

A CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE DE HENRI BERGSON

CONSCIOUSNESS IN HENRI BERGSON'S PHILOSOPHY OF MIND

Benilson Souza Nunes¹

Resumo: A filosofia da mente contemporânea, bem como as neurociências, desenvolveu nos últimos 70 anos avanços inéditos na investigação da mente. Muito antes desse cenário, contudo, o filósofo francês Henri Bergson (1859 - 1941) apresentou abordagens ontológicas e metodológicas de investigação que compartilham semelhanças importantes com o debate contemporâneo. Em seu artigo intitulado *A Alma e o Corpo* de 1916, Bergson anunciava problemáticas acerca da superveniência mente-cérebro e esboçava intuições úteis para a compreensão da natureza da consciência. A despeito de sua complicada proposta cosmológica assentada na concepção metafísica de *duração*, é possível conjecturar, com ressalvas, possíveis perspectivas do autor dentro do atual debate da filosofia da mente quanto ao estatuto da consciência. Assim sendo, teremos, como objetivo geral, a tarefa de visitar algumas obras de Bergson a fim de tentar situá-lo dentro das discussões contemporâneas acerca da consciência, bem como tentaremos, mais especificamente, mostrar algumas das intuições importantes que Bergson oferece para o atual debate com a sua metafísica da duração.

Palavras-chave: Duração. Consciência. Matéria. Pansiquismo. Mente.

Abstract: The contemporary philosophy of mind along with neurosciences has developed unprecedented advances in the investigation of the mind in the last 70 years. Long before this scenario, however, the French philosopher Henri Bergson (1859-1941) presented ontological and methodological research approaches that share important similarities with contemporary debate. In his article entitled *The Soul and the Body* (1916), Bergson proclaimed problems about mind-brain supervenience and also sketched useful intuitions for understanding the nature of consciousness. Despite its convoluted cosmological proposal based on the metaphysical conception of *durée*, it is possible to conjecture, with restrictions, conceivable perspectives from the author regarding the status of consciousness within the current debate. Therefore, our general objective is visiting some of Bergson's works to situate him within the contemporary discussions about consciousness, as well as showing, more specifically, some important intuitions that Bergson offers for the current debate with its metaphysics of *durée*.

Keywords: *Durée*. Consciousness. Matter. Panpsychism. Mind.

1. Introdução

Desde a metade do último século, em virtude de importantes inovações teóricas e tecnológicas, as neurociências vêm ganhando notável poder de explicação. Como consequência, o estudo da mente, que outrora se sustentava em dados empíricos um tanto restritos, passou a receber contribuições massivas de descrições causais do próprio tecido

¹ bennyaulas@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1633-5721>

nervoso. Para tanto, e inicialmente, as neurociências contaram com o valioso impulso da biologia molecular desenvolvida em meados do último século² e, posteriormente, a partir dos anos setenta e oitenta, das tecnologias de neuroimagem. Vale aqui mencionar o surgimento da Ressonância Magnética Funcional (fMRI) (MADUREIRA et al., 2010) que permitiu e permite visualizar, relativamente a imagens, o cérebro em seu contínuo funcionamento. Outro momento do final do último século que podemos destacar vem logo em seguida: trata-se da “explosão” neurocientífica dos anos noventa. Essa década nos EUA, não por acaso, ficou conhecida, na perspectiva das comunidades de produção e divulgação científica, como “a década do cérebro” (RUSSO; PONCIANO, 2002, p. 351). Esse título foi adotado, provavelmente, dadas as novas oportunidades de investigação já oferecidas pelas tecnologias de imagem como a já citada fMRI e, também, a Tomografia por Emissão de Pósitrons (PET), que possibilita medir o consumo de energia das atividades de diferentes regiões do cérebro (Kandel, 2009, p. 22). Contudo, é necessário ressaltar que, nessa mesma década, profundas e rigorosas pesquisas em nível molecular, que a princípio independem da fMRI e da PET, estavam sendo desenvolvidas a pleno vapor, inclusive muito antes dos anos 1990. Essas pesquisas, muito mais do que simplesmente localizar regiões funcionais, tinham pretensões descritivas um tanto ambiciosas, isto é, pretendiam elucidar mecanismos intrínsecos do tecido neural.

Concomitante ao desenvolvimento das neurociências no último século, nascia a filosofia da mente contemporânea. Com certo nível de arbitrariedade, podemos situar o surgimento dela em 1949 (COSTA, 2005, p. 7), ano em que Gilbert Ryle publicou na Inglaterra uma obra com viés behaviorista intitulada *O Conceito de Mente*. Desde então, a filosofia da mente contou com avanços inéditos na história da filosofia. Diversas perspectivas passaram a ser defendidas e problemas específicos sobre a mente foram escalonados em diferentes frentes de investigação que buscavam superar umas às outras — por exemplo, o livro de Armstrong, *Uma Teoria Materialista da Mente*, de 1968, era uma resposta materialista contundente ao behaviorismo filosófico (SANTOS, 2005, p. 78). Nesse cenário, a contribuição das neurociências para a filosofia da mente foi decisiva, sobretudo para aquelas perspectivas consideradas tradicionalmente como *naturalistas*: a teoria da identidade, o eliminativismo, o naturalismo biológico, etc³. (ABRANTES, 2004,

² Ver, por exemplo, o icônico artigo de Watson e Crick (1953).

³ A teoria da identidade terá uma explanação na seção seguinte. Quanto às outras perspectivas citadas, não cabe ao propósito deste artigo discuti-las. Citamos elas apenas a fim de listar exemplos. Contudo, o eliminativismo, ou o "materialismo eliminativista", pode ser encontrado em Churchland (2004, p. 78-89); o naturalismo biológico possui uma exposição sucinta em Searle (2004, p. 113-115). Um volume

p. 32). Inclusive, para além das perspectivas tradicionais, o naturalismo em filosofia da mente não se restringe a uma ontologia monista de tipo fisicalista ou materialista⁴: podemos falar também de um naturalismo *metodológico* que admitiria certos tipos de dualismos. Esse último ponto nos dará o ponta pé inicial mais à frente onde tentaremos inserir Bergson no contexto da filosofia da mente contemporânea.

Sabendo, então, que mesmo as teses naturalistas não são, necessariamente, teses de tipo reducionista ou fisicalista, a filosofia da mente, desde Ryle, manteve, mesmo que marginalmente, no debate as perspectivas dualistas. Em verdade, não se tratam mais de perspectivas que seguem a esteira do dualismo de tipo cartesiano, mas que, de modo não menos emblemático, ainda advogam a realidade da consciência. Podemos citar aqui o *dualismo naturalista* de Chalmers, o qual, a despeito de não postular um dualismo de substâncias, postula, em vez disso, um *dualismo de propriedades* (ABRANTES, 2004, p. 20; CHALMERS, 1996, p. 165). Nesse caso, ao se postular que haja apenas uma única substância com densidade ontológica, defende-se, no entanto, que essa mesma substância possua propriedades duais (físicas e mentais). Mais especificamente, o dualismo de Chalmers propõe que há uma dualidade *nomológica*⁵: a consciência *supervém*⁶ nomologicamente ao físico, mas não ontologicamente. A intenção é mostrar que o naturalismo não implica, necessariamente, o materialismo estrito. Além disso, a posição de Chalmers procura defender que é possível dispensar o *fisicalismo*, isto é, a teoria segundo a qual os fatos da natureza podem ser completamente explicados em termos de leis físicas, sem, necessariamente, cair em concepções místicas.⁷

considerável de terminologia técnica importada da filosofia da mente será utilizado. As definições que exigirem elementos adicionais para além daqueles contidos no corpo do texto estarão apresentados em notas de rodapé.

⁴ Em determinados debates filosóficos, o fisicalismo e o materialismo representam perspectivas diferentes. Contudo, salvo indicação em contrário, iremos tomar os dois termos neste artigo como sinônimos.

⁵ Quando falamos que uma dada instância da realidade opera nomologicamente pretendemos dizer que ela opera mediante leis regulares, tais como as leis naturais advogadas pelas ciências físicas. Se falamos, portanto, em um *dualismo nomológico*, estamos a dizer que o que acontece numa dada instância possui correspondência nomológica com uma outra. Dentro de um viés fisicalista, por exemplo, podemos dizer que a regularidade dos eventos mentais é dado pela regularidade dos eventos físicos. Resumindo: o dualismo nomológico prevê a existência de leis psicofísicas estritas. Ver Abrantes (2004, p. 18-29).

⁶ O termo remete a noção de *superveniência*. Mais especificamente, em um viés fisicalista, fala-se de *superveniência mente-corpo*, ou seja, estados mentais *supervêm* a estados físicos ou cerebrais, mas o contrário não é possível. Isso significa dizer que não há mudanças mentais sem haver, por sua vez, mudanças físicas. Na definição de Heil (2013, p. 188), "dizer que a dor, e outras características mentais, *supervêm* às características físicas dos objetos é dizer que você não pode mudar mentalmente de algum modo — você não poderia estar em dor e então deixar de estar em dor — a menos que você também tenha mudado fisicamente de algum modo".

⁷ O que não é o caso de Bergson se tomarmos, por exemplo, o parapsiquismo como místico, pois há textos do mesmo onde ele revela, sem rodeios, simpatia por pesquisas do tipo. Ver, por exemplo, a conferência *Fantasma de Vivos e Pesquisa Psíquica* (BERGSON, 2009, p. 61-83). Dentre as afirmações de Bergson

Até aqui esboçamos apenas um fragmento do contexto mais recente, pois muito antes da filosofia da mente contemporânea se anunciar com o behaviorismo de Ryle e, também, antes que as neurociências pudessem colher os primeiros resultados de pesquisas a nível molecular, o filósofo Henri Bergson (1859 - 1941) já colocava em pauta problemas ontológicos considerados de alta importância nos dias de hoje. Bergson, em 1889, na obra intitulada *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (2011), ao defender a importância da liberdade, já delineava os primeiros contornos da sua ontologia do espírito. Segundo Coelho (2010, p. 26), "ainda que o tema central dessa obra seja a liberdade, ele é tratado a partir de uma reflexão sobre a relação entre linguagem e conhecimento da qual deriva uma ontologia da consciência segundo a qual a liberdade é uma dimensão essencial do espírito". Assim, anos depois, em 1896, já havia publicado a sua principal obra acerca da relação entre a mente e o corpo: tal era o eixo temático de *Matéria e Memória*. Prosseguindo com o seu interesse de abordar o problema, uma coletânea temática de artigos publicada em 1916 recebe o nome de *A Energia Espiritual*. Nesta última estará contido, dentre outros, o artigo *A Alma e o Corpo* onde Bergson parece expor, a partir de suas obras prévias, uma problemática que se assemelha muito ao que é discutido na contemporaneidade em filosofia da mente.

Vale informar que em algumas partes estaremos considerando que o leitor tenha algum conhecimento da obra de Bergson, sobretudo da sua metafísica. Esclarecer a metafísica bergsoniana pode demandar muito do nosso tempo e desviar os propósitos deste trabalho, dado que também temos de esclarecer conceitos da filosofia da mente contemporânea.

Para fins de uma classificação inicial e *metodológica* (pois iremos tratar sobretudo de sua classificação metafísica), tomaremos Bergson como um naturalista *próximo* ao naturalismo que acompanha a metafísica dualista de Chalmers. Mais especificamente, e segundo a classificação proposta por Abrantes (2004, p. 31), tomaremos Bergson como um *naturalista substantivista*, termo que o autor empresta da epistemologia para denominar filósofos da mente que se apoiam em pesquisas empíricas, como a neurobiologia, para a investigação dos processos cognitivos. Nesse sentido, cabe a um dos objetivos desse artigo esclarecer como o dualismo bergsoniano permite, tal como se

que consideraríamos "místicas" nos tempos de hoje, está a ideia de que a nossa consciência sobreviveria a morte do nosso corpo. Tais conjecturas, ao nosso ver, provocam complicações ásperas para a compreensão da sua filosofia que, em princípio, não parece sugerir a possibilidade de admitir tal coisa.

sucedeu entre a sua filosofia do espírito e a psicofísica de sua época, uma metodologia naturalista. Isso não seria problemático, ao nosso ver, se lembrarmos de trechos onde Bergson clama por um procedimento de investigação que alie as ciências naturais às ciências do espírito:

[...] é incontestável que o conhecimento investe numa direção bem definida quando dispõe seu objeto tendo a medida em vista, e que caminha numa direção diferente, até mesmo inversa da outra, quando se desprende de quaisquer segundas intenções de relação e de comparação para *simpatizar* com a realidade. Mostramos que o primeiro método convida ao estudo da matéria e o segundo ao do espírito, que, por outro lado, há sobreposição recíproca dos dois objetos um ao outro e que os dois métodos devem prestar-se um auxílio mútuo. (BERGSON, 2006, p. 183).

Há, ainda, dentro da proposta mais geral da intuição filosófica bergsoniana, o apelo a uma "metafísica positiva", ou ainda, uma "filosofia positiva", compromissada em elaborar conclusões cada vez mais precisas sobre as "articulações da realidade":

A ciência e a metafísica confluem portanto numa intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica em ciência positiva — quero dizer, progressiva e indefinidamente perfectível —, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, com frequência muito superior àquele que imaginam ter. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado o restabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no decorrer de sua história e que só obtiveram graças a lances de gênio. (BERGSON, 2006, p. 224).

Ao nosso ver, essa proposta epistemológica/metodológica resvala em uma polêmica a respeito da peculiaridade ontológica do espiritualismo bergsoniano que iremos abordar brevemente na última seção do presente artigo. Por ora, cabe sabermos que a proposta bergsoniana de uma filosofia simpática às investigações das ciências naturais não se encerra em um encaminhamento metodológico: ela possui, também, desdobramentos de ordem metafísica.

Sem pretendermos alongar mais essa introdução, na sessão seguinte iremos buscar encontrar elementos do dualismo bergsoniano em um texto escolhido estrategicamente, a saber, *A Alma e o Corpo*. Neste artigo, como bem chama a atenção Coelho (2010, p. 219), Bergson busca contestar a concepção paralelista a qual encerra a mente em um mero estatuto *epifenomênico*, isto é, sem qualquer causalidade — eficácia causal — intrínseca. Nessa perspectiva, a consciência deixaria de ter qualquer importância causal, se tornando

como que uma ilusão dentro do modelo de mundo materialista proposto pelas ciências modernas. Por fim, na última sessão, iremos conjecturar uma possível articulação das concepções de Bergson com o debate contemporâneo em filosofia da mente. Se nenhuma das nossas sugestões sobre a filosofia da mente de Bergson fazer justiça, esperamos, no entanto, que ao menos uma certa impressão fique clara: que o dualismo bergsoniano não é, estritamente, ontológico.

Estamos cientes das importantes diferenças entre os contextos filosóficos e históricos onde foram desenvolvidas a filosofia bergsoniana e a filosofia da mente contemporânea. Admitimos que um certo anacronismo possa vir a ocorrer, mas não acreditamos que será, de todo modo, negativo. Mesmo as supostas disparidades que tornariam essas duas tradições incompatíveis podem, ao nosso ver, ter um aspecto positivo, pois, além delas ilustrarem a originalidade da filosofia bergsoniana, também servirão para suscitar novas intuições dentro do contexto contemporâneo. Seja como for, quando não for possível traçar semelhanças, ou mesmo diferenças, deixaremos o problema em aberto.

2. A alma e o corpo: o dualismo bergsoniano

Bergson inicia a conferência expondo um aparente descompromisso ontológico com o problema. Trata-se, segundo ele, de buscar uma via que considera mais cômoda, "menos metafísica", isto é, mais passível de ser embasada pela experiência. Nos seus termos, isso significa investigar não a *natureza* da mente⁸ e do corpo, mas a *relação* entre um e outro (BERGSON, 2009, p. 29). Essa relação era então entendida predominantemente como um paralelismo rigoroso entre essas duas instâncias, de forma que o mental equivaleria ao cerebral ponto a ponto, tal como em um *dualismo nomológico*, cujas correntes mais bem representadas seriam o interacionismo, o paralelismo e o epifenomenalismo (ABRANTES, 2004, p. 18). Mais do que isso, preocupava a Bergson as teses de equivalência, ou de identidade, entre o cérebro e a mente, pois isso tenderia a estabelecer, em um viés materialista, o mesmo determinismo

⁸ Bergson, na série de artigos em *A Energia Espiritual*, não parece exigir uma terminologia específica para falar da consciência. Em seus textos, ele usa, em diferentes contextos, "eu", "alma", "consciência", "psíquico", "espírito" e "mente" como sinônimos. Nós também estamos tomando-os como sinônimos, isto é, com o sentido contemporâneo de "consciência fenomênica". Notar, contudo, que em outros textos o termo "consciência", em Bergson, pode também assumir o sentido da consciência que age, ou ainda, da consciência de vigília. Também o termo "eu", em textos específicos, pode estar mais relacionado com o significado de personalidade do que de uma consciência fenomênica.

da matéria para o âmbito psíquico. Para Bergson, no entanto, o determinismo do domínio físico, ou melhor, do vocabulário das ciências físicas, não compete ao domínio psicológico (COELHO, 2010, p. 229), pois a mente, tal como é imediatamente dada, possui propriedades que fogem ao arcabouço das ciências naturais: fogem, pois "ultrapassam" a matéria de todos os lados, tanto no tempo quanto no espaço, tornando imprevisível o resultado de suas determinações. Quanto a isso, e adotando a ideia de um "eu" consciente, Bergson responde:

"E o que é o *eu*? Alguma coisa que parece, com ou sem motivo, transbordar de todas as partes do corpo que está ligado a ele, ultrapassá-lo tanto no espaço como no tempo. No espaço primeiramente, porque o corpo de cada um de nós se detém nos contornos precisos que o limitam, ao passo que, por nossa faculdade de perceber e principalmente de ver, irradiamo-nos para muito além de nosso corpo: vamos até as estrelas. Em seguida no tempo, porque o corpo é matéria, a matéria existe no presente e, se é verdade que o passado lhe deixa marcas, são marcas de passado apenas para uma consciência que as percebe e que interpreta o que percebe à luz do que rememora: é a consciência que retém esse passado; enrola-o sobre si mesmo à medida que o tempo vai se desenrolando e usa-o para preparar um futuro que ela contribuirá para criar" (BERGSON, 2009, p. 30).

Assim, Bergson define o espírito como "[...] precisamente uma força que pode extrair de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que tem" (BERGSON, 2009, p 31). Isso porque a memória congrega no presente muito mais do que estaria previsto nele isoladamente. Temos implicado aqui um ponto interessante na filosofia bergsoniana, o qual Deleuze irá explorar de modo mais detido, a saber, que *toda consciência é memória* e que "[...] do passado, é preciso dizer que ele 'é', que ele é eternamente, o tempo todo."⁹ É a memória, portanto — e ao mesmo tempo em que é consciência —, quem torna a mente possuidora de maior densidade ontológica quando comparada à matéria que está confinada no presente.

Tudo o que a ciência permite afirmar, segundo Bergson, é que há uma *relação* entre o cérebro e a consciência. Ela não permite, no entanto, concluir que a consciência é

⁹ "Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não* é; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele *É*, no sentido 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). No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer a cada instante, que ele "era" e, do passado, é preciso dizer que ele 'é', que ele é eternamente, o tempo todo" (DELEUZE, 1999, p. 42).

reduzível, ou rigorosamente equivalente, ao cérebro (BERGSON, 2009, p. 36). Assim, a ideia de um *paralelismo nomológico*¹⁰ entre o cérebro e a mente, isto é, a ideia de que haveria leis estritas de determinação entre um e outro que possibilitasse prever o conteúdo da consciência a partir dos estados cerebrais, é, para Bergson, um salto inadmissível, pois isso significaria postular, de modo indireto, que haveria, enfim, uma *identidade metafísica* entre os dois âmbitos. Nos termos da filosofia da mente contemporânea, isso nos leva, ou pelo menos tende a nos levar, a um *fisicalismo de tipos*: cada tipo de estado mental poderia, em todos os casos¹¹, ser identificado com um tipo de estado cerebral correspondente, implicando, portanto, uma perspectiva reducionista, pois, em última análise, teríamos os estados mentais como sendo nada mais que estados cerebrais (ABRANTES, 2004, p. 11). Bergson “responde” à tese da identidade entre tipos mentais e tipos físicos com a seguinte analogia:

Uma roupa é solidária com o prego em que está pendurada; cai se a cabeça do prego for muito pontuda; isso não significa que cada detalhe do prego corresponda a um detalhe da roupa, nem que o prego seja equivalente à roupa; significa menos ainda que o prego e a roupa sejam a mesma coisa. Assim, a consciência está incontestavelmente ligada a um cérebro, mas daí não resulta de modo algum que o cérebro desenhe todos os detalhes da consciência, nem que a consciência seja uma função do cérebro (BERGSON, 2009, p. 36).

A consciência, segundo Bergson, possui a propriedade de conter realidades que o cérebro não pode acompanhar, pois este, sendo material, está confinado em uma conjuntura espaciotemporal específica. Assim sendo, mais de um estado mental poderia estar relacionado a um mesmo tipo de estado cerebral, pois a “[...] a atividade cerebral [por estar confinada] corresponde apenas a uma ínfima parte da atividade mental” (BERGSON, 2009, p. 57). O cérebro, dessa forma, teria como função vital limitar a visão do espírito para tornar eficaz sua relação com as exigências do cotidiano, da sobrevivência, enfim, da vida. Seguindo o entendimento de Bergson, poderíamos supor que um cérebro que fosse capaz de instanciar todo o conteúdo da consciência paralisaria o indivíduo que deveria agir, pois só age quem se limita; em suma, agir significa limitar

¹⁰ O paralelismo nomológico estaria dentre as concepções de um dualismo nomológico.

¹¹ “Em todos os casos”, pois, como iremos ver, há também a tese da *identidade de casos (token identity)*. Enquanto a identidade de tipos propõe que haja identidade entre um *tipo* de evento cerebral e um *tipo* de evento mental, a identidade de casos preserva a particularidade de cada evento. Neste sentido, um evento cerebral particular seria idêntico a um evento mental também particular, ou um evento mental de um tipo M poderia ser idêntico aos estados cerebrais F1, F2, F3, F4, etc., não havendo como reunir os últimos em um único tipo (COSTA, 2005, p. 27) e eliminando a possibilidade de leis nomológicas (válidas para todos os casos) entre a mente e o cérebro.

o espírito. Com isso em vista, embora predique o espírito com uma maior amplitude ontológica, Bergson não estratifica a *importância* da mente e do corpo: um tem o seu papel na intuição e, portanto, no conhecimento desinteressado; já o outro encontra o seu papel nas exigências práticas da vida.

Chegamos, assim, a um primeiro ponto distintivo da teoria da mente de Bergson que queremos propor. Se, de um lado, temos o fisicalismo ou identidade de tipo¹² (tipos mentais iguais a tipos físicos), Bergson, por outro lado, propõe o que poderíamos chamar de uma *relação de casos* (*casos mentais, casos físicos*). O termo "relação" substitui aqui o termo "identidade" na perspectiva contemporânea, em geral com viés fisicalista, de "identidade de casos" ou "identidade de particulares" (*token identity*). Essa última perspectiva, como explicamos na nota passada, defende que um estado cerebral particular é idêntico a um estado mental também particular¹³. Um evento particular (*token event*) é, para uma definição mais precisa, nas palavras de Kim (1998, p.), “uma ocorrência individual datada, como a ocorrência de uma dor para uma pessoa em particular em um momento específico”.

Em todo caso, Bergson não será solidário às teses de identidade, seja ela de tipo ou de particulares, entre o mental e o físico; por isso, acreditamos ser pertinente, em nossa presente proposta, substituir o termo "identidade" por "relação". Desse modo, para Bergson, um mesmo estado cerebral pode estar *relacionado* a diferentes estados mentais, de forma que poderíamos, com o avançar da psicologia, prever um estado cerebral a partir dos fatos psicológicos, mas a pretensão inversa não é possível. Isso corrobora, também, o princípio espiritual movente das coisas contido em *A Evolução Criadora*. Trata-se, assim, de uma *inversão* da superveniência fisicalista (superveniência mente-corpo), ou seja, temos em Bergson uma superveniência *corpo-mente*: nenhuma mudança no cérebro sem que haja, concomitantemente, uma mudança na ordem do espírito. Nas palavras de Bergson, "dado um fato psicológico, *determina-se* sem dúvida o estado cerebral concomitante. Mas a recíproca não é verdadeira, e ao mesmo estado cerebral corresponderiam igualmente bem estados psicológicos muito diversos" (BERGSON,

¹² Normalmente, essa identidade é chamada de fisicalismo de tipo, pois sustenta que tipos de eventos mentais são tipos de eventos físicos (KIM, 1998, p. 56).

¹³ Note que estamos falando que a identidade nesse caso se dá entre dois particulares. Para exemplificar uma outra identidade de particulares ou casos, também é possível pensar, segundo Abrantes (2004, p. 10), que “dois eventos físicos particulares, ambos de um mesmo tipo, podem estar, cada um deles, correlacionado a um evento mental de um tipo diferente”. Compreender o que é a identidade de tipo e a identidade de particulares pode parecer difícil em uma primeira leitura, mas com um esforço apropriado é possível haver entendimento.

2009, p. 193; grifo nosso).¹⁴

Assim sendo, é possível haver, para um mesmo tipo de estado cerebral, uma variedade de acontecimentos ou eventos mentais distintos. Estamos seguindo esse raciocínio pois quando Bergson diz “estados psicológicos muito diversos” entendemos *ocorrências particulares* de estados psicológicos. Para Bergson, ao que parece, não existem *tipos* de estados ou processos mentais, pois estes, sendo partes constitutivas da dimensão durativa do espírito, mudam a todo instante, nunca se repetindo. Devemos falar, portanto, em *acontecimentos/casos/ocorrências/particulares* mentais. As leis da matéria, ou melhor, as leis gerais advogadas pela física, não podem, desse modo, serem aplicadas à consciência, pois esta, em semelhança com a tese de Davidson (1980), é radicalmente *anômala*: se não existem tipos mentais rigidamente classificáveis, pois estão sempre interpenetrados com outros tipos mentais, então não existem leis psicofísicas deterministas e estritas (LOWE, 2004, p. 33). Contudo, os movimentos nomológicos da matéria ainda assim devem, segundo Bergson, ser estudados pelo filósofo, pois haveria um modo pelo qual o espírito se insere na matéria. Nas palavras de Bergson:

À filosofia cabe a tarefa de estudar a vida da alma *em todas as suas manifestações*. Experiente em observação interior, o filósofo deveria descer ao fundo de si mesmo e depois, voltando à superfície, acompanhar o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, se prepara para evoluir no espaço. Assistindo a essa materialização progressiva, espiando os procedimentos pelos quais a consciência se exterioriza, ele obteria pelo menos uma vaga intuição do que pode ser a inserção do espírito na matéria, a relação entre o corpo e a alma. Seria, sem dúvida, apenas um primeiro lampejo, não mais que isso. Mas esse lampejo nos orientaria em meio aos inúmeros fatos de que a psicologia e a patologia dispõem. Esses fatos, por sua vez, corrigindo e complementando o que na experiência interna houvesse sido defeituoso ou insuficiente, retificariam o método de observação interior. Assim, por idas e vindas entre dois centros de observação, um dentro e o outro fora, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema — nunca perfeita, como tão frequentemente pretendem ser as soluções do metafísico, mas sempre perfectível, como as do cientista (BERGSON, 2009, p 37; grifo nosso)

¹⁴ O fato de Bergson deixar entrever que existiriam tipos cerebrais, mas não tipos psicológicos, entra, possivelmente, em contradição com o seu estatuto íntimo da matéria, pois a matéria, tal como o espírito, está a mudar a todo instante, de forma que nunca um evento material será a repetição de um evento material passado. No entanto, um mesmo *tipo* de estado cerebral não precisa ser, sempre, a réplica material (neuromolecular, por exemplo) toda vez que ocorre. Em verdade, para que se estabeleça um tipo de estado cerebral, é preciso apenas que se atenda a critérios tipológicos mais gerais, não precisando coincidir em suas particularidades — economias — intrínsecas ou “microfísicas”. Por exemplo, a superveniência mente-cérebro para Chalmers se dá sobre “organizações funcionais” (ABRANTES, 1997, p. 228). O mesmo raciocínio, contudo, não devemos aplicar à consciência fenomênica ou perceptiva, pois esta revela sempre uma novidade qualitativa radicalmente diferente, impedindo, dessa forma, um vocabulário tipológico rígido.

Essa proposta de uma aliança entre uma espécie de fenomenologia introspectiva — uma *auscultação espiritual*, como diria Bergson (BERGSON, 2006a, p. 203) — e as ciências naturais, mais especificamente as ciências do cérebro, não deve ser vista, em nosso entendimento, apenas como um encaminhamento metodológico. Veremos, na seção seguinte, que em determinados momentos da obra bergsoniana há uma cosmovisão monista, tal como a do cientista (ou a maioria deles), que tem como plano de fundo das suas investigações um universo com uma única substância. Isso porque muito do que atribuímos de distintivo à matéria é, na verdade, para Bergson, intrinsecamente falso.

Segundo o autor, a matéria, tal como a entendemos ordinariamente, é uma representação intermediária, ou melhor, uma *imagem*, algo com "[...] uma existência situada a meio caminho entre a 'coisa' e a 'representação'" (BERGSON, 2006b, p. 2). Logo, haveria algo na própria matéria que escapa ao investigador dogmático, pois este, em função de reproduzir um certo mecanicismo que Bergson costuma criticar, não é capaz de captar a natureza durativa da mesma. Para compreender a inserção do espírito na matéria, portanto, seria preciso não só conhecer a natureza da alma, mas também da matéria. Tal como Coelho (2010, p. 93) expõe, "explicar a origem da imagem que temos da matéria ou o significado da afirmação de que a matéria é uma imagem, distinguindo-a da própria coisa material é [...] a estratégia utilizada por Bergson para aproximar o extenso e o inextenso, a quantidade e a qualidade e, conseqüentemente, o espírito e a matéria". O cientista, portanto, para conhecer a natureza da própria matéria, e não simplesmente a sua imagem, precisaria estar orientado por uma nova metafísica, a saber, uma metafísica que não anteciparia a *descontinuidade* do real, mas que a tivesse — a matéria — tão somente como uma projeção do real relativa à inteligência. O "absoluto", para Bergson, ultrapassa a cognição comum.

3. A peculiaridade do dualismo bergsoniano

Sabendo que para Bergson, tal como vimos no início da seção anterior, o problema da *relação* entre mente e corpo antecipa, metodologicamente, o problema ontológico dos mesmos, devemos então situá-lo novamente no debate contemporâneo acerca de tipos/acontecimentos mentais *versus* tipos/acontecimentos físicos para, em seguida, encontrar o lugar que Bergson reserva para a consciência. Deixamos entrever que a proposta fisicalista para esse problema é a identidade de tipos (*type identity*). No entanto,

haveria ainda, e o monismo anômalo de Donald Davidson seria um expoente dessa perspectiva, um fisicalismo mais "fraco" (ABRANTES, 2004, p. 10), cuja identidade não se daria de modo universal, mas de modo particular: trata-se da identidade de "particulares", de "acontecimentos" ou, como já dissemos, de casos (*token identity*).

Entende-se que as teorias da identidade de tipo mente-cérebro pressupõem, de modo necessário, a *superveniência*. Em linhas gerais, esse termo pretende dizer o seguinte: um evento mental é superveniente a um evento físico se uma mudança no âmbito mental é sempre, ou seja, necessariamente, acompanhado de uma mudança no âmbito físico (SANTOS, 2005, p. 83). Mas há uma identidade de casos específica onde a superveniência não se dá. Como vimos, Bergson postula que diversos estados mentais podem estar relacionados a um mesmo estado cerebral. Isso significa dizer que existem estados cerebrais que *não* acompanham mudanças nos estados mentais. Portanto, a filosofia bergsoniana não admite a superveniência mente-corpo (apesar de admitir o seu contrário). Vejamos, com Abrantes (2004, p 10), o que mais podemos dizer sobre isso:

Este princípio [*token identity*], por si só, não impõe uma correlação entre propriedades mentais e físicas e, portanto, pode valer mesmo se não há superveniência do mental ao físico. Dois eventos físicos particulares, ambos de um mesmo tipo, podem estar, cada um deles, correlacionado a um evento mental de um tipo diferente. Nesse sentido, o fisicalismo [ou identidade] de particulares *não é propriamente uma doutrina fisicalista* [grifo nosso].

Especulamos, anteriormente, que, por Bergson ser avesso às teorias da identidade, devíamos falar antes em uma "*relação de casos*" ou "acontecimentos" do que em uma "*identidade de casos*" ou "acontecimentos" (*token identity*). Mais especificamente, diríamos que Bergson se enquadra em uma versão relacional (não identitativa) de casos (*token identity*) *sem* superveniência mente-corpo (mas com superveniência corpo-mente). Enfim, que haja *relação* entre estados cerebrais e estados físicos Bergson não nega. Contudo, iremos agora especular se não haveria, a despeito do dualismo aparente, alguma espécie exótica de *coincidência*¹⁵ ontológica, em vez de simplesmente *identidade* ontológica, entre espírito e matéria na filosofia da mente bergsoniana. "Coincidência", pois, para Bergson, se há "identidade" entre matéria e consciência, essa "identidade" deva se dar não em virtude do espaço, mas do *tempo*.

Avançando mais um pouco, Bergson não só critica o reducionismo, como também

¹⁵ Esse ponto será desenvolvido melhor mais à frente.

crítica noções que persistem no dualismo e que subestimam, ao mesmo tempo, a amplitude ontológica, e causal, da consciência, tal como o epifenomenalismo (BERGSON, 2009, p. 33). Mas isso não basta para pensar a ontologia do real em Bergson. Segundo Coelho (2010, p. 96),

[...] Bergson demonstra simpatia pelas ideias de alguns físicos que, segundo ele, consideram que nem mesmo o domínio mais elementar deve ser pensado em termos de multiplicidade de partículas individuais e descontínuas. É isso o que o filósofo infere das concepções de Faraday e Thomson, os quais considerariam a microestrutura da matéria apenas em termos de *linhas de força e movimentos* [grifo nosso].

Isso implica dizer que, na filosofia bergsoniana, a matéria não possui o estatuto de materialidade defendido, por exemplo, pelos mecanicistas clássicos. De modo diverso, Bergson entende a própria matéria como sendo mudança e movimento: algo que nos conduz a paradoxos interessantes sobre o seu dualismo se lembrarmos que tais aspectos eram, a princípio, reservados ao espírito. Vejamos uma segunda interpretação apresentada por Coelho (2010, p. 97):

Ainda que essas concepções não nos digam efetivamente o que é a realidade material, mas apenas apontem a direção para que a representemos adequadamente, podemos delas inferir que a realidade material deva ter como propriedade essencial a continuidade absoluta, ou seja, ela seria em si mesma indivisível. [...] Bergson considera a matéria como se fosse uma espécie de fluido vibrante no qual nos inserimos. [...] É com essa caracterização da matéria em termos de continuidade indivisa que Bergson pretende *superar* a oposição dualista cartesiana a qual estabelecia uma *diferença de natureza* entre a matéria extensa e a sua representação subjetiva inextensa [grifo nosso].

Isso não é novidade na nossa presente discussão. Já deixamos entrever que o dualismo bergsoniano revela algumas particularidades que merecem atenção. A fim de ilustração, havíamos citado, por exemplo, o dualismo de propriedades de Chalmers que não implica um dualismo de substâncias. Assim sendo, cabe a pergunta: poderíamos dizer que haveria, em Bergson, uma recusa do dualismo ontológico a favor de uma dualidade de propriedades? No caso do dualismo de propriedades de Chalmers, a resposta é não, pois ele pressupõe que o domínio físico é causalmente fechado (CHALMERS, 1996, p. 161), tese a qual entra em contradição com a natureza "transbordante" e determinante da mente sobre o cérebro. Isso faz ele se aproximar, em determinado aspecto, do

epifenomenalismo (ABRANTES, 2004, p. 22) que Bergson igualmente rejeita.¹⁶

Contudo, a suspeita de um monismo bergsoniano permanece. Segundo Bergson, a natureza fluida, contínua e movente da matéria só não nos é representada em função da atividade da nossa inteligência que, se colocando em nosso ato de perceber, cristaliza sua duração, pois "perceber significa imobilizar" (BERGSON, 2006b, p. 244). Além disso, haveria em nossa percepção um movimento durativo diferente da matéria que foi representada: em uma palavra, haveria diferença de *ritmos*. Bergson aplica esse termo sobretudo ao falar da escala dos seres, entendendo que um ritmo durativo lento coincide com a consciência dos ditos organismos superiores: "Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres" (BERGSON, 2006b, p. 243). Compreende-se disso que a matéria inerte, sendo o extremo oposto da consciência lenta e tensionada dos seres humanos, é a dimensão da realidade dotada dos ritmos mais turbulentos e descontraídos. Assim sendo, uma imensa quantidade de eventos elementares ocorrendo na matéria seriam condensados pelo ritmo mais tensionado da percepção. Aliás, seria a própria condensação dessa multiplicidade vibracional da matéria que faria surgir, em nosso ato de perceber, as qualidades fenomênicas, ou, como preferem os contemporâneos, os *qualia*. A percepção sendo, portanto, nada mais que um recorte espaço-temporal sobre a realidade movente da matéria: recorte espacial, pois seleciona, dentre as diferentes imagens, aquilo que atende as exigências de ação; recorte temporal, pois as mesmas imagens representam qualidades temporais específicas. Nesse sentido, Coelho (COELHO, 2010, p. 100) nos diz:

O exemplo da sensação de vermelho ilustra a tese mais geral de Bergson, a qual provavelmente não se restringe ao sentido da visão, segundo a qual a diferença entre a percepção consciente heterogênea e qualitativa e a sucessão material elementar homogênea e quantitativa é uma diferença apenas de ritmo ou de tensão. [...] O escoamento contínuo material nos aparece como uma matéria fragmentada e descontínua, ou seja, como objetos sólidos, distintos uns dos outros, porque os contraímos. [...] Perceber seria, então, condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída, ou seja, um grande número de vibrações sucessivas, em alguns momentos mais diferenciados e únicos da duração da consciência.

¹⁶ Faz-se importante notar que estamos aqui falando apenas de um único tipo de dualismo de propriedades que é o de Chalmers.

Poderíamos, inclusive, especular, junto à filosofia de Bergson, que uma dada sequência vibracional de um dado campo material — seja ele biológico ou inerte — possua, inserido no seu devir, a determinação do passado, e, portanto, alguma espécie pré-psíquica de uma memória elementar rumo a complexidade necessária para comportar a experiência consciente: a evolução sendo a "determinação *progressiva* da materialidade" (BERGSON, 2010, p. 400; grifo nosso); do contrário, ficaríamos obrigados a dizer que a matéria, na ausência de agentes pessoais, e justamente por não trazer consigo *algo a mais*, fluiria conjugando, paradoxalmente, formas progressivamente complexas por puro acaso: trata-se de uma clássica objeção bergsoniana ao postulado da "evolução cega" no darwinismo. Mas e se fosse mesmo o caso da matéria ser dotada de algum tipo de finalidade¹⁷ e, portanto, segundo a filosofia bergsoniana, ser ela própria uma espécie de — ou um traço da — consciência em geral? Bergson parece sugerir algo do tipo em textos menos estudados. No caso, ele define a própria matéria como uma consciência descondensada, sem personalidade, a saber, uma "espécie de consciência, infinitamente diminuída e infinitamente diluída e relaxada, uma consciência impessoal" (BERGSON, 1972 apud COELHO, 2010, p. 103). Um alto nível de personalidade sendo, portanto, característica de uma consciência que dispõe de um cérebro para *contrai-la* nos esforços práticos do cotidiano, sintetizando no presente certos aspectos do passado que se prestam para o futuro. Mais ainda: nessa *contração* efetuada pela configuração do cérebro teríamos a *experiência* subjetiva propriamente dita. Tal seria a personalidade adquirida por organismos ditos superiores na escala evolutiva capazes de uma experiência fenomênica interior abrangente e livre.

Por outro lado, as marcas do passado inscritas na matéria inerte implicam determinações estritas, pouco criadoras: *pouco*, pois ela precisa ser dotada de algum nível potencial de imprevisibilidade, ou mesmo de personalidade, ainda que seja em um teor infinitamente pequeno ou diluído: uma protoconsciência. Isso significa levantar mais uma vez a questão se, para Bergson, a própria matéria, que possui duração, não deva possuir também qualidades de uma memória em uma escala mais elementar:

O que queremos estabelecer é que não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência. O metafísico fará intervir diretamente uma consciência universal. O senso comum pensará nisso vagamente. O matemático, é verdade, não terá de se ocupar dela, uma

¹⁷ O finalismo bergsoniano possui sua particularidade: o impulso vital é *causa primeira* e *causa final* ao mesmo tempo. Nas palavras de Coelho (2010, p. 129), o impulso ou o *elã* vital, além de ser *coextensivo* com a consciência, "aparece ao mesmo tempo como efeito e como causa do processo evolutivo [...]".

vez que se interessa pela medida das coisas e não por sua natureza. Mas, caso se perguntasse o que mede, caso fixasse sua atenção no próprio tempo, conceberia necessariamente uma sucessão e, por conseguinte, um antes e um depois e, por conseguinte, uma ponte entre os dois (se não, haveria apenas um dos dois, puro instantâneo): ora, mais uma vez, é impossível imaginar ou conceber um traço-de-união entre o antes e o depois sem um elemento de memória e, por conseguinte, de consciência (BERGSON, 2006c, p. 56).

Em outras palavras, e segundo a exaustiva obra *Bergson and Modern Physics* de Milič Čapek,

"[...] há um *elemento de heterogeneidade* mesmo no mundo físico. [...] se o elemento diferenciador da novidade é devido precisamente à sobrevivência do momento antecedente no presente, então deve haver um elemento de memória, isto é, um certo grau de interpenetração de fases sucessivas mesmo na duração física. Sem um tal elemento de memória não haveria, de todo modo, duração" (ČAPEK, 1971, p. 302).

A partir disso, Bergson elabora uma imagem de mundo que teria, desde a matéria pouco organizada até organismos complexos dotados de consciência, tensionamentos escalonados de duração, ou seja, condensações crescentes de subjetividade.

Todavia, a nossa hipótese bergsoniana de uma matéria dotada de uma certa "consciência" latente merece muitos parênteses, pois em outras obras a sua compreensão do que é matéria se mostra *talvez* diversa do que encontramos no capítulo quatro de *Matéria e Memória* ou no capítulo três acerca da natureza da duração em *Duração e Simultaneidade*. Por exemplo, ao final de *A Evolução Criadora*, Bergson oferece uma metáfora um tanto distinta. No caso, ele compreende a matéria inerte como algo que *desce* no escoamento durativo da realidade: "[...] a matéria, como o já dissemos, é lastrada de geometria, e só dura, ela que é uma realidade que *desce*, em virtude da sua solidariedade com aquilo que *sobe*. Mas a vida e a consciência são precisamente essa subida" (BERGSON, 2010, p. 400). No entanto, essa aparente tentativa de distinção radical¹⁸ entre matéria e consciência precisa ser lidada com cautela. Se, por exemplo, admitirmos uma distinção ontológica no sentido absoluto, teremos de lidar com a lacuna explicativa de uma matéria puramente inerte que, sozinha, *gera* formas. Por outro lado, se admitirmos que esse movimento de "descida" da matéria em relação ao espírito criador é, por sua vez, derivado do próprio movimento da duração que deixa seus "rastros", temos ainda a vantagem de colocarmos como hipótese a "coextensão" substancial entre matéria e

¹⁸ Čapek (1971, p. 311) chama a atenção para o fato de que tal "bifurcação da realidade" é, na verdade, evitada por Bergson.

espírito, cérebro e consciência, homogeneidade e heterogeneidade. Uma terceira hipótese, a qual consideramos excessivamente problemática, é que o espírito vem de encontro à matéria para fazê-la evoluir, isto é, para dotá-la de consciência. Nesse último caso, temos um dualismo que talvez se coadune com as pesquisas parapsíquicas¹⁹ com que Bergson teve contato, bem como talvez com o problemático postulado bergsoniano de vida após a morte²⁰.

Tentaremos desenvolver, dentre as hipóteses lançadas, a mais arriscada²¹: a de um monismo elementar relacionado a natureza do tempo que comporte as duas dimensões durativas da realidade. Nossa proposta não se mostra nada óbvia, nem muito menos livre de questionamentos, mas talvez possa apontar para soluções a respeito da relação entre a mente e o corpo na obra do autor e no debate contemporâneo. Assim, considerando seriamente essa possibilidade, se a matéria e a consciência são, em última análise, dois aspectos durativos — com diferenças apenas de ritmo, condensação e tensão (COELHO, 2010, p. 103) — de um mesmo princípio da realidade, então podemos conjecturar se não haveria, na filosofia bergsoniana, uma consubstanciação temporal, ou melhor, uma coincidência ontológica, ainda que parcial, entre matéria e consciência, ou entre mente e corpo. De fato, Bergson sugere isso nos capítulos finais de *Matéria e Memória* quando busca esclarecer que a percepção, em seu processo de discernimento das coisas, "[...] ultrapassa a própria percepção, sem que no entanto o universo material se diferencie ou se distinga essencialmente da representação que temos dele." (BERGSON, 2006b, p. 244).

Quanto ao âmbito específico do mental, Bergson se aproxima de Davidson a respeito do seu caráter anômalo. Em outras palavras, não haveria nomologia — isto é, regularidades necessárias postuláveis como as leis da física — capaz de dar conta do fluxo mental. Isso comportaria, com ajustes, a tese de Bergson do *status* durativo, e portanto incessantemente criador, da consciência. Por outro lado, a superveniência mente-corpo pressuposta no monismo anômalo davidsoniano afastaria a filosofia bergsoniana, pois, para Davidson, nenhum movimento da mente poderia ocorrer sem haver, por sua vez, um

¹⁹ Ver a nota de número 3.

²⁰ Como foi dito na nota de número 7, Bergson defende certas vezes a sobrevivência da alma após a morte do corpo. Segundo Coelho (2010, p. 108), isso levanta importantes problemas — tanto para uma interpretação monista, quanto para uma interpretação dualista — para a coesão da obra do autor, pois significa pensar na sobrevivência de uma "consciência consciente" após a morte da "consciência matéria". Ao nosso ver, esse obstáculo ocasionado por Bergson aos seus leitores é de difícil compreensão e merecia aprofundamentos por parte do autor.

²¹ Não seria tão arriscada assim se considerarmos as profundas interpretações de Čapek (1971) e Robbins (2006).

movimento material manifesto do tecido cerebral. Contudo, um outro aspecto da tese do anomalismo mental aproxima, mais uma vez, Bergson: trata-se do *caráter holístico da mente*. A despeito desse holismo ser, na filosofia da mente contemporânea, defendido por meio de uma terminologia de "atitudes proposicionais"²², poderíamos dizer, em linhas gerais, que o holismo mental defende, simplesmente, que nenhum conteúdo da mente pode permanecer o mesmo se algum conteúdo da mente for alterado ou nela adicionado. Isso implica, ao gosto bergsoniano, uma incessante mudança da vida psíquica e, portanto, transpondo o raciocínio para a filosofia de Bergson, a indeterminação do âmbito durativo da realidade.

Se o monismo anômalo se aproxima da filosofia da mente de Bergson por defender a anomalia do mental, o *monismo de duplo-aspecto* nageliano — ou "teoria do aspecto dual" como prefere o autor (NAGEL, 2004, p. 43) — se aproxima de Bergson por conjecturar um estatuto da realidade que comportaria, na sua própria constituição, qualidades da mente. Nagel fala, por exemplo, sobre uma cosmologia que fosse "mais amigável" às mentes, em contraste com o atual modelo de mundo materialista advogado pelas ciências físicas (ABRANTES, 1997, p. 238). Por outro lado, se distanciando de Bergson, Nagel, assim como grande parte dos filósofos da mente contemporâneos, antecipa um *nexus* psicofísico estrito ou necessário (NAGEL, 2002, p. 196), tal como a teoria da superveniência.²³ Mas, em última análise, a superveniência, para Nagel, não resolve o problema da relação entre a mente e o corpo. Muito pelo contrário, intensifica o problema, pois nesse caso torna necessária uma teoria de *como* os estados mentais supervêm aos estados cerebrais. As conjecturas possíveis evocadas por Nagel acerca disso reservam algumas ressonâncias analógicas com a metafísica bergsoniana. Em *Mind and Cosmos*, Nagel defende, em linhas gerais, que a realidade possuiria, em seus níveis mais elementares, um componente primordial que pareceria comportar — por fora — tanto aspectos objetivos e físicos, quanto — por dentro — aspectos subjetivos e mentais (CAVANNA; NANI, 2014, p.64) os quais explicariam, conseqüentemente, tanto a matéria quanto a mente. Tal imbricação ontológica, segundo Nagel, aguarda por uma

²² Santos (2005, p. 84), por exemplo, define o *holismo do mental* da seguinte forma: "[...] é a tese segundo a qual o conteúdo de uma crença e, em geral, de qualquer atitude proposicional depende do lugar que ela ocupa num determinado sistema de atitudes".

²³ Uma observação acerca do *nexus* psicofísico nageliano precisa ser dita. Nagel, assim como Bergson, chama a atenção para o obscurantismo científico da tese da superveniência: "[...] a superveniência não explicada nunca é uma solução para o problema, mas um sinal de que há algo mais fundamental que não conhecemos. Se o âmbito físico necessita o mental, deve haver alguma resposta para a questão de *como* ele faz isso. Uma conexão obviamente sistemática que permanece incompreensível para nós clama por uma teoria" (NAGEL, 2002, p. 208).

teoria. Mas isso não basta para Nagel, pois esse componente primordial, em seu aspecto subjetivo e mental, permearia todo o universo: seria, por assim dizer, um "constituente protopsíquico universal". Na interpretação de Cavanna e Nani (2014, p. 65), esse elemento "protomental" da realidade já estaria inserido na matéria com vias de se manifestar desde o princípio. Nas palavras dos comentadores:

Em certo sentido, Nagel propõe uma revisão bastante radical da teoria evolucionista. De fato, ele defende, em virtude do elemento protomental da realidade, a emergência da consciência ter sido uma possibilidade latente na natureza. O processo da evolução, portanto, não seria movido unicamente por processos cegos, mas também por propensões teleológicas. Em poucas palavras, Nagel sugere que poderíamos viver num mundo com predisposição ao desenvolvimento da consciência.

É importante ressaltar que o próprio Nagel reconheceu as semelhanças entre a sua tese e a teoria do duplo-aspecto espinosista (NAGEL, 2002, p. 209). De modo análogo, há aqueles que também observam, a despeito das divergências, convergências entre Bergson e Espinosa (Travitzki, 2009). Assim, tal como em Espinosa²⁴, poderia haver em Bergson intuições úteis para a reflexão contemporânea da mente. Mais especificamente, a concepção durativa da realidade — com seus diferentes ritmos que instanciam, por sua vez, diferentes aspectos a serem manifestados — parece prover um território comum para se pensar ontologias supostamente divergentes. Assim como Nagel, Bergson clamava por um território metafísico e epistêmico que pudesse aliar os objetos da física com os objetos da psicologia. Ora, em termos metafísicos, estamos longe de atestar, substancialmente, uma identidade entre matéria e consciência; contudo, uma metodologia filosófica de cunho mais naturalista, tal como se sucedeu entre Bergson e a psicofísica de sua época, poderia anunciar novos caminhos para a investigação da natureza ontológica da matéria e a sua relação com o espírito. Nas palavras de Warfield (2003, p. X), "é possível trabalhar em temas tradicionais sendo sensível aos trabalhos empíricos relevantes; e, por outro lado, é provavelmente *necessário* fazer uso de ferramentas filosóficas tradicionais, como algum tipo de análise conceitual, quando se faz uma filosofia da mente orientada empiricamente". De maneira semelhante a Warfield, Bergson, ao dialogar com a teoria da relatividade em *Duração e Simultaneidade*, também diz: "[...] será fácil seguir a regra que impusemos a nós mesmos no presente ensaio: a de não afirmar nada que não possa

²⁴ Por exemplo, é explícita a inspiração espinosista na neurofilosofia de António Damásio. Dentre as suas obras, consta uma intitulada *Em Busca de Espinosa*.

ser aceito por qualquer filósofo, qualquer cientista — nada que não esteja implicado em toda filosofia e em toda ciência" (BERGSON, 2006c, p. 77).

Se metodologicamente o naturalismo de Bergson apresenta proximidades claras com os debates contemporâneos, quando pulamos para a sua metafísica as proximidades não aparecem tão claras assim. Podemos dizer que, para o autor, existe uma profunda relação entre a consciência e o cérebro, pois é o cérebro quem propicia a experiência consciente propriamente dita. Sem o cérebro, ou o aparato nervoso correspondente, a consciência não pode se tensionar em um fenômeno mental *experenciado*: nessas circunstâncias, devemos falar, muito antes, de inconsciência ou, no máximo, em uma protoconsciência ou consciência distendida. Tudo isso nos leva a pensar em uma relação *necessária* entre a consciência e o cérebro, mas, para Bergson, como já deixamos entrever, essa necessidade nem sempre é o caso, além de se tratar de uma conclusão *modal* e não de uma conclusão *ontológica*. Ademais, o *tom* permanentemente dualista em suas obras nos leva a questionar a natureza precisa dessa relação. Bergson, de fato, por via do dualismo, não resolve o problema. Segundo Coelho (2010, p. 107):

O problema a nosso ver consiste em explicar a ligação entre a alma e um corpo em especial, problema esse que a teoria bergsoniana da percepção consciente não parece resolver. Como entender o fato de Bergson não tocar nessa questão, ou seja, de não haver na obra do filósofo algo que se assemelhe ou que exerça a mesma função que a hipótese, ainda que insatisfatória, da glândula pineal cartesiana?

Pretendendo resolver esse problema, voltamos a insistir que Bergson, a despeito do *tom* dualista, não é, de fato, um dualista — pelo menos não no sentido tradicional. Quando Bergson estabelece distinções entre a alma e o corpo ele não pretende uma distinção da ordem das *substâncias*, mas sim do tipo, aspecto, direção, extensão temporal ou ritmo de duração que um e outro possui. Em outras palavras, não são as diferenças estáticas com as conotações do espaço, ou das coisas substanciais, que lhe interessam, mas do tempo. Na filosofia de Bergson não há lugar para um dualismo cartesiano (ČAPEK, 1971, p. 351). Isso significa dizer que há um constituinte elementar universal em sua cosmologia que é a própria duração ou a temporalidade: são as diferenças "vibracionais" ou "temporais" (COELHO, 2010, p. 107) dessa duração, portanto, que importam, pois são elas quem manifestarão aspectos materiais ou espirituais. Assim sendo, em um sentido muito original e excêntrico, a consciência espiritual já escoa *no* cérebro, pois ela também *é* cérebro, porém em uma dimensão mais durativa, em que

"sobe", onde o *extensivo* (BERGSON, 2006b, p. 286), a despeito de ser o intermediário entre o puro espírito e a extensão dividida, não encontra ressonância exata: o extensivo, por sua duração característica responsável pela realidade da matéria, fica para trás ou "desce", ainda que "consustancializado" com o espírito, de onde ele próprio se *derivou* (BERGSON, 2010, p. 400) como um rastro de seu movimento. O espírito, por outro lado, sendo, em si mesmo, a duração que escoia livremente, mantém a sua forma mais fundamental ou criadora sem abandonar, no entanto, a sua solidariedade, ao nosso ver *essencial*, com a matéria. É por isso que, no nível da consciência *extensiva* do cérebro, *tocamos*, mas também deixamos escapar, uma realidade que se prolonga para muito além do extensivo. Nas palavras de Čapek (1971, p. 314), "[...] os eventos físicos compartilham com os processos psicológicos *algumas características gerais básicas da temporalidade*".

Dessa forma, tendemos a concluir, a despeito de ir contra muitas interpretações, que Bergson é, dentro das classificações contemporâneas, um *monista*. Mais especificamente, para fazer justiça ao seu *tom* dualista, ele se encontra dentro da proposta de um *monismo não-fisicalista*²⁵. Para compreendermos melhor essa classificação, tomaremos de empréstimo o critério do "fisicalismo mínimo" de Kim (1998, p. 12): a *superveniência mente-corpo*; o *princípio anti-cartesiano* que estabelece que não podem existir coisas mentais sem contrapartida física; e, por fim, a *dependência mente-corpo*, a qual estipula que propriedades mentais são determinadas por propriedades físicas. Já vimos em seções passadas, contudo, que Bergson não se enquadra bem nesses critérios. Assim sendo, devemos dizer, em função da primazia ontológica do espírito advogada pelo autor, que o monismo de Bergson não é fisicalista. Mas, então, que monismo seria? Se a matéria é, em si mesma, estruturalmente semelhante à duração do espírito, então matéria e consciência se confundem no escoamento da duração. Mas a duração em sua obra também é espírito. Logo, seguindo a sugestão de Čapek (1971, p. 302), se fôssemos classificar Bergson tenderíamos a chamá-lo não de um monista fisicalista, mas *psiquista* ou, mais precisamente, *pampsiquista*, tal como os filósofos contemporâneos preferem.

A tese mais básica do pampsiquismo envolve a ideia de que os elementos fundamentais da matéria, sejam eles próprios materiais *ou não* (por isso não se trata de uma doutrina necessariamente fisicalista ou materialista), possuem propriedades mentais

²⁵ Ao que tudo indica, a aversão ao monismo que Bergson possui se dirige ao monismo *fisicalista*, mas não aos monismos que possam comportar alguma dualidade.

ou "protopsíquicas" ²⁶. Isso não significa, segundo Heil (2013, p. 172), "[...] que elétrons e quarks possuem mente, mas que as qualidades das experiências conscientes estão incluídas entre as qualidades possuídas pelas coisas fundamentais". A favor dessa tese, temos em Bergson a visão de uma substância espiritual — ou a duração — que permeia, mas também constitui, toda a realidade em sua cosmologia. Essa também é uma interpretação de Robbins (2006, p. 384) ao propor, em torno da filosofia bergsoniana, uma "teoria holográfica da mente":

Se o estado de cada elemento reflete o conjunto, se o movimento do conjunto é indivisível (ou não-diferenciável) e, portanto, de novo, o estado de cada elemento reflete a história de todo o campo [da realidade], torna-se difícil evitar a concepção de que uma consciência elementar está implícita dentro deste campo [...]. Ou seja, se o estado de cada "elemento" do campo é o reflexo do todo, ou carrega informações para ele, então o estado é, num sentido muito elementar, "consciente" do todo.

Mais à frente no mesmo trecho, Robbins também tensiona o que poderíamos considerar, tendo em vista os elementos últimos da matéria, um monismo bergsoniano: "[...] na escala nula do tempo, não há diferenciação dentro do campo-material entre corpo e campo, ou sujeito e objeto". Também a esse respeito, conclui Čapek (1971, p. 199):

[...] mesmo a duração física contém um *rudimento de memória*, isto é, a "condensação do passado no presente"; conseqüentemente, até mesmo momentos físicos, ao invés de serem instantes não-durativos, são pulsações, embora essas pulsações sejam incomparavelmente mais breves do que a pulsação da consciência. A existência de pulsações temporalmente densas é uma característica constante que pode ser encontrada em todos os lugares onde processos temporais são encontrados; enquanto que o comprimento da pulsação, ou, em outras palavras, o ritmo de duração, isto é, o grau de condensação do passado e do presente, é variável. Seus diferentes valores representam as diferenças na estrutura temporal em vários estratos da natureza. *O que foi chamado na linguagem tradicional de diferença entre "mente" e "matéria" é redutível, de acordo com Bergson, às diferenças no ritmo ou "tensão" das durações* [grifo nosso].

Em suma, em vez de postular uma distinção entre *substâncias* (e, portanto, o monismo), Bergson postula distinções temporais. Falando de outro modo, o dualismo de

²⁶ Em Nagel (1979, p. 182) podemos encontrar uma explicação concisa do pansiquismo: "Se as propriedades mentais de um organismo não estão implicadas por quaisquer propriedades físicas, mas devem ser provenientes das propriedades dos constituintes do organismo, então os constituintes devem possuir propriedades não-físicas a partir das quais o aparecimento das propriedades mentais se segue quando a combinação é do tipo certo".

Bergson, ou mesmo uma multiplicidade ontológica como ele consideraria possível²⁷, dá-se não no "traço-de-união" fundamental do universo que é a própria duração (BERGSON, 2006c, p. 52), mas em algo de segunda ordem, a saber, na frequência vibracional de uma única e universal duração. Eis por que mente e cérebro, na filosofia bergsoniana, pode ser redutível aos ritmos durativos. Mais ainda, os ritmos durativos, por serem também duração, possuem qualidades protopsíquicas inerentes, pois "[...] não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência" (BERGSON, 2006c, p. 56).

Considerações Finais

Defendemos que Bergson se aproxima da filosofia da mente contemporânea tanto em aspectos metodológicos quanto em aspectos metafísicos. Não pretendemos que essa proximidade esteja salva de objeções, pois desenvolvemos esse artigo contando com elas. Contudo, vale termos em consideração que a filosofia da mente vive, atualmente, mesmo com os importantes avanços neurocientíficos, impasses críticos sobre o que Chalmers chamaria de o "problema difícil da consciência", a saber, o problema relacionado aos *qualia*, à consciência fenomênica, ou, para usar uma terminologia menos obscura, o problema relacionado às experiências qualitativas — por exemplo, a experiência visual, as sensações de dor, as imagens mentais evocadas internamente e o próprio *fluxo* de consciência (CHALMERS, 2010, p. 5) —, que fogem aos parâmetros objetivos de investigação:

A consciência [fenomênica] coloca os problemas mais desconcertantes na ciência da mente. Não há nada que sabemos mais intimamente do que a experiência consciente, mas não há nada que é mais difícil de explicar. Todos os tipos de fenômenos mentais se renderam à investigação científica nos últimos anos, mas a consciência tem resistido teimosamente. Muitos tentaram explicar, mas as explicações parecem que sempre ficam aquém do alvo. Alguns foram levados a supor que o problema é intratável e que nenhuma boa explicação pode ser dada (CHALMERS, 2010, p. 3).

Acreditamos, frente a afirmação de Chalmers, que Bergson surge, nesse exato momento de perplexidade acerca da dimensão qualitativa dos fenômenos mentais, como um autor chave para se procurar novas intuições para o problema. Toda a obra de Bergson é permeada pela defesa da irredutibilidade qualitativa da esfera fenomênica da vida

²⁷ Bergson não é claro quanto ao assunto. No caso, ele deixa explicitamente o problema "em aberto" (BERGSON, 2006c, p. 54)

psíquica. Onde se pretende evocar parâmetros de mensuração objetiva, lá está Bergson para pontuar os aspectos da realidade que passam despercebidos pela métrica dos atuais instrumentos de análise empírica. Mas nem por isso ele é tomado por um pessimismo epistemológico, pois aquilo que passa despercebido — tanto para a ciência, quanto para a filosofia — pode ser revelado quando dispomos do esforço coletivo e progressivo de muitos pensadores e observadores (BERGSON, 2010, p. 12). Para enfrentar o problema da consciência é preciso, portanto, aliar métodos de investigação subjetiva, a "auscultação espiritual", com métodos analíticos, objetivos, próprios das ciências naturais. Nesse sentido, uma "neurofenomenologia" bergsoniana, considerando os atuais avanços da neurociência, aguarda por colher seus frutos. Tal metodologia deveria ser colocada como uma possibilidade metodológica frente aos atuais impasses da filosofia da mente contemporânea. Ademais, levando em conta os novos planos metafísicos propostos pela física quântica, a noção de uma realidade que tem como seu substrato a *duração* não devia mais suscitar tanta estranheza em nosso tempo.

Referências

- ABRANTES, P.4). Naturalismo em filosofia da mente. In A. Ferreira, M. E. Q. Gonzales, & J. G. Coelho (Eds.), *Encontro com as Ciências Cognitivas*, p. 5–37, 2004. (Coleção Estudos Cognitivos).
- _____. Thomas Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista (uma introdução ao artigo “What is it like to be a bat?”). *Cadernos de História E Filosofia Da Ciência*, 15(1), 223–244, 2005.
- BERGSON, H. *Duração e Simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *Matéria e Memória* (3a Edição). São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- _____. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- _____. *A Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A Evolução Criadora*. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- ČAPEK, M. *Bergson and Modern Physics: a reinterpretation and re-evaluation*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1971.
- CAVANNA, A. E.; NANI, A. *Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*. New York and London: Springer, 2014. <http://doi.org/10.1007/978-3-662-44088-9>
- CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in search of a fundamental theory*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.
- _____. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- 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: Cultura Acadêmica, 2010.

- COSTA, C. *Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
<http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- DAVIDSON, D. Mental events. In N. Block (Ed.), *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge: Harvard University Press, p. 107–119, 1980.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- HEIL, J. (2013). *Philosophy of Mind: a contemporary introduction* (3rd ed.). New York and Oxon: Routledge, 2013. Retrieved from
http://books.google.ca/books?id=3BAxe2Hf3_cC
- KANDEL, E. R. *Em Busca da Memória: O Nascimento de Uma Nova Ciência da Mente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KIM, J. *Philosophy of Mind*, 1998. <http://doi.org/10.2307/2998317>
- LOWE, E. J. *An Introduction to The Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- MADUREIRA, L. C. A.; OLIVEIRA, C. S.; SEIXAS, C.; NARDI, V.; ARAÚJO, R. P.; ALVES, C. Importância da imagem por ressonância magnética nos estudos dos processos interativos dos órgãos e sistemas. *Revista de Ciências Médicas E Biológicas* 9(1), 13–19, 2010.
- NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
<http://doi.org/10.2307/2184400>
- _____. *Concealment and Exposure: and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- _____. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ROBBINS, S. E. *Bergson and the holographic theory of mind. Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, 365–394, 2006. <http://doi.org/10.1007/s11097-006-9023-1>
- RUSSO, J. A.; PONCIANO, E. L. T. (2002). O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao re-encantamento da natureza. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 12(2), 345–373, 2002. <http://doi.org/10.1590/S0103-73312002000200009>
- SANTOS, R. O que é o monismo anômalo? *Philosophica*, 25, 77–87, 2005.
- SEARLE, J. R. *Mind: a brief introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.
- TRAVITZKI, R. Divergências e convergências entre Espinosa e Bergson. *Conatus*, 3(6), 59–71, 2009.
- WARFIELD, T. A. Introduction. In S. P. Stich & T. A. Warfield (Eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- WATSON, J.; CRICK, F. Molecular structure of nucleic acids: a structure for deoxyribose nucleic acid. *Nature*, 171, 737–738, 1953. Retrieved from
<http://www.nature.com/physics/looking-back/crick/>

Recebido em: 17/06/2020
Aprovado em: 19/09/2020