

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CÂMPUS DE MARÍLIA

YAGO ANTONIO DE OLIVEIRA MORAIS

Consciência e inconsciente em Bergson

MARÍLIA
2019

YAGO ANTONIO DE OLIVEIRA MORAIS

Consciência e inconsciente em Bergson

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para a obtenção do Título de Mestre no Curso de Mestrado em Filosofia

Área de Concentração em História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Linha de Pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues

Agência financiadora: CAPES

Marília
Novembro de 2019

M827c Morais, Yago Antonio de Oliveira
 Consciência e inconsciente em Bergson / Yago Antonio de
 Oliveira Moraes. -- Marília, 2019
 133 f.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
 (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
 Orientador: Paulo César Rodrigues

 1. Consciência. 2. Inconsciente. 3. Virtual. 4. Memória. I.
 Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

YAGO ANTONIO DE OLIVEIRA MORAIS

Consciência e inconsciente em Bergson

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Paulo César Rodrigues (Orientador)
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP

Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR

Dr. Jonas Gonçalves Coelho
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP

SUPLENTES:

Suplente Interno: Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP

Suplente Externo: Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques
Universidade Federal de Alagoas

*À minha família.
E a todos que contribuíram para o financiamento desta pesquisa.*

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço à Reitoria de Pós-graduação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho pelos auxílios financeiros.

Ao professor Dr. Paulo César Rodrigues pela orientação cuidadosa e rigorosa e que desde a iniciação científica me fascinou pela filosofia de Henri Bergson. À professora Dra. Débora Cristina Morato Pinto e à professora Dra. Silene Torres Marques por aceitarem compor a banca de qualificação, bem como pelos comentários e contribuições que ajudaram a enriquecer o meu trabalho. Ao professor Dr. Jonas Gonçalves Coelho por aceitar compor a banca de defesa.

À minha família e aos meus amigos, sobretudo os participantes do “Irmãos em Kai”, Iago, Jefferson, Fabrício, André, Marcelo e Igor, e os participantes do “Black Marvins”. Ao Juninho (craque Junior, vulgo “monstro sagrado”) pelas risadas e ao André Siqueira pelas conversas estéticas ao longo do caminho. Aos que não foram mencionados aqui, meus sinceros agradecimentos.

Aos participantes do Grupo de Estudos Pensamento Francês Contemporâneo (CNPq). Também agradeço a todos os professores que, durante minha graduação e pós-graduação, de alguma maneira contribuíram para minha formação intelectual e pessoal. A Edna, secretária do Departamento de Filosofia, por sua dedicação e paz de espírito. E, por fim, à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” e a todos os funcionários da FFC, que fazem a *máquina* funcionar.

**[...] o tempo não é uma corda que se possa medir
nó a nó, o tempo é uma superfície oblíqua e
ondulante que só a memória é capaz de fazer
mover e aproximar. *José Saramago***

RESUMO

Trata-se de compreender a relação entre a consciência e o inconsciente na segunda grande obra do filósofo Henri Bergson, a saber, *Matière et mémoire*, e de pensar quais as implicações desta relação. Nesta obra, Bergson apresenta e desenvolve uma concepção totalmente nova da vida psíquica que se manifesta em dois momentos diferentes. No primeiro, que é o momento da experiência da exterioridade, Bergson tematiza, por exemplo, as noções clássicas de percepção e representação e, ao reformulá-las, consciência e inconsciente ganham uma nova roupagem face às concepções tradicionais da filosofia moderna. O diálogo que Bergson estabelece com a tradição filosófica é, sobretudo com os idealistas e os realistas, fundamental para lhe ajudar a repensar a vida psíquica, bem como para remover os excessos praticados por estas posturas. No segundo momento, que é o momento da interioridade, as noções mobilizadas são, sobretudo, o *espírito*, a teoria da memória, a percepção concreta e principalmente a subjetividade humana. Ao propor a existência e independência das lembranças puras, Bergson nos oferece uma tematização sobre a própria subjetividade humana, cuja definição é o conjunto de memórias acumuladas ao longo de uma história particular. Estas considerações indicarão uma dinâmica curiosa da vida psíquica, que implica pensar a consciência e o inconsciente como *memória*. Buscar-se-á compreender, aqui, se em *Matière et mémoire* a própria matéria possui um inconsciente e se este pode ser considerado como algo similar à dinâmica da vida psíquica.

Palavras-chave: Consciência. Inconsciente. Virtual. Memória

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to understand the relationship between consciousness and the unconscious in the second most important work of the philosopher Henri Bergson, *Matière et mémoire*, and thinking about the implications of this relationship. In this work, Bergson presents and develops a new conception of psychic life that manifests itself at two different times. In the first, which is the moment of the experience of exteriority, Bergson thematizes, for example, the classical notions of perception and representation and, by reformulating them, consciousness and the unconscious take on a new guise compared to the traditional conceptions of modern philosophy. The dialogue that Bergson establishes with the philosophical tradition, idealists and realists, is fundamental to help him rethink the psychic life, as well as remove the excesses made by these postures. In the second moment, which is the moment of interiority, the notions mobilized are, above all, the *spirit*, the theory of memory, the concrete perception and especially the human subjectivity. By proposing the existence and independence of pure memories, Bergson offers us a thematization of human subjectivity itself, whose definition is the set of memories accumulated throughout a particular history. These considerations will indicate a curious dynamic of psychic life, which implies thinking of the consciousness and the unconscious as memory. We aim to discover whether *Matière et mémoire* itself has an unconscious and whether it can be considered as something similar to the dynamics of psychic life.

Key-words: Consciousness. Unconscious. Virtual. Memory.

SUMÁRIO

1. Introdução	p.11
----------------------------	------

CAPÍTULO I: Consciência e inconsciente: a experiência da exterioridade

1. Removendo os equívocos.....	p.15
2. A novidade de Bergson.....	p.17
3. A teoria das imagens: o método bergsoniano.....	p.20
4. O campo <i>pré-objetivo</i> e <i>pré-subjetivo</i>	p.23
5. As especificações da imagem-corpo: consciência a partir do campo da representação.....	p.28
6. Presença e representação, consciente e inconsciente.....	p.31
7. A pureza da percepção.....	p.34
8. O inconsciente para além do campo das representações: a ausência necessária.....	p. 39

CAPÍTULO II: Consciência e inconsciente: a experiência da interioridade

1. A experiência da interioridade.....	p.44
2. As duas faces da memória: a tensão entre sonho e ação.....	p.47
3. As duas formas de reconhecimento.....	p.57
4. Entre o <i>passado</i> e o <i>presente</i> : o <i>atual</i> e o <i>virtual</i>	p.64
4.1. A questão da existência.....	p.72
5. Por uma ontologia do passado e seus efeitos.....	p.78
6. Os “planos de consciência” e a “atenção à vida”.....	p.90

CAPÍTULO III: A questão da metafísica em *Matière et mémoire*: a relação entre a matéria e o espírito, consciência e inconsciente

1. A metafísica da matéria.....	p.106
2. O método intuitivo.....	p.110
3. Movimento, matéria e percepção de ritmos.....	p.113
4. A matéria como temporalidade. Há inconsciente da matéria?.....	p.122

Conclusão	p.128
------------------------	-------

Referências	p.132
--------------------------	-------

Introdução

O problema da relação da consciência com o inconsciente está longe de ser esgotado em filosofia. Por exemplo, a noção de consciência, que, desde Descartes, passou a ser importante para o debate filosófico, teve um grande destaque com a tradição fenomenológica do século XX. Atualmente, o debate acerca da consciência é um dos principais objetos da Filosofia da Mente, uma vez que é a partir da distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa* que os “filósofos da mente” – influenciados, certamente, pela tradição analítica – se perguntam pela natureza da *inteligência consciente*¹. A noção de inconsciente, por sua vez, embora tenha sido explorada muito bem por Freud² em seus escritos e, posteriormente, discutida por grandes pensadores como Jacques Lacan, não deixa de ocupar um espaço importante na história da filosofia. Este é o caso de alguns metafísicos alemães como Schelling e Schopenhauer, por exemplo, que nos permitiram pensar uma noção de inconsciente numa ampla dimensão filosófica, ou, como no caso dos sistemas filosóficos de Carl Gustav Carus e Von Hartmann, no século XIX, cuja discussão nos permite falar de peculiares “*philosophies de l’inconscient*”³. Contudo, mesmo que as discussões sobre a consciência e o inconsciente ocupem uma grande proporção na história da filosofia, nossa intenção, aqui, não é a de fazer um trabalho panorâmico que pergunta pelo lugar da consciência ou do inconsciente na história do pensamento humano.

Trata-se de uma investigação mais modesta, pois, pretende-se pensar como estas duas noções, a consciência e o inconsciente, se relacionam numa obra específica de Henri Bergson, a saber, *Matière et mémoire*. Obviamente, não pretendemos esgotar o assunto, uma vez que é possível pensar a consciência e o inconsciente em outros escritos do filósofo, tais como o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, *L'évolution créatrice*, bem como algumas conferências e cartas deixadas pelo autor. O que pretendemos aqui, portanto, é oferecer ao leitor, na medida do possível, um comentário cuidadoso e rigoroso a respeito da articulação destas duas concepções que elencamos como primordiais para entender a dinâmica da vida psíquica.

O mérito de Bergson, seguramente, deve-se ao fato de que a busca pela compreensão de tal dinâmica, isto é, a busca pela compreensão do funcionamento da

¹ Para tanto, cf. CHURCHLAND, P. M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à Filosofia da mente*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 15-24.

² Há um comentário de Frédéric Worms que é muito interessante sobre Bergson e Freud, suas aproximações e divergências. Para tanto, cf. WORMS, F. *La philosophie en France au XX siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009, p. 117-130.

³ Cf. Jean-Filloux, *L'inconscient*. Paris: PUF, 1954.

vida psíquica, envolve a mobilização de uma série de temas caros à história da filosofia, tais como a percepção, representação, memória, espírito, matéria, etc. Ou seja, para pensar a questão da consciência e do inconsciente, Bergson teve de dialogar diretamente com autores como Descartes, Berkeley e, principalmente, Kant. Isto sem contar que também foi necessário dialogar com as tradições científicas do século XIX, cujas discussões giravam em torno das patologias psíquicas, cujos nomes como Ribot e Charcot podem ser destacados.

Acreditamos que para tratar do tema da consciência é fundamental se debruçar, de maneira cuidadosa, sobre as reflexões bergsonianas que dizem respeito à percepção e à representação. Procuraremos mostrar, em nosso primeiro capítulo, que é a própria “gênese ideal” da consciência que incide sobre estes dois eixos, uma vez que, para pensá-la, é preciso reformular as noções de percepção e representação. Vale lembrar que o pano de fundo sobre o qual essas questões são tratadas rejeita qualquer tese metafísica prévia sobre a constituição do sujeito psicológico. Se há uma dificuldade proposta pelas reflexões de Bergson, é porque se exige do leitor justamente uma renúncia à tradição filosófica⁴, de modo que toda a discussão sobre a percepção e a representação visa não se sujeitar às dificuldades conceituais desta tradição. Portanto, de um lado, a proposta de “percepção pura” de Bergson nos permite pensar a consciência fora dos moldes das teorias idealistas ou realistas. De outro, ao mesmo tempo em que a reflexão de Bergson nos oferece um novo modelo para explicar o processo perceptivo, somos levados também a repensar e a reformular a noção de representação.

Buscaremos mostrar, em nosso primeiro capítulo, que o inconsciente também está presente no âmbito da exterioridade, uma vez que esta também será pensada sob este mesmo pano de fundo, isto é, o de uma crítica à tradição filosófica e do remanejamento dos seus conceitos. O inconsciente será vinculado à matéria não percebida, isto é, à totalidade do mundo que não é representada pelo corpo vivo, mas que se apresenta, ao mesmo tempo, como um conjunto de elementos perceptíveis. Enquanto a consciência diz respeito à *seleção* que o corpo vivo instaura no universo de imagens, o inconsciente diz respeito a tudo aquilo que não é selecionado, embora

⁴ Em *La pensée et le mouvant*, Bergson diz que o espírito pode “[...] seguir a marcha inversa. Ele pode se instalar numa realidade móvel, adotar-lhe a direção que não cessa de mudar, enfim apreendê-la intuitivamente. Para isso, é preciso que se viole, que inverta o sentido de operação pela qual ele pensa habitualmente, que revire, ou antes, refunde incessantemente suas categorias.” (BERGSON, 2013a, p. 213). Jankélévitch nos instrui que: “[...] Bergson falava numa torsão do querer sobre si mesmo: esta torsão implica uma reforma violenta e radical de nossos hábitos, uma alteração do método conceitual e, em suma, uma verdadeira renovação interior.” (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 106).

permaneça existindo, o que significa que o inconsciente já pode ser pensado a partir de um conceito chave na filosofia de Bergson: o *virtual*. Ou seja, é a partir da relação estabelecida entre a imagem-corpo com o conjunto de imagens que já é possível percebermos o aspecto da virtualidade: a imagem não representada, a imagem que não é selecionada pelo corpo vivo, que não é consciência – atual – é, portanto, virtual. Na verdade, o mundo percebido permanece sempre virtual, uma vez que apenas algumas partes são dadas na representação.

Com efeito, é com base nas oposições – *atual/virtual* e *passado/presente* – que a consciência e o inconsciente serão pensados no âmbito da interioridade, âmbito que indica, portanto, a presença do espírito e que será trabalhado a partir de nosso segundo capítulo. Para pensar como esse novo elemento se relaciona com o conjunto de imagens, isto é, como o corpo vivo e suas ações, a teoria da memória se faz necessária. Além de nos permitir pensar a realidade da subjetividade e das lembranças puras, a teoria da memória nos permite também entender o funcionamento da consciência e do inconsciente enquanto memória, uma vez que o próprio espírito também é definido como memória.

Mas, é claro que há diferenças entre ambos, pois, enquanto a consciência é identificada com o ativo, o inconsciente é identificado com o inativo, embora seja algo que permaneça sempre a ponto de tornar-se ativo. De um lado, em Bergson, temos uma consciência que não se desvincula do pragmático, do presente, da percepção do corpo vivo, e do psicológico. De outro lado, temos um inconsciente que possui tanta realidade quanto os estados psicológicos conscientes, mas, associados à passividade, ao passado, ao inativo, o inconsciente contribui com o enriquecimento da percepção. Ou ainda, seguindo a leitura de Deleuze, um *inconsciente ontológico*. Em suma, nossa intenção neste trabalho é mostrar que tanto na experiência da exterioridade quanto na experiência da interioridade há uma curiosa relação entre as noções de consciência e inconsciente, embora tal relação se estabeleça de modo totalmente diferente em cada âmbito.

Podemos insistir ainda que, sobre a consciência, as diversas obras de Bergson se detiveram rigorosamente. É impossível não notar que em sua filosofia a consciência possui um lugar de grande destaque, uma vez que, desde o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, a tarefa que consiste em perguntar pela natureza do psíquico sempre esteve presente. O mesmo ocorre com o inconsciente? Ora, embora a literatura disponível sobre o “inconsciente em Bergson” não seja tão vasta e não seja tão acessível às demandas de um modesto estudante de mestrado, é evidente que o

inconsciente faz parte das preocupações filosóficas de Bergson. Daí o nosso esforço em ressaltar essa noção fundamental em *Matière et mémoire*.

Com efeito, é Bergson que afirma que:

Explorar o inconsciente, trabalhar nas profundezas do espírito com os métodos especialmente apropriados, tal será a tarefa principal da psicologia no século que se abre. Não tenho dúvida de que belas descobertas a esperam, talvez tão importantes quanto foram, nos séculos precedentes, aquelas das ciências físicas e naturais. (BERGSON, 2013, p. 24-25).

Acreditamos que as investigações de Bergson sobre a dinâmica da vida psíquica, em *Matière et mémoire*, pode contribuir para essa pesquisa psicológica e metafísica de alguma forma, uma vez que ele nos oferece uma nova maneira de pensar a vida psíquica que é alternativa às concepções científicas. De fato, a concepção de vida psíquica que Bergson nos oferece é relevante porque envolve uma reflexão totalmente nova sobre o papel do corpo, da relação da memória com o cérebro, da memória com o espírito e da percepção com a matéria.

Não obstante, o nosso terceiro capítulo se ocupará com a questão de um inconsciente na matéria, sem deixar de levar em conta a concepção de imagem proposta no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, bem como a noção de inconsciente já ali exposta. Perguntar pelo inconsciente da matéria envolve mobilizar a rigorosa metafísica do quarto capítulo de *Matière et mémoire*, uma vez que o último capítulo da obra busca tirar as consequências do primeiro. Se há um inconsciente na matéria, é possível falar numa correspondência entre a dinâmica da vida psíquica – tão cara a esta obra – e o inconsciente da matéria? Acreditamos que estas e outras questões que mobilizaremos neste trabalho são pertinentes no bergsonismo e nossa intenção é a de pensá-las juntamente com Bergson, bem como à luz de seus principais comentadores, buscando manter sempre a originalidade do filósofo⁵.

⁵ “Existem dois modos de não ser bergsoniano: o primeiro é só sê-lo no dia do aniversário, como se isso nos dispensasse de sê-lo nos outros dias, como se estivéssemos livres dessa obrigação para sempre. [...] O segundo modo de não ser bergsoniano é tratar Bergson como um espécime histórico: de dizer de novo o que ele disse, em vez de fazer como ele fez; ou então ‘situar’ o bergsonismo, em vez de repensar Bergson como Bergson quis ser repensado.” (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 104). É claro que a asserção de Jankélévitch sobre um dos dois modos de “não ser bergsoniano” pesa e paira sobre um modesto trabalho de mestrado. No entanto, nossa intenção é chegar o mais próximo possível de um Bergson como Bergson quis ser repensado.

CAPÍTULO I: Consciência e inconsciente: a experiência da exterioridade

1. Removendo os equívocos

Seguramente, a consciência é um tema caro ao filósofo Henri Bergson. Desde seu primeiro livro, o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, de 1889, até seus últimos textos, as duas Introduções a *O pensamento e o movente*, de 1934, a pergunta pela natureza da consciência esteve sempre presente em sua filosofia. Bento Prado Jr., na ocasião dos 110 anos da publicação da primeira obra de Bergson, ressaltou que as contribuições do filósofo francês sobre o tema da consciência reapareceriam no debate de disciplinas atuais como a Filosofia da Mente e as Ciências Cognitivas⁶. No entanto, não foi só a consciência que teve lugar de destaque no conjunto das obras de Bergson. O inconsciente, embora não seja tratado de modo sistemático em sua filosofia, também aparece como um tema relevante, uma vez que, como sugere Maurice Dayan (1965), a sua relação com a consciência é imprescindível⁷: afirmar a consciência é afirmar o inconsciente. Numa passagem do texto bergsoniano⁸, lemos que:

Todo mundo admite, com efeito, que as imagens atualmente presentes em nossa percepção não são a totalidade da matéria. Mas, por outro lado, o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, a não ser uma espécie de estado mental inconsciente? (BERGSON, 2012, p. 158)

É possível notar, de acordo com o trecho acima, que há uma noção de “inconsciente” na exterioridade. Como veremos, o inconsciente é compreendido como uma totalidade que não exhibe pedaços. A consciência, por outro lado, é compreendida como aquilo que é dado na percepção atual, é um recorte do todo operado pelo corpo vivo. Ao passo que a consciência nos remete ao pedaço do todo, o inconsciente nos remete ao próprio todo. Enquanto a consciência pertence ao atual, o inconsciente pertence ao virtual. Sendo assim, a consciência implica sempre uma seleção, a separação de uma parte do todo e uma distinção, ou seja, numa palavra, como diz Bergson, um *discernement*. O inconsciente implica justamente essa totalidade que se encontra pronta para ser parcialmente atualizada.

⁶ Cf. PRADO JR. Bento. Bergson, 110 anos depois. In: *Erro, Ilusão e Loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 257-263. É visível também o diálogo que se estabelece entre a filosofia bergsoniana e as neurociências. Nesse sentido, ver também GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997.

⁷ Cf. DAYAN, M. “L’inconscient selon Bergson”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 1965.

⁸ Neste trabalho, usaremos a *édition critique*, organizada por Frédéric Worms.

Em *Matière et mémoire*, obra que será então nosso objeto privilegiado de estudos, a relação entre a consciência e o inconsciente aparece pela primeira vez de modo conspícuo, sobre o fundo de duas investigações – o inconsciente na experiência externa e o inconsciente na experiência interna⁹. É bem verdade que essa discussão surge no contexto do dualismo ontológico, contra o qual Bergson elabora algumas das principais críticas da sua filosofia. A primeira investigação de Bergson, nessa obra, diz respeito à experiência externa e será o objeto de estudo de nosso primeiro capítulo. Trata-se de mostrar a relação que se estabelece entre as noções de consciência e inconsciente, destacando o papel que ambas desempenham na circunscrição da experiência externa.

De início, nota-se que, para pensar a experiência da exterioridade, da matéria, Bergson dialogou criticamente com posturas tradicionais da filosofia, tais como o idealismo e o realismo. Segundo o filósofo francês, ambas as posturas insistiam em teses excessivas e equivocadas em relação à percepção da matéria, que, por sua vez, resultou numa concepção equivocada da noção de representação da matéria. Aliás, toda a questão em torno da percepção e da representação, a qual Bergson se propõe a rever, remete às concepções dos idealistas e dos realistas¹⁰.

Ao repensar as noções de percepção e representação, será fundamental para Bergson repensar o próprio papel do corpo vivo nestes processos. Perceber deixará de ser “representar” e representar deixará de ser uma cópia mental do objeto. Neste sentido, nosso intuito é o de mostrar que na experiência da matéria – a experiência externa –, dois planos que se relacionam poderão ser destacados. De um lado, o plano da representação da matéria – esfera da consciência – e, de outro, o plano da totalidade não representada, que não é dada em uma percepção, e que é em-si – esfera do inconsciente.

As investigações do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* recusam ver nos dois planos uma diferença de natureza, pois se trata de uma diferença de grau. A

⁹ O tema da consciência e do inconsciente já aparece nos cursos de Psicologia e Metafísica, de Bergson, que datam de 1887 ou 1888. No entanto, é em *Matière et mémoire* que o tema é abordado de maneira ostensiva, enquanto que, nos cursos, é tratado rapidamente. Nos cursos, a posição de Bergson é, curiosamente, contrária à posição que ele adota em *Matière et mémoire*. Para tanto, Cf. BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 82-86.

¹⁰ No prefácio à sétima edição de *Matière et mémoire*, Bergson enfatiza o problema da matéria na tradição filosófica como a causa das disputas entre realistas e idealistas. Nas palavras do autor: “Sem dúvida, Descartes colocou a matéria muito longe de nós quando ele a confundiu com a extensão geométrica” (BERGSON, 2012, p. 3). Nas *Meditações metafísicas*, sobre o pedaço de cera, lemos o seguinte: “Certamente nada permanece senão algo de extenso; flexível e mutável.” (DESCARTES, 1973, p. 104).

concepção bergsoniana da percepção será essencial aqui, pois ela mostrará que, entre o domínio da presença e o da representação, há somente uma relação do todo com a parte. Nossa intenção é a de acompanhar o pensamento de Bergson, com o intuito de mostrar como a percepção é removida do âmbito do sujeito do conhecimento e deslocada para o âmbito da *ação* do corpo vivo, que estabelece uma seleção, um recorte, retendo dos objetos apenas aquilo que lhe interessa. Sendo assim, todas as investigações e, conseqüentemente, as conclusões que surgem daí, apontarão para uma nova compreensão da vida psíquica e para a primeira manifestação da relação entre consciência e inconsciente. Isto significa que, primeiro, para se pensar como se desenrolam as noções de consciência e inconsciente em *Matière et mémoire*, é preciso analisar outras noções, como percepção e representação.

2. A novidade de Bergson

Matière et mémoire, certamente, proporcionou uma nova compreensão da vida psíquica, com contribuições relevantes para a filosofia contemporânea¹¹. Nesta obra – considerada como uma das mais difíceis do autor – há uma articulação significativa entre as noções de consciência e inconsciente, que merece uma análise mais detalhada. Não obstante, para que tal empresa obtivesse sucesso, foi necessário solucionar alguns impasses e superar algumas dificuldades com que a tradição filosófica – sobretudo a filosofia moderna – operava. Se há uma inovação na filosofia de Bergson sobre a questão da vida psíquica, isso se deve, seguramente, ao fato de que o filósofo rejeitou algumas teses tradicionais da filosofia moderna, sobretudo de Descartes, Berkeley e Kant¹². Mas, quais seriam especificamente os obstáculos que Bergson desejou ultrapassar?

Desde Descartes, o entendimento sobre a vida psíquica sofreu diversas alterações. As noções cartesianas de percepção e representação, relevantes para sua filosofia de modo geral, são responsáveis por engendrar, a partir de como elas foram concebidas, dificuldades referentes ao entendimento do modo de operar da vida

¹¹ Não é nossa intenção estabelecer um diálogo com autores contemporâneos, mas apenas ressaltar a importância da filosofia bergsoniana em relação aos temas da *consciência* e do *inconsciente*.

¹² No prefácio da sétima edição, Bergson comenta que a filosofia moderna colocou um grande obstáculo diante de nós, limitando nosso conhecimento. A filosofia kantiana tem uma grande parcela de responsabilidade nesta empresa, já que foi ela quem retirou toda a autoridade da metafísica, ao passo que a intenção de Bergson é a de devolvê-la. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012. (Édition critique), p. 3.

psíquica¹³. Assim como no entendimento da noção de consciência, a noção cartesiana de percepção ainda permanece ligada a certo tipo de ideia presente na mente. A percepção é entendida como um ato do pensamento, que duplica o percebido no espírito, sob a forma de ideia. E, enquanto ideia, a percepção, em Descartes, permanece *interna* e *inextensa*.

A noção de representação, desse modo, aparece como problemática e central na filosofia moderna, já que, nesse contexto, perceber é *representar* internamente o objeto externo. O problema que surge daí, e que estimula Bergson a oferecer uma solução, é saber como algo da ordem da *res cogitans*, interno e inextenso, se relaciona com a *res extensa*, caracterizada como exterioridade, já que, segundo Moore¹⁴ (1996), uma distância indesejada entre o físico e o mental é engendrada a partir das teses cartesianas.

A partir deste contexto, toda a influência da filosofia cartesiana na modernidade, bem como de alguns filósofos anglo-saxões¹⁵ e dos primeiros psicólogos científicos, produziram efeitos relevantes sobre o entendimento da experiência consciente no século XIX. Bergson se insere nesta conjuntura notando que, em geral, os filósofos ofereceram uma compreensão parcial e problemática da vida psíquica. Para tanto, um dos pontos principais que exige uma reforma diz respeito à noção da percepção; a proposta original e inovadora de Bergson busca repensar esta noção. Ela, a percepção, não será algo inextenso e interno ao sujeito, mas, ao contrário, a percepção será um processo que se realiza aquém da instauração do sujeito.

Neste sentido, *Matière et mémoire* pode ser considerada uma obra original porque soube muito bem estabelecer uma crítica desses filósofos modernos, sobretudo os idealistas e os realistas. Ao explorar estas duas posturas tradicionais da filosofia, o idealismo e o realismo, Bergson descobriu que ambas operavam a partir de uma epistemologia equivocada. O mais visível é que ambas as posturas concebiam a percepção de uma maneira problemática e excessiva, cavando um abismo entre a *existência* e a *aparência* da coisa¹⁶. Sendo assim, a consequência mais notável que se

¹³ De acordo com Débora Morato Pinto, na Modernidade, em Descartes, a consciência “[...] é vista como um depósito de ideias cuja articulação ou ordenação adequada será capaz de atingir um conhecimento verdadeiro sobre as coisas.” (PINTO, 2013, p. 24). Com efeito, a consciência, para Descartes, entendida a partir das operações mentais como pensar, querer, imaginar, sonhar, sentir, etc., é sempre pensada a partir das ideias: estar consciente é estar consciente das ideias.

¹⁴ Ou ainda, se a percepção implica um tipo de entidade mental particular presente na consciência, como uma representação, e, reconhecendo que a representação admite a possibilidade de uma *misrepresentation*, como saber, por exemplo, que não somos vítimas desta “distorção”? (1996).

¹⁵ Trata-se dos empiristas, John Locke e David Hume, por exemplo.

¹⁶ Cf. *Avant-propos de la septième édition*, 2012, p. 3.

obteve daí foi que, de um lado, há dificuldades para se pensar a matéria e, de outro, traz prejuízos relevantes para a compreensão do espírito¹⁷, tal como, por exemplo, o do comércio entre ambos¹⁸. Com o intuito de não cometer os mesmos erros, a proposta de Bergson, no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, procura mostrar que não há assimetria entre *existência e aparência*¹⁹.

Mas, para que isto fosse possível, foi necessário reconsiderar a percepção a partir de uma estratégia metodológica: o “conjunto de imagens” (*ensemble d’images*). Ao pensar o mundo como um conjunto de imagens que existe *em si*, Bergson pretende recuar um passo em relação à divisão clássica entre coisa e representação, existência e aparência²⁰. A partir da reforma da noção de percepção – necessária para evitar esta assimetria tradicional da filosofia moderna – que nos inserirá na experiência da exterioridade, veremos emergir um novo horizonte, o qual nos permite pensar uma nova constituição da vida psíquica, de modo totalmente original.

A consciência, nas páginas do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, não será associada a um depósito de ideias, portanto não será deduzida do *sujeito cognoscente*, dotado da capacidade de reflexão racional que busca alcançar o conhecimento verdadeiro. Bergson mesmo reconhece que deduzir a consciência é um empreendimento bem ousado (2012). Se a consciência será pensada, no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, fora do âmbito das capacidades do sujeito, ela não poderá ser deduzida como um “[...] ‘*pouvoir*’ subjetivo de representação” (WORMS, 1997, p. 49). E aqui o papel do corpo torna-se fundamental, pois será através da *ação singular* do corpo vivo, entendida como uma *seleção de movimentos*, ou mais estritamente como “seleção de imagens”, a partir da investigação sobre a percepção, que será possível visualizarmos a primeira manifestação da consciência, isto é, a consciência será associada à ação dos organismos vivos: ser consciente é escolher, é agir.

¹⁷ Como nota Débora Morato Pinto, trata-se de: “[...] escapar dos impasses que marcam a apreensão intelectual da matéria, que contaminam o estudo do espírito? Como ultrapassar o materialismo sem cair no idealismo, sem ter que afirmar a total redução da matéria às ideias ou representações?” (PINTO, 2004, p. 87).

¹⁸ Aliás, o objetivo central de *Matière et mémoire* não é outro senão afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria e “[...] determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória.” (BERGSON, 2012, p. 1).

¹⁹ O livro de Bento Prado Jr., *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, mostra-nos muito bem como as teses de Bergson influenciaram a filosofia na França, sobretudo a fenomenologia francesa. Esta, por sua vez, que também lida com o tema da existência e da aparência da coisa, segundo Bento, deve suas conclusões, em parte, a Bergson.

²⁰ Para Frédéric Worms, em seu livro *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Bergson não só repensa e revisa a epistemologia que era aceita em sua época, como também repensa e revisa a ontologia clássica.

Conjuntamente, veremos surgir, a partir das investigações de Bergson, a primeira manifestação da noção de “inconsciente”, que será associada à totalidade do mundo que não está atualmente representada, ou, melhor dizendo, não “selecionada”, excluída do “recorte” operado pelo corpo vivo. Se a consciência aparece, pela primeira vez, a partir do campo da representação – noção que já fora reformulada aqui, não sendo mais entendida como cópia mental do objeto –, o inconsciente aparecerá justamente neste momento da reflexão bergsoniana. O âmbito do inconsciente é o âmbito do que não é representado, do que não é dado na percepção atual.

De início, porém, é preciso verificar os antecedentes que são essenciais para compreender a constituição da experiência consciente. Verifica-se, por exemplo, que no âmbito da exterioridade ocorre uma modificação radical em relação às concepções da tradição filosófica. Ora, isso indica que um dos antecedentes é a própria questão implícita no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, a saber, compreender se há uma diferença entre “coisa” e “representação”. Ou seja, identificar se há uma assimetria entre a *existência* e a *aparência*. A partir disso, Bergson redefinirá a vida psíquica. Passemos então aos seus antecedentes fundamentais.

3. A teoria das imagens: o método bergsoniano

Os primeiros passos de Bergson para tal empresa encontram-se nas primeiras páginas de sua obra, tendo início a partir de uma metodologia que exige do leitor a suspensão de qualquer teoria filosófica prévia. E a intenção de Bergson, ao colocar o leitor diante da experiência da exterioridade, isto é, da própria matéria, é a de obter um olhar ingênuo que terá como fundamento a noção de *imagem*. Trata-se de uma estratégia metodológica fundamental e que deve ser analisada cuidadosamente. Vejamos a seguir.

No primeiro parágrafo do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, lemos a recomendação metodológica fundamental, que nos instrui a recusar as teorias filosóficas, fingindo que não as conhecemos: “[...] nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (BERGSON, 2012, p. 11). O que significa tal atitude? Em primeiro lugar, significa a recusa notória das teses idealistas e realistas, materialistas e espiritualistas²¹.

Ao recusar qualquer concepção realista ou idealista, qualquer postura filosófica prévia, o leitor é transportado para a posição do próprio *sensu comum*. Então, de chofre,

²¹ Cf. *Notes du chapitre premier*, 1, 2012, p. 311.

o que encontramos quando nos vemos diante deste mundo exterior, asseado de qualquer teoria que descreva a sua natureza? Seguramente, neste primeiro momento, tudo indicará uma realidade que recusa toda distinção ou assimetria entre existência e aparência. Ora, a realidade que Bergson nos convida a ver – o mundo diante de nossos sentidos, o mundo exterior –, é definida como um *conjunto de imagens*. Nas palavras de Bergson: “Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho” (BERGSON, 2012, p. 11). Ademais, vale lembrar que, segundo a leitura de Victor Delbos, a preocupação de Bergson neste contexto é:

[...] pensar que a realidade em si não tem nada de misterioso e que não é preciso, para alcançá-la, usar faculdades transcendentais; a realidade não precisa ser adivinhada ou construída; só tem que ser notada. (DELBOS, 1897, p. 354, tradução nossa).

Mas, há de se notar também que mesmo possuindo um “sentido vago”, a noção de imagem²², de acordo com Worms (1997), tem a pretensão de substituir alguns conceitos tradicionais da filosofia, tal como “objeto”, “coisa” e “fenômeno”, valendo-se somente da noção de “*imagem*”. Portanto, é com a concepção de *imagem* que Bergson se insere no debate entre os realistas e os idealistas, procurando mostrar que ambas as posturas, por serem igualmente excessivas e equivocadas, necessitam de correção, já que é por meio destes conceitos que ambas as tradições operam.

Daí que, se o objetivo central do primeiro capítulo da obra de Bergson é o de sustentar que não há um desnivelamento entre *existência* e *aparência*, então é preciso considerar “[...] a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (BERGSON, 2012, p. 2). Para tanto, a primeira definição da matéria – como “imagem” –, que aparece ainda no prefácio da sétima edição, parece já exigir do leitor uma renúncia de tal desnivelamento, evitando seu estabelecimento:

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. (BERGSON, 2012, p. 1-2).

²² Worms lembra que, na data de 1896, a noção de imagem designava para os psicólogos, tal como Hyppolyte Taine e Théodule Ribot, o que hoje é designado por nós como *representação* de um objeto. Cf. *Introduction a “Matière et mémoire” de Bergson*. Paris: PUF, 1997, p. 6.

Grosso modo, o idealista é aquele que acredita que a matéria não existe sem um sujeito cognoscente, isto é, sem uma consciência. Trata-se de uma concepção que afirma que é da consciência que se extrai o mundo externo, ou seja, a partir das ideias. Isto significa que para o idealista a matéria não passa de uma representação. Mas há uma dificuldade implícita aqui: “Como sustentar que há coisas inacessíveis as nossas representações, escondidas por trás delas?” (WORMS, 1997, p. 38, tradução nossa). Ou, como sustentar a existência de um plano “inconsciente” da matéria?

Já o realista é aquele que afirma que a matéria existe mesmo sem a presença de um sujeito cognoscente. Contudo, admite que a representação dos objetos do mundo exterior é diferente daquilo que o objeto é *em si* mesmo. Trata-se de uma explicação na qual a consciência deriva da materialidade do mundo externo. Neste sentido, para o realista, a matéria produz em nós representações, que são de uma natureza diferente do que ela é em si mesma: “Como sustentar que nossas representações diferem das coisas?” (WORMS, 1997, p. 38, tradução nossa). No prefácio da sétima edição de *Matière et mémoire*, Bergson ilustra e resume ambas as posturas, evidenciando, ao mesmo tempo, a própria postura do senso comum, próxima a sua:

Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe disséssemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele. (BERGSON, 2012, p. 2).

A filosofia kantiana, por exemplo, foi uma das filosofias que se constituíram a partir de uma fratura notável no real, isto é, a partir de uma dissociação entre existência e aparência. Ao opor a coisa em si (*noumenon*) ao fenômeno, na *Crítica da razão pura*²³, Kant instaurou duas realidades distintas, que se tornaram irreconciliáveis. Uma que é passível de ser conhecida pelo sujeito, como “*fenômeno*”; outra, que lhe seria inacessível a ele, que é a “*coisa em si*”. É razoável pensar que, neste sentido, Kant é um dos alvos principais da crítica bergsoniana. A concepção de “imagem”, portanto,

²³ Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

desempenhará uma função metodológica essencial, pretendendo suprir e substituir os termos que remetem à fratura do real e que causam equívocos.

O objetivo do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, de acordo com Worms (1997) não é outro senão remover a assimetria entre *coisa* e *representação*. Para tanto, é preciso compreender a diferença entre ambas como diferença *horizontal*, isto é, que não separa duas realidades distintas, tal como a *res cogitans* e a *res extensa*. A diferença horizontal indica que a “coisa” não é como a “coisa em si” kantiana, inacessível ao sujeito em sua forma íntegra, dada apenas como fenômeno. A representação, por sua vez, não indicará a cópia mental do objeto, sendo ele diferente da própria realidade. Na verdade, “[...] o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos” (BERGSON, 2012, p. 2). Há, ao que tudo indica, uma identificação entre a matéria e a matéria percebida.

A diferença horizontal procura alinhar, sob o mesmo nível de realidade, o que outrora fora separado pela tradição filosófica. Na glosa de Bento Prado Jr., lemos que a imagem “[...] é justamente essa dimensão anterior à cisão entre *coisa* e *representação*” (PRADO JR., 1989, p. 146). Não há aqui uma disjunção efetiva entre a realidade em si com a realidade representada. O mérito de Bergson se deve ao fato de que a teoria das imagens implica um *campo comum neutro*, a partir do qual se poderá pensar sujeito e objeto. Assim, a hipótese das imagens parece ostentar as condições suficientes para superar os obstáculos colocados ao longo da história da filosofia pelo idealismo e pelo realismo e, sobretudo pela filosofia kantiana.

4. O campo *pré-objetivo* e *pré-subjetivo*

Há que se notar que, segundo a proposta de Bergson, o primeiro momento da relação com o exterior, descrito através da noção de imagem, não pressupõe a presença de um sujeito, dotado de uma consciência. Isto significa que o simples “estar em presença de imagens percebidas ou não”, não indica que há aí uma subjetividade se relacionando com os objetos que a cercam. Este procedimento ou esta metodologia, evita qualquer concepção metafísica da natureza do sujeito e do objeto que, numa probabilidade considerável, causaria possíveis problemas no comércio entre espírito e corpo, ou consciência e mundo. É daí que a construção “ideal” – sem substituir a experiência da consciência – faz-se necessária, já que se trata de descobrir “[...] as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento” (PRADO JR., 1989, p. 139).

A intenção de Bergson, como nota Bento Prado Jr. em seu texto, é pensar a *gênese ideal* da consciência. Toda a metodologia bergsoniana vai em direção contrária às concepções clássicas da filosofia sobre a vida psíquica. Sendo assim, a vida psíquica emerge num contexto totalmente diferente: ela estará atrelada inicialmente às ações do corpo vivo. É daí que se pode notar a importância de se dar um passo atrás para ver um lugar comum onde não há nenhuma concepção problemática em torno do sujeito. O campo de imagens cumpre esta função no interior de *Matière et mémoire*.

Bergson teve êxito nesta empresa porque a hipótese do campo de imagens, na verdade, coloca-nos num campo entendido como campo *pré-subjetivo e pré-objetivo*²⁴. Trata-se de um campo “pré-subjetivo” e “pré-objetivo” porque não há a presença de uma consciência particular, isto é, de um sujeito psicológico, consciente de si. O campo de imagens, que possui uma *neutralidade*, tem apenas a pretensão de definir o modo como tal relação se estabelecerá. É a ideia de um espetáculo sem espectador, cujas condições do espetáculo e do espectador não precisam ser criadas, engendradas, mas, são dadas no próprio campo das imagens.

Se há uma “fenomenologia” bergsoniana implícita aqui, como nota Bento Prado Jr., seguramente, esta difere da fenomenologia proposta por Husserl, pois, na fenomenologia husserliana, como é sabido, parte-se do *Cogito* e a partir daí procura-se extrair como as coisas são dadas à consciência. Já em Bergson, primeiro, dá-se o conjunto de imagens, as coisas, e a partir daí procura-se extrair como é possível o surgimento da consciência: o campo das imagens configura-se como um passo atrás, do qual a construção da idealidade da consciência torna-se possível²⁵.

Jean-Paul Sartre – herdeiro da fenomenologia husserliana –, em sua obra *Imaginação*, não poupou críticas contra o procedimento adotado por Bergson, denunciando que sua metodologia – ir das coisas à consciência e não o inverso – versava sobre uma confusão entre consciência e mundo. A consequência, segundo

²⁴ Na leitura de Bento, para “[...] compreender como pode o ‘campo das imagens’ funcionar como fundo transcendental na constituição da subjetividade (ao mesmo tempo que da objetividade) é preciso compreender como surge e que lugar ocupa dentro da investigação geral levada a termo em *Matière et mémoire*.” (PRADO JR, 1989, p. 134).

²⁵ Bento Prado Jr. nota, sobre a “redução” fenomenológica de Bergson, que: “[...] [a redução de Bergson] não nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas ela no-lo restitui como aparência. Não se trata, portanto, do universo em si mesmo, tal como julgamos captá-lo os cientistas. Nada é dito, até essa etapa da redução, quanto à existência ou quanto à essência do universo. Mas se a redução evita a perspectiva realista, nem por isso ela reduz o universo a um sistema de aparências posto por uma consciência transcendental ou absoluta. Isto é, se a imagem não é, ainda, uma “coisa”, *res*, ela já não é, puramente, uma *representação*. E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingue radicalmente da fenomenológica.” (PRADO JR., 1989, p. 145, grifo nosso).

Sartre, foi que Bergson permaneceu num *realismo extremo*. Em seu texto, comentando sobre a metodologia bergsoniana, lemos o seguinte:

[...] todo o conjunto da realidade é dado primeiramente como participando da consciência, ou melhor, como *consciência*: caso contrário, essa realidade jamais poderia *tornar-se* consciente, isto é, adquirir um caráter que seria estranho à sua natureza. Bergson não pensa que a consciência exige necessariamente um correlato, ou, para falar como Husserl, que uma consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. A consciência aparece nele como uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade; ela não pode nascer onde não está, nem começar, nem terminar de ser. Em contrapartida, ela pode existir no estado puramente virtual [...] (SARTRE, 2008, p. 42).

Entretanto, o comentário de Sartre merece um adendo. Nós compartilhamos da tese de alguns teóricos²⁶ que perceberam que Sartre faz uma leitura apressada da obra de Bergson²⁷. A hipótese do “campo das imagens”, este campo pré-subjetivo e pré-objetivo, exprime apenas um campo *neutro*, onde o conhecimento poderá ser descrito sem que se recorra a qualquer metafísica para explicar, por exemplo, a percepção da matéria. Sartre, ao compartilhar a tese husserliana – consciência é sempre consciência *de* alguma coisa –, não percebeu que a hipótese de Bergson rejeita pensar a consciência como algo que necessita de um correlato. Ou seja, Sartre parece ter se esquecido de que Bergson nos convida a nos abstermos de qualquer teoria filosófica prévia acerca do mundo – realista ou idealista –, nos colocando neste âmbito próximo de uma consciência imediata do senso comum. Em suma, a proposta fenomenológica de uma *consciência intencional*, de inspiração husserliana, contraria as formulações de Bergson, a saber, que a percepção não possui interesses especulativos. O campo neutro, exposto no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, é um campo sem sujeito e Bergson inicia-se sem separar sujeito e objeto. Para Bento Prado Jr., em Bergson, a consciência é pensada a partir do campo transcendental das imagens, de modo que ela é caracterizada como constituída e não como constituinte. É por isso que a consciência, que é nascida

²⁶ Certamente, referimo-nos, por exemplo, ao filósofo Bento Prado Jr., V. Goldschmidt e Nicolas Cornibert.

²⁷ Como, por exemplo, a própria leitura de Bento: “Do desconhecimento desse caráter ‘fenomenológico’ e de sua interpretação como a sequência de teses ontológicas, deriva toda uma família de equívocos quanto à significação das ‘imagens’ na filosofia de Bergson. Assim, exemplificando através da interpretação de Sartre, ela está inteiramente fundada na aceitação tácita de que a descrição do mundo das imagens é a descrição de estruturas ‘reais’, quando se trata da reunião das condições necessárias para *pensar* a realidade.” (PRADO JR., 1989, p. 139).

num campo pré-subjetivo e pré-objetivo, “[...] não carece de cisão para nascer, nem nasce para resolvê-la.” (CHAUI, 1989, p. 15).

Ao nos colocar em contato com a experiência da exterioridade, a partir da hipótese do conjunto de imagens, suspendendo qualquer teoria prévia da idealidade ou realidade do mundo, Bergson encontra um “[...] sujeito ele mesmo ainda indeterminado, certamente, mas ao menos dotado de um corpo e de finalidades próprias.” (WORMS, 1997, p. 16). O que é este corpo? Na breve descrição bergsoniana do mundo, entendido enquanto um “conjunto de imagens”, vimos que não há nenhuma consciência intencional. Não há nenhum sujeito constituído e, a relação clássica entre sujeito e objeto é substituída por outra, a saber, entre duas atividades diferentes. Como é possível pensar a consciência e o inconsciente neste contexto? É o que devemos analisar a seguir.

O primeiro passo é analisar a singularidade do corpo, pois essa análise será fundamental, já que toda a recusa em ver a percepção como algo construído para o conhecimento puro exige de nosso autor uma contraproposta. Ao pensar a percepção fora do âmbito especulativo, tal como a tradição constantemente insistia em colocar, Bergson a recolocou a partir da categoria da *ação*²⁸.

E é justamente através da interação entre o conjunto de imagens e uma imagem privilegiada (o corpo vivo) que será possível compreender a noção de representação em Bergson. Ora, é claro que se há um mundo perceptível, deve haver um modo de perceber este mundo. Toda a investigação do corpo vivo mostrará que este não secreta nenhum tipo de representação. A representação será repensada de modo totalmente diferente da tradição filosófica.

Com efeito, se a ação do corpo não pressupõe a produção de representações no cérebro, é contra as teses da psicofisiologia que Bergson se volta, buscando ressaltar que essas estavam equivocados. A representação deixa de ser algo interno, própria do sujeito psicológico, e passa a ser compreendida de outra forma: a ação do corpo será fundamental para demonstrar tal constatação.

²⁸ Como afirma Gustave Belot (1897), é através do corpo que Bergson pensará não uma forma de conhecimento, mas uma função da ação. Em Bergson, a categoria da ação, portanto, desempenha uma função elementar, de modo que ela se encontra na base de sua teoria do conhecimento, condicionando, por exemplo, a percepção e a inteligência. Mas, o tema da inteligência só será privilegiado na terceira obra de Bergson, *L'Évolution créatrice*, de 1907.

A diferença entre coisa e representação, enquanto diferença horizontal²⁹, está assentada sobre um mesmo nível de realidade: o das *imagens*. A primeira função da noção de imagem pretende justamente remover a extravagância dos idealistas e dos realistas que constroem o aparato perceptivo de modo equivocado, que, por sua vez, geram problemas em relação à compreensão da vida psíquica. É necessário, portanto, não ceder:

[...] nem a explicações idealistas (para as quais a consciência projeta nas coisas, ao conhecê-las, as suas prerrogativas ideais) nem a explicações realistas (segundo as quais são as coisas conhecidas, com suas prerrogativas, que agem sobre a consciência). (PINTO, 2013, p. 39).

Para Bergson, ao passo que tanto os realistas quanto os idealistas viam o aparato perceptivo como algo voltado para o conhecimento, gerava-se uma assimetria irremediável entre a coisa e a representação. Neste contexto, a diferença entre *coisa* e *representação*, que deve ser compreendida como *diferença horizontal*, será pensada por Bergson a partir da ação singular do corpo. De acordo com ele, deve haver homogeneidade entre a matéria e a percepção da matéria³⁰, pois considerar que as duas coisas são heterogêneas é pensar sob o molde da tradição filosófica. Bergson quer justamente evitar estes equívocos.

As análises do corpo possuem então um efeito duplo. Será através da ação do corpo vivo sobre o mundo que veremos que não há disjunção entre coisa e representação. Como nota Worms em seu texto (1997), esta distinção tradicional é substituída em Bergson por uma mais primitiva, a saber, entre duas atividades diferentes, como dissemos, ou seja, entre o *universo* – atividade determinada – e *meu corpo* – atividade indeterminada, livre³¹.

Por outro lado, é através da ação do corpo – de sua atividade indeterminada – e, sobretudo, de sua influência no processo de percepção que a primeira manifestação da vida psíquica emerge, ainda que sob outros moldes. Ou seja, a consciência será definida

²⁹ A expressão é de Frédéric Worms. Cf. *Introduction a "Matière et mémoire" de Bergson*, 1997, p. 17.

³⁰ Cf. AUVRAY, M. Bergson une théorie sensorimotrice de la perception. In: *Psychologie et Histoire*, 2003, vol. 4, 61-100. De acordo com Auvray, é exatamente isto que Bergson busca através do exame da percepção: a homogeneidade entre presença e representação.

³¹ Ao mesmo tempo em que no primeiro capítulo de *Matière et mémoire* é feita uma reforma da epistemologia moderna, também se revê os termos tradicionais da ontologia, como *ser* e *aparecer*. Worms, comentando Bergson, afirma que se trata de “[...] substituir a distinção entre duas modalidades de *ser*, aparência e realidade, fenômeno e coisa, sujeito e objeto, por uma distinção entre duas formas de *ação*, sobre o fundo de um único tipo de realidade.” (WORMS, 1997, p. 21).

a partir da ação do corpo vivo sobre a matéria, sobre as demais imagens, aparecendo no âmbito da representação. O inconsciente, desse modo, será associado ao que não é dado no campo de representações, como se fosse um “estado mental inconsciente”. É preciso verificar a seguir como Bergson justifica tudo isto.

5. As especificações da imagem-corpo: consciência a partir do campo da representação

No conjunto de imagens (*ensemble d'images*), descrito nas primeiras linhas de *Matière et mémoire*, é possível verificar que há uma imagem que se destaca entre as demais. Trata-se do corpo vivo, também entendido como uma imagem entre imagens. Seu papel é fundamental, pois a simetria entre existência e aparência será evidenciada por sua ação singular no mundo. Em que consiste esta ação?

No conjunto de imagens, Bergson indica que há um turbilhão de ações e reações, de movimentos. Todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras a partir de leis constantes: há uma espécie de determinismo implícito no conjunto das imagens. O corpo vivo, por sua vez, tem a capacidade de “escolher” como devolver os *movimentos* que ele recebe. Ou seja, ele instaura uma ruptura com a lógica da necessidade, colocando contingência num meio determinado. Aqui, vale lembrar, está implícito um princípio fundamental na teoria bergsoniana: *movimento* só pode gerar *movimento* e nada além. O corpo vivo, portanto, será caracterizado a partir de uma negatividade. Segundo as descrições de nosso filósofo, o corpo é identificado como um “[...] *objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não saberá fazer nascer uma representação.*” (BERGSON, 2012, p. 14).

É daí que Worms nota muito bem que, já que o corpo não possui a capacidade de produzir representações, ele será definido “[...] por seu próprio modo de movimento, ou seja, de *ação*” (WORMS, 1997, p. 21, tradução nossa). Esse “modo próprio de ação” pode ser visto a partir da relação que se estabelece entre o corpo vivo e as demais imagens, ou seja, o mundo. O corpo vivo, segundo Bergson, ocupa uma posição “privilegiada” porque ele reage de um modo diferente sobre os outros objetos: ele pode *escolher* de que modo reagir. Se um estímulo recebido não se transforma em uma ação automática, significa que há a possibilidade de escolha, executar ou não executar. Uma pedra – matéria inerte –, por exemplo, só pode devolver qualquer movimento que receba do exterior de modo proporcional ao que recebeu. Se a pedra é jogada de certa altura, em direção ao chão, ela não poderá escolher reagir de nenhuma maneira. Já o

corpo vivo, neste mesmo caso, pode reagir à ação imposta; ele possui condições suficientes para tal tarefa.

No entanto, é preciso lembrar que neste nível da descrição, Bergson não supõe ainda uma relação que implique a presença de um “sujeito” ou de uma “consciência”. Ao contrário, a relação inicial do corpo vivo com o mundo exterior é marcada pela característica do próprio corpo, que é unicamente um aparelho sensório-motor. Não há qualquer traço de um sujeito psicológico, tampouco de qualquer noção clássica de consciência e inconsciente.

De acordo com o entendimento de Bergson, o equívoco de alguns filósofos e de alguns psicólogos (Taine e Ribot³²) foi achar que, dessa interação entre o corpo vivo³³ e o mundo exterior, os objetos, a representação do mundo era produzida internamente pelos movimentos centrípetos do sistema nervoso, como se o corpo secretasse as representações como num passe de mágica.

Na verdade, segundo Bergson, o sistema nervoso tem apenas a função de transmitir movimentos, nada mais que isso. Toda a discussão com os psicólogos da época, com aqueles que afirmavam que a consciência era uma espécie de “epifenômeno”, e, sobretudo, com aqueles que compartilhavam da tese do paralelismo psicofisiológico³⁴, faz-se necessária para nosso autor. Foi só após recolocar o debate num solo comum, o *campo de imagens*, onde a luta pode ser travada, e, após recusar as teses do realismo e do idealismo, Bergson pôde então oferecer uma alternativa frente ao ideário teórico de sua época: o corpo não engendra representações.

A posição inicial das imagens, descrita nas primeiras páginas de *Matière et mémoire*, revela, sem mistérios, a singularidade do corpo vivo, ou seja, de um corpo que não é capaz de engendrar representações internas. Ora, não há motivos para fazer do cérebro condição de constituição do mundo exterior: o cérebro é também uma imagem, pois tudo é *imagem*. O corpo, em hipótese alguma, irá condicionar a imagem do

³² Trata-se de dois teóricos importantes da época de Bergson, com os quais, seguramente, Bergson dialogou.

³³ Aqui, especificamente, trata-se do corpo humano. Bergson se vale da palavra “meu corpo” para tratar do corpo vivo. A noção de ser humano e, sobretudo, dos demais organismos vivos, revela que estes estão inseridos numa história biológica evolutiva, que sofre transformações constantes com o mundo em que habitam. Isto é, as influências da biologia do século XIX são claras no pensamento bergsoniano. Trata-se da leitura que Bergson fez da obra de Spencer. Embora estas noções só sejam desenvolvidas melhor em *L'Évolution créatrice*, em *Matière et mémoire* já é possível visualizar a relevância da biologia no pensamento bergsoniano.

³⁴ Num outro texto, “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, Bergson discorre detalhadamente sobre tal tema, retomando o debate de modo mais rigoroso. Cf. BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 191-209.

universo. A representação, de acordo com Worms (1997), será deduzida de um *rappor* *privilégié* entre o corpo vivo e as demais imagens, sendo o corpo uma imagem entre imagens.

O cérebro, neste sentido, desempenha um papel fundamental: ele é caracterizado por Bergson como um “instrumento de análise”. O cérebro é capaz de efetuar a comunicação de um *movimento* em relação a outro órgão. Seu papel é comparado ao de uma central telefônica, uma vez que o cérebro é quem efetua a comunicação entre o estímulo recebido e o órgão que irá receber tal estímulo para executar uma ação. Daí que:

A função essencial da estrutura do sistema nervoso é permitir que os movimentos nervosos que lá circulam produzam efeitos variados, de acordo com o caminho que tomam; as configurações motoras do cérebro não apenas simbolizam, elas delineiam as reações do corpo ao seu ambiente, e selecionam uma, que será sua ação efetiva. (WORMS, 1997, p. 45, tradução nossa).

Neste sentido, é impossível pensar que um estímulo cerebral (*ébranlement*), que, para Bergson, também é uma imagem, engendre as imagens exteriores do mundo material. Numa passagem de *Matière et mémoire*, lemos o seguinte sobre isso:

[...] seria preciso que ela [o estímulo cerebral, que é imagem] as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na deste movimento molecular. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. (BERGSON, 2012, p. 13, grifo nosso).

É assim que fica evidente a postura negativa de Bergson sobre o corpo que só pode receber e devolver movimentos, não sendo capaz de produzir representações. O papel atribuído ao corpo na sua relação com os objetos exteriores será unicamente o de “seleção” de *movimentos*.

Aqui, vale notar algo importante, pois, como afirma Bergson, os elementos nervosos – centros superiores do córtex e medula – “[...] apenas esboçam *tout d’un coup* uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas” (BERGSON, 2012, p. 27). Isto significa que os objetos que estão em torno do corpo vivo apenas refletem as ações possíveis do “meu corpo” sobre eles.

Essa operação de “refletir” é importante neste contexto, pois o corpo vivo reage de diversas maneiras conforme o sistema nervoso é mais ou menos desenvolvido. Daí que o corpo vivo, em *Matière et mémoire*, seja caracterizado como um *centro de indeterminação*. Ou seja, na medida em que a estrutura do sistema nervoso é mais complexa, as respostas aos estímulos se ampliam, tornando as ações e reações menos determinadas. O sistema nervoso tem apenas “[...] por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada.” (BERGSON, 2012, p. 27). Mas se não é o corpo que secreta as representações, como explicar que, desta ação singular do corpo, que acaba impondo uma modificação essencial no seio das imagens, possa nascer uma representação? Ao mostrar que o psicólogo estava errado ao supor que a representação é secretada pelo cérebro, Bergson precisa justificar sua tese.

6. Presença e representação, consciente e inconsciente

Como é sabido, a inversão operada por Bergson, que configura uma novidade na história da filosofia, é a de que a representação não é um acréscimo de algo, mas, ao contrário, ela é, certamente, uma *diminuição*. Toda a tradição filosófica pensou a *presença* e a *representação* de modo equivocado, tornando ambas problemáticas. A tradição sempre entendeu que se deve acrescentar algo à representação. Ou seja, a representação foi sempre concebida como uma “imagem” do objeto presente que se encontra na mente. Em outras palavras, uma cópia mental do objeto.

Para Bergson, a representação não é “acrécimo” porque, em primeiro lugar, não é nenhum ato da consciência do sujeito e tampouco pode ser secretado do cérebro. Em segundo lugar, não é acréscimo porque a própria percepção também não é um ato privilegiado de um sujeito psicológico, mas é um processo que prolonga a ação do organismo conforme o sistema nervoso é mais ou menos complexo. No processo de percepção, há, inicialmente, apenas a intervenção da fisiologia do corpo.

Para Bergson, a representação é compreendida como uma relação objetiva entre a imagem-corpo (corpo vivo) e as demais imagens³⁵. Daí a importância da análise do corpo enquanto imagem privilegiada, pois é da configuração do corpo que Bergson pôde pensar a questão da representação. Assim como ressalta muito bem Bento Prado

³⁵ Esta posição é provisória. A representação mental, em Bergson, contará com a participação da memória.

Jr. (1987), é através do intercâmbio entre as imagens (do *rapport privilégié*³⁶) – a *imagem-corpo* e as demais *imagens* – que é possível supor o motivo pelo qual surgem as representações. Não se trata de pensar as representações a partir do cérebro ou de algum outro processo misterioso que não se explica.

A ação singular do corpo vivo nos mostra que há um conjunto de imagens pertencentes ao turbilhão de imagens que agem e reagem umas sobre as outras e que se configura como um “mundo perceptível”. Há, posteriormente, o momento em que o corpo vivo “seleciona”, isto é, “recorta” algo que lhe interessa deste mundo perceptível. Trata-se do momento em que o corpo vivo não apenas reage ao estímulo, mas, escolhe como devolvê-lo. Quando ele, o corpo, percebe o mundo e instaura uma *seleção* de certas imagens, há aí a representação, ou seja, há a *supressão* de movimentos deste turbilhão de imagens. Numa passagem de seu texto, Bergson explica como no processo de representação não há acréscimos:

Se houvesse *mais* no segundo termo [na representação] do que no primeiro [na presença], se, para passar da presença à representação, fosse preciso acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse *menos* que sua simples presença; [...] Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que a sua crosta exterior, sua película superficial. (BERGSON, 2012, p. 32-33, grifo nosso).

A “presença” é entendida aqui como a totalidade do conjunto das imagens. Por outro lado, a representação passa a ser entendida como um recorte desta totalidade e, portanto, é uma parcela dada apenas ao corpo: o que é representado é sempre a *anulação* da totalidade. O que é a representação? É sempre as “escolhas”, a “seleção” de movimentos de uma imagem particular – o corpo vivo – desta totalidade que nunca se dá integralmente. Deste modo, a representação é sempre a parte, a retenção do que interessa à *imagem-corpo*.

A totalidade das imagens, em sua caracterização, não exhibe partes soltas e, por isso, trata-se de uma realidade entendida como um *todo*. Ela é semelhante à descrição bergsoniana, no início do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, do *universo de*

³⁶ Cf. *Sélection des images*, 2012, p. 29.

*images*³⁷. Na imagem representada há apenas uma parcela da totalidade das imagens: não há como representar todos os movimentos, todas as ações e reações. A representação implica sempre que a imagem representada será pobre, carente, pois não há como representar o “todo”. A imagem representada – a imagem “recortada” – é definida em *Matière et mémoire* como *virtual*. Ou seja, é virtual porque na representação não há a totalidade das imagens presentes. O que há presente é apenas uma parte que é selecionada.

Ao remover a representação da interioridade do sujeito e associar à ação singular do corpo vivo – que se rebela contra o determinismo do monismo das imagens e instaura uma *atividade seletiva* diferente –, Bergson pensou a presença e a representação de uma maneira nova.

Para Bergson, fica claro que não há um abismo entre a presença e a representação como havia no interior das teses realistas e idealistas, por exemplo. Há apenas uma diferença de *irrupção* de mais ou menos movimentos: uma diferença de grau. Em suma, a especificidade do corpo vivo – esta introdução de negatividade no mundo, este recorte – nos revela como são possíveis as representações, sem que com isso se instaure uma distância, como fizera Kant, entre a *coisa em si* e a representação (*fenômeno*). Contudo, a identidade entre os dois termos, presença e representação, é revelada à medida que Bergson analisa a *percepção pura*.

As imagens que participam do *ensemble d'images* são as mesmas que participam do *ensemble d'images* recortado pela imagem-corpo. Ou seja, há dois sistemas de imagens que se relacionam de modo objetivo e, nesses dois sistemas de imagens, não há duas realidades opostas que não se comunicam. De um lado, como vimos anteriormente, há as imagens em si, agindo e reagindo umas sobre as outras, enfim, o universo material, o todo, o mundo perceptível. Do outro, há as imagens que são selecionadas pelo privilégio da imagem-corpo, isto é, uma parte do todo, o campo do percebido. Com a noção de imagem, empregada por Bergson no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, compreendemos que há uma correspondência entre as imagens do conjunto material e as imagens percebidas pela imagem-corpo: a representação passa a ser a supressão de movimentos num mesmo nível de realidade, o das imagens.

As análises da percepção pura nos revelarão que se trata então de uma inserção efetiva na matéria. Worms notou muito bem que a percepção “[...] não é nem uma

³⁷ Cf. *De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps*, 2012, p. 11-12.

produção do cérebro, nem uma construção do pensamento, mas uma dimensão dos objetos exteriores” (WORMS, 1997, p. 86). A consciência será pensada a partir do ato de percepção, que é uma seleção operada pelo corpo no seio das imagens que escolhe uma parte do todo, em função de uma necessidade e que, portanto, instaura o campo da representação. O inconsciente, por sua vez, é o que não é percebido, é o que não é representado e dado atualmente para a imagem-corpo.

De um lado, perceber é instalar-se na matéria, na consciência instantânea da matéria e, de outro, não perceber é ter um “estado mental inconsciente”. Com efeito, “Perceber a matéria é perceber de uma só vez um todo indivisível e contínuo, que se apreende pouco a pouco” (WORMS, 2010, p. 152). Passemos então às investigações sobre a percepção pura, pois elas revelarão a natureza do ato perceptivo e auxiliarão na compreensão das noções de consciência e de inconsciente na filosofia bergsoniana.

7. A pureza da percepção

Há algo fundamental a ser notado pelo resultado da investigação da percepção pura em *Matière et mémoire*: há certa conformidade entre a matéria e a percepção da matéria, entre a realidade em si e a realidade representada. Ou seja, há conformidade qualitativa entre a presença e a representação: o que há é somente a supressão de mais ou menos movimentos. Mas, do que se trata especificamente essa percepção pura?

Numa passagem de *Matière et mémoire*, lemos o seguinte:

Partamos dessa indeterminação [indeterminação do corpo vivo] como princípio verdadeiro. Procuremos, uma vez colocada essa indeterminação, se não poderíamos deduzir a possibilidade e mesmo a necessidade da percepção consciente. Em outras palavras, tomemos esse sistema de imagens solidárias e bem amarradas que chamamos mundo material, e imaginemos aqui e ali, nesse sistema, *centros de ação real* representados pela matéria viva: afirmo que *é preciso* que ao redor de cada um desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; afirmo conseqüentemente que a percepção consciente *deve* se produzir, e que, além disso, é possível compreender como essa percepção surge. (BERGSON, 2012, p. 27-28, grifo nosso).

Com efeito, da própria relação variável entre o ser vivo (a imagem-corpo) e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam, é possível, segundo Bergson, deduzir a necessidade de uma percepção. Podemos pensar conjuntamente, segundo o que foi exposto acima, que, quanto maior a amplitude da percepção, maior

será a indeterminação da ação³⁸. A *percepção consciente*, neste sentido, pode surgir da própria indeterminação do agir. A questão que Bergson enfrenta é a seguinte: “De onde vem que essa percepção é consciência, e por que tudo se passa *como se* essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (BERGSON, 2012, p. 30). O procedimento de Bergson visa, primeiramente, pensar a simplificação da percepção concreta, isto é, uma percepção carregada de elementos subjetivos. Essa simplificação nos remete à percepção pura. E o que significa o “puro”?

Em primeiro lugar, a pureza significa que não há a presença das lembranças. Bergson crê que toda percepção está impregnada de traços mnemônicos e a percepção pura é limpa de qualquer traço desse tipo³⁹. Daí que, se a percepção pura existe mais *de direito* do que *de fato*, é porque na medida em que ela elimina a memória é possível “[...] obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea” (BERGSON, 2012, p. 31). Ao se manter na exterioridade, podemos ler também que a primeira relação da imagem-corpo com seus objetos é uma relação estritamente sensório-motora. Ao pensar a percepção pura como um ato de inserção efetiva na matéria, Bergson pôde pensar a natureza do ato perceptivo como algo totalmente contrário ao que a tradição filosófica costumeiramente pensou. E é neste sentido que a crítica bergsoniana aos idealistas e realistas se desenha, já que estes, por acreditarem que a percepção era voltada para o conhecimento puro e não para a ação, acreditaram que a percepção era construída a partir dos atos do pensamento, ou seja, da consciência⁴⁰.

Com as análises sobre a imagem-corpo, isto é, sobre sua fisiologia e sua estrutura, Bergson deu indícios de que a percepção possui um lado material, fisiológico. A percepção é formada nas próprias coisas: não há imagem sem objeto. Portanto, à medida que Bergson remove a participação da lembrança na percepção (o lado subjetivo da percepção), sobra um momento não subjetivo da percepção: material e fisiológico. A

³⁸ A percepção, segundo a filosofia bergsoniana, é resultado da relação do corpo vivo com o conjunto de imagens. No famoso exemplo do “ponto *P*”, de *Matière et mémoire*, lemos o seguinte: “Seja, por exemplo, um ponto luminoso *P* onde os raios agem sobre diferentes pontos *a*, *b*, *c*, da retina. [...] Limitemo-nos provisoriamente a dizer, sem muito aprofundar aqui o sentido das palavras, que o ponto *P* envia à retina estímulos luminosos. O que irá se passar? Se a imagem visual do ponto *P* não fosse dada, haveria por que procurar saber como ela se forma, e logo nos veríamos em presença de um problema insolúvel. [...] os estímulos transmitidos do ponto *P* aos diversos corpúsculos retinianos são conduzidos aos centros ópticos subcorticais e corticais, frequentemente também a outros centros, e que esses centros às vezes os transmitem a mecanismos motores, às vezes os detêm provisoriamente. [...] o ponto *P*, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto *P* faz parte desse todo, e que é exatamente em *P*, e não em outro lugar, que a imagem de *P* é formada e percebida” (BERGSON, 2012, p. 39-41). Sendo assim, com isso queremos dizer que tanto o ponto *P* quanto o corpo vivo participam deste mesmo “todo solidário”.

³⁹ “De fato, não há percepção que não esteja impregnada de memória” (BERGSON, 2012, p. 30)

⁴⁰ Como, por exemplo, é em Descartes.

percepção, por sua vez, ao invés de ser subjetiva é aqui ainda puramente pragmática e instantânea: eis a percepção pura.

A definição de percepção pura, em *Matière et mémoire*, enquanto relação variável entre o ser vivo e os objetos, é contra o postulado que afirma que a percepção é pautada pelo conhecimento e, portanto, essa relação inicial que não conta ainda com a presença da subjetividade é neste nível impessoal. Sem dúvida, isto é uma das novidades da teoria da percepção pura que Bergson nos oferece. No processo de perceber o mundo exterior, não há a possibilidade de se pensar a presença de atos simbólicos, por exemplo. É somente com a presença das lembranças que a percepção é impregnada de significados. Com a contribuição das lembranças, há uma significação simbólica das percepções no presente. A memória tem o papel de contração e síntese de momentos que passam pelo fluxo do tempo. No caso das percepções, ela cumpre a função de enriquecer o momento presente, a partir da conservação do passado. Entretanto, aqui não há propriamente contribuição da lembrança. Bergson, em seu texto, comenta sobre isto:

Dirão que fazemos uma hipótese arbitrária, e que essa percepção ideal [a percepção pura], obtida pela eliminação dos acidentes individuais, não corresponde de modo nenhum à realidade? Mas esperamos precisamente mostrar que os acidentes individuais estão enxertados nessa percepção impessoal, que essa percepção está na própria base de nosso conhecimento das coisas, e que é por o ter desconhecido, por não a ter distinguido daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, que se fez da percepção inteira uma espécie de visão interior e subjetiva, que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade. (BERGSON, 2012, p. 30, grifo nosso).

A contribuição da memória na percepção será analisada detalhadamente mais adiante. No momento, basta ressaltar que, com a percepção pura, somos levados a um nível mais simples de experiência com o mundo. Mesmo que essa experiência com o mundo seja simples, instantânea, imediata, já é possível perceber a presença de certa consciência. A consciência, aqui, ainda é tematizada num nível “pragmático”.

No momento em que o corpo projeta a ação possível sobre o mundo exterior – pois os objetos *refletem* as ações possíveis de meu corpo sobre eles –, através do espaço, a percepção se desenha exatamente aí. Deste processo, ela rouba aquilo que lhe interessa mais e, por outro lado, se esquece do resto. Este roubar, que é o roubo de uma parte do todo, pressupõe, para Bergson, a própria consciência, uma vez que consciência é definida como *escolha*.

A investigação da percepção pura, seguramente, fundamenta o campo de representação que é redefinido por Bergson não como um acréscimo, mas, como uma diminuição. Ou seja, a percepção ocorre a partir de uma diminuição, pois não há uma apreensão total do mundo material. Já que perceber não é mais representar mentalmente o objeto⁴¹, a percepção pura ganha uma definição como “ação possível” ou “ação virtual” em *Matière et mémoire*.

Com efeito, o essencial da percepção pura, desta percepção que não é contaminada por conteúdos subjetivos, como as lembranças, é destacado por Worms num texto sobre Bergson:

A percepção não é interior, quer seja ao cérebro ou a uma consciência pura, ela é inteiramente externa. Não é o mundo que é um conteúdo da consciência, mas a consciência que é uma propriedade do mundo, enquanto rodeada por corpos vivos. O mundo é dado como um conjunto de imagens, objetos exteriores, mais ao conteúdo relativo à ação do corpo e suas necessidades. Tudo é, na percepção, ao mesmo tempo real e ideal; tudo faz parte da realidade exterior e da matéria, mais a essa matéria enquanto ela é percebida se impõe necessariamente as formas da ação, espacializada, objetivada, e mesmo fixação de qualidades sensíveis. (WORMS, 1997a, p. 103, tradução nossa).

A percepção, sendo inteiramente externa, é o que nos permite pensar que há a inserção efetiva na matéria. Ao mostrar que ela é um processo que ocorre fora do sujeito, cuja contribuição da estrutura fisiológica do corpo é fundamental, Bergson pensou a percepção fora dos moldes da tradição moderna. Tanto o realismo quanto o idealismo, pensam que a percepção são

[...] “alucinações verdadeiras”, estados do sujeito projetados para fora dele; e as duas doutrinas diferem apenas no fato de que, numa, esses estados constituem a realidade, enquanto na outra eles se juntam a ela. (BERGSON, 2012, p. 70-71).

⁴¹ A diminuição, que também pode ser compreendida como um descolamento que o corpo vivo opera no conjunto de imagens, pode ser interpretado na chave do exemplo do fenômeno de refração, que Bergson exemplifica em seu texto. Lemos que: “O que é dado é a totalidade das imagens do mundo material juntamente com a totalidade de seus elementos interiores. Mas se supusermos centros de atividade verdadeira, ou seja, espontânea, os raios que chegam aí e que interessariam essa atividade, em vez de atravessá-los, parecerão retornar desenhando os contornos do objeto que os envia. Não haverá nada aí de positivo, nada que se acrescente à imagem, nada de novo. Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem.” (BERGSON, 2012, p. 34-35).

Ao mostrar que a percepção é um processo que decorre da interação entre o corpo vivo e as influências que os objetos que estão em torno dele oferecem, não há como concluir daí que a consciência seja uma espécie de “fosforescência”, isto é, como um resultado de reações físico-químicas no cérebro, como queriam os realistas. Tampouco a consciência será, neste caso, apenas reduzida à interioridade, de tal modo que não é possível pensar o mundo sem o sujeito, tal como queriam os idealistas. Se a proposta de Bergson é pensar a “gênese ideal” da consciência, tal como nos mostrou Bento Prado Jr., neste sentido, a teoria da percepção pura é fundamental para tal empresa.

Se seguirmos a leitura fenomenológica de Bento Prado Jr., poderemos ver a “[...] emergência da consciência como representação no campo transcendental das imagens.” (CHAUI, 1989, p. 20), representação essa que ganha fundamento a partir da investigação da percepção pura. Ou seja, a partir da hipótese inicial das imagens e da análise da percepção pura, é possível ver o nascimento da consciência sem narrar propriamente tal nascimento.

Inicialmente, Bergson parte da *determinação do indeterminado* – do corpo vivo que age sobre o mundo. Desta relação entre uma imagem privilegiada – imagem-corpo – com as demais imagens, é possível concluir que a subjetividade pode nascer da própria percepção da matéria. Num comentário feliz sobre isto, podemos ler que:

Ao “escolher” um dos possíveis sobre o fundo indeterminado do campo [campo de imagens], temos o processo de constituição da subjetividade como finitude, isto é, como limitação e empobrecimento da Presença, um “sacrifício da Presença” que situa Bergson no polo oposto ao da constituição transcendental husserliana. (CHAUI, 1989, p. 21).

É evidente que Bergson começa a tematizar a percepção pura, sem conteúdos subjetivos, no intuito de não pensar a realidade a partir do dualismo sujeito e objeto. Há apenas o corpo vivo que, diante de sua caracterização fundamental, a indeterminação, é capaz de estabelecer uma relação com os demais objetos do mundo exterior. É dessas análises que Bergson poderá, em seguida, pensar a consciência dotada de subjetividade. Posteriormente, com o advento das lembranças, por exemplo, a consciência aparecerá como consciência propriamente dita de um sujeito psicológico.

O próprio Bergson reconhece que se houvesse só a percepção pura, nossa consciência “[...] se limitaria a ligar pelo fio contínuo da memória uma série ininterrupta de visões instantâneas, que fariam parte antes das coisas do que de nós.” (BERGSON, 2012, p. 67). Mas, das investigações da percepção pura, desse âmbito pragmático, é possível perceber que a percepção é escolha, é obscurecimento do objeto, é supressão do todo, em razão ao que interessa ao corpo vivo. A representação, essa supressão de movimentos do todo, é o que possibilita justamente o destaque de um objeto para a consciência. Portanto, se percebêssemos a totalidade do conjunto de imagens, todas as influências de todos os pontos, seria, para Bergson, descer ao “estado de objeto material”. Textualmente, lemos então que “Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático.” (BERGSON, 2012, p. 48). Mesmo neste nível pragmático, podemos perceber que há, mesmo que minimamente, a manifestação da consciência, a manifestação de um espírito que será objeto de estudo do capítulo II e III de *Matière et mémoire*.

Para se pensar a experiência consciente de fato, a percepção concreta, é preciso resgatar a lembrança para a investigação. Essa será a tarefa de nosso segundo capítulo. No momento, limitemos a ressaltar apenas a compreensão de consciência e inconsciente que surge a partir dessas análises.

8. O inconsciente além do campo das representações: a ausência necessária

Seguramente, a primeira manifestação da consciência, nas páginas iniciais de *Matière et mémoire*, dá-se no processo de percepção. Como vimos acima, não se trata de uma consciência subjetiva, dotada de lembranças – que acumula o passado. Trata-se de um nível pragmático, de modo que se poderá ver o surgimento da consciência propriamente dita. O recorte pragmático no seio das imagens, operado pelo corpo vivo, manifesta a presença da consciência. Perceber é escolher e isto envolve um *mínimo* de consciência. Mas, deste processo analisado cuidadosamente por Bergson, no primeiro capítulo de sua obra, destaca-se a noção de inconsciente, de maneira curiosa. É isso que nos propomos pensar em seguida.

Na hipótese do conjunto de imagens, descrito por Bergson, vimos que o mundo exterior – a matéria – é constituído por ações e reações determinadas, isto é, *movimentos*. É um plano que é entendido como totalidade que não exhibe partes. Desse mundo exterior e da relação que o corpo vivo estabelece com ele, nascem as nossas representações. O cérebro não é em hipótese alguma o produtor de nossas

representações. Mas nossa representação da matéria possui uma especificidade fundamental, a saber, ela é “[...] a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções.” (BERGSON, 2012, p. 35). Percepção, ação e consciência são termos intimamente ligados. A consciência se manifesta, ainda que minimamente, através do processo de percepção, a partir dessa eliminação que não interessa ao corpo vivo. A consciência é definida, inicialmente, de um modo estranho à tradição filosófica. A consciência é este empobrecimento da totalidade das imagens, pois o recorte que ocorre implica uma perda do todo em função de uma necessidade prática. Como diz Bergson, a consciência “[...] consiste precisamente nessa escolha.” (BERGSON, 2012, p. 35).

Com efeito, a investigação sobre a percepção nos revelou uma dupla constatação. Em primeiro lugar, ela nos mostrou que a percepção não é construída em vista do conhecimento puro, como costumeiramente a tradição filosófica pensou – idealistas e realistas. Em segundo lugar, as investigações de Bergson sobre a percepção nos revelaram uma relação importante das noções de consciência e inconsciente, uma vez que a experiência da matéria contém uma dualidade de planos. O primeiro plano é o plano da representação: âmbito da *consciência*. O segundo plano é o âmbito da totalidade não recortada: âmbito do *inconsciente*.

Contudo, é preciso tomar cuidado com o termo “inconsciente”, já que ele é pensado no contexto de todas as reformas de Bergson, a saber, da noção de percepção e de representação. Aqui, no contexto de *Matière et mémoire*, especificamente no primeiro capítulo, a noção de inconsciente aparece junto à totalidade das imagens não representadas. É preciso lembrar que Bergson não explora essa noção no primeiro capítulo de sua obra. O inconsciente não é tematizado de forma sistemática, sendo que a investigação mais detalhada aparecerá somente no terceiro capítulo de *Matière et mémoire*. Há precisamente uma atenção maior à própria consciência e seu desenvolvimento junto da percepção, embora as discussões sobre a noção de inconsciente sejam possíveis já na discussão inicial de Bergson, de modo que é possível reivindicar tal noção.

No texto de Bergson, lemos o seguinte:

Secciona-se o nervo óptico de um animal; o estímulo partido do ponto luminoso não se transmite mais ao cérebro e aos nervos motores; o fio

que ligava o objeto exterior aos mecanismos motores do animal englobando o nervo óptico é rompido: a percepção visual se torna impotente, e nessa impotência consiste precisamente a inconsciência. (BERGSON, 2012, p. 42-43).

A passagem acima indica que é possível falar do “inconsciente” em Bergson no itinerário do primeiro capítulo de sua obra. Trata-se da “*l'inconscience*” que pode ser pensada na teoria da percepção pura. A percepção, que no primeiro capítulo de *Matière et mémoire* é associada aos processos fisiológicos, e associada também à consciência, nos revela a possibilidade de pensar e reivindicar uma noção de inconsciente que pode ser associada ao rompimento dos processos fisiológicos. Se o primeiro capítulo da obra de Bergson nos permite pensar a consciência como proporcional à ação virtual da qual o ser vivo dispõe, ou seja, a seleção no seio das imagens, “[...] inversamente a inconsciência refere-se à impotência, à ação impedida, dificultada” (CORNIBERT, 2012, p. 101). Quando a atividade fisiológica do corpo é rompida de alguma maneira, como no exemplo de um corte do nervo óptico, a percepção visual consciente torna-se inconsciência, de modo que a representação também deixa de ser possível.

Nicolas Cornibert, na obra que gira em torno da difícil noção de “imagem” de *Matière et mémoire*, ressalta o capítulo III da obra bergsoniana para mostrar que a realidade não percebida, não selecionada pelo corpo vivo, isto é, a parte que permanece distante das ações reais, acaba por nos revelar o principal aspecto em torno da noção de inconsciente: a *ausência*.

A percepção atual é ressaltada por Bergson como algo que implica uma diversidade mais ou menos indeterminada de percepções virtuais. É justamente pelo fato da percepção ser definida como “ação possível” ou “ação virtual”⁴² que é possível pensar uma totalidade e, sobretudo, uma realidade não dada atualmente à consciência – não atualmente presente –, embora ainda existente. No célebre capítulo III de *Matière et mémoire*, onde se encontra uma investigação importante sobre a noção de inconsciente – o qual será trabalhado em nosso segundo capítulo –, vemos Bergson falar sobre “percepções ausentes da consciência”. Podemos perceber as quatro paredes de um quarto e, ao mesmo tempo sabemos que há “percepções ausentes” da consciência, como, por exemplo, os outros quartos vizinhos, a rua fora dos cômodos, o resto da cidade, enfim, todo o resto de uma totalidade não dada para a percepção. É justamente isto que está além de nossa percepção e além de nossa representação que é caracterizado

⁴² Ver nota 36 deste mesmo capítulo.

por Cornibert como ausência, isto é, uma totalidade que só é caracterizada por este modo próprio de ser. Para Cornibert, trata-se, para Bergson, de pensar esta realidade não dada atualmente à consciência como “[...] um modo *inconsciente*” (CORNIBERT, 2012, p. 103). Ainda no texto de Bergson, encontramos uma passagem curiosa, que nos remete aos termos “consciência e inconsciente”:

[...] 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. (BERGSON, 2012, p. 35).

O que significa a “percepção de um ponto material inconsciente”? É possível falar de uma percepção de uma imagem isolada, isto é, de um ponto material que não é um corpo vivo? Ora, durante todo o primeiro capítulo de sua obra, Bergson destacou o papel do corpo em relação à manifestação da consciência. A noção fundamental para o corpo é, seguramente, a *ação*. Ficou estabelecido, se lermos atentamente, que o privilégio do corpo vivo – a seleção de imagens – é exclusivamente seu: o corpo vivo é o único que possui essa capacidade de agir, ou seja, de selecionar certas imagens. Neste sentido, falar de uma “percepção” de uma imagem isolada, que não seja a do corpo vivo, parece soar estranho para a teoria bergsoniana. Isto significa que essa “percepção de um ponto material inconsciente” não pode ser a mesma percepção dos seres vivos.

No entanto, é possível notar que essa “percepção inconsciente”, existente *de direito* e não *de fato*, é o que fundamenta a percepção consciente, já que ela também está fundada na *ação*. Ela existe *de direito* porque, como Bergson nos mostra com o exemplo da fotografia “já dada”⁴³, a percepção já é dada no mundo. No momento em que o corpo realiza a “seleção de imagens” no mundo exterior, surge então a representação consciente: ocorre a extração de uma parte do todo. Neste sentido, a “percepção inconsciente” já é algo dado na hipótese inicial de Bergson sobre o conjunto de imagens, sendo que a percepção consciente surgirá posteriormente a partir da atividade do corpo vivo. Cornibert afirma com razão que mesmo que “[...] a ação seja impedida ou anulada não significa que saímos do regime da ação – não paramos de referir a ela, embora seja de modo negativo.” (CORNIBERT, 2012, p. 105). A ação é uma categoria fundamental para se pensar tanto a consciência quanto a própria noção de

⁴³ Cf. *Matière et mémoire*, 2012, p. 36

inconsciente. O inconsciente é associado à realidade completa da matéria, esta realidade sem lacunas. O que é inconsciente é o que não está dado como representação ao corpo vivo, mas ainda ocupa o horizonte de ações possíveis. Daí que a noção de inconsciente seja pensada como algo além do campo de representações e, ao mesmo tempo, como ausência necessária. A totalidade do mundo material nunca nos é dado por inteiro e o que sempre percebemos é uma pequena parcela. Em suma, é possível justificar e reivindicar uma noção de “inconsciente” no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, de modo que esta noção, sem dúvida, é fundamental para compreendermos a vida mental como um todo.

Não obstante, as contribuições de Bergson sobre a vida psíquica não se encerram no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, mas se estendem pelo resto do seu livro. A partir do segundo capítulo da obra, Bergson irá mobilizar a sua teoria da memória, buscando incorporar, dessa vez, um elemento subjetivo na percepção. Quais seriam as implicações desta atitude? Ora, isto significará que perceber não é apenas impor uma seleção ao todo, atendendo, assim, às exigências vitais da imagem-corpo. Perceber implica, seguramente, a presença da memória: implica um elemento pessoal. Não se trata apenas da percepção de um corpo vivo, mas, de um indivíduo que possui uma história particular. Sendo assim, de um lado, a consciência será pensada a partir da dinâmica de atualização das lembranças e, por isso, ela será identificada com o âmbito do *atual*. De outro, o inconsciente será pensado a partir da totalidade das memórias acumuladas ao longo do tempo pelo indivíduo, de modo que o inconsciente será da ordem do *virtual*. Primeiro, é preciso compreender a teoria da memória de Bergson e esclarecer como é possível distinguir os dois tipos de memórias. Em seguida, buscar-se-á compreender a dinâmica de atualização de ambas na consciência e mostrar como a percepção é enriquecida por esta dinâmica. Para tanto, será necessário indicar como Bergson justifica a existência da memória pura, como sendo algo que não está alojado no cérebro, mas que é da ordem do virtual: inconsciente. É com o par atual/virtual que Bergson concentrará suas investigações filosóficas sobre a relação entre consciência e inconsciente no âmbito da interioridade. As imagens percebidas pela imagem-corpo não serão pensadas somente a partir da exterioridade, mas, agora, serão pensadas interiormente, ora como atuais, ora como virtuais. Vamos acompanhar, de maneira cuidadosa, os argumentos de Bergson sobre o âmbito da interioridade e descobrir aí quais são as novas implicações que esta reflexão apresenta.

CAPÍTULO II: Consciência e inconsciente: a experiência da interioridade

1. A experiência da interioridade

A memória será tema dos dois capítulos centrais de *Matière et mémoire*, os capítulos segundo e o terceiro. As reflexões contempladas nestes respectivos capítulos nos permitem falar da realidade do espírito, da experiência interna e, seguramente, também da consciência e do inconsciente, embora estes conceitos, a partir de agora, sejam pensados de outra perspectiva. Não se trata de pensar a gênese da consciência para daí ver como a própria noção de inconsciente emerge. Agora, no contexto do espírito, ambos os conceitos serão pensados de uma maneira mais elaborada, sem deixar de manter uma conversa rigorosa com a ciência do século XIX.

A consciência e o inconsciente foram tematizados, em nosso primeiro capítulo, a partir das análises sobre as noções de percepção, do corpo e da representação⁴⁴, contemplando desse modo a experiência da exterioridade. A principal conclusão da investigação sobre a percepção pura foi a de que “Não é em nós, é neles que percebemos os objetos” (BERGSON, 2006, p. 86). Consciência e inconsciente foram tematizados a partir de uma hipótese inicial, a saber, o *conjunto de imagens*. Enquanto que o âmbito da *representação* foi identificado com a esfera da consciência, o âmbito da *presença pura*, que é a da totalidade da matéria, foi identificado com a esfera do inconsciente.

É curioso notarmos que a passagem do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* para os dois seguintes – capítulo dois e três –, marca, sobretudo, a diferença entre, de um lado, uma consciência objetiva e impessoal e, de outro, uma consciência subjetiva, pessoal e singular, capaz de se servir das experiências passadas para auxiliar a ação do presente. Do mesmo modo, veremos a passagem de um inconsciente ligado à exterioridade – que corresponde à totalidade do universo não representado, não dado atualmente –, impessoal, passivo, para um inconsciente ligado à interioridade, à subjetividade, ou seja, um inconsciente que indica o *caráter* e a própria *história pessoal*.

Ao passo que no primeiro momento das investigações de Bergson há somente consciência e inconsciente objetivo, que não dizem respeito propriamente a um sujeito psicológico, a partir do segundo e terceiro capítulo de *Matière et mémoire* a consciência

⁴⁴ A reflexão sobre a percepção pura, em *Matière et mémoire*, encontra-se no contexto da problematização da consciência. “De onde vem que essa percepção é consciência, e por que tudo se passa como se essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (BERGSON, 2012, p. 29-30).

e o inconsciente serão dois termos que, de acordo com a leitura de Gilles Deleuze, poderão sem problema algum ser tematizados tanto enquanto o *psicológico* (a consciência) quanto o *ontológico* (inconsciente). É a teoria da memória e, sobretudo, a reflexão sobre os “planos de consciência” que são fundamentais para explicar como isto é possível no interior da filosofia bergsoniana. Uma das constatações que podemos obter da passagem do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* para o segundo é que a consciência não só opera uma seleção pragmática no conjunto de imagens – o que caracteriza o ato perceptivo –, mas, ela também insere algo do “sujeito” nessas imagens. Isso que é inserido na percepção é algo que provém do passado: são as próprias lembranças de um sujeito dotado de um inconsciente que é a totalidade de sua própria história pessoal.

Se a percepção pura é apenas uma construção teórica, uma abstração: um esquema de inteligibilidade; se, na verdade, a percepção pura – que existe mais *de direito* do que *de fato* – não explica a nossa experiência perceptiva concreta, embora ela seja indispensável para compreendermos a percepção concreta, é preciso pensar como se dá efetivamente nossa experiência perceptiva. Para podermos explicar, de fato, tal experiência, é preciso incluir os elementos que foram abandonados anteriormente, quais sejam: os elementos mnemônicos.

As lembranças, neste sentido, podem contribuir para explicar como é a nossa experiência concreta da percepção, uma vez que não há percepção sem lembranças. Enquanto a investigação da percepção pura nos mostrou que há um lado impessoal da percepção, a percepção concreta, que inclui elementos mnemônicos, nos mostrará o lado pessoal e singular da experiência perceptiva; ao incluir a lembrança no processo de percepção, Bergson nos revela a própria subjetividade da experiência humana⁴⁵.

Mas é preciso notar que é justamente aqui que Sartre, um crítico da obra de Bergson, encontrou problemas. A passagem da consciência objetiva à consciência subjetiva é pensada, por Sartre, da seguinte forma: “[...] como é que essa consciência inconsciente e impessoal torna-se consciência consciente de um sujeito individual?” (SARTRE, 2008, p. 43). A suposta “revolução” do bergsonismo encontra dificuldades quando se trata de passar do simples ato de perceber, objetivo e que não possui elementos mnemônicos, para uma percepção concreta que supõe as lembranças, um

⁴⁵ É curioso notar que a memória tem uma grande relevância na época de Bergson, no fim do século XIX. Esta, segundo Worms, recobre o “problema do sujeito ou da subjetividade”. Para tanto, cf. WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*, 2010, p. 162-165.

elemento estritamente *espiritual*. Na leitura de Sartre, haveria um problema na comunicação entre a imagem da presença pura – o inconsciente não dado atualmente – com a imagem representada – totalidade suprimida, consciência atual. Em outras palavras, haveria uma incomunicabilidade entre o âmbito do inconsciente com o âmbito da consciência e, que pode se expressar da seguinte forma: de que modo “[...] se transforma a imagem em imagem-lembrança?” (SARTRE, 2008, p.45).

Na realidade, no entendimento de Sartre a imagem da *presença pura* é uma “coisa” isolada pelo corpo no ato de seleção, e, portanto, fica a questão de como ela pode permanecer “representação” de um sujeito, de um “*Eu*”, ou seja, como ela pode permanecer sendo algo do âmbito do espírito, em formato de lembrança? Bergson, segundo ele, teria feito das lembranças uma “coisa” na consciência? A dificuldade aumenta para Sartre quando se trata de pensar como a *memória pura* – virtual – se encarna na atividade presente do corpo vivo: como o passado se relaciona com o presente? Para Sartre, há uma dificuldade no pensamento de Bergson para explicar a passagem do inconsciente (virtual) para o consciente (atual).

É neste sentido que pensaremos a articulação entre a consciência e o inconsciente, que, a partir de agora, será pensada através dessa chave: a relação entre *passado* e *presente*. É claro que se trata de pensar a questão da evocação das lembranças. De um lado, a consciência, que será identificada com o *atual*, poderá ser pensada como a esfera do *psicológico*. A consciência será pensada como algo que pode estabelecer uma ligação entre o passado, o presente e o futuro que se apresentam incessantemente. Já a noção de inconsciente, por outro lado, será identificada com o *virtual*, com uma totalidade indistinta de lembranças. A leitura de Gilles Deleuze também permite pensar o inconsciente como a esfera do *ontológico*, de modo que a investigação sobre ele é, certamente, fazer ontologia. Para pensar a fundamentação e a estrutura desse passado, Bergson precisará afirmar e pensar a própria realidade da *memória pura*. Assim, o inconsciente será concebido como a totalidade *inativa* de nossas lembranças, ou seja, uma totalidade que permanece nas profundezas do espírito e que abriga a nossa história pessoal, podendo ser inserido no presente a qualquer instante.

Como sugere Worms (1997), ao estabelecer o estatuto ontológico das memórias, Bergson precisa pensar a relação pragmática que elas estabelecem com a percepção, ou, em outras palavras, trata-se de estabelecer o modo específico da “memória pura” e o mecanismo psicológico de convergência com a “memória-hábito”. A figura do *cone* e

dos “planos de consciência”, de *Matière et mémoire*, serão fundamentais para compreender toda a dinâmica da vida psíquica da teoria de Bergson.

Contudo, para compreendermos como as noções de consciência e inconsciente se relacionam no âmbito da interioridade, da subjetividade⁴⁶ humana, é preciso analisar cuidadosamente a teoria da memória de Bergson. Trata-se de uma teoria complexa e rigorosa, que demanda, portanto, algumas precauções. Afinal de contas, é a teoria da memória que revela outra dimensão de nossa vida, uma dimensão que possui tanta realidade quanto a exterioridade, a saber, a realidade do espírito.

2. As duas faces da memória: a tensão entre sonho e ação

Por que a memória é introduzida nas investigações de Bergson? Com a investigação sobre a percepção pura, Bergson pôde verificar a “gênese” da consciência a partir da indeterminação do corpo vivo. O inconsciente, por sua vez, foi pensado no plano da presença pura⁴⁷ e foi identificado com o todo da realidade não selecionado pelo corpo vivo, e que permanece, por isso, não atual. No entanto, a percepção pura é um esquema de inteligibilidade e é insuficiente para explicar a experiência perceptiva concreta. Para tanto, é necessário incluir o elemento mnemônico, que por sua vez caracteriza a subjetividade da percepção.

Ao identificar a consciência a partir da “escolha”, Bergson percebeu que tal escolha “[...] se inspira, sem dúvida alguma, nas experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que situações análogas foram capazes de deixar atrás delas” (BERGSON, 2012, p. 67). Assim como o corpo possui uma potência (*puissance*) de selecionar as imagens de uma totalidade que é inconsciente, de acordo com Panero (2006), nós também temos outra *puissance*, a saber, a de *reconhecer* essas imagens enquanto minhas, tornando-as conscientes, subjetivas. Ou seja, trata-se de um movimento que retira do passado as lembranças úteis, capazes de auxiliar a ação no presente. Para pensar a ação do corpo vivo para além do plano sensório-motor, a lembrança será central e fundamental, pois ela nos indica a realidade ativa e viva do

⁴⁶ Como pontua muito bem em seu comentário sobre Bergson, Débora lembra-nos, com razão, que o “[...] percurso da teoria da memória centrado na análise do reconhecimento nos encaminha, desta forma, para a constatação da presença fundamental de uma realidade ou dimensão espiritual no ato cognitivo de um sujeito: a *subjetividade*, definida pela história das lembranças de um indivíduo, isto é, uma consciência de um corpo, vivida e reafirmada pela capacidade de colocar-se nesta história e fazê-la agir no mundo.” (PINTO, 2000, p. 257).

⁴⁷ Sartre, por exemplo, nota que no bergsonismo há o estado virtual que indica a realidade que será definida por Bergson como a “[...] realidade dotada de uma qualidade secreta como sendo o inconsciente.” (SARTRE, 2008, p. 42).

espírito; as lembranças nos revelam a subjetividade interior. Com efeito, muito mais do que revelar a subjetividade, é o conjunto de todas as nossas lembranças, que são adquiridas ao longo de nossa vida, que constitui o próprio inconsciente.

É interessante notar que, no fundo de tudo isso, uma questão paira sobre Bergson no segundo capítulo de *Matière et mémoire* e que é justamente a de entender como a lembrança e a percepção se relacionam. Embora ambos sejam de natureza diferente, já que a lembrança não é uma percepção mais fraca, como acreditavam os filósofos modernos, ambas trabalham em sintonia e, na verdade, só são separáveis *de direito*. Em nossa experiência cotidiana, as lembranças e a percepção formam um *misto* que exige uma explicação adequada, por exemplo, de como a lembrança se insere no ato perceptivo, no presente.

Ao propor que a lembrança e a percepção diferem por natureza, é possível falar da independência e da sobrevivência das lembranças em relação ao corpo⁴⁸. À medida que o corpo sofre uma lesão, por exemplo, no órgão cerebral, não é a lembrança que será afetada; as lembranças não sofrem nenhuma danificação, porque elas não estão alojadas em nenhum órgão. A lembrança, segundo a filosofia bergsoniana, diz respeito ao âmbito do espírito e, por isso, não é ela quem desaparece quando há alguma lesão física. O que ocorre é apenas a impossibilidade da lembrança se atualizar na percepção presente, de se encarnar no presente através do corpo vivo. Significa dizer que o cérebro não aprisiona as lembranças em suas células. Mas, muito pelo contrário, seu papel é destacado como uma ferramenta que auxilia na atualização delas.

Contudo, antes de analisarmos como ocorre o processo de evocação propriamente dito, é preciso levar em conta como o passado se conserva em nós. A teoria da memória de Bergson enuncia claramente que essa conservação ocorre de dois modos brutalmente distintos. E, dessa possibilidade do passado se conservar de dois modos distintos, há uma noção fundamental de “inconsciente” que se destaca. Da operação desta noção, o papel da consciência, por sua vez, será destacado como algo que circulará entre ela. Mas, afinal, quais são os modos de conservação do passado? Os dois tipos, definidos no início do segundo capítulo de *Matière et mémoire*, são, inicialmente, a memória-hábito e a lembrança espontânea.

Bergson se vale do exemplo da lição aprendida de cor para nos permitir visualizar como estes dois tipos de lembranças se manifestam em nossa experiência. De

⁴⁸ De acordo com Bergson, a lembrança também é um exemplo preciso que mostra o ponto de inserção do espírito na matéria. Para tanto, cf. *Matière et mémoire*, 2012, p. 5.

um lado, há a memória-hábito que se encontra nos mecanismos motores. Ela é ligada ao hábito do corpo, e, por isso, sua aquisição se dá por meio da repetição. Quanto mais uma lição for repetida, maior será a chance de virar um hábito, justamente porque há uma fixação maior e mais forte⁴⁹.

Por outro lado, há a lembrança de uma leitura *específica* de uma lição, que difere da repetição e do hábito e é identificada como lembrança espontânea. Trata-se, dessa vez, de um tipo de lembrança que possui, por exemplo, uma data, detalhes, ou seja, é a lembrança de um acontecimento particular. Este tipo de lembrança não diz respeito aos mecanismos motores do corpo, mas ao âmbito espiritual, que, de acordo com Bergson, existe independentemente deles.

A memória-hábito está inteiramente mais voltada para a ação. Daí que ela seja parte do nosso presente: ela é “vivida”, “agida”. No corpo, Bergson identifica que há os dispositivos motores, que são criados a partir da repetição, com o intuito de favorecer a ação mais útil e prática. O passado, conservado dessa maneira, é mais assíduo nas nossas ações mais cotidianas e regulares, como é no caso de andar e escovar os dentes, por exemplo. A lembrança espontânea, por sua vez, registra os detalhes dos acontecimentos cotidianos de nossas vidas e é associada mais à representação do que à ação. Já que a ela se atribuem detalhes, essa lembrança difere da repetição justamente por conta desta sua característica essencial. Segundo Bergson, enquanto uma memória *representa* nosso passado, a outra o *encena*. Em suma, com a distinção entre os dois tipos de memória – consideradas em seu estado puro –, Bergson estabelece uma diferença aguda de interesses.

Portanto, há uma lembrança que se integra aos mecanismos motores, criados pela repetição e que facilitam a ação do corpo vivo, já que o interesse que está em jogo é o de servir unicamente à ação eficaz e útil do presente. É como se houvesse uma demanda de um “caminho mais curto”, mais eficaz, que evita o desperdício de qualquer tempo para realizar uma ação; enfim, criam-se atalhos. Já o outro tipo de lembrança, por levar uma marca de “caprichosa”, às vezes não se manifesta precisamente quando queremos, quando a evocamos. Como é o caso quando queremos nos lembrar de algo e não conseguimos. Ou seja, trata-se de um tipo de lembrança que é volúvel. Neste caso, para que a lembrança seja recuperada e utilizada na ação presente, é necessário realizar

⁴⁹ Sabemos que quanto mais o hábito se cristaliza, se torna mais forte, mais difícil fica de se desfazer dele. Para tanto, ver, por exemplo, o belo texto de Peirce sobre a fixação das crenças, que evidencia a força do hábito. Cf. PEIRCE, C. S. *The Fixation of Belief. How to Make our Ideas Clear*. In: *The Essential Peirce*, vol. 1. N. Houser, C. Kloesel, eds. Bloomington: Indiana University Press.

um trabalho “[...] do espírito que irá buscar no passado, para dirigi-las [as lembranças] ao presente, as representações mais capazes de se inserir em situações atuais” (BERGSON, 2012, p. 82, grifo nosso). Por outro lado, no caso da memória-hábito, onde sua função é a de “[...] esclarecer e completar utilmente a situação presente” (BERGSON, 2012, p. 90), recorre-se aos mecanismos motores.

Da distinção destas duas lembranças, é possível verificar que, à medida que uma situação exige uma resposta rápida, como quando queremos nos lembrar de uma lição aprendida de cor, é a memória-hábito que responderá às nossas exigências, de modo mais prático e útil, pegando os “atalhos” capazes de facilitar toda a operação. A lembrança espontânea, por outro lado, que permanece volúvel, representa a outra ponta da conservação do nosso passado e, pelo fato de ser caprichosa, não atende às demandas práticas.

No entanto, a distinção estabelecida entre as duas formas lembranças não revela apenas suas diferentes funções em nossa vida cotidiana. Muito mais do que isso, é desta distinção inicial que é possível apontar para a noção de um inconsciente, que será tema fundamental de *Matière et mémoire* para a compreensão da própria vida psíquica. A distinção também apontará para a dinâmica de uma consciência que circula entre esse inconsciente, que será identificado com a *memória pura*, e os dispositivos motores. Segundo Worms, a distinção entre as duas memórias, portanto, nos remete ao entendimento de que há dois extremos em nossa vida:

[...] a “memória pura” e individual será então uma “multiplicidade indistinta”, virtual ou qualitativa, onde as lembranças se interpenetram, perdendo toda forma representativa distinta, para constituir um “caráter” ou um “inconsciente”; em contrapartida, a memória do corpo será constituída de esquemas espaciais, distintos, atuais, comparáveis aos que se formam na percepção das “imagens”. (WORMS, 2010, p. 166).

Mas, para compreendermos como ocorre a dinâmica da nossa vida psíquica, que ora vai até uma região mais profunda das lembranças para poder agir (inconsciente), e ora se satisfaz com uma reação adaptativa mais habitual (dispositivos motores), é necessário aprofundar mais a teoria da memória de Bergson. Com efeito, em nossas experiências cotidianas, o que ocorre é um misto, onde não há como identificar o passado e o presente puros.

Em primeiro lugar, é preciso atentar que, aparentemente, numa leitura apressada da passagem acima, o leitor pode se confundir com alguns termos empregados, como, por exemplo, “memória do corpo” e “esquemas espaciais”. É preciso lembrar que estes termos não devem nos remeter às concepções localizacionistas, que afirmam que a lembrança está alojada no órgão cerebral. Tampouco, deve-se evitar conceber a lembrança como uma “coisa” na consciência, tal como Sartre advertia, por exemplo, na obra *A imaginação*. Mas, como entender então a passagem acima?

Deve-se ter em conta a configuração inicial do corpo, tematizada no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Trata-se do corpo que é destinado a mover objetos, que recebe e devolve *movimentos* e é incapaz de produzir representações. Neste caso, este corpo só poderá conservar suas experiências se houver algum dispositivo motor e que se dê por movimentos. O próprio Bergson é bem claro quanto a isso, ao enfatizar que é “[...] na forma de dispositivos motores, e de dispositivos motores somente, que ele pode armazenar a ação do passado.” (BERGSON, 2012, p. 81-82). Como, então, pensar a memória-hábito?

O termo “esquemas espaciais”, segundo Worms (2010), deve nos remeter somente à noção de “quadros motores”. Isto significa que se as lembranças – portanto, a própria memória-hábito (a “memória do corpo”) – não está armazenada no cérebro, é porque, segundo Worms (2010), os “quadros motores”, ou os *esquemas motores*, na verdade correspondem a “sequências fixas”, criadas pela repetição de movimentos e que formam a própria estrutura de nossa experiência e de nossa vida.

Todas as experiências que são adquiridas e que se tornam hábitos, que servem à ação, esclarecendo e complementando utilmente a situação presente, nos levam a viver, a agir, etc. Caracterizam, portanto, essa configuração chamada “quadros motores”. A memória-hábito, conservada nesses quadros motores, oferece às demandas das ações os movimentos mais adequados e mais bem organizados, isto é, atendem às determinadas exigências do presente. A memória-hábito, neste sentido, supõe apenas o corpo e a repetição da percepção.

Por outro lado, a lembrança espontânea que registra os detalhes de tudo o que é percebido no formato de imagens-lembranças e que supõe não só o corpo, mas, também o espírito, nos apontará para a noção de inconsciente. Trata-se da totalidade de nossas lembranças que é “virtual”, inativa, constituindo assim uma totalidade “indistinta”. É aquilo que Worms (2010) chama de “individualidade global *de nossa vida mesma*”, que expressa o nosso caráter e a nossa história pessoal. Este conjunto indivisível de

lembranças que será identificado como sendo o *inconsciente*, será pensado e tematizado no terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, na ocasião em que Bergson pensa a *memória pura*.

Com efeito, é daí que, segundo Worms (2010), nossa consciência pode ser pensada entre dois inconscientes: um inconsciente do “corpo” (enquanto dispositivos motores) e um inconsciente do “espírito”. Como entender isso? Ora, de um lado, a consciência circula entre as lembranças da totalidade indistinta que se atualizam no presente, quando passam do estado *virtual* para o estado de *atual*. Isso ocorre quando, por exemplo, o “trabalho do espírito” é requisitado, a fim de resgatar do passado uma lembrança que se encontra nas profundezas. Quando pretendo me lembrar de um acontecimento de minha vida que possui um “detalhe”, uma data, por exemplo, é o inconsciente que desempenhará um papel relevante, pois é nele que minha consciência circulará para colher o que busca.

Por outro lado, nossa consciência circula também entre os “esquemas motores”, as “sequências fixas”, ou seja, entre a memória-hábito, que conserva as nossas experiências nos dispositivos motores montados no corpo, que servem para auxiliar a ação útil e eficaz. Quando se trata de executar um hábito, quando nossa consciência separa o joio do trigo – o útil do desinteressante à situação presente –, e mais precisamente quando nosso corpo se vale dessa memória, trata-se de uma operação que visa recuperar “[...] os movimentos inteligentemente coordenados” (BERGSON, 2012, p. 86-87). Minha consciência acompanha a execução de um hábito. Neste sentido, é nos dispositivos motores “inconscientes” que ela vai atrás.

A consciência, desse modo, é testemunha de um conflito e de uma tensão entre as duas memórias, entre essas duas extremidades que compõem nossa experiência. Trata-se de um conflito porque, certamente, as especificidades da lembrança espontânea, isto é, seu caráter “caprichoso” e que contempla um “detalhe”, por exemplo, desregula o caráter prático de nossa vida, cuja consistência é dada pela memória-hábito. Mas, como ocorre exatamente este conflito? Afinal, a memória espontânea (imagem-lembrança) possui alguma utilidade?

Essa questão é importante e adequada no bergsonismo, pois, seguramente, o “caráter prático” de nossa vida está presente nas obras de Bergson. Do ponto de vista pragmático, a lembrança espontânea parece não ter qualquer utilidade para nossa vida, uma vez que a vida consiste em agir. Desse ponto de vista, a lembrança espontânea

parece ser capaz de deturpar nossas ações, porque, de acordo com Bergson, pode haver a mistura do sonho com a realidade. Mas o que isto significa exatamente?

De fato, em nossa experiência cotidiana, as duas memórias descritas anteriormente – memória-hábito e lembrança espontânea – se misturam constantemente. Com a investigação sobre a percepção pura, Bergson nos mostrou o caráter prático da nossa percepção, de modo que um objeto é capaz de provocar certos movimentos dos quais nosso corpo a ele se molda. Ora, a repetição de tais movimentos cria mecanismos motores que servirão para a memória-hábito operar e se manifestar. Aliás, todo o nosso sistema nervoso é adaptado para tal empresa. É ele quem auxilia nossa ação mais adequada, porque certas atitudes são determinadas automaticamente pelo hábito. Nas palavras de Bergson, lemos que:

Os nervos aferentes trazem ao cérebro uma excitação que, após ter escolhido inteligentemente seu caminho, transmite-se a mecanismos motores criados pela repetição. (BERGSON, 2012, p. 89).

Trata-se, em poucas palavras, de uma adaptação motora, da qual nossa ação é orientada pragmaticamente: é a finalidade geral da vida. A consciência, neste sentido, remete sempre ao presente e às ações eficazes que devem responder a esse princípio vital. Portanto, de um lado, a memória-hábito, que sempre está voltada para a ação, indica à consciência as atitudes mais adequadas para a vida prática. Este tipo de lembrança, de acordo com Bergson, se mistura em nossa percepção concreta, juntamente com as imagens-lembranças.

Mas, dado o caráter prático da percepção e de nossa vida, as lembranças desnecessárias, no caso, algumas imagens-lembranças, seriam impedidas de se misturar com nossa experiência do mundo. A consciência aceita somente o que pode esclarecer e completar uma situação presente e, portanto, os dispositivos motores que responderão por nós na maior parte do tempo operam por essa lógica. A tensão instaura-se aí.

Com efeito, por outro lado, vimos que o passado não se conserva só de um jeito. Isto significa que ele desempenha outra função em nossas ações cotidianas, ou seja, uma que não é estritamente *útil*, pragmática e que atende às demandas da utilidade. A lembrança espontânea que é desinteressada, que remete à especulação, corresponde a essa configuração. Essa memória, portanto, não mantém relação direta com a ação eficaz que visa a responder ao nosso princípio vital proposto por Bergson. É daí que é possível pensar uma tensão verdadeira entre *consciência* e *inconsciente*, entendidos

como, de um lado, o plano do sonho e, de outro, o plano da ação, do presente. Trata-se de uma tensão que se dá em nossas experiências cotidianas, já que ambas as lembranças se mesclam em nossa percepção concreta das coisas.

Numa conferência de Bergson, intitulada *Le rêve*, é possível reconhecer esta tensão na chave do “estado de vigília” versus o “estado de sono”. Segundo Bergson, a consciência, no estado de vigília, é constantemente visitada pelas imagens-lembranças, que aparecem e desaparecem para nós. No entanto, mesmo que haja uma tendência mais forte das lembranças espontâneas desaparecerem, já que a memória-hábito costuma ser predominante, dado o caráter pragmático de nossa constituição, curiosamente, Bergson reconhece que no homem, “[...] a memória é menos prisioneira da ação” (BERGSON, 2013, p. 11). Ou seja, mesmo que em nossa vida haja o prevalecimento da memória-hábito presente nos mecanismos motores, indicando aí uma consciência voltada para a ação útil, para Bergson, nós não somos totalmente dependentes da atividade motora e adaptativa. Ou seja, significa dizer, em outras palavras, que não somos mecânicos, por exemplo.

Com efeito, no estado de vigília, as imagens-lembranças, mesmo aparecendo e desaparecendo constantemente, são fundamentais para nosso presente e nosso futuro: essas lembranças misturam-se com o estado presente. É bem verdade então que a nossa consciência atual, aquela que “[...] reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente.” (BERGSON, 2012, p. 90), não descarta totalmente as lembranças espontâneas para auxiliar a percepção concreta⁵⁰.

A tensão entre a consciência e o inconsciente revela-se então como uma tensão entre a adaptação motora – esta que restringe nossas ações ao que é útil – e a involuntariedade das lembranças, isto é, sua espontaneidade, que faz com que elas apareçam e desapareçam constantemente. Mas, como esta tensão se resolve em Bergson?

Ao que tudo indica, tal tensão parece se resolver através do *apoio mútuo* de ambas as memórias. De acordo com Bergson, as duas memórias não se excluem de maneira radical, embora sua distinção assim o seja. Para que a adaptação motora se consolide, é necessário que primeiro haja a constante intervenção das imagens-

⁵⁰ Worms, por exemplo, nota que a relação fisiológica – corpo e cérebro – com as memórias espontâneas, em Bergson, indica que, no caso de uma enfermidade, quem é passível de ficar doente é somente o corpo, jamais o espírito. Nas palavras do comentador: “Não há propriamente em Bergson a patologia do espírito ou a ‘doença mental’: mas os efeitos simbólicos e psicológicos das patologias que permanecem elas mesmas biológicas.” (WORMS, 1997, p. 108).

lembranças: a aquisição do hábito justifica esta hipótese. O equilíbrio de nossa vida, a adaptação ao meio, se dá porque há uma colaboração mútua entre as duas memórias. Bergson, em seu texto, nos diz que:

[...] devemos constatar uma exaltação da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso for perturbado, e, ao contrário, uma inibição, no estado normal, de todas as lembranças espontâneas incapazes de consolidar utilmente o equilíbrio presente. (BERGSON, 2012, p. 91).

O sonho pode se misturar com a realidade, por exemplo, em casos em que um acidente perturba o equilíbrio mantido entre o cérebro, a excitação exterior e a reação motora. Ou seja, à medida que as adaptações motoras são interrompidas na ação, as “lembranças caprichosas” podem vir à superfície, deixando a obscuridade inicial que elas habitam. É o momento em que as imagens-lembranças saem das profundezas e ganham espaço na consciência presente; ao passo que, à medida que as adaptações motoras são consolidadas fortemente, de modo que sua repetição é mais eficaz e rígida, as lembranças espontâneas deixam de aparecer e de ter o seu espaço no palco da vigília, dando lugar ao hábito.

Na conferência *Le rêve*, Bergson esclarece que no estado de vigília, as adaptações motoras, quando ativas, impedem que as lembranças espontâneas inúteis venham a compor a experiência perceptiva. Ao contrário, quando adormecemos e sonhamos, todos os mecanismos motores, ou seja, toda a parte fisiológica da memória parece se anestesiarem. Isto possibilita às lembranças espontâneas saírem do conjunto indivisível e indistinto, do *inconsciente*, para à luz, para compor o estado consciente. Isto significa dizer que é no sonho que o inconsciente se torna manifesto de modo mais integral, enquanto que no estado de vigília ele se dá parcialmente. Se há um equilíbrio em nossa vida, isto é, se há um equilíbrio entre o sonho e a realidade, é porque há uma regulação que mantém estável a relação entre os mecanismos motores e o nosso inconsciente, de modo que um não se sobrepõe ao outro.

No texto de Bergson, há uma passagem interessante que ilustra a dinâmica entre a consciência e o inconsciente, ou seja, entre o presente e o passado:

[...] atrás das lembranças que vêm assim pousar sobre nossa ocupação presente e se revelar por meio dela, há outras, milhares e milhares de outras, embaixo, abaixo da cena iluminada pela consciência. Sim, acredito que nossa vida passada está ali, conservada até em seus

menores detalhes, e que não esquecemos de nada, e que tudo o que já percebemos, pensamos, quisemos desde o primeiro despertar de nossa consciência persiste indefinidamente. (BERGSON, 2013, p. 11).

Com esta passagem, fica claro que Bergson nos indica que há um inconsciente que abriga todas as nossas experiências vividas. Por outro lado, há a nossa “ocupação presente”, nosso momento atual, plano das ações e, sobretudo, plano onde a memória-hábito costuma se manifestar constantemente. Da relação destes dois planos, surge o ponto incômodo no qual Sartre tocou: o problema da evocação. Numa palavra, poderíamos dizer: como é que uma lembrança, que se mantém “conservada”, como num estado de “fantasma invisível”, pode ansiar pela luz? Se, no limite, há um passado que se conserva constantemente em nossa vida e constantemente se apresenta em nossas experiências cotidianas e atuais, é preciso explicar como é que ocorre a comunicação entre o passado e o presente. É preciso, seguramente, explicar como ocorre o processo de evocação, esclarecendo, ao mesmo tempo, o papel desempenhado pela consciência e pelo inconsciente.

Como a comunicação entre o passado e o presente – que para o jovem Sartre, o Sartre da obra “*A imaginação*”, não faz sentido algum – pode se estabelecer em Bergson? Para Sartre, em primeiro lugar, toda a teoria da memória de Bergson está fundada na existência de um “sujeito” e na possibilidade que ele tem de “[...] apropriar-se de certas imagens e de conservá-las” (SARTRE, 2008, p. 43). No entendimento de Sartre, é na possibilidade, em primeiro lugar, do corpo agir sobre o “conjunto de imagens” e, em segundo lugar, na possibilidade deste corpo conservar as imagens percebidas na memória. É a partir do recorte que o corpo vivo opera no seio de imagens que permite que daí ele possa conservar certas imagens, no âmbito do espírito, sob a forma de lembranças.

Mas é preciso notar que as objeções de Sartre são duvidosas. Acreditamos que foi por ter lido o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* de modo equivocado e apressado que Sartre viu dificuldades em pensar que a “imagem” isolada pelo corpo como uma “lembrança” seja uma “imagem-coisa”. Bento Prado Jr., em seu texto sobre Bergson, e, seguindo a leitura de Victor Goldschmidt, acredita que o erro de Sartre foi ter interpretado o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* não no sentido fenomenológico, mas, como “[...] descrição de estruturas ‘reais’” (PRADO JR. 1989, p. 139). Ou seja, Sartre confunde, segundo a leitura de Bento, a metodologia bergsoniana do campo de imagens com uma ontologia. Para Sartre, a passagem do primeiro capítulo

da obra de Bergson para o segundo é, na verdade, um “puro sofisma”, pois trata-se de uma transformação que carece de explicações satisfatórias. Mas, em que pese a crítica sartriana, será mesmo que ela é consistente? Ou é possível que ele tenha se antecipado em algumas conclusões sobre a filosofia bergsoniana? Para Sartre, como ele nos diz textualmente:

[...] a imagem-representação é, de início, uma imagem idealmente isolada e realmente ligada a todas as outras; depois, ao tornar-se uma imagem-lembrança, vemos seu isolamento ideal transformar-se no espírito. (SARTRE, 2008, p. 45).

Portanto, as dificuldades de Sartre nos levarão à questão da evocação e do reconhecimento em Bergson. Neste sentido, o nosso intuito é o de mostrar que não há problemas na passagem de um capítulo ao outro, em *Matière et mémoire*. Seguramente, o processo de evocação na filosofia de Bergson não é algo tão simples. Trata-se de um processo que precisa de um cuidado ao ser analisado, justamente porque contempla o âmbito fisiológico, o psicológico e o âmbito da memória pura. Dos três momentos que fazem parte do processo de evocação, consciência e inconsciente serão dois conceitos fundamentais que se destacarão e, seguramente, desempenharão um papel fundamental. Vejamos primeiro, então, quais são as formas de reconhecimento.

3. As duas formas de reconhecimento

Quais as consequências da distinção entre as duas memórias? Em primeiro lugar, a distinção possibilita falar de uma nova função do corpo vivo: a reprodução de movimentos. Se nossa experiência passada se conserva em mecanismos motores, o corpo, além de ser capaz de selecionar certas imagens, de devolver certos movimentos, também é capaz, certamente, dessa operação essencial que o auxilia em suas ações. Em segundo lugar, ao distinguir as duas memórias, Bergson fala da “verdadeira memória”, que é independente do corpo, no sentido amplo do termo, ou seja, pertence ao âmbito do espírito; trata-se daquela memória que nos remete ao âmbito do sonho, por exemplo, e que se opõe às exigências práticas da vida. Este âmbito espiritual, por sua vez, nos remeterá, como veremos adiante, ao próprio âmbito do inconsciente. Da distinção dessas duas memórias, portanto, é possível pensarmos, de um lado, o papel do corpo e, do outro, o papel do espírito.

Ora, se, como vimos anteriormente, há duas formas do passado se conservar, uma através de dispositivos motores e, outra, através do conjunto indivisível de lembranças – âmbito do inconsciente –, haverá também, para Bergson, duas formas do passado se reproduzir em nossa experiência presente. Na verdade, toda a investigação em torno do reconhecimento, como nota Frédéric Worms, induz a “[...] verificar a diferença de natureza e a convergência de função entre as duas memórias” (WORMS, 1997, p. 110). Será possível, com isso, pensar detalhadamente a interação entre o *passado* e o *presente*, entre consciência e inconsciente. Com efeito, na filosofia de Bergson, há a indicação de que em nossas vidas cotidianas, o plano psicológico – consciência – e o plano das memórias puras – inconsciente – se relacionam efetivamente. Um dos esforços de Bergson, em *Matière et mémoire*, portanto, consiste em evidenciar, como a totalidade de lembranças indistintas – o passado *virtual* – se insere no plano psicológico, em nossas ações e percepções – presente, *atualidade* –, sem que com isso se recorra às explicações associacionistas. Vejamos, então, mais detalhadamente, como ocorre todo esse processo.

Mas há de se notar que as investigações sobre o reconhecimento⁵¹ abrem um leque de implicações fundamentais para a história da filosofia, sobretudo no que diz respeito ao problema da independência da lembrança em relação ao corpo, bem como da constatação de que as lembranças e as percepções são funções de natureza distinta. Como no caso da tradição filosófica moderna, o reconhecimento podia ser explicado a partir da verificação de que a lembrança seria uma “percepção enfraquecida”. Ou seja, *grosso modo*, entre a percepção e a lembrança haveria apenas uma diferença de grau e não de natureza.

A denúncia bergsoniana endereçada à tradição equivocada – associacionista e localizacionista – consiste justamente em apontar que ambas diferem por natureza, pois, considerar que a lembrança é uma “percepção enfraquecida”, acaba por gerar certas confusões irremediáveis. Ao tratar o ato de reconhecimento, Bergson se vale, por exemplo, de alguns casos patológicos de sua época, que vários psicólogos se dedicaram a estudar. Um destes exemplos foi fornecido por Charcot⁵². Trata-se de um exemplo que mostrava quando um paciente perdia sua capacidade de reconhecimento, por conta de uma patologia. Contudo, o reconhecimento não se dava em todos os âmbitos. Em alguns

⁵¹ Certamente, a originalidade de Bergson se faz presente neste contexto. A discussão sobre o reconhecimento, em Bergson, corresponde à teoria do conhecimento: sem a base corporal nada se explica.

⁵² Segundo a referência de Bergson, trata-se de um estudo relatado por Bernard, “Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale (*Progrès medical*, 21 juillet 1883)”.

casos, constatava-se que os pacientes tinham certo tipo de reconhecimento, como no caso onde ele

[...] não reconhecia mais, certamente, as ruas de sua cidade natal, tanto que não podia nem nomeá-las nem se orientar nelas; sabia no entanto que eram ruas e que via casas. Ele não reconhecia mais sua mulher e seus filhos; podia afirmar no entanto, ao percebê-los, que era uma mulher, que eram crianças. Nada disso teria sido possível se ele padecesse de cegueira psíquica no sentido absoluto da palavra. (BERGSON, 2012, p. 99-100).

Este exemplo nos revela que há uma distinção entre a lembrança e a percepção. Na realidade, o que é abolido – no caso de um acidente⁵³ – não são propriamente as lembranças, porque nenhuma lembrança, segundo Bergson, está alojada no órgão cerebral. No caso do paciente de Charcot, o que foi abolido era a capacidade de certo tipo de reconhecimento apenas, de modo que a lembrança mesma ainda era mantida viva⁵⁴. A lembrança não é uma “percepção enfraquecida” porque ela é independente da própria percepção⁵⁵.

A investigação sobre o reconhecimento, além de evidenciar essa distinção, evidencia também a rejeição das localizações cerebrais. Segundo um comentador de Bergson, uma consequência importante da investigação sobre o reconhecimento revela que “Tudo se passa como se uma disfunção grave, anulando um tipo de reconhecimento, não impedisse, portanto, em outro nível, outro tipo de reconhecimento” (PANERO, 2006, p. 41). O que é destruído, nos casos de lesões que impedem um tipo de reconhecimento não são as lembranças. Mas, afinal, como Bergson entende o ato de reconhecimento?

Há dois tipos de reconhecimento. No primeiro caso, há um tipo de reconhecimento que está ligado ao corpo e, desse modo, a percepção visual do objeto é completada, nesses casos, pela operação da memória-hábito. Trata-se de um reconhecimento onde não há a intervenção direta da lembrança espontânea. Esta *puissance*, segundo Panero (2006), por dizer respeito somente ao corpo e ao cérebro é, portanto, um reconhecimento impessoal. Neste sentido, Panero (2006) identifica este *reconhecimento automático* como uma espécie de reconhecimento “inconsciente” ou “subconsciente”. De acordo com Bergson, este reconhecimento refere-se à ação e não a

⁵³ Um “[...] eclipse completo de imagens visuais” (PANERO, 2006, p. 41).

⁵⁴ Bergson também menciona outros casos, para tanto, ver “*Matière et mémoire*, 2012, p. 99”.

⁵⁵ O exemplo mencionado mostra também que há um componente impessoal na recordação, um componente da ordem da motricidade.

uma representação, e, por isso, trata-se de um “[...] reconhecimento *no instantâneo*” (BERGSON, 2012, p. 100). Com efeito, pelo fato de ser pragmático, este reconhecimento atende às exigências de ordem vital.

Certamente, é este ato que impede que nossa vida seja um verdadeiro devaneio. Se assim o fosse, as lembranças do sonho, por exemplo, se encarnariam com mais força em nossa experiência presente. Aqui, o papel do corpo é fundamental. É o corpo que impede que as lembranças “inúteis” venham a compor nossa experiência do reconhecimento de um objeto. À medida que a configuração sensório-motora (dispositivos motores) é programada, o corpo realiza sua função atualizando as lembranças mais úteis e adequadas à situação presente. Ao ignorar o papel do corpo no reconhecimento, Sartre, infelizmente, vinculou Bergson à teoria associacionista, que, como nos mostra as páginas de *Matière et mémoire*, foi fortemente rejeitada por ele. Na realidade, o associacionismo de Bergson, neste nível do corpo, diz respeito somente às reações motoras. Foi por ter lido a teoria bergsoniana de modo viciado pela tradição fenomenológica que Sartre a associou a uma espécie de materialismo reducionista.

Em suma, sobre o reconhecimento automático, vale destacar que ele auxilia nossa ação cotidiana sobre os objetos. Isto equivale a dizer, segundo a teoria bergsoniana, que as “[...] tendências motoras já seriam suficientes para nos dar o sentimento de reconhecimento. Mas, apressemo-nos a dizer, que junta-se aí outra coisa” (BERGSON, 2012, p. 103). O que é esta “outra coisa” que se junta à nossa experiência? Vejamos.

Segundo a teoria de Bergson, há também um reconhecimento que indica a presença do espírito e, por isso, diz respeito à lembrança espontânea. Neste caso, a presença da lembrança espontânea é fundamental. Dessa vez, este tipo de *puissance* de reconhecer, indica a presença de uma consciência que escolhe, por meio de sua interioridade e que manifesta, assim, a própria *liberdade*. Trata-se de um reconhecimento do “Eu” (*Moi*) e, portanto, é um reconhecimento consciente, *atento*.

O reconhecimento atento, portanto, “[...] exige a intervenção regular das lembranças-imagens” (BERGSON, 2012, p. 107). De acordo com Bergson, trata-se de um tipo de reconhecimento que também conta com movimentos, mas, enquanto que no reconhecimento automático os movimentos prolongam nossa percepção para a obtenção de efeitos úteis, no reconhecimento atento, os movimentos “[...] nos *reconduzem* ao objeto para sublinhar seus contornos” (BERGSON, 2012, p. 107). Na verdade, é preciso lembrar que a questão sobre o *reconhecimento atento*, em Bergson, não deixa de tocar

na objeção de Sartre, que consiste em ver dificuldades na explicação bergsoniana do processo evocativo. A questão que ronda Bergson é, a saber, nos casos em que

[...] as lembranças-imagens juntam-se regularmente à percepção presente, é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou são as lembranças que vão espontaneamente ao encontro da percepção? (BERGSON, 2012, p. 107-108).

A resposta de tal questão determina se a lembrança pode ser identificada como uma função cerebral ou não. Ou seja, se a resposta para essa questão for positiva, significa que a lembrança estaria armazenada no cérebro, mas, se for negativa, como é o caso de Bergson, a lembrança não poderá se encontrar alojada no órgão cerebral. Seguramente, Sartre não se atentou para o fato de que o processo de evocação do passado no presente em Bergson é contemplado por três momentos, sendo que o primeiro é justamente o fisiológico. Se a lembrança não está alojada no cérebro, significa que quando as demandas de ação esgotam os dispositivos motores, é em outro lugar que é preciso buscar uma lembrança. Este lugar, seguramente, é o inconsciente (virtual).

Isto significa que o momento fisiológico não é suficiente para explicar o processo de evocação. Restringir o fato de uma lembrança do passado se encarnar no presente através da explicação fisiológica, sem dúvida, seria endereçar o bergsonismo aos moldes de uma espécie de naturalismo, o que não condiz com sua filosofia⁵⁶. O corpo, seguramente, é um protagonista importante no trabalho de evocação de uma lembrança, embora sua atuação não seja suficiente.

Para pensar o segundo tipo de reconhecimento, Bergson se vale da noção de *atenção*. Essa noção é que marca “[...] a misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas” (BERGSON, 2012, p. 110). A noção de atenção é, portanto, fundamental para fazer oposição à concepção natural e prática de nossa vida, que sempre busca a utilidade⁵⁷. A atenção indica justamente a renúncia deste caráter pragmático, isto é, do

⁵⁶ É claro que a questão do naturalismo envolve uma série de ressalvas. Seguramente, a questão aqui envolve o naturalismo científico do século XIX, sobretudo aquele que envolvia a psicologia científica. Bergson, certamente, não é um naturalista clássico. No entanto, sua filosofia pode desembocar ou se aproximar em um tipo de naturalismo totalmente sofisticado. Seguramente, as reflexões de sua última obra, *L'évolution créatrice*, podem apontar para tal empreendimento.

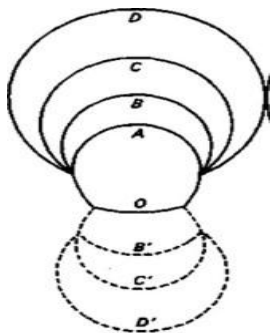
⁵⁷ Como, por exemplo, desde a investigação sobre a percepção pura, no capítulo I de *Matière et mémoire*.

agir imediato. Vale ressaltar que a investigação sobre o reconhecimento atento, em Bergson, ilustra como a nossa experiência perceptiva é, na verdade, um *misto*⁵⁸.

A investigação sobre o reconhecimento atento visa a mostrar então que o desenvolvimento da atenção “[...] tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar” (BERGSON, 2012, p. 115). Isto significa que em hipótese alguma é a percepção que irá determinar a evocação de uma lembrança, apesar dela ter um papel importante nesse processo. Mas, como o trabalho fisiológico do corpo não pode dar conta de explicar o processo evocativo por inteiro, pois, se assim o fosse, a teoria de Bergson poderia ser acusada de praticar uma espécie de naturalismo, é preciso recorrer ao papel do próprio espírito para explicar a evocação. De um lado, há um reconhecimento impessoal, objetivo, e, de outro, um reconhecimento pessoal e subjetivo. No entanto, a distinção entre os dois tipos de reconhecimento serve para mostrar, sobretudo, que o reconhecimento “[...] não é somente uma reminiscência subjetiva, mas, ao contrário, uma atualização objetiva, que completa o trabalho da percepção e nossa experiência das coisas” (WORMS, 1997, p. 111). A proposta de Bergson pensa além da mera associação entre a lembrança e a percepção, tal como queriam os defensores do associacionismo.

Os dispositivos motores que permitem a expressão da memória-hábito já são suficientes para o primeiro momento de reconhecimento de um objeto, embora não seja possível se falar em um reconhecimento automático somente. Isto significa apenas que os dispositivos motores já podem ser úteis para orientar a ação eficaz de algum modo. É neste sentido que Bergson afirma que reconhecer “[...] um objeto usual consiste antes de tudo em saber servir-se dele” (BERGSON, 2012, p. 101). Podemos pensar que, se não

⁵⁸ Para exemplificar este raciocínio, é oportuno mencionarmos o circuito elétrico, conforme a figura 1 da obra de Bergson. Cf, BERGSON, H. *Matière et mémoire*, 2012, p. 115. Reproduzimos a imagem a seguir:



vivemos cotidianamente num “mundo dos sonhos”, cujas lembranças vêm e vão livremente, é pelo fato da totalidade do nosso passado, isto é, do conjunto de todas as nossas lembranças, nunca ser dada por completo a nós. Ora, o papel do corpo vivo é justamente o de barrar as lembranças inúteis que não servem à ação eficaz e, em certa medida, saber servir-se dos melhores dispositivos. No entanto, é importante notar que no ato de reaver o passado no presente, há a manifestação do espírito, ou seja, do exercício de sua *liberdade*⁵⁹, seu ato prático.

Por trás do reconhecimento automático e do caráter pragmático da nossa percepção, tal como descrito no primeiro capítulo, há a noção de atenção, que é um elemento fundamental para pensar tanto a consciência quanto o inconsciente. A *atenção*, de acordo com Bergson, exige que a ação não se prolongue e que os movimentos fiquem retidos. A investigação do reconhecimento, em *Matière et mémoire*, permite ampliar a discussão do capítulo I do livro. Com a inclusão da atenção agora todo o mecanismo automático do corpo é dispensado. Textualmente, lemos que:

Se a percepção exterior, com efeito, provoca de nossa parte movimentos que a desenham em linhas gerais, nossa memória dirige sobre a percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria assim pela segunda vez a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo. Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares. (BERGSON, 2012, p. 110-111).

Reconhecer atentamente⁶⁰, segundo a passagem acima, não é apenas retornar ao objeto, trata-se de uma operação que reconstrói o objeto. Daí que a partir da atenção descobre-se uma série de “coisas crescentes”, bem como de coisas novas. O espírito, segundo Bergson, é capaz de evocar certas lembranças à medida que a atenção aumenta ou diminui, de modo que a percepção é cada vez mais enriquecida. É por isso que a

⁵⁹ Panero discute, em seu texto de comentário à filosofia de Bergson, se essa distinção entre o reconhecimento automático e o reconhecimento atento é uma ilusão ou é real. Para tanto, cf, PANERO, A. *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de Matière et Mémoire*. L'Harmattan: Paris, 2006, p. 33-34.

⁶⁰ A questão do reconhecimento atento será trabalhada por Bergson em um estudo publicado na *Revue Philosophique*, de janeiro de 1902, intitulada *O esforço intelectual*.

nossa vida psicológica pode ser repetida um número indefinido de vezes, nos “[...] estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes” (BERGSON, 2012, p. 115). Mas, como entender essa dinâmica? É necessário ir além das investigações de Bergson. As explicações sobre a convergência entre os dois tipos de memória ainda não são suficientes para esclarecer tal dinâmica e, por isso, exige que aprofundemos a dimensão da teoria da memória de Bergson.

É preciso buscar investigar como ocorre o “apelo lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória” e como, desse apelo, ocorre o processo de evocação. É preciso, portanto, aprofundar a investigação para saber por meio de qual progresso contínuo “[...] o passado tende a reconquistar sua influência perdida ao se atualizar” (BERGSON, 2012, p. 146). Certamente, tais investigações, por se tratar do modo de ser e do modo de ação das memórias, nos indicarão mais detalhes sobre a dinâmica entre o inconsciente e a consciência. Vamos acompanhar os argumentos de Bergson, com o auxílio de seus comentadores, a fim de mostrar mais detalhadamente como tal dinâmica se concebe, pois, a teoria bergsoniana é de extrema complexidade.

4. Entre o *passado* e o *presente*: o *atual* e o *virtual*

A distinção das duas formas de lembrança, propostas inicialmente por Bergson no segundo capítulo de *Matière et mémoire*, revelou duas extremidades de nossa vida. Ademais, a inserção da lembrança nas investigações de Bergson também serviu para indicar que há o âmbito do espírito⁶¹ além do âmbito da exterioridade. No entanto, é preciso notar que as duas extremidades da lembrança nunca são de fato vivenciadas por nós, pois nossas experiências são constituídas por um *misto*. O que é que podemos experimentar de fato? Trata-se da percepção concreta, isto é, uma percepção diferente da percepção pura, pois, aquela está sempre impregnada de *lembranças-imagens*. Seguindo o raciocínio de Bergson, a partir do segundo capítulo de sua obra, é possível distinguir três termos fundamentais: a *lembrança pura*, a *lembrança-imagem* e a *percepção*. É preciso entender a relação entre esses três termos, pois, é através daí que será possível compreender o significado da consciência e do inconsciente. Ademais, compreender o processo de atualização das lembranças puras implica pensar a sua estrutura e o modo como elas são conservadas, o que indica o modo como o passado

⁶¹ Segundo Worms (1997), é através da questão da sobrevivência das imagens, proposta no terceiro capítulo, que Bergson é conduzido à teoria do espírito.

pode ser conservado *em si*. Entender tudo isto, certamente, significa esclarecer a dinâmica entre a consciência e o inconsciente em *Matière et mémoire*.

Em primeiro lugar, como entender este *misto* caracterizado por percepção e lembrança? A descrição do texto de Bergson é bastante clara:

A percepção não é jamais um simples contato do espírito com o objeto presente; ela está sempre impregnada de lembranças-imagens que a completam, interpretando-a. A lembrança-imagem, por sua vez, participa da “lembrança pura” que ela começa a materializar, e da percepção na qual tende a se encarnar. [...] a lembrança pura, certamente, independente de direito, não se manifesta normalmente a não ser na imagem colorida e viva que a revela. (BERGSON, 2012, p.147).

Ocorre no movimento que vai da lembrança pura à percepção um processo contínuo, um constante devir. Este processo significa que uma parte do passado se insere no nosso presente: a lembrança pura – exclusiva do passado – ganha pouco a pouco espaço na percepção presente, sob a forma de lembrança-imagem. A lembrança-imagem, portanto, é um intermediário entre a lembrança pura e a percepção, embora esta noção de “intermediário” não indique que seja possível observar espacialmente cada termo, como se estivessem justapostos horizontalmente⁶².

O erro do associacionismo, de acordo com Bergson, foi justamente considerar os estados psicológicos como átomos psíquicos, de modo a “[...] substituir a continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos.” (BERGSON, 2012, p. 148). O associacionismo acredita que há sensações aglomeradas na percepção e que a existência da imagem, que para Bergson se forma por meio de progresso contínuo, se origina em uma percepção mais fraca. Isto é, o associacionismo crê que entre a percepção e a lembrança não há uma diferença de natureza⁶³. Este erro característico impede de se ver a passagem que vai da lembrança pura até a percepção concreta como um constante devir. O associacionista ignora a existência independente da lembrança pura, pois, ele só consegue ver a mistura

⁶² Vale lembrar que a crítica à noção de justaposição foi devidamente feita por Bergson no *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Nesta obra, por exemplo, Bergson insiste que o erro grave cometido pela psicofísica foi a: “[...] tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade” (BERGSON, 2013b, p.VII). A consciência, para esta disciplina científica, é compreendida como objeto espacial, ou seja, supõe que os estados de consciência possuem graus de intensidade diferentes, que são justapostos.

⁶³ “Daí a distinção entre *estados fortes* e os *estados fracos*, onde os primeiros sendo erigidos por nós em percepções do presente, os segundos – não se sabe por quê – em representações do passado” (BERGSON, 2012, p. 149).

(*mélange*) com a lembrança-imagem. Mas, primeiro, para entender como é possível falar em progresso contínuo, é necessário pensar os aspectos da lembrança pura. Trata-se, por exemplo, de se esquivar dos erros do associacionismo que busca no presente a origem e a estrutura do passado. Ou seja, se a lembrança pura nos remete ao passado conservado *em si mesmo*, é necessário pensar a sua constituição, pois ele:

[...] não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia. Em vão se buscaria seu vestígio em algo de atual e já realizado: seria o mesmo que buscar a obscuridade sob a luz. (BERGSON, 2012, p. 150).

O que a lembrança pura nos diz?⁶⁴ Todo o esforço de Bergson, em *Matière et mémoire*, consiste em mostrar que a lembrança pura não pode ser compreendida como uma sensação e sua diferença em relação à percepção deve ser de natureza. Toda a ilusão do associacionismo, que consiste em estabelecer entre a percepção e a lembrança uma diferença de graus, diz respeito, na verdade, ao falso entendimento sobre o mecanismo da percepção exterior. Desse modo, os mesmos vícios que impedem de ver a verdadeira estrutura da percepção, também fazem com que não se veja as reais diferenças entre o *passado* e o *presente*, entre o *atual* e o *virtual*. Será então com a descrição destes elementos que a lembrança pura poderá ser esclarecida e, sobretudo, ver-se-á também toda a dinâmica existente entre a consciência e o inconsciente.

O presente, de acordo com Bergson, é pensado da seguinte maneira: “[...] é o que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente” (BERGSON, 2012, p. 152). Já que se trata da ação, o presente envolve então tanto movimentos quanto sensações: movimentos que o corpo vivo recebe e devolve ao mundo e sensações que a consciência experimenta a todo instante e que o próprio corpo prolonga⁶⁵. O presente é caracterizado como “sensório-motor”⁶⁶, porque ele nos remete às ações pragmáticas, ao que é útil e *atual*⁶⁷. Neste sentido, o presente tem mais a ver com o corpo, suas ações futuras e a

⁶⁴ Vale notar que a questão da lembrança pura surge “[...] ainda que de forma bastante nebulosa, ao longo da análise do reconhecimento [...] o ato cognitivo da rememoração e compreensão envolve a ‘lembrança-imagem’, isto é, uma representação que se apresenta com uma marca específica, sua ligação com a região de ideias ou com uma dimensão de nossa vida psicológica que escapa ao presente ou ao sensório-motor” (PINTO, 2000, p. 256).

⁶⁵ Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*, 2012, p. 153.

⁶⁶ Também chamado de “idéo-moteur”.

⁶⁷ Numa conferência de 1911, intitulada *La perception du changement*, lemos o seguinte: “[...] nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual. Ocorre com o presente dos

consciência do que propriamente com o passado, embora dependa dele para existir. O que isto significa? Significa que as sensações atuais que ocupam uma superfície determinada do corpo só são possíveis porque a lembrança pura – que não diz respeito a nenhuma parte do corpo – se materializou. Ou seja, é claro que a lembrança pura engendrará sensações ao se materializar, mas isto só ocorre à custa de um preço: ela deixa de “[...] ser lembrança para passar ao estado de coisa presente, atualmente vivida; e só lhe restituirei seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo do meu passado” (BERGSON, 2012, p.154-155).

Há entre as sensações presentes e a lembrança pura do passado, portanto, uma diferença radical, a saber: uma diferença de natureza e não de graus. A lembrança pura é totalmente avessa ao presente, ao atual, ao que é útil. Em primeiro lugar, a lembrança pura, em Bergson, deve ser compreendida como *virtual*⁶⁸. A “lembrança espontânea”, que pode ser identificada com a lembrança pura, é fundamental para a compreensão de como é possível a sua atualização em uma sensação, em um estado psicológico atual. Em *Matière et mémoire*, a lembrança pura é pensada da seguinte maneira:

Coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após os outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e conseqüentemente lhe marcando a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo, e não, como a primeira [memória-hábito], num presente que recomeça sem cessar. (BERGSON, 2012, p. 168, grifo nosso).

Esta passagem nos instrui sobre algo muito importante: a contração incessante do passado. Talvez, a tese da conservação integral do passado seja uma das mais obscuras do bergsonismo⁶⁹, mas, é a partir dela que poderemos compreender a dinâmica entre consciência e inconsciente, bem como da atualização das lembranças puras. Como é a contração contínua do passado?

A contração contínua do nosso passado quer dizer que à medida que vivemos e experimentamos as coisas do mundo, registramos todos estes eventos em nosso passado.

indivíduos o mesmo que com o das nações: um acontecimento pertence ao passado e entra na história quando não interessa mais diretamente à política do dia e pode ser negligenciado sem que os negócios sofram com isso. Enquanto sua ação se fizer sentir, ela adere à vida da nação e permanece presente para esta” (BERGSON, 2013a, p. 169).

⁶⁸ Num estudo de 1908, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, Bergson nos diz que a lembrança pura só pode ser descrita vagamente, por meio de *metáforas*. Mas, o que é importante ressaltar aqui é que as “[...] imagens percebidas, tornando-se lembranças, sobrevivem, numa *existência espiritual*.” (PINTO, 2000, p. 256).

⁶⁹ Como nota o comentador de Bergson, Élie During. Cf. BERGSON, H. Le passe pur. In: *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, 2012a, p. 31.

Toda a nossa vida, tudo pelo o que passamos, desde o nosso nascimento, é conservado no passado: nada é perdido. Tais registros oferecem a possibilidade de enriquecimento da experiência presente e, seguramente, tal passado excede os limites do próprio presente. Se em determinada situação, eu conheço uma pessoa e escuto seu nome pela primeira vez, provo uma experiência nova – a do nome João, por exemplo – que ficará gravada em meu passado. Se, porventura, eu encontrar esta mesma pessoa novamente, o nome provavelmente será primordial para a comunicação e, para tanto, será necessário recorrer ao passado, buscando a lembrança do nome. Esta retenção constante do nosso passado esclarece, portanto, a produção das lembranças puras que permanecem em *estado virtual*⁷⁰. Isto é, se tudo o que nossa consciência pensa, deseja e vivencia fica retida no passado, ou seja, é transformado em “lembrança pura”, nossa percepção concreta e atual, isto é, a nossa consciência, depende exclusivamente deste processo de retenção⁷¹. Ora, se é possível falar de uma continuidade de nossa vida psicológica, da própria subjetividade ou no *caráter*, é graças à acumulação do passado⁷².

Em *Matière et mémoire*, lemos: “No próprio animal, vagas imagens do passado ultrapassam talvez a percepção presente; é concebível inclusive que seu passado inteiro esteja virtualmente desenhado em sua consciência” (BERGSON, 2012, p. 87). Esta passagem, apesar de se referir ao animal não humano, serve também para se referir aos animais humanos e ilustra como o passado permanece indissociável do presente, permanecendo em estado “virtual”. Ou seja, o passado inteiro está disponível para nosso presente, embora não seja a sua totalidade que nos é oferecida na percepção. O que a consciência experimenta é somente a parcela útil do passado, somente aquilo que lhe é útil para a ação. A consciência se caracteriza justamente por ser capaz de contrair o *passado imediato* e o *futuro imediato*: é onde a lembrança pura pode se atualizar. Textualmente, lemos que é “[...] necessário, portanto, que o estado psicológico que eu chamo “meu presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma

⁷⁰ Gilles Deleuze, em seu comentário sobre Bergson, afirma o seguinte: “Bergson quer dizer que o objetivo é *o que não tem virtualidade* – realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo. [...] chamaremos objeto, objetivo, não só o que se divide, mas o que não muda de natureza ao dividir-se. É portanto, o que se divide por diferenças de grau.” (DELEUZE, 1999, p. 30). E, mais adiante diz: “[...] o subjetivo, ou a duração, é *o virtual*. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza.” (DELEUZE, 1999, p. 32).

⁷¹ É preciso notar que o processo de retenção evidenciará não só um tipo de duração, mas, como nossa vida psicológica dura de diversas maneiras, há diferentes modos de experimentarmos algo: seja a duração corporal ou a própria afecção.

⁷² Em *Matière et mémoire*, Bergson define nosso caráter como “[...] a síntese atual de todos os nossos estados passados” (BERGSON, 2012, p. 162).

determinação do futuro imediato” (BERGSON, 2012, p.153). Mas, se a consciência pode ser entendida como memória, é porque ela é fundamentada a partir da noção de duração (*durée*). Isto é, a consciência retém o passado no presente e avança para o futuro: nossos fluxos de consciência são estruturados pelas memórias que são acumuladas continuamente em nosso passado.

Ora, *atual* e *virtual* expressam duas operações que se constituem em nossas experiências cotidianas: “[...] nossa vida oferece estes dois aspectos: é atual e virtual, percepção de um lado e lembrança de outro” (BERGSON, 2012a, p. 27). De um lado, há a lembrança pura que é *virtual*, isto é, o passado que permanece inoperante. Do outro lado, há as lembranças-imagens e a percepção que caracterizam o *atual*, de modo que o próprio presente só é possível graças à estrutura desse passado conservado *em si mesmo*. Daí que nossa vida psicológica seja sempre uma dinâmica entre as lembranças que permanecem virtuais e as lembranças que são atualizadas, ou seja, trata-se da passagem do *virtual* para o *atual*.

A concepção que permite pensar a consciência como “consciência do presente”, e que se estende ao mesmo tempo sobre o passado e o futuro, se encontra sintetizada de forma clara numa conferência de 1911, intitulada *La conscience et la vie*. Nesta conferência, Bergson afirma que consciência é memória porque uma consciência que não conserva nada para si, perece e renasce a todo instante. Além disso, não pode tornar-se presente e atual aquilo que não é conservado de algum modo: o atual depende exclusivamente do virtual, embora a consciência também diga a respeito do futuro. Na conferência de Bergson, lemos o seguinte:

[...] toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento de nosso espírito em qualquer momento que seja: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. [...] O futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro. Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é: eis aí portanto a primeira função da consciência. (BERGSON, 2009, p. 5).

O que caracteriza um “apoiar-se” e um “debruçar-se” no passado e no futuro é uma das determinações do organismo vivo consciente e diz respeito à capacidade de atualizar o passado. Já que podemos falar na consciência do presente que invade o futuro, é porque antes esta consciência é *passado*, é *virtualidade*, enfim, é *inconsciente*.

Podemos afirmar então que a lembrança pura pertencente ao passado só tem sentido de ser na medida em que ela não é atualizada, ou seja, na medida em que permanece em *estado virtual*. Isto porque, quando a lembrança pura torna-se “atual”, em nosso presente, em nossa percepção, ela perde sua “pureza” para ganhar o título de lembrança-imagem: a lembrança-imagem (*souvenir-image*) difere radicalmente da lembrança pura.

Com efeito, a dificuldade em se ver aí uma diferença radical entre a percepção e a lembrança provoca uma série de problemas, dentre eles a dificuldade de perceber que o inconsciente é a estrutura fundamental da consciência. Ou seja, toda a dificuldade gira em torno do

[...] enigma do passado puro, este passado “*geral*”, substancial, integralmente conservado “*em si*”, que redobra e precede o presente ao invés de sucedê-lo, e do qual Bergson mostra que é a condição de todo reconhecimento no presente como de qualquer projeção para o futuro. (DURING, 2012a, p. 31).

Na conferência de 1908, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, Bergson nos propõe a pergunta “como a lembrança se forma?”, que, por sua vez, evidencia a diferença entre a lembrança e a percepção, bem como a retenção contínua do passado. A tese preponderante aqui será, a saber, a formação da lembrança não é jamais posterior à percepção: ela é *contemporânea*. Mas, há a ilusão central que faz com que se confunda a lembrança com a percepção, isto é, que faz da lembrança reavivada e consciente uma percepção mais fraca: entre ambas haveria uma diferença de grau ou intensidade. Ao afirmar que esta concepção é equivocada, Bergson nos diz, por exemplo, que se houvesse entre a lembrança de uma sensação e a própria sensação apenas uma diferença de graus e intensidades, não seria possível afirmar quando se trata propriamente da sensação ou da sua lembrança. A lembrança é totalmente diferente da percepção, porque se trata aqui de uma diferença entre o *atual* e o *virtual*. A lembrança, com sua capacidade *sui generis* pode nos “sugerir” uma sensação; elas não se confundem. Bergson nos diz que:

A sensação, de fato, é essencialmente atual e presente; mas a lembrança, que a sugere do fundo do inconsciente de onde ela mal emerge, se apresenta com esse poder *sui generis* de sugestão que é a marca do que não é mais, do que gostaria de continuar existindo. (BERGSON, 2012a, p. 24).

A dificuldade em ver uma diferença entre a lembrança pura e a percepção se dá também porque a lembrança costuma transitar entre o inconsciente e o consciente, de modo que essa transição é tão contínua que a suposição da diferença radical entre percepção e lembrança se torna difícil de nos compenetrar. Seguramente, para compreendermos as especificidades do passado em Bergson é fundamental recorrermos à noção de *durée*. Grosso modo, ela é capaz de designar a sucessão temporal da consciência, mostrando que, além disso, ela também indica o ato real da consciência ou do “eu”⁷³ na sucessão pura que a caracteriza: consciência, primeiramente, é *duração*. Se a consciência não é um objeto espacial e, portanto, os seus estados – afecções, volições, representações, etc. – não são homogêneos, os estados da consciência são, segundo as conclusões do *Essai*, passíveis de variar a todo instante. Heterogeneidade e continuidade são duas categorias agregadas que compõem o traço característico da duração; numa palavra, “progresso qualitativo”:

Assim, na consciência, encontramos estados que se sucedem sem se distinguir; e, no espaço, simultaneidades que, sem se suceder, se distinguem, no sentido de que uma já não existe quando a outra aparece. – Fora de nós, exterioridade recíproca sem sucessão: dentro de nós, sucessão sem exterioridade recíproca. (BERGSON, 2013b, p. 171).

Através das conclusões do *Essai* nota-se que a consciência não é um bloco onde se agregam as partes exteriores entre si. Pelo contrário, há uma solidariedade entre as partes que compõem esta totalidade; se houvesse uma separação entre estas partes, a duração não existiria. Daí que a continuidade da consciência, identificada na duração interna em seu desenrolar, implica que apontemos como tal subsistência se funda. E, a tese que fundamenta este raciocínio é a tônica de Bergson em *Matière et mémoire*, isto é, a marca mais visível da consciência, a saber, a *consciência é memória*⁷⁴. Certamente, se há prolongamento e continuação do passado no presente, é porque antes há a

⁷³ Sobre o “eu”, Worms dirá que: “[...] o ‘eu vivo’ de que fala Bergson é exclusivamente definido por e na duração, é um ser que dura. Dito de outra maneira, se a duração remete a um ser, esse ser se manifesta de algum modo apenas pela duração, e isso até na causalidade efetiva que lhe prova a autonomia real no mundo, cuja dificuldade toda consiste justamente em não atribuí-lo a um ‘eu’ exterior a essa duração mesma, não obstante vendo, nessa duração, por causa dessa causalidade, um ato e um sujeito real.” (WORMS, 2010, p. 66).

⁷⁴ Nota-se a importante passagem de Deleuze a respeito da filosofia de Bergson, cuja articulação de três conceitos essenciais se faz presente: “Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade. Ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar” (DELEUZE, 1999, p.39). Também é importante notar, segundo outro texto de Bergson, que “[...] a memória está aí, ou então a consciência não está.” (BERGSON, 2009, p. 5).

conservação, a retenção ininterrupta do passado. Embora Bergson fale em “conservação”, é preciso lembrar que não é no cérebro que as lembranças se encontram. O órgão cerebral possui apenas dispositivos para cada *categoria de lembrança*, sendo responsável por contribuir para a conversão das lembranças puras em percepção ou imagens nascentes.

Mas, a dificuldade de se ver a diferença entre a lembrança e a percepção, ou seja, entre o passado e o presente, também diz respeito a outro problema, a saber, a questão da existência. De acordo com Bergson, há um obstáculo relacionado à questão da existência do inconsciente. Isto porque, segundo o filósofo, a impotência das lembranças puras dificulta a compreensão sobre o modo que o passado se conserva em si mesmo, em estado latente, como inconsciente. Ou seja, há um impedimento que faz com que a lembrança pura, ou o inconsciente, se revele para nossa própria consciência. Passemos às questões sobre a existência.

4.1. A questão da existência: os estados psicológicos inconscientes

Por que há dificuldade de se pensar o inconsciente? Em primeiro lugar, há uma dificuldade de pensar a sua existência porque há critérios de ação e de utilidade que impedem de o vermos como algo atualmente existente. Para nós um estado psicológico consciente é mais fácil de ser identificado do que um estado psicológico inconsciente. No capítulo III de *Matière et mémoire*, Bergson explora detalhadamente a questão dos estados psicológicos inconscientes, de modo que sua preocupação maior nos remete à questão propriamente do “inconsciente”. O que gira em torno do problema da existência dos estados psicológicos inconscientes dialoga diretamente com questões do primeiro capítulo da dissertação – bem como do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* – e permite também pensar as questões do nosso terceiro capítulo – quarto capítulo da obra de Bergson.

A questão da existência – questão do Ser e, portanto, questão ontológica – remete aos gregos antigos, passando por Parmênides e Platão, até a *Metafísica* de Aristóteles. Bergson, por sua vez, se depara com a questão daquilo que é “existente”, em *Matière et mémoire*, sobretudo para lidar com a questão do inconsciente e dos estados psicológicos inconscientes, embora toda a sua investigação seja limitada, pois, trata-se de um problema que podemos apenas “tatear”.

Mas, o que é estar diante de algo existente? Para Bergson, a experiência nos relata o seguinte: “[...] a existência parece implicar duas condições reunidas: 1º a

apresentação à consciência, 2º a conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede e o que segue” (BERGSON, 2012, p. 163). Isto significa que podemos declarar que um objeto em nossa frente existe porque, primeiro, ele aparece a nossa consciência e, segundo, porque há um encadeamento lógico de nossas percepções, que fazem com que eu saiba distinguir, por exemplo, uma percepção concreta de uma ilusão ou alucinação. Portanto, um objeto é “real”, na medida em que ele participa de minha consciência, bem como na medida em que ele ocupa uma série temporal ou espacial em que “[...] os termos se determinam uns aos outros” (BERGSON, 2012, p. 163). A existência de um objeto é definida como contendo estes dois elementos – apreensão consciente e conexão regular – no qual admitem graus variados entre ambos. Como é possível pensar então a existência dos fenômenos inconsciente? Eles atendem às exigências citadas acima?

Bergson concorda que há uma dificuldade de admitirmos a existência de estados psicológicos inconscientes e admite que o *modus operandi* do nosso entendimento sempre estabelece distinções, de modo que os dois elementos essenciais que caracterizam a existência são dissociados por ele. Isto significa que, em geral, nosso entendimento não apreende os dois elementos conjuntamente, mesmo que em graus diversos, e, desse modo, concebe dois tipos de existências radicalmente diferentes: um aos objetos exteriores e, outro, aos estados psicológicos. Disso decorre que, de um lado, os objetos exteriores que não são percebidos não podem ter a menor participação na consciência e, por outro, os estados interiores que não são “conscientes” não podem reivindicar o estatuto de existentes.

Toda essa problemática nos remete de volta ao tópico sétimo de nosso primeiro capítulo, quando tratávamos do inconsciente para além das representações. Lá afirmávamos que aquilo que não estava dado em nossa representação, na atualidade de nossa percepção, era da ordem do inconsciente. A totalidade da realidade ausente que aí se desenhava fora da percepção é “inconsciente”. Aqui, os objetos materiais exteriores que não participam da consciência, isto é, da nossa percepção, podem ser entendidos como “inconscientes”, o que equivale a dizer que eles participam de uma realidade dada como inconsciente. Vale dizer que esta realidade ultrapassa a percepção presente, ela é muito mais ampla e completa do que a pequena parcela que percebemos. Como tentamos mostrar com um exemplo anteriormente: se estou dentro de um quarto e não percebo o resto da casa, posso afirmar que os objetos que não são percebidos por mim não estão participando da minha consciência, justamente porque eles estão fora do

alcance da minha percepção. Isto significa que, de acordo com Bergson, a existência dos objetos exteriores não percebidos pela consciência será estritamente baseada pela segunda condição de existência, a saber, “conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede e o que segue”.

Mas, como se trata aqui de pensar a interioridade, isto é, o âmbito da subjetividade propriamente dita, a questão da existência deve ser tematizada também fora do âmbito da exterioridade. A reflexão gira em torno de pensar de “[...] onde vem que uma *existência fora da consciência* parece clara quando se trata dos objetos, obscura quando se trata do sujeito?” (BERGSON, 2012, p. 158). O que está em jogo aqui é afirmação dos estados interiores inconscientes – estados psicológicos inconscientes – que remetem à ideia propriamente de um inconsciente que conserva e “guarda”⁷⁵ toda a nossa vida, todas as nossas lembranças.

Estas lembranças que, por sua vez, participam da vida psíquica como um todo, embora de modo “inconsciente”, acabam não recebendo o estatuto de existentes porque não atendem às exigências do nosso entendimento. Isto porque elas só seriam consideradas existentes à medida que se apresentassem à consciência. Esta demanda, justamente porque as lembranças residem no passado, torna-se irrespondível: se as lembranças têm o caráter de inativas e passivas, elas não habitarão a consciência presente. Aqui podemos nos lembrar da forte tese da fenomenologia de Husserl e de Sartre: “consciência é sempre consciência *de* alguma coisa”. Portanto, não se pode falar em inconsciente, pois, se há algo que não se apresenta à consciência, então não deve ser admitido como realidade existente.

Para Bergson, há um obstáculo fundamental que tolhe a nossa concepção do inconsciente no âmbito da interioridade: trata-se de “[...] apagar as semelhanças entre a série dos objetos simultaneamente escalonados no espaço e a dos estados sucessivamente desenvolvidos no tempo” (BERGSON, 2012, p. 161)⁷⁶. No caso dos objetos exteriores é fácil perceber que um termo se justapõe ao outro, de modo determinado. No exemplo do quarto podemos notar que, se deixamos um quarto em direção a outro, sabemos claramente o espaço a ser percorrido por nós, ou seja, os cômodos que iremos percorrer e, seguramente, toda a realidade não percebida permanecerá disposta nos esquemas do espaço. Já no caso dos estados temporais,

⁷⁵ Aqui não se trata de pensar numa concepção localizacionista. A filosofia bergsoniana é contra esta tese. Trata-se de algo que conserva e, por isso, permanece no estado virtual.

⁷⁶ Sobre esta tese podemos nos remeter ao exemplo da figura 3 de *Matière et mémoire*. Para tanto, cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*, 2012, p. 158-159.

Bergson nos adverte que as lembranças se apresentam à consciência de um modo caprichoso. Nossas representações internas não se dão como os objetos exteriores, de modo totalmente necessário e ordenado espacialmente, mas, elas se dão de modo contingente. Ademais, Bergson ainda assume que a totalidade de nossos estados passados que se acumulam no inconsciente é muito maior que a própria exterioridade. Ou seja, nas experiências cotidianas os estados psicológicos inconscientes estão muito mais presentes em nossas ações do que os outros objetos exteriores não percebidos.

Poderíamos dizer então que a discussão da existência, em Bergson, visa problematizar e fundamentar duas coisas importantes: 1) os fenômenos inconscientes no âmbito interno existem, ou seja, o inconsciente é uma realidade existente tal como os objetos exteriores, tal como o próprio mundo não percebido (inconsciente); 2) o inconsciente não está localizado no cérebro: as lembranças puras não estão dentro de uma caixa localizada em alguma região da massa cerebral, ou em uma caixa mágica. Sobre estes dois pontos, no entanto, é preciso dizer que eles se entrelaçam.

De acordo com Bergson, os fenômenos inconscientes internos existem porque mesmo não se manifestando à consciência, eles fazem parte da realidade da vida psíquica. E estes fenômenos inconscientes são identificados com a memória pura: a região obscura do nosso passado. Como vimos acima, é nosso passado inteiro, em certa medida, que acompanha nossos estados de consciência atuais, nossa percepção atual, enfim, nossas ações. Não há uma negação radical dos fenômenos inconscientes apenas pelo fato de que eles não são propriamente conscientes. Na verdade, de acordo com Bergson, a questão é que a

[...] aparente destruição completa ou de ressurreição caprichosa deve-se simplesmente porque a consciência atual aceita a cada instante o útil e rejeita momentaneamente o supérfluo. Sempre voltada para a ação ela só pode materializar de nossas percepções antigas aquelas que se organizam com a percepção presente para concorrer à decisão final. (BERGSON, 2012, p. 162).

Toda essa problemática em torno dos objetos percebidos e não percebidos no espaço e das lembranças inconscientes e as lembranças dadas na consciência atual diz respeito à ação. De acordo com Bergson, trata-se de uma questão de diferentes tipos de ação: num caso, trata-se da percepção dos objetos, de uma ação do corpo vivo em relação ao esquema espacial e, no outro, da ação temporal das lembranças. Ora, podemos transportar esta questão para a oposição entre o atual e o virtual? Já que se

acostumou a pensar que no domínio da consciência o “real é o atual”, que só é existente aquilo que é dado no presente, e, desse modo, o virtual que é algo do passado permanece inativo, opaco e, portanto, parece não existir. O texto de Bergson nos instrui sobre como os fenômenos inconscientes devem ser concebidos e Bergson enfatiza muito bem que:

Nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; inteira também ela se revela em nosso caráter, ainda que nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente. Reunidas, essas duas condições asseguram a cada um dos estados psicológicos passados uma existência real, embora inconsciente. (BERGSON, 2012, p. 164-165).

Segundo Bergson, não podemos negar a existência do inconsciente em nós. É evidente que, internamente, ele é do âmbito do virtual e, por isso, também não estará alojado no órgão cerebral. Certamente, negar o virtual é justamente pensar em se colocar a questão do “*onde*” se conservam as lembranças em nós. A dificuldade advém da forte tendência que temos de espacializarmos os fenômenos psíquicos que, desde o *Essai*, Bergson já denunciara duramente. A pergunta pelo “lugar” onde o passado se encontra se traduz como uma concepção materialista da memória, colocando as lembranças puras – que são de ordem estritamente espiritual ou *virtual* – no interior do órgão cerebral⁷⁷.

A dificuldade de concebermos a existência dos fenômenos inconscientes, bem como de estados psicológicos inconscientes, se dá, portanto, porque temos duas tendências problemáticas: a tendência espacializadora e a tendência de tomar a consciência como propriedade essencial e norteadora dos estados psicológicos. A tendência espacializadora coloca os estados psicológicos como justapostos e a segunda tendência só concebe como existente o *atual*, negando totalmente as lembranças puras enquanto *virtualidade*. Para Bergson, falar em estados psicológicos inconscientes, mesmo que estes estados não participem da consciência, não implica que eles não existam. Na verdade, toda a possibilidade dos estados psicológicos conscientes se dá, seguramente, graças ao inconsciente, que é virtual. Só é possível pensar o presente

⁷⁷ Com o exemplo da Fig. 2 de *Matière et mémoire*, Bergson nos mostra como ocorre a relação entre os três termos – lembrança pura, lembrança-imagem e percepção –, afirmando que há na verdade um constante devir que abarca os três, de modo que é mais satisfatório distingui-los por meio das noções de *atual* e *virtual*. Portanto, não se trata, em hipótese alguma, de termos justapostos no espaço. Ou seja, as lembranças não poderiam estar localizadas no cérebro. Para tanto, cf. *Matière et mémoire*, 2012, p. 147.

porque há um passado que se conserva e se estende continuamente no presente e no futuro.

É importante notarmos aqui que o inconsciente, no âmbito da interioridade, é identificado com o passado, com o virtual, com aquilo que permanece nas sombras, oculto a nós, enfim, com a totalidade de nossas lembranças. Poderíamos afirmar, certamente, que, no âmbito da interioridade, o inconsciente pode ser pensado junto com a própria subjetividade, com nosso caráter. A consciência, por sua vez, é identificada com o presente, com o atual, com as lembranças que deixam a totalidade obscura para se tornarem parte da percepção atual. E, se é possível falarmos em consciência, é porque antes há a conservação de nosso passado em estado virtual, latente, isto é, inconsciente. Por mais paradoxal que possa parecer, a consciência só é consciência porque antes há o inconsciente e é por isso que toda a dinâmica da vida psíquica em *Matière et mémoire* ganha uma nova significação. Toda essa dinâmica da vida interna é pensada a partir da teoria da memória de Bergson, vinculada à noção fundamental de *durée*, cuja característica nos ajuda a pensar a relação entre o atual e o virtual, passado e presente, sem ver estas noções como irreconciliáveis e, sobretudo, vendo nelas uma adequação conceitual⁷⁸.

Com efeito, a dinâmica da vida psíquica proposta por Bergson será explorada de um modo totalmente original e interessante pelo filósofo francês Gilles Deleuze. Deleuze, que foi um importante comentador da filosofia bergsoniana, levou a proposta da “sobrevivência do passado” em relação ao presente até o extremo, até o paradoxo. A leitura deleuziana da filosofia de Bergson, que ficou bastante conhecida entre os estudiosos, pretende que o inconsciente seja separado por um inconsciente ontológico e um inconsciente psicológico, de modo que o primeiro, sendo da ordem do virtual, seja do âmbito da *ontologia pura*, enquanto que o segundo diz respeito às lembranças em vias de atualizar-se. O que é mais interessante notarmos aqui é que haveria uma

⁷⁸ As dificuldades de pensarmos o inconsciente nos remetem à dificuldade de se conceber a existência da lembrança pura. Ademais, há ainda a dificuldade de se pensar como essa instância virtual – a lembrança pura – pode se atualizar na percepção presente. O que podemos ressaltar é que tanto na experiência externa quanto na interna sobressai dois tipos de realidades inconscientes. Sobre isto, lemos que: “A lembrança pura tem também uma “aderência” à nossa vivência atual, ainda que a sua apreensão na forma representativa não seja imediata e a sua representação atual e objetiva, em última análise, seja impossível; nós entramos em contato com o passado pela rememoração, isto é, através das lembranças-imagens, mas estas se remetem a uma outra totalidade à qual se vinculam essencialmente. Assim, do mesmo modo que o objeto material se dá como relação com a totalidade, ou seja, como um conjunto de representações dispostas no espaço que pelo seu modo de relação permitem que as vinculemos a uma representação não atual e por isso inconsciente, a imagem mental rememorada também ‘sai’ de um conjunto ou de uma totalidade inconsciente, constituída pela sua própria conservação, mas este vínculo (e portanto esta totalidade) é de alguma forma oculto pelos interesses práticos da ação.” (PINTO, 2000, p. 290).

ontologia do passado no pensamento de Bergson, de forma embrionária apenas, sendo que Deleuze seria o filósofo responsável por deixar esta ideia irromper, sobretudo em seu *Le bergsonisme*⁷⁹.

Mas, o que significa pensar o inconsciente bergsoniano depois de Deleuze? Ora, esta questão levanta algumas implicações importantes, sobretudo porque após pensar o inconsciente no pensamento de Bergson em relação com a proposta da ontologia do passado, o *Le bergsonisme* permitiu pensarmos se há ou não um monismo da duração na filosofia de Bergson. Passemos rapidamente sobre estas questões porque elas podem nos auxiliar a compreender e ampliar a discussão sobre a relação entre a consciência e o inconsciente.

5. Por uma ontologia do passado e seus efeitos

Como vimos anteriormente, em *Matière et mémoire*, a tematização do passado envolve a sua identificação com o *virtual*, com as lembranças puras, com o inconsciente, com aquilo que não age mais e, portanto, com o *inútil*. O presente, por outro lado, envolve a identificação com o *atual*, com as lembranças-imagens, com a percepção, com a consciência e, portanto, com o *útil*. A consciência, por sua vez, é a responsável por lidar com o passado e o presente, revelando, certamente, a relação que ocorre entre o passado que jorra incessantemente no futuro, sendo que este processo se dá no campo das ações do corpo. No entanto, há uma complicação e uma dificuldade no que concerne à relação entre o passado, o presente e o futuro: trata-se do problema que gira em torno da dificuldade de pensar o movimento que vai da lembrança pura (inconsciente) às lembranças-imagens e, portanto, à percepção (consciência). Isto ocorre porque há uma diferença entre cada um desses termos, indicando propriamente a passagem do âmbito psicológico para o âmbito ontológico. Certamente, as investigações do capítulo III da obra de Bergson nos revelam a profundidade que as questões trabalhadas pretendem abarcar.

Bergson, ao notar muito bem que há uma forte tendência de se pensar os fenômenos psicológicos inconscientes – no caso daquilo que remete à lembrança pura – como não existente, como algo que não possui uma existência concreta, aponta para as dificuldades em torno das questões que envolvem a lembrança pura. A questão da

⁷⁹ Há um excelente trabalho sobre Deleuze e Bergson que indica a influência de algumas teses de Bergson na criação da filosofia própria de Gilles Deleuze. Para tanto, cf. HENRIQUES, F. M. M. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. São Carlos: UFSCar, 2016, p. 62-107.

existência trabalhada por Bergson teve a tarefa de mostrar que a tradição filosófica pensou a existência majoritariamente em termos de atual, de presente, de modo que aquilo que, pertencente à consciência, pode ser considerado existente e tudo o que está fora é inexistente. Sendo assim, a tradição filosófica assinalou a dificuldade de se conceber fenômenos inconscientes e, portanto, a dificuldade de se pensar uma realidade virtual, ou seja, a própria dimensão espiritual da memória: o âmbito ontológico. A consciência em Bergson é atravessada pelas lembranças puras, pelo passado, pela virtualidade que se torna atualidade: a existência de fenômenos inconscientes nunca é menos do que a existência dos fenômenos conscientes. Todos os nossos estados de consciência são permeados de lembranças puras que advém dessa realidade inconsciente, sendo que a nossa própria percepção é enriquecida a partir desse movimento.

Em *Matière et mémoire*, há uma passagem importante que mostra que a nossa compreensão do presente se dá de modo equivocado, de modo que a nossa compreensão do passado acaba sendo prejudicada. Isto, seguramente, causa efeitos relevantes para pensarmos a dinâmica entre a consciência e o inconsciente. E é tal indicativo, isto é, tal dificuldade de se pensar o passado que trará implicações importantes no pensamento de Deleuze:

Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente o que se faz. Nada é menos do que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato. Na fração de segundos que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, certamente, toda percepção já é memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro. (BERGSON, 2012, p. 166-167).

A asserção de Bergson será fundamental para a proposta de Gilles Deleuze, pois será a partir da ideia de uma permanência irreversível do passado e, sobretudo pela forma como esse passado se mantém e se expressa que Deleuze explorará as teses bergsonianas. Mas, como é a leitura deleuziana desta passagem da obra de Bergson? Em

primeiro lugar, é certo que a passagem acima indica o aspecto ontológico da lembrança pura, do passado. E é por isso que a afirmação de que “só percebemos o passado” indica, para Deleuze, tanto o aspecto ontológico do passado – que será identificado com o próprio Ser – quanto o aspecto de conservação desse passado e seus diferentes níveis. Basicamente, todo o esforço de Deleuze consistirá em desenvolver a “ontologia do passado” que, segundo ele, Bergson teria nos deixado apenas de forma rudimentar, já que, em *Matière et mémoire*, não há qualquer menção categórica ao termo e, tampouco, há qualquer sistematização de qualquer tipo desta “ontologia do passado”. É daí que o mérito de Deleuze será justamente o de ser responsável por levar até o extremo tal proposta, explorando cuidadosamente a ontologia da memória e chegando até mesmo ao *paradoxo*. Mas, o que significa a proposta deleuziana de uma “ontologia do passado”? E quais os seus efeitos para pensarmos a relação entre a consciência e o inconsciente? O ponto de partida de Deleuze em seu *Le bergsonisme* consistirá em assumir que o passado se confunde com o próprio “*ser em si*”. Para Deleuze, há uma dificuldade em se pensar a conservação do passado “em si” porque há uma confusão entre o “Ser” com o “ser-presente”. É necessário, portanto, distinguir estes dois elementos que Bergson já anunciara em *Matière et mémoire*⁸⁰.

Segundo Deleuze, o “ser-presente” se identifica com o ativo e o útil e é sempre o que se põe para fora, aquilo que se exterioriza. É como Bergson afirma em seu texto: o presente é “o que se faz”. Por se tratar de um “ser-presente” que é ativo e que se inscreve no devir, trata-se de algo que precisa consumir em ação e, por isso, ele participa do horizonte da *ação*. Do passado, diz Deleuze, é preciso dizer que ele *é* e, embora ele seja identificado com o inativo, com o que não age mais, o passado é “[...] a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si)” (DELEUZE, 1999, p. 42). A defesa da “ontologia do passado” de Deleuze se torna mais visível em seu texto quando lemos que “[...] é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele ‘era’ e, do passado, é preciso dizer que ele ‘é’, que ele é eternamente, o tempo todo” (DELEUZE, 1999, p. 42). A asserção de que o passado “é o tempo todo” será a pedra de toque da formulação da ontologia do passado de Deleuze. O que isto significa?

Primeiro, para entendermos melhor este raciocínio é necessário levar em conta que há um passado “em geral”, mas que é como um “[...] elemento ontológico, um

⁸⁰ Trata-se da distinção entre passado e presente, virtual e atual, percepção pura e lembrança pura. Estas noções, seguramente, estão em evidência no comentário de Gilles Deleuze sobre Bergson.

passado eterno e desde sempre” (DELEUZE, 1999, p. 43). Isto significa que, quando se trata de pensar a própria realidade, é do passado e não do presente que é preciso dizer que ele é o essencial. A asserção de que “só percebemos o passado” ecoa no pensamento de Deleuze à medida que o que possui permanência, no sentido forte da palavra, é tão somente o passado, o virtual, o *Ser*, enfim, o *inconsciente ontológico*, sendo que esta identificação do passado com o Ser, com a ontologia pura, é o que caracteriza a novidade da interpretação deleuziana. O “passado em geral”, ao ser identificado com o aquilo que “é o tempo todo”, será a base da justificativa deleuziana da defesa de sua “ontologia do passado”.

Toda a temática e a reflexão dessa ontologia do passado, seguramente, diz respeito à seguinte questão: “*onde as lembranças se conservam?*”. Para Deleuze, assim como para Bergson, a pergunta pela localização das lembranças não faz sentido algum, visto que se trata de um *misto* mal analisado. O cérebro não pode ser considerado como um órgão capaz de conservar e acumular as lembranças ao longo do tempo. As lembranças, segundo a filosofia bergsoniana, se conservam na *durée*: é *em si* que o passado se conserva. Em *Matière et mémoire*, Bergson afirma categoricamente que a hipótese da conservação das lembranças no cérebro é inviável. A proposta mais viável então seria a de que há a insistência do passado no presente: as lembranças que são conservadas constantemente fazem pressão para inserirem-se na ação, ou seja, elas pressionam para se materializarem:

[...] admitamos por um instante que o passado sobreviva no estado de lembrança armazenada no cérebro. Será preciso então que o cérebro, para conservar a lembrança, conserve pelo menos a si mesmo. Mas este cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, nunca ocupa mais que o momento presente; ele constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Portanto, ou você terá que supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou terá que atribuir a ele a continuidade de existência que você recusa à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em seu presente. (BERGSON, 2012, p. 165-166).

Toda a malha conceitual deleuziana também se baseia na tese de que a sobrevivência do passado insiste e se prolonga no presente, sendo que é preciso dizer que entre o passado e o presente há uma diferença radical: o passado é *o que é* e o presente o que *era*. Com efeito, o passado, o *inconsciente ontológico*, o *virtual*, enfim,

as *lembranças puras*, possui uma especificidade que Deleuze obstina com rigor: não há qualquer *existência* psicológica do inconsciente ontológico, das lembranças puras, mas, antes, ele possui um alcance “extrapsicológico” e por isso é que pode ser pensado como “ontológico”. Isto quer dizer que a partir do momento em que a lembrança pura está no âmbito do “inconsciente ontológico”, significa que sua roupagem é totalmente diferente de quando ela passa a se materializar numa percepção presente, por exemplo. Quando a lembrança deixa a região do passado puro, do inconsciente ontológico, ela perde a característica de “pureza” e passa a incorporar outra característica, a saber, a de *atual*. Como bem pontua Débora Cristina em sua tese sobre Bergson, esta reflexão do passado puro em Bergson evidência a “[...] existência espiritual propriamente dita, o ontológico que ultrapassa o psicológico mas que só pode ser alcançado por uma análise que parte deste último” (PINTO, 2000, p. 259).

Ora, assim como vimos acima, para Bergson, o inconsciente existe mesmo sendo difícil vê-lo segundo os moldes tradicionais de nosso entendimento; as dificuldades que impedem de concebermos esta região das lembranças puras não significa que esta realidade ontológica não exista. Se, para Bergson, as lembranças puras não podem, em hipótese alguma, localizarem-se no cérebro, é porque justamente elas são da ordem do *virtual*. Deleuze, por sua vez, justificará sua tese identificando o inconsciente com o próprio “[...] ser tal como ele é em si. [...] o passado é a ontologia pura” (DELEUZE, 1999, p. 43). Mas o fundamental a se ressaltar aqui é que, embora se trate de um “inconsciente ontológico”, de modo que isto pode marcar muito bem a diferença com o inconsciente freudiano, por exemplo, que é indissociável do “psicológico”, ativo e eficaz⁸¹, Deleuze não nega a possibilidade do virtual se atualizar, ou seja, da lembrança pura se encarnar na consciência. Isto quer dizer que Deleuze distingue muito bem o *inconsciente ontológico* do *inconsciente psicológico*: o inconsciente psicológico é o que diz respeito ao presente, ao movimento das lembranças em vias de se atualizar e o inconsciente ontológico é o que diz respeito ao passado puro⁸², esta região obscura que foge à ação atual. Nas palavras de Deleuze, o

⁸¹ É válido notar que Deleuze possui um diálogo com a tradição psicanalítica de Freud e Lacan. Sabemos que ele recusa a noção de inconsciente própria da psicanálise porque este conceito estaria atrelado ao âmbito psicológico e, por isso, sofreria de certo “psicologismo”. Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, 1999, p. 42-43.

⁸² O âmbito ontológico “[...] é tema concernente às variações virtuais da lembrança em si, ao passo que o outro [psicológico], a lembrança para nós, é concernente à atualização da lembrança em imagem-lembrança” (DELEUZE, 1999, p. 52, grifo nosso). Já o inconsciente psicológico, dado também como existente no interior da filosofia bergsoniana, diz respeito ao movimento da lembrança em vias de atualização.

inconsciente ontológico “[...] corresponde à lembrança pura, virtual, impassível, inativa, *em si*. O inconsciente psicológico representa o movimento da lembrança em vias de atualizar-se” (DELEUZE, 1999, p. 56).

Neste sentido, podemos afirmar que a “ontologia do passado” que Deleuze defende é um tipo de ontologia que pretende abarcar o *atual* e o *virtual*. Ou seja, a realidade não deve ser pensada como nos acostumamos a pensá-la, isto é, como composta somente por atualidades. A realidade que abriga o virtual se relaciona com o presente (atual). É isso que se pode ver no movimento de atualização das lembranças, como pontua muito bem Deleuze. Na verdade, segundo a proposta deleuziana – que leva ao extremo a proposta de Bergson –, a realidade é constituída antes pelo *virtual*, pelo passado: o passado é o que existe mais do que o próprio presente. Este nível ontológico da realidade recobre antes toda a esfera do psicológico. Sendo assim, a proposta de Deleuze exige de nossa parte a reformulação da concepção de passado, visto que este dispõe desse caráter ontológico fundamental.

Ademais, essa proposta deleuziana de pensar a realidade como *virtual* e *atual* demanda algo fundamental a ser notado aqui, algo mais sofisticado, a saber, que o passado *coexiste* com o presente. Como entender essa coexistência? Seguramente, o ponto de partida de Deleuze se dá a partir da tese bergsoniana de que “[...] *a formação da lembrança nunca é posterior à percepção; ela é contemporânea desta*” (BERGSON, 2012a, p. 21). A coexistência entre o passado e o presente e entre o virtual e o atual se dá porque o passado é como algo que caminha “*ao nosso lado*” e não como algo que estaria “*atrás*” de nós. Se percepção e lembrança são contemporâneas, significa que, à medida que a percepção se forma, a lembrança também se constitui. Assim como uma “*sombra ao lado do corpo*”, acompanhando-a em todo o momento. É como diz David Lapoujade, o passado “[...] *acompanha nossa vida presente e se forma ao mesmo tempo, não logo depois que o presente tenha deixado de ser, mas ao mesmo tempo, como uma imagem no espelho*” (LAPOUJADE, 2010, p. 18)⁸³. Deleuze, ao comentar a filosofia de Bergson, insiste que temos o hábito de pensar em termos de “*presente*” e, por isso, há

⁸³ Para Bergson, ou “[...] o presente não deixa nenhuma marca na memória ou então ele se desdobra a todo instante, em seu próprio afloramento, em dois jatos simétricos, um dos quais volta a cair rumo ao passado e o outro se lança rumo ao futuro” (BERGSON, 2012a, p.22-23). Se o presente é o atual e o passado o virtual, a “*imagem especular*” como diz Deleuze, a “[...] ‘*paramnésia*’ (ilusão de *déjà-vu*, de já-vivido) nada mais faz que tornar sensível essa evidência: há uma lembrança do presente, contemporânea do próprio presente, tão colada a este quanto um papel ao ator” (DELEUZE, 2018, p. 120). Ou seja, é porque o presente se descola no passado e no futuro que temos o sentimento do *déjà-vu*.

uma dificuldade em se pensar a relação do passado com o presente e de se ver aí a coexistência.

Com efeito, nós só acreditamos “[...] que um presente só passa quando um outro presente o substitui” (DELEUZE, 1999, p. 45), o que significa que temos o hábito de pensar que o passado sempre nos acompanha atrás de nós, de que as lembranças se formam após a percepção se formar⁸⁴: há uma insistência em ver o passado que se constitui somente após a passagem do presente. O problema, que na realidade é uma “falsa crença”, nos leva a acreditar que o passado se constitui ora pelo presente que o precedeu, ora pela reconstituição de um novo presente que o faz ser passado. O passado, quando entendido entre estes “dois presentes”, é concebido de modo totalmente equivocado. Para Deleuze, esquece-se que anteriormente a tudo há um “passado em geral”, que é condição necessária para todos os outros presentes que estão passando e para aqueles que ainda passarão. Passado e presente, portanto, não são elementos sucessivos ou justapostos, mas, são *contemporâneos*: eles *coexistem*⁸⁵.

É, seguramente, esta contemporaneidade que deve ser lida através das chaves “atual e virtual”. E no contexto de *Matière et mémoire* isto é possível de se perceber através do exemplo do *cone invertido*⁸⁶. O cone contém um plano S representando o “meu presente”, instante que passa sem cessar, constante devir, ou seja, o atual; mas, também contém um plano AB, representando a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória: o inconsciente, o virtual que permanece imóvel. Por fim, há também o plano P, que indica a representação “atual” do universo, significando o campo de ações. A partir do exemplo deste cone, Deleuze quer afirmar que o passado representado em AB é coexistente ao presente representado por S⁸⁷. Nesta ontologia proposta por Deleuze, que segue uma leitura interessante da filosofia de Bergson, há uma implicação curiosa a ser notada. Trata-se de afirmar que toda a nossa história pessoal seria coexistente à nossa vida atual, às nossas ações presentes. Se há um

⁸⁴ “[...] a lembrança reavivada, consciente, nos dá a impressão de ser a percepção propriamente dita ressuscitando de forma mais modesta, e nada além dessa percepção. Entre a percepção e a lembrança haveria uma diferença de intensidade ou de grau, e não de natureza” (BERGSON, 2012a, p. 23). É esta a tese problemática que confunde percepção e lembrança.

⁸⁵ É isto que leva Deleuze a afirmar que há um profundo paradoxo da memória. No *Le bergsonisme* Deleuze também comenta sobre quatro paradoxos: o paradoxo do salto, o paradoxo do Ser, o paradoxo da contemporaneidade e o paradoxo da repetição psíquica. Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, 1999, p. 47. No texto *Diferença e repetição*, Deleuze comenta e explora como se dá o paradoxo do passado, destacando que, na verdade, também há quatro paradoxos. Para tanto, Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2018, p. 120-121.

⁸⁶ Este exemplo aparece pela primeira vez em *Matière et mémoire* na página 169, da *édition critique*.

⁸⁷ Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, 1999, p. 46. Nesta ocasião, Deleuze se refere ao texto bergsoniano sobre o falso reconhecimento.

“passado em geral” que é condição de todos os presentes particulares, haveria níveis que contemplariam uma maior ou menor contração desse passado integral. Na verdade, não há regiões isoladas do passado, como se houvesse uma região particular que abrigaria um determinado passado e outra que abrigaria um diferente. Há somente um passado em geral, este que é ontológico, virtual, que é o próprio inconsciente ontológico.

Contudo, é essa proposta de uma *dimensão ontológica* do passado que possui primazia sobre o presente que encaminhará Deleuze a uma leitura totalmente provocativa da obra de Bergson, levando implicações importantes a ser levantadas aqui. Se há um predomínio do passado em relação ao presente, como lidar com a afirmação deleuziana de que haveria um “passado eterno”, que “[...] é eternamente, o tempo todo” (DELEUZE, 1999, p. 42), aludindo à possibilidade de haver um *monismo* da duração? Ora, se há um passado eterno, único e que se confunde com o *Ser*, em que medida é possível falar de um *inconsciente* particular, sendo que o inconsciente aponta para uma subjetividade, para uma história particular de um indivíduo? Haveria alguma sobreposição desse inconsciente eterno em relação às consciências particulares? Ora, se a consciência depende exclusivamente do inconsciente, como pensar um inconsciente individual em relação ao inconsciente eterno e uno e que suas atualizações sejam particulares e não comum a todos? A leitura de Deleuze não seria demasiadamente subversiva à letra e ao espírito da filosofia de Bergson?

O inconsciente é, após a interpretação de Deleuze, um inconsciente ligado à ontologia, ao *Ser*. Ele ganha uma nova roupagem quando é sistematizado no interior do *Le bergsonisme* porque há ali uma discussão rigorosa sobre a ontologia do passado. Para Deleuze, em *Matière et mémoire*, há claramente uma passagem da psicologia para a ontologia, a partir das contribuições que esta obra oferece ao entendimento sobre a vida psíquica: é a passagem do movimento que vai da lembrança pura à percepção, como mostra o início do capítulo III da obra de Bergson. Para o Deleuze do *Le bergsonisme*, seguramente, o passado é o que se identifica com o ontológico e, sobretudo, o passado se caracteriza por ser aquilo que *é eternamente*. Mas, em que medida é possível que Deleuze pense em termos de uma duração eterna? Em primeiro lugar, é preciso notar que não é em *Matière et mémoire* que Deleuze encontra o seu *monismo* da duração. De acordo com ele, esta obra traz contribuições importantes para se pensar uma pluralidade de durações, sendo que ainda não é possível enxergar um monismo. Sobre esta afirmação, lemos que nesta obra há:

[...] uma pluralidade radical das durações: o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada além disso. Sem dúvida, Bergson fala de uma pluralidade das durações mais ou menos lentas ou rápidas, ele precisa que cada duração é um absoluto e que cada ritmo é, ele próprio, uma duração. (DELEUZE, 1999, p. 60).

Como o próprio Deleuze afirma em seu texto, em *Matière et mémoire* é possível perceber que o Ser é múltiplo, já que haveria uma pluralidade de durações. Mas, mesmo assim, em seu *Le bergsonisme* ainda há a possibilidade de falar em uma “formidável Memória”, o que aponta, por sua vez, para uma única duração. Não haveria aí uma confusão entre aquilo que Deleuze chama de “pluralismo generalizado” com a tese de uma *Memória* única e eterna, um passado sem começo e sem fim, um monismo? Vejamos mais detalhadamente o que o texto deleuziano nos fala, pois, ao que tudo indica, não haverá nenhuma contradição teórica na sua hipótese.

O monismo da duração, segundo Deleuze em *Le bergsonisme*, encontra-se em *Durée et simultanété*. Nesta obra, “[...] haveria uma só duração, um só tempo, do qual tudo participaria, inclusive nossas consciências, os vivos e o todo do mundo material” (DELEUZE, 1999, p. 62). Ou seja, haveria uma única duração que abarcaria tanto as nossas durações internas quanto a duração do universo material, em sentido até mesmo cosmológico. A hipótese de que haveria um só *Tempo*, uno, universal e impessoal implica a tese de que haveria um só passado, eterno e único, do qual todos nós compartilhamos. Para Deleuze, é como se houvesse um inconsciente eterno, preexistente às consciências particulares. Trata-se da concepção de um inconsciente universal que serviria de base para as diversas consciências particulares⁸⁸. Deleuze pontua muito bem que o virtual, enquanto uma multiplicidade, isto é, o Ser, na verdade “[...] precisamente, ele não é ‘múltiplo’, ele é Uno, conforme *seu* tipo de multiplicidade” (DELEUZE, 1999, p. 68)⁸⁹.

Com efeito, a leitura deleuziana da filosofia de Bergson consistiu em fazer de todas as consciências singulares apenas uma manifestação desse inconsciente eterno,

⁸⁸ Deleuze irá dizer que “[...] há tão-somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito)” (DELEUZE, 1999, p. 66). Esta afirmação demonstra que, conceitualmente, não há nenhuma contradição na filosofia de Bergson.

⁸⁹ É preciso acrescentar ainda que a proposta de Deleuze é bem específica e, em última instância, no âmbito do virtual, não encontramos uma pluralidade, tal como encontramos no âmbito da atualidade, onde é possível falar em singularidades. Para tanto, Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. 1999, p. 68-86. É nessa direção que o artigo de Fernando Monegalha interpreta a leitura deleuzeana sobre a filosofia de Bergson. Para tanto, cf. HENRIQUES, F. M. M. Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuzeana de Bergson. In: *Trans/formação*, Marília, 2017, v. 40, n. 2, p. 193-216.

isto é, dessa gigantesca *Memória*, o que equivale a dizer que é do próprio *Ser*. Em suma, toda a tematização do inconsciente ontológico nos conduz à questão do monismo em Deleuze. É a reflexão sobre o inconsciente ontológico que permitiu a Deleuze ampliar a abordagem da metafísica de Bergson e sustentar o monismo. Mas, afinal, a leitura de Deleuze sobre Bergson é válida?

Certamente, a leitura deleuziana desencadeou uma série de discussões a respeito da filosofia de Bergson, sendo que o seu *Le bergsonisme* é um exemplo claro disso. Camille Riquier notou muito bem que a recepção de Bergson se deu de tal maneira que se pode dizer que há um Bergson “segundo Deleuze” e um Bergson “após Deleuze”⁹⁰. Um Bergson segundo Deleuze pode significar e indicar a consideração da própria noção que Deleuze tem de filosofia: ela “[...] consiste sempre em inventar conceitos” (DELEUZE, 1992, p. 174). Neste sentido, é preciso considerar o próprio testemunho de Deleuze sobre o seu *Le bergsonisme*: “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (DELEUZE, 1992, p. 14). Ou seja, Deleuze soube se apropriar muito bem da filosofia de Bergson enquanto historiador da filosofia, embora essa apropriação não signifique somente uma boa glosa, mas, também signifique uma reinvenção aberrante. Já o Bergson após Deleuze implica pensar e problematizar justamente os efeitos dessas admoestações deleuzianas a respeito da filosofia bergsoniana. Tal é o objetivo de Camille Riquier em seu artigo na *Revue Critique*. Vejamos rapidamente, a seguir, em que consiste tal crítica.

Em primeiro lugar, podemos notar que, ao afirmar que o *Tempo* de “Deleuze-Bergson” não é temporal, Riquier problematiza a *durée* bergsoniana com a “ontologia do passado” proposta por Deleuze. Segundo Riquier, ao elevar a *durée* ao título de conceito ontológico, ao *Ser* com maiúscula, Deleuze teria despojado duas noções principais do tempo bergsoniano: sucessão e continuidade⁹¹. Isto porque o “Tempo” de Deleuze tem a ver menos com a sucessão do que com a coexistência. Essa identificação da *durée* com a coexistência seria uma influência direta de Spinoza? Certamente, é preciso levar em conta a leitura de Deleuze sobre Bergson que conta com a influência de Spinoza⁹². Riquier lembra muito bem a insistência de Deleuze em afirmar um

⁹⁰ Este é o título do seu artigo publicado na *Revue Critique: Bergson (d')après Deleuze*. Riquier faz um jogo com a palavra “après”, que possui duplo significado na língua francesa: pode significar “segundo” ou também pode significar “depois”.

⁹¹ Cf. RIQUEIER, C. Bergson (d')après Deleuze. 2008, p. 360-363.

⁹² Como nos lembra Pierre Montebello: “Spinoza, ele [Deleuze] o vê ao final como o “Cristo” dos filósofos” (MONTEBELLO, 2008, p. 215, grifo nosso). Para Deleuze, Spinoza seria a melhor

pensamento sobre *l'Un-Tout* que se constrói sob a influência da tríade “genética” *Spinoza-Nietzsche-Bergson*⁹³.

Mas, enquanto Deleuze insiste de modo entusiástico na ideia de um monismo da duração, isto é, na ideia de um *Tempo único*, de uma duração que abarcaria todas as demais durações, e se apoia exclusivamente em *Durée et simultanéité*, por outra lado, Riquier não vê razões suficientes para a afirmação de um monismo e, portanto, discorda categoricamente de Deleuze. A leitura de Riquier aponta para uma confusão conceitual da parte de Deleuze. Em seu texto, fica claro quando lemos que o

[...] tempo “um e universal” que Bergson defendia lá [em *Durée et simultanéité*] não concernia senão ao “Tempo material”, no sentido em que todas as consciências humanas “andam ao mesmo passo” sobre a rota do universo e adotam a seu olhar “o mesmo ritmo de duração.” (RIQUIER, 2008, p. 367, grifo nosso).

Embora essa afirmação aponte para a leitura equivocada de Deleuze, por outro lado, é ele quem defende que tudo participa de uma só duração, de um só tempo: “[...] tanto no nível das partes atuais quanto no nível do Todo virtual, existe um Tempo, e somente um” (DELEUZE, 1999, p. 65). Ora, Riquier teria razão em afirmar que o tempo deleuziano realmente não é *temporal* como em Bergson? Com efeito, Riquier tem razão em partir da seguinte tese deleuziana: “[...] a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência” (DELEUZE, 1999, p. 46). Todavia, não seria demasiada a crítica de Riquier a Deleuze, já que no *Le bergsonisme* o próprio filósofo reconheceu claramente que “[...] a duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é *coexistência virtual*” (DELEUZE, 1999, p. 47)? Vale notar que mesmo que para Riquier o tempo deleuziano não privilegie a sucessão, ainda é possível, de acordo com Deleuze, ler na filosofia bergsoniana tanto um “pluralismo generalizado” quanto um “monismo do Tempo”.

Mas, como essa discussão se resolve? Acreditamos que o debate é produtivo e acalorado entre aqueles que defendem um monismo e os que são contrários. Com efeito, acreditamos que é possível falar de um “pluralismo ontológico” em *Matière et mémoire*, como bem ressalta Deleuze em seu texto e, embora ele fale em um “inconsciente

reencarnação. Há indicações suficientes nos trabalhos de Deleuze que apontam para a influência direta do filósofo holandês.

⁹³ Montebello afirma que há uma figura muito singular de Spinoza e, certamente, também de Bergson na obra de Deleuze. Trata-se de um Spinoza-Nietzsche-Bergson *híbridos*. Para tanto, Cf. MONTEBELLO, P. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008, p. 220-238.

ontológico” que é universal, que indica o Ser e indica a *Memória* eterna que é o tempo todo, acreditamos que não há propriamente uma supressão das consciências singulares no universo em geral, pois, há ainda como se falar em “[...] uma infinidade de fluxos atuais” (DELEUZE, 1999, p. 66). Ou seja, em suma, é somente no âmbito do virtual que é preciso dizer que só encontramos o *Uno*, o inconsciente eterno, a *Memória-Ser*, um único e mesmo Tempo, enfim, um monismo. No âmbito do atual essa questão se dissolve e é possível encontrarmos as particularidades. Isto significa dizer que Deleuze concebe um Bergson pluralista – no que concerne à consciência/atual – mas, também concebe um Bergson monista – no que concerne ao inconsciente/virtual.

Todavia, não vamos alongar a discussão sobre a leitura de Deleuze e nem sobre a repercussão entre os diversos comentadores da filosofia de Bergson. Não pretendemos esgotar a discussão da proposta deleuziana sobre se há ou não um monismo em Bergson porque não é o objetivo de nosso trabalho. O que podemos ampliar agora é a discussão sobre como é possível passar do âmbito ontológico para o psicológico. Tratar-se-á de compreender como se passa de uma realidade indistinta e obscura, que é essencialmente distante da ação, para uma ação propriamente dita, ato cheio de significados, que passa essencialmente pela lembrança-imagem e desemboca na percepção. Como veremos a seguir, os resultados das investigações sobre o passado e o presente, virtual e atual, consciência e inconsciente, indicarão que entre eles há uma diferença que se expressa pelos critérios da ação.

Após indicar que o inconsciente é da ordem do *virtual* e a consciência do *atual*, nosso trabalho agora é buscar compreender mais detalhadamente como ocorre o processo que vai do inconsciente para a consciência, do virtual para o atual, o movimento que vai da lembrança pura até a sua materialização. É a relação propriamente do passado, do presente e do futuro que está em jogo aqui, na medida em que tal relação revela a dinâmica entre a consciência e o inconsciente. Se o inconsciente e a consciência na experiência da interioridade foram pensados assim, a partir desses elementos, a teoria dos “planos de consciência”, proposta por Bergson no capítulo III de *Matière et mémoire*, será fundamental para exemplificar mais ainda a passagem do âmbito do virtual ao atual: do ontológico ao psicológico⁹⁴. A teoria dos “planos de

⁹⁴ É com razão que Débora Cristina Morato Pinto afirma que “[...] estudar a relação entre lembrança pura e percepção através da lembrança-imagem e dos movimentos cerebrais significa tentar entender como o passado, enquanto história de um indivíduo, conjunto de eventos que se conservam a partir das suas percepções, pode nos encaminhar, pelo seu próprio estudo, ao ontológico propriamente dito, isto é, à própria condição desta história.” (PINTO, 2000, p. 259).

consciência” ainda revela por si só a relação que as lembranças mantêm com as nossas percepções, de modo que o corpo e seus esquemas de ações serão novamente pensados como fundamentais.

6. Os “planos de consciência” e a “atenção à vida”

A filosofia de Bergson nos oferece uma perspectiva bastante inovadora sobre a vida psíquica. Ao mostrar que a relação entre o passado, o presente e o futuro possui uma especificidade relevante para a compreensão da dinâmica da vida psíquica, Bergson soube muito bem explorar a legitimidade da teoria da memória, com o intuito de indicar que a passagem de uma realidade inativa e virtual para uma ação eficaz não implica nenhuma dificuldade e não esbarra em nenhum obstáculo. As noções de *virtual* e de *atual*, seguramente, desempenham um papel fundamental em *Matière et mémoire*, sobretudo porque mostram toda a especificidade da memória pura e sua relação com as *lembranças-imagens*, bem como as relações que estas possuem com a percepção, com o corpo e, portanto, as *ações* de um sujeito. Com efeito, para se esclarecer como ocorre a atualização das lembranças puras na percepção, sem que com isso se corra o risco de ler na proposta de Bergson um movimento “psicologizante”, como declarou Sartre, é necessário recorrer à investigação bergsoniana sobre a teoria dos planos de consciência. Como veremos, é necessário afirmar, por exemplo, que a dinâmica da vida psíquica na filosofia de Bergson – a relação entre a consciência e o inconsciente – que deve ser pensada à luz da teoria da memória, por sua vez, exige a aceitação de que as memórias não estão localizadas no órgão cerebral.

À medida que Bergson desenvolve suas teses sobre os diversos planos de consciência, a união entre o espírito e a matéria poderá ser equacionada quando ele pensa essa articulação em termos temporais. As dimensões temporais que desde as reflexões sobre o reconhecimento atento já era possível entrever – a relação entre o passado, o presente e o futuro que a consciência imediata estabelece –, esclarecem os diversos planos de consciência que Bergson se propõe a pensar. O que é totalmente original e brilhante da parte do filósofo, seguramente, é propor que os diversos planos não excluam o corpo vivo, os hábitos motores, e, desse modo, permitam pensar a interação entre os dois tipos de memórias. Ademais, a proposta de Bergson aponta para a equação de um dos objetivos do livro, que é pensar o dualismo ontológico, a união

entre o corpo e o espírito. Mas, afinal, vejamos em que medida é possível pensarmos a atualização das lembranças na percepção sem cair em certo “psicologismo”⁹⁵.

É claro que o processo de atualização das lembranças será importante para pensarmos a interação entre a lembrança espontânea (memória pura) e a memória-hábito (esquemas motores). Segundo Worms (2010), Bergson não teria anulado as diferenças irredutíveis entre as duas memórias, mantendo a especificidade de cada memória. E, se elas não são irredutíveis, para que se passe de um extremo ao outro, um “salto” que vai da memória pura e, posteriormente, passa para o momento de sua encarnação em uma imagem nascente, poderá ser de grande relevância para entendermos a relação entre a consciência e o inconsciente. Mas o que significa *saltar* à memória pura?

Quem explora este salto na memória pura é, novamente, Gilles Deleuze no seu *Le Bergsonisme*⁹⁶. Trata-se, segundo Deleuze, de um *salto* que vai buscar no passado em geral uma lembrança pura, a fim de trazê-la à luz da consciência. É um movimento que, para Deleuze, caracteriza a saída da psicologia para a ontologia. Para Deleuze, este salto é justamente um “salto na ontologia”: salto no *ser em si* do passado. E é somente após o salto que a memória pura ganha uma encarnação, isto é, ganha uma possibilidade de se manifestar: “[...] a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica” (DELEUZE, 1999, p. 44). Portanto, seguindo a leitura deleuziana da atualização das lembranças em Bergson, trata-se, especificamente, da passagem do *virtual* para o *atual*, do âmbito ontológico para o psicológico. Primeiro, saltamos no inconsciente ontológico para buscar uma lembrança e, posteriormente, ela passa a ocupar a consciência e as percepções.

Para Frédéric Worms, já que a memória pura – âmbito do inconsciente, no qual saltamos – é inativa e permanece obscura, é preciso um ato que faça com que esta memória torne-se ativa: passa-se do âmbito do virtual para o atual. Worms pontua muito bem que o “salto” não implicaria nenhuma restrição e incomunicabilidade entre as duas memórias destacadas por Bergson – memória pura e memória-hábito –, de modo que as diferenças entre as duas memórias não remetem a nenhum “[...] dualismo metafísico de

⁹⁵ É preciso notar que, para mostrar o entrelaçamento da lembrança pura com a percepção, Bergson ainda será levado por um estudo psicológico, como é o caso da teoria dos planos de consciência.

⁹⁶ Hishashi Fujita nos adverte que a questão do salto ontológico não é frequente em *Matière et mémoire*. Ele afirma que Deleuze insiste na expressão “[...] é preciso instalar-se imediatamente no passado – num salto, num pulo”, e que ele insistiria que tal expressão seria frequente em *Matière et mémoire*. “No entanto, segundo nossa consulta textual, essa impressão é falsa: 3 vezes no capítulo I, 1 vez em cada um dos capítulos II e III e do ‘Resumo e conclusão’” (FUJITA, 2009, p. 134).

substâncias, mas uma simples diferença pragmática, uma diferença de ação” (WORMS, 2010, p. 175). Isto é, esta diferença pragmática se destaca através das ações do corpo que ocorrem em maiores ou menores graus. Significa dizer que uma ação pode utilizar mais ou menos do passado, que o passado é mais ou menos contraído em vista de uma determinada ação e não de outra, ou seja, significa que o processo de atualização das lembranças em Bergson conta com o papel fundamental desempenhado pelo corpo vivo. Neste sentido, a atualização do passado pode se dar tanto numa ação corporal, que conta ainda com o papel do cérebro em iniciar uma ação, ou também pode se dar numa percepção e, portanto, numa ação virtual.

Sartre, por exemplo, acreditava que Bergson confundia a percepção e as lembranças-imagens no plano psicológico, uma vez que ele concebia a teoria da memória bergsoniana como problemática, como sendo uma falsa “revolução”. Para Sartre, a vida do espírito que é tão cara ao bergsonismo não teria se desvinculado das propostas associacionistas, de modo que tanto para estes quanto para Bergson a “[...] imagem é um elemento fixo, uma coisa” (SARTRE, 2008, p. 53). E, por isso, pensar a atualização em termos temporais não faria nenhum sentido. Ou seja, o resultado disto para o filósofo existencialista francês seria que o processo de atualização das lembranças em Bergson não passaria de uma atualização de “coisas”. No entanto, é a filosofia de Bergson que entende o processo que vai da lembrança pura (virtual e região do inconsciente) à percepção (atual/imagens-lembranças) como um ato do *espírito* que não implicaria nenhuma tese de cunho associacionista, sem deixar ainda de levar em conta o papel do corpo. Todavia, como pensar, então, especificamente, esse *salto* numa região do passado, essa atualização? Como não pensar que as lembranças são coisas justapostas e, por fim, como é possível ver a atualização de uma dimensão espiritual – como é a da lembrança pura, do inconsciente – encarnada no corpo? Ora, não seria preciso lembrar aqui da tese primordial de Bergson, que nos diz que para pensar as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, estas “[...] *devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço*” (BERGSON, 2012, p. 74). O que significa, por sua vez, uma rejeição profunda da admissão de que se trata de “coisas” que ocupariam o espaço? Vejamos detalhadamente a seguir o que Bergson nos diz numa importante passagem de *Matière et mémoire*:

Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e

depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando uma atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. (BERGSON, 2012, p. 148).

Esta passagem aponta para o processo de atualização das lembranças que iria num movimento que vai do passado ao presente/futuro, do virtual ao atual. Certamente, o ato pelo qual deixamos o presente para nos recolocar no passado é um ato do *espírito*, e, porque é um ato *sui generis*, já parece nos indicar que este ato não implicará uma mera manipulação de elementos justapostos. A passagem acima ainda indica que para receber a lembrança que advém de uma dimensão que não é própria do órgão cerebral, que não está localizada nele, é preciso adotar uma “atitude apropriada”, que, sem dúvida, pode ser proporcionada pelo corpo e depende de esquemas motores, por exemplo, mas, também pode se dar numa percepção – ação virtual – que já indicaria uma ação futura. Todo esse processo é marcado por diversas possibilidades da memória se encarnar, ou seja, de se contrair mais ou menos em nossa experiência que, seguramente, se projeta para o futuro. Mas, esse processo indica, sobretudo, que é à medida que a lembrança pura deixa a realidade inconsciente para se encarnar na consciência – isto é, numa atitude apropriada e perdendo assim sua característica essencial de virtual –, que ela tende a se confundir com a percepção e, portanto, é justamente esse detalhe que Sartre parece ter se esquecido ao analisar as propostas de Bergson.

Ao comentar esse ato “*sui generis*”, Deleuze contribui com algo importante, uma vez que ele nos diz que:

É certo que Bergson fala em ato psicológico, mas, se esse ato é *sui generis*, é porque ele consiste em dar um verdadeiro salto. Instalamos de súbito no passado, saltamos no passado como em um elemento próprio. Assim como não percebemos as coisas em nós mesmos, mas ali onde elas estão, só apreendemos o passado ali onde ele está, em si mesmo, não em nós, em nosso presente. [...] Fomos buscá-la [a memória] ali onde ela está, no Ser impassível, e damos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma “psicologização”. (DELEUZE, 1999, p. 43-44).

A partir das asserções acima, podemos perceber que um dos equívocos de Sartre foi justamente não notar que as lembranças espontâneas – identificadas com a memória pura – dizem respeito ao âmbito ontológico e, portanto, já que o passado foi identificado com uma dimensão espiritual, ela não pode se referir a nenhuma instância justaposta espacialmente. Isto significa que Bergson identifica o passado não ao âmbito do espaço, mas, a uma dimensão *temporal*, ou antes, à própria *durée*, de modo que o processo de atualização não pode se restringir tão somente ao âmbito psicológico. O “salto”, para o qual Deleuze nos chama a atenção, não se confunde com nenhuma operação que toma as lembranças como coisas e é por isso que Sartre parece ter se distanciado da relação entre o *virtual* e o *atual*⁹⁷. Em Bergson, o processo por meio do qual a imagem torna-se imagem-lembrança requer que se considere esse momento do *salto* como parte fundamental da atualização das lembranças, embora também seja preciso levar em conta o momento “psicológico” desse movimento⁹⁸.

Seria prejudicial à letra e ao espírito do bergsonismo não levar em conta todo esse processo que vai do passado ao presente, do *virtual* ao *atual*, esquecendo-se que é sempre um movimento constante, ininterrupto. Colocar as lembranças como “coisas” justapostas e a partir daí pensar o processo de atualização das lembranças é pensar como os adversários de Bergson. Toda a dinâmica que envolve a consciência e o inconsciente, a originalidade da vida psíquica proposta em *Matière et mémoire*, nos indica um movimento que não se reduz somente ao âmbito psicológico e atual da consciência, mas, também, exige que se leve em conta o âmbito virtual, o inconsciente, aquilo que fundamenta a consciência e permite pensá-la. Como Deleuze pontua muito bem, é preciso ver que a “revolução bergsoniana” consiste, portanto, em ir “[...] do passado ao presente, da lembrança à percepção” (DELEUZE, 1999, p. 49). Mas, todo esse processo

⁹⁷ Neste mesmo sentido, Riquier comenta que a lembrança pura “independente de direito” difere profundamente em natureza da imagem e, portanto, marca a distinção entre o atual e o virtual. Sartre foi quem justamente não percebeu este distanciamento. Cf. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009, p. 331-334.

⁹⁸ Haveria alguma confusão entre as instâncias do “inconsciente ontológico” e do “inconsciente psicológico” a partir de Deleuze? Para Deleuze, *Matière et mémoire* é um constante jogo entre ambas as noções. Dayan também nota que nos textos bergsonianos há uma nítida distinção entre “inconsciente ontológico, psicológico e metafísico”. Para tanto, cf. DAYAN, M. *L'inconscient selon Bergson*, 1965, p. 298. Mas podemos pensar que, para Riquier, por exemplo, o “salto no passado em geral” implica um ato do espírito, de modo que é este ato que o estende e o dilata no passado e, apesar do comentário pertinente de Deleuze, Riquier acredita que a distinção entre a *memória ontológica* e a *memória psicológica* é problemática à noção de passado em *Matière et mémoire*. Isto porque, segundo ele, o “passado se assimila menos ao ser do que ao ser do psíquico” (RIQUIER, 2009, p. 333). Riquier nos lembra que Bergson nos fala de um *inconscient psychologique* que cede e que resiste. Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. 2013a, p. 27-28.

que vai do passado ao presente, seguramente, abarca uma diversidade de planos que são possibilidades de ações.

Para Frédéric Worms, em seu artigo (1997a) que trata exclusivamente sobre a teoria dos planos de consciência de Bergson é evidente que tal teoria inscreve-se no âmbito de uma discussão “psicológica”. Toda a discussão bergsoniana travada com a ciência da época, sobretudo com os teóricos do associacionismo, diz respeito, inicialmente, a questões psicológicas. Para Worms a teoria dos “planos de consciência” supõe uma *inconscience psychologique* que é entendida como a conservação global das lembranças e é classificada como “[...] uma totalidade confusa e indistinta por essência” (WORMS, 1997a, p. 97). Isto significa que, de acordo com Worms, é à medida que a percepção e a consciência operam nesta totalidade confusa e indistinta que se torna possível pensar as distinções e a nitidez desse todo nebuloso, ou seja, deste inconsciente que não passa da região – o passado – pelo qual o espírito salta. É a partir do envolvimento da consciência, da ação, que o inconsciente passa a se revelar – ainda que parcialmente – no plano da consciência, ou, se quisermos, nos diversos *planos de consciência*.

Em que pese todas as diferenças entre os comentadores de Bergson – Deleuze, Riquier e Worms –, importa notar aqui que, segundo a filosofia de Bergson, a dinâmica da vida psíquica parece apontar sempre para a caracterização de um movimento que vai do passado ao presente e se lança ao futuro que é operado pela consciência imediata. Trata-se do movimento pelo qual as lembranças deixam a profundidade do inconsciente para se tornarem ativas na consciência, respondendo ao apelo de certa ação. É daí que se há, para usar a expressão de Camille Riquier, um *primat du passé*, do qual nossa experiência se enriquece, é porque “[...] é situada no passado que a percepção pode se *articlar temporalmente*, enriquecendo nosso futuro iminente, desenvolvendo-se espacialmente na nossa frente, de modo proporcional à profundidade do passado no qual nós estaremos instalados” (RIQUIER, 2009, p. 349, grifo nosso). É o movimento de atualização das lembranças que sai do âmbito do virtual para se encarnar no atual, na verdade respondendo a diversas possibilidades de atualização, que indica a presença dos “planos de consciência” no interior da teoria da memória de Bergson.

Tais “planos de consciência”, por exemplo, indicam aquilo que se “[...] toma ordinariamente por uma maior complicação do estado psicológico, [e] revela-se, de nosso ponto de vista, como uma maior dilatação de nossa personalidade inteira” (BERGSON, 2012, p. 7, grifo nosso). Os planos de consciência revelam que o

inconsciente pode se esparramar em diferentes níveis, ora mais contraídos ou não. Nossa personalidade, que permanece sempre integral no inconsciente, pode se manifestar parcialmente em nossas ações, embora ao mesmo tempo ela esteja integralmente presente em nossas vidas. O que, em certo sentido, pode controlar e evitar que a totalidade do passado se manifeste no presente? Ou, por que não temos um acesso integral ao nosso passado inteiro? Aqui, o conceito de “atenção à vida” será fundamental para compreendermos melhor as diversas manifestações de nossa vida mental, pois, conforme o grau de atenção à vida é maior ou menor, nosso caráter pode escorrer e se espalhar em diferentes ações: ações mais complexas ou ações mais simples, por exemplo. Mas, para compreendermos melhor o que isto significa é preciso investigar detalhadamente o que Bergson nos diz em seu texto.

Em *Matière et mémoire*, Bergson afirma que nossa vida psicológica normal oscila entre os estados sensório-motores e as lembranças puras: poderíamos também dizer que ela oscila entre o *virtual* e o *atual*. Referindo-se ao exemplo do cone e suas seções, Bergson nos diz algo bastante significativo sobre essa oscilação:

De um lado o estado sensório-motor S orienta a memória, da qual, no fundo, não é senão a sua extremidade atual e ativa; e de outra parte essa memória, com a totalidade de nosso passado, exerce uma pressão constante para se inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma. Desse esforço duplo resulta a todo instante uma quantidade indefinida de *estados* possíveis da memória, estados figurados pelos cortes A'B', A''B'', etc., de nosso esquema. Estas são, dizíamos, outras tantas repetições de nossa vida passada inteira. Mas cada um desses cortes é mais ou menos amplo, conforme se aproxime mais da base ou do vértice; além disso, cada uma dessas representações completas de nosso passado só traz à luz da consciência aquilo que pode se enquadrar no estado sensório-motor, conseqüentemente aquilo que se assemelha à percepção presente do ponto de vista da ação a cumprir. (BERGSON, 2012, p. 187-188).

Como Worms nota muito bem, a teoria dos “planos de consciência” visa a responder diretamente as teses associacionistas e, por isso, pretende mostrar que o nosso “[...] espírito não pode operar associando, de modo linear, todos os elementos atômicos de representação homogêneos entre si, mas, ele deve percorrer, de modo global e descontínuo, os níveis hierarquicamente diferentes” (WORMS, 1997a, p. 87). Estes níveis correspondem diretamente aos diversos planos que podemos percorrer, sejam eles mais dilatados ou menos. Quando o espírito se move pelos diferentes cortes representados na figura do cone, os cortes A', B', A'' e B'', etc., Bergson quer mostrar

que podemos estar ora mais próximos do plano da ação – plano sensório-motor – ou ora mais próximos do plano dos sonhos – plano de imersão na totalidade das lembranças. Mas toda essa dinâmica do movimento espiritual exige que se considere que as diferentes ações não remetem à manipulação de lembranças entendidas como “coisas”, como “átomos”⁹⁹. Daí que toda a crítica da localização cerebral das lembranças seja necessária. Worms ressalta ainda que a “[...] *forma* de nossa relação estruturada no mundo, ou de nossa *experiência*, é o conjunto de relações adquiridas no e pelo nosso *cérebro*” (WORMS, 1997a, p. 96). É certo o papel do cérebro na filosofia de Bergson, sobretudo como vimos em nosso primeiro capítulo. Ele desempenha uma função primordial na percepção concreta e no auxílio de atualização das lembranças e, no entanto, as lembranças não se encontram alojadas nele.

Também é preciso notar que a capacidade que o ser vivo tem de agir conforme os diferentes graus disponíveis é moldada a partir da tensão que a própria ação demanda e, portanto, esta capacidade responde a uma lei fundamental. Para Bergson, a tendência e a disposição das lembranças se encarnarem em uma percepção, em uma ação, pode ser entendida conforme uma lei psicológica: a lei de *atenção à vida*. Essa lei, segundo David Lapoujade, designa “[...] o mecanismo pelo qual estamos sempre nos adaptando às exigências do mundo no qual vivemos” (LAPOUJADE, 2010, p. 77). É como se o mundo sempre exigisse uma resposta de nós diante de um impasse: o que fazer agora? Ou seja, à medida que estamos vivendo no mundo, uma pluralidade de eventos é colocada diante de nós e estes exigem, seguramente, que se escolha alguma ação. Isto faz com que os seres vivos do mundo se adaptem conforme suas necessidades, criando, para tanto, mecanismos que facilitam as ações futuras. Para a pergunta “o que fazer agora?” há a resposta da adequação do nosso corpo, que significa também um modo de atualização das lembranças em função das necessidades. Há, inicialmente, toda uma intenção de adaptação de nossa parte frente ao mundo e que, conseqüentemente, exigirá diversas ações e reações. A equação se dá da seguinte maneira: de um lado, o estado sensório-motor desempenha um papel importante na orientação da memória e do corpo e, de outro, a memória pura também entra em cena exercendo pressão para se encarnar, porque o estado sensório-motor depende dela e vice-versa¹⁰⁰.

⁹⁹ As lembranças, quando pensadas pela teoria dos planos de consciência, não são entendidas como “[...] lembranças justapostas como átomos” (BERGSON, 2012, p. 190).

¹⁰⁰ Silene Marques aponta para algo fundamental: “[...] de acordo com a teoria dos *planos de consciência*, não existe liberdade completa, ‘consciência pura de si’, dentro dos limites da atenção à vida. Pois nossa realização no mundo passa por certas condições materiais que, impondo-nos escolhas, impedem a

Para fins ilustrativos, podemos pensar o exemplo do cone invertido e suas seções. Neste exemplo do cone invertido as seções intermediárias – A', B', A'' e B'' – representam graus distintos da totalidade do nosso passado – AB.

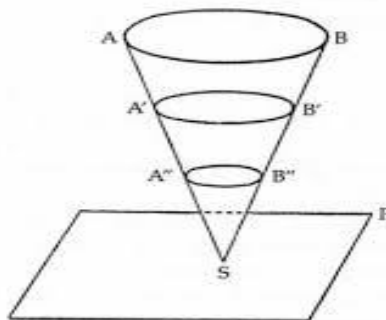


Fig. 5 de *Matière et mémoire*

Estes elementos novos, estes graus intermediários, são as repetições de nossa vida psicológica e podem indicar, segundo Bergson, as duas extremidades de nossa vida psicológica, como, por exemplo, o plano da ação e o plano do sonho. Quanto mais próximos do vértice do cone, maior a proximidade com o presente, com o *atual* e com a ação, isto é, mais forte é a presença da consciência. Do mesmo modo, quanto mais afastado do vértice do cone, maior a proximidade com os sonhos, com o *virtual* e com a passividade e, portanto, mais próximos do inconsciente. Essa oscilação entre um plano e outro responde, enfim, aos mecanismos de ação que foram criados ao longo do tempo, donde a lei de *atenção à vida*.

Contudo, há que se fazer uma importante distinção, a fim de que nenhuma leitura equivocada possa emergir. Primeiro, de acordo com as admoestações de Deleuze em seu *Le bergsonisme*, a representação das seções intermediárias do cone não remete aos “planos de consciência”, porque estes graus intermediários do cone invertido representam regiões da totalidade de nosso passado. Para compreendermos isto, é preciso levar em conta a distinção feita entre a “invocação” da lembrança e a “evocação” da imagem. Do que se trata tal distinção?

A invocação de uma lembrança é o “salto” no virtual, no inconsciente, isto é, em certa região do passado, em certo nível de contração. Para Deleuze, “[...] instalamo-nos não só no elemento do passado em geral, mas em tal ou qual região, isto é, em tal ou qual nível” (DELEUZE, 1999, p. 48). Com efeito, este salto realizado é um salto em

explicitação completa de nossa interioridade, de modo que nunca sabemos tudo que somos, e o conhecimento do conteúdo de nossa vida psicológica é sempre falho: a ‘lei fundamental da vida’, ditada pelo corpo, deste modo nos condena a manter sempre uma distância entre nós e nós mesmos” (MARQUES, 2006, p. 84).

uma das seções do cone – A', B', A'' ou B''. Uma vez dado o salto numa determinada região, há o segundo momento do processo que é a passagem do virtual para o atual, ou seja, é quando as lembranças virtuais passam para o estado de imagem-lembrança: quando as lembranças deixam o inconsciente para se encarnarem na consciência. A evocação da imagem é um processo distinto da invocação da lembrança. Para Deleuze, “[...] uma vez que nos tenhamos instalado em determinado nível, no qual jazem as lembranças, então, e somente então, estas tendem a se atualizar” (DELEUZE, 1999, p. 49). É somente após o salto no inconsciente que o processo de evocação é possível.

No processo de evocação da imagem, há dois movimentos simultâneos que a memória opera: um de *rotação* e outro de *translação*. No movimento de translação, Bergson nos diz que a memória “[...] se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação” (BERGSON, 2012, p. 188). No outro, o filósofo afirma que a memória, sobre si mesma, “[...] se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil” (BERGSON, 2012, p. 188). Estes dois aspectos da atualização de uma lembrança, Deleuze denomina de “contração-translação” e “orientação-rotação” e nos auxilia na compreensão da teoria dos planos de consciência, bem como na dinâmica entre a consciência e o inconsciente.

Embora haja razões para identificar no texto bergsoniano uma mescla entre os dois aspectos da atualização da lembrança citada acima e as diferentes regiões do passado, representados pela figura do cone invertido, Deleuze adverte que não podemos confundir um com outro. Numa passagem de seu texto, bastante clara, lemos o seguinte:

Quando Bergson fala em níveis ou regiões do passado, esses níveis são tão virtuais quanto o passado em geral; mais ainda, cada um deles contém todo o passado, mas em um estado mais ou menos contraído, em torno de certas lembranças dominantes variáveis. A contração maior ou menor exprime, pois, a diferença de um nível a outro. Quando Bergson, ao contrário, fala em translação, trata-se de um movimento necessário na atualização de uma lembrança apanhada em tal ou qual nível. Aqui, a contração já não mais exprime a diferença ontológica entre dois níveis virtuais, mas o movimento pelo qual a lembrança se atualiza (psicologicamente), ao mesmo tempo em que se atualiza o nível que lhe é próprio. (DELEUZE, 1999, p. 50).

Esta distinção feita por Deleuze é importante para não confundir o âmbito ontológico com o âmbito psicológico, que, como vimos acima, fora muito bem distinguido por ele em seu *Le bergsonisme*, bem como para separar e indicar as diferentes regiões do passado e os “planos de consciência”, sendo que as seções

representadas no cone invertido indicam os diferentes níveis virtuais do “inconsciente ontológico”. Mesmo com a contração de um nível para outro, todo o passado continua coexistindo com a pluralidade de níveis. Já no processo em que a lembrança se atualiza há também a passagem por diferentes graus (*planos de consciência*) e, neste caso, seria o âmbito do inconsciente o correspondente.

Nesse sentido, se Worms nota que o movimento de atualização da lembrança é um processo de enriquecimento, uma vez que o espírito reconquista as lembranças a fim de voltar ao objeto percebido, é porque tal processo não pode indicar simples teses associacionistas.¹⁰¹ Há, de fato, uma espontaneidade da lembrança em relação à percepção e por isso não se trata de associação entre a lembrança e a percepção, mas sim de um “salto” operado pelo espírito. Vale notar ainda que este salto possui um efeito fundamental que Worms resume muito bem:

[...] o efeito desse salto consiste em impor à totalidade indistinta de nossa memória pessoal a estrutura espacial de nossa percepção dos objetos: daí a estruturação de nossa memória consciente e reflexiva, em planos ou ao mesmo tempo em camadas entre eles e escalonados diante de nós. (WORMS, 1997a, p. 100).

A “atenção à vida”, neste sentido, parece indicar como o inconsciente – totalidade indistinta de lembranças – se relaciona com a consciência, pois, é a atenção à vida que regula o horizonte das lembranças dispostas para nós, configurando assim o funcionamento de adaptação dos seres vivos¹⁰². De acordo ainda com Worms (1997a), é a teoria dos “planos de consciência” e a noção de “atenção à vida” que explicam o funcionamento de nossa “vida mental”. Estes dois elementos esclarecem o funcionamento próprio da consciência e do inconsciente no interior da teoria da memória de Bergson.

¹⁰¹ Mais tarde, esse processo ficará conhecido como “*effort intellectuel*”. Trata-se do movimento de “reflexão” e de “atenção”. Podemos ler num comentário sobre isto que: “O reconhecimento consiste, portanto, num ato que envolve ou pressupõe a produção de uma imagem mental a partir do contato com o universo de imagens: a representação atual de uma mente constitui-se como condição necessária mas não suficiente para o processo. Com efeito, a recíproca não é verdadeira, pois a ação de imaginar, formar uma imagem na mente, não significa e não basta para se lembrar; a imagem não é capaz de trazer o passado ao presente, para isso é preciso esse ato *sui generis* da consciência, é preciso esse abandono do presente e este salto para a região do passado para buscar a lembrança; este *esforço*. [...] Assim, para acessar o passado não basta partir de uma imagem-matéria, mas é preciso um esforço mental voluntário que vai procurar o passado e nele penetra, tentando trazer a lembrança à luz da consciência.” (PINTO, 2000, p. 263-264).

¹⁰² David Lapoujade mostra em um importante artigo que Bergson usa deste termo em diversas obras: *Le rire, La fausse reconnaissance...*, *L'âme et le corps* e *Le fânetomes de vivants*. Cf. LAPOUJADE, D. The normal and the pathological in Bergson. In: *MLN*, Vol. 120, N. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2005), p. 1146-1155.

É preciso lembrar que a consciência deve ser entendida não somente em sua função perceptiva, objetiva e pragmática, como mostramos no nosso primeiro capítulo, mas, trata-se de pensá-la também como “[...] ato temporal, faculdade de um sujeito e indício de um tipo de ser” (WORMS, 19997a, p. 98). Já o inconsciente não é somente uma realidade não percebida fora de nós, na exterioridade, mas é também uma realidade interna a nós que abriga as memórias puras indistintas que nos constituem, uma vez que é daí que surge a personalidade, o caráter e, portanto, é o que constitui a própria subjetividade. Em suma, a teoria dos “planos de consciência” esclarece o movimento que vai do inconsciente à consciência.

Não obstante, se há uma tensão entre a consciência e o inconsciente por conta das lembranças, isto é, um jogo de vai e vem entre o plano da ação e o plano do sonho, esta tensão parece se atenuar com o próprio grau de “atenção à vida”. Por exemplo, quando estamos dormindo e sonhamos, há o relaxamento da tensão do sistema-nervoso e de toda a demanda da ação do presente, das necessidades vitais. Assim, abre-se amplamente a totalidade do passado e é a realidade inconsciente – a totalidade de nossas lembranças indistintas – que entra em cena, ganhando espaço de um modo mais livre, sem a intervenção do corpo. Quando estamos no estado de vigília, o processo de atualização de uma lembrança é filtrado por um imperativo que impede que algumas lembranças apareçam à consciência de modo caprichoso, justamente porque há interesses vitais em questão e algumas lembranças interessam mais do que outras. Como nos diz Bergson, as lembranças “[...] adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mais pessoal quando ela se dilata” (BERGSON 2012, p. 188). Em todo o caso, há o inconsciente – realidade fora do âmbito da consciência – que permanece relacionado a todo tempo com a nossa vida psicológica consciente, permitindo a existência de diversos planos de consciência. Estes, por sua vez, só são possíveis porque há uma base fixa que permite que nossas lembranças se repitam inúmeras vezes: o inconsciente.

Toda a teoria da memória e dos “planos de consciência” de Bergson, que envolvem um diálogo forte com a tradição científica de sua época, nos ajuda a compreendermos como o conceito de consciência e inconsciente se desenvolvem ao longo de *Matière et mémoire*. Isto porque a teoria dos “planos de consciência” revela que a totalidade indistinta das lembranças – o inconsciente –, justamente por ser uma realidade de difícil apreensão – já que ela é da ordem do virtual –, só se expressa em lembranças-imagens, e estas, portanto, enquanto parte da nossa vida psicológica, só

poderá se manifestar em diversos planos. Sobre os diversos planos de consciência e o papel que a consciência desempenha, ou seja, a operação da consciência imediata que comunica os dois tipos de memória, lemos no texto bergsoniano que os planos de consciência existem “[...] antes virtualmente, dessa existência que é própria às coisas do espírito. A inteligência [consciência], se movendo a todo instante ao longo do intervalo que as separa, as reencontra, ou melhor, as cria de novo sem cessar” (BERGSON, 2012, p. 272, grifo nosso). Os diferentes “tons de nossa vida mental” que fazem com que nossa vida psicológica esteja ora mais próxima da ação, ora mais próxima do sonho, nos revelam a dinâmica que ocorre entre consciência e inconsciente e a *atenção à vida*, sem ser menos importante, revela a dinâmica da ação própria do corpo vivo¹⁰³. Ademais, é a própria noção de consciência¹⁰⁴ e inconsciente como memória que torna possível pensarmos os planos de consciência.

É isto que permite compreender como essa consciência não recebe as lembranças de maneira passiva na percepção, mas, superando sua diferença de natureza, pode se elevar no passado por um ato de tensão e de extensão de si, e explorar sua própria profundidade escondida [inconsciente]. A consciência toma agora a forma de uma memória, e esta nada mais é por sua vez, que um esforço, a marca incontestável segundo Bergson, justamente por sua variação de intensidade, por seus graus próprios, de uma subjetividade. (WORMS, 1997a, p. 99, grifo nosso).

A teoria da memória é a chave para entendermos como o inconsciente do âmbito da interioridade se mescla com a consciência do sujeito propriamente constituído. Se há dificuldades de se pensar a relação entre a consciência e o inconsciente na interioridade, tais dificuldades são dissolvidas à luz da teoria da memória. Sartre talvez não tenha vislumbrado as possibilidades de se postular um “inconsciente” na filosofia de Bergson, certamente devido a sua leitura apressada do processo de atualização das lembranças, ou seja, uma leitura equivocada da teoria da memória que envolve pensar o processo de atualização junto com a teoria dos planos de consciência. Com efeito, ao esclarecer alguns pontos essenciais, a relação entre consciência e inconsciente se mostra como

¹⁰³ É daí que, curiosamente, Bergson afirma que: “O que tomamos ordinariamente por uma maior perturbação da vida psicológica, uma desordem interior, uma doença da personalidade, nos parece, do nosso ponto de vista, como um relaxamento ou uma perversão da solidariedade que liga essa vida psicológica ao seu correspondente motor, uma alteração ou diminuição de nossa atenção à vida.” (BERGSON, 2012, p. 7).

¹⁰⁴ A consciência que fora tematizada desde o primeiro capítulo do livro de Bergson já apontava para uma consciência do corpo, ainda que fosse mínima. É importante notar que mesmo sendo uma consciência imediata, há sempre a presença da memória e, portanto, contração de instantes. Esta é a chave da teoria bergsoniana.

imprescindível no interior de *Matière et mémoire*, dessa vez também no âmbito da interioridade, do sujeito.

Entretanto, a teoria dos planos de consciência de Bergson possui ainda outra importância para a estrutura geral de *Matière et mémoire*, pois ela implicará um fio condutor entre o primeiro e o último capítulo do livro. A discussão, certamente, não se esgota no terreno psicológico, mas, permite estender ao âmbito metafísico que é parte fundamental da estratégia da obra como um todo, uma vez que será ela que tornará possível pensar a união entre o corpo e o espírito. Isto significa que a teoria dos planos de consciência nos permitirá, a partir da discussão psicológica, articular tanto a interface do espírito quanto a da matéria, pensando conjuntamente a união de ambos, a partir do desenvolvimento do quarto capítulo do livro sob um mesmo *layout*: o da *durée*. Ou seja, do terceiro para o quarto capítulo do livro há propriamente uma passagem da psicologia para a ontologia, de modo muito bem delimitado, de sorte que ela consistirá em pensar a duração mínima de uma sensação, de um lado, e, de outro, a duração dos movimentos próprios da matéria.

Ora, se é verdade que, como Worms apontou muito bem, a teoria dos planos de consciência implicará numa *teoria dos graus de realidade*, é porque certamente há uma continuidade e uma lógica entre as teses do primeiro capítulo – que versam sobre a percepção pura – e as teses obtidas ao longo dos capítulos seguintes, culminando nas teses do último capítulo. O primeiro capítulo do livro de Bergson, mesmo que de forma dedutiva, fornece os principais elementos para se pensar a teoria empírica dos planos de consciência, de modo que o último será responsável por tirar as consequências daquele. De acordo com Worms, há uma diferença de natureza entre percepção e lembrança – como vimos anteriormente – porque a percepção é objetiva e pragmática, mas há também “[...] uma convergência possível, porque a objetividade é percepção, e assim, de qualquer modo, permeável à representação” (WORMS, 1997a, p. 103). Todavia, se a discussão do primeiro capítulo em questão é sobre uma teoria pura do conhecimento, a própria teoria dos “planos de consciência” nos permitirá ultrapassar esta discussão, encaminhando-nos a pensar o universo como o primeiro plano de consciência possível através de uma “*analogie métaphysique*”. Ou seja, de um lado, há ritmos diferentes de consciência e, de outro, um ritmo diferente da matéria e, mesmo sendo possível encontrar um modo de pensar o contato entre sujeito e objeto, Bergson insiste em apontar a diferença que nos separa da matéria, a saber, a *durée*. Ora, se a teoria da percepção pura é necessária para se pensar a teoria dos planos de consciência, é porque

o universo percebido – *ensemble d'images* – é justamente o primeiro “plano de consciência”.

Com efeito, acreditamos que a teoria dos planos de consciência pode nos indicar ainda algo mais profundo, que é a questão crucial que se impõe ao nosso trabalho: existe o “inconsciente da matéria”? Em nosso primeiro capítulo a noção de inconsciente foi pensada junto à parte da totalidade do universo que não é percebida, isto é, uma realidade que se impõe como necessária para se pensar a própria condição da representação, embora seja sempre pensada a partir da ausência: é a parcela do todo não percebida pelo corpo vivo. Mas aqui, especificamente, a questão surge através destas indicações e o que importa pensar é se de fato podemos conceber a matéria como algo que comportaria dentro de si um inconsciente, se a própria dinâmica da vida psíquica que fora exposta tão bem por Bergson pode ser atribuída ao âmbito da matéria, este que será objeto do quarto capítulo de *Matière et mémoire*. Ora, se é nele que Bergson pensará sua metafísica da matéria, nesse sentido, ainda nos resta investigar as consequências para o seu itinerário filosófico, pensando também se é possível responder nossas questões. Nosso objetivo agora é buscar compreender melhor aquilo que Bergson comunicou ao seu amigo William James em uma carta datada de 1905, e que nos diz o seguinte:

Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente. Esta existência de alguma realidade fora de toda consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que falava o antigo substancialismo; e entretanto não é o *atualmente apresentado* a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, qualquer coisa de intimamente mesclado à vida consciente, *interwoven with it* e não *underlying it*, como queria o substancialismo. (BERGSON, 1979, p. 7).

O trecho acima, seguramente, confirma a existência do inconsciente no âmbito psicológico¹⁰⁵. Essa identificação, aliás, parece ser muito bem aceita pela tradição psicanalítica, sobretudo porque identifica o inconsciente com o sujeito e não fora dele.

¹⁰⁵ Sobre a questão dos estados psicológicos não conscientes, vale lembrar que Bergson discutiu essa questão, na ocasião da reunião com a Sociedade Francesa de Filosofia. Com efeito, para Bergson, é notável que quando os psicólogos tratam do inconsciente a partir de uma determinação positiva, acabam restringindo o conceito ao âmbito do “não-consciente” da vida psicológica. Para tanto, cf. *Mélanges*, 1972, p. 803-810. É sobre essa discussão que Dayan também trabalha em seu artigo sobre o inconsciente em Bergson. Para tanto, cf. DAYAN, M. *L'inconscient selon Bergson*. 1965, p. 290-298.

Em *Matière et mémoire*, a discussão sobre o inconsciente – que perpassa o terceiro capítulo da obra – parece indicar não só o âmbito da lembrança pura, mas, também reforça e reafirma o âmbito da subjetividade humana, como instância estritamente *espiritual*. No entanto, o trecho acima também parece tocar na questão do inconsciente da matéria, uma vez que Bergson enuncia um largo destaque ao inconsciente *fora* da vida psicológica. O que isto significa? É justamente em torno desta questão que iremos voltar nossa atenção. Falar sobre o inconsciente fora do plano psicológico não parece ser algo tão explícito no bergsonismo, uma vez que, em *Matière et mémoire*, por exemplo, isto não é dito de modo tão claro ao leitor. Nossa intenção é justamente mostrar que é possível falar desse inconsciente no âmbito do universo em geral.

A questão a se pensar, portanto, é a seguinte: se, no segundo capítulo, o inconsciente pôde ser considerado como “virtual”, já que é assim que se conservam as lembranças puras, ou seja, como algo que está “pronto” para ser atualizado, então como pensar a relação estabelecida por Bergson entre o inconsciente e a matéria, uma vez que ele aproxima a matéria do *estado mental inconsciente*? É possível pensar a dinâmica da vida psíquica – consciência e inconsciente que atualiza o virtual no atual – no âmbito da própria matéria? Mas então seria preciso se perguntar se esta “existência sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, *interwoven it*” é compatível com a própria definição de matéria que Bergson nos oferece em seu quarto capítulo de *Matière et mémoire*. É preciso dar mais alguns passos, juntamente com as teses bergsonianas, para esclarecer tais questões.

CAPÍTULO III: A questão da metafísica em *Matière et mémoire*: a relação entre matéria e espírito, consciência e inconsciente

1. De uma questão a outra: a metafísica da matéria

O objetivo central de *Matière et mémoire* não é outro senão pensar o problema da relação entre a matéria e o espírito, problema caro aos filósofos modernos. Para tanto, Bergson anuncia claramente, no prefácio à sétima edição da obra, que pretende afirmar tanto a realidade da matéria quanto a realidade do espírito¹⁰⁶. Embora se trate de um livro dualista, a intenção de Bergson não é a de afastar essas duas realidades a ponto de não se tocarem mais. Trata-se justamente de mostrar que a relação entre o corpo e o espírito não é uma relação de duas realidades irreconciliáveis, e sim a de duas realidades que mantêm uma reciprocidade, que se tocam e se comunicam. Bergson pontua que a problemática entre a matéria e o espírito, que certamente nos remete ao filósofo francês René Descartes, dá-se em grande parte pela concepção equivocada que se faz da matéria. É identificado, então, na filosofia cartesiana, um realismo que colocou a matéria longe demais de nós, confundindo-a com a extensão geométrica. Por outro lado, Bergson também identifica Berkeley como sendo o responsável por aproximar a matéria demasiadamente de nós, confundindo-a com o nosso próprio espírito, e dificultando, por exemplo, a explicação do sucesso da física. Por fim, para Bergson, a tão famosa “crítica kantiana”, por sua vez, ao sacrificar a metafísica em relação à física, fora insuficiente para resolver o problema filosófico deixado pelas posturas realistas e idealistas e, portanto, a questão permaneceu insolúvel¹⁰⁷.

Em *Matière et mémoire*, o objetivo de Bergson, portanto, como nos lembra Worms, é o de mostrar que “[...] *nossa maneira habitual de conhecer, fundada no espaço, nos mascara a essência de nosso espírito, a essência da matéria, e sua relação*” (WORMS, 2012, p. 6). Desse modo, o itinerário filosófico de *Matière et mémoire* converge para se pensar e unificar tanto a realidade da matéria quanto a realidade do espírito, evitando encobrir suas naturezas últimas. No entanto, vale notar, ainda de acordo com Worms, que “[...] o problema tradicional do dualismo é *devido à intervenção inconsciente do espaço*, que nos separa do mundo, ou que separa nosso espírito da matéria” (WORMS, 2010, p. 124). Sendo assim, se o espaço é responsável

¹⁰⁶ “Esse livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação de um com o outro através de um exemplo preciso, o da memória” (BERGSON, 2012, p. 1).

¹⁰⁷ Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*, 2012, p. 3.

por certas confusões, repensar a realidade última da matéria é fundamental, uma vez que isto “[...] nos revela certos fenômenos refratários ao espaço, como o movimento, e *que é profundamente temporal*, e também análoga à nossa consciência” (WORMS, 2010, p. 124-125). Isto significa que será necessária uma metafísica da matéria que indique, ao mesmo tempo, que ambas as realidades – a do espírito e a da matéria – são análogas à noção de *durée*, ou seja, ambas são realidades de natureza *temporal*. Ora, se é necessário tal metafísica, é porque o quarto capítulo da obra de Bergson

[...] consiste em superar a diferença radical introduzida entre nós e as coisas pela percepção, imputando-a desta vez explicitamente ao espaço e, através dele, às condições de nossa “vida corporal” ou de nossa “vida material”. Poder-se-á assim aprofundar a imanência revelada entre nós e a matéria por essa mesma percepção. (WORMS, 2010, p. 148).

Para pensarmos a metafísica da matéria é importante ressaltarmos um ponto primordial, a saber, a questão do corpo. Como vimos anteriormente em nosso primeiro e segundo capítulos, o corpo possui um papel fundamental na percepção, na seleção de imagens e também no processo de atualização de uma lembrança, uma vez que ele é responsável por impor às lembranças indistintas (inconscientes) uma percepção “distinta e espacial”¹⁰⁸. No primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, vimos que o corpo foi pensado como ator fundamental no processo de percepção, e como a *imagem privilegiada* o corpo fora definido como algo capaz de selecionar e impor uma escolha no seio das imagens regidas pela ação e reação. Já a partir do segundo capítulo do mesmo livro, o corpo foi pensado, do ponto de vista psicológico, por ser responsável pela atualização das lembranças, que deixam o inconsciente para invadirem a consciência. Seu papel, em certo sentido, significou transitar entre o passado (o inconsciente) e o presente (a consciência).

No entanto, já que aqui se trata de pensar novamente a questão do corpo, é válido notar que, desde as primeiras investigações, é impossível desvinculá-lo da *ação*. Sobretudo no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, a questão do corpo se insere no debate da teoria do conhecimento e enuncia que o conhecimento é essencialmente fundado na *ação*. Neste sentido, se ele está intimamente ligado à ação, não podemos esquecer que, tal como nos advertiu Worms, “[...] se o corpo se define pela ação, e se a

¹⁰⁸ Worms nota muito bem o duplo trabalho do corpo em seu texto. Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. 2010, p. 125.

ação impõe a espacialização, *então ele não a impõe somente às lembranças* (de um ponto de vista psicológico), *mas ao mundo, à matéria, ou às percepções*” (WORMS, 2010, p. 126). Isto significa, então, que o corpo é o responsável, certamente, por permitir que uma confusão se instaure em nossas vidas¹⁰⁹. Mas, é preciso então repensar o papel e a estrutura do corpo para podermos repensar a matéria em sua essência? Toda a metafísica da matéria depende de uma reflexão exclusiva sobre as funções desempenhadas pelo corpo?

Com efeito, o objetivo da metafísica de *Matière et mémoire*, especialmente do quarto capítulo, não é outro senão pensar como é possível a união da alma ao corpo. Trata-se de pensar a união entre duas realidades que foram distinguidas muito bem por Bergson, a ponto dele próprio afirmar que a percepção pura nos insere na matéria e a memória, por sua vez, nos insere no espírito. Isto significa que a discussão do quarto capítulo abarcará tanto o que se sabe das investigações sobre a percepção enquanto “extensão” quanto o que se sabe da memória, que, por sua vez, servirá para se pensar a própria matéria. Neste sentido, pode-se afirmar, de acordo com Worms (2010), que o corpo atesta a diferença entre a “ação” e a “vida do espírito” – percepção e memória –, bem como atesta “simbolicamente” a diferença de grau entre a matéria e o espírito. O quarto capítulo, portanto, não exige que se repense novamente o papel do corpo e de toda a sua estrutura, mas, exige que as conclusões iniciais do capítulo primeiro de *Matière et mémoire* sejam aplicadas ao quarto capítulo do livro.

Ora, se a dificuldade maior de *Matière et mémoire* consiste justamente em “[...] *manter uma realidade autônoma da matéria, sem fazer dela uma realidade radicalmente incompatível com o espírito*” (WORMS, 1997, p. 190), em que medida é possível alcançar este objetivo? Com efeito, a metafísica de Bergson se inscreve justamente na tentativa de complementar as teses do primeiro capítulo de sua obra, pois, de fato, a percepção pura, contemplada no primeiro capítulo do livro, possui um duplo movimento: ela nos insere na matéria, mas, também, mascara sua natureza concreta. Daí que o quarto capítulo de *Matière et mémoire* nos brindará com uma investigação sobre a matéria em si mesma, sem nenhuma interferência pessoal nossa, e que será fundada respectivamente numa metafísica que não parte de um dualismo intransponível. Vale lembrar que, de acordo com Goldschmidt, a tese ontológica do quarto capítulo do livro

¹⁰⁹ Segundo Worms, a estrutura temporal de nossa consciência imediata também é responsável por nos mascarar a verdadeira realidade da matéria, impedindo que o em si da matéria apareça. Cf. WORMS, F. *La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire*, 1997a, p. 104.

demanda ser preparada pela tese gnosiológica do primeiro capítulo, de sorte que esta não irá mostrar “[...] como a matéria e o espírito poderiam interagir, [...] mas onde esse ponto comum que ambos, sem que tivessem necessidade de comunicar, fazem muito mais: coincidem” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 93).

No início do quarto capítulo de *Matière et mémoire*, Bergson nos oferece uma passagem que aponta para um ponto crucial de sua metafísica que merece ser notado¹¹⁰: “A obscuridade do problema, em todas as doutrinas, deve-se à dupla antítese que nosso entendimento estabelece entre o extenso e o inextenso, de um lado, a qualidade e a quantidade, de outro” (BERGSON, 2012, p. 201). O que isto significa? Significa que todas as confusões entre a *qualidade* e a *quantidade*, o *extenso* e o *inextenso*, forjaram um dualismo – assim como é o de Descartes – que enuncia não só duas realidades opostas, mas que também afirma que há duas substâncias diferentes por natureza. É justamente por separar e distanciar duas substâncias diferentes por natureza que tal operação impede que cada uma seja reconciliada adequadamente. O pensamento como ato simples e indivisível e a matéria como uma substância que ocupa uma extensão propriamente geométrica e divisível são distanciados a tal ponto de não se encontrarem mais. O mérito de Bergson, de acordo com Worms, não é outro senão que ele:

[...] retém do ato de pensar sua “unidade pura”, sem se reportar a uma substância simples e imaterial, e conserva do extenso sua divisibilidade essencial; ele também retém da qualidade seu caráter “heterogêneo” por oposição à homogeneidade dos movimentos que a física estuda (WORMS, 1997, p. 196).

A confusão que gira em torno do *extenso* e do *inextenso*, da *qualidade* e *quantidade* pode ser vista tanto no materialismo – que faz derivar o inextenso da qualidade – quanto no idealismo – que faz derivar o extenso da quantidade. Ora, desde o primeiro capítulo do livro de Bergson já é possível pressentir de que modo o filósofo repensará tais questões, uma vez que a percepção pura “[...] nos deixa entrever na ideia de *extensão* uma aproximação possível entre o extenso e o inextenso” (BERGSON, 2012, p. 202). Se a percepção concreta nos mostrou que há, por mais curta que seja uma

¹¹⁰ Worms nota muito bem em seu texto que “[...] a metafísica que será assim posta à prova por Bergson no último capítulo do livro permanece uma metafísica empírica, uma metafísica *da percepção*: tudo está ligado justamente ao fato de que ela se apoia ainda sobre dados perceptivos ou intuitivos, enfim, sobre nossa experiência, longe de pretender superá-la para chegar a um “em si” misterioso” (WORMS, 2010, p. 135).

percepção, uma síntese efetuada pela memória de uma infinidade de “percepções puras”, Bergson se interroga se não seria o caso de:

[...] a heterogeneidade das qualidades sensíveis tem a ver com a sua contração em nossa memória, a homogeneidade relativa das mudanças objetivas com seu relaxamento natural? E o intervalo da quantidade à qualidade não poderia ser diminuído por considerações de *tensão*, assim como a distância do extenso ao inextenso por consideração da extensão? (BERGSON, 2012, p. 203)¹¹¹.

Com efeito, no quarto capítulo de *Matière et mémoire*, tratar-se-á de superar a concepção de matéria pensada a partir da estrutura que nossa percepção impõe a ela. Ou seja, já que se trata de superar o “dualismo vulgar”, é necessário repensar todos estes termos e superar os equívocos deixados pela tradição filosófica a fim de conceber uma nova visão da matéria. O importante a ser notado é que a matéria “[...] na qual nos introduz nosso corpo seria, portanto, não somente extensão, mas também tensão temporal, mesmo mínima e relaxada” (WORMS, 2010, p. 153): daí a sua relação com a memória, já que ela deriva em grande parte dela, sem deixar de ter relação com a extensão, embora seja uma extensão indivisa.

Desse modo, o que nos interessa a partir de agora é acompanhar os argumentos de Bergson a respeito da sua nova concepção de matéria e, a partir daí, pensar se a matéria pode ser da ordem do *virtual*, se ela pode ser da ordem do inconsciente. Será necessário passar pela “metafísica da matéria” de Bergson, sendo que, para tal objetivo, um método será usado para fundamentar suas reflexões. Vejamos primeiro qual a natureza desse método, já que ele será imprescindível para compreendermos em que medida é possível pensar a matéria fora dos moldes da tradição filosófica, isto é, pensá-la sem aquilo que mascara a sua verdadeira natureza.

2. O método intuitivo

Sobre o método em questão, lemos numa passagem de *Matière et mémoire* o seguinte:

Aquilo que nos chamamos ordinariamente um *fato*, não é a realidade tal qual apareceria a uma intuição imediata, mas, é uma adaptação do

¹¹¹ De acordo com Worms, este é um ponto decisivo na metafísica bergsoniana. As qualidades sensíveis em Bergson “[...] não são criação de nosso cérebro ou de nosso espírito ‘subjetivo’, mas o resultado de uma contração operada por nossa memória sobre uma matéria que advém do universo real, da própria percepção pura” (WORMS, 1997, p. 199).

real aos interesses práticos e às exigências da vida social. A intuição pura, externa ou interna, é aquela de uma continuidade indivisa (BERGSON, 2012, p. 203).

Esta passagem nos informa sobre dois modos de conhecimento. De um lado, há um conhecimento imediato das coisas, o qual corresponde à intuição e que foi sistematizado muito bem na *Introduction à la métaphysique*¹¹². Trata-se de um conhecimento que proporciona um contato direto e até mesmo absoluto do real. Do outro lado, há um conhecimento que corresponde às adaptações práticas e caracteriza-se por deturpar a verdadeira realidade, de modo que ele é o responsável por alguns equívocos no que diz respeito ao nosso conhecimento da própria matéria. É neste sentido que o objetivo da utilização do método de Bergson seja duplo, pois ele pretende

[...] *ultrapassar as antíteses* estabelecidas por nosso entendimento entre o espírito e a matéria; *estabelecer positivamente a analogia* ainda hipotética entre a matéria e o espírito, isto é, entre a matéria de um lado, e a percepção e a memória, de outro. (WORMS, 1997, p. 200)¹¹³.

Toda a questão que estimula Bergson – o “dualismo vulgar” – deverá passar pelo exame de seu método. Ao pensar sobre o que é um *fato*, indicando que é com o modo prático que costumamos conhecer as coisas, Bergson parece querer reportar todas as dificuldades que este tipo de conhecimento nos oferece. Ou seja, o conhecimento habitual dos fatos e dos fenômenos, neste caso, é totalmente imperfeito e relativo¹¹⁴. Todavia, o defeito de ser relativo se deve à relativa “[...] *forma contingente* que a impõe nossa natureza de ser vivo e ativo” (WORMS, 1997, p. 201)¹¹⁵. Cabe perguntar então: em que medida o método de Bergson será efetivo para lidar com este tipo de conhecimento habitual e prático, que atende às exigências da linguagem e da ação?

¹¹² Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 1903. Nele Bergson reflete sobre questões importantes a respeito da *ciência* e da *metafísica* e sobre o modo de conhecimento de cada área. Além disso, o “método intuitivo” em Bergson já é exposto desde o *Essai*. Mas, é só em *Matière et mémoire* que ele enuncia pela primeira vez que usará um “método”. No ensaio em questão, Bergson sistematizará tal método. Cf. BERGSON, H. *Introduction à la métaphysique*, 2013a, p. 177-227. Deleuze foi um importante comentador deste método, em seu *Le bergsonisme*. Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, 1999, p. 7-26.

¹¹³ Em outras palavras, o objetivo seria “[...] o aprofundamento da imanência para além do simples contato intuitivo a partir de uma hipótese precisa (a matéria como extensão e tensão, análoga à nossa percepção e à nossa memória) e de um obstáculo não menos preciso (que repousa sobre o espaço e sobre a vida).” (WORMS, 2010, p. 149-150).

¹¹⁴ O conhecimento relativo também será o conhecimento da ciência, de acordo com Bergson. Por exemplo, cf. BERGSON, H. *Introduction à la métaphysique*, 2013a, p. 178-179. Embora haja uma diferença entre os dois modos de conhecimento, Bergson nunca rejeitou completamente a ciência.

¹¹⁵ Para tanto, cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*, 2012, p. 205.

O que está em jogo aqui é a busca da experiência em sua fonte, “[...] acima dessa *virada* decisiva onde ela, inclinando-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente a experiência *humana*” (BERGSON, 2012, p. 205). Esta busca exige que se faça a renúncia ao modo tradicional de se conhecer e também exige uma abertura ao que Bergson chama de “conhecimento verdadeiro”, isto é, ao tipo de conhecimento que não mascara a realidade e que, por isso mesmo, não coloca nenhum obstáculo ao conhecimento da matéria enquanto *duração*.

No *Essai*, o método de Bergson funcionou muito bem, na medida em que era a consciência o objeto de análise, de sorte que esse método foi capaz de revelar – internamente – que a natureza da consciência é de ordem temporal, contínua e indivisível: a consciência foi identificada com a *durée*. Isto significou que os estados de consciência foram concebidos como refratários ao espaço justamente porque eles não se encontram justapostos espacialmente: os estados de consciência se constituem por serem estados que se interpenetram uns aos outros. Mas, em *Matière et mémoire*, a questão fundamental para Bergson é saber se tal método pode ser aplicado ao problema da matéria. O que isto significa? Em seu texto, lemos a seguinte passagem:

A questão é saber se, nesta “diversidade de fenômenos” da qual Kant falou, a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e pelo intermédio do qual nós a subdividimos – do mesmo modo que nossa vida interior pode se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura. (BERGSON, 2012, p. 208).

Se por um lado o *Essai* permitiu abdicar do espaço homogêneo para reivindicar uma duração pura da consciência, isto é, uma duração indivisa, por outro, a intenção de *Matière et mémoire* não é outra senão também se abdicar do espaço homogêneo em função de uma extensão contínua e indivisível da matéria. A rigor, a intuição em Bergson nos permite pensar os problemas através da *durée*¹¹⁶, e, portanto, significa que ela é “[...] o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós” (DELEUZE, 1999, p. 23). Se se trata de pensar a metafísica da matéria, a fim de destacar se ela pode ou não ser da

¹¹⁶ Sobre a intuição, lemos que ela “[...] é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós. [...] Sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica” (DELEUZE, 1999, p. 23-24).

ordem do virtual, tal método de Bergson é fundamental, uma vez que é ele quem estará estruturando a metafísica proposta no quarto capítulo de *Matière et mémoire*.

Mas, afinal, o que o conhecimento da matéria através do método bergsoniano pode nos revelar especificamente? Este é um dos pontos centrais do quarto capítulo do livro de Bergson e sobre o qual iremos explorar a partir de agora. Toda a justificação da utilização do método se tornará clara a partir das investigações sobre o *movimento* e a percepção da matéria como um ritmo diferente da duração. Em suma, a enunciação do método é na verdade uma indicação aos filósofos da tradição, como se Bergson dissesse a eles: “eis o modo como os filósofos devem proceder”. Proceder segundo as admoestações deste método significa voltar ao “imediató” e renunciar a tudo aquilo que encobre a verdadeira realidade da matéria; significa mostrar que a matéria comporta uma *duração*.

3. Movimento, matéria e percepção de ritmos: as *durações*

No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, lê-se o seguinte:

Renunciar a certos hábitos de pensar e mesmo de perceber já é difícil: esta é somente a parte negativa do trabalho a ser feito; e quando a fizermos, quando nos colocarmos naquilo que chamávamos a *virada* da experiência, quando aproveitarmos a nascente claridade que, ao iluminar a passagem do *imediató* ao *útil*, dá início à aurora de nossa experiência humana, resta ainda reconstituir com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva real, a forma da própria curva que se estende na obscuridade atrás deles. (BERGSON, 2012, p. 206).

Esta passagem aponta muito bem para o horizonte que o método da intuição pretende contemplar: renunciar a certos *hábitos*. A “virada da experiência” e a “volta ao imediató” nos revelam, inicialmente, que a experiência comum mascara a experiência do real. Nesse sentido, a aplicação do método bergsoniano à matéria evidenciará que é possível se abster do espaço sem deixar a extensão, uma vez que “[...] haveria aí um retorno ao imediató, porque nós percebemos a extensão, ao passo que não fazemos mais do que conceber o espaço à maneira de um esquema” (BERGSON, 2012, p. 208). Ou seja, isto significa que o espaço não é o responsável por definir a exterioridade. Ora, a metafísica da matéria do quarto capítulo de *Matière et mémoire* planeja pensar a matéria justamente fora dos moldes do esquema espacial, ou seja, trata-se de pensá-la em sua pureza, sem a deformação que o nosso próprio pensamento opera.

De acordo com Nicolas Cornibert, a “volta ao imediato” implica abandonar a concepção inicial da matéria entendida apenas como “*ensemble d’images*”, uma vez que a noção de imagem, que serve como uma medida provisória, pode ser pensada para além desse “*tournant de l’expérience*”. Segundo Cornibert, Bergson muda a perspectiva tratada no *Essai*: a matéria não é mais assimilada ao espaço homogêneo e o movimento aos processos psíquicos, isto é, ele não é associado ao dado imediato da simples consciência do sujeito. No *Essai*, Bergson aponta que fora de nós há “[...] exterioridade recíproca sem sucessão: no interior, sucessão sem exterioridade recíproca” (BERGSON, p. 171). Neste sentido, a confusão do primeiro livro de Bergson consiste num gesto duplo, pois, assimila a matéria ao conceito de espaço e eleva este ao posto de *realidade*. Para Cornibert, “[...] a matéria excede toda dimensão puramente espacial. [...] a matéria não é mais assimilada inteiramente ao espaço, ela é irreduzível a ele.” (CORNIBERT, 2012, p. 239). Toda a discussão de *Matière et mémoire* modifica a perspectiva do *Essai* porque não há mais dificuldades de se pensar, ao mesmo tempo, movimentos reais e espaço. Mas, para alcançar tal objetivo, Bergson se vale de quatro proposições sobre o movimento, a fim de mostrar que há a *indivisibilidade* do movimento e, ao mesmo tempo, a continuidade da matéria.

A primeira proposição afirma que todo “[...] movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível” (BERGSON, 2012, p. 209). Ao usar o exemplo do movimento de uma mão que se desloca de um ponto A para um ponto B, Bergson distinguirá, de um lado, a imagem do movimento que se forma durante a trajetória e, de outro, o ato que a minha consciência percebe durante o trajeto. Sua conclusão será a de que a “[...] divisão [do movimento] é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária” (BERGSON, 2012, p. 211, grifo nosso). Ou seja, toda divisão que se faça do movimento é artificial, uma vez que ele “[...] consiste visivelmente em passar de um ponto a outro, e por consequência em atravessar o espaço” (BERGSON, 2012, p. 211). Qualquer divisão que se faça do movimento – como é o caso do exemplo de quando passamos do ponto A ao ponto B – consiste em aplicar a imobilidade ao movente, tornando-o divisível.

Toda dificuldade de ver o movimento como uma realidade absoluta e indivisa advém da nossa faculdade de imaginação. Isto porque é a “[...] imaginação, em outros termos, que introduz a *concepção* (e a esquematização) do espaço infinitamente divisível” (CORNIBERT, 2012, p. 240). A confusão que há em relação ao trajeto de um

objeto – como no exemplo da passagem do ponto A ao ponto B, citado acima – ocorre justamente porque a nossa faculdade de imaginação é responsável por “fixar” ou “imobilizar” a essência do movimento que, segundo Bergson, é a *mobilidade*. O famoso exemplo de Zenão ilustra muito bem este ponto, uma vez que seu argumento não leva em conta a mobilidade do movimento. De acordo com Bergson, Zenão não leva em conta as condições fundamentais da mobilidade e, por isso, se ele tem dificuldades em conceber o movimento como um fato imediatamente percebido é pelo fato de seu argumento não considerar a essência do movimento, isto é, a mobilidade.

A segunda proposição de Bergson afirma o seguinte: “Há movimentos reais” (BERGSON 2012, p. 215). Toda a sua argumentação será contra a manipulação simbólica que o matemático e o físico operam. Ou seja, ambos costumam calcular as distâncias a partir da manipulação da linguagem e, o que é incontestável, segundo Bergson, é que independente das distâncias calculadas o movimento é real. Se não houvesse movimentos reais, “[...] nada mudaria no universo” (BERGSON, 2012, p. 217). Se o movimento é indicativo de uma mudança de qualidade ou de estado, como nos diz Bergson, o mesmo ocorre em relação à percepção das mudanças de qualidade nas coisas. A passagem de uma qualidade a outra, como no caso da diferença entre um som e o silêncio, de uma cor a outra, o que há é um fenômeno real.

A terceira proposição afirma que toda “[...] *divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*” (BERGSON, 2012, p. 220). Ou seja, se um objeto material independente é apresentado a nós como um “sistema de qualidades” e se “[...] os dados da visão e do tato são aqueles que se estendem mais manifestamente no espaço, e o caráter essencial do espaço é a continuidade” (BERGSON, 2012, p. 220), então a síntese das qualidades apresentadas pelos objetos materiais independentes é artificial. Há uma descontinuidade que introduzimos na matéria que ocorre na medida em que vivemos a vida prática, de modo que o que Bergson procura indicar é que

[...] abaixo dos princípios da especulação, analisadas cuidadosamente pelos filósofos, há tendências das quais se negligenciou os estudos e que se explicam simplesmente pela necessidade que temos de viver, ou seja, em realidade, de agir. (BERGSON, 2012, p. 221).

É devido ao fato de que vivemos uma vida prática e porque temos hábitos criados em função dela, que introduzimos a descontinuidade da matéria, deformando-a

completamente. Isto é, Bergson considera que temos a tendência a construir um “universo material descontínuo”. Em suma, de fato, as nossas “[...] necessidades são portanto feixes luminosos que, visando sobre a continuidade das qualidades sensíveis, desenham corpos distintos” (BERGSON, 2012, p. 222).

Em suas análises sobre a questão do movimento e da matéria, Bergson comenta as ideias de dois físicos de sua época: Thomsom e Faraday. Ambos compartilhavam de uma mesma tendência científica, o eletromagnetismo. Para Bergson, é importante notar que “[...] vemos força e matéria se reaproximarem e se reunirem à medida que o físico aprofunda seus efeitos” (BERGSON, 2012, p. 224). Isto é, Bergson parece encontrar uma confirmação de suas teses nas especulações da física de ambos. Ciência e metafísica juntam-se, uma vez que ambas não rejeitam a última proposição do filósofo: “*O movimento real é antes o transporte de um estado do que de uma coisa*” (BERGSON, 2012, p. 226). Desse modo, as quatro proposições anunciadas por Bergson, seguramente, pretendem, em realidade, “[...] afunilar progressivamente o intervalo entre dois termos que são opostos um ao outro, as qualidades ou sensações ou os movimentos” (BERGSON, 2012, p. 226). Haveria, assim, dois mundos: um que é feito de movimentos no espaço e outro que é feito de sensações que a nossa consciência transforma e, portanto, a questão seria pensar como é possível a unificação de ambos os mundos.

Mas, antes, há outra questão que Bergson se coloca: como saber se os movimentos reais apresentam uma diferença de quantidade ou se, antes, eles não seriam a própria qualidade, “[...] vibrando por assim dizer interiormente e escandindo sua existência em um número incalculável de momentos” (BERGSON, 2012, p. 227). O que isto significa? Ora, de um lado, há o movimento que a mecânica estuda e que é um movimento compreendido como uma “abstração” ou “símbolo”. Por outro lado, para Bergson, o movimento considerado nele mesmo é indivisível, ocupa uma duração e, portanto, corresponde à duração de nossa consciência. Não se trata, portanto, de pensar o movimento como uma mudança de um lugar ao outro, mas, trata-se de pensá-lo como algo que liga “[...] os momentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência” (BERGSON, 2012, 227). Com efeito, são essas considerações que levam Bergson a pensar a matéria como algo que comporta o movimento e a mudança qualitativa.

Sendo assim, o movimento possui, seguramente, uma vibração interior, de modo que é esta a tese que compõe a metafísica do quarto capítulo do livro do filósofo. Ao

atribuir a duração (*durée*) ao movimento e à matéria, Bergson amplia o horizonte de suas investigações. Fora de nós (*en dehors*), o movimento possui um número incalculável de momentos e, interiormente (*au dedans*), o movimento apreendido por nossa percepção é condensado. O que há propriamente entre esses dois mundos é uma diferença de concentração de momentos. Bergson retoma suas considerações sobre a duração interior¹¹⁷ e estende tais considerações para a matéria e o movimento. Numa longa e didática passagem, lemos a constatação sobre a identificação entre os diferentes “ritmos de duração” e a matéria, ressaltando que ela possui um ritmo próprio de duração:

Mas, se você suprime minha consciência [isto é, a duração interna pessoal], o universo material subsiste tal qual era: somente, como foi feita abstração do ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalham-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida. A matéria converte-se assim em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagam em todos os sentidos como tremores. Volte a ligar uns aos outros, em uma palavra, os objetos descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvencilhando-se do espaço divisível que os subtende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior. (BERGSON, 2012, p. 233-234, grifo nosso).

Se há alguma diferença, por exemplo, entre uma sensação interior e as vibrações dos movimentos da matéria, como no caso de quando percebemos a cor vermelha¹¹⁸, é porque a nossa consciência possui uma contração específica que difere da vibração das qualidades sensíveis da matéria. Bergson nos dirá que as qualidades sensíveis da matéria que são percebidas por nossa consciência se contraem em nossa memória. Num determinado ato de nossa consciência o que ocorre é a contração de um ritmo de

¹¹⁷ Esta referência, seguramente, resgata as teses do *Essai*.

¹¹⁸ Em seu texto, Bergson expõe o seguinte: “A duração vivida por nossa consciência é uma duração com ritmo determinado, bem diferente do tempo do qual fala o físico e que é capaz de armazenar, num dado intervalo, uma grande quantidade de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem maior comprimento de onda e cujas vibrações são as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas” (BERGSON, 2012, p. 230).

duração próprio da matéria, e, uma vez contraído, estes ritmos vibram de uma maneira diferente.

Com efeito, Bergson adverte-nos que perceber significa *imobilizar*. Isto significa que nossa percepção “[...] desenha, de certo modo, a forma de seu resíduo; ela os restringe ao ponto onde para a nossa ação possível sobre eles e onde eles cessam, por consequência, de interessar nossas necessidades” (BERGSON, 2012, p. 235). Sendo assim, o nosso espírito, em uma de suas principais *funções*, de acordo com Bergson, aplica a divisão na continuidade da extensão¹¹⁹. Ora, a crítica bergsoniana endereçada à função da *imaginação*, de acordo com Cornibert, serve para reconfigurar a noção de matéria vinculada à noção de imagem, uma vez que, segundo a advertência do comentador francês, o que é superado por Bergson é justamente a noção de imagem do primeiro capítulo de sua obra.

Para Cornibert, a imagem surge como uma noção *analógica* que é suscetível de se debruçar sobre dois planos irredutíveis: o plano da mobilidade e o plano da fixidez. Assim como a “imagem-lembrança” se atualiza em diversos planos de consciência, a “imagem-percepção”, esta que se refere à faculdade de imaginação, “[...] constitui o último estágio de atualização e de fixação de uma imagem originalmente *móvel*” (CORNIBERT, 2012, p. 242). Cornibert, comentando esse ponto, afirma que:

[...] a imagem descreve analogicamente um *continuum* intensivo que se estende da imagem móvel à imagem estática; há um processo de imobilização sem cessar em funcionamento, o qual transforma o devir em coisa. [...] É por isso que podemos falar num processo de “delimitação e de fixação das imagens. (CORNIBERT, 2012, p. 242-243).

Sendo assim, ao comentar sobre a imaginação – que lida especificamente com “imagens” – Bergson pretende mostrar que a divisão na continuidade da extensão é obra desta faculdade. Ora, tal divisão tem por função “[...] fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária, como o relâmpago instantâneo que ilumina durante a noite uma cena de tempestade” (BERGSON, 2012, p. 211). A intenção de Bergson, portanto, não é outra senão mostrar que há uma mobilidade própria à imagem.

No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, portanto, há uma mudança de perspectiva em relação ao primeiro. Não se trata mais de pensar a matéria como “[...]”

¹¹⁹ Ou seja, se é assim que ocorre ordinariamente, antes, é preciso nos persuadir de “[...] que o real é arbitrariamente divisível” (BERGSON, 2012, p. 235).

justaposição de uma pluralidade de imagens instantâneas” (CORNIBERT, 2012, p. 246), mas sim de pensá-la em sua “[...] unicidade espaço-temporal (duração e extensão)” (CORNIBERT, 2012, p. 246), já que a imagem mesma se manifesta como movente e extensa. A proposta de Bergson, no quarto capítulo do seu livro, trabalha com a imagem enquanto aparência *móvel e temporal*, deixando de lado a concepção de imagem tomada enquanto pluralidades recortadas espacialmente¹²⁰. Toda a divisão da realidade material em imagens independentes, tal como Bergson o faz no primeiro capítulo de seu livro, é denunciada como algo artificial, como algo que não condiz com a verdadeira realidade da matéria.

Mas, vale lembrar também que, para Bergson, a confusão entre a concepção das qualidades sensíveis e o espaço é a causa dos graves problemas para se pensar a matéria. Ao contestar os postulados do idealismo e do realismo sobre a teoria da matéria, que de acordo com Bergson foram os responsáveis por uma série de mal entendidos, vê-se que o primeiro – o idealismo – “[...] faz recuar a extensão até a percepção tátil, da qual ela se torna propriedade exclusiva, enquanto que o segundo lança a extensão mais longe ainda, fora de toda percepção” (BERGSON, 2012, p. 240). Em suma, ambas as posições, em última instância, permanecem presas ao mesmo impasse. Segue-se daí, segundo Victor Goldschmidt, a necessidade de vencer o dualismo, buscando um intermediário entre a matéria e o espírito, ou, para transpor ao plano gnosiológico (cap. I), entre o sujeito e o objeto. O quarto capítulo de *Matière et mémoire*, seguramente, busca mostrar que a percepção pura é o ponto onde sujeito e objeto coincidem. Podemos ver que “[...] a solução que Bergson aplica à oposição espiritualismo-materialismo, indica, analogicamente, como é resolvida a oposição entre o idealismo e o realismo” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 93).

A proposta de Bergson pretende remover qualquer distância e qualquer distinção entre a percepção e a coisa percebida, bem como entre a qualidade e o movimento. As hipóteses de uma “consciência com sensações inextensivas” e de uma “multiplicidade extensa” são rejeitadas de modo taxativo por Bergson: o que há são ritmos diferentes de

¹²⁰ De acordo com Cornibert, a noção de imagem não é totalmente abandonada no quarto capítulo de *Matière et mémoire*, mas ela é profundamente repensada. Cf. CORNIBERT, N. *Image et matière*. Étude sur la notion d’image dans Matière et mémoire de Bergson. Paris: Hermann, 2012, p. 249-250. Vale lembrar também que Cornibert afirma que é no quarto capítulo que Bergson oferece realmente um “espetáculo sem espectador”. Enquanto que para Bento Prado Jr. e, certamente, para Victor Goldschmidt, é no primeiro capítulo que o nascimento da consciência surge sem propriamente ser narrada, para Cornibert o primeiro ainda conta a “[...] presença insistente de um espectador/ator que, a partir de uma espécie de ‘eu’ agente”, e mesmo que parte envolvida no espetáculo, dissimula a cada instante a imagem em si da matéria, indissociavelmente duração e extensão.” (CORNIBERT, 2012, p. 289).

durações. É claro que em nossa percepção – sem deixar de levar em conta que ela implica a imobilização – captamos durações que ultrapassam a nossa, uma vez que “[...] pressentimos na natureza sucessões mais rápidas que as de nossos estados interiores” (BERGSON, 2012, p. 232). No entanto, é preciso notar que se há uma contração de uma infinidade de “momentos mais diluídos”, já que milhões de “[...] fenômenos se sucedem enquanto contamos apenas alguns deles” (BERGSON, 2012, p. 232), mesmo assim ainda há uma persistência de vibrações mais distendidas. Numa importante passagem de *Matière et mémoire*, lemos sobre a tese de Bergson, a saber, a existência de uma pluralidade de durações, ou seja, uma ontologia que se adéqua aos diferentes ritmos de duração:

Em realidade, não há um ritmo único de duração; podemos imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e, deste modo, fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. (BERGSON, 2012, p. 232).

É através da noção de *tensão* que Bergson é capaz de aliviar o conflito entre quantidade e qualidade¹²¹, uma vez que tal noção desempenha uma função mediadora entre ambos. Há diferentes ritmos de duração no mundo e, portanto, o que há entre a nossa consciência e os objetos materiais do mundo, não são senão diferenças de ritmos de durações. A duração de nossa consciência possui um ritmo particular de duração, um ritmo de contração operado pela memória, e, de acordo com Bergson, contrai um número limitado de momentos graças à estrutura de nossa percepção. A matéria, por sua vez, possui um ritmo de duração diferente que subsiste em relação ao ato de percepção e de nossa ação. Se há qualquer dificuldade em pensar a matéria como algo que possui uma duração particular, ou seja, como algo de natureza temporal, isto se deve ao fato de que o nosso espírito e o nosso entendimento criam confusões desnecessárias, pensando as coisas do mundo, a rigor, de modo artificial¹²².

¹²¹ “[...] o intervalo da quantidade à qualidade não poderia então ser diminuído por considerações de *tensão*, assim como aquelas da extensão a distância do extenso ao inextenso?” (BERGSON, 2012, p. 203). Silene nota que “[...] a novidade da análise bergsoniana encontra-se na noção de *tensão*, com a qual Bergson pretende atenuar e mesmo tornar relativa, a diferença entre as qualidades heterogêneas que se sucedem em nossa percepção, e os movimentos quantitativos e homogêneos que se desenvolvem no espaço, pois na verdade esta diferença significa ‘diferença de tensão interior’ ou de ‘ritmo de duração’” (MARQUES, 2006, p. 86).

¹²² De acordo com Worms, vale lembrar que “[...] se fazemos das sensações puros dados subjetivos e interiores, o estatuto do espaço ou da exterioridade, e, sobretudo a relação entre esses dois termos torna-se *misterioso*” (WORMS, 1997, p. 241). Bergson, por sua vez, afirma que o “[...] espaço é o símbolo da

Após analisar o movimento *en dehors*, Bergson chega a uma conclusão fundamental de sua metafísica, a saber, que a matéria é redefinida em termos de *duração*: eis a sua verdadeira essência. Para o filósofo francês, tanto as sensações musculares que encontro em mim quanto as qualidades sensíveis da matéria fora de mim não representam uma simples relação, mas, um *absoluto*. Não há dificuldades em reunir o universo material entendido como *ensemble d'images* e a duração, uma vez que “[...] tudo, portanto, não passa de mudança ininterrupta, dentro de mim e fora de mim, o movimento se instalando em uma continuidade indivisa” (CORNIBERT, 2012, p. 249)¹²³.

É preciso lembrar, segundo as palavras de Bento Prado Jr., que “[...] a duração não é mais apenas interna, ela passa a constituir o horizonte de todo o dado, *mesmo do mundo material*” (PRADO JR., 1989, p. 162)¹²⁴. Se o *Essai* descobriu uma duração interna que é o estofa da realidade psíquica, *Matière et mémoire* encontra a duração na exterioridade, na matéria, e, portanto, rejeita qualquer concepção de uma pura exterioridade, uma vez que a matéria também é definida em termos de *sucessão* e a qualidade não é somente um atributo da consciência, mas, constitui o universo em geral, a matéria. Com efeito, Cornibert ressalta que:

[...] se a extensão constitui de agora em diante a natureza comum da percepção e da matéria em oposição entre o inextenso e o extenso, é em virtude da noção de imagem e de suas implicações intermediárias *sui generis* entre coisa e representação. Pode ser que a noção de extensivo seja o nome mesmo do que se manifesta como imagem no capítulo IV. [...] A imagem como extensão desenha esse espaço de significação originária onde consciência e matéria podem se comunicar novamente (CORNIBERT, 2012, p. 259).

Em Bergson, o par *extensão* e *tensão* operam como mediadores da oposição qualidade e quantidade, bem como da oposição inextenso e extenso e, desse modo, consciência e matéria encontram, assim, um terreno comum onde podem se comunicar. É, portanto, as contrações dos ritmos da matéria que são operados por nossa consciência

fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta, ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que nós colocamos nela” (BERGSON, 2012, p. 244).

¹²³ De acordo com Bergson, os “[...] sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real” (BERGSON, 2012, p. 211). De acordo com Cornibert, a discussão sobre a imagem persiste na medida “[...] o real é ele mesmo imagem, ou seja, *doação sensível, aparição unitária em toda a sua plenitude*” (CORNIBERT, 2012, p. 250). Ora, a “[...] imagem não é outra coisa senão a expressão deste reencontro ativo de nossos movimentos com aqueles da matéria” (CORNIBERT, 2012, p. 255).

¹²⁴ Ora, os dualismos, segundo Bento, “[...] estavam todos fundados na oposição entre a duração interna e a instantaneidade do espaço” (PRADO JR., 1989, p. 162). Este é um ponto fundamental, pois, ressalta toda a dificuldade que Bergson nos aponta em seu quarto capítulo de *Matière et mémoire*.

que caracteriza um verdadeiro encontro de durações, o que, por sua vez, confere o “[...] traço de união, o verdadeiro lugar entre o indivíduo e o mundo” (CORNIBERT, 2012, p. 263). Ora, a identificação da matéria como algo análogo à duração da consciência, para nossos objetivos aqui, acarretará implicações relevantes que merecem nossa atenção. É esta mudança de perspectiva que nos interessa a partir de agora.

4. A matéria como temporalidade. Há inconsciente da matéria?

No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, há uma passagem fundamental indicando a analogia entre a matéria e a consciência: “A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência onde tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza” (BERGSON, 2012, p. 246-247). Na conclusão do livro de Bergson também encontramos uma passagem com a mesma indicação:

[...] o próprio universo material, definido como totalidade de imagens, é uma espécie de consciência, uma consciência em que tudo se compensa e se neutraliza, uma consciência onde todas as partes eventuais, equilibrando-se umas nas outras, por reações sempre iguais às ações, se impedem reciprocamente de se destacar. (BERGSON, 2012, p. 264).

É claro que não se trata mais de pensar a matéria somente como um *ensemble d’images* que agem e reagem umas sobre as outras, mas, trata-se de pensá-la agora como uma realidade temporal. Como Worms nos lembra, a investigação do quarto capítulo de *Matière et mémoire* assenta-se sobre a oposição crítica entre o espaço e a duração e, desse modo, Bergson é conduzido “[...] também a *estabelecer uma outra diferença*, uma diferença de grau, no seio da vida temporal ou da própria duração” (WORMS, 2010, p. 149). A essência da matéria passa a ser pensada em termos de duração e, uma vez que a divisão da matéria é relativa à nossa ação sobre ela, as dificuldades de concebê-la como temporal tendem a desaparecer, já que a imagem da matéria do primeiro capítulo do livro de Bergson será sucedida por uma “[...] imagem movente de um mundo que se manifesta indissociavelmente como duração e extensão” (CORNIBERT, 2012, p. 266)¹²⁵.

Ao mesmo tempo em que essa metafísica é estabelecida, Bergson pode, a uma só vez, reestabelecer o papel da percepção diferentemente do que fora proposto no

¹²⁵ “Tudo se passa como se Bergson não cessasse de passar das imagens do primeiro capítulo, plurais e especiais, à imagem singular da matéria, extensão e movente” (CORNIBERT, 2012, p. 265).

primeiro capítulo de *Matière et mémoire*¹²⁶. A percepção é pensada agora como algo capaz de unir o sujeito e o objeto. Embora a matéria seja algo que ultrapassa a nossa percepção, isto não faz dela algo que difere radicalmente da representação que temos dela. Toda a obscuridade do dualismo, de acordo com Bergson, advém da hipótese que considera a matéria como algo “[...] essencialmente divisível e todo estado de alma como rigorosamente inextensivo” (BERGSON, 2012, p. 247) e, portanto, a tese dualista entre a matéria e o espírito desaparece na medida em que se dá lugar ao vínculo de duas realidades distintas somente em *graus*. É assim que Worms nos afirma que o que garante a realidade independente da matéria é a *diferença* entre seus movimentos e os nossos, diferença que, segundo ele, é uma

[...] diferença radical de *grau ou de intensidade* entre a vida da matéria e a nossa, que explica sua singularidade respectiva, a ponto de que podemos falar quanto a uma, a matéria, de *necessidade* ou de quase necessidade, e quanto a outra, nossa consciência, de *liberdade*, ou de graus de liberdade. (WORMS, 2010, p. 136).

Vale lembrar que a proposta de Bergson, segundo Worms, não é outra senão apostar que a matéria é “[...] um ato e mesmo um ato duplo, extensão e tensão” (WORMS, 2010, p. 153) e, por isso, ela é análoga ao nosso espírito e à nossa vida. A diferença de ritmos entre a duração da consciência e a duração das coisas é o que confere, em certo sentido, a diferença entre a matéria e o espírito e, neste sentido, o problema do dualismo vulgar “[...] não advém de que os dois termos se distingam, mas de que não vemos como um deles se introduz no outro” (BERGSON, 2012, p. 250). Com efeito, ao repensar o modo de unificar matéria e espírito, Bergson oferece uma solução bastante modesta para o problema do dualismo metafísico.

A matéria “[...] se estende, imóvel, em superfície; mas ela vive e vibra em profundidade” (BERGSON, 2012, p. 229). Ao “vibrar”, de acordo com Worms, percebemos que Bergson quer indicar uma *atividade interior à matéria*, o que nos indica, portanto, que há

¹²⁶ De maneira brilhante, Worms assevera que: “É que não somente a percepção é esse ato que nos coloca nas coisas (como o tinha mostrado o primeiro capítulo), mas é um ato que encontra uma outra atividade nas coisas mesmas, e que consiste em agir realmente sobre as coisas. Em outras palavras, para além da representação da matéria como um conjunto de imagens ou de objetos isolados, a percepção nos faz encontrar não somente a totalidade dessas imagens, mas o ato pelo qual essa totalidade é unificada, ato que não está em nosso espírito, mas nas coisas mesmas, e que Bergson chama pelo nome de tensão. Mas também, em todas as representações de sensações como imagens mentais e imateriais, a percepção sensível compreende-se ela mesma como uma atividade real em, ou antes, *sobre* a matéria, ato que Bergson chama, desta vez, com o nome de *extensão*” (WORMS, 2010, p. 155).

[...] uma atividade imanente, que a percepção do menor movimento nos revela, [que] não é senão o ato total e individual do conjunto do universo material, enquanto ele se manifesta por mudanças qualitativas independentes de nós, mas sentidas por nós de uma maneira análoga às de nossa consciência e de nossa vida (WORMS, 2010, p. 158, grifo nosso).

Desse modo, se a diferença entre a matéria e nós é uma diferença de ritmo entre estes atos, portanto, de *intensidade*¹²⁷, podemos afirmar então que a matéria também é da ordem do virtual, tal como o inconsciente defendido no capítulo III de *Matière et mémoire*? A diferença entre a duração da nossa consciência e a duração das coisas consiste em ritmos mais lentos ou mais rápidos. No entanto, Bergson nos adverte de algo que é fundamental:

Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (BERGSON, 2012, p. 250-251).

Por que a matéria não se lembrar do seu passado? Esta pergunta – que não é nada simples – é o ponto fundamental da proposta de Bergson. A matéria, isto é, a extensão material (*étendue matérielle*), é análoga à *consciência temporal* que Bergson concebe muito bem ao longo de *Matière et mémoire*: a diferença que subsiste entre ambas é uma diferença de *contração*. Frédéric Worms nota muito bem que o que une a consciência e a matéria não é “[...] *unicamente o ato comum da percepção, mas também seus atos respectivos de contração temporal*” (WORMS, 1997, p. 254). Mas, aqui é preciso notar algo importante: a contração temporal, no caso da matéria, é quase instantânea e neutralizada, uma vez que ela vive sempre no “passado que não cessa de recomençar”; já no caso do nosso espírito a contração ocorre de modo totalmente diferente, uma vez que o espírito é definido como memória e ele é responsável por articular o passado com o presente e o futuro.

Vale lembrar, como aponta Victor Goldschmidt, que a matéria é pensada como “[...] conjunto de vibrações e a consciência como uma tensão resumindo e concentrando

¹²⁷ Para Worms, o quarto capítulo de *Matière et mémoire* evidencia que há uma “[...] distância introduzida pelo espaço imaginário de nossa ação entre nossa consciência e a matéria, entre a unidade de nosso espírito e aquela das coisas.” (WORMS, 1997, p. 255). É a partir da noção de intensidade que esta distância tende a desaparecer.

essas vibrações” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 91). Sendo assim, já que a matéria é uma consciência “neutralizada”, isto significa que ela não opera o mesmo resumo e a mesma concentração das vibrações tal como a consciência o faz: a matéria seria uma consciência passiva. Se se trata de uma consciência neutralizada, é evidente, então, que a matéria não seja capaz de operar o elo necessário entre o passado e o presente, uma vez que sua operação consiste na repetição do passado. Na leitura de Deleuze, lemos que o presente é compreendido como o grau mais contraído do passado e, portanto, a “[...] própria matéria será como que um passado infinitamente dilatado, distendido (tão distendido que o momento precedente desaparece quando o seguinte aparece)” (DELEUZE, 1999, p. 58). Daí que “[...] a atualidade da matéria passa a ser assimilada como um limite ideal de um movimento de atualização, *de direito* e não *de fato*, teoricamente pensável, mas não objeto da experiência” (RODRIGUES, 2018, p. 199). Com efeito, a matéria pertence, enquanto ritmo de duração, de alguma maneira, “[...] à virtualidade da memória ou da duração” (RODRIGUES, 2018, p. 199) e, portanto, a matéria possui correspondência com a noção de inconsciente.

Ora, é ainda a distinção entre o ritmo próprio da consciência com o ritmo próprio da matéria caracteriza um passo fundamental para mobilizar a “teoria dos planos de consciência” proposta por Bergson e, sobretudo, para se pensar o inconsciente da matéria. Tal como afirma Worms, a teoria dos planos de consciência mescla uma “teoria dos graus de realidade”: o universo material seria o primeiro “plano de consciência” disponível para nós. Mas, é preciso notar que o que nos separa da matéria “*em-si*”, isto é, do conhecimento do seu ritmo próprio, não é “[...] somente a exigência da ação, é também a estrutura temporal de nossa consciência imediata, aquilo que podemos agora chamar de o ‘*ritmo*’ de nossa ‘*duração*’” (WORMS, 1997, p. 104). Toda a metafísica de Bergson se resolve, assim, a partir da teoria dos planos de consciência e dos graus de realidade.

É a partir dessa “ontologia do real” que Bergson nos mostra que é possível pensar a matéria enquanto algo como um “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar. O espiritualismo refinado de Bergson – este que une os planos de consciência com os graus de realidade – é capaz de supor uma participação entre “[...] nosso espírito individual e esse espírito virtual, esse ser análogo à nossa consciência, que é em-si a matéria do universo” (WORMS, 1997, p. 104-105). Tal como afirma Nicolas Cornibert, o esforço para reencontrar a mobilidade indivisa que é própria da matéria deve ser pensado como uma tentativa de superação da “[...] contração que nossa

memória sempre impõe ao ritmo originário das qualidades sensíveis. É preciso operar um relaxamento rítmico das imagens plurais de nossa experiência ordinária” (CORNIBERT, 2012, p. 268-269), pois, desse modo, a mobilidade constitutiva da matéria aparecerá. Restituir a imagem da matéria em seu ritmo próprio significa exibir a matéria em sua essência.

Sendo assim, é preciso notar que se o universo material é o primeiro plano de consciência do qual nós disponibilizamos, ele nos é dado, primeiramente, como “inconsciente”: é o grau mínimo da duração. No ato de perceber o universo há um *empobrecimento* de sua totalidade e, por isso, quando consideramos o universo isoladamente vemos “reações sempre iguais às ações”. Quando o universo material não é percebido pelos corpos vivos capazes de “selecionar”, de “escolher”, só resta, então, que ele permaneça inconsciente, embora sempre pronto a ser atualizado, isto é, a ser percebido. Quando percebemos este primeiro plano de consciência, o universo material, aplicamos as exigências da ação e, certamente, o percebemos através do ritmo de nossa consciência imediata, o que impede, por sua vez, a matéria revelar o seu em-si, o seu ritmo de duração muito particular que é relaxado e distendido. À medida que o universo material não é percebido por uma consciência, isto é, enquanto a matéria não sofre uma “seleção” que a empobrece, o seu ritmo próprio de durar permanece encerrado no passado, isto é, a matéria permanece como consciência neutralizada, sem nenhuma atividade: ela permanece *inconsciente*. É justamente isto que faz com que a matéria possa ser pensada como algo da ordem de um “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar. Podemos considerar e ressaltar, portanto, um “inconsciente da matéria” justamente porque a matéria é *análoga* à consciência, mas, sobretudo porque ela é neutralizada, permanecendo “virtual”.

Mas, há que se notar algo importante do qual Paulo César Rodrigues nos instrui. Ao pensar sobre os paradoxos da percepção¹²⁸, lemos que:

¹²⁸ O paradoxo explorado no artigo em questão se refere ao seguinte: “A percepção não nos insere no conteúdo da mente, mas na própria textura do mundo sensível. Ainda que seja definida no bergsonismo como ‘ação virtual ou possível’, é preciso asseverar que ela nos põe em contato com a própria realidade das coisas, com sua presença material, concreta. Contudo, se a definição dada aqui determina sua natureza como ação virtual, como é possível sustentar que a percepção exibe a própria realidade da matéria, uma vez que tal realidade é pura atualidade, ações reais de todo tipo?” (RODRIGUES, 2018, p. 190). Tal paradoxo se resolve da seguinte maneira: “A virtualidade da percepção se acomoda, enfim, à atualidade da coisa, uma vez que essa última é apenas um limite ideal do movimento da virtualidade, limite que, por outro lado, não pode ser excluído da reflexão filosófica, sob pena de tornar incompreensível a própria virtualidade, já que é esse limite que define a direção do movimento de atualização” (RODRIGUES, 2018, p. 200).

[...] a percepção pura não consiste numa inserção efetiva na atualidade radical da matéria. Em última análise, a percepção, mesmo concebida como instantânea, compromete-se com o virtual, posto que é procedente da virtualização da reação do ser vivo diante do que o afeta, interrompendo o circuito de interações necessárias que reina no domínio das coisas. Isso significa que a experiência, mesmo estilizada, purificada, encerra-se sempre no virtual. A rigor, não é possível sustentar a realidade de uma experiência atual da matéria. O atual é um limite inapreensível, alheio a toda experiência. (RODRIGUES, 2018, p. 197).

Com efeito, a matéria não sabe prolongar o seu passado no presente e é daí que ela se distingue do espírito¹²⁹. Em suma, a matéria é algo que não sabe organizar o passado, tal como o espírito o faz quando ele atualiza uma lembrança do inconsciente na ação presente, e, portanto, só resta ao passado ser “[...] *desempenhado* pela matéria” (BERGSON, 2012, p. 251). A tese de Deleuze a esse respeito é muito interessante: a coexistência “[...] virtual de todos os níveis do passado, de todos os níveis de tensão, é, portanto, estendida ao conjunto do universo” (DELEUZE, 1999, p. 60) e, desse modo, o monismo da duração ganha uma significação fundamental no interior das teses de Bergson. Se há coexistência, de acordo com Deleuze, é porque o universo é uma “formidável *Memória*” e, portanto, não haveria nenhum problema em pensar o inconsciente da matéria, já que a matéria é um “estado psicológico inconsciente” sempre a ponto de se atualizar.

¹²⁹ De acordo com Bergson, passando “[...] da percepção pura à memória, abandonamos definitivamente a matéria pelo espírito.” (BERGSON 2012, p. 265).

Conclusão

Matière et mémoire não é um livro de fácil compreensão e, talvez, seja uma das obras mais difíceis da filosofia de Bergson, uma vez que ela aprofunda a relação entre psicologia e metafísica. É claro que o termo “obscuro” não deve ser entendido num sentido depreciativo, como se a obra fosse em si mesma incompreensível; mas, como afirma Victor Delbos, nada “[...] é mais delicado que o exame de uma doutrina cujo principal mérito é precisamente sua originalidade” (DELBOS, 1897, p. 190). É neste sentido que afirmamos que uma das originalidades desta grandiosa obra, sobretudo em face da época científica que é o século XIX, foi justamente nos oferecer uma nova concepção da vida psíquica que é marcada tanto por uma incorporação da psicologia científica quanto de uma metafísica¹³⁰.

O nosso objetivo central, aqui, foi tentar circunscrever as noções de consciência e inconsciente que emergem das discussões de *Matière et mémoire*. Procuramos mostrar, em nosso primeiro capítulo, que o primeiro capítulo deste livro, que mobilizou as noções de percepção e representação, ficou conhecido, por exemplo, por sugerir que o corpo vivo é capaz de selecionar certas imagens do universo de imagens – ato perceptivo – e, a partir daí, instaurar a representação – diminuição da totalidade. A reestruturação do processo de percepção, que exige da parte de Bergson destacar o papel do corpo¹³¹, só foi possível porque a percepção deixou de ser pensada como algo que possui interesses especulativos. Como nota Worms, o objetivo do primeiro capítulo desta grande obra não é outro senão suspender todas as outras teorias filosóficas prévias e “[...] deduzir a percepção da matéria *a partir somente das exigências da vida do corpo, das necessidades da ação*” (WORMS, 2010, p. 134). É por isso que, se as necessidades vitais são fundamentais para a seleção que o corpo vivo instaura no seio de imagens, naturalmente, então, que a consciência seja definida como essencialmente *pragmática*.

¹³⁰ Com efeito, a dificuldade da metafísica de Bergson se dá justamente porque ela pretende ser uma renovação diante da intransigente herança transcendental. É contra os limites da inteligência humana – ou da razão, se quisermos – que a hipótese da duração bergsoniana nos conduz: ela nos conduz ao âmbito de uma metafísica renovada. Certamente, É *L'évolution créatrice* que será o núcleo da metafísica de Bergson. Camille Riquier, num artigo bastante esclarecedor, procura mostrar como se dá a relação entre o projeto da metafísica de Bergson e a crítica da metafísica proposta por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Para tanto, cf. RIQUEIER, C. La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson. In: *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011, p. 35-59.

¹³¹ Para Alain Panero, trata-se [...] aos olhos do autor de *Matière et mémoire*, de descrever as imagens, de descrever suas relações; o que permite renovar a abordagem filosófica da noção de corpo que, aqui, torna ou retorna a imagem original e central em torno do qual outras imagens se articulam” (PANERO, 2006, p. 8).

A noção de inconsciente, por sua vez, também ganha um destaque dentro dessa discussão, uma vez que ele surge concomitantemente às descrições da consciência. O corpo vivo, ao selecionar uma imagem entre outras, isto é, ao perceber, recolhe apenas uma pequena parte de uma realidade muito mais vasta que é o universo de imagens. O mundo material – definido como “conjunto de imagens” –, que é repensado por Bergson, é uma realidade que sofre com as ações do corpo vivo, com o seu ato perceptivo: tudo aquilo que é recortado desta totalidade por ele vira representação. A representação, tal como Bergson nos apresenta, não é um acréscimo, mas, é sempre uma diminuição desta realidade mais vasta. O inconsciente, portanto, não guarda nenhum sentido pragmático. A rigor, no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, o inconsciente pode ser pensado como algo que permanece para além da representação do corpo vivo, como uma ausência que precisa sempre existir, pois, se não fosse assim, teríamos sempre uma percepção da totalidade do mundo material, o que para Bergson seria inconcebível, uma vez que a percepção implica uma seleção, uma diminuição, enfim, uma restrição de partes.

A partir do nosso segundo capítulo, procuramos mostrar que *Matière et mémoire*, seguramente, é um belo exemplo de como Bergson soube incorporar as discussões científicas de sua época à sua filosofia. Isso é atestado no segundo e terceiro capítulo do seu livro, uma vez que é ali que se encontra o núcleo duro de sua crítica à psicofisiologia do século XIX. Como procuramos mostrar durante o nosso trabalho, a consciência desse corpo vivo é uma consciência particular que reconhece a si mesma enquanto subjetividade e, sobretudo, enquanto história individual, uma personalidade. Não se trata, portanto, de uma consciência sem memória, pois, se assim fosse, ela não saberia reconhecer os objetos do mundo, não conservaria a si mesma e tampouco saberia reconhecer a presença de um “eu” enquanto unidade¹³².

Mas, a proposta de Bergson é bastante curiosa, pois, ao mesmo tempo em que ele não separa a consciência da memória – *consciência significa, antes de tudo,*

¹³² As diversas obras e escritos de Bergson mobilizaram uma discussão sobre a noção de personalidade, uma vez que esta nos remete à noção de “eu”. Embora a questão da personalidade ainda seja pouco explorada pelos estudiosos de Bergson, sobretudo nas pesquisas acadêmicas no Brasil, ela parece ser peça fundamental de sua filosofia. Por exemplo, numa conferência em Edimburgo, o filósofo se questiona: “[...] como a nossa pessoa pode ser de um lado, única e simples, e, de outro, múltipla?” (BERGSON, 1972, p. 1055). Já em *Introduction à la métaphysique*, ele nos diz: “Que a personalidade tenha unidade, isto é certo; mas semelhante afirmação nada me ensina sobre a natureza extraordinária dessa unidade que é a pessoa. Que nosso eu seja múltiplo, também o concedo, mas há aí uma multiplicidade com relação à qual não há como não reconhecer que ela nada tem em comum com nenhuma outra” (BERGSON, 2013a, p. 197). Certamente, decorre daí que a personalidade e o “eu” são inseparáveis, por exemplo, da reflexão sobre a *durée*.

memória –, o inconsciente, por sua vez, também não é dissociado da memória: inconsciente significa memória. Quando Bergson propõe uma consciência que opera segundo a dinâmica entre memória-hábito e memória espontânea e um inconsciente que é rigorosamente definido como o conjunto das memórias puras, ele parece querer nos dizer que o que sustenta a própria consciência não é outra coisa senão o inconsciente. Enquanto a consciência é pensada a partir do que é “atual”, o inconsciente passa a ser pensado a partir do âmbito do “virtual”. Se no âmbito do próprio corpo vivo, da percepção e do *discernimento*, já era possível notar a presença do “espírito”, com a descrição da dinâmica da vida psíquica, da teoria da memória, é possível declarar que o espírito, seguramente, já é o próprio inconsciente. Daí que para falar em consciência, espírito, percepção concreta, virtualidade e principalmente subjetividade, a noção de inconsciente seja indispensável.

Com efeito, toda essa estrutura presente em *Matière et mémoire* indica o espiritualismo de Bergson. A teoria dos “planos de consciência”, por exemplo, manifesta muito bem isso, uma vez que os planos de consciência e os “graus da realidade” se reúnem no conjunto da obra. A hipótese de Bergson consiste no seguinte: o espírito, para ele, passa por diversos “graus”, diversos planos de consciência, ou seja, ele vai e vem, transita a todo o momento. Para tanto, é necessário que a própria realidade não seja dupla, isto é, não pode haver na realidade nada que justifique um dualismo clássico. Destarte, no espiritualismo refinado de Bergson, não se trata, então, de uma oposição “[...] entre a realidade e o conhecimento, ou entre a coisa e o espírito, mas uma oposição que se passa *na* realidade (e talvez em cada realidade), bem como no espírito” (WORMS, 2009, p. 39). Foi ao final do nosso segundo capítulo que o espiritualismo de Bergson ficou mais evidente. Lá foi possível perceber que o movimento do espírito vai do inconsciente até à consciência, mas que, ao mesmo tempo, também transita pelos graus da realidade.

Neste sentido, o nosso terceiro capítulo surgiu tanto da necessidade de dar um desfecho lógico às investigações propostas quanto por uma questão pertinente, a saber, se há um inconsciente na matéria. A partir do desenvolvimento da teoria dos “planos de consciência”, bem como das descrições da dinâmica da vida psíquica, foi possível perceber que a consciência e o inconsciente também ganham um destaque na metafísica do quarto capítulo de *Matière et mémoire*.

Para Bergson, tanto a consciência quanto a matéria possuem um ritmo particular de duração. Com efeito, é o ritmo particular da consciência e as exigências da ação que

são responsáveis por nos separar da matéria em si mesma, isto é, de perceber o seu ritmo próprio, uma vez que a percepção é imobilização. Neste sentido, o nosso terceiro capítulo teve como objetivo explorar, em primeiro lugar, a concepção metafísica da matéria que Bergson nos oferece. Para tal empresa, foi preciso acompanhar os argumentos do filósofo que mostraram que, tanto a tradição filosófica quanto o nosso entendimento concebem a matéria de uma maneira totalmente equivocada. Bergson investigou o exemplo do movimento e, por conseguinte, pode redefinir a matéria como uma “consciência neutralizada”. Se a matéria vibra é porque ela também possui um ritmo particular de duração. A rigor, matéria e consciência possuem ritmos diferentes de duração, de modo que, se não é possível reparar no ritmo particular da matéria, é devido ao fato de nossa natureza ser estruturalmente desenvolvida para agir sobre uma matéria já preparada para receber a ação do organismo. Por outro lado, a matéria é identificada como análoga à nossa consciência, isto porque ela também dura, o inconsciente ganha uma nova significação, uma vez que é possível falar em um inconsciente da matéria. Por um lado, a consciência é algo que

[...] retém cada vez melhor o passado para organizar com o presente numa decisão mais rica e mais nova, vivendo uma vida mais intensa, condensando, por sua memória da experiência imediata, um número crescente de momentos exteriores em sua duração presente, ela torna-se mais capaz de criar atos cuja indeterminação interna, devendo se repartir sobre uma multiplicidade tão grande que se queira dos momentos da matéria, passará tanto mais facilmente através das malhas da necessidade. (BERGSON, 2012, p. 280).

Por outro, o inconsciente da matéria, ainda que seja análogo à consciência, permanece preso à necessidade, latente e, portanto, trata-se de “[...] uma consciência cujas manifestações eventuais estariam reciprocamente em xeque e se anulariam no momento preciso em que se quisessem aparecer” (BERGSON, 2012, p. 279). Ora, se a matéria é definida como “consciência latente”, é justamente porque ela comporta um inconsciente.

Em suma, as noções de consciência e inconsciente ganham destaque ao longo das investigações de *Matière et mémoire*, uma vez que este livro nos proporciona uma concepção totalmente original da vida psíquica. Seguramente, Bergson ainda tem muito a nos dizer sobre a natureza do psíquico. Afinal de contas, a sua filosofia é uma verdadeira *novidade*.

Referências:

- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012. (Édition critique).
- _____. *Le rêve*. Paris: PUF, 2013. (Édition critique).
- _____. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. Paris: PUF, 2012a. (Édition critique)
- _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *A energia espiritual*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016. (Édition critique).
- _____. *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF, 2013a. (Édition critique).
- _____. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2013b. (Édition critique).
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- BELOT, G. Um nouveau spiritualisme. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 44, 1897, p. 183-199.
- CHAUI, M. Prefácio. In: PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 11-23.
- CHURCHLAND, P. M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à Filosofia da mente*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CORNIBERT, N. *Image et matière*. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson. Paris: Hermann, 2012.
- DAYAN, M. "L'inconscient selon Bergson". In: *Revue de métaphysique et de morale*, 1965.
- DELBOS, V. Matière et mémoire: essai sur la relation du corps a l'esprit: par Henri Bergson. *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 5, No. 3, 1897.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. *Conversações* (1972-1990). São Paulo: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril, 1973, p. 81-152.

DURING, E. Présentation. In: BERGSON, H. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. Paris: PUF, 2012, p. 15-45. (Édition critique).

FILLOUX, J-C. *L'inconscient*. Paris: PUF, 1954.

FUJITA, H. Khorologia da memória, ou como localizar o não-localizável? Uma leitura de Matéria e memória. In: PINTO, D. C. M., MARQUES, S. T. (Organização). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009, p.131-154.

GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997.

GOLDSCHMIDT, V. Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire. In: Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, 2002, p. 73-128.

HENRIQUES, F. M. M. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. São Carlos: UFSCar, 2016. (Tese de doutorado).

_____. Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuzeana de Bergson. In: *Trans/formação*, Marília, 2017, v. 40, n. 2, p. 193-216.

JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*. Campinas: Papirus, 1995.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

LAPOUJADE, D. *Puissances du temps*. Les Editions de Minuit, 2010.

_____. The normal and the pathological in Bergson. In: *MLN*, Vol. 120, N. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2005), p. 1146-1155.

MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

MONTEBELLO, P. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008.

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

PANERO, A. *Corps, cerveau et esprit chez Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2006.

PEIRCE, C. S. The Fixation of Belief. How to Make our Ideas Clear. In: *The Essential Peirce*, vol. 1. N. Houser, C. Kloesel, eds. Bloomington: Indiana University Press.

PINTO, D. C. M. *Consciência e memória*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. Bergson e os dualismos. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27 (1), p. 79-91, 2004.

_____. *Consciência e corpo como memória: Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração*. São Paulo: USP, 2000. (Tese de doutorado).

PRADO JR. B. Bergson, 110 anos depois. In: _____. *Erro, Ilusão e Loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

RIQUIER, C. Bergson (d')après Deleuze. In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris, Tome LXIV, no. 732, 2008, p.356-371.

_____. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.

_____. La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson. In: *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.

RODRIGUES, P. C. Considerações sobre o paradoxo da percepção em Bergson. In: *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy*, 19(3), sep/dec, 2008, p. 189-200.

SARTRE, J. P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

WORMS, F. *Introduction a “Matière et mémoire” de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

_____. La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997a, p. 85-108.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

_____. Présentation. In: BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, (Édition critique), p. 5-14.

_____. *La philosophie en France au XX siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.