcionalismo, ou seja, explicações a respeito de certas “*habilidades cognitivas e funções*” específicas. Porém, ressalta que mesmo tendo explicado todas as funções e habilidades, “ainda pode restar uma questão adicional não respondida: *Por que o desempenho dessas funções é acompanhado da experiência?* Uma simples explicação das funções deixa essa questão em aberto” (CHALMERS, 2020, p. 323; 325, grifos do autor).

²² Bergson, em *A ideia do tempo* (2022, p. 84), cita a obra *Da memória concebida como propriedade dos tecidos organizados* (1870), de Karl Ewald Konstantin Hering (1834-1918), fisiologista alemão. No trecho, Bergson trata sobre a memória e a consciência, afirmando que “por toda a parte em que há sobrevivência do passado no presente, há consciência”. Na presente reflexão, Bergson cita a obra de Hering e em seguida refere-se a ela afirmando: “para o naturalista, encontraremos muitas definições da vida, todas imperfeitas. Se quisermos extrair sua propriedade mais característica, seria a hereditariedade”.

talvez a duração possa iluminar nossa compreensão a respeito dos limites da redução científica da consciência.

Referências

BERGSON, H. **A energia espiritual**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010a.

BERGSON, H. **A ideia de tempo**. Tradução de Débora Morato Pinto. São Paulo: Unesp, 2022.

BERGSON, H. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2018.

BERGSON, H. **Essai sur les données immédiates de la conscience**: l'édition critique. 10. ed. Paris: Presses Universitaires de France, Puf, 2013.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010b. (Biblioteca do pensamento moderno).

BERGSON, H. **Matière et mémoire**: essai sur la relation du corps à l'esprit. 9. ed. Paris: Presses Universitaires de France, Puf, 2012. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

BERGSON, H. **O Pensamento e o Movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAMOLEZI, M. Acerca da noção de esforço e do conceito de causalidade em Henri Bergson. **DoisPontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, dez./2017, p. 67-81.

CHALMERS, D. J.; MUNIZ, P. H. G. [Tradução] Enfrentando o problema da consciência. **Prometheus Journal of Philosophy**, São Cristóvão, v. 12, n. 33, 2020, p. 319-352.

CHURCHLAND, P. **Pode a neurobiologia nos ensinar algo sobre a consciência?** Tradução de Saulo de Freitas Araujo. 2011. Disponível em: <https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Churchland-Pat-Port-4.pdf>. Acesso em: 21.jan.2024.

CHURCHLAND, P. M. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à

filosofia da mente. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COELHO, J. G. **Consciência e Matéria**: o dualismo de Bergson. São Paulo: UNESP, 2010. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/5zms8>. Acesso em: 24.jan.2024.

COSTA, C. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUARACIABA, V. P. Um estudo sobre a metáfora na filosofia de Henri Bergson. **Periágo**, Brasília, v. 4, n. 1, dez./2021, p. 3-9.

HAWKING, S. **Uma breve história do tempo**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca. 2015.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

KANDEL, E. R. **Em busca da memória**: o nascimento de uma nova ciência da mente. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTEIRO, G. da P. Um absoluto movente: considerações sobre monismo e pluralismo em Bergson. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 18, n. 2, 2018, p. 86-99.

MOORE, F.C.T. **Bergson**: thinking backwards. New York: Cambridge University Press, 1996.

PIKE, N. Hume's bundle theory of the self: a limited defense. **American Philosophical Quarterly**, v. 4, n. 2, 1967, p. 159-165.

PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RODRIGUES, P. C. O papel do hábito na constituição da cognição: Bergson leitor de Hume. **Dois pontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, dez./2017, p. 83-108.

SANZ, J. C. **Manuscrito de Einstein com a teoria que tentava explicar o universo todo é exposto**: escritos inéditos do cientista são exibidos em Jerusalém no 140º aniversário do nascimento dele. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/06/ciencia/1551901393_220658.html. Acesso em: 28.mar.2024.

SEARLE, J. **Mente, Cérebro e Consciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019.

TEIXEIRA, J. de F.; GOMES, P. de T. Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo. In: TEIXEIRA, J. de F. **Filosofia e ciência cognitiva**. Rio de Janeiro:

Vozes, 2004.

TOURINHO, C. D. C. Memória e voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 67, n. 4, pp. 807–14, 2011.

WORMS, F.; PINTO, D. M. [Tradução] A concepção bergsoniana do tempo. **DoisPontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, dez./2005, p. 129-149.

Recebido: 28/04/2024
Aprovado: 11/05/2024