



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Thiago Augusto de Paula Nolasco

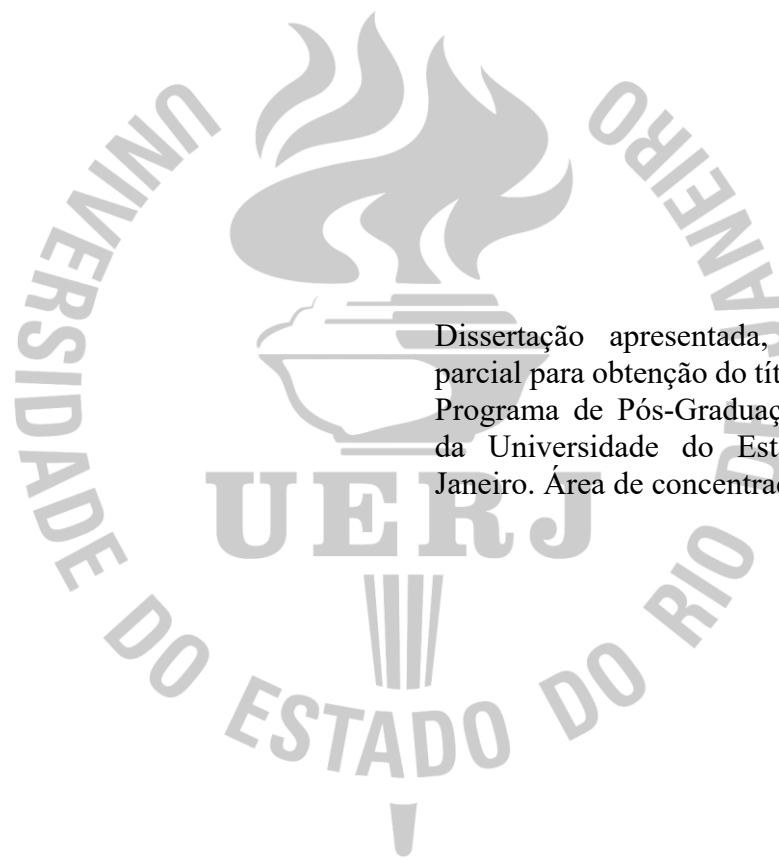
A estrutura da consciência religiosa em Henri Bergson

Rio de Janeiro

2025

Thiago Augusto de Paula Nolasco

A estrutura da consciência religiosa em Henri Bergson



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Soares da Costa

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N789 Nolasco, Thiago Augusto de Paula.
A estrutura da consciência religiosa em Henri Bergson / Thiago Augusto de Paula Nolasco. – 2025.
80 f.

Orientador: Rogério Soares da Costa.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Intuição - Teses. 2. Consciência - Teses. 3. Religião - Filosofia - Teses. 4. Bergson, Henri, 1859-1941 - Teses. I. Costa, Rogério Soares da. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 159.956:2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Thiago Augusto de Paula Nolasco

A estrutura da consciência religiosa em Henri Bergson

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 06 de junho de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rogério Soares da Costa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Remo Mannarino Filho

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, o autor de tudo que há, por ter me mantido de pé e confiante para a realização desse trabalho.

Ao professor Rogério Soares da Costa, não somente por ter aceitado prontamente me orientar, mas pela amizade e zelo que teve comigo desde a graduação.

Ao meu falecido e querido pai, Francisco de Assis Nolasco, por todo o apoio e amor que me deu em vida e pelo exemplo de bom pai que foi.

Agradeço à minha querida mãe, Rose Augusto de Paula Nolasco, pelo carinho e amor que me deu todos esses anos.

Ao meu falecido avô, Nilton Augusto de Paula, por ter me motivado desde tenra idade.

À Juliana da Silva Ferreira, por ter estado comigo em períodos difíceis e, quando comecei esse projeto, ter me incentivado a realizá-lo e acreditado em mim.

Aos meus amigos, Maurício da Costa Aranha, Aldrin de Carvalho e Lincoln Motta, por terem sido bons amigos nos momentos em que eu precisava.

À minha esposa Leidiane Lima Santana, pela paciência, carinho e apoio emocional que me deu nos momentos em que escrevia e concluía esse trabalho.

E, por fim, agradeço à santíssima Virgem Maria, e a Jesus Cristo.

RESUMO

NOLASCO, Thiago Augusto de Paula. **A estrutura da consciência religiosa em Henri Bergson**. 2025. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Esse trabalho explora as bases epistemológicas da filosofia de Henri Bergson, particularmente como elas são articuladas em suas duas principais obras, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *Matéria e Memória*, e sua relação com as ideias sobre a filosofia da religião apresentadas em *Dois fontes da moral e da religião*. O objetivo principal é investigar como os conceitos gnosiológicos de Bergson fornecem uma estrutura para entender o fenômeno da consciência religiosa. Ao examinar as estruturas pelas quais Bergson propõe que adquirimos conhecimento do mundo, este estudo busca revelar os elementos essenciais que formam a base da experiência religiosa em sua filosofia.

Palavras-chave: Bergson; duração; intuição; consciência religiosa; religião estática; religião dinâmica; memória.

ABSTRACT

NOLASCO, Thiago Augusto de Paula. **The structure of religious consciousness in Henri Bergson**. 2025. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

This work explores the epistemological foundations of Henri Bergson's philosophy, particularly as they are articulated in his first two major works, *Time and Free Will* and *Matter and Memory*, and their relationship with the ideas on the philosophy of religion presented in *The Two Sources of Morality and Religion*. The primary objective is to investigate how Bergson's gnosiological concepts provide a framework for understanding the phenomenon of religious consciousness. By examining the structures through which Bergson proposes we gain knowledge of the world, this study seeks to reveal the essential elements that form the basis of religious experience in his philosophy.

Keywords: Bergson; duration; intuition; religious consciousness; static religion; dynamic religion; memory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 “ENSAIO DOS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA”: A CONSTRUÇÃO DAS BASES DE UMA GNOSIOLOGIA BERGSONIANA.	10
1.1 O problema da continuidade: os estados da consciência não podem ser vistos de modo isolado	10
1.2 A experiência estética como ilustração da busca pela continuidade: o sentimento como movimento e ritmo.	12
1.3 Dos sentimentos estéticos às emoções corporais: o corpo expressa em movimento a continuidade da própria consciência.	16
1.4 As realidades distintas da qualidade e quantidade: o prenúncio da ideia de duração como solução para o problema da continuidade.	20
1.5 A verdadeira continuidade: a ideia de duração.	24
1.6 A apreensão da continuidade: ideia de intuição.	26
2 MATÉRIA E MEMÓRIA: CONSCIÊNCIA E MEMÓRIA COMO REALIDADES DO ESPÍRITO	31
2.1 A existência independente da matéria: a realidade material vista como imagem.	31
2.2 A apreensão do mundo sensível: a percepção pura como dado imediato da matéria.	33
2.3 Os educadores primários da percepção: as funções do corpo e do cérebro.	37
2.4 O papel da consciência: duração como prolongamento da percepção.	42
2.5 Memória como a “base” do real: o sustento da realidade à consciência, e a consciência histórica.	48
3 “DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO”: A VERDADEIRA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA.	56
3.1 A consciência primitiva: a função fabuladora e a religião estática	56
3.2 A consciência mística e a religião dinâmica	64
CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa explorar as relações entre aquilo que se entende como a base gnosiológica da filosofia de Bergson – contida em seus dois primeiros livros, “*Ensaio dos dados imediatos da Consciência*” e “*Matéria e Memória*” – e as ideias acerca da filosofia da religião apresentadas por ele em “*Duas fontes da moral e da religião*”. Tem-se como escopo tentar, ao discorrer sobre os principais conceitos gnosiológicos de Bergson, encontrar os elementos que fundamentam a ideia de uma consciência religiosa na filosofia bergsoniana. Com isso, a proposta deste trabalho é a de entender o fenômeno religioso a partir das estruturas em que tomamos conhecimento do mundo segundo Bergson.

Para isso, no primeiro capítulo do presente trabalho, foi feita uma análise extensiva do *Ensaio*, pois é nesta obra que se encontram os principais conceitos nos quais Bergson irá desenvolver sua filosofia. Primeiro, tratamos do problema da continuidade, em que, como em um prenúncio, Bergson se debruça sobre a questão da percepção contínua da realidade, perguntando-se como o presente se mantém continuamente presente. Nesse momento, discorreremos sobre o problema da experiência estética, que servirá como base para demonstração da continuidade do real e de como os sentimentos estéticos se interligam à continuidade física, isto é, no mundo material, por meio de reações que são expressas pelo corpo. Assim, tratamos brevemente sobre a questão da linguagem e da imaginação e sua interrelação.

Ainda no primeiro capítulo, depois de toda análise do problema da continuidade, partimos para começar a explicação sobre o conceito de duração em Bergson ao tratar do problema da qualidade e da quantidade. Bergson ao tratar do problema da passagem das reações sentimentais ligadas ao corpo físico percebe que essa “transmutação” de uma realidade para outra se traduz no problema que fundamentará a sua explicação sobre duração, que é a transformação de realidades qualitativas em realidades que, aparentemente, são quantitativas quando percebidas pelo corpo. Com isso, nessa parte do trabalho, nos deparamos com o problema decorrente desta questão que é o que concerne à intensidade, e de como as explicações psicofísicas enquanto expressões “simbólicas” do real apresentam problemas.

Por fim, ao término deste primeiro terço do trabalho, discorreremos sobre a solução do problema da continuidade da realidade física e da sua interligação com o mundo imaterial da consciência, que se dá pelo conceito de duração. Ao lado do conceito de duração, está o conceito de intuição, que para Bergson é fundamental pois é o modo pelo qual a consciência irá apreender

a continuidade como um todo entrelaçado e é ele que servirá como base gnosiológica para a filosofia bergsoniana.

No segundo capítulo, ao analisarmos “*Matéria e Memória*”, retornarmos ao problema da realidade física como se fosse uma extensão do problema da continuidade tratado no primeiro capítulo. Nele, primeiro, investigamos o problema que Bergson apresenta sobre a independência da realidade física como imagem, para, posteriormente, tratarmos especificamente do problema da percepção e de como a consciência traduz a ideia de duração à medida que se torna um prolongamento da percepção. Essas análises serão fundamentais para entender o modo como o fenômeno religioso é apreendido e, posteriormente, vivido pela consciência. Nessa discussão, tratar-se-á do tempo e dos diferentes modos em que ele é percebido para, então, tratar do problema da memória. O problema da memória também é fundamental para este trabalho, pois nesse momento se analisará como a memória é o que sustenta a consciência enquanto duração, ao passo que também é o fundamento da consciência histórica, que é de fundamental importância para o entendimento do fenômeno religioso enquanto algo que possui uma história no interior de uma consciência e, também, de uma sociedade. Vale ressaltar que nesse capítulo será tratado o problema da inteligência também como algo que espacializa a realidade física. E o conceito de inteligência é fundamental para entender o modo como Bergson trata os conceitos que serão trabalhados no terceiro capítulo, que são os conceitos de “aberto” e “fechado”. Por isso, ao fim do segundo capítulo, detivemo-nos mais pormenorizadamente acerca do conceito de inteligência e como Bergson trata a memória que advém dela um hábito. O hábito é o resultado prático da inteligência que visa guiar o ser humano para uma ação – e sem nos determos nesses dois conceitos, conforme foi feito, não seria possível explicar o modo como Bergson entende o funcionamento da consciência religiosa.

No último capítulo, começamos a analisar a relação dos conceitos anteriormente discutidos com os apresentados por Bergson em “*Dois fontes*”. Em um primeiro momento, analisamos a relação daquilo que Bergson chamou de “função fabuladora” como criadora de religiões atreladas aos mitos e como essa função estava intimamente ligada à inteligência. Esse tipo de função foi expressa neste trabalho como aquela que se vincula a uma consciência primitiva, isto é, que surge nos homens primitivos que veem a religião como uma saída aos problemas apresentados pela natureza – e por isso, Bergson a intitulará de consciência estática. Nessa parte do trabalho, discute-se outras questões como a importância dos símbolos para a inteligência espacializadora e como eles são a origem das religiões estáticas.

Na parte final do trabalho, discutir-se-á o surgimento da religião dinâmica e o modo como ela é, aos moldes da filosofia bergsoniana, a verdadeira consciência religiosa, já que é ela aquela que emerge da duração de uma experiência mística no interior de uma consciência. Nesta parte, então, irá se articular a ideia de como a religião dinâmica é um prolongamento de uma experiência vivida em uma consciência, sendo essa experiência aquela vivida pelos místicos ao longo das histórias das religiões. Trataremos dos exemplos dados por Bergson demonstrando como eles se relacionam a tudo que foi trabalhado antes. Portanto, esse trabalho, ao fim, demonstrará como os conceitos de intuição e duração estão intimamente ligados a essa consciência religiosa dinâmica proposta por Bergson, e como ele se contrapõe à ideia da consciência estática em que há operação da inteligência e a ausência daquilo que define a realidade da própria vida, que é a duração.

1 “ENSAIO DOS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA”: A CONSTRUÇÃO DAS BASES DE UMA GNOSIOLOGIA BERGSONIANA

1.1 O problema da continuidade: os estados da consciência não podem ser vistos de modo isolado

Em “Ensaio dos dados imediatos da Consciência”, trabalho de conclusão de doutorado, publicado em 1889, e a primeira obra em que Bergson começa a esboçar os princípios da sua filosofia, o filósofo francês se debruça sobre o problema da qualidade dos nossos estados mentais e como o percebemos – culminando no problema da liberdade. Consciente das tentativas da psicologia de provar-se como ciência no século XIX, vide a doutrina psicofísica de Fechner¹, Bergson, parecendo encontrar uma resposta às ideias que circulavam à época, e que reduziam o fenômeno psíquico a uma espécie de “mecanicismo”, logo em seu primeiro capítulo se pôs a refutar a ideia de Fechner de que os estados da consciência estão em correspondência a certas intensidades de estímulos – eles não podem ser reduzidos a um princípio de grandeza. E, para “provar”, Bergson, recorrendo aos sentimentos que ele intitula de “profundos”, como alegria e tristeza, demonstra que, mesmo que em um primeiro momento eles nos possam parecer “isolados” – até mesmo pelos seus “graus” de intensidade – eles nunca o são.

“Por exemplo, um desejo indefinido que pouco a pouco se tornou uma paixão profunda. Observe que a fraca intensidade desse desejo consistia no fato de que, no início, ele parecia isolado e de algum modo estranho a todo o resto de sua vida interior. Mas, paulatinamente, ele penetrou um grande número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com sua própria cor, e eis que seu ponto de vista sobre o conjunto das coisas parece agora ter mudado.”²

A forma, portanto, como o fenômeno psíquico ou cada um dos “estados mentais” é percebido pela própria consciência não o é de modo isolado, como a psicofísica tentava apregoar, mas eles são percebidos como um todo inseparável, onde cada um dos seus “estágios” não pode ser interdependente um do outro. Essa visão, pode-se dizer, segundo Joel Dolbeault³

¹ Fetcher, baseado em métodos experimentais, tinha como intuito provar que a consciência, e seus estados, poderiam ser explicados por meios “físicos”, dado que, negando o dualismo cartesiano, acreditava que o físico e o psíquico possuíam uma interdependência. Na sua hipótese, Fetcher quis provar que existia uma relação quantitativa entre os estados da consciência e a intensidade do estímulo – que por sua vez ocasionaria uma sensação. Segundo Duane e Sidney Schultz (SCHULTZ, 2019, p. 63) essa descoberta “pode ser comparada à lei da gravidade”.

² BERGSON, Henri. Ensaio dos dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 21.

³ DOLBEAULT, Joel. L’hypothèse d’une causalité sans lois: Bergson dans le débat contemporain sur la free will. Philosophiques, 43(2), 2016, p. 327.

é uma visão de “pré-formação” dos estados da consciência de modo matemático, em que tais estados são vistos somente como elementos isolados e de caráter quantitativamente descritivo por meio da intensidade com os quais eu os percebo, a ponto de interligá-los instantaneamente na minha consciência. Contudo, a visão psicológica que Bergson traz consigo é que cada um desses estados não pode ser visto de modo isolado – todos são percebidos conjuntamente. A minha consciência presente é inseparável do estado anterior que me trouxe ao estado atual e que me leva ao estado futuro. Eles não são uma “sucessão”, mas sim uma “duração”⁴.

O problema da psicofísica vigente à época se dá, segundo Bergson, no momento em que, para explicar os fenômenos psíquicos e encontrar “leis”, procuram encontrar respostas por meio de certas reações que o corpo tem ao contato com algum estímulo.⁵ O exemplo dado no livro é a do esforço muscular, e o próprio Bergson admite isso:

“Talvez a dificuldade do problema se deva principalmente ao fato de chamarmos pelo mesmo nome e representações da mesma forma intensidades de naturezas muito diferentes: a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou esforço”⁶

Em seguida, alguns parágrafos à frente ele reforça: “Se existe um fenômeno que, sem contestação, parece se apresentar imediatamente à consciência sob a forma da quantidade ou ao menos da grandeza é o esforço muscular”⁷. E, por isso, quando se percebe que aquilo que os psicofísicos queriam utilizar como pressuposto para sua argumentação, em contraste com os sentimentos mais profundos, como dito acima, em que um intercala o outro, como em uma sensação crescente e contínua, não parece se assemelhar à percepção do esforço físico enquanto “intensidade”. Contudo, sequer o esforço muscular pode ser percebido como algo que possui uma ordem de grandeza isolada. A percepção de todo e qualquer movimento é contínua, seja ele um estado psíquico, seja ele um dado da natureza. E Bergson deixa isso claro em uma das suas conferências registradas no livro “*O Pensamento e o Movente*”, ao dizer “Representar-nos-emos toda mudança, todo movimento, como absolutamente indivisível”.⁸

⁴ Ao longo do trabalho, discutir-se-á melhor esses conceitos.

⁵ Na verdade, em alguma medida isso é um problema metodológico. Os psicofísicos escolheram um aspecto fenomênico do objeto em questão, isto é, a consciência, e o trataram como correspondente ao todo – um raciocínio metonímico. Pode-se dizer, assim, que eles incorreram em uma *petitio principii*, ao passo que, partindo do pressuposto que o que vemos são somente os resultados “quantitativos” da mente, reduz-se o próprio fenômeno psíquico ao fenômeno quantitativo. Bergson, então, vem e traz luz à questão demonstrando que, no fundo, o que os psicofísicos fizeram com o seu objeto de estudo foi um “reducionismo”.

⁶ BERGSON, Henri. Ensaio dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 20.

⁷ Ibid., p. 27.

⁸ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 164.

1.2 A experiência estética como ilustração da busca pela continuidade: o sentimento como movimento e ritmo

Um dos meios pelos quais Bergson tenta demonstrar a continuidade dos nossos estados psíquicos enquanto movimento é a descrição da experiência estética. Conforme aponta, a reconstituição da comoção estética inspiradora que levou os artistas a produzirem suas obras, isto é, os sentimentos estéticos presentes nelas, dão-se à medida que reconhecemos o movimento interno do artista por meio de uma “simpatia” e, segundo Bergson, “é a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível⁹” – em outras palavras, a simpatia é transportar-se para o interior do movimento do próprio objeto; é captar o movimento do objeto enquanto movimento, sem tentar fragmentá-lo¹⁰. Mesmo que tentemos na captação do ritmo de uma música, por exemplo, mensurá-la, seja por meio da métrica, seja por meio de uma expectativa do que há de acontecer na música, essa mensuração não se dá em fragmentos, isto é, em pedaços, mas, sim, porque, envolvidos “simpaticamente” com a experiência do artista, conseguimos captar o movimento que precede com o presente e com o que sucede, sem experimentá-lo como sucessão, mas como continuidade, pois:

“Essa simpatia móvel, sempre a ponto de acontecer, é a própria essência da graça superior. Assim as intensidades crescentes do sentimento estético se resolvem aqui em inúmeros sentimentos diversos – cada um dos quais, já anunciado no precedente, nele se torna visível, para em seguida, eclipsá-lo definitivamente. É esse progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, por que amamos as coisas simples, e porque nossa linguagem não é adequada para as sutilezas da análise psicológica”.¹¹

Percebe-se dois elementos com esse trecho: o primeiro é que a simpatia deve ser móvel como o próprio movimento que a engendrou – ou seja, que a consciência estética se dá, assim como a música, de modo “melódico”. É esta que permite que a diversidade de sentimentos estéticos se interligue e se perceba a continuidade do movimento sem percebê-los como mera sucessão, mas como um todo. O segundo é um adiantamento do problema da linguagem, pois a variação das intensidades de sentimentos estéticos apreendidos na experiência, neste caso da escuta da música, não se permite fragmentar, tornando-se quase incapaz de traduzi-la em linguagem – já que a própria linguagem tem por natureza fragmentar a experiência. Contudo,

⁹ Ibid., p. 187.

¹⁰ Mais tarde esse ponto será retomado ao desenvolver o conceito de intuição.

¹¹ BERGSON, Henri. Ensaio dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 23.

como se daria, então, a experiência estética do poeta, que é um artista da linguagem por excelência?

“O Poeta é aquele cujos sentimentos se desenvolvem em imagens – imagens que, para serem traduzidas, se desenvolvem em palavras dóceis ao ritmo. Por nossa vez, ao vermos essas imagens repassarem diante de nossos olhos, experimentaremos o sentimento que, por assim dizer, seria seu equivalente emocional. Mas essas imagens não se realizariam com tanta força sem os movimentos regulares do ritmo [...]”¹²

A resposta, então, dada por Bergson interliga-se à ideia de movimento novamente. Embora os poetas sejam os artistas que, como dito acima, trabalham por imagens, elas não devem ser estáticas para a evocação do sentimento estético – nas palavras de Bergson, elas devem ser “dóceis ao ritmo”. Assim sendo, o poeta deve, por meio do ritmo, associar as imagens, expressas em palavras, ao movimento. O ritmo poético torna-se, então, o instrumento do poeta para que ele consiga traduzir ao leitor o movimento pelo qual a imagem se fez viva e presente em seu interior, isto é, em sua consciência. Justamente, porque o poema em si não adveio à consciência do poeta de modo “estático”, mas se deu por meio de um conjunto de imagens justapostas nas quais uma não sucedia a outra, mas interligavam-se entre si formando um conjunto. A força poética se dá, como expresso por Bergson acima, à medida que as imagens se interligam à própria mobilidade do ritmo – já que sem ele o poema seria como a construção de imagens fragmentadas, em que um verso não expressaria a ideia contida no verso que o precede e no que o sucede, formando um todo. Haveria somente ideias isoladas e estáticas expressas em verso, sem a construção de um sentimento contínuo posto em cada uma das estrofes e, por conseguinte, no poema todo.

A imagem, expressa em palavras, é a tentativa de tradução de um estado emocional vivido no interior da consciência do poeta. Ela é anterior a toda e qualquer palavra que o poeta futuramente vem a expressar – e ela é sentida como um todo contínuo e indivisível, isto é, como movimento. Nas palavras da comentadora Marie Cariou:

"A emoção é, em efeito, essencialmente um fator de invenção [...]. Não que a ideia nasça, propriamente falando, de uma agitação emotiva que, no sentido mecanicista do termo, seria como a causa, mas, sim, porque ela se apresenta como um todo enevado que se torna ocasião para consciência. Ela se exprime por imagens anteriores a toda e qualquer explicação conceitual [...]. A palavra pura nasce de uma emoção que se expande em imagens representativas, preparando-se de início, sem ainda saber o que é; o sentido preciso, advindo desses múltiplos estados difusos em imagem, virá depois, de fato"¹³ (tradução livre)

Portanto, as imagens nas quais o poeta tenta traduzir em palavras advêm de uma emoção que inicialmente se apresenta difusa – já que elas não se apresentam como uma linha de

¹² BERGSON, Henri. Ensaaios dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 24.

¹³ CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique. Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 113.

sucessão de “momentos” emotivos – e que, no curso do movimento no interior da sua consciência, eclode em algumas imagens que se tornam instrumentos de representação dos estados emocionais. O ritmo, então, torna-se um meio pelo qual o poeta tenta traduzir a “melodia” interior desse seu estado de consciência indiviso. Ainda que todo esse acontecimento pareça seguir uma ordem (emoção torna-se imagem e imagem torna-se palavra), não é de maneira sucessiva ou estática que ele ocorre na consciência. A experiência, justamente, do “não saber o que é”, como dito por Cariou, é a própria percepção do movimento interior, em que a emoção dá origem a uma ideia que, por sua vez, é um todo emaranhado incapaz de se expressar devido a difusão de imagens pelas quais ela se apresenta no interior da consciência. À medida que progride em movimento, ela ganha ritmo e por meio desse ritmo se traduz em palavras. Bergson expressa isso diferenciando os estados múltiplos pelos quais a emoção se irradia na consciência como graus de “profundidade” – e é o próprio ritmo que confere isso:

“A natureza procede por sugestão, como a arte, mas não dispõe do ritmo [...] Compreendemos, então, por que a emoção estética parece admitir graus de intensidade e de elevação [...] Há, portanto, fases distintas no progresso de um sentimento estético, assim como no estado de hipnose – fases que correspondem menos a variações de grau do que a diferenças de estado ou natureza. Mas o mérito de uma obra de arte não se mede tanto pelo poder com o qual o sentimento sugerido nos domina quanto pela riqueza desse sentimento; ou seja, ao lado dos graus de intensidade, distinguimos institivamente graus de profundidade ou elevação.”¹⁴

Com isso, pode-se afirmar que na visão de Bergson a natureza, assim como a arte, pode nos sugerir emoções que possam eclodir em um sentimento e, por assim dizer, em uma ideia. Contudo, é o ritmo, que nada mais é do que a sugestão de um movimento contínuo e indiviso, próprio de toda arte que confere “forma” ao sentimento dando-lhe direção – ao contrário, a natureza é incapaz por si só de nos sugerir uma progressão de movimento, já que todo e qualquer movimento requer uma direção. Essa direção seria o próprio progresso do sentimento estético no qual se dividiria em fases que, por sua vez, seriam distintas em graus de profundidade. O “embalo” na progressão melódica desse movimento rítmico criado pelo artista que nos coloca diante da sua obra. Permanecendo no campo da arte literária, contudo, deixando de lado os poetas, e pensando nos escritores de ficção, como contistas e romancistas, é a capacidade deles de enquadrar as ações dos personagens ou, até mesmo, quando descrevem a natureza, construir as cenas de modo que dê a impressão que tudo ali faça parte de algo contínuo e progressivo, isto é, possua um ritmo a ponto de que cada uma das situações descritas não esteja uma isolada das outras, mas sejam a continuidade de uma ideia que não se divide mas, sim, progride continuamente – a vida, mesma, neste tipo de arte literária é vista pela perspectiva de um

¹⁴ BERGSON, Henri. Ensaios dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 25.

movimento. É dessa forma que técnica narrativa do romancista ou contista nos coloca na história e, justamente, por seu caráter de continuidade e progressão que percebemos o romance ou o conto como uma história, caso contrário perceberíamos como acontecimentos isolados e sem sentido. Acerca disso, o professor Franklin Leopoldo e Silva comenta o seguinte:

“A arte do romancista e do poeta consiste em estabelecer dentro das regras fundamentais da linguagem um jogo simbólico em que a cristalização conceitual cede lugar à fluidez imagética que pretenderia nos fazer, na medida do possível, coincidir com a personagem para compreendermos por dentro a mobilidade dos sentimentos que constitui o ser de cada personagem e a trama das subjetividades aí envolvidas.”¹⁵

É justamente a “fluidez imagética” a que se refere Franklin Leopoldo que nos insere na narrativa à medida que ao mesmo tempo nos coloca em movimento. Cada momento descrito se entrelaça num todo, formando, por assim dizer, um fluxo não estático e inquebrável – e talvez seja por isso que, ao lermos uma história e interrompendo-a no meio de um capítulo ou de uma cena decisiva, ao retomá-la fica-se com a sensação de descontinuidade, exigindo, com isso, que se faça um retorno ao início do movimento, isto é, ao início do encadeamento do eixo narrativo daquela cena em questão, pois caso contrário, é como se se perdesse o “fio condutor” do fluxo narrativo. Com isso, a história só vem a ser história, isto é, narrativa, porque não é mecânica – e, novamente, aqui se insere a ideia de ritmo utilizada por Bergson: é o ritmo que confere sentido e direção ao movimento. Caso haja perda deste fluxo narrativo, que nada mais é do que a perda do ritmo em que a história se perfaz, há uma quebra do movimento e, por assim dizer, da reconstituição estética do narrado, dando a impressão de que tudo ali é estático. Sobre isso, Kumar diz que Bergson percebe que na construção de um romance “não há conexões mecânicas entre as lembranças e percepções, uma vez que o passado estará perpetuamente condicionando e recriando assim o momento presente da experiência em novas dimensões”¹⁶, ou seja, cada uma das evocações recriadas pelo autor se entrelaça em um todo contínuo e este entrelaçar, à medida que a história progride, criam novas experiências que, por sua vez, não podem ser isoladas do fluxo que as engendrou.

Contudo, vale ressaltar que o fluxo contínuo de imagens é um movimento posterior ao sentimento estético que eclodiu na consciência do escritor; a progressão das imagens nada mais é do que o resultado de um sentimento estético que serviu de nascedouro a uma ideia que se pôs em movimento a partir de imagens, e estas, por sua vez, foram traduzidas em palavras embaladas em um todo rítmico.

¹⁵ LEOPOLDO, Franklin. *Intuição e discurso filosófico*. Belo Horizonte, Edições Loyola, 1994, p. 96.

¹⁶ KUMAR, Shiv. K. Bergson's Theory of the Novel: *The Modern Language Review*, Vol. 56, No. 2 (Apr., 1961), p. 177.

Mas, retomando a ideia de direção, ou, aquilo que, gestada a ideia por um sentimento estético, a põe em curso e confere um ordenamento ao seu movimento, Bergson nos diz, quando estava discutindo acerca do funcionamento psicológico da atenção:

“Há, em toda cólera um elemento psicológico irreduzível [...]. Se essa ideia determina a direção do estado emocional e a orientação dos movimentos concomitantes, acreditamos que a intensidade crescente do próprio estado nada mais seja do que a agitação cada vez mais profunda do organismo”¹⁷

Ainda que neste trecho se fale da cólera, Bergson esclarece como é uma ideia específica que coloca o movimento em curso e dá a ele um senso de direção à medida que orienta o estado emocional. Neste caso, a cólera é capaz de mover o corpo; no caso do artista, a ideia estética é capaz de movê-lo à criação de uma obra. Ambas provocam uma agitação no interior da consciência, no entanto, nenhuma delas é capaz de produzir o movimento que as engendrou retroativamente. Embora a fisiologia à época, com Spencer, Darwin, William James, entre outros, tentasse explicar as reações musculares a uma certa organicidade natural do corpo, Bergson demonstrará que todo e qualquer movimento é inseparável da ideia que o gerou, ou, em outras palavras, daquilo que o pôs em curso – aqui, em termos aristotélicos, poder-se-ia dizer que causa eficiente, material e formal não podem ser vistas separadas; elas se entrelaçam continuamente à medida que a matéria e a forma fazem parte de modo indissolúvel do movimento – no caso de operações da consciência, uma ideia, vista como matéria, e o ritmo com o qual ela se aprofunda como forma, não pode ser vista separada do movimento que a colocou em curso pois elas mesmas estão no movimento. Assim sendo, não se pode explicar o presente pelo passado pois o próprio passado, enquanto matéria, está contido no presente, evoluindo continuamente. E é desse modo que se pode perceber isso nos movimentos corporais.

1.3 Dos sentimentos estéticos às emoções corporais: o corpo expressa em movimento a continuidade da própria consciência

Do mesmo modo em que qualquer obra literária vem a ser extensão de um sentimento estético engendrado por uma ideia e sentido como um fluxo no interior da consciência, assim também são os movimentos corporais, mesmo aqueles que são quase que uma reação a um fato externo.

“ ‘Um pavor intenso’, diz Hebert Spencer, ‘se exprime por gritos, esforços para se esconder ou escapar, palpitações e tremores’. Vamos mais longe e sustentamos que

¹⁷ BERGSON, Henri. Ensaaios dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 32.

esses movimentos fazem parte do próprio pavor; por eles, o pavor se torna suscetível de passar por diferentes graus de intensidade. Se os suprimirmos por completo, ao pavor mais ou menos intenso se sucederá uma ideia de pavor, a representação intelectual de um perigo que é importante evitar”¹⁸

Bergson então deixa bem claro aqui que o movimento corporal advindo da sensação do “pavor” na verdade é a extensão de uma ideia gestada na consciência. Não se pode, como os fisiologistas pregavam, entender o funcionamento da própria consciência por meio dos movimentos externalizados antes engendrados por ela. O “pavor” não é o resultado do movimento do corpo, mas de um movimento gestado na própria consciência que se estende para o corpo. Como ele diz, mesmo que se cesse o movimento corporal, a “representação intelectual”, isto é, a ideia de pavor, despida do movimento do corpo, permanece na consciência como algo a se temer – e é por essa razão, a princípio, que os nossos movimentos corporais não são involuntários, pois caso o fossem não teríamos controle sobre nós mesmos, sendo o nosso corpo somente o reflexo de ideias que surgem na consciência. Spencer chega a afirmar em seu ensaio *The physiology of laughter* (1860) que o riso é o resultado fisiológico de uma energia nervosa que se descarrega em contrações musculares¹⁹, o que para Bergson não se sustenta. O ato muscular do riso é fruto de um desvio, e não de uma “descarga” mecânica de energia. O desvio, que resulta no riso, no fundo está associado a uma ideia que, vinculada à rigidez ou a um automatismo que não se segue, dá origem à comicidade como expresso neste exemplo:

“Alguém, a correr pela rua, tropeça e cai: os transeuntes riem. Não se riria dele, acho eu, caso se pudesse supor que de repente lhe veio a vontade de sentar-se no chão. Ri-se porque a pessoa sentou-se sem querer. Não é, pois, a mudança brusca de atitude o que causa riso, mas o que há de involuntário na mudança, é o desajeitamento”²⁰

Logo, o cômico é fruto da falta de elasticidade, como Bergson diz acerca dos personagens cômicos de Molière:

“A personagem cômica peca por obstinação de espírito ou de caráter, por desvio, por automatismo. Há no fundo da comicidade uma rigidez de certo gênero, que nos obriga a seguir diretamente o caminho; ela faz que não escutemos e que nada queiramos ouvir. Quantas cenas cômicas, no teatro de Molière, se reduzem a esse tipo simples: um personagem que segue sua idéia, que a ela volta sempre, mesmo que o interrompamos sem cessar! A passagem se faria, aliás, imperceptivelmente daquele que nada quer ouvir àquele que nada quer ver, e enfim àquele que só vê o que quer.”²¹

Com isso, pode-se dizer que o riso não é fruto de uma reação mecânica da consciência, mas sim uma reação da inteligência diante de uma ideia que aparece como incongruente. Ela é

¹⁸ Ibid., p. 32.

¹⁹ ALBERTI, Verena. O Riso e o Risível, Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1999, p. 178.

²⁰ BERGSON, Henri. O Riso. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1983, p. 9.

²¹ Ibid., p. 87.

o resultado de um movimento que fora despertado na consciência enquanto ela seguia o fluxo de uma ideia. Portanto, é sempre o vínculo a uma ideia que pulula na consciência que o movimento segue. Ademais, mesmo com o cessar do movimento externalizado no corpo, os estados internos que a geraram podem permanecer, pois:

“Pouco a pouco à medida que o estado emocional perde sua violência para ganhar profundidade, as sensações periféricas cederão lugar a elementos internos; não serão mais nossos movimentos exteriores, mas nossas ideias, nossas recordações, nossos estados de consciência em geral que se orientarão, em maior ou menor número em determinada direção”²²

Assim, mais uma vez, o movimento se dá antes na consciência do que no corpo. A direção que eles tomarão, cessada a externalização corporal, pode, com isso, permanecer na consciência.

Contudo, Bergson não faz uma separação do que se dá na consciência àquilo que irrompe no corpo. O movimento expresso nos nossos músculos não é separável da consciência. Mesmo em situações que o nosso corpo parece agir involuntariamente, permanecemos conscientes disso. Ao analisar as reações automáticas que temos diante de situações de prazer ou dor ele afirma que:

“Os movimentos automáticos que tendem a seguir as excitações sofridas e constituem seu prolongamento natural provavelmente são conscientes como movimentos; caso contrário, a própria sensação, que tem como papel nos convidar a uma escolha entre essa reação automática e outros movimentos possíveis, não teria nenhuma razão de ser. Portanto, a intensidade das sensações afetivas seria apenas a consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que se iniciam, que se esboçam de algum modo nesses estados e que teriam seguido seu livre curso se a natureza nos tivesse feito autômatos, e não seres conscientes”²³

Neste trecho nota-se que a ideia de continuidade entre o movimento externalizado e aquilo que irrompe na consciência, com a utilização da expressão “*pronlongement naturel*”, é a extensão daquilo que já é dado na consciência. Essa ideia de “prolongamento” ilustra, justamente, a forma de como o movimento é composto por um todo que não pode ser dissociado. A indissociabilidade, seguindo ainda este raciocínio, faz com que reconheçamos a intensidade da sensação, isto é, qualquer variação corporal se dá pelo reconhecimento da sensação no interior da consciência. Bergson nos diz, ainda, retornando ao conceito de “simpatia”, que quanto maior a intensidade que uma sensação irrompe na consciência, maiores serão as partes do nosso corpo que “simpatizarão” com aquilo que fora despertado na consciência²⁴. Portanto, simpatia aqui é uma relação de reciprocidade que se dá entre corpo e

²² Id., 2020, p. 33-34.

²³ BERGSON, Henri. Ensaio dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 34-35.

²⁴ Ibid., p. 35.

consciência. Isso nos leva a crer que de algum modo Bergson usava o conceito de “simpatia” de forma semelhante àquela usada pelos filósofos da antiguidade, como os estoicos e Plotino, à medida que a própria acepção originária (*synpatheia*)²⁵ da palavra nos remete à união, à indissociação. Plotino, por exemplo, utilizava para remeter à unicidade do *cosmos*, isto é, à ideia que o universo é um ser uno e vivo, enquanto os estoicos utilizavam-na para expressar a unidade do *cosmos* de modo que as partes interferiam no todo²⁶ – e parece que Bergson estava em sintonia com o conceito de simpatia em Plotino. No seu *cours sur Plotin*, Bergson em um dos vários trechos em que fala sobre este conceito, nos diz a respeito da relação dele com a consciência em Plotino:

“Não podemos deixar passar o sentido de consciência [em Plotino]. Suponhamos que a consciência seja para Plotino, a partir de um certo ponto de vista, uma simpatia, uma harmonia de diferentes partes da alma entre elas. [...] Plotino caiu em uma concepção toda moderna de consciência. Consciência seria, antes, toda uma síntese, uma assimilação, comunicação simpática de todas as partes da alma.”²⁷

Não obstante, Bergson, ao explicar a física estoica em comparação com a física aristotélica, nos diz que a forma não é separável da matéria, pois a própria qualidade está contida na matéria e, caso fossem dissociáveis, não haveria simpatia entre dois princípios, que postos aos moldes aristotélicos, seriam absolutamente distintos, incapazes de atuarem mutuamente em conjunto e, por consequência, não “simpáticos”²⁸. Mas, retornando à questão da indissociabilidade das sensações na consciência, Rose-Marie ao comparar Bergson com Plotino na sua explicação da relação do ouvido com o som proveniente do choque entre dois corpos (o ar e o ouvido) nos diz:

“A condição física de um choque se junta à condição fisiológica da presença de uma orelha, isto é, de um organismo capaz de ressoá-lo de modo uníssono. Esta ressonância é um fenômeno de simpatia ou de imitação entre duas partes semelhantes e relativamente próximas do mesmo universo pois o mundo é 'Uno'; e é esta forma das partes coordenadas entre elas que se comunicam; a sensação não é senão um caso particular dessa consciência íntima do universo consigo mesmo.”²⁹

Mutatis mutandis, não parece que Bergson se distancia da tradição. Assim como os antigos, ele a utiliza para evocar à unidade do corpo com a consciência, de modo que um se prolonga no outro sem se dissociar, ou de uma maneira tal qual corpo e consciência se afetam

²⁵ *Synpatheia* é a junção de *syn* (junto) + *páthos* (afecção, paixão, sentimento), levando ao sentido de “sentir junto”

²⁶ REALE, Giovanni. *Léxico da filosofia Grega e Romana*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 238.

²⁷ BERGSON, Henri. *Cours sur la philosophie grecque*. PUF, Paris, 2000, p. 72.

²⁸ *Ibid.*, p. 121.

²⁹ ROSE-MARIE, Mossé-Bastide. *Bergson et Plotin*. PUF, Paris, 1959, p. 59.

mutuamente, isto é, um se “simpatiza” com o outro. Contudo, o “prolongamento” da consciência não é involuntário, pois, se deste modo fosse, a consciência não poderia ser definida como tal – já que nela reside a liberdade. Devido ao fato de “movimento e consciência” serem incapazes de se dissociar que, cômicos da sensação que nos leva a mover-nos, podemos, ainda assim, agir de outro modo, abrindo outras possibilidades de ação. E, de algum modo, aqui começamos a ter mais um vislumbre do problema da liberdade, pois, se fôssemos reféns dos nossos próprios movimentos involuntários, seríamos, como expresso por Bergson, “autômatos”, o que, em outras palavras, pode-se definir como indivíduos que sequer conseguem reconhecer que os próprios movimentos são uma extensão de si mesmos e, portanto, uma extensão de sua própria consciência.

1.4 As realidades distintas da qualidade e quantidade: o prenúncio da ideia de duração como solução para o problema da continuidade

Todos os problemas anteriores tratados por Bergson no início dos “Ensaio” caminham para, não só mostrar a continuidade, o entrelaçar-se de vários estados que chegam até nossa consciência, mas nos inserir, com a nossa própria experiência ao acompanharmos o raciocínio, diante do problema – aos poucos ele vai como que, gradualmente, aumentando essa tensão para, então, já intrigados e imersos nessa questão, anunciar a ideia de duração. E, com isso, antes de partir para a sua demonstração sobre a continuidade como *durée*, Bergson coloca o problema da dificuldade em que temos em reconhecer a realidade mesma da qualidade, pois sempre a contrastamos com alguma espécie de quantidade, especializando-a. Um dos seus exemplos é o das reações quase que automáticas que certas sensações nos ocasionam. Um feixe de luz qualquer ao aumentar a sua luminosidade logo é apreendido como um aumento de intensidade pela sensação de ofuscamento, e não como uma diferença qualitativa dos raios luminosos que são irradiados, ou mesmo um leve aroma que parece se apresentar ao longe, demandando de nós uma certa concentração da atenção³⁰, faz com que o percebamos, também, não como uma diferença de qualidade, mas de quantidade, justamente pelo fato do nosso corpo ter reagido a ele de tal forma que exigiu de nós um esforço.

Ao que parece, “invoca-se a atenção para direcioná-la às características de uma realidade para que as distinga e não torne uma em outra. Mas ela não se apropria de uma porção

³⁰ BERGSON, Henri. Ensaio dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 37.

separada ou separável do todo material, porque apresenta-nos uma particularidade, uma especificação [da matéria]”³¹. Ou seja, a atenção é um esforço da nossa inteligência para buscar uma distinção – o que é, em outras palavras, extensão ou espacialização – e nesta busca por distinção recaímos na apropriação da qualidade em uma percepção de intensidade – que é uma quantificação. A intensidade das sensações, em um primeiro sentido, seria, justamente, uma correspondência da qualidade a uma ordem que seja inteligível à inteligência, isto é, a uma ordem de grandeza: “a ideia de intensidade [...] traz do exterior a ideia de grandeza”³² ou “a percepção da intensidade consiste em certa avaliação da grandeza da causa por certa qualidade do efeito”³³. Portanto, a percepção da intensidade como uma operação da nossa inteligência busca, então, uma tradução para a experiência qualitativa em termos que possam ser apreendidos e inteligíveis para o nosso entendimento. Ela é uma espécie de reconhecimento imediato e absoluto de diferenças de realidades individuais, múltiplas e indivisíveis que chegam até nós unificada, mas que pode ser traduzido externamente como uma realidade calculável e relativa³⁴. Bergson chega a comentar que tanto o ato de uma tomada de decisão, quanto o ato mesmo de fixar a mente em algo, isto é, a ação da atenção que estamos falando aqui, é reconhecida como uma força ativa e, portanto, como intensidade³⁵. E a tradução desta “força ativa” assim se dá porque dado que todos esses atos enquanto qualidades são durações, “a duração exprime-se sempre em extensão”³⁶.

Bergson chega a comentar que a intensidade às vezes é confundida com uma qualidade de sensação que, de algum modo, se expressa em grandeza. Isso ocorre, por exemplo, quando escutamos um estrangeiro conversar em uma língua que não compreendemos, dando-nos a impressão de que eles falam alto ou quando escutamos o tique-taque do relógio durante a noite e achamos que o seu som está mais forte³⁷. Tais experiências, que são sentidas como variações de intensidade, são, no fundo, sensações qualitativas da experiência que, desvinculada de outras sensações e ideias, e, portanto, qualitativamente diferentes, experienciamos de outro modo. O tique-taque do relógio fica mais alto à noite pois nossa consciência se esvazia de outras

³¹ TONQUÉDEC, Joseph de. De la qualité, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65e Année, No. 3, 1960, p. 248.

³² BERGSON, Henri. op. cit., p. 55.

³³ Ibid., p. 54.

³⁴ WORMS, Frederic. *Vocabulaire Bergson*. Ellipses, Paris, 2000, p. 36

³⁵ BERGSON, Henri. *Leçons de psychologie et de métaphysique*. PUF, Paris, 1990, p. 100.

³⁶ Id., 2006, p. 7.

³⁷ Id., 2020, p. 38.

impressões – ou, melhor, nossa atenção pode se direcionar somente para o barulho do relógio –, enquanto a língua estrangeira que não compreendemos, prestamos atenção somente no som que ela produz, pois não temos que acompanhar as ideias decorrentes do que é falado, não havendo mistura de impressões e sensações para o movimento da nossa atenção. Já quando pensamos as notas musicais, Bergson comenta que ao referirmo-nos à pura qualidade que são esses sons, contraímos o hábito de atribuir uma altura a cada nota de escala para que ela seja fisicamente definida pelo número de vibrações.³⁸ Todos esses exemplos, são o que Bergson chamou de sensações representativas, e que elas, quando pensadas em si mesmo, são pura qualidade, mas vistas pelo prisma da extensão transformam-se em quantidade.³⁹ E tais sensações ocasionam em nós um certo tipo de reação, seja a de impaciência com o tique-taque do relógio, a de incômodo com o falar dos estrangeiros, ou a de estranhamento com notas altas: todas essas sensações qualitativas, ao passarem pelo filtro da nossa experiência pessoal, traduzem-se em reações. E, na tentativa mesma de possuir um entendimento da reação, voltamos o nosso olhar para a experiência originadora da reação com o prisma do efeito que ela nos provocou. Quantificamos, então, a própria sensação qualitativa, devido a nossa reação, pela sensação representativa (esta, fruto da reação), que, quando depurada, mostra-se como pura qualidade, sendo assim que confundimos a causa pelo efeito:

“A grandeza da sensação representativa se deve ao fato de colocarmos a causa no efeito e a intensidade do elemento afetivo se deve ao fato de introduzirmos na sensação os movimentos de reação mais ou menos importantes que continuam a excitação exterior”⁴⁰

Contudo, na tentativa de apreender a qualidade, cientistas à época procuraram soluções para reduzir o fenômeno a uma realidade quantificável e, portanto, apreensível ao olhar “positivista”. Retornando à experiência da luz, Bergson comenta sobre a fórmula matemática criada por Fechner para descobrir uma relação de constância entre uma dada sensação, vista como excitação, e o modo como a consciência⁴¹ percebe a alteração traduzida na fórmula “ $\Delta S / S = K$ ”, sendo “ ΔS ” a variação do valor do estímulo em momentos diferentes, “ S ” um valor de estímulo para comparação e “ K ” o valor da constante do estímulo. Ora, mas de qual modo essa fórmula expressa a realidade mesma da qualidade apreendida pela consciência? Encontrar a variável do estímulo é explicar mais uma vez a qualidade pela quantidade, o efeito pela causa.

³⁸ Ibid., p. 40.

³⁹ Ibid., p. 64.

⁴⁰ BERGSON, Henri. Ensaios dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 41.

⁴¹ Lei de Weber-Fechner.

A resposta dada por um indivíduo conforme determinado estímulo não explica, nem a realidade do estímulo que ocasionou a reação, nem a própria experiência do indivíduo conforme dado estímulo, mas mede somente a realidade quantificável da reação, sendo uma discrepância ontológica e, também, na tentativa de uma demonstração do que é essa qualidade, uma *petitio principii*, à medida que pressupõe que a própria qualidade pode ser quantificada e, portanto, pode ser provada por fórmula “x” ou “y”, querendo provar o que já está contido nas premissas. Uma outra falácia nesse raciocínio é a de *non causa pro causa*, que atribui a um efeito uma falsa causa, isto é, que atribui à própria qualidade um efeito determinado, quando, na verdade, o efeito não deriva da qualidade em si, mas da sensação que individualmente, no decorrer da experiência e das representações que se somam, atribuímos a ela – podendo, então, o efeito variar de indivíduo para indivíduo. Nas palavras de Bergson, tal raciocínio:

“[...] trata-se de uma interpretação simbólica da qualidade em quantidade, uma avaliação mais ou menos grosseira do número de sensações que se poderia intercalar entre duas sensações dadas. Em resumo, toda a psicofísica está condenada, por sua própria origem, a girar num círculo vicioso, porque o postulado teórico no qual repousa a condena a uma verificação experimental e ela não pode ser verificada de modo experimental, a não ser que já tenhamos admitido seu postulado. [...] A física, cuja tarefa é submeter ao cálculo a causa exterior de nossos estados internos, se preocupa o mínimo possível com esses próprios estados – de caso pensado, ela sempre os confunde com sua causa”⁴²

Algo que se deve notar neste trecho é que Bergson diz que a tentativa de apreender a qualidade em quantidade na fórmula proposta por Fechner é uma interpretação simbólica. Ou seja, a simbolização, enquanto uma operação da linguagem, além de ser uma espacialização, é a tentativa de tornar estático o móvel: é a tentativa de sair da realidade da própria duração e encontrar “muletas” em algo que a inteligência possa se amparar. A realidade qualitativa, fugidia para inteligência, seja na psicofísica, seja em outros campos da ciência, traduz-se em símbolos, isto é, em linguagem – e as fórmulas, as equações, são as linguagens pelas quais a matemática se expressa. O símbolo, então, é a contração de uma realidade móvel, qualitativa, viva para uma consciência, expressa ordinariamente em uma representação que se traduz por extensão, em uma “fotografia” que a especializa e estabiliza a duração, captando dela somente aquilo que se pode fixar – mas, sem expressar a sua verdadeira realidade. Dado esse fenômeno, e a colocação do problema, partir para o entendimento do que vem a ser duração.

⁴² BERGSON, Henri. Ensaios dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 53-54.

1.5 A verdadeira continuidade: a ideia de duração.

A apresentação do problema da continuidade, seja por meio dos estados da consciência, seja pela percepção das nossas sensações; o reconhecimento de que a linguagem não consegue expressar uma realidade que se apresenta como móvel; a operação de espacialização da realidade móvel, fazendo com que a percebamos como estática e não como ela realmente é, tudo isto fez com que Bergson apresentasse, então, um dos conceitos que são o cerne da sua filosofia: *a durée* (duração). É partindo da ideia de duração que o próprio real enquanto dinâmico se torna novamente inteligível para o entendimento. É retornando à essência da própria realidade enquanto duração que consigo perceber o movimento mesmo da inteligência e me dar conta das abstrações feitas sobre o real. Mas no que consiste o conceito de duração?

“A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. [...] Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e sim os organize com ele, como ocorre quando lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia”.⁴³

Talvez, não haja melhor imagem para representar a compreensão do que vem a ser a duração do que a imagem de uma melodia, pois a duração não é uma justaposição de um estado da consciência, ou de um momento para o outro, ela é cada um dos momentos entrelaçados, como um grande nó que na separação de um dos laços que o sustenta, todo ele é desfeito. Portanto, a duração é a constatação de que o real é composto por partes que são indivisíveis e que a separação dessas partes é um processo de abstração que não corresponde mais ao real. Assim como a melodia, ou até mesmo como um simples acorde musical, que deixa de ser ela mesma no exato momento em que resolvo separar uma das notas musicais que a compõe, é também o real. A duração, portanto, é a representação da unidade na multiplicidade⁴⁴. Contudo, ela não é a unidade de cada um desses estados que compõe o todo: ela é a representação da junção das próprias partes formando um todo indivisível, ou seja, toda duração é ela mesma uma síntese⁴⁵. Ela é uma síntese à medida que integra cada uma das partes do real em um todo. A consciência, que dá continuidade a cada um dos meus estados internos, que faz com que eu perceba cada uma das minhas sensações como um todo, e não em cada um dos seus momentos isolados, é ela mesma pura duração:

⁴³ Ibid, p. 69.

⁴⁴ FENEUIL, Anthony. Bergson, mystique et philosophie. PUF, Paris, 2011, p. 41.

⁴⁵ BERGSON, Henri. L’idée du temps. PUF, Paris, 2019. p. 179.

"Todo estado da consciência é uma mudança, um vir a ser perpétuo, e o pensamento abstrato, lógico não faz mais que alinhá-los em símbolos, deixando escapar a espontaneidade da evolução contínua. [...] O papel da consciência é o de escolher fatos elementares da duração e de concentrá-los, de fazê-los vivos de forma mais intensa, de dar a eles mais vida, mais calor."⁴⁶

Então, à medida que a consciência integra cada um desses estados, que são eles mesmos constante devir, integra-os formando, como uma melodia, um todo que não faria sentido se fosse visto somente por suas partes. E, mais uma vez retornando à ideia de símbolo, seria cada um desses estados, vistos de modo isolados, representados em símbolos, sejam matemáticos, sejam linguísticos⁴⁷. Quando, de algum modo, tento recortar um momento para me referir a um estado de tristeza ou alegria, não me refiro à experiência da tristeza ou alegria em si, vivenciada no interior da minha consciência, isto é, não a concebo como um todo contínuo e móvel: eu a encapsulo. Represento um certo estado emocional meu dessa forma pois “é da imagem desse desenvolvimento já realizado que necessariamente emprestamos os termos destinados a evocar o estado de uma alma que ainda não o teria realizado”⁴⁸. Da mesma forma, tomo essa imagem como um símbolo de um estado já realizado para me referir a um estado semelhante, retomando-a como um empréstimo para revocar à minha consciência o estado pelo qual minha alma passou. Ou ainda, posso me referir a um desses meus estados emocionais, na tentativa de explicá-los, a uma linha de sucessão de eventos que os ocasionou. Contudo, concebê-los como uma linha, como a justaposição de um estado para o outro, e atribuir a eles o estado em que me encontro, é não perceber que o estado mesmo em que me encontro é fruto de um todo rítmico, é a unicidade do múltiplo formando um todo qualitativo. Bergson usa o exemplo do embalo do relógio para ilustrar isso:

"Quando as oscilações regulares do pêndulo do relógio nos fazem adormecer, o que produz esse efeito? O último som ouvido, o último movimento percebido? Não, sem dúvida, pois não poderíamos compreender por que o primeiro não agiu da mesma forma. Seria a lembrança justaposta a esse último som ou a esse último movimento, daqueles que os precederam? Mas essa mesma lembrança, justapondo-se mais tarde a um som ou a um único movimento, permanecerá ineficaz. É preciso admitir, portanto, que os sons se compõem entre si e agem não por sua quantidade como quantidade, mas pela qualidade que sua quantidade apresenta, ou seja, pela organização rítmica de seu conjunto. [...] A verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes e que o conjunto aparece para nós como uma frase musical que estaria sempre a ponto de terminar e cuja totalidade incessantemente se alteraria

⁴⁶ Ibid., p. 18/26.

⁴⁷ Poder-se-ia dizer que, retornando à questão da experiência estética que o poeta e um pintor, por exemplo, por mais que façam uso de ferramentas “estáticas”, como a linguagem e a gravura, tentam reintegrar a experiência originadora do poema e pintura em um todo harmonizado que deve ser experimentado de modo “dinâmico”, em que a consciência de quem lê o poema ou vê o quadro recria a experiência do autor. Nesse sentido, pode-se dizer que a obra de arte é um todo simpático em que as partes nos fazem vivenciar o todo e, neste sentido, a arte seria *durée*.

⁴⁸ BERGSON, Henri. Ensaio dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020, p. 81.

pela adição de uma nova nota. Se afirmarmos que se trata sempre da mesma sensação, é porque pensamos não na própria sensação, mas na causa objetiva, situada no espaço"
49

Então, é nessa busca por objetividade, seja na tentativa de encontrarmos um símbolo correspondente para ilustrar um estado emocional, seja na tentativa causalista de encontrar uma explicação por meio da sucessão, saio do campo da duração pura e começo a conceber a duração como espaço. O recorte imagético espacializa à medida que sem conseguir reviver aquele todo emocional novamente, reduzo-o à uma espécie de extensão, de homogeneização, que não corresponde mais à experiência mesma, mas que, de certo modo, por meio de um esforço de concentração, consiga criar em mim mesmo uma outra experiência de duração análoga à recortada – mas a imagem em si, isto é, o símbolo enquanto símbolo, é somente uma fragmentação que, caso seja cada vez mais depurada, como nas fórmulas matemáticas, torna-se cada vez mais distante da experiência originadora, não tendo nada a haver mais com a experiência de duração. No segundo caso, a experiência retratada como sucessão é a confusão recorrente do efeito pela causa, pois é atribuição ao efeito que uma certa “porção” de momentos ocasionaram. Tomo-os como causa e, conseqüentemente, homogeneizo-os para separá-los do todo. Em ambos os processos ocorre uma separação, uma tentativa de “estabilização”, uma abstração do todo móvel que os originou:

“Como não ver que a essência da duração é fluir e que o estável acostado ao estável não resultará nunca em algo que dura? O que é real não são os "estados", simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial.” 50

Por isso, a “duração é essencialmente uma continuação daquilo que não está mais no que é”⁵¹.

1.6 A apreensão da continuidade: ideia de intuição.

Dado que a *durée* é a realidade mesma na sua continuidade indivisível, e que toda e qualquer tentativa de apreensão do real enquanto duração pelo crivo da inteligência se espacializa, cabe comentar o modo pelo qual se dá a verdadeira apreensão do real segundo

⁴⁹ Ibid., p. 73.

⁵⁰ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente, São Paulo. Martins Fontes, 2006, p. 9-10.

⁵¹ Id., 2009, p. 46.

Bergson: a intuição. A intuição bergsoniana não é de modo algum semelhante à intuição cartesiana que se dá como uma “representação” clara e distinta da inteligência pura⁵², nem sequer é como o é para Kant. Em Kant pode-se dizer que, no geral, que intuição, assim como em Descartes, também é representação. Para Kant, a intuição nos dá as representações necessárias para percebermos o mundo: “todas as cognições, isto é, as representações da consciência, são intuições.”⁵³ A intuição pura nos dá a representação do tempo e do espaço⁵⁴, enquanto a intuição sensível faz com que percebamos os objetos. Diferente de Descartes, Kant vê relação da intuição com a sensibilidade: ela nos dá a representação imediata das coisas, isto é, nos dá o conteúdo cognitivo dos objetos.⁵⁵ Contudo, a intuição em Bergson, não é, como em Kant ou em Descartes, representação. Ela é a absorção do real, de tal modo que haja uma quase identificação com o objeto⁵⁶. O objeto não é “representado” para mim por meio da intuição, é a minha consciência que nele se instaura quando consigo intui-lo como duração. Ela é um modo pelo qual a apreende o real enquanto movimento, isto é, enquanto duração. Ao mesmo tempo, a intuição é consciência, pois é por via da intuição que a própria consciência opera e que torna para si mesma realidade – já que a consciência é toda ela duração, uma duração interior:

“A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência.”⁵⁷

A intuição é essa visão direta do real: ela é a captação da duração à medida que não apreende o real como sucessão – ela já pressupõe a existência da duração⁵⁸. Ela é o captar mesmo do prolongamento do real pois apreende o todo entrelaçado da realidade sem dividi-lo.

⁵² DESCARTES, René. Règles pour la direction de l'esprit: règle III. 1627.

⁵³ KANT, Emmanuel. Logie. Londres, Stationery Court, 1819 . p. 127

⁵⁴ “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura”, crítica da razão pura p. 91

⁵⁵ O'FARRELL, Francis. Gregorianum, Intuition in Kant's theory of knowledge: Part 2: Intellectual intuition in Kant's Theory. Vol. 60, No. 4, 1979. p. 497.

⁵⁶ KOLAKOWSKI, Leszek. Bergson. St. Augustine Press, Indiana, 1985. p. 32.

⁵⁷ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 29.

⁵⁸ DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. Editora 34, São Paulo, 2012, p. 9.

Ao mesmo tempo, a intuição nos faz coincidir com a vida em que ela mesma está em contato direto e imediato⁵⁹. Pode se dizer, em alguma medida, que a intuição tem algum elemento simpático. Ela é “simpática” à medida que é a apreensão, não de uma parte do total, mas da multiplicidade vista na sua totalidade, de modo não justaposto; ela é o conhecimento de um dado do real como absoluto:

“Um absoluto só poderia ser dado na intuição, ao passo que todo o resto é da alçada da análise. Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, inexprimível”⁶⁰.

O elemento simpático da intuição é o seu caráter de unir aquilo que é múltiplo. Mas, o que a torna única é a imediatez com que une o todo real de forma integral, sendo essa união a sua própria natureza. Se assim não fosse, se não fizesse com que obtivéssemos um conhecimento imediato do real, teríamos, ao contrário, um conhecimento estático, algo que é próprio do conhecimento proveniente da inteligência. Mas a intuição não é estática. Ela nos dá um conhecimento imediato pois é na sua imediatez que ele nos deixa de ser estático para se tornar dinâmico. O dinamismo da intuição faz com que percebamos o todo de modo vivo, isto é, real. O conhecimento intuitivo difere, então, do estático à medida que no estático conheço a realidade por intermédio de conceitos, enquanto na intuição, que é imediata, eu conheço a realidade de modo dinâmica, enquanto próprio ato gerador de si mesma.⁶¹

Contudo, é pelo seu próprio caráter de “móvel”, de “dinâmico”, que a intuição tem um quê de inexprimível pois caso fosse reduzida à linguagem, cairia no erro da espacialização, da separação, o que no fundo é perder o seu dinamismo e incorrer no “estático” – deixando de ser, por excelência, intuição. Ao mesmo tempo que, caso recorra à linguagem, perder-se-ia o seu caráter “simpático” já que não conseguiria mais se referir ao todo, mas somente a partes dele, perdendo de vista a própria duração do real que havia captado. No fundo, toda intuição é inexprimível. Ela pode, sim, ser fonte originária de algum tipo de expressão filosófica, ou artística, contudo, ela permanecerá como o fundo do qual o filósofo ou o artista se serviu para expressão do que a sua consciência intuitivamente apreendeu:

“O que distingue a intuição da explicitação sistemática, numa doutrina filosófica, é o trabalho da expressão, necessário para corporificar num discurso o núcleo vivo e em si inexprimível de uma filosofia. Se pudéssemos atingir o plano da intuição filosófica, veríamos provavelmente desvanecerem-se as diferenças que, no nível de sistemas, nos

⁵⁹ CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique. Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 57.

⁶⁰ BERGSON, Henri. op. cit., 2006, p. 187.

⁶¹ BERGSON, Henri. Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie. PUF, Paris, 1923. p. 477.

parecem tão profundas e irreconciliáveis. Mas o fundo de intuição de onde emana o impulso doutrinário não é acessível nem mesmo ao filósofo.”⁶²

Ainda, no caso das tentativas de expressões artísticas, a intuição pode ser o guia do qual o artista se serve. Ela fará com que o artista perceba a emoção criadora como duração, ao passo que, em um movimento “simpático”, fará que artista e a sua “emoção” criadora se coincidam. A intuição aqui é a consciência do artista tendo uma visão direta da sua obra. Contudo, a intuição será o elemento que irá dar forma à luta do dizível e o inefável. Será ela uma das condutoras da tensão dialética que, fruto de angústias para o artista, resultará na obra:

“A marca da intuição profunda, no caso da obra de arte, é a coincidência entre o autor e seu objeto. Esta coincidência não é outra coisa senão a originalidade da emoção que está na gênese da obra. [...] A gênese intuitiva da obra como que engendra a forma pela qual ela se tomará sensível: o espírito informa a partir de si mesmo, ou seja, a partir da profundidade da emoção na qual a obra se encontra em caráter inexprimível. A expressão é sempre luta com o significado cristalizado. O esforço para modelar o signo segundo a emoção é propriamente o trabalho criador.”⁶³

O artista, então, no ato de criação da obra, opera em um movimento de retorno à intuição originária. Todo esforço que se dá no embate de expressão da obra é o esforço de tentar capturar o incapturável. À medida que a sua consciência tenta fazer presente novamente a intuição que entrara em curso no seu interior, o artista tenta prolongar aquela experiência na obra cristalizada. O seu esforço é um esforço de tentar expressar cada uma das partes em relação ao todo intuitivo que o criou, isto é, é no fundo, um esforço “simpático”:

“A intenção da vida, o movimento simples que percorre através de linhas, linhas que umas às outras lhes dão um significado, lhe escapa. É essa intenção que o artista visa recapturar colocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia, diminuindo, por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo.”⁶⁴

Pois a intuição é, tomando a imagem da criação artística, justamente essa inexistência de espaços entre o real e a consciência. A obra artística, enquanto realidade na consciência do seu criador, é uma intuição. Ela assim o é, pois, é a apreensão de uma duração, de uma realidade que se apresentou inteira. À medida que se exterioriza da consciência perde o seu caráter intuitivo pois o espaço se interpõe. O espaço se interpõe não somente como a divisão fragmentária de momentos retratada pelo artista, mas é como uma espécie de vácuo que se criou entre a consciência em que essa duração se fez real, por intermédio da intuição, e aquilo que se tornou fruto desse ato de intuição. A tentativa de se recolocar no interior do objeto é, justamente, essa tentativa simpática de reconectar as partes com o todo.

⁶² LEOPOLDO, Franklin. Intuição e discurso filosófico. Belo Horizonte, Edições Loyola, 1994. p. 344.

⁶³ Ibid. p. 292.

⁶⁴ BERGSON, Henri. Evolution Creatice. PUF, Paris, 1941. p. 178.

No fundo, pode se dizer que a intuição é um esforço de concentração. Ela é um esforço de concentração pois é a reunião de um todo múltiplo na unicidade da duração. É apreensão de vários estados em um átimo. A percepção, enquanto prolongamento da matéria, é em alguma medida uma intuição. Isso assim se dá à medida que minha consciência, com os dados que a percepção a fornece, os reúne, ou melhor, os concentra, e me faz percebê-los como duração. E é por isso que a intuição é uma instauração no real.

2. MATÉRIA E MEMÓRIA: CONSCIÊNCIA E MEMÓRIA COMO REALIDADES DO ESPÍRITO

Dando continuidade aos problemas a respeito da consciência, do funcionamento da mente e das nossas percepções, e na busca do desenvolvimento dos seus conceitos, Bergson pretende, sete anos depois do seu primeiro trabalho, com a publicação em 1896 da obra *“Matière et mémoire”*, enfrentar o problema gnosiológico acerca da realidade do mundo no debate entre materialistas e idealistas. De um lado, há uma tradição filosófica, cujo nome maior se encontra em Berkeley, que preconizou a mente em detrimento da matéria a ponto de duvidarmos da existência da realidade exterior; por outro, há uma larga tradição que vai de Demócrito a Gassendi cujos frutos podem ser vistos no mecanicismo moderno originador da filosofia positivista, que não só afirma a realidade da matéria como diz que tudo aquilo que podemos conhecer advém da matéria e somente dela.

Indo na contramão dessas duas tradições, Bergson procurou resolver nesta obra o dilema que existia do contraste advindo dessas duas cosmovisões filosóficas, tentando afirmar primeiro a realidade da matéria, e, por conseguinte, a realidade do espírito, conforme afirma em seu prefácio⁶⁵. Contudo, o intuito aqui presente é investigar como os desenvolvimentos conceituais propostos por Bergson neste trabalho fazem com que tenhamos uma visão ampliada daquilo que primordialmente fora trabalhado em *“Ensaio imediato da consciência”*, a ponto de afirmar que podemos extrair de ambas as obras uma *“gnosilogia”* bergsoniana.

2.1 A existência independente da matéria: a realidade material vista como imagem.

Para tratar inicialmente do problema do mundo material, Bergson resolve designar que todo o mundo sensível, inclusive o nosso corpo que está inserido nele, é um conjunto de imagens nas quais uma influencia a outra⁶⁶. Nas palavras de Louis Couchoud

“As imagens em Bergson não são, em nenhum grau, representações: elas são as próprias coisas. A natureza é um imenso reservatório de “imagens” [...]; Todas as imagens constituem a realidade, elas não são um duplo, uma representação da

⁶⁵ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011 p. 1.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1.

realidade. A imagem do objeto se dá com ele, nele, ou melhor dizendo: a imagem é o próprio objeto.”⁶⁷

Partindo da concepção bergsoniana, então, a imagem é a própria matéria em sua objetividade. A imagem, seja ela nos dada por qualquer contato sensível, como o tato, visão ou olfato, não é algo separado do objeto, mas é constitutiva da sua realidade material. Ela não é uma mera “representação” inscrita na nossa consciência, mas a realidade própria do objeto que nos é formalmente apresentada assim. Segundo Frederic Worms:

“Bergson chama as coisas de 'imagens' para bem mostrar que todo conteúdo de nossa representação, incluindo as qualidades sensíveis aparentemente mais relativas ao nosso espírito (cor, som, olfato etc.), fazem parte integral da matéria mesma do universo. Assim, chamar as coisas de 'imagens' não é transformar o mundo em representação, mas ao contrário, inscrever toda nossa representação, todas as características de nossa consciência, no mundo.”⁶⁸

Portanto, o mundo sensível nos é dado por imagens e o entendemos como imagens. Não há cisão, para Bergson, entre o mundo sensível e o que apreendemos dele. Tudo que nos é dado na consciência como imagem, tudo que apreendemos sensorialmente, todo “dado imediato da matéria” que se apresenta como realidade à consciência, e que Bergson por sua vez designa como “imagem”, é parte constitutiva da realidade material, e não nos é uma mera “representação” – tudo que advém da matéria à consciência constitui também e se integra ao mundo sensorial. É a realidade da matéria a responsável pela geração de uma realidade na consciência que é, por sua natureza, inseparável da sua origem, isto é, da própria matéria. A imagem, só pode ser, então, a própria matéria, negando-se, assim, a ideia de algo que lhe é separado ou mesmo que existe um vácuo entre a matéria e sua representação.

Contudo, a independência da matéria se dá, de certo modo, à medida que se percebe a impossibilidade daquilo que está na realidade material gerar a própria realidade material, dado que corpo e cérebro, os centros nos quais todo subjetivista pauta-se, estão circunscritos na mesma esfera ontológica inescapável da matéria, sendo-lhes impossível de gerar uma realidade na qual estão circunscritos. A matéria é uma realidade *per se*, e para que o cérebro ou qualquer uma de suas operações pudesse engendrará-la teria que possuir em si mesmo o princípio constitutivo e formador da matéria – na qual ele mesmo faz parte. Dito pelo próprio Bergson:

“Os nervos aferentes são imagens, o cérebro é uma imagem, os estímulos transmitidos pelos nervos sensitivos e propagados no cérebro são imagens também. Para que essa imagem que chamo de estímulo cerebral engendrasse as imagens exteriores, seria

⁶⁷ COUCHOUD, Paul Louis. La métaphysique nouvelle « Matière et Mémoire » de Bergson, Revue de Métaphysique et de Morale, T. 10, No. 2, 1902, p. 225

⁶⁸ WORMS, Frederic. Le vocabulaire de Bergson. Ellipses, Paris, 2000. p. 29.

preciso que ela as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na deste movimento molecular”.⁶⁹

2.2 A apreensão do mundo sensível: a percepção pura como dado imediato da matéria.

A matéria é imagem. Este pressuposto do qual Bergson se serve, no entanto, ainda não explica, mesmo ela sendo parte mesma da matéria, como o mundo material vem a ser uma realidade para consciência e nem como o apreendemos. Em outras palavras, reafirmar a realidade da matéria não prova a sua realidade enquanto matéria para a consciência e como ela vem a ser uma realidade inteligível para nós. O que há, então, é um problema de tradução. Tradução no sentido de: como meu corpo, enquanto parte da realidade material, consegue perceber a realidade material que existe fora de mim, isto é, como a matéria se traduz em realidade para minha consciência?

A resposta a esta questão dada por Bergson é: a percepção. A percepção é o instrumento pelo qual o corpo reconhece a realidade da matéria e obtém uma informação imediata do que é constituído o mundo sensível: ela é um ato consciente do nosso ser que nos coloca de início nas coisas.⁷⁰ A realidade da matéria, mesma a do nosso corpo, só nos é inteligível porque a percepção é o meio pelo qual posso me aperceber da realidade da matéria. Bergson chega a comparar o contato da nossa percepção com o do mundo material ao choque de dois raios de luz que se atravessam⁷¹, ao passo que em um primeiro momento nos diz que a percepção, em um estado puro, e as próprias coisas se confundem⁷² à medida que a percepção da matéria, no seu estado mais imediato, é uma imagem (ou seja, a própria matéria) e não uma representação. A apreensão da matéria não se dá, então, de maneira divisa; tudo que apreendo do objeto chega a mim na sua totalidade, “minha percepção condensa num momento único um número incalculável de momentos”⁷³, eis a característica da percepção no seu estado mais imediato – e é a imediatez desses momentos que Bergson irá se referir àquilo que ele chama de “percepção pura”. A respeito da percepção pura nos diz Perseun:

⁶⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*, 2011. p. 71.

⁷¹ *Ibid.*, 2011. p. 35.

⁷² *Ibid.*, 2011. p. 70.

⁷³ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011, p. 244.

"A percepção primária é, por assim dizer, "pura". Ela é precisamente a síntese mais completa, o mergulho mais total no real, e não uma percepção simples, ou, assim dizendo, "elementar". É isto que, com efeito, quer dizer Bergson quando repete frequentemente que a percepção existe, mas por direito do que como fato, como a coincidência entre percepção e objeto percebido. Assim, por direito, desaparece a distinção entre mundo interior e exterior. A percepção, tal qual formula Bergson, está originariamente antes nas coisas que no espírito, antes fora de nós do que em nós."⁷⁴
(Tradução livre)

A percepção pura coincide, então, com a totalidade do objeto: ela é tudo que chega até nós do objeto e de tudo aquilo que “vive” nele. Sem o objeto não há percepção, pois só há percepção de algo dado materialmente na realidade – e só podemos falar dela enquanto realidade do mundo material, reafirmando mais uma vez a independência do mundo da matéria. Ao passo que a própria percepção se inscreve enquanto uma realidade do mundo físico, poder-se-ia dizer que o seu sustento, enquanto realidade da matéria, se dá nos órgãos dos sentidos. E é constatando esta realidade que toda e qualquer tentativa idealista de tentar provar a realidade da percepção, na concepção bergsoniana, enquanto mera hipótese é somente pensável, contudo, confrontada com o real seria uma *reductio ad absurdum*, “já que é praticamente impossível, porque uma percepção desse tipo não serviria para nada. Ela conviria a um fantasma, não a um ser vivo, a um ser ativo.”⁷⁵ – e, seguindo o raciocínio da correspondência e dependência do mundo sensível, sequer poderia ser chamada de “percepção”.

Um outro caráter da percepção pura se dá não só pela imediatez com a qual ela nos fornece informações sobre a matéria, mas pelo caráter “bruto” com o qual ela nos informa. Tudo aquilo que a percepção no seu estado puro nos fornece não chega até nós de forma distinta ou, melhor dizendo, depurada. É, justamente, por este seu caráter indiscriminado e imediato que Bergson se refere a ela como “puro”. Com isso, ele ressalta, então, a necessidade da educação dos sentidos:

“[...] nossos sentidos têm necessidade de educação. Nem a visão nem o tato chegam imediatamente a localizar suas impressões. Uma série de aproximações e induções é necessária, através das quais coordenamos pouco a pouco nossas impressões umas às outras. Daí salta-se para a ideia de sensações inextensivas por essência, as quais, justapondo-se, constituiriam a extensão. Mas quem não percebe, na própria hipótese em que nos colocamos, que nossos sentidos terão igualmente necessidade de educação – não, certamente, para se conciliarem com as coisas, mas para se porem de acordo entre si?”⁷⁶

⁷⁴ PERSEUN, Van C.A. Henri Bergson, *phénoménologie de la perception*, Revue de Métaphysique et de Morale, 65e Année, No. 3, 1960, p. 319.

⁷⁵ BERGSON, Henri. op. cit., p. 46.

⁷⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 48.

Os sentidos, então, possuem uma necessidade pedagógica de coordenação dos dados brutos que recebem da percepção pura. Todos os nossos órgãos sensoriais, sob esse ponto de vista, trabalham conjuntamente nos fornecendo aquilo que ficou intitulado de “imagem” no seu todo. Visão, olfato, tato etc. não trabalham de maneira coordenada operando por distinções, mas nos entregam aquilo que recolhem, cabendo a nós mesmos essa função – e é por isso que de certo modo, seguindo este raciocínio, percepção e objeto se confundem. Este é o problema da localidade das impressões sensoriais. As percepções que temos do mundo sensível e as sensações internas (o que Bergson chama de sensações afetivas) que decorrem do que percebemos, no seu estado mais imediato, no seu estado “puro”, nos fornecem uma imagem “turva” do conjunto. O que se primeiro apercebe da realidade concreta no nível mais basal é “descontinuidade”:

“As percepções diversas do mesmo objeto que oferecem meus diversos sentidos não reconstituirão, portanto, ao se reunirem, a imagem completa do objeto; permanecerão separadas uma das outras por intervalos que medem, de certo modo, muitos vazios em minhas necessidades: é para preencher tais intervalos que uma educação dos sentidos é necessária.”⁷⁷

A imagem, enquanto realidade concreta do objeto como tal, e tudo que advém dela são somente dados heterogêneos da matéria que o compõe, e não encontram ainda uma “localidade”. Em outras palavras, a percepção não o recompõe na sua totalidade – e ao que parece, essa não é a tarefa da percepção – pois não chegou ao ponto de designar um espaço em que ele se circunscreva – e aqui se encontra o problema da extensão, dado que o que percebemos em um primeiro momento são dados sensíveis, de caráter inextensivo, transmitidos internamente à consciência, de tal modo que a operação que leva à extensão, à correspondência do seu lugar no espaço, torna-se um outro processo: um processo de volta. É um processo de volta pois a percepção pura é um mecanismo de “entrada” na consciência. Ela nos instaura na realidade do presente e dá aos sentidos os dados imediatos e necessários que se pode obter da matéria. Ela é uma entidade ideal posta por Bergson para descrever o puro presente, como diz Kolakowski⁷⁸. E por ser puro presente, ela não possui em si o mecanismo de coordenação dos dados dos sentidos que extrai; ela não é uma absorção instantânea e total do real⁷⁹. Exigir coordenação da percepção, então, seria exigir que ela fizesse um movimento de saída da sua imediatez perceptiva da matéria e, conseqüentemente, da sua própria natureza, que é se instaurar

⁷⁷ Ibid., p. 49.

⁷⁸ KOLAKOWSKI, Leszek. Bergson, St. Augustine Press, Indiana, p. 40.

⁷⁹ PERSEUN, Van C.A. Henri Bergson, *phénoménologie de la perception*, Revue de Métaphysique et de Morale, 65e Année, No. 3, 1960, p. 319.

no presente. Coordená-la seria exigir uma percepção do passado o que no fundo, partindo desse conceito de percepção, é uma *contradictio in adjecto*. O processo de educação dos sentidos – e educação aqui entende-se como um processo contínuo de coordenação –, opera este “retorno” e que o que chega até nós deixa de ser um dado “bruto” da matéria, tornando-se consciente. Como atesta Bergson:

“Parece que a localização de uma sensação afetiva num lugar do corpo exige uma verdadeira educação. Um certo tempo decorre antes que a criança consiga tocar com o dedo o ponto preciso da pele onde foi picada. O fato é incontestável, mas tudo o que se pode concluir daí é que um tateio é necessário para coordenar as impressões dolorosas da pele, que recebeu a picada, com as do sentido muscular, que dirige os movimentos do braço e da mão. Nossas afecções internas, como nossas percepções externas, repartem-se em diferentes tipos. Esses tipos, como os da percepção, são descontínuos, separados por intervalos que a educação preenche.”⁸⁰

O interessante deste trecho, que quase pode passar despercebido, é que Bergson diz “um certo tempo decorre”⁸¹ para se referir ao ponto em que a sensação de dor da picada foi percebida pela criança. E qual o sentido dessa pequena frase senão evidenciar que o processo de localização da sensação percebida é algo que se instaura não no tempo presente da percepção pura, isto é, da sensação imediata na qual a dor se inseriu, mas da coordenação com todos os dados sensíveis múltiplos do passado? E que Bergson se refere à coordenação desses dados sensíveis do passado como um processo de educação? O que pode se aferir, também, é que a própria noção de localidade de um dado percebido não é construção da percepção pura – e por isso o problema da extensão –, mas uma construção de uma percepção passada. De certo modo, não seria nenhum absurdo afirmar que em Bergson a noção de espaço, enquanto espaço percebido – que é o que ele chamará de “espaço homogêneo”, local onde eu mesmo me situo e que tudo parece a mim estático como em um retrato – está intimamente relacionada à noção de tempo, pois o espaço, enquanto fruto da percepção, decorre de todo elemento percebido no passado, pois o tempo presente, advindo da percepção pura, é incapaz de reconstruir o espaço. Para atestar essa afirmação, eis o que Bergson comenta em “Ensaio imediato da consciência”:

“O espaço homogêneo, que as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta e que toda multiplicidade distinta é obtida por um desdobramento no espaço. Conclui-se ainda que não há no espaço nem duração nem sucessão, no sentido em que a consciência entende esses termos. Cada um dos estados sucessivos do mundo exterior existe sozinho, e sua multiplicidade só tem realidade para uma consciência capaz de primeiro, conservá-los e, em seguida, justapô-los, exteriorizando-os uns em relação aos outros. Se ela os conserva, é porque esses diversos estados do mundo exterior dão lugar a estados de consciência que se

⁸⁰ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 41.

⁸¹ No original “*Un certain temps s'écoule*”

penetram, organizam-se insensivelmente em conjunto e unem o passado ao presente por efeito dessa mesma solidariedade”.⁸²

Ora, o que se desdobra no espaço, isto é, em extensão, é aquilo que “insensivelmente” se organiza na consciência, dando-nos pistas, aqui, do que é a consciência à medida em que ela conserva esses vários estados, ou melhor, essas “imagens”, e logo em seguida, de modo quase instantâneo, exterioriza-os nesse “espaço homogêneo” no qual eu me situo. Isso assim se dá pois o espaço enquanto extensão é uma projeção da consciência. Em nossa consciência as sensações são em si inextensivas, mas, ao representarem artificialmente os objetos para nós, se projetam no espaço, em extensão.⁸³ Então, de algum modo, a educação da percepção se dá, conforme o nosso entendimento, para a extensão e o processo coordenador das percepções, busca o espaço, ou, como diz Capek, “a percepção remove o caráter puramente inextensivo da consciência e a reintroduz no mundo físico por meio da duração”⁸⁴ – e neste ato há a operação do tempo. O interessante é que Bergson, além de apontar para ação do tempo, chama essa união, essa interpenetração, entre o estado passado e o presente, de “solidariedade”; ele não faz, aqui, uso do termo “simpatia” como já ocorrera antes, pois aqui, não é exatamente uma “simpatia” que ocorre, no sentido de um estado integrar-se ao outro, mas, sim, de um solidariamente dar continuidade ao outro justapondo-se sucessivamente – mas não o percebemos como sucessão e sim como duração, e é por isso ele se apresenta como “homogêneo”.

Contudo, toda essa operação necessita de um centro do qual derivam as coordenações pelas quais as percepções imediatas da matéria se transfiguram em extensão, e é nesse momento que tanto corpo quanto o cérebro passam a exercer uma função primária nos dados recolhidos da percepção.

2.3 Os educadores primários da percepção: as funções do corpo e do cérebro.

Todo dado que a percepção pura, na sua imediatez, capta se dá por meio de um centro vivo que lhe serve como eixo no qual ela mesma subsiste. A percepção não é uma realidade da matéria inorgânica, mas uma realidade que se deu na evolução da matéria para formação de um organismo vivo – e ela só faz sentido se colocarmos um organismo vivo como este fio condutor

⁸² BERGSON, Henri. Ensaio sobre dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020. p. 80.

⁸³ LACEY, A.R. Bergson, Routledge, Londres e Nova York, 1999. p. 17.

⁸⁴ CAPEK, Milic. Revue de métaphysique et de morale, 57e année: la genèse idéale de la matière chez bergson: la structure de la durée. , no. 3, juillet-septembre 1952. p. 337.

pelo qual a realidade da matéria se transfigura em uma percepção dela mesma, ou, como diz Cariou, “a matéria não se compreende senão pela vida; nela se exprime o apelo em direção ao espírito”⁸⁵.

A percepção está vinculada à matéria, mas à matéria de um organismo vivo cuja evolução se deu por meio da matéria inorgânica. Mas a não submissão às leis da matéria inerte seguiu um impulso que deu origem a toda uma organização consciente⁸⁶ na qual a percepção se insere como um mecanismo de todo e qualquer ser vivo. Então, a organização perceptiva da matéria – e, conseqüentemente, a sua “especialização” –, que chega até nós por meio da percepção pura, só pode se dá em torno de um centro no qual a apreensão do mundo deriva, isto é, o corpo. Bergson, no mesmo ano de publicação de “Matéria e Memória”, publica um artigo dizendo “Em certo sentido, meu próprio corpo, e, por analogia a ele, o corpo dos outros seres vivos, são os quais eu mesmo consigo justificar e distinguir a continuidade do universo”⁸⁷. Esta “continuidade do universo” nada mais é do que a transposição dos dados inextensivos que chegam até nós por meio da percepção pura e que, em nosso interior, damos um caráter de unidade – eis onde os dados imediatos da matéria se coordenam e passam a fazer sentido. Bergson chega a dizer, neste mesmo artigo, que “a unidade viva, que nasce da continuidade interior, nós a substituímos pela unidade fictícia de um quadro vazio, inerte, como os termos que o mantêm unido”⁸⁸. A “unidade viva” é, pois, os dados que recolhemos da percepção pura e que, em certa medida, são vivos, porque são frutos de uma operação de um ser vivo que no contato com a matéria, e neste movimento de retorno coordenado à percepção, reconstrói o quadro, tornando-o inerte e unido. Ao mesmo tempo, o corpo, servindo como ponto de apoio material para reconstituição da unidade do mundo, é a base da qual nos servimos para virtualmente construirmos possibilidades de ação em relação ao mundo exterior:

“Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe.”⁸⁹

⁸⁵ CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique. Paris, Aubier Montaigne, 1976. p. 54

⁸⁶ BERGSON, Henri. Evolução criadora. Opera Mundi, Rio de Janeiro, 1973. p. 267.

⁸⁷ Id., 1896, p. 270.

⁸⁸ Ibid., p. 257.

⁸⁹ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011, p. 17.

O que Bergson chama de movimento é, justamente, a capacidade de reconhecermos possibilidades, mesmo que virtualmente, de ação contidas na percepção dos objetos em relação ao meu corpo – e nesta comparação, reconheço as próprias possibilidades de ação do meu corpo, já que percebo a forma como “as imagens influem no meu corpo”. Isso leva à constatação, logo a seguir, nas palavras de Bergson, que o “corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.”⁹⁰ Mas a constatação do corpo como um centro de ação se dá pela própria experiência da percepção ao constatá-lo como realidade do mundo material; o corpo “percebe” a si mesmo e coloca-se como centro unificador dos dados que recebe, sendo ele o eixo de relação com o mundo. A educação da percepção pelo corpo se dá, justamente, nesse ato de reconhecimento do próprio corpo como um regulador da minha experiência real e virtual com o mundo. E a educação da percepção pelo corpo irá variar de ser vivo para ser vivo, pois a realidade da sua percepção se adequará às necessidades do seu corpo:

“O corpo que, antes de levar a cabo ações reais, projeta já sobre a matéria o desenho das suas ações virtuais, o corpo ao qual basta dirigir os seus órgãos sensoriais sobre o fluxo do real para o fazer cristalizar em formas definidas e criar assim todos os outros corpos, o corpo vivo [...]”⁹¹

Então, o que não é o corpo senão este eixo do qual o ser vivo desenha e projeta as suas necessidades. É pelo intermédio do corpo que dar-se-á início às projeções do instinto ou da inteligência, conforme Bergson vai desenvolver ao tratar do tema da evolução. Então, pode se dizer que o corpo é o primeiro intermediador entre o mundo dos sentidos e o mundo interior ou da consciência. Barry Allen, desenvolve este raciocínio da seguinte forma:

“Dizer que a matéria é um agregado de imagens é dizer que os corpos são os estabilizadores nos quais os organismos detectam perceptivamente as coisas e que elas são relativas às suas formas e escalas de vida. [...] Um corpo, uma forma material, é um centro de relações, não encontrada na matéria, é criado pela percepção.”⁹²

Contudo, o corpo é só um primeiro eixo pelo qual a percepção opera nessa tarefa de reconstituição da unidade do mundo. Há um outro componente da matéria circunscrito no próprio corpo que exerce uma função auxiliar neste papel de reconhecimento do corpo como centro no qual recomponho o mundo ao meu modo; este auxiliar do corpo é o cérebro. Ele, como uma parte do corpo, tem a tarefa de receber os dados imediatos da matéria, advindos da percepção pura, e comunicar ao corpo, em que ele mesmo está inserido, informações que lhe servirão como um guia reconstitutivo do mundo sensível.

⁹⁰ Ibid., p. 17.

⁹¹ Id., 1973, p. 50.

⁹² ALLEN, Barry. *Living in Time: the philosophy of Henry Bergson*. Oxford Press, Nova York, 2023. p. 112.

“O cérebro não deve, portanto, ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é "efetuar a comunicação", ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe; mas, como todos os órgãos perceptivos lhe enviam seus últimos prolongamentos, e todos os mecanismos motores da medula e do bulbo raquidiano têm aí seus representantes titulares, ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto”⁹³

O papel educativo do cérebro, então, é, em conjunto ao corpo, orientar os dados da percepção para apreensão e, conseqüentemente, ação no mundo. É aumentar a inteligibilidade da própria realidade. Kolakowski nos diz:

“A eminente função prática do cérebro é atuar como uma central telefônica, recebendo mensagens dos sensores periféricos, selecionando e despachando-os em mecanismos motores; ele é um órgão do corpo e seu propósito é coordenar os estímulos externos responsavelmente. A percepção por si mesma não consiste em atos cognitivos, então, [o cérebro] também os coorienta à ação”⁹⁴

Alguns elementos pertinentes aparecem nesses trechos. O primeiro é que, como diz Bergson, o cérebro *per se* não consegue operar de modo que ele mesmo acrescente algo aos dados recebidos da matéria. Ele é o “ponto final” de um percurso percorrido pela matéria que começara nos órgãos dos sentidos e terminara no cérebro, resultando no rearranjo dos dados sensitivos de um modo que eles ganhem um sentido. É interessante ver como Bergson trata os dados sensitivos como “prolongamentos”, dando a entender que as sensações e as percepções são da própria realidade da matéria que dura, isto é, os dados recolhidos da matéria, enquanto imagens da própria matéria, são como extensões, prolongamentos, que não se desligam de sua origem – elas são a continuidade da matéria transformada em dados perceptivos recolhidos pelo cérebro, ou seja, são “durações”: a própria matéria é *durée*. Isso fica claro em um exemplo dado por Bergson a respeito da dissolução do açúcar na água, em que o próprio curso de dissolução do açúcar possui uma realidade, uma duração própria, que não pode ser medida pelo tempo matemático⁹⁵: o tempo de espera de dissolução é uma realidade para nós; ele nos faz constatar, na própria realidade da matéria, que cada uma delas possui uma “história”, no sentido delas conterem em si o seu sentido próprio de duração, em que todos os seus átomos, no caso do açúcar, aos poucos vão incorporando passado, presente e futuro e vão se confundindo com a água, sendo-lhes impossível aplicar a homogeneização matemática – e toda tentativa de captar matematicamente a dissolução do açúcar na água é a tentativa de apreender a própria realidade de duração da matéria:

⁹³ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 29.

⁹⁴ KOLAKOWSKI, Leszek. Bergson. St. Augustine Press, Indiana, 1985. p. 39.

⁹⁵ BERGSON, Henri. Evolução criadora. Opera Mundi, Rio de Janeiro, 1973. p.48.

“Não podemos encurtar a duração real dos processos materiais, e é a nossa própria impaciência que mede o seu carácter inerradicável e indelével: devemos esperar até que um pedaço de açúcar se dissolva completamente num copo de água e, se quisermos encurtar o intervalo de duração indestrutível que nos separa do momento futuro antecipado, ou, se ainda experimentamos ‘le désir insensé de faire par l'esprit en quelques instants ce que trois ans de vie eussent peut-être fait’, nos encontramos na presença da pergunta colocada por Paul Valéry: ‘Mais comment produire du temp?’ Há apenas uma conclusão: a sucessão é tão real no mundo físico como no mundo psicológico. ‘O universo dura’”⁹⁶

Então, os dados que recebemos da matéria, enquanto prolongamentos, são componentes de sua própria duração – e são, portanto, inseparáveis da matéria. Eles são a extensão real da matéria no ato de transformação de estímulos aos órgãos sensoriais, e a tarefa destes órgãos é a de, justamente, captar essa realidade, essas “durações”, da matéria e transformá-los em informações para o cérebro, onde elas serão organizadas. E sobre isso, Bergson diz:

“O cérebro está em ligação com os mecanismos da medula em geral e não apenas com este ou aquele; recebe também excitações de toda espécie e não apenas esta ou aquela espécie de excitação. Ele é, portanto, uma encruzilhada onde a estimulação vinda por qualquer via sensorial pode tomar qualquer via motora. É um comutador que permite que a corrente recebida de um ponto do organismo seja lançada na direção de um aparelho de movimento designado livremente. Portanto, o que a excitação, quando faz seu desvio, vai pedir ao cérebro é, evidentemente, que ele acione um mecanismo motor que tenha sido escolhido e não simplesmente imposto [...]. O cérebro é um órgão de escolha.”⁹⁷

Logo, percebe-se como o cérebro é um “destino final” dos estímulos provenientes da percepção. Ele, diferente do corpo que tem como função ser o eixo material no qual os dados do mundo exterior moldam-se, é o organizador desses dados: ele é um seletor. Partindo dos dados inextensivos da percepção pura, ele os organiza, os seleciona e os coordena de tal modo que possamos nos orientar no mundo ao mesmo tempo que o apreendemos; ele, a partir de ações indeterminadas as transformará em conscientes, voluntárias, seletivas, enfim, nossas⁹⁸. Contudo, o cérebro é ainda um operador material dos dados recolhidos dos sentidos e, ao organizá-los, ele coopera e se articula não somente com os órgãos do sentido, mas com um lugar em que todas essas operações emergem: a consciência.

⁹⁶ CAPEK, Milic. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57e Année: La genèse idéale de la matière chez bergson: La structure de la durée. No. 3, Juillet-Septembre 1952. p. 344.

⁹⁷ BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 9.

⁹⁸ CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique* Aubier Montaigne. Paris, 1976. p. 80.

2.4 O papel da consciência: duração como prolongamento da percepção.

Para completar o quadro do percurso pelo qual a nossa percepção percorre primariamente, não se deve ignorar o papel da consciência, local em que várias operações se integram e encontram unidade. Bergson tentará responder as afirmações dos psicofisiologistas que reduzem a consciência a um epifenômeno do cérebro, contudo, ele não negará que, sim, existe uma relação entre o cérebro e a consciência, mas ele a compara metaforicamente à relação que existe entre uma roupa e um prego que a sustenta⁹⁹: a consciência, assim como a roupa não se origina do prego, não é o resultado do cérebro, mas é por ele sustentada; afirmar a ideia materialista de que a consciência é um epifenômeno do cérebro é recorrer a um *deus ex machine*¹⁰⁰. Bergson esclarecerá alguns pontos a mais sobre o que pensa desta relação entre cérebro e consciência em “Evolução Criadora”:

“Tal como as ações possíveis, cujo desígnio se contém num estado de consciência, recebem a cada instante, nos centros nervosos, um começo de execução, assim também o cérebro acentua a cada instante as articulações motoras do estado da consciência; mas nisso se resume a interdependência da consciência e do cérebro; nem por isso o destino da consciência está ligado ao da matéria cerebral.”¹⁰¹

A consciência, então, possui uma natureza que lhe é própria, esse é um primeiro ponto para entender a sua realidade. Essa natureza se dá em relação ao cérebro, mas de modo tal qual uma roupa se emoldura conforme o cabide que a sustenta: ela não se originou do cabide, mas encontrou uma forma por meio dele. O cérebro, como no trecho acima, molda a consciência, como o cabide molda a roupa, de acordo com os estímulos recebidos nos seus centros nervosos – mas confundir os estímulos com a própria consciência seria confundir a quantidade pela qualidade, uma confusão de natureza ontológica. O cérebro, pode-se dizer, compõe a forma da consciência, mas não a sua matéria. É forma à medida que a soma dos seus estados cerebrais contribui para operação da consciência em estímulos que se desenrolam; contudo, é na consciência que eles ganham “luz”. A consciência, então, é um palco em que tais estímulos, vistos como movimentos, ganham vida, caso contrário, tais movimentos se encerrariam entre si, sem encontrar algum tipo de finalidade de ser:

“Aquele que pudesse penetrar no interior de um cérebro, e perceber o que aí ocorre, seria provavelmente informado sobre esses movimentos esboçados ou preparados; nada prova que seria informado sobre outra coisa. Ainda que fosse dotado de uma inteligência sobre-humana e tivesse a chave da psicofisiologia, seria tão esclarecido

⁹⁹ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 5.

¹⁰⁰ Ibid., p. 23.

¹⁰¹ Id., 1973, p. 266.

sobre o que se passa na consciência correspondente quanto o seríamos sobre uma peça de teatro acompanhando apenas os movimentos dos atores em cena”¹⁰²

Então, acompanhar os estímulos do cérebro, sem a presença da consciência, seria como acompanhar o movimento de atores de uma peça na qual, sequer conseguiríamos ouvir suas falas, ao passo que nada parece faria sentido pois retirar-se-ia o cenário no qual a própria peça se desenrola e onde tudo ganha sentido nessa inserção no todo. A consciência, então, é este lugar em que o mundo externo que chega até nós por meio dos sentidos e, ao mesmo tempo o nosso mundo interno das nossas emoções e sentimentos nascentes, mutuamente ganham vida. A consciência, então, diferente da própria realidade material do cérebro, é espírito¹⁰³. Sobre isso, Marie Carieu nos dá um bom resumo:

“A consciência não é senão uma realidade fechada nela mesma, enrolada, encapuzada, encaracolada como um caracol, indefinidamente condenada a ‘retrair-se’ e encolher-se em seu próprio espetáculo. Centro de acumulação e de descarga de energia, ela tende a se transcender em todas as partes [...]. Por um esforço de dilatação, ela segue continuidades de duração que a transportam à matéria pura ou, melhor dizendo, à pura espiritualidade, conforme a duração espalha ou se contrai, irrompendo em feixes ou reunindo-se em seu centro”¹⁰⁴

O destino mesmo da consciência, isto é, a sua própria natureza enquanto realidade, utilizando essa metáfora teatral da qual Bergson se serve e que Carieu também faz uso, é a de que, como um palco teatral, ela constrói a sua própria realidade fechada dentro do mundo. Uma peça de teatro se isola do mundo para recriá-lo a partir de uma perspectiva dimensionada pelo seu criador. Assim também o é a nossa consciência que não se isola do mundo completamente, pois acreditar nisso seria recair no idealismo combatido por Bergson, mas recolhe dele o que chega até ela pelos dados do sentido e, fechando-se, constrói o seu espetáculo. Esse “retrair-se” da consciência é, justamente, esse movimento, na coleta dos dados que chegam até ela e que passam pelo cérebro que a apoia, e que seguindo a continuidade da “duração” da matéria advinda da percepção, de fechar-se para encenação do espetáculo – e neste fechar-se os dados reúnem-se em seu centro. Contudo, ela não é somente um movimento de contração, mas de dilatação à medida que nessa reconstrução passa a existir a realidade do espírito – que no fundo é reconstrução dos dados da matéria –, fazendo-se presente enquanto algo interno para o “eu” que reconstrói: como uma cena de teatro. Pode-se dizer, ainda fazendo uso dessa analogia

¹⁰² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 7.

¹⁰³ “Quem diz espírito, diz, antes de tudo, consciência”. Bergson, Henri. *A energia espiritual*, Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 4.

¹⁰⁴ CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Aubier Montaigne, Paris, 1976. p. 92-93.

teatral, que o movimento de contração é a etapa de escolha de cenário e figurino, enquanto o movimento de dilatação, em que a própria consciência se espalha, a encenação da peça em si.

Então, os dados imediatos da matéria advindos da percepção pura, que chegam até mim por meio dos meus órgãos sensoriais, e à primeira vista me é inextensivo, adquire na consciência forma – ou seja, estes mesmos dados encontram o seu prolongamento na consciência, sendo a percepção, enquanto uma realidade na consciência, um prolongamento da matéria para a nossa vida interior. O interessante é que sobre essa inextensibilidade dos dados que chegam à consciência, Bergson chega, brevemente, a compará-los, semelhantemente à percepção pura, em que a consciência estaria inalterada, como um estado de “consciência pura”, que, por necessidades da linguagem, acaba por homogeneizá-los:

“Para encontrar esse eu fundamental, tal como perceberia uma consciência inalterada, é necessário um vigoroso esforço de análise, pelo qual isolaremos os fatos psicológicos, internos e vivos, de sua imagem inicialmente refratada e, em seguida, solidifica no espaço homogêneo. Em outros termos, nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentam sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal, e outro confuso, infinitamente móvel, inexprimível, porque a linguagem não saberia apreendê-lo sem fixar mobilidade nem adaptá-lo à sua forma banal sem fazê-lo recair no domínio comum”¹⁰⁵

O que Bergson aqui chama de “eu” fundamental é o polo unificador dos dados que se apresentam à consciência e os reconhece como próprios. Esse “eu” fundamental, é onde todas as percepções, sensações, emoções etc. apresentam-se primordialmente de modo inextensivo e unifica-os em duração – e ele que coincide com a consciência pura. A dificuldade de apreendê-lo se dá pela natureza dicotômica da nossa linguagem que, por ser essencialmente conceitual, em toda e qualquer tentativa de expressá-lo, homogeneizá-lo, passando o móvel para o estático, o inextensivo em extensivo, desdobrando o conhecimento imediato, indiviso, nos dado pela percepção, em uma realidade espacial¹⁰⁶. Bergson chega, em outro momento, comparar esse estado ao estado do sonho:

“[...] a nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura, é que para tirar ao eu a faculdade de perceber um tempo homogêneo, basta destacar dele a camada mais superficial de factos psíquicos que utiliza como reguladores. O sonho coloca-nos precisamente nestas condições; porque o sono, ao afrouxar o jogo das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. Não medimos já, pois, a duração, mas sentimo-la; de quantidade retorna ao estado de qualidade; a apreciação matemática do tempo decorrido já não se ver”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ BERGSON, Henri. Ensaio dos dados imediatos da consciência. São Paulo, Edipro, 2020. p. 85.

¹⁰⁶ BERGSON, Henri. L’idée du temps. PUF, Paris, 2019, p. 179

¹⁰⁷ Id., 2020, p. 83.

Eis o problema da apreensão dos estados da consciência enquanto duração. O sonho, por encurtar a comunicação entre o “eu” e os seus estados psíquicos, nos coloca mais próximo daquilo que Bergson chama de consciência pura – estado em que o fluxo contínuo da consciência e dos dados que chegam até ela são um todo indivisível. E, a própria duração quando vivida como tempo, é, para consciência pura, não uma soma de estados e momentos, mas algo que não pode ser quebrado em partes.¹⁰⁸ Quando Bergson diz neste trecho que o tempo é percebido como “homogêneo” o diz não no sentido de espacialização, que ocorre no processo conceituação ou de transformação em linguagem, mas no de que o tempo é sentido como um todo inquebrável, em que vários estados se entrelaçam como uma fotografia, ou de modo uníssono como um acorde musical¹⁰⁹ – e, talvez por essa razão, nos sonhos a nossa noção de temporalidade se desvanece, ficando em nós a impressão de que inúmeras coisas aconteceram “ao mesmo tempo”. Tal modo de ser da consciência se dá pois ela opera em dois níveis, um dinâmico, no qual o “eu” experiencia mesmo esses estados internos, como num sonho ou, por que não, no ato concentrado de leitura de ficção, em que cada trecho do enredo não é vivido como sucessão, mas como um todo contínuo em que forma-se um entrelaçamento indiviso, e outro estático, no qual há uma substituição desse estado por um símbolo, uma ideia, um conceito, enfim, uma espécie de representação espacial da experiência vivida¹¹⁰.

Até agora, estamos tratando aqui da natureza mesma da consciência, o que ela é enquanto uma realidade e como, de certo modo, ela é a abertura para o mundo do espírito, à medida que ao envolver os dados da matéria recebidos pelos órgãos sensoriais dá a eles um sentido próprio e reveste-os conforme o seu próprio molde. Contudo, há na consciência, segundo Bergson, uma propriedade *suis generis*. Dado que o nosso corpo é um centro de ação, em que a partir dele virtualizamos ações possíveis em relação ao mundo, a consciência participa desse movimento em conjunto ao corpo, mantendo uma relação com o mundo exterior de escolha. Se corpo e cérebro moldam as formas com as quais percebo o mundo, virtualizando ações possíveis em relação a ele, a consciência, justamente por tornar tais percepções claras e, de forma redundante, consciente, isto é, reais para uma pessoa, um “eu”, ela escolhe as percepções que o meu “eu” mesmo assente em relação ao meu corpo. As percepções que posso

¹⁰⁸ Ibid., 2020, p. 121.

¹⁰⁹ “Basta que, ao lembrar desses estados, o eu não os justaponha [...], e, sim, organize com ele, como ocorre quando lembramos fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia” Ibid., p. 69.

¹¹⁰ Bergson faz essa distinção em “Ensaio imediato da consciência” (p. 116) ao descrever o modo como pode-se apreender os estados de consciência de uma pessoa, contudo, se essas duas formas são formas de apreendermos a consciência de outrem, também são formas da nossa consciência operar.

obter de uma realidade sensorial são muito mais vastas do que as que retenho, e a consciência opera neste nível de retração:

“Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha.”¹¹¹

A consciência opera na formação da nossa realidade interior à medida em que ela escolhe ao que se ater. E ela atém-se àquilo que possui alguma finalidade para ela, àquilo que tem, por fim, algum destino útil: “Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático.”¹¹² Então, corpo, cérebro e consciência, atuam conjuntamente, mostrando como a realidade mesma das operações conscientes é, ela mesma, uma “duração”, já que os três se entrelaçam de tal forma que a operação final se torna quase indivisível.

Logo, o papel “educacional” da consciência em relação às percepções é escolhê-las de tal forma que preencha a realidade de acordo com as nossas necessidades e conforme virtualmente espelhamos o mundo. “Essa educação tem por finalidade harmonizar meus sentidos entre si, restabelecer entre seus dados uma continuidade que foi rompida pela própria descontinuidade das necessidades de meu corpo, enfim reconstruir aproximadamente a totalidade do objeto material”¹¹³. Bergson, inclusive, sustenta que as percepções só adquirem extensão à medida que a própria consciência opera seguindo as necessidades que se tornam presente à esfera do eu, e, a partir disso, posso ter um conhecimento mais aprofundado da matéria – pois ao contrário, ela me seria inextensiva –, tendo a consciência, então, um papel bem definido: ser ação possível¹¹⁴. Essa ação possível se dá ao passo que, na percepção da matéria, consigo me situar na própria realidade material e consigo traçar o mundo que me cerca. Bergson explica isso no exemplo em que dá da operação da consciência na percepção da luz em um objeto:

“Tomemos por exemplo, uma sensação representativa: a luminosidade de um objeto. Durante um segundo, eu fico impressionado por alguma coisa relativamente estável e fixa; ora, se eu analiso essa sensação, descubro que aquilo que me parece homogêneo é um número indefinido de mudanças elementares, de milhões de vibrações contraídas em um momento. Uma consciência que vibrasse uníssona a esta luz, sentiria desfilar todos esses elementos sucessivos. Essa consciência deve dominar o ritmo da matéria.

¹¹¹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 36.

¹¹² *Ibid.*, p. 49.

¹¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

Sentir a luz é contrair um número enorme de movimentos elementares [...]. Portanto, na sensação, nós experimentamos a autorrepetição de uma coisa que sempre se move e que nós solidificamos em um momento. Já nela, pensamos que ver é pensar, e que deter-se é fixar.”¹¹⁵

A luz ao se irradiar pela realidade terá como contraste não só os moldes do objeto ao qual ela ilumina, mas o meu próprio corpo como molde e um eixo ao qual eu a enxergo. Uma série de vibrações luminosas estão presentes ali naquele momento neste contraste com a realidade que a cerca e parece que um justapõe o outro. Contudo, não os percebo como uma realidade justaposta, e não os percebo assim justamente por conta de uma operação que a consciência faz. A consciência recolhe os dados e os contrai de tal forma que o que vejo é uma realidade instantânea enquanto duração – e é por essa razão que Bergson diz que a consciência domina o “ritmo” da matéria, pois, como o já mencionado exemplo do acorde, ela coloca todas as “notas” da matéria de forma uníssona. Por essa razão, também, que ela é um esforço de contração, já que contrai os dados que chegam até ela para apreendê-los, em contraste com o corpo que tomo como centro, a realidade enquanto duração, e é por conta desta operação que consigo “fixar” a matéria e percebê-la de modo especializado também, pois nesta coordenação dos sentidos consigo transfigurá-los em extensão: o objeto mesmo está em uma realidade movente, mas por intermédio da consciência conseguimos fixar esta percepção, eis o “domínio” do ritmo da matéria.

A tarefa da consciência, então, em um primeiro momento é unificar todas as informações que chegam até ela do mundo dos sentidos, ao passo que cria realidades que lhes são próprias, como o mundo dos sentimentos e sensações. Ela é o palco pelo qual toda a vida interior de alguém se desenrola e que o mundo ganha uma dimensão de realidade. Poder-se-ia discutir acerca dos níveis de consciência nos organismos vivos e compará-los com os dos seres humanos, refletindo sobre os “mundos” por eles construídos nesta realidade que é, *par excellence*, espiritual. Bergson chega a fazê-lo em “*L’evolution creatice*”, mas deter-se nisso seria enveredar para uma outra discussão que não é a que este trabalho se propõe a fazer. Tudo que fora até agora elencado aqui relaciona-se a uma discussão gnosiológica do modo pelo qual apreendemos o mundo segundo Bergson, cabendo-nos, agora, passar para o último ponto, que é o elemento mais crucial, e que é tentado provar em “*Matière et Memoire*”, deste movimento que começa no mundo sensível e termina na consciência: a memória como uma das bases da nossa experiência com o mundo.

¹¹⁵ Id., 2019, p. 15.

2.5 Memória como a “base” do real: o sustento da realidade à consciência, e a consciência histórica.

Boa parte das análises anteriores se detiveram em explicar os conceitos de “percepção pura”, “consciência pura”, mas, pensar nestes termos é pensar em entidades abstratas, pois na realidade as coisas não se dão assim. Tanto a consciência pura como a percepção pura são modos de pensar a inteligibilidade do real de modo abstrato, isto é, elas são vistas aqui de modo esquemático, separadas da própria experiência real. A própria percepção da realidade, assim como a sua apreensão na consciência, faz parte de um todo contínuo, de uma duração, e tanto a percepção quanto a consciência devem se instaurar nesta duração que é o real para, consequentemente, apreendê-lo. Contudo, elas *per se* não conseguem se instaurar no real sem o apoio daquilo que sustenta a ambas: a memória. A memória é o sustentáculo mesmo pelo qual tanto a percepção como a consciência conseguem apreender e entender o real continuamente. A continuidade do dado apreendido pela percepção se dá por um esforço da memória em mantê-lo vivo como lembrança na consciência a ponto de que a apreensão passada continua sustentando a apreensão presente e a que virá:

“Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. [...] Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige consequentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos. Mesmo a ‘subjetividade’ das qualidades sensíveis, consiste sobretudo em uma espécie de contração do real, operada por nossa memória”.¹¹⁶

Ora, a contração do real, que é o papel da memória como dito por Bergson, nada mais é do que a colocação dos dados imediatos da percepção postos de modo contínuo e não justapostos para a consciência. A percepção consciente só o é, pois, é contínua: a memória recolhe os dados passados da percepção e os contrai de um modo que eles mesmos sejam apreendidos como duração. É inevitável, nesse percurso, que a nossa própria subjetividade não opere, de modo que, na apreensão mesma às vezes de um objeto, dada as inúmeras experiências que com ele tivemos, a própria relação subjetiva que com ele tivemos esteja operando no modo como o apreendemos. Ao olharmos, por exemplo, uma poltrona em que um ente querido já falecido costumava se sentar, é inevitável que com a apreensão mesma da poltrona no real, não advenha também as lembranças dos momentos em que aquela poltrona outrora era usada pela pessoa falecida. A percepção, à medida que passa pelo filtro da consciência e se impregna de

¹¹⁶ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 30-31.

lembranças, passa, também, pelo crivo mesmo da história que tivemos da apreensão daquele objeto no mundo, amalgamando-se tanto com o subjetivo quanto com o real mesmo percebido:

“Se colocarmos a memória, isto é, a sobrevivência das imagens passadas, estas imagens irão se misturar constantemente à nossa percepção do presente e poderão inclusive substituí-la, pois elas só se conservam para tornarem-se úteis: a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida.”¹¹⁷

Ou seja, é um tanto óbvio que se a consciência se detivesse na percepção pura, seríamos como um ser que só apreende a realidade de modo fragmentado, e nunca conseguiríamos nos instaurar no real, pois a lacuna de um dado percebido ao outro é preenchida pela memória do dado passado que ainda se faz presente na consciência. Seríamos como uma espécie de ser em que cada dado apreendido nos seria inteiramente novo, sendo um mundo uma eterna novidade para nós – inclusive, a nossa própria identidade seria fragmentada, à medida que nós mesmos não nos apreendêssemos como uma realidade contínua e consciente, os dados do passado da nossa consciência não conseguiriam, continuamente, manter viva a nossa consciência e, por consequência, a nossa própria identidade. A sobrevivência das imagens passadas é útil pois serve como sustentáculo mesmo do real. Mesmo aquelas memórias subjetivas nos são úteis como forma de preservação da nossa própria identidade, ou seja, de nós mesmos. A memória parece servir a um tipo de utilidade que mantém o sujeito mesmo tanto no real quanto presente para si mesmo enquanto ser “histórico” – e a história ganha aqui um sentido metafísico:

“O meu passado não é nada mais do que saber: nele o objeto não é tão distinto do sujeito, é na dimensão do saber que a consciência do mundo se transporta quando ela se torna o meu passado; o passado apresenta essa característica que nele mesmo o saber do objeto se tornou um saber de mim mesmo. Seria interessante comparar essa concepção de passado em Bergson com a reminiscência platônica, mas o passado como tratado por Bergson é o meu passado, a interiorização de toda minha experiência vivida que, sem perder sua individualidade e sua originalidade, se elevou à essência. [...] colocar a questão da *durée* histórica, do passado histórico, é dizer que na nossa história atual torna-se uma só com o presente ou se separa dele sendo o agora nada mais do que histórico.”¹¹⁸

Portanto, as vivências passadas são, para o sujeito que as possui, históricas à medida que são laços contínuos de conhecimento do próprio sujeito. O passado, isto é, a história enquanto vivência mesma, ganha um sentido metafísico à medida que ela passa a ser a composição mesma pela qual o sujeito toma consciência de si e consegue separar o próprio presente do passado, assim como o próprio presente continua sendo uma realidade concreta à

¹¹⁷ Ibid., p. 69.

¹¹⁸ HYPPOLITE, Jean. Revue Internationale de Philosophie: Aspects divers de la mémoire chez Bergson. Vol. 3, No. 10, Octobre 1949. p. 376.

medida que se integra com o passado ao passo que o prepara para o futuro – o passado continua, querendo ou não, sendo parte integral da vivência real do sujeito. E é justamente pelo fato de tê-las incorporado que o sujeito consegue distinguir e separar aquelas que ele dará atenção. Inegavelmente, o passado é a *durée* mesma que reintegra continuamente a consciência individual no presente, sendo ele mesmo a forma como o sujeito continuamente toma consciência de si – e, em um sentido mais abrangente, a consciência histórica das nações se dá pelo modo como as nações reintegram o passado no seu presente continuamente, mas não somente como “história”, isto é, como recordação em datas comemorativas, por exemplo, mas como uma contínua vivência presente que pode ser sentida tanto nos ecos culturais, como na organização mesma da sociedade. Assim o é com indivíduos como com as nações, que resolvem incorporar ou não um fato passado ao presente ou deixá-lo no passado como história¹¹⁹, mas não como história no sentido metafísico, mas como história no sentido historiográfico. A verdadeira consciência histórica, seria, portanto, o modo pelo qual o passado é reintegrado no presente de forma consciente. O fato é que o passado se faz presente, enquanto memória, como uma espécie de sustentação do sujeito consciente, e o presente só o é real porque, em alguma medida, ele se torna continuamente passado. O passado enquanto sustento do presente não é “histórico”, mas ele faz parte da “história” da consciência mesma do sujeito, isto é, ele é um saber “histórico” para o sujeito sobre si mesmo; o seu vir a ser “histórico” se dá na medida em que o sujeito integra conscientemente os fatos passados na percepção mesma do presente de tal modo que essa percepção o prepara para o futuro, como uma espécie de antecipação. E “história” aqui assume um sentido metafísico à medida que ela mesma, enquanto o passado do sujeito, o coloca na realidade do espírito, pois dado que ela é a própria memória, ela é “o ponto de contato entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito.”¹²⁰ O próprio espírito “é o passado já na percepção, assim como um prolongamento do passado no presente”.¹²¹ Por isso mesmo, o espírito é uma realidade que transborda o corpo¹²², e, conseqüentemente, está para além da matéria, tendo uma realidade que lhe é própria. Assim sendo, a memória é a abertura mesma para a realidade espiritual, essa realidade na qual, mesmo a matéria tendo a sua parcela de participação advinda da percepção, ultrapassa-a, pois, é ela mesma já independente da matéria quando se torna uma realidade espiritual para o sujeito. Mas, se a memória é uma

¹¹⁹ BERGSON, Henri. O pensamento e o movente. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 175.

¹²⁰ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 69.

¹²¹ Ibid., p. 260.

¹²² BERGSON, Henri. A energia espiritual. Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 31.

realidade é uma realidade do espírito, ela é, por assim dizer, única? Não é o que nos dirá Bergson, que distingue ao menos dois tipos de memória. Contudo, se levarmos em conta o que ele diz ainda, podemos acrescentar um terceiro tipo.

A primeira delas é a memória hábito, fruto da repetição e do automatismo, que visa a reprodução mecânica no corpo daquilo que foi tentado se imprimir na memória. Ela não é fruto de uma impressão direta no espírito, mas o resultado de um esforço que visa concentrar na memória aquilo que lhe é necessário para reproduzir-se automaticamente em ação; ela não é o prolongamento daquilo que Bergson chamará “imagens-lembranças”, mas como, dissecadas da duração, reproduzissem somente movimentos, e não a recordação mesma de imagens e, conseqüentemente, sensações que estão associadas às imagens: “Esta só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não em ‘imagens-lembranças’ que os recordam, mas na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os movimentos atuais se efetuam”¹²³.

Ora, é interessante observar e enfatizar o que Bergson diz acerca do hábito como retorno ao passado da memória enquanto hábito pelo movimento. O passado aqui não é vivido como uma recordação imagética, com toda uma gama de sensações, mas sim como um movimento engendrado pelo corpo e que deve ser apreendido e reproduzido depois de ter sido efetuado mais de uma vez: ou seja, é por essa razão que o hábito é o resultado natural de um esforço; a repetição, não feita a esmo, mas coordenada conforme a necessidade daquilo que se deseja reproduzir, ao se acumular torna-se lembrança, mas não lembrança do vivido enquanto o prolongamento de uma vivência interior imagética, mas a justaposição de ações, de esquemas, de reações desenvolvidas visando uma resposta a uma situação qualquer – ela visa uma necessidade. O passado aqui é internalizado somente como ação à medida que ele visa uma utilidade. A perda da sua qualidade enquanto duração se dá, pois, a reprodução mesma dos movimentos deve destituir, por necessidade do seu automatismo, tudo aquilo que seja uma barreira à justaposição imediata daquilo que foi “gravado”. Sobre esta decomposição, Bergson nos diz:

“É correto afirmar que o hábito se adquire pela repetição do esforço; mas para que serviria o esforço repetido, se ele reproduzisse sempre a mesma coisa? A repetição tem por verdadeiro efeito decompor em primeiro lugar, recompor em seguida, e deste modo falar à inteligência do corpo. Ela desenvolve, a cada nova tentativa, movimentos enredados, a cada vez chama a atenção do corpo para um novo detalhe que havia passado despercebido, faz com que ele separe e classifique, acentuando-lhe o

¹²³ BERGSON, Henri. Matéria e memória. Martins Fontes, São Paulo. 2011. p. 89.

essencial, reconhece uma a uma, no movimento total, as linhas que fixam sua estrutura interior”.¹²⁴

O hábito, portanto, é aquela parte da memória que se interliga à inteligência. O fato de ser necessário a decomposição do movimento é, em outras palavras, a necessidade da transformação da duração em espaço. O contínuo é decomposto para ser recomposto, isto é, ele não visa ser uma duração, mas a justaposição de movimentos que, embora percebidos como contínuos, não são entendidos pela inteligência assim. A inteligência, espacializadora, divide-o, classifica-o, e, ao transformá-lo em conteúdo mesmo da memória, transforma-o em hábito. O hábito, então, é um mecanismo não somente da memória, mas da inteligência, que visa a necessidade da ação. Por isso mesmo, o hábito não encontra suas raízes em uma imagem, que é ela mesma duração, mas na internalização, por meio de uma repetição que visa se tornar memória, do movimento. O passado é, aqui, antes ação do que recordação: ele, no hábito, se traduz na capacidade que a inteligência articulada e coordenada com o esforço de acúmulo do movimento na memória consegue reproduzir todo esse esforço acumulado. Se, em alguma medida, o papel da memória é de ser o suporte pelo qual a consciência se perfaz, a memória enquanto hábito é um modo pelo qual a inteligência encontrou de economizar energia na repetição mecânica de certas ações. Ou seja, o hábito é o sustento mecânico da inteligência que visa uma economia de esforço quando tem em vista a ação. A memória enquanto hábito, embora seja fruto da repetição, visa, justamente, ao fim do processo, deixar a mera repetição para que, incorporada à memória, seja algo mecânico e automático: ela auxilia o cérebro na economia do esforço em relação à ação, “no fundo o processo do hábito é o mesmo da percepção, tanto um como o outro não fazem mais do que prolongar a representação em movimento, contudo, o hábito enquanto recordação é uma ação organizada.”¹²⁵ O hábito enquanto memória, então, passa a ser, de algum modo, a continuidade da ação motora engendrada no próprio cérebro – como uma extensão dele.

Diferentemente do hábito, há uma outra espécie de memória que se apoia em uma lembrança enquanto imagem, ou representação. A memória enquanto representação não é a repetição mecânica de ações pautadas no corpo, ou seja, ela não é um hábito. Essa lembrança é o esforço da representação viva de uma imagem enquanto memória. Ela não é a repetição de um movimento, mas a recomposição de uma imagem do passado com toda sua riqueza de detalhes referente ao momento vivido. Essa lembrança representação é, de algum modo, então,

¹²⁴ Ibid., p. 127.

¹²⁵ WOLFF, Edgar. *Archives de Philosophie: La theorie de la memoire*. JANVIER - MARS 1957, Nouvelle Série, Vol. 20, No. 1, JANVIER - MARS 1957. p. 47-48.

duração, pois ela não é a justaposição de momentos distintos mecanicamente, mas a tentativa de revivência imagética de forma contínua de um momento. Bergson exemplifica isso ao comparar a leitura de uma lição aprendida como hábito, e outra aprendida como uma lembrança genuína:

“Ao contrário, a lembrança de tal leitura particular, a segunda ou terceira por exemplo, não tem nenhuma das características do hábito. Sua imagem imprimiu-se necessariamente de imediato na memória, já que as outras leituras constituem, por definição, lembranças diferentes. É como um acontecimento na minha vida. [...] A lembrança de determinada leitura é uma representação, e não mais que uma representação; diz respeito a uma intuição do espírito que posso, a meu bel-prazer, alongar ou abreviar; eu lhe atribuo uma duração arbitrária: nada me impede de abarcá-la de uma só vez como num quadro”.¹²⁶

A impressão imediata dessa memória no espírito se dá justamente pelo fato de sua apreensão não ser, como no hábito, uma ocorrência da inteligência. A inteligência subdivide os movimentos anteriores, separando-os para justapor o passado mecanicamente e pô-lo em curso como ação. Ao contrário do hábito, a lembrança representação opera pela intuição, apreendendo não o passado de forma esquemática, mas o passado com toda sua riqueza de detalhes, isto é, enquanto duração. O passado enquanto lembrança representação vem a ser, então, o que Bergson identificará como “imagem-lembrança”. E, como fruto da intuição, posso representá-la de modo imediato na minha consciência, revivendo um momento passado como um “acontecimento na minha vida” – e a ideia da recordação da imagem-lembrança é, definitivamente, não de reviver um movimento mecânico, mas de reviver o passado enquanto algo vivo, enquanto pura duração.

“[...] sob forma de imagens-lembranças, [registraria] todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segunda intenção de utilidade ou de aplicação prática, armazenaria o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural. Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos toda as vezes que remontamos, para buscar aí uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada.”¹²⁷

Portanto, a recordação enquanto essa lembrança representação é o remontar do passado não dissecado da percepção contínua dele como algo vivo para uma consciência humana. Em termos aristotélicos, seria a recordação do passado não somente pela forma, mas pela sua forma e sua matéria. As percepções precedentes são partes constitutivas do passado, isto é, são a matéria mesma do passado, enquanto os próprios acontecimentos recordados são a forma pelo qual o passado se desenrolou. O acontecido e o percebido se unem em um todo, isto é, em uma

¹²⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p. 86-87.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 88.

duração, que, por meio de uma imagem-lembrança, é novamente recordada pela consciência. Desse modo, enquanto o hábito é uma recordação do movimento, isto é, somente da forma do passado, a lembrança representação é a recordação da imagem do passado vivido como um todo, em que percepção e movimento não se desenlaçam, mas recompõem todo o momento vivido. Contudo, vale enfatizar que o hábito, enquanto uma recordação de um movimento passado, também é uma lembrança, mas não é uma lembrança representativa, isto é, uma lembrança que faz uso da “imagem-lembrança” para ser recordada. Bergson chega a fazer essa distinção ao dizer que uma memória é imaginada (representação) e outra é a repetição (hábito)¹²⁸. Então, há uma operação da imaginação na recomposição dessa lembrança representativa: “elas são ativamente criadas ou reproduzidas”¹²⁹. Mas o trabalho da imaginação é somente um trabalho imagético à medida que reorganiza todo o passado presente na memória enquanto representação. E essa representação é esse “apresentar” novamente à consciência uma percepção vivida de maneira contínua, ou melhor, revivê-la como duração.

Mas, tanto o hábito, quando essa imagem-lembrança vista como representação, estão contidas naquilo que Bergson denominará como “memória pura”. A memória pura é, justamente, onde tanto a lembrança quanto hábito, quanto a lembrança quanto representação se acumula e pode ser evocada novamente à consciência: “Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura”¹³⁰. Este descer da memória a que Bergson se refere traz consigo a ideia de que há um movimento de descida à consciência de todos os dados provenientes da percepção. Contudo, como a percepção pura é uma impossibilidade real, a memória pura se abre como realidade metafísica à medida que torna os dados acumulados da percepção realidades possíveis à consciência na recomposição imagética. O presente só é presente pois a memória pura o torna possível. É ela que permite, na contração do presente no passado, a continuidade da nossa experiência já que reside nela a conservação de todas as percepções inextensivas que extraímos da realidade e, consequentemente, todas as imagens que apreendemos e que formamos na nossa consciência. A formação das imagens na consciência é um sinal da sobrevivência delas na memória pura, o substrato onde elas residem. É na memória pura que a realidade do espírito se faz presente pois a conservação da realidade enquanto memória, na memória pura, passa a ser uma realidade

¹²⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo. 2011. p. 89.

¹²⁹ HYPPOLITE, Jean. *Revue Internationale de Philosophie: Aspects divers de la mémoire chez Bergson*. Vol. 3, No. 10, Octobre 1949. p. 380.

¹³⁰ BERGSON, Henri. *op. cit.*, p. 179.

diferente da matéria. Nas palavras de Bergson “é o plano em que nosso espírito conserva em todos os seus detalhes o quadro de nossa vida transcorrida”¹³¹, e é isso que a distingue da realidade mesma do cérebro¹³². A memória pura, então, passa a ser a própria condição de possibilidade da duração como dado real da consciência – já que ela é a fonte mesma dos dados que a consciência recolherá da percepção. E, com isso, se pode dizer que aqui Bergson encontra um princípio de unidade metafísica, à medida que, como diz Worms, a memória pura religa o espírito ao mundo¹³³.

¹³¹ Ibid., p. 281.

¹³² Ibid., p. 278.

¹³³ WORMS, Frederic. Introduction A Matiere Et Memoire De Bergson. PUF, Paris, 1997. p. 158.

3. “DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO”: A VERDADEIRA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

Com a publicação em 1932 de *“Les deux sources de la morale et de la religion”*, toda teoria gnosiológica de Bergson encontra, neste seu último trabalho, uma formulação antropológica. As ideias que fomentaram a sua percepção do modo como a realidade se apresenta à consciência humana se traduzem agora na própria forma como a sociedade se organiza. É na moral e na religião que Bergson irá apontar o modo como, dos instrumentos de conhecimento apresentados nas obras anteriores, tais formas de organização se desenvolveram. Contudo, ao analisar especificamente o fenômeno da religião, Bergson desenvolverá uma concepção própria da função da mística em contraste com o que ele chama de “função fabuladora”, além de fazer uma espécie de depuração ao afirmar que existe um tipo de mística “pura”. Ambos os modos de conceber a religião são como extensões das ideias gnosiológicas de Bergson e ambas se inserem no que ele chama de “religião estática” e “religião dinâmica”, sendo necessário entender esses dois conceitos respectivamente para entender o fenômeno religioso e seus modos de ser segundo a concepção bergsoniana.

3.1 A consciência primitiva: a função fabuladora e a religião estática

Do mesmo modo como os insetos se organizam por instinto, os seres humanos tiveram que encontrar meios para construir uma mentalidade social que organizasse os indivíduos para certas funções¹³⁴. No que diz respeito à religião, ela, sem dúvidas, como apontará Bergson, exerceu uma função organizacional e seguiu certos caminhos do instinto humano. Certos preceitos religiosos poderiam ser comparados à memória consciente pois, à medida que a memória sustenta a realidade da consciência na duração, os preceitos, os dogmas, e as normas, sustentam a realidade social, mantendo-a viva, como uma espécie de memória viva e orgânica, responsável por conservar as estruturas que a formaram e que ainda a organizam. Se uma religião nasce em conjunto com uma sociedade, e se conseqüentemente ela se organiza em torno disso, é na memória dos seus preceitos que ela encontrará o seu próprio sustento.

Mas, de onde vêm tais formulações? Onde a religião encontra, inicialmente, esse seu sustento? Bergson, ao analisar a faculdade “fabuladora” da imaginação, argumentará que ela

¹³⁴ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 89.

não deu origem somente às tragédias e aos romances, mas, atendendo às necessidades sociais, ela deu origem às formas mais básicas de religião, como as tribais, as xamânicas, até as suas evoluções mitológicas, conforme o instinto de sobrevivência se apresentava na marcha do espírito humano¹³⁵. A função fabuladora, como um resíduo do instinto na inteligência, encontrou na religião, nas suas formas mais primitivas, um modo imaginativo de ser um contrapeso à pressão dissolvedora e egoísta da própria inteligência¹³⁶:

“Se a inteligência ameaçar agora romper em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, nesses pontos, haja um contrapeso à inteligência. Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, dado que seu lugar está precisamente tomado pela inteligência, impõe-se como uma virtualidade de instinto, ou, se preferirmos, o resíduo do instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, suscitará ‘imaginários’ que resistirão à representação do real e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora.”¹³⁷

Este então é um primeiro ponto da função fabuladora. Ela nasce como uma reação natural às inteligências individuais que irão, de certo modo, quebrar a coesão social à medida que se desviam cometendo uma infração ou deixando de exercer uma função que lhe foi encarregada. O ser humano “dotado de inteligência, desperto para reflexão, se voltará para si mesmo e só pensará em viver prazerosamente”¹³⁸. Então, como uma forma de repressão instintiva desses tipos de indivíduos, a função fabuladora construirá representações imaginárias que coagirão o indivíduo ao enquadramento necessário para a sobrevivência da comunidade. Mas, um aspecto relevante é que Bergson a diferencia da concepção moderna de culpa individual. A função fabuladora, expressa nas religiões primitivas, encaravam a “culpa” não de modo individual, mas coletivo:

“De fato, nos grupamentos humanos, tais como saíram das mãos da natureza, a distinção entre o que importa e o que não importa para a coesão do grupo não é tão nítida e as consequências de um ato realizado pelo indivíduo não parecem estritamente individuais; a força de inibição se encarna tão completamente numa pessoa. [...] A idéia de responsabilidade individual longe está de tão simples quanto poderíamos crer. Ela implica uma representação relativamente abstrata da atividade do indivíduo, que temos por independente porque o isolamos da atividade social. Mas tal é primeiro a solidariedade entre os membros do grupo que todos devem sentir-se participar em certa medida na falha de um único, pelo menos nos casos que se tomem por falta grave: o mal moral, se já podemos empregar este termo, causa o efeito de um mal físico que se estenderia aos poucos e atingiria a sociedade inteira por contaminação.

¹³⁵ BERGSON, Henri. Duas fontes da moral e da religião. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 90-91.

¹³⁶ “A verdade é que a inteligência aconselhará em primeiro lugar o egoísmo”. Ibid., p. 101.

¹³⁷ Ibid., p. 99.

¹³⁸ Ibid., p. 101.

Se, pois, uma força vingadora surgir, será para atingir a sociedade em seu conjunto, sem insistir unicamente no ponto de onde o mal saiu”.¹³⁹

O interessante dessa análise de Bergson é que se pode dizer que a consciência religiosa primitiva, além de pautar-se no instinto, pauta-se no coletivo. De certo modo, é como se a ação individual afetasse “simpaticamente” a toda comunidade à medida que o um faz parte do todo. A própria comunidade, em termos bergsonianos, é uma *durée* – um movimento *per se* indiviso e que corresponde a um todo orgânico. Contudo, a função fabuladora, enquanto um motor de nascimento para a própria comunidade – como se vê no caso dos gregos que explicavam o surgimento das suas pólis relacionado a algum mito fundador da cidade, ou, até mesmo a mais de um mito –, e como uma extensão instintiva da inteligência, é espacializadora. Ela é espacializadora à medida que a confabulação estende a todos os indivíduos que compõem a comunidade uma espécie de “lugar”. A saída do indivíduo do lugar que lhe é devido é o rompimento da coesão social e a origem das punições. O símbolo mitológico, nesse sentido, não é apreendido intuitivamente, isto é, ele não é vivido (e é por isso que ele sequer é uma experiência mística): ele é sentido como um lugar, isto é, como um organizador na ordem natural da comunidade: ele é apreendido como uma “coisa”. Ele é como uma “lembrança-imagem”, conforme exposto em *Matéria e Memória*¹⁴⁰, em que a cristalização de uma percepção passa a ser vista como uma coisa, como algo estático ao qual a memória se refere. À medida que o símbolo é um objeto de recordação, isto é, uma lembrança, ele é uma lembrança-imagem no sentido de representação estática de uma realidade cujo intuito é fazer com que a memória, ao reconhecê-lo, e percebendo-o como algo “estável” utilize-o para se guiar para a ação.

A superstição, aqui, é vista no enquadramento do temor à quebra desse elo inexplicável àquilo que mantém a sociedade coesa – e essa quebra é vista como uma maldição que se espalhará, como uma mácula, por toda a comunidade. Desagradar aos deuses da comunidade, ou romper com a religião fundadora, é ir contra o fundamento que possibilitou o surgimento da própria comunidade – e que a função fabuladora encontra como o elo explicativo pelo qual a comunidade subsiste. Pode-se dizer que, desse modo, a própria comunidade não se vê como uma “duração”, no qual o impulso criador que a gerou move-se incessantemente em direção à criação contínua de novas fórmulas para sua existência. Pelo contrário, ela fecha-se em seus mitos e preceitos na tentativa de se autopreservar – e, por isso, em alguma medida, ela é

¹³⁹ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 102-103.

¹⁴⁰ Id., 2011, p. 145.

“estática”. Ela separa e define aquilo que a forma. O passado enquanto memória não é reabsorvido para recriar-se, mas somente para manter de pé a comunidade. Os símbolos se encontram já cristalizados e todos eles correspondem a um determinado lugar à medida que preservam certos “organismos” da comunidade que os criara. Sobre isso, Cariou nos diz: “Os mitos estão ligados à fabulação de uma inteligência fixada no espaço. O sobrenatural se apresenta sob a forma de lugar. É para a aderir ao conteúdo desse simbolismo mítico que a religião se torna ‘superstição’.”¹⁴¹

Os mitos e seus símbolos então nascem para atender às necessidades da comunidade, ao passo que é um movimento da inteligência instintiva que visa a proteção da vida – e a vida aqui se dá no interior da comunidade. É claro que o mito pode conter verdades sobre a vida humana, contudo, elas são fruto da experiência humana em vista da sua degradação: eles servem para preservar a vida.¹⁴² A ideia de espaço toma conta do modo de ser dessa religiosidade, ao passo que a religião que surge dessa reação do espírito é congênita à comunidade, e a comunidade circunscrita, por sua vez, em um lugar – e toda recordação mitológica terá, então, essa função estática de “lembrança-imagem” à medida que são como “coisas”, como representações espaciais que servem de orientação para a ação da própria comunidade. Então, é natural que o simbolismo mítico dos povos antigos esteja associado à natureza que os cercava, ao “lugar” que pertenciam. É dos dados da sua percepção que a função fabuladora irá construir os seus mitos. A religiosidade aqui não é construção de uma “experiência” religiosa, mas de uma “percepção” religiosa. Ela é uma percepção pois a construção mesma dessa religiosidade se dá por intermédio das representações que a comunidade obtém na sua relação com a natureza, isto é, das suas percepções e ideias derivadas delas – e, conseqüentemente, da construção memorial em torno delas. Os símbolos religiosos são aqui como prolongamento das formas que as percepções do real assumem na função fabuladora e do modo como passam a ser “memória”. Bergson chega a comentar que no estágio inicial, disso que ele intitula como “religião natural”, que é a religião que nasce desse mecanismo próprio dos seres humanos, as associações à natureza se detêm primeiramente nos fenômenos naturais. Chuvas, tremores de terra, florescimento, todos esses fenômenos da natureza são vistos como ações e serão, antes, identificados não a deuses, de início, mas a espíritos. É somente com o desenvolvimento natural

¹⁴¹ CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne, Paris, 1976. p. 134.

¹⁴² SANDOZ, Ellis. Myth and society in philosophy of Bergson. Social Research, vol. 30, no. 2, Summer 1963, p. 192.

da função fabuladora que, aos poucos, os deuses vão ganhando forma e essas “ações” da natureza passam a corresponder a “funções” atribuídas aos deuses:

“Da idéia de que há intenções inerentes às coisas chegaremos imediatamente a imaginar espíritos. Trata-se de vagas entidades que povoam, por exemplo, as fontes, os rios, os mananciais. Cada espírito está relacionado ao lugar onde se manifesta. [...] Se a representação religiosa verdadeiramente original é a de uma ‘presença eficaz’, de um ato mais que de um ser ou coisa, a crença nos espíritos situa-se muito perto das origens; os deuses só aparecem mais tarde, quando a substancialidade pura e simples que os espíritos tinham elevou-se, neste ou naquele dentre eles, até à personalidade.”¹⁴³

A passagem dos espíritos para os deuses marca a passagem daquilo que é a primeira reação instintiva da inteligência à operação intelectual que ela mesma produz. A consciência religiosa primitiva é primitiva pois ainda visa atender certas necessidades que a originaram – e o seu resultado não é outro senão a religião estática, em que mesmo na passagem do meramente instintivo para o intelectual, como é nos símbolos mais complexos religiosos, ainda está relacionado a funções, à organização. Todavia, um outro caráter da religião é o seu mecanismo construído pela função fabuladora de reagir, protegendo o homem da sua condição natural, as representações da inteligência, entre elas a inevitabilidade da morte e da imprevisibilidade do futuro.¹⁴⁴ Os símbolos religiosos derivados dessas representações, também tendem à imobilidade à medida que não abre o homem às experiências genuinamente religiosas – o que Bergson entenderá como a experiência mística, por excelência –, mas o “aprisiona” na repetição de esquemas que visam protegê-lo dos perigos que a inteligência os coloca. A prática religiosa aqui não é vista como uma abertura à experiência religiosa, mas como um esquema confabulado pelo homem para atender as suas necessidades sociais e individuais, isto é, a sua conservação psicológica e comunitária. A religião estática, que deriva primariamente da função fabuladora, e que encontra o seu fundamento no mundo sensível e material, serve, como nos diz Lavelle, para “fortalecer a nossa confiança numa vida em que seja impossível que ela sucumba, e para assegurar a unidade profunda entre o nosso próprio devir e o fluxo eterno da *durée* [do real]”¹⁴⁵. Portanto, o ser humano percebe a realidade como duração, como esse fluxo contínuo e indivisível. Mas, na tentativa de se preservar, os seres humanos, primeiro movidos por instinto, tentam paralisar o próprio fluxo do espírito criativo e ameaçador dos homens ao “imobilizá-los” em um tipo de organização social que se pauta na religião, e, em seguida, atendendo às

¹⁴³ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 148/155.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 109/116.

¹⁴⁵ LAVELLE, Louis. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger: La Pensée Religieuse d'Henri Bergson*. T. 131, No. 3/8, MARS-AOUT. 1941. p. 161.

necessidades individuais dos homens, essa religião estática tenta imobilizar o próprio fluxo da vida que caminha à imprevisibilidade e à morte – “comunidade e indivíduo implicam-se reciprocamente, os indivíduos constituem a sociedade por sua reunião; a sociedade determina um aspecto inteiro dos indivíduos por sua prefiguração em cada um deles.”¹⁴⁶ A religião estática, então, nasce como em um jogo dialético da preservação: ela paralisa o homem para preservar a comunidade, ao passo que paralisa a vida com seus símbolos para preservar o indivíduo. “A condição humana tem esse preço. A fonte da função fabuladora reside, portanto, nesse ‘resíduo instintivo’ que se torna, sob o plano social, ‘instinto virtual’, permitindo ao indivíduo fazer frente aos obstáculos representativos deprimentes e mórbidos da inteligência, assim como em relação à sua ação egoísta e individualizante”¹⁴⁷. Com isso, inteligência e instinto, conjuntamente, ao se projetarem no futuro, paralisam o fluxo contínuo da própria vida e a especializam em esquemas, símbolos, e, principalmente, em ações. Todo símbolo existente em uma religião estática, à medida que corresponde a uma função, corresponde à repetição de uma ação, à modelação não só da comunidade, mas dos indivíduos:

“A religião é sobretudo ação. [...] A religião coage e disciplina. Para isso são necessários exercícios persistentemente repetidos, como aqueles cujo automatismo acaba por fixar no corpo do soldado a firmeza moral de que terá necessidade na hora do perigo. Isso significa que não há religião sem ritos e cerimônias. A esses atos religiosos a representação religiosa serve sobretudo de ensejo. Eles emanam sem dúvida da crença, mas reagem logo sobre ela e a consolidam: se há deuses, é preciso dedicar-lhes um culto, mas a partir do momento em que há culto, é que existem deuses.”¹⁴⁸

Portanto, a repetição, o automatismo, são elementos constitutivos da religião estática pois, de certo modo, traduzem a natureza mesma de sua origem: a necessidade de criar padrões simbólicos que sirvam como acalento ao instinto e à inteligência humana diante dos perigos que tende a reagir. Em alguma medida, é isso que caracteriza essencialmente a consciência primitiva: a busca por certos padrões de ação que a protejam da dissolução da ordem. A consciência primitiva visa, então, ordenar o mundo segundo esquemas instintivos que reajam às suas representações de perigo social e individual – e tudo aquilo que ainda existe de primitivo no homem existe como um resquício instintivo natural da sua própria história frente a certas necessidades de ação do seu tempo:

“A verdade é que, se a civilização modificou profundamente o homem, foi ao acumular no meio social, como num reservatório, hábitos e conhecimentos que a sociedade deposita no indivíduo a cada geração nova. Raspemos a superfície, apaguemos o que nos advém de uma educação de todos os momentos: encontraremos

¹⁴⁶ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 164.

¹⁴⁷ SITBON-PEILLON, Brigitte. *Religion, Métaphysique et sociologie chez Bergson*. PUF, Paris, 2009. p. 247.

¹⁴⁸ BERGSON, Henri. *op. cit.*, p. 165-166.

no fundo de nós, ou quase, a humanidade primitiva. [...] A inteligência dos ‘primitivos’ não difere essencialmente da nossa; ela deve tender, como a nossa, a converter o dinâmico em estático e a solidificar as ações em coisas.”¹⁴⁹

A “solidificação das ações em coisas” é, justamente, a construção de esquemas. Os hábitos são um exemplo da origem longínqua dessa transformação do dinâmico em estático. A humanidade fez uso de símbolos, dos religiosos aos sociais, para representar a manutenção de uma ordem que atendia às necessidades da comunidade e dos indivíduos. E aqui, poder-se-ia falar não só de uma consciência primitiva, mas uma consciência “estática”. As ações para consciência estática, enquanto possibilidades de “novidade”, foram comprimidas a coisas à medida que se tornaram somente atribuições, isto é, em símbolos, em sinais representativos para reprodução de certos padrões que devem ser repetidos para a preservação de uma certa organização da sociedade. Então, a ação proveniente do estático, não é uma “ação” genuína, fruto da vontade ou da interioridade da personalidade, isto é, ela não é um ato “livre”, mas um ato que encontra o seu fundamento no automatismo como necessidade. O automatismo é um dos atributos da ação estática, pois é uma exigência à medida que um levante reflexivo, um questionar-se acerca da origem do “porquê” de determinada ação, é o início de sua própria dissolução. O estático, aqui, deve ser sentido como necessário, pois, de outro modo, acarretaria um rompimento com a ordem mesma que a fundamenta. Um segundo atributo da consciência estática é: toda relação de causalidade estabelecida pela consciência estática se vincula à significação humana atribuída à ordem que se encontra e vista como necessária: a uma razão de ser. Para a consciência estática primitiva, se uma doença acomete um indivíduo da tribo, é porque ele fez algo que desagradara aos deuses, essa é a razão desse mal e a forma de expiar-se disso é realizando certo rito. Tal exemplo se assemelha aos exemplos dados por Lévy-Bruhl e de que Bergson faz uso¹⁵⁰. Contudo, o homem moderno pode não atribuir a relação de causalidade de um fato que o acomete ao sobrenatural, como na consciência primitiva, mas, a busca por uma “razão” fortuita, que no fundo é a busca pelo estático, revela aquilo que ainda há de sombra do primitivo nele. Quando, em um jogo, como de cartas, atribuímos o sucesso ou o insucesso à disposição das cartas, isto é, à forma como elas foram embaralhadas, buscamos encontrar uma razão de ser do porquê de tal resultado – somos levados a crer que existe uma relação de necessidade para o sucesso ou insucesso relacionada à ordem com a qual as cartas foram dispostas, assim como o homem primitivo acredita que há uma razão de ser sobrenatural para determinados acontecimentos. Embora não nos apoiemos no “sobrenatural”, a atribuição

¹⁴⁹ BERGSON, Henri. Duas fontes da moral e da religião. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 106-107.

¹⁵⁰ Ibid., p. 122.

do “acaso”, do modo como as cartas estavam, é, no fundo, a tentativa de transformar a própria realidade no estático, de encontrar uma relação que se deu necessariamente:

“O acaso é, pois, o mecanicismo atuando como se tivesse uma intenção. Talvez se diga que, precisamente porque empregamos a palavra quando as coisas ocorrem como se houvesse intenção, não supomos então uma intenção real, mas, pelo contrário, reconhecemos que tudo se explica mecanicamente. [...] O acaso é, pois, uma intenção que se esvaziou de seu conteúdo. Nada mais é que uma sombra, mas a forma dele lá está, à falta da matéria.”¹⁵¹

A consciência estática, por mais que tente se distanciar da consciência primitiva que remonta ao instinto, ainda encontra resíduos desse mecanismo da inteligência ao tentar encontrar nas respostas, para tudo aquilo que acomete os seres humanos, um fundo de “intenções”, como se elas fossem inerentes a certas “ordens”. É como a consciência do historiador, que ao perceber uma certa ordem na história, relaciona os efeitos do presente a certas causas do passado como se nelas o presente já estivesse contido, ou, como se nelas houvesse uma intenção que se explica pelo presente.¹⁵²

Por fim, pode se concluir que a consciência primitiva é, na concepção de Bergson, um estágio inicial da consciência estática quando vista pelo prisma da religião; ela é, nas suas palavras, “infra-intelectual”¹⁵³. Ela é infra-intelectual pois ainda não dispusera dos mecanismos necessários da inteligência para se desprender da função fabuladora e da magia e animismo que a formaram: ela se baseia primordialmente no instinto. Contudo, ela não o é como nos instintos dos animais. Ela é um instinto da própria inteligência diante de uma incompreensão natural da vida.¹⁵⁴ É natural que a emoção esteja vinculada a esse instinto, contudo, ela só o está de modo representativo, isto é, ela vai ao encontro de uma forma¹⁵⁵. E essa reação da inteligência, carregada de emoção ou não, dá origem à função fabuladora, permitindo que a própria inteligência se oponha às representações que produz como a descontinuidade da vida e a consciência da morte – é a inteligência se opondo à inteligência.¹⁵⁶

Mas, a religião estática, ao longo da sua história, se traduziu das mais diversas formas, desde as mitológicas, como as tribais. A marcha da inteligência e do espírito foi dando novas formas à religião estática sem desvinculá-la da sua essência: a busca por uma uniformização.

¹⁵¹ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978. p. 123.

¹⁵² BERGSON explica essa relação ao falar do modo como o romantismo explicou o classicismo com os olhos do presente em “pensamento e o movente”, nas páginas 18 e 19.

¹⁵³ BERGSON, Henri. op. cit., p. 154.

¹⁵⁴ Id., 1941, p. 116.

¹⁵⁵ Ibid. p. 36.

¹⁵⁶ SITBON-PEILLON, Brigitte. *Religion Métaphysique et sociologie chez Bergson*. PUF, Paris 2009. p. 248.

“A religião estática nada cria, ela mantém, organiza, codifica¹⁵⁷.” Ou seja, a religião estática, fruto da consciência estática, é a busca por transformar a realidade em coisas. Desvinculada de uma verdadeira experiência religiosa, ela cristaliza certos símbolos, cria esquemas que visam a ação, mas não a ação verdadeiramente livre, que na religião, para Bergson, ver-se-á, é fruto da consciência mística, mas a ação que visa um padrão, uma ordem, que cada um dos indivíduos em conjunto com a sociedade irá encarnar – como se fosse um belo tabuleiro.

3.2 A consciência mística e a religião dinâmica

Enquanto a religião estática nasce da função de manutenção da sociedade, sendo uma reação natural da inteligência frente à possível dissolução iminente posta pelas representações intelectuais e pelo instinto, a religião dinâmica tem o seu nascimento em outro lugar. Ela não encontra o seu fundamento na função fabuladora, ou em representações provenientes da inteligência. A religião dinâmica é, antes de tudo, fundamentada em uma experiência – a experiência mística por excelência. Ela pode, contudo, sim, ser uma transfiguração da religião estática¹⁵⁸, sendo esta última um alicerce inicial para a promoção da experiência mística. As fórmulas vazias da religião estática poderão servir como fórmulas iniciais que os espíritos dos místicos irão preencher, como “um professor medíocre, [que] pelo ensino maquinal de uma ciência que homens de gênio criaram, despertará neste ou naquele aluno a vocação que ele mesmo não teve, e o converterá inconscientemente em emulo desses grandes homens, invisíveis e presentes na mensagem que ele transmite.”¹⁵⁹ Ou seja, de algum modo há, nessa transposição, uma passagem do estático para o dinâmico operada pela experiência mística. Bergson acredita que é na experiência mística que essa operação ocorre pois ela é o que transporta a alma para outro plano¹⁶⁰. Mas o que vem a ser a experiência mística na concepção de Bergson? Eis a resposta:

“O advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que

¹⁵⁷ Cariou, Marie. Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne. Paris, 1976. p. 108

¹⁵⁸ BERGSON, Henri. Duas fontes da moral e da religião. Zahar Editora, Rio de Janeiro. 1978. p. 176.

¹⁵⁹ Ibid., p. 178.

¹⁶⁰ Ibid., p. 176.

ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina.”¹⁶¹

Há três elementos neste trecho que nos indicam algumas particularidades da experiência mística. A primeira é que ela é, diferente da religião que se fundamenta no estático, proveniente de um esforço individual. Enquanto a religião estática se fundamenta na coletividade da consciência social dos seres humanos para construção de dogmas que organizem a sociedade como um todo, a consciência mística se fundamenta em uma experiência individual que visa ultrapassar isso tudo, levando-nos ao segundo elemento: a consciência mística é uma transposição dos limites da matéria. A morte, a dissolução da ordem social, o caráter contingente da vida, tudo isso são representações intelectuais que advêm da realidade da matéria enquanto tal. É da percepção mesma da matéria, da sua continuidade, do seu caráter que lhe é próprio, que o ser humano reage intelectualmente ou instintivamente a ela. Contudo, a experiência mística não é uma reação à matéria, ela é um retorno à própria origem da matéria e de todo o real, levando-nos ao terceiro elemento: a experiência mística é um retorno àquilo que fundamenta a vida, a origem criadora de tudo que há, isto é, ao próprio Deus. Nas palavras de Marie Carieu:

“O misticismo é, portanto, para Bergson, um retorno às fontes últimas. Ao exigir do homem um grande esforço no sentido inverso da natureza, ela reconcilia-o com a natureza. [...] E não é, pois, por uma continuidade lógica que ela [a experiência mística] poderá passar do fechado para o aberto, do estático para o dinâmico, como se este sentimento pudesse se ampliar, se dilatar de qualquer modo e produzir uma experiência mais elevada em graus de intensidade. [...] Ela não poderá, portanto, se reduzir a uma experiência sentimental, nem poderá ser deduzida de um aumento de ligação com o mundo natural – e nem seria exato dizer que ela pertence a outra ordem de sentimento pois ela não é um sentimento. Ela é a substância mesma do Ser.”¹⁶²

Ora, a experiência mística é aberta, dinâmica, pois, justamente, ela ultrapassa o limite da matéria, isto é, do espaço. O modo de ser fechado é aquele modo de ser pelo qual a consciência tenta se agarrar ao real de modo que o espacializa, isto é, torna-o estático – e disso a consciência primitiva não difere muito da consciência científica, à medida que a primeira, pelo uso da função fabuladora, constrói um mundo no qual seja seguro viver conforme o horizonte do seu instinto e de sua inteligência atual lhe indica, enquanto a consciência científica constrói um mundo conforme os horizontes apontados pela sua razão que, despida da função fabuladora, tenta agarrar o mundo, espacializando-o segundo os ditames das ciências do seu tempo. O místico, diferente do homem primitivo ou do homem científico, não se prende ao dado da matéria: à medida que a experiência dinâmica é um retorno ao princípio formador da

¹⁶¹ Ibid., p. 182.

¹⁶² CARIU, Marie. Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne, Paris, 1976. p. 118, 119 e 120

própria matéria, o místico dela se desgarra para penetrar na interioridade criadora da realidade. Por isso, para Bergson, a experiência mística é supra-intelectual. Ela é supra-intelectual à medida que essa experiência dinâmica se coloca acima mesmo de todo intelectualismo, de toda tentativa da inteligência de penetrá-la por meio do estático – sendo o intelectualismo a própria paralisação da experiência mística. O místico, aquele que é levado para o lugar desta experiência que transborda os limites da matéria e o conecta com a fonte mesma da vida, encontra, então, de alguma maneira, a liberdade, como aponta Sandoz:

"É essa capacidade tal para as emoções supra-intelectuais que constitui o avanço para além do que a natureza já postulou como parte da natureza humana. Mas, também, a alma dinâmica é mais do que a natureza previu, porque ela tirou vantagem do extraordinário desenvolvimento do intelecto que habilitou o homem cada vez mais e mais completamente subjugar a materialidade que sempre o restringiu o ímpeto vital. Portanto, o homem virtualmente liberta a si mesmo das restrições da matéria. A liberdade que o homem estático desfruta (devido ao fato que ele controla a matéria pelo intelecto, o que dá a ele escolhas alternadas de ação) é, portanto, transformada em pura liberdade, que é a própria ação divina e um incalculável otimismo."¹⁶³

A experiência mística é a experiência da liberdade pois a alma, no encontro mesmo com a essência da criação, da vida, encontra o fundamento da sua existência e se desprende das amarras impostas pela inteligência. A consciência estática possui uma liberdade relativa à medida que possui certo controle sobre a matéria e constrói as suas possibilidades de ação a partir dessa apreensão – vide o modo mesmo como reconhecemos as nossas possibilidades de ação com os objetos através do nosso corpo, conforme Bergson demonstra em “matéria e memória”. O mundo apreendido pela consciência estática é aquele que coloca virtualmente o próprio campo de possibilidades de ação para um indivíduo ou para uma sociedade inteira – os dogmas, os preceitos, as crenças de uma sociedade restringem não somente o campo de atuação dos indivíduos, mas dela como um todo; isso não exclui o caso do mundo posto pela ciência, que também fornece aos homens um tipo de liberdade relativa. O ponto é que a consciência estática visa controlar a realidade de tal modo que uma liberdade “pura” não poderia nela se fundamentar. A liberdade fornecida por uma sociedade estática, ou melhor, “fechada”, é a liberdade daquilo que ela mesma conhece como limite: é a liberdade que visa fornecer à consciência humana uma espécie de segurança à vida. Mas o místico se dá conta que as barreiras da sociedade estática garantem apenas uma segurança “ilusória”. O estático é uma construção da inteligência e não se fundamenta no princípio mesmo da vida – é por isso que a experiência mística é uma transbordar-se da matéria. Todas as fórmulas visam dar um conhecimento paralisado daquilo que constitui a própria essência das coisas. O dinâmico, ao contrário, coloca

¹⁶³ SANDOZ, Ellis. Myth and Society in philosophy of Bergson. Social Research, Vol. 30, No. 2, SUMMER 1963. p. 179.

a alma no interior mesmo da experiência vital, abrindo a alma humana para as possibilidades de ação que não se restringem a fórmulas prontas ou a preceitos, mas à medida que coincide com o próprio divino, ou com o Ser, não há mais a necessidade do estático. Lavelle, ao comentar tal questão em Bergson, talvez nos tenha dado a melhor definição:

“O místico cristão não para no êxtase. É a sua vontade também que sabe se colocar em Deus. É a liberdade do homem que se pretende fazer coincidir com o ato divino. Aqui a alma, descobrindo sua participação a uma essência que é superior a ela, “elimina de sua própria substância tudo aquilo que não é suficientemente puro, forte ou flexível para que Deus possa utilizar”¹⁶⁴. Ela encontra essa organização simples, toda pulsante, que a inteligência não cessa de alterar, complicar e dividir. [...] Pode-se dizer, então, que a essência da liberdade, sob uma tal filosofia, consiste, em efeito, nessa conversão que nos permite encontrar em nós mesmos a fonte infinita de onde derivam todas as ações que nós podemos realizar considerando a nossa própria natureza ao mesmo tempo como criadora e como criada.”¹⁶⁵

Lavelle toma como exemplo o místico cristão pois o próprio Bergson comenta que a experiência mística pode parar no intelectualismo, algo que ocorrera com os gregos e não ocorrera com os místicos cristãos. Em Plotino, por exemplo, o intelectualismo filosófico grego, que foi um movimento racional de tentativa de compreensão do mundo, junto com as heranças místicas do orfismo, pitagorismo e, de certo modo, até da filosofia de Platão, a mística se deteve somente em um esforço de tentativa de contato com o transcendente:

“Plotino foi até o êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz; ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina prejudicada que fica a contemplação ao transformar-se em ação”¹⁶⁶

Ou seja, amalgamado com o intelectualismo filosófico, a tentativa de se obter uma experiência mística se deteve no estado contemplativo. A experiência mística, neste caso, deixou-se contaminar pela inteligência que tudo tenta cristalizar, dividindo, organizando, simbolizando. A vontade humana e a vontade divina não coincidiram ao ponto de transfigurar o estado natural da alma à ação que se confunde com um próprio agir divino. A consciência mística é aquela não se aparta da ação pois a ação é, de algum modo, uma consequência da verdadeira experiência mística. À medida que a consciência mística retorna à fonte mesma do real – que é criação e, portanto, ação –, ela se externaliza não como doutrina, que é por excelência um ato contemplativo, um ato de transformação em imagem daquilo que advém do êxtase, nem sequer como linguagem, como é no caso dos poetas, mas como ação:

¹⁶⁴ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro. p. 142.

¹⁶⁵ LAVELLE, Louis. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger: La Pensée Religieuse d'Henri Bergson*. T. 131, No. 3/8, MARS-AOUT. 1941. p. 165/173.

¹⁶⁶ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro. p. 182.

“Ela se manifesta pelo gosto da ação, a faculdade de adaptar-se e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações, enfim, um bom senso superior.”¹⁶⁷

Portanto, o místico é aquele que adquire gosto pela ação pois entende que ação é o modo mesmo pelo qual a ação divina se fez presente no mundo e, ao coincidir a sua vontade com a própria vontade divina, não vê outro modo de transpor essa união com o divino senão pela ação:

“A alma mística quer ser um instrumento. [...] Ela já sentia a presença de Deus, já acreditava percebê-lo em visões simbólicas, e até mesmo se unira a ele em êxtase; mas nada de tudo isso era durável, porque tudo isso nada mais era que contemplação: a ação conduzia a alma a si mesma e a desligava assim de Deus. Agora é Deus que age por ela, e nela: a união é total, e, por conseguinte, definitiva.”¹⁶⁸

Dois pontos devem ser ressaltados nesse trecho. O primeiro é que a alma mística é, então, um meio, um instrumento, pelo qual o próprio impulso criador se revela ao mundo e se perfaz, a ponto de a própria individualidade que constitui a alma humana que passa por essa experiência se desvanecer, isto é, ela fica em segundo plano. Na justa medida em que o contato com o divino faz com que a alma vá para além da materialidade, ele também a coloca em uma posição da não limitação, afastando-a de toda e qualquer imposição natural que aquela alma em específico possui – como apetites, tendências, modo de ser – colocando-a no terreno da liberdade pura. Foi o caso de Joana D’Arc, por exemplo, que foi levada à guerra mesmo sendo uma garota frágil: o medo enquanto estado da alma não fora uma limitação para o agir místico de Joana D’Arc. Mesmo após ser flechada e estar ferida, Joana D’Arc volta à batalha como se fosse uma imposição da própria vontade de Deus¹⁶⁹. O verdadeiro místico, portanto, não reconhece as limitações da alma e do corpo, pois no casamento da sua vontade com a vontade do próprio Deus, a barreira que o limita, seja ela da matéria, seja ela das volições que lhe são naturais, devem ser ultrapassadas para a execução da própria ação divina. Foi isso que buscou Santo Antônio no deserto, é a “noite escura” buscada por Santa Teresa D’Ávila. A “noite escura” de Santa Teresa é, na verdade, uma suspensão dos limites da inteligência para preparação da alma à experiência mística, isto é, ela é uma negação da ação da inteligência à medida que a própria inteligência se coloca como uma barreira no contato com o divino.¹⁷⁰

O que se vê, então, em todo grande místico, ou melhor, no misticismo puro, conforme Bergson defende, é algo que revela uma espécie de conexão “simpática”, em que uma alma

¹⁶⁷ Ibid., p. 188.

¹⁶⁸ Ibid., p. 191.

¹⁶⁹ PERNOD, Regine. Joana D’Arc. Paulinas, São Paulo, 2004. p. 77-78.

¹⁷⁰ SITBON-PEILLON, Brigitte. Religion, Métaphysique et sociologie chez Bergson. PUF, Paris, 2009. p. 181.

particular se interliga com a “alma” do mundo que é o próprio Deus. Nessa interligação suspende-se o juízo, como o cético, mas não para tomar partido acerca do real, mas para o próprio divino fluir e agir em sua alma, como algo natural à experiência mística, levando-nos ao segundo ponto: a experiência mística é, por excelência, duração.

A busca por uma experiência “durável”, que sobreponha o campo das visões simbólicas e do próprio êxtase, é, na verdade, uma tentativa da alma do místico de transpor as imagens estáticas no contato que se tem com o divino. Os símbolos, o êxtase, tudo isso pode ser um meio de intermediação à experiência mística, mas não é ela em si mesma. Todas essas vias são meios pelos quais a alma se faz impregnar de evocações que a façam ir para o plano verdadeiramente místico, como uma espécie de concentração da alma. A experiência mística para saltar do estático para o dinâmico tem que se colocar na própria dinamicidade do movimento que interliga a alma individual ao divino:

“Há em Bergson, como nos místicos, a descrição de uma experiência de ‘dilatação’ da alma que determina a experiência perceptiva, implicando em uma união tal qual os espíritos místicos e filosóficos que a percebem são da mesma natureza do ser percebido.[...] é a ‘dilatação’ mesma do pensamento, que é ao mesmo tempo consciência, que explica essa reabsorção recíproca do sujeito e do objeto, suas ‘simpatias’ que são identidades.[...] O espírito religioso vai na direção dessa inversão, que é progresso, do instante onde ele gira de fora para dentro, do estático ao dinâmico.”¹⁷¹

A dilatação da alma é essa busca pelo “durável”. O durável nada mais é do que a percepção da experiência mística como um movimento, como uma duração, que embala e prepara a própria alma para a ação, e não como uma experiência fragmentada. De forma semelhante à própria continuidade da consciência, que interliga os seus próprios estados em um todo, em uma duração, como visto em “Os dados imediatos da consciência”, a alma que transborda para o divino deve buscar essa continuidade. A alma que se detém somente na apreensão dos símbolos, ou na experiência do êxtase permanece no estático à medida que apreende somente um aspecto do Ser divino, isto é, ela não apreende a continuidade da sua alma na ligação com esta realidade última, fragmentando a experiência em símbolos, como no lirismo místico, “que é a expressão imediata de uma no qual o comentário racional nada mais é do que uma tradução secundária”¹⁷², ou em estados emocionais (como no êxtase). Contudo, esses são os primeiros instrumentos nos quais o místico se utiliza para preparar a sua alma para o desprendimento do “estático” a caminho do dinâmico. “A imagem é então simbólica do que se

¹⁷¹ SITBON-PEILLON, Brigitte. op. cit. p. 171-172.

¹⁷² CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique, Aubier Montaigne. Paris, 1976. p. 115.

prepara, e o sentimento é concentração da alma à espera de uma transformação.”¹⁷³. Mas, como se dá a passagem do estático para o dinâmico? Se os símbolos e os estados emocionais são fragmentos, como a alma se interliga verdadeiramente a Deus? É por meio da intuição da duração dessa realidade, que é próprio o amor divino unido ao amor individual, que ocorre a transposição e as duas realidades, a da alma humana e a do próprio Deus, se interligam. A intuição é o modo mesmo pelo qual a duração se faz presente à consciência mística, ela que nos coloca na interioridade mesma do real, enquanto o amor divino é a ponte pela qual a intuição da duração dessa realidade divina pode se fazer presente à alma individual:

“O amor é o instrumento assim como o termo; aqui as duas fases distintas encontram o seu fundamento, ou, como se fosse a sua mola propulsora, numa mesma vontade: “eu quero ver Deus”. A uma fase de liberação sucede uma fase de unificação. [...] O termo ao qual o amor aspira é a união das vontades; mas isso é porque a vontade contingente (humana) está já situada em seu fôlego vital à vontade absoluta (divina) onde aparece essa aspiração e que suscita o fim das barreiras.”¹⁷⁴

Ora, é, pois, na união da vontade divina com a vontade humana que há a transposição mesma daquilo que antes era somente um meio de concentração da alma. As barreiras são, justamente, as interposições estáticas que são postas pela própria consciência, seja pelos símbolos, seja pelas emoções, e esse desprendimento se dá, não somente, no movimento de aspiração ao divino, mas quando em seu encontro, o humano e o divino se entrelaçam em um todo que não é “sucessão”, mas que é uma própria duração. A “durée” da experiência mística é a própria consciência mística. A consciência mística, portanto, não é mais a consciência do indivíduo particular, presa nas representações estáticas, mas do indivíduo no todo, ou, em outras palavras, é a consciência do amor de Deus que, em alguma medida, se estende para todos os homens; não há uma separação do amor do indivíduo com Deus, pois é o próprio amor de Deus que se torna a base da sua experiência: “Porque o amor que o consome não mais é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens.”¹⁷⁵ O amor de Deus reintegra, portanto, a consciência individual nele mesmo, ocorrendo a união das duas vontades. Poder-se-ia dizer que o que irrompe na consciência mística é uma integração “simpática” à medida que o particular é absorvido simpaticamente pelo todo que é o próprio Deus: “O amor místico renova o sentido de ‘simpatia’ que define a intuição bergsoniana, e, afirmando inefabilidade da natureza de Deus como condição necessária do ‘não-saber’ místico, dá-se uma

¹⁷³ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro. p. 189.

¹⁷⁴ CARIOU, Marie. op. cit. p. 105-106.

¹⁷⁵ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, p. 192.

nova profundidade e significação àquilo que Bergson entende por ‘intuição’¹⁷⁶. Essa renovação do sentido de simpatia a que se refere Sitbon-Peillon, é a dada em o pensamento e o movente, em que a intuição seria a simpatia em que nos colocamos no interior do objeto¹⁷⁷. Mas não é esse o sentido da intuição mística. A intuição mística não nos coloca no interior de um objeto, mas na interioridade do amor divino. Ela quebra a barreira da consciência individual ampliando os limites da sua própria atenção.

Se antes, na consciência estática, o indivíduo concentrava a sua atenção em certas imagens e emoções para alcançar o divino, no irromper e no transbordar da experiência mística, a intuição o transporta do estático para o dinâmico, fazendo com que sua atenção seja direcionada para o interior da experiência mística, isto é, do próprio amor divino: “A intuição mística realiza em seu grau de intensidade máxima essa conversão da atenção”¹⁷⁸. Essa conversão da atenção é, então, uma atenção ao próprio movimento divino transportado para consciência do místico. A atenção aos poucos se converte em ação, pois a consciência mística não deve se deter na contemplação, algo característico da consciência estática, em que a inteligência procura uma tradução – e o caminho pelo qual o misticismo grego e oriental parou. “O verdadeiro místico sabe que o ato de contemplação deve se tornar um só, em um ato de criação e de amor. Ele se associa todo inteiro ao elán de onde o mundo procede [...] o seu ato é nele a continuação do ato divino”¹⁷⁹. A experiência mística passa a ser, como duração, um prolongamento do próprio ato divino que transformara a consciência daquele que a procurou com ardor. O místico, então, para ser “completo” presta atenção nas “palavras de Deus” para que ela se traduza em todo o seu ser como ação. E é nessa atenção às “palavras de Deus”, que é fundamentado pelo amor que transpôs a consciência individual no divino, que se dá o início de uma nova religião. Este amor de Deus que se estende para todos os seres humanos apreendido pelo místico, passa a ser o fundamento das religiões dinâmicas.

O misticismo, então, segundo Bergson é o fundamento das religiões dinâmicas pois a experiência mística é a passagem do estático para o dinâmico; é ela que permite a saída do fechado para o aberto à medida que o fechado é o apego aos preceitos e dogmas da religião como forma de conservação observada pela inteligência, enquanto o aberto é o reconhecimento

¹⁷⁶ SITBON-PEILLON, Brigitte. *Religion, Métaphysique et sociologie chez Bergson*. PUF, Paris, 2009, p. 198.

¹⁷⁷ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, p. 187.

¹⁷⁸ CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Aubier Montaigne, Paris, 1976. p. 107.

¹⁷⁹ LAVELLE, Louis. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger: La Pensée Religieuse d'Henri Bergson*. T. 131, No. 3/8, MARS-AOUT. 1941. p. 165.

dinâmico dessa realidade espiritual e, logo em seguida, posta em movimento. Contudo, dado que a experiência mística é relativa somente a um indivíduo, como pode toda uma coletividade religiosa se fundamentar em uma experiência singular?

“Os instintos sociais trariam as sociedades a lutar umas contra as outras, muito mais que a se unir para se constituir efetivamente em humanidade. No máximo o sentimento familiar e social poderia exceder casualmente e empregar-se além de suas fronteiras naturais [...]. Muito diferente é o amor místico da humanidade. Ele não prolonga um instinto, e não advém de uma idéia. Nem é de natureza sensível, nem de natureza racional. [...] Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, ele revelaria a quem soubesse interrogar o segredo da criação. Ele é de essência metafísica mais ainda que moral. Ele quereria, com ajuda de Deus, arrematar a criação da espécie humana e fazer da humanidade o que ela teria sido de imediato se tivesse podido constituir-se definitivamente sem a ajuda do próprio homem. [...] sua direção é a mesma direção do impulso de vida; ela é esse próprio impulso, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira.”¹⁸⁰

A partir desse trecho, pode-se ver que a ideia de prolongamento mais uma vez se repete para continuidade da duração mística quando vista a partir do prisma social. Se na religião estática há um prolongamento do instinto e da inteligência de modo que ele abarca todos os homens para construção de uma sociedade fechada em que preceitos, dogmas, mitos, etc. visam combater os perigos de dissolução da ordem, na religião dinâmica também há prolongamento, não dos instintos e da inteligência, mas sim do próprio amor divino. O amor divino que fundamentou a experiência mística, na medida em que se transforma em ação, toma a forma do próprio impulso criador da vida – pois é o próprio amor divino esse impulso. Os sentimentos sociais, ou mesmo os familiares, como exposto por Bergson, não podem abarcar a humanidade como um todo pois eles nascem no núcleo de determinadas sociedades e não encontram o seu fundamento no próprio impulso que fez surgir a vida – ele não encontra a sua origem, por assim dizer, nem no mundo sensível, nem na razão, e por isso é essencialmente metafísico. O prolongamento do instinto e da inteligência cria sociedades fechadas em que os interesses, provenientes de uma visão estática do mundo, se chocarão ao invés de englobarem os demais povos, isto é, a humanidade inteira. As sociedades fechadas criaram os seus próprios mecanismos de autodefesa, ou melhor, de autoconservação, e o conflito é o resultado natural do encontro de duas ordens de sobrevivência totalmente díspares. Contudo, à medida que o impulso criador é o próprio amor divino, ele transcende a ordem das coisas percebidas pela inteligência, sendo, em alguma medida, supra-intelectual – e é por ter esse caráter que ele não faz distinções: as distinções são características das sociedades fechadas.

¹⁸⁰ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*, Zahar Editora. Rio de Janeiro, p 193-194.

O místico, então, surge como um personagem na história humana que possibilita a abertura das sociedades fechadas a ponto de renovar os moldes já existentes das religiões estáticas: “o papel dos místicos seria, então, trazer à religião, para aquecê-la, algo do ardor que os anima”¹⁸¹. A metáfora do “aquecimento” da sociedade é, justamente, a capacidade do místico de fazer com que aquilo que regula o estado de coisas da sociedade em que se encontra saia de um estado “frio”, isto é, estático, a ponto de que com o aquecimento a ordem então vigente passe a ter que se reorganizar movida pela energia do impulso criador:

“O calor de que fala Bergson distribuído pelos místicos em direção ao exterior tem o propósito, segundo os termos da termodinâmica, de aumentar a entropia do universo e essa doação de energia é uma condição necessária da evolução dos sistemas fechados para os abertos.”¹⁸²

A comparação de Sitbon-Peillon à entropia faz sentido pois à medida que a entropia é a passagem do aumento do calor e, conseqüentemente, com aquecimento das moléculas, a reorganização de uma ordem, poder-se-ia dizer que é o que o místico faz ao trazer consigo essa energia para o interior da sociedade em que reside: ele rearranja os dogmas, os preceitos, a ordem, as “moléculas” sociais segundo o próprio impulso de calor, isto é, o impulso místico; este é, pois, o aquecimento mesmo da religião em direção a Deus e, conseqüentemente, à toda humanidade. Logo, a religião dinâmica vai se tornando um prolongamento das próprias ações do místico. O aquecimento da sociedade vai, aos poucos, se propagando conforme aqueles que, tocados pelo calor daquela experiência individual, conseguem eles mesmos terem um vislumbre desse mesmo ardor:

“O que o místico encontra diante de si é, pois, uma humanidade que foi preparada para ouvi-lo por intermédio de outros místicos, invisíveis e presentes na religião que se ensina. Seu próprio misticismo está, de resto, impregnado dessa religião, dado que começou por ela. [...] Sua inteligência e sua imaginação utilizarão, para exprimir com palavras o que ele sente e em imagens materiais o que vê espiritualmente, o ensino dos teólogos. [...] Assim, seu misticismo beneficia-se da religião, até que a religião se enriqueça de seu misticismo. Daí se explica o papel que ele sente chamado a desempenhar primeiro, o de um intensificador da fé religiosa. Depressa ele vai além. Na realidade, para os grandes místicos, trata-se de transformar radicalmente a humanidade, começando por dar o exemplo. O objetivo só seria atingido se houvesse finalmente o que deveria ter existido teoricamente na origem: uma humanidade divina.”¹⁸³

O místico, então, em alguma medida renova a religião estática quando converte-a para dinâmica. O fato de fazer uso de imagens e dos preceitos da própria religião em que se deu início a sua experiência de contato com o divino, faz com que ele entenda a “lógica” interna

¹⁸¹ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, p. 196.

¹⁸² SITBON-PEILLON, Brigitte. *Religion, Métaphysique et sociologie chez Bergson*. PUF, Paris, 2009. p. 282.

¹⁸³ BERGSON, Henri. *Duas fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro. p. 197.

daquela “teologia”. Contudo, a experiência mística faz com que ele revise toda aquela construção teológica à luz do contato com o divino: agora a religião não está mais em função do homem e, por conseguinte, do social, mas em função do próprio Deus. Para o místico, ela perde o estatuto normativo de ações tendo em vista a sua adequação no interior da sociedade – e por isso mesmo o místico na maior parte das vezes é visto como um “desajustado”. A religião é, agora, a partir da experiência mística, uma extensão do amor de Deus para com toda a humanidade – e por isso que ele se sente chamado a intensificar a fé. A intensificação da fé passa a ser, então, um retorno à própria fonte originária de toda e qualquer religião em um sentido metafísico. A religião, desligada do seu sentido sociológico, e quando visto sob o prisma metafísico, é um retorno ao próprio Deus, sendo a fé um instrumento mesmo dessa experiência de retorno. Por essa razão, o místico não visa senão a intensificação da fé da humanidade por meio de suas ações: suas ações visam expandir o amor de Deus para toda a humanidade e, nesse retorno metafísico à religião mesma, criar uma “humanidade divina”. Sua ação prolifera à medida que é reconhecida por aqueles que, de modo semelhante, também tiveram um vislumbre dessa vivência mística, criando, assim, um mecanismo de dinamicidade e transformação ao passo que tenta disseminar esse amor divino. O discurso místico fere aqueles que se prendem ao estático, que não conseguem se desgarrar da função ordenadora que a religião exerce – e é por isso que, não à toa, muitos místicos foram vistos como “heréticos”. A consciência religiosa estática é incapaz de compreender a verdadeira função metafísica da religião: a conservação do impulso criador de Deus em forma de amor para com a humanidade. É isso que de alguma forma o místico deseja com as suas ações, pois a sua vontade, ao transformar-se na vontade do próprio Deus, passa a ser não a expansão desse impulso criador, mas o retorno a ele. É a restauração da duração do amor divino no mundo. O próprio amor de Deus foi nos homens resfriado pelos mecanismos que lhes são naturais à sua sobrevivência. Os homens transformaram em estático tudo aquilo que foi necessário para conservação da sua vida e, conseqüentemente, da sociedade. Contudo, o místico, ao retornar à fonte mesma da vida, se desprende dos obstáculos que lhes são naturais e age de tal modo a trazer consigo a própria dinamicidade do movimento de criação. O místico não cria a vida, como o próprio Deus, mas age de tal forma que o próprio princípio da vida possa ser conservado entre os homens. “O impulso de amor que os levava a elevar a humanidade até Deus e a culminar a criação divina não podia chegar a termo, a seu ver, senão com a ajuda de Deus, de quem eles eram instrumentos”¹⁸⁴. Eles, os místicos, são, pois, instrumentos da conservação desse “fogo” que

¹⁸⁴ BERGSON, Henri. Duas fontes da moral e da religião. Zahar Editora, Rio de Janeiro. p. 195.

de tempos em tempos ressurgir para tirar a sociedade do congelamento estático que prende o homem à natureza e aquecê-la novamente em direção ao divino, permitindo a sua divinização. A religião dinâmica, então, passa a ser esse desprendimento dos homens às amarras da natureza e um retorno à fonte última da vida, isto é, o próprio Deus. “A ação mística que deu origem às ordens religiosas, a pequenas comunidades, vai se alargando: ela é a origem de transformação da nossa sociedade no sentido de uma democracia no qual o lema deveria ser o mesmo de Santo Agostinho ‘*Ama et fac quod vis*’”¹⁸⁵. Esse “alargamento” é, pois, essa transformação que o místico opera na tentativa de conservar o próprio amor divino. É nessa tentativa de conservação que ação mística vai se difundindo em comunidades e na criação de ordens religiosas, cujo objetivo final é alargar-se para toda a sociedade e promover, neste retorno, a sua divinização – e ela visa ser uma “democracia” ao passo que visa atingir a todos. *Mutatis mutandis*, pode-se dizer que a verdadeira consciência “religiosa” é, no final das contas, a consciência mística, pois é ela que, em alguma medida, tenta fazer valer o verdadeiro sentido metafísico do que é uma religião.

¹⁸⁵ CARIOU, Marie. Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne, Paris, 1976. p. 118.

CONCLUSÃO

O presente estudo visou, em um primeiro momento, debruçar-se sobre o problema da continuidade apresentado em “*Ensaaios Imediatos*”, demonstrando como, para Bergson, o real não pode ser espacializado. A ideia de espacialização se vincula à realidade da matéria – e a ciência, ao se debruçar sobre a realidade da matéria, reforça a perspectiva espacializadora. A ideia de espacialização é o oposto dialético mesmo da continuidade do real. Enquanto o real é indiviso e presente, a consciência que abstrai “mata” o real à medida que é incapaz de apreender a própria duração.

Portanto, no nosso primeiro capítulo, defendemos a tese bergsoniana de que o real em si mesmo se dá como uma melodia na qual não pode ser dividida. A indivisibilidade do real é a própria ideia de duração. Em contraponto, há a espacialização, que é característica da ciência, que para teorizar sobre a realidade precisa dividi-la e entendê-la como algo estático. E, ainda no primeiro capítulo, se visou demonstrar como o real é apreendido enquanto duração por meio da intuição. Se não houvesse intuição, a continuidade da própria realidade não poderia ser apreendida, sendo a intuição, então, a porta de entrada da consciência para a realidade. Ao mesmo tempo que a intuição é uma espécie de simpatia, como exposto na relação de Bergson com Plotino, em que a simpatia é uma espécie de indissociação. Logo, se a consciência, como exposto, simpatiza-se seja com a sua própria continuidade e com aquela que é sentido pelo corpo, ela é uma espécie de intuição à medida que conecta a duração do real com aquilo que é apreendido por ela mesma. Se uma dor primeiro é “vivida” pelo corpo a ponto de ser, posteriormente, sentida pela consciência, é porque o fenômeno sensorial tornou-se uma realidade para consciência. Contudo, a realidade mesma dessa “dor” não foi algo fragmentado, mas algo apreendido continuamente enquanto duração, sem se dissociar da sua origem material. A relação entre intuição e simpatia, então, torna-se evidente, já que a intuição é a que conecta tudo que é múltiplo de modo uno, a ponto de conectar a realidade material com a realidade imaterial, isto é, “espiritual”.

Ao tratarmos a relação da intuição com a duração, discorreremos sobre os problemas que derivam da conexão entre a matéria e essa realidade espiritual apreendida pela consciência como intuição. Em um primeiro momento, tratou-se da tese que Bergson defende sobre a independência da matéria, mostrando como ela, caso houvesse uma percepção pura, seria apreendida como várias percepções sensoriais desconexas. Contudo, a matéria é apreendida continuamente e está inserida no tempo, e, por esta razão, a matéria é, para a consciência, uma memória, mas uma memória que dura. Se a matéria estivesse impossibilitada de se tornar

memória, ela não se apresentaria como continuidade para a consciência que a apreende, e, portanto, a própria realidade da matéria nos seria inacessível, pois não a perceberíamos como um todo contínuo. Então, a consciência passa a ser, também, um prolongamento simpático da percepção sensorial ao passo que mantém viva a matéria enquanto memória. Mas, como visto, a consciência não é só o sustento da matéria como memória, mas a própria base do “eu”, já que ela armazena as lembranças vividas e presenciadas por ela mesma, formando, assim, uma consciência de si mesma contínua. Ela não divide as suas próprias lembranças em momentos, pois se assim fosse, o “eu” seria fragmentado. A consciência de nós mesmos é pura duração, pois não nos é fragmentada. Ela, enquanto memória, sustenta as lembranças que tivemos de nós mesmos formando, assim, uma duração que pode ser chamada de histórica, já que a continuidade das nossas lembranças é a história mesma do “eu” – e a sua sustentação.

Tratados os problemas gnosiológicos sobre a continuidade, a apreensão dessa continuidade e o que é a consciência que participa dessas experiências, finalizamos o estudo partindo para um aspecto mais abrangente, vendo como esses conceitos se aplicam não somente em um aspecto mais amplo, mas como podemos aplicá-los para o estudo da religião, no caso.

Com isso, primeiro se expôs a consciência religiosa que deriva da inteligência espacializadora. Os fenômenos religiosos são vistos, aqui, não como experiências individuais que conectam o ser humano com o divino, mas como uma reação instintiva da função fabuladora que, sendo um mecanismo da inteligência, tem como função proteger o homem e, por consequência, a sociedade, da sua própria dissolução. O resultado disso, como exposto, é a criação de religiões estáticas, em que as experiências religiosas se reduzem a uma série de símbolos e práticas que se restringem a uma comunidade ou, melhor, a um lugar. O sagrado não é visto como uma experiência que separa o homem do transcendente, mas é visto como um conjunto de elementos que protegem uma determinada comunidade da sua dissolução, ao mesmo tempo que compõe a construção identitária dessa comunidade. A religião estática, então, é um fenômeno histórico que constrói elos entre os indivíduos, com o intuito de mantê-los unidos para sua própria sobrevivência. Inevitavelmente, esse elo é quebrado quando uma verdadeira experiência do sagrado ou mística irrompe.

O trabalho, então, finaliza mostrando como que a experiência mística, para Bergson, é, em alguma medida, a verdadeira experiência religiosa, pois ela se dá com uma conexão real com o transcendente. À medida que o místico vivencia algo em seu interior que o conecta com Deus, a barreira do mundo material e do mundo divino cai. É na consciência do místico que esses dois mundos passam a ser uma realidade espiritual viva e una. Não há mais “espacialização”. O divino é vivido como pura duração e é intuído pelo místico. O problema da

continuidade retoma espaço aqui, mas não como visto anteriormente, mas sim como uma tentativa de explicação, por meio, novamente, da duração. A duração explicará a vida do místico, pois são suas ações, seus feitos, o próprio movimento de continuidade da experiência mística. Os surgimentos das religiões dinâmicas são como que movimentos naturais que dão continuidade à experiência vivida pelo místico que a originou. Embora cada experiência mística seja individual, a tentativa de reproduzir os feitos daquele que inaugurara tal religião faz com que os indivíduos que o seguem vivenciem *per se* suas experiências místicas, dando continuidade à religião como uma longa duração. Então, a verdadeira religião é um movimento contínuo de experiências vividas por uma série de pessoas que tentaram se conectar com o divino de modo semelhante àquela experiência mística do seu fundador. Não existiria, nesse sentido, mesmo que paradoxalmente, passado e futuro para a religião, mas um eterno presente, em que qualquer um, em todos os tempos, pode conectar-se a esse eterno movimento do divino. Não é passado pois a mesma experiência que conectara, por exemplo, São Francisco de Assis, é a que irá conectar um outro místico ou religioso. Assim como não é futuro, pois ela é uma possibilidade sempre presente. Portanto, não é uma experiência que passou ou que acontecerá, é uma experiência que é pura duração, contínua e perene. A tentativa de evocar novamente uma experiência mística é o modo de manter o sagrado continuamente presente no mundo material, assim como a memória, como vimos no capítulo 2, mantém a matéria continuamente presente. Se a memória é o meio pelo qual o mundo material se mantém presente para a consciência, sendo a memória do passado um presente contínuo que se abre sempre para o futuro, a experiência mística é o que mantém a religião continuamente presente e viva. Portanto, é por meio da ação que a religião se mantém viva, pois ela é a demonstração da continuidade do sagrado.

Espero, então, que tenha sido demonstrado como a filosofia de Bergson possui, ela mesma, uma continuidade em que tudo se entrelaça. O presente trabalho tentou demonstrar como os conceitos gnosiológicos expostos nas suas primeiras obras estão intimamente conectados com o modo como Bergson concebe a religião, sendo cada uma delas o resultado ou da inteligência espacializadora ou da natureza mesma do real enquanto duração.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. *O Riso e o Risível*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1999.
- ALLEN, Barry. *Living in Time: the philosophy of Henry Bergson*. Oxford Press, Nova York, 2023.
- BERGSON, Henri. *Cours sur la philosophie grecque*. PUF, Paris, 2000.
- _____. *A energia espiritual*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.
- _____. *Dois fontes da moral e da religião*. Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1978.
- _____. *Ensaio dados imediatos da consciência*. São Paulo, Edipro, 2020.
- _____. *Evolução criadora*, Opera Mundi. Rio de Janeiro, 1973.
- _____. *Evolution Createice*. PUF, Paris, 1941.
- _____. *L'idee du temps*. PUF, Paris, 2019.
- _____. *Leçons de psychologie et de métaphysique*. PUF, Paris, 1990.
- _____. *Matéria e memória*. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- _____. *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Riso*, Zahar Editora. Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *Perception et Matière*, Revue de Métaphysique et de Morale, T. 4, No. 3, Mai 1896.
- _____. *Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie*. PUF, Paris 1923.
- CAPEK, Milic. *La genèse idéale de la matière chez bergson: La structure de la durée*, Revue de Métaphysique et de Morale, 57e Année:. No. 3, Juillet-Septembre 1952.
- CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Paris, Aubier Montaigne, 1976.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Editora 34, São Paulo, 2012.
- DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit: règle III*. 1627.
- DOLBEAULT, Joel. *L'hypothèse d'une causalité sans lois: Bergson dans le débat contemporain sur la free will*. Philosophiques, 43(2), 2016.
- FENEUIL, Anthony. *Bergson, mystique et philosophie*. PUF, Paris, 2011.
- HYPPOLITE, Jean. *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, Revue Internationale de Philosophie, Vol. 3, No. 10, Octobre 1949.
- KANT, Emmanuel. *Logic*. Londres, Stationery Court, 1819
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Bergson*. St. Augustine Press, Indiana, 1985.
- KUMAR, Shiv. K. *Bergson's Theory of the Novel: The Modern Language Review*, Vol. 56, No. 2 Apr., 1961.
- LACEY, A.R. *Bergson*. Routledge, Londres e Nova York, 1999.

LAVELLE, Louis. *La Pensée Religieuse d'Henri Bergson*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.: T. 131, No. 3/8, MARS-AOUT. 1941.

LEOPOLDO, Franklin. *Intuição e discurso filosófico*. Belo Horizonte, Edições Loyola, 1994.

O'FARRELL, Francis. Gregorianum, Intuition in Kant's theory of knowledge: Part 2: Intellectual intuition in Kant's Theory. Vol. 60, No. 4, 1979.

PERNOUD, Regine. *Joana D'Arc*. Paulinas, São Paulo, 2004.

PERSEUN, Van C.A. Henri Bergson, *phénoménologie de la perception*, Revue de Métaphysique et de Morale, 65e Année, No. 3, 1960.

REALE, Giovanni. *Léxico da filosofia Grega e Romana*. Edições Loyola, São Paulo, 2014.

ROSE-MARIE, Mossé-Bastide. *Bergson et Plotin*. PUF, Paris, 1959.

SANDOZ, Ellis. *Myth and Society in philosophy of Bergson*. Social Research, Vol. 30, No. 2, SUMMER 1963.

SITBON-Peillon, Brigitte. *Religion, Métaphysique et sociologie chez Bergson*. PUF, Paris, 2009.

TONQUÉDEC, Joseph de. *De la qualité*, Revue de Métaphysique et de Morale, 65e Année, No. 3, 1960.

WOLFF, Edgar. *Archives de Philosophie: La theorie de la memoire*. JANVIER - MARS 1957, Nouvelle Série, Vol. 20, No. 1, JANVIER - MARS 1957.

WORMS, Frederic. *Introduction A Matiere Et Memoire De Bergson*. PUF, Paris, 1997.

_____. *Vocabulaire Bergson*. Ellipses, Paris, 2000.