



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAROLINE DA SILVA LOURENZONE

MEMÓRIA E CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON

**MARÍLIA
2025**



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAROLINE DA SILVA LOURENZONE

MEMÓRIA E CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia em linha de pesquisa intitulada Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência.

Orientador: Jonas Gonçalves Coelho

Agência de fomento: CAPES

MARÍLIA
2025

L892m Lourenzone, Caroline da Silva
Memória e Consciência no pensamento de Henri Bergson / Caroline da Silva Lourenzone. -- Marília, 2025
107 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Jonas Gonçalves Coelho

1. Consciência. 2. Memória. 3. Duração. 4. Cérebro. 5. Intuição. I. Título.



Memória e Consciência no pensamento de Henri Bergson:

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência

Banca Examinadora

Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho
UNESP – Câmpus de Marília
Orientador

Prof. Dr. Paulo César Rodrigues (examinador)
UNESP – Câmpus de Marília

Prof. Dr. Sinomar Ferreira do Rio (examinador)
UEMS - Paranaíba

Marília, 05 de Fevereiro de 2025

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, primeiramente, a meu pai que, para que eu tivesse uma vida mais fácil, tornou a dele mais difícil. Foram muitos anos trabalhando, não só para que eu estivesse nesta posição hoje, mas também para que alcançasse muitas outras. Devo agradecer à minha mãe, que me abraçou quando comuniquei que havia passado no processo seletivo de mestrado e compreendeu que era hora de realizar tudo o que me propus a fazer. Aos meus irmãos, agradeço pela companhia diária e pela confiança de que conseguirei defender esta dissertação. Ao meu irmão mais velho, Guilherme, envio um forte abraço por ter aprendido quem foi Henri Bergson, mesmo sendo estudante de engenharia. Ao meu irmão mais novo, Luiz, envio um forte abraço por sempre me retratar como uma pessoa inteligente e, mesmo sem saber qual seria a linha de chegada, considerava-me mestre.

Às pessoas que conheci em Marília, agradeço a companhia, as risadas que presenciei e as que tive o prazer de proporcionar. Ao Renan Molini, agradeço não apenas por termos dividido o mesmo apartamento, mas também por todas as vezes em que me ajudou a cuidar da minha saúde. Nesses anos, posso dizer com firmeza que nos tornamos irmãos e que sua presença foi essencial para que eu me mantivesse neste caminho. Aos colegas da salinha do GAEC, agradeço por terem tornado nossos dias na sala de estudos mais agradáveis. Aos amigos Ana Luísa e Gian, que conheci neste último período, agradeço a imensa influência que tiveram em tornar os meus dias melhores.

Não menos importante, agradeço ao meu orientador Jonas Gonçalves Coelho, por ter sido compreensivo e por ter me acompanhado nesses dois anos, preocupando-se não só com minha dissertação, mas também comigo. Aos professores Paulo Cesar Rodrigues e Sinomar Ferreira do Rio, agradeço por fazerem parte da minha banca de defesa e pelos valiosos apontamentos que recebi. Ao grupo GAEC, agradeço pelos diversos enriquecedores.

Por fim, agradeço a Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Campus de Filosofia e Ciências de Marília, a Pós-Graduação em Filosofia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Se elucidar a mente é a última fronteira das ciências da vida, a consciência muitas vezes se afigura como o mistério final na elucidação da mente. Há quem considere insolúvel. Entretanto, é difícil conceber um desafio mais sedutor para a reflexão e a investigação. A questão da mente em geral e da consciência em particular permite aos humanos dar vazão ao desejo de compreender e ao apetite por admirar-se com sua própria natureza, que segundo Aristóteles é o que distingue os seres humanos. O que poderia ser mais difícil de conhecer do que conhecer o modo como conhecemos? (Damásio, 2015, p. 58)

Para os meus pais, Cristiane e Luiz.

RESUMO

Henri-Louis Bergson (1859-1941) apresentou, em *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010a) uma teoria inovadora da memória, enfatizando seus níveis e sua relação com o cérebro. Desta relação, destaca-se o papel da duração e da consciência na constituição do indivíduo e em seu vínculo com o mundo. Em uma dinâmica complexa, em que dois níveis da memória são apresentados, Bergson elucida o conceito de percepção e representação. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2020), o autor aponta a problemática dificuldade em entender as intensidades e os estados psicológicos, salientando o papel abrangente e primoroso da consciência e diferenciando a ideia de *qualidade* e *quantidade*. Em *A Evolução Criadora* (2010b), Bergson explora a imprescindível conexão entre a memória, a consciência e a ideia de evolução e criação. Ao investigarmos essas três obras, expomos – em nosso primeiro capítulo – a confusão entre as intensidades e o problema de quantificar o qualificável. Em nosso segundo capítulo, apresentamos os níveis da memória e o papel essencial do cérebro, pontuando dois casos célebres do neurocientista Oliver Sacks, em *O Olhar da Mente* (2010). Em um último momento, elucidamos a complexa teoria da evolução bergsoniana, da qual a ideia de criação e o conceito de *élan vital* fazem parte. Portanto, permeamos pelas principais obras de Henri Bergson para esclarecer o papel da memória e da consciência em sua filosofia.

Palavras-Chave: Consciência. Memória. Cérebro. Duração.

ABSTRACT

Henri-Louis Bergson (1859–1941), in *Matter and Memory*, articulated an innovative theory of memory, emphasizing its stratified nature and its intricate relationship with the brain. Within this framework, the notions of duration and consciousness emerge as pivotal to the constitution of the individual and their engagement with the world. Through a complex interplay of two levels of memory, Bergson elucidates the concepts of perception and representation. In *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, he confronts the profound challenge of apprehending intensities and psychological states, underscoring the expansive and nuanced role of consciousness, while distinguishing between the categories of quality and quantity. In *Creative Evolution*, Bergson examines the essential interconnection between memory, consciousness, and the principles of evolution and creation. Our analysis of these three seminal works unfolds in three stages. In the first chapter, we address the conceptual ambiguity surrounding intensities and the inherent difficulties in quantifying what is intrinsically qualitative. The second chapter explores the levels of memory and the indispensable role of the brain, drawing on two renowned case studies presented by neuroscientist Oliver Sacks in *The Mind's Eye*. Finally, we engage with Bergson's intricate theory of evolution, which integrates the notions of creation and the concept of *élan vital*. Through this exploration of Bergson's major philosophical contributions, we seek to illuminate the profound roles of memory and consciousness in his thought.

Key-words: Consciousness. Memory. Brain. Duration

Sumário

INTRODUÇÃO	6
1. A TEORIA DA CONSCIÊNCIA	11
1.1 A Consciência e as intensidades	12
1.2 A Consciência e a Duração.	22
1.3 A consciência e a liberdade.....	28
2. A TEORIA DA MEMÓRIA	40
2.1 O cérebro e as Afasias.....	41
2.2 A memória das palavras.....	46
2.3 A memória e o cérebro.....	55
2.4 Dos tipos de memória	63
2.5 A linguagem e a Memória.....	75
3. CONSCIÊNCIA, MEMÓRIA E A ENERGIA VITAL	83
3.1 A Consciência e a Vida.....	84
3.2 A Memória e a Evolução	87
3.3 A Inteligência, O Instinto e a Consciência.....	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	97
Bibliografia:	102

INTRODUÇÃO

Henri Louis Bergson (1859-1941) nos apresenta, em *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010a), sua célebre teoria da memória. Nesta obra, Bergson busca apontar os erros apresentados pela psicofisiologia e psicologia de sua época ao considerar a memória apenas em seu nível superficial. Para isso, ele começa por nos explicar o papel do cérebro na dinâmica da conservação da memória, ressaltando sua participação como um mecanismo incapaz de armazenar os níveis mais profundos da memória. Seu ponto de partida é pensar mais no *tempo* do que no *espaço* e colocar a *duração* como principal representação de um *devenir*. Para ele, a duração é necessariamente mudança e, além de tudo, heterogeneidade. Deleuze enfatiza, em *O Bergsonismo* (2012), como Bergson foi um grande filósofo em criar novos conceitos que, segundo ele, ultrapassaram o pensamento “ordinário” de sua época. Para Deleuze, Bergson colocou uma nova face em problemas filosóficos já conhecidos ligados à ideia de *duração*, *memória* e *intuição*. Apesar de acreditar em uma união entre filosofia e ciência, Bergson buscava meios de explicar que a duração era essencialmente *diferente* da matéria, por não se repetir e guardar, na memória, seu momento único. Deleuze argumenta que, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2020), Bergson tratava a duração por sua apresentação *virtual* e *subjetiva*. Para Bergson, a *duração é memória e consciência*. Entre essas duas concepções, um órgão se destaca por representar nossa *atenção à vida*, por contribuir para a atualização da memória e servir como o meio pelo qual a consciência irá se apresentar: o cérebro. Este órgão, é verdade, tratar-nos-á de apresentar um papel importante na dinâmica entre memória e consciência e se fará presente nas teorias bergsonianas. Resta-nos a pergunta que iniciará nossas discussões: *pode o cérebro armazenar a memória?*

Para explicar o papel do cérebro na conservação das lembranças-imagens, Bergson começa por apontar os dois níveis principais da memória: a memória hábito, aquela adquirida pelo hábito, e uma memória que é particular, subjetiva e que trata de abraçar cada momento em seu tempo exato, armazenando-se pela sua riqueza de detalhes. Jean-Louis Vieillard-Baron apresenta, em *Compreender Bergson* (2007), a relação entre memória e cérebro, a partir das teses apresentadas em *Matéria e Memória*. Para ele, fica claro que o cérebro é responsável mais pela *evocação* das lembranças do que a sua conservação. Essa evocação é ligada às exigências sociais do presente daquele que as evoca, das quais Bergson considera como *úteis* a situação atual. Este “órgão de ação”, como afirma Vieillard-Baron, tem como propósito *impedir* que a consciência seja tomada pelo passado e que desvie seu foco da ação. Baron (2007) também nos

dá a resposta para a tese principal de Bergson sobre a memória: “A memória se identifica com a própria consciência, entendida como o eu, e ela é capaz de se dilatar ou de se contrair em função da necessidade do momento.” (p.23). Veremos, no decorrer do texto, os motivos pelos quais essa afirmação se sustenta.

Em *Matéria e Memória*, vemos mais distintivamente a discordância de Bergson com os métodos da ciência de sua época, especialmente em relação ao cérebro. Para ele, a solidariedade entre *estados de consciência* e cérebro é incontestável, mas não se comporta conforme as ideias vigentes, especialmente porque anunciar uma simples *solidariedade* entre dois conceitos não elucida definitivamente como cada um se comporta. Nosso autor¹ usa de exemplo a roupa e o prego: se tirarmos o prego, a roupa cai. Mas isso se manifesta também em relação ao cérebro e à consciência? Se tirarmos o físico, o outro deixa de existir? Essa solidariedade superficial, a qual Bergson é crítico, é apresentada pela tese *paralelista*, na qual os elementos não sofrem uma intersecção entre eles e parecem existir somente como solidariedade entre um acontecimento psicológico e outro fisiológico. Outra tese duramente criticada por Bergson é sobre o *localizacionismo*, o qual indica ainda mais os métodos defeituosos da ciência para explicar o psiquismo. Para debater sobre tais assuntos, nosso autor se utiliza de dados obtidos sobre casos de afasia – muito estudados em sua época. No início de *Matéria e Memória*, somos informados: “[...] esse problema logo parece restringir-se em torno da questão da memória, e até mais particularmente da *memória das palavras*; é daí, sem dúvida nenhuma, que deverá partir a luz capaz de esclarecer os lados mais obscuros do problema.” (Bergson, 2010a, p. 6) Além disso, a psicofisiologia, a partir de teses *associacionistas*, levava em conta somente uma memória *superficial*, incapaz de adentrar nas profundezas de uma memória pura. As críticas às três concepções que apresentamos nos são muito importantes, porque exemplificam claramente o problema da memória, em especial nos casos que apresentaremos em nossa dissertação.

Paulo Rodrigues, em *Introdução a filosofia de Bergson* (2022), especifica que a consciência é o objeto de apreensão mais imediato que temos, ou seja, a consciência admite que possamos fazer uma apreensão interna, repleta de multiplicidades de estados psíquicos, marcando um movimento *ininterrupto*. Para ele, foi primeiramente no plano da consciência que Bergson constatou um processo temporal real e definido pela duração. A consciência é a *única* que pode ser conhecida por nós, pois é apreendida de forma *imediata*. Segundo Paulo (2022): “[...] a consciência é o único objeto que pode ser consultado diretamente e internamente por nós mesmos.” (p.22), isto é, diferente dos outros objetos, a consciência pode ser consultada por dentro, através do que ele chama de “inspeção interna”. O debate acerca dos erros apresentados

¹ É desta forma que iremos nos referir a Bergson no decorrer do texto.

pela psicologia surge para Bergson deste questionamento em relação à consciência. Por que tratar como *grandeza* o que é primordialmente *qualidade*?

Por conseguinte, medir os estados de consciência a partir somente de fenômenos físicos é o erro que Bergson critica sobre a psicofisiologia. Não podemos explicar a consciência através de métodos científicos, ela se expande além do que o físico pode oferecer; ela é uma experiência subjetiva e intransponível. As causas físicas são suficientes para explicar os fenômenos psicológicos? Parece que havia uma confusão entre *quantidade*, a qual se liga a exterioridade e a grandeza física, com *qualidade*, a qual se liga a intensidade e a interioridade. Débora Cristina Morato nos elucida, em *Consciência e Memória* (2013), o papel que a consciência traz na filosofia bergsoniana. Para ela, precisamos partir da afirmação de que a consciência é *primordialmente* memória: “A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está.” (p. 70). Ligadas pela malha detalhada e resistente da duração, a consciência e a memória se tornarão uma e só uma. A duração, Morato afirma, é um progresso contínuo que permite a evolução da vida e que preserva os momentos em sua forma mais resistente através do tempo.

Franklin Leopoldo e Silva em *Tempo: Experiência e Pensamento* (2009), explica claramente essa distinção, mostrando como o tempo espacializado deixa escapar a duração real e o quanto ela tem mais a ver com nossa “impaciência” do que com o tempo do relógio. Segundo Leopoldo, isso acontece porque o tempo para Bergson é *fluente*, é um fluxo, considerando um futuro criador. O espaço é considerado por uma visão de justaposição do tempo, ou seja, sem qualquer separação. Ele leva vantagem justamente porque, através da inteligência, nos ajudará a ligar os pontos fixos, a olhar para o previsível. Nossa dificuldade em se desprender desse tempo espacializado é justamente pela sua segurança, pela sua estabilidade, uma linha contínua que não se altera. De uma hora à outra temos a passagem de segundos, dentro de minutos, dentro de uma hora. Leopoldo (2009) afirma: “E assim, para representar o tempo sem a transitoriedade, emprestamos do espaço a permanência e a estabilidade, e forçamos o tempo a entrar nesse quadro.” (p. 17). Será mesmo que o tempo pode ser reduzido a uma unidade de medida?

Sabemos que a resposta para essa pergunta é um simples não. No entanto, entender a *imprevisibilidade* citada por Bergson para explicar a liberdade que o futuro projeta no processo de criação, faz parte da missão de incluir a consciência e a memória em uma mesma dinâmica. Cabe à intuição o papel de explicar tais implicações. O futuro do mundo material, ao que parece, nada tem de relação com o futuro imprevisível, repleto de novidades, que o futuro da duração pode proporcionar. Bernard Pieltre também comenta, em *Filosofia e Ciência do Tempo* (1997), a importância de um “tempo criador” apresentado por Bergson. Para Pieltre,

precisávamos pensar o tempo *a partir* da ideia de futuro, sem esquecer a importância do passado. Ele nos mostra o caminho percorrido pela filosofia para “desconcretizar”² o tempo, mas encontra em Bergson uma abordagem totalmente nova sobre a concepção de tempo, mostrando-nos um “escoamento” do tempo que não se conforma com o espaço. Esse tempo, afirma Piettre, é *revelador*, já que revela a criação do ser vivo na evolução biológica da humanidade e, por outro lado, revelador da liberdade, visto que esta liberdade se dá na invenção com base no imprevisível, de um artista, segundo Piettre, *verdadeiramente criador*. “Desde então, por meio da experiência do tempo – do aparecimento de estados novos, não totalmente previsíveis – o homem faz experiência de uma riqueza da realidade em devir.” (Piettre, 1997, p. 42). Ora, se o futuro tem um papel tão significativo na filosofia bergsoniana, o passado também precisa ter. Tanto o passado, quanto o futuro, são *presentes* à consciência³. Presentes à consciência não só pela memória, mas pela antecipação.

Em primeiro lugar, apresentaremos a teoria da consciência, a partir do livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2020), pontuando os temas mais importantes para explicar tanto a origem quanto os rumos da consciência. Neste livro, Bergson apresenta as intensidades e os estados psicológicos, considerando a incapacidade da linguagem em descrever sentimentos e/ou sensações. A primeira ideia de duração aparece neste momento e pode ser conduzida para, também, explicar a consciência. Trataremos do tema das intensidades, da duração e da liberdade, relacionando-os à consciência.

Em segundo lugar, trataremos da teoria da memória, baseando-nos no livro *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010a), buscando evidenciar os conceitos de percepção, representação, memória e cérebro. Para isso, partiremos da discussão acerca da memória das palavras, apresentando dois casos célebres de afásicos discutidos pelo neurocientista Oliver Sacks em *O Olhar da Mente* (2010). O cérebro é o fio condutor deste segundo capítulo, principalmente porque explicaremos a limitação do mesmo em armazenar a memória. Ao levar em conta uma lesão cerebral, podemos entender o papel tanto da memória quanto da consciência. Apresentaremos, então, como na visão de Bergson as teorias vigentes

² PIETTRE, 1997, p. 39

³ Piettre nos explica que essa presença se dá pela *memória* ou pela *expectativa*. Para ele, Bergson entende que o presente existe *apenas* na consciência, mas está “grávido” de um futuro. Segundo Piettre, há uma comparação direta entre a filosofia do tempo de Bergson e a de Husserl: “[...] a consciência de um acontecimento presente [por exemplo o som de uma melodia ou de um címbalo que ressoa] é retenção do passado e *protenção* de um futuro, quer dizer, em linguagem mais simplificada, a retenção de um passado imediato e a antecipação de um futuro iminente.” (p. 44). Ele usa o exemplo do som para nos explicar melhor: a percepção de um som se dá como uma espécie de *continuum* da percepção, acompanhada pelo que ele entende como uma “lembrança imediata da retenção” do som, que será direcionada um som que acompanha um devir, isto é, essa retenção acompanhará um som que ainda está por vir. É por isso que Piettre vê uma comparação entre Bergson e Husserl nesse sentido, já que Husserl entende que: “[...] a própria percepção da duração pressupõe uma duração da percepção” (Husserl *apud* Piettre, 1997, p. 44).

de sua época – localizacionismo, associacionismo e paralelismo – não se sustentavam frente a teoria bergsoniana da memória. O exemplo da musicista Lilian Kallir nos mostrará claramente como – mesmo sem conseguir ler partituras musicais – a artista conseguiu continuar a tocar o seu piano. Destacaremos os tipos de memória apresentadas por Bergson e a relação com o cerebral; além de apresentar o papel da percepção e do reconhecimento nas afasias. Para isso, dividiremos as seções relacionando os casos de afasias, o cérebro, a memória das palavras e os tipos de memória.

No terceiro, e último capítulo, debruçar-nos-emos sobre a obra *Evolução Criadora* (2010b) para, ainda na relação entre consciência e memória, enfatizar o papel da inteligência, do instinto e da intuição na teoria bergsoniana, em especial na duração. Nesta obra, Bergson apresenta os conceitos de inteligência e intuição para explicar a evolução humana, além de expor um conceito chave deste livro: *o élan vital*. Este conceito se apresenta para marcar tanto a causa quanto o efeito da evolução do ser humano, definindo a originalidade de cada momento vivido. Para isso, explicaremos a ideia de consciência e memória a partir da *Vida, da criação e da evolução*. Compreender a noção de impulso, parece justificar a criação e acumular energia e memória, explicando o que permite a adaptação do ser vivo frente às situações em que se encontra.

1. A TEORIA DA CONSCIÊNCIA

É, se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória⁴.

Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2020), Bergson apresenta, inicialmente, o que entende por *consciência*, partindo da noção de intensidade e dos estados psicológicos. Ele argumenta que mente e psiquismo podem ser considerados sinônimos, pois ambos se relacionam a um único elemento: a consciência. Ela se encontrará, ainda que de maneira muito complexa, na interioridade do indivíduo. Essa interioridade remete à ideia de *psiquismo*, de profundidade. Mostraremos que, nesse domínio do psíquico, o método das ciências naturais não é aplicável e a definição dos estados cerebrais e suas aplicações não se sustentarão nesse campo. Nossas sensações não poderão e não serão medidas pelas quantidades das causas físicas, nem tampouco por seus abalos orgânicos – isto é, do corpo. A consciência transcende essas limitações, alcançando diferentes estados que serão discutidos ao longo deste capítulo.

Logo no início do primeiro capítulo do *Ensaio*, nosso filósofo explora a relação entre o trabalho mecânico – vinculado ao cérebro – e o trabalho da consciência, esta última sem um correspondente físico definido. Para isso, a discussão primordial começa por diferenciar *qualidade* de *quantidade*, questionando a possibilidade de medir sensações, sentimentos e paixões, isto é, os estados de consciência. Essa análise é fundamental, pois se estenderá para explicar a diferença entre o intensivo e o extensivo e, posteriormente em *Matéria e Memória*, o papel do cérebro, os tipos de memória e a relação com a consciência. Além disso, veremos mais adiante - nas conferências apresentadas por Bergson em 1919 – a conexão intrínseca entre consciência e memória. Jonas Gonçalves Coelho afirma em *Bergson: tempo e ação* (2001, p. 119) que “[...] é a memória que permite a própria percepção consciente”. Partiremos desta afirmação para deixar claro que *há*, de fato, uma relação latente entre consciência e memória e, posteriormente, explicaremos como essa relação acontece. Por ora, podemos declarar que *não há consciência se não houver memória*, ou seja, se não fôssemos capazes de conservar o passado, a consciência se perderia continuamente, exigindo que, a todo momento, tivesse que renascer.

Bergson (1974, p.22) afirma: “Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória.”. Isso ocorre porque a memória se constitui pela conservação e acumulação do passado no presente, fazendo com que a consciência seja uma

⁴ BERGSON, 1974, p. 22

antecipação do futuro. A consciência, portanto, considera o que *ainda vai ser*. Essa reflexão é particularmente significativa, pois evidencia como a circularidade na filosofia de Bergson se manifesta entre os conceitos de memória, consciência e duração. “Sobre este passado nos apoiamos, sobre este futuro nos debruçamos; apoiar-se e debruçar-se desta maneira é o que é o próprio de um ser consciente.” (Bergson, 1974, p. 77). Diante disso, torna-se imprescindível apresentar, primeiramente, a concepção de consciência desenvolvida por Bergson, para que possamos, posteriormente, compreender de maneira plena o que constitui e representa a memória. Se tanto memória quanto consciência se unem é, precisamente, porque nosso autor entende que todo momento é *único*.

O presente capítulo se inicia apresentando a ideia de consciência ligada às intensidades evidenciadas por Bergson no *Ensaio* para, a partir disso, dedicarmo-nos a relacionar a consciência com os conceitos de duração e criação. Os primeiros passos dados por nosso autor para contestar as afirmações da psicofísica começam justamente na crítica à confusão entre quantidade e qualidade, marcando a ideia de sensações mais ou menos intensas. Podemos antecipar, aqui, um ponto central que norteará nossa explicação sobre a consciência neste capítulo: *as profundezas da consciência não devem ser tratadas como “coisas”*, uma vez que os fatos psicológicos transformam completamente a percepção daquele que os vive. É com esse pensamento em mente que Bergson esclarece a profundidade dos estados de consciência que *preenchem a alma toda* e que bastam a si mesmo – como, por exemplo, as alegrias e tristezas profundas. Adiante, discutiremos a importância de apresentar esses estados e sua relação com o problema das intensidades, tal como apresentado no primeiro capítulo do *Ensaio*.

1.1 A Consciência e as intensidades

Quando falarmos de fatos da consciência que exigem representações simbólicas e começam a ser interpretados através da extensão, estaremos abordando o conceito de *intensidade*. Para Bergson, não parece haver dúvidas: é ao nos depararmos com o “aspecto subjetivo do fenômeno” que encontramos a explicação mais adequada para o problema das intensidades. O exemplo fornecido pelo autor refere-se à dor: “Assim, parece-nos evidente que experimentamos uma dor mais intensa quando nos arranca um dente do que um cabelo.” (Bergson, 2020, p. 19). É justamente dessa forma que nosso autor compreende a análise realizada pelo senso comum. As críticas à ciência são aparentes no *Ensaio*, já que Bergson percebe o erro dos psicólogos em considerar estados mentais como quantificáveis. Débora Cristina Morato, no prefácio do *Ensaio* (2020), destacou que o diálogo estabelecido por Bergson com a ciência é “eminentemente” crítico. Para a autora, há um evidente trabalho em analisar o que os psicólogos afirmavam sobre

o caráter quantificável dos estados mentais, baseando-se em uma pesquisa experimental. Nesse sentido, Morato afirma: “[...] a descrição fiel dos dados imediatos da consciência revela que sentimentos, sensações, emoções, afecções e até o esforço muscular compartilham uma essência qualitativa e dinâmica.” (Morato apud Bergson, 2020, p. 11).

É possível perceber que a consciência, por estar habituada a pensar nos moldes do espaço e daquilo que lhe é útil, tende a localizar mais o esforço *físico* provocado por um sentimento do que o próprio sentimento em si. Nesse sentido, há uma confusão entre um esforço superficial, que se relaciona com as contrações musculares e sensações periféricas, e um sentimento profundo, que parece bastar a si mesmo. O exemplo dado por Bergson (2020) diz respeito ao ato de cerrar os lábios, que parece se intensificar a cada novo aperto. Aqui, o que ocorre é um crescimento gradativo vinculado aos moldes quantitativos. “Mas, como você só pensa nos lábios cerrados, localiza o aumento neste lugar e faz da força psíquica, então despendida, uma grandeza, ainda que ela não tenha extensão.” (Ibid., p. 29-30). Em suma, há uma relação evidente entre os sentimentos e os esforços musculares, uma vez que, sempre que ocorre um esforço de atenção, por exemplo, há um correspondente físico em nosso corpo: seja franzir a testa ou apertar os olhos. No entanto, há o que nosso autor chama de sentimento psicológico, o qual é *irredutível* a essas manifestações físicas. A forma como consideramos as emoções geralmente ocorre pelas sensações periféricas que elas provocam; por essa razão, cometemos o equívoco de interpretá-las como grandezas.

Se considerarmos o ponto de vista quantitativo, então poderíamos concordar que um sentimento – como a alegria, por exemplo - mais intenso implicaria em uma mudança mais significativa em nosso corpo. Se assim fosse, essa alteração modificaria *completamente* as nossas sensações. Sigamos o exemplo de um desejo forte em comparação a um desejo mais fraco: o primeiro só seria considerado mais intenso caso modificasse nosso ponto de vista. Bergson nos mostra que os sentimentos – sejam eles de tristeza ou de alegria – possuem uma direção temporal definida. Não há um *local* específico na alma, tampouco na consciência, que possa ser ocupado por um sentimento; eles possuem, na verdade, um *sentido*. Consequentemente, alegria se direcionaria para uma ideia de *futuro* e é tão viva que se compara a um calor, a uma qualidade inefável, a uma mudança que compõe uma alegria interior, alterando constantemente os estados psicológicos. Por outro lado, a tristeza, para Bergson (2020, p. 22), volta-se para o passado, como uma espécie de perda: “Ela começa apenas como uma orientação para o passado, um empobrecimento de nossas sensações e de nossas ideias, como se cada uma se restringisse inteiramente ao pouco que nos dá, como se o futuro estivesse fechado para nós.” Em outras palavras, nosso filósofo acolhe a tristeza como um

“*aniquilamento*”, que, a cada novo sentimento, conduzir-nos-ia a uma tristeza extrema capaz de culminar em desprazer.

Dessa maneira, é como se tivéssemos em nós um *pressentimento* das explicações causais, projetando-as no espaço para definir o *mais* e o *menos*. Bergson nos diz que, ao ouvirmos um som mais alto, não é difícil supor que associemos essa experiência a um comprimento de onda maior que, por sua vez, causaria um incômodo maior. Em suma, chegamos ao ponto principal do problema das intensidades: por mais que uma sensação possa produzir uma intensidade diferente no organismo e corresponder a um trabalho molecular específico em sua reação, é, na verdade, a sensação que nos é dada pela *consciência* que nos permite compreender o que é mais intenso ou não.

Bergson nos explica, com base nas ideias de Charles Darwin e Herbert Spencer, que as sensações que exigem um esforço muscular maior e apresentam uma intensidade cada vez mais violenta tendem a perder suas camadas para dar lugar a uma última: a ideia, uma representação intelectual daquela sensação. O corpo, nesse contexto, *apenas* “dá início” aos movimentos musculares, causando uma reação, frequentemente automática. No entanto, é a consciência que percebe e avalia a intensidade com base nas reações proporcionadas por essa sensação ou sentimento. “Pouco a pouco, à medida que o estado emocional perde sua violência para ganhar profundidade, as sensações periféricas cederão lugar a elementos internos.” (Ibid., p. 32). Esses elementos internos consistem, essencialmente, na memória e em nossos estados psicológicos. Por isso, quando há uma confusão entre quantidade e qualidade, acredita-se, equivocadamente, que um sentimento violento possui o poder de se “projetar” para fora, fazendo com que os elementos internos se tornem elementos externos em um espaço. Os elementos internos *não* são substituídos pelos externos e por suas reações no corpo. “Superficiais ou profundos, violentos ou refletidos, a intensidade desses sentimentos consiste sempre na multiplicidade de estados simples que a consciência neles distingue de modo confuso.” (Ibid., p. 33). Débora Cristina Morato, nas notas da tradução do *Ensaio* (2020), traz uma importante reflexão sobre a percepção da consciência quanto à intensidade dos estados psicológicos. Para ela, a intensidade vivida tende a “atravessar” as descrições da linguagem, já que aquela se manifesta pela *totalidade* da vida psíquica.

Jean Louis Vieillard-Baron esclarece, em *Compreender Bergson* (2007), que a crítica mais evidente de Bergson em relação às ideias associacionistas – presentes na psicologia experimental – é a confusão entre a sensação e a intensidade de algo. O exemplo dado por ele é o de confundirmos a intensidade luminosa de uma ampola, que pode ser modificada por um variador, com a própria *sensação* de luz. Ambas *não* variam da mesma maneira, pois não se encontram na mesma base: possuem, então, uma diferença de *natureza* e não uma diferença de

grau. Ao tratar desse mesmo exemplo da intensidade da luz, Bergson deixa claro que o que diferencia a percepção de uma cor em relação a outra é a sensação da intensidade luminosa presente. “Substituímos assim, mais uma vez, a impressão qualitativa recebida por nossa consciência pela sua interpretação quantitativa oferecida pelo nosso entendimento.” (Bergson, 2020, p. 43).

Com esse mesmo exemplo da luminosidade, nosso autor recai sobre a diferenciação entre o efeito físico e o psicológico. Ao imaginarmos uma folha de papel iluminada por uma vela, percebemos que, se a vela estiver mais próxima, teremos uma melhor visão da folha. No entanto, suponhamos que essa folha seja afastada; nesse caso, precisaríamos de mais velas para iluminá-la. Apesar do efeito luminoso ter sido alterado pela distância entre a vela e o papel, só observamos uma mudança *física* e não uma alteração na sensação. Não estamos comparando duas sensações entre si, estamos experienciando uma mesma sensação: a sensação de luz. “[...] o físico nunca trata de sensações duplas ou triplas, e sim de sensações idênticas destinadas a atuar como intermediárias entre duas quantidades físicas que poderíamos igualar.” (Ibid., p. 45). Contudo, esse não é o caso para a consciência. Bergson afirma que duas sensações só poderiam ser idênticas se fosse possível remover suas características qualitativas. Porém, a diferença qualitativa é justamente aquilo que *sentimos* e, por isso, é *insubstituível*.

Por esse mesmo motivo, não seria possível calcular uma sensação luminosa, já que um feixe de luz muito forte poderia nos causar cegueira. Como seria possível calcular algo assim? Para Vieillard-Baron, o maior problema é achar que podemos variar a intensidade da sensação conforme a quantidade de excitação. Tal empreitada é inviável, principalmente porque *cada momento é vivido de forma única e particular, sendo diferente a cada vez que é experienciado..* Vieillard-Baron chama a atenção para a crítica de Bergson ao associacionismo, ao afirmar que: “O erro do determinismo psicológico é crer que os fatos da consciência se sucedem necessariamente, como os efeitos se sucedem às causas.” (Vieillard-Baron, 2007, p. 16). Bergson, contudo, aprofunda essa crítica ao argumentar que os estados de consciência se *projetam* no passado e, portanto, devem ser pensados a partir dele. Afirmar que há *tristeza* ou *felicidade* não abrange a totalidade das sensações e as coloca somente com base no *espaço*. Quando colocamos a sensação com base no *tempo*, na *duração*, percebemos que a singularidade está presente.

Para o senso comum, afirma Bergson, é compreensível que, através da linguagem, consideramos que algo é *maior ou menor* que outro, comparando sensações que parecem ter um correspondente físico muito claro e uma intensidade pré-estabelecida. Por exemplo, dizemos, sem muita hesitação, que sentimos *mais* ou *menos* calor ou frio. Da mesma forma, definimos um espaço maior ou menor em comparação com outro. É, essencialmente, como

fomos ensinados a pensar: há sempre uma sucessão de intensidades que devem se diferenciar, ao mesmo tempo que uma maior deve conter a outra menor. Com esse ensinamento proveniente do senso comum, procuramos definir as *causas* objetivas que determinaram tal sensação/sentimento, para encontrar algo de *mensurável* nele. Mas, não é assim que pensa Bergson. Jonas Gonçalves Coelho apresenta, em *Matéria e Consciência: o dualismo de Bergson* (2010), o fato de que os estados psicológicos possuem *diversos* graus de intensidade, o que, conseqüentemente, impossibilita que possam ser medidos de alguma forma. O autor também afirma que a crítica de Bergson à psicologia de sua época era pertinente pela confusão que praticavam ao entender os estados psicológicos com base nos parâmetros da física e nas quantidades de força:

Os sentimentos, por exemplo, seriam mais fortes ou mais fracos, poderiam aumentar ou diminuir. Somos mais ou menos alegres, mais ou menos tristes, mais ou menos medrosos, mais ou menos corajosos, e assim por diante. Em suma, o tratamento dado aos estados psicológicos, tanto pela psicologia quanto pelo senso comum, envolve uma atribuição de grandeza, uma grandeza intensiva. (Coelho, 2010, p. 33)

Segundo Coelho, a ideia de grandeza estaria ligada à *sobreposição* dos objetos, partindo de um padrão de medidas. Com isso, consideramos algo maior ou menor ao estabelecermos quanto do menor pode estar contido no maior, ignorando completamente os aspectos qualitativos. Para Bergson, levamos em conta as causas objetivas ao tentar mensurar a intensidade dos estados psicológicos. O exemplo utilizado por ele é o de um artista que parece experienciar um prazer mais intenso diante de um quadro de um mestre em comparação a um cartaz de uma loja. Na maioria das vezes, é assim que comparamos intensidades. Ele também esclarece que não só comparamos grandezas de objetos semelhantes, mas também de objetos de classes distintas. Por exemplo, podemos comparar o tamanho de uma formiga em relação a uma mesa, evidenciando, mais uma vez, a predominância do espaço em detrimento da qualidade. Comparar duas coisas significa assumir, mesmo que em pequeno grau, alguma semelhança. Dizer que há uma alegria mais forte do que outra é acreditar que há um estado psicológico [a alegria] que varia *quantitativamente*. Não há um sentimento de alegria que pode conter outros sentimentos de alegria menos evidentes para a consciência; há, na verdade, *diferenças de natureza* entre os sentimentos, sendo que cada um é vivido subjetivamente pela consciência e é, portanto, essencialmente diferente dos demais.

Como prosseguiríamos com os fatos psicológicos *profundos*, dos quais Bergson afirma não haver uma causa externa definida? Ora, prestaremos a consciência o trabalho de responder esta pergunta. Ao declarar uma relação entre os estados psicológicos e o organismo, é possível entender que há solidariedade entre estes estados. Afinal, uma intensidade pode demonstrar uma sensação distinta no organismo. Contudo, Bergson afirma que é *pela consciência* que as

sensações nos são fornecidas e não pelo trabalho mecânico do cérebro. Um esforço muscular, por exemplo, seria interpretado de que maneira quando levamos em conta as intensidades? Há, para ele, uma *sensação muscular* que alcançará somente a *superfície* da consciência e que pode ser considerada pelas causas físicas. Com isso, Bergson declara que a consciência admite uma manifestação que a “expande para fora”, pois é o esforço muscular que representa um fenômeno apreendido imediatamente pela consciência, com base nos resultados de um determinado movimento muscular. Para o autor, há mais uma manifestação da *vontade* do que propriamente de um esforço muscular. Uma pessoa que não tem um dos membros inferiores pode pensar em movê-lo e, para isso, empregar uma quantidade de energia, mesmo que sem obter o resultado desejado. Há, portanto, uma *consciência do esforço* gerado para movimentar o corpo e a percepção de que uma maior superfície do corpo está envolvida na ação. Ao que parece, quanto maior for o “abalo” que o corpo sofre, maior será também a correspondência no organismo e, conseqüentemente, a sensação se apresenta como mais intensa. Isso acontece porque, como já afirmamos, consideramos esse abalo pela sua ocupação no espaço.

Gilles Deleuze também disserta, em *O Bergsonismo* (2012), sobre este tema das intensidades, especialmente ao tratar da qualidade da sensação de um determinado esforço muscular. Para ele, o problema das intensidades apresentado por Bergson revela um tipo de problema “mal colocado”, isto é, falsos problemas que surgem porque os conceitos envolvidos diferem em natureza e não em grau. Dessa forma, os estados internos – ou estados psicológicos – não podem ser *reduzidos* a definições simplistas. Não se pode dizer, por exemplo, que há uma felicidade “menor” que caberia em uma ideia mais geral de felicidade, pois tal sentimento é, evidentemente, irredutível. Deleuze (2012) explica:

[...] quando se confunde a qualidade da sensação com o espaço muscular que lhe corresponde ou com a quantidade de causa física que a produz, a noção de intensidade implica uma mistura impura entre determinações que diferem por natureza. (p. 14).

Bergson irá criticar, portanto, a maneira como pensamos o “mais” e o “menos”, o “maior” e o “menor”, fazendo com que tais problemas pareçam “negligenciar”, como observa Deleuze, as diferenças de natureza entre os sentimentos/sensações. É possível distinguir dois planos: o plano físico [quantitativo] e o plano psicológico [qualitativo]. O exemplo mais célebre desta diferença entre os planos é a percepção de alguma cor: para o físico – explicado em termos da ciência – há um comprimento de onda específico que caracteriza determinada cor e exige frequências determinadas para ser apreendida pelo indivíduo. No entanto, a consciência não opera nesses moldes. Ela apreende a cor imediatamente, sem qualquer interferência ou necessidade de uma explicação física. Para a consciência, a cor é percebida como um “ato simples”.

Sigamos o exemplo apresentado por nosso autor: ao fechar o punho e aplicar uma força cada vez maior, a sensação que inicialmente parecia limitada à mão cerrada começa a se expandir. Primeiro, atinge o braço, depois o ombro, até afetar o outro braço e, em certa medida, invadir o resto do corpo. À primeira vista, ao prestarmos atenção nesse esforço inicial, tendemos acreditar que estamos diante de uma força continuamente crescente, correspondendo a um estado de consciência único. Na realidade, o que ocorre é uma *mudança de quantidade* que é percebida aos poucos pelo corpo até invadi-lo por completo. Essa explicação nos interessa, já que é a partir dela que podemos afirmar o nosso erro em confundir uma intensidade de um esforço que é completamente superficial – o esforço muscular – com um sentimento profundo da alma. Como isso acontece? Bergson deixa claro que o problema essencial é o da consciência que está acostumada a pensar *no* espaço e a localizar um correspondente para os sentimentos/sensações, buscando um resultado útil. Veremos adiante a relação entre a consciência e a duração e entenderemos como esta dinâmica se estabelece na filosofia bergsoniana. O papel da consciência aqui é o de *distinguir* entre as sensações e esforços/contrações musculares.

No interior da sensação característica, que dá o tom às restantes, a consciência discriminará uma multiplicidade mais ou menos considerável de sensações que emanam dos diferentes pontos da periferia, contrações musculares, movimentos orgânicos de toda a espécie: o acordo destes estados psíquicos elementares exprime as novas exigências do organismo, perante a nova situação que se lhe fez. (Bergson, 2020, p. 35)

A conclusão a que Bergson chega é de que somente avaliamos a intensidade de uma sensação [por exemplo, a dor] de acordo com um interesse do corpo. Desta forma, a consciência interpreta diferenças qualitativas [sentimentos] como quantitativas, porque há uma relação com as reações que acompanham os sentimentos e que, geralmente, são extensas. Isto é: a depender das sensações provocadas em nós, mediremos a causa exterior que a provocou, comparando uma sensação com outra. Nosso autor entra nessa questão porque pretende expandir a relação dos estados psicológicos com a consciência por meio de manifestações de um esforço físico/muscular. Para Bergson, um número cada vez maior de sensações pode tomar conta do organismo. Por exemplo, com a dor: ao que ele entende, levando em conta os escritos de Richet, a dor atinge uma superfície maior quanto mais intensa ela for.

Deste modo, Bergson entende que a descrição da dor se dará quando definimos sua intensidade em relação às partes do corpo que ela atinge, mas com base nos critérios da consciência. São sensações que *sempre* se somam às sensações já percebidas. Essas sensações são interpretadas pela consciência como quantidades apenas porque usamos como base a reação externa que acompanha o sentimento. Caso contrário, a intensidade de uma dor se apresentaria como qualidade. Ademais, encontramos-nos com as sensações, das quais nosso autor destaca as

causas que estão, segundo ele, no espaço.⁵ Bergson usa o exemplo de um sino longínquo cujas badaladas ainda podem ser ouvidas; aquele que o ouve representará a imagem de um sino, bastando que a primeira representação tenha sido feita. Para a consciência é possível que haja duas interpretações diferentes para a apreensão dos sons do sino, segundo Bergson: em primeiro lugar, propõe-se que os sons sejam “armazenados” na consciência, dando ao espírito o trabalho apenas de “guardar” os sons para depois juntá-los e formar uma melodia completa, recolhendo as impressões *qualitativas*; ou, ainda, que adotemos uma abordagem objetiva que consiste em contar os sons e separá-los. Nesta última opção, lidaremos com um espaço *homogêneo*, visto que isolaremos as qualidades do som, bastando que atentemos às *quantidades*. Bergson se pergunta se o meio em que essas divagações acontecem é o meio do tempo ou do espaço. Para ele, é simples: esta operação se resolve no espaço. Isso acontece porque um momento temporal não pode ser repetido para que seja somado a outro; se a operação foi possível, é porque os sons possuem intervalos que conseguem permanecer no espaço, algo que seria improvável na duração pura. E por que esse exemplo nos importa? Porque essas operações, segundo Bergson, ficarão ainda mais complexas quanto mais adentrarmos nas profundezas da consciência. O problema em quantificar essas sensações está evidentemente na *homogeneidade* do espaço ao querer se inserir na *heterogeneidade* do tempo.

Nosso filósofo começa pela explicação do número para diferenciar a objetividade da subjetividade e apresentar dois tipos de multiplicidade: a que considera *objetos materiais* e aquela que é analisada por meio de *estados puramente afetivos da alma*. Sendo a ciência aquela que se utiliza, majoritariamente, da objetividade e se limitando, como afirma Bergson, a nos atrair apenas para a matéria, são os objetos materiais os mais contemplados; eles são aqueles que podemos ver e tocar e que não requerem *nenhum* esforço de invenção, apenas de pensamento. Nós pensamos nos números e os localizamos espacialmente. Já nos estados afetivos da alma, encontramos os sentimentos complexos que contêm dados espaciais. É desses últimos que a consciência fará sua maior contribuição. Bergson pontua que tais estados afetivos da alma não podem ser contados precisamente, porque não são dados do espaço e, sendo assim, não podem ser somados. A todo momento, nos deparamos com a distinção entre subjetividade e objetividade para demarcar mais significativamente o papel do espírito, para Bergson (2020): “O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço [...]” (p. 63).

⁵ O exemplo dado por ele diz respeito ao som, já que conseguimos ouvir ruídos [ainda que desconexos] de passos, mesmo sem identificar precisamente quem está andando; saberei que alguém está a chegar.

Bergson entende que, ao passar de um número a outro e abandonar a subjetividade daquele anterior, então estamos *objetivando* o número. A definição dada por ele é que precisamos considerar duas abordagens para o número: *ele deve ser uno na intuição e múltiplo no espaço*⁶. É, precisamente, este o motivo de considerarmos o número *extenso* e partimos desta mesma analogia para qualquer ideia: “Nunca podereis extrair de uma ideia por vós construída o que nela não pusestes [...]” (Ibid., p. 61). Com isso, ele expressa que é preciso um trabalho árduo de atenção, seja para mostrar a indivisibilidade de uma unidade, seja para juntá-la. Através de nossa atenção, seríamos capazes de fixar o número em suas principais características, segundo Bergson: para a nossa atenção, “[...] iremos distinguir entre a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como entre o número em vias de formação e o número uma vez formado.” (Ibid., p. 62). Ora, é precisamente o que discutimos sobre a diferenciação entre subjetivo e objetivo. Para Bergson, a unidade enquanto subjetividade é irredutível à medida em que nela pensamos, já quando partimos para o campo da objetividade é que nos encontramos frente a uma unidade em “estado de acabamento”, objetivando-a. Dessa forma, este exercício proposto por Bergson para falar sobre os números se assemelha muito às explicações sobre os sentimentos. Nosso autor definirá como subjetivo aquilo que é *inteira e adequadamente conhecido*; enquanto o objetivo é aquilo que se constituirá por uma sucessão de impressões novas que sempre estarão dispostas para substituir os antecedentes.

Encontramo-nos aqui na presença de uma multiplicidade confusa de sensações e de sentimentos, que só a análise distingue. O seu número confunde-se com o próprio número dos momentos que eles preenchem quando os contamos; mas os momentos suscetíveis de se adicionar entre si são ainda pontos do espaço. Donde, finalmente, se deduz que há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não pode adquirir o aspecto de um número sem intermediário de alguma representação simbólica, em que necessariamente intervém o espaço.” (Ibid., p. 64-65).

Com isso, apresenta-se um argumento para marcar a distinção entre essas duas multiplicidades: *a impenetrabilidade*. Novamente, Bergson aponta a problemática relação entre subjetivo e objetivo; a impenetrabilidade, para ele, parece mais um problema de ordem lógica - dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo - do que de ordem física. Nosso autor quer afirmar que essa não é necessariamente uma qualidade própria da matéria e que, se esse fosse o caso, seria preciso considerar que a *ideia* do número pode acontecer

⁶ O exemplo dado por Bergson diz respeito à seguinte soma: $1+1+1$. Sem qualquer dúvida, seríamos capazes de assumir que esta soma resultará no número 3. Mas, cada unidade (1) é *indivisível* e compõe o que ele entende como uma “unidade provisória” que é capaz de se acrescentar a si mesma. Assim, a unidade provisória recebe este nome, porque são unidades que devem ser consideradas décima indecomponíveis para que possam ser somadas. Isto é, “Aliás, é provável que o número 3 se apresente, antes de mais, sob esta forma simples ao nosso espírito, porque pensaremos mais na maneira como obtivemos do que no uso que dele poderíamos fazer.” (Bergson, 2020, p. 61). Bergson deixa claro que é através de “saltos bruscos” que transitaremos de uma unidade a outra.

independentemente do espaço. Quando afirmamos a impenetrabilidade, estamos dizendo que é necessário acrescentar à representação que temos de dois objetos ocupando o mesmo espaço. Essa questão nos é importante porque se refere, outra vez, à consciência: os sentimentos, as sensações, os fatos da consciência *se penetram*. Bergson nos indaga se essa única característica é essencial para considerar, então, que podemos contar esses fatos que, segundo ele, *ocupam a alma inteira*. Em termos de representação de unidades *homogêneas*, teremos que afirmar que sim, mas única e exclusivamente porque estes estariam ocupando lugares no espaço. Bergson afirma que a impenetrabilidade, ao ser usada para distinguir coisas extensas [objetos materiais] e os fatos da consciência, confirma que as “[...] as coisas extensas que não se podem traduzir imediatamente em número, e os fatos de consciência, que implicam, antes de mais, uma representação simbólica no espaço.” (Bergson, 2020, p. 66). À vista disso, as coisas extensas - ditas matérias - só terão sentido para uma consciência que possa conservar os estados sucessivos do mundo exterior.

A consciência fará o caminho para se exteriorizar. Pouco a pouco, nossos estados internos se mostrarão no espaço homogêneo e serão representados por uma sombra de nós mesmos. Gradualmente, afastar-nos-emos de um sonhador e nos aproximaremos das necessidades sociais que nos possibilitam a comunicação. Quanto mais essas necessidades se estabelecerem, mais nossa consciência se instalará do interior para o exterior e tanto mais precisaremos recorrer à linguagem para expressar os estados de consciência – ainda que não em sua totalidade. Bergson admite, então, que haverá um segundo *eu*, um *eu* capaz de se expressar facilmente por palavras e que se encaminhará com maior fluidez para a vida social. Por isso, “[...] a vida consciente se apresenta sob um duplo aspecto, caso a percebamos diretamente ou por refração através do espaço.” (Ibid., p. 89). É por esse motivo precisamente que os estados de consciência profundos nada têm a ver com quantidades numéricas e, pelo contrário, associar-se-ão às qualidades. Nosso autor entende que tudo aquilo que modifica alguma ideia geral em nós estará, na verdade, modificando-nos por inteiro. As ideias trazidas no primeiro e segundo capítulo do *Ensaio* sobre intensidades e multiplicidades dos estados de consciência atestam a possibilidade de compreender a consciência para além de causas objetivas e quantificáveis. Bergson conclui que a ideia de intensidade é precisamente a junção de duas correntes: “Uma delas nos traz do exterior a ideia de grandeza intensiva, enquanto a outra é levada a buscar nas profundezas da consciência, para trazê-la à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna.” (Bergson, 2020, p. 55).

Em *Introdução à metafísica*, Bergson destaca o papel da ciência e a problematização que ela encontra ao se destacar exclusivamente por sua função de *analisar*, trabalhando com símbolos. Tais símbolos e conceitos apresentam apenas uma “recomposição artificial” do

objeto, marcando aspectos *gerais* e quantificáveis, ou seja, aspectos que apresentam uma *sombra* do objeto. Isso faz com que os objetos do conhecimento sejam reduzidos dos mais complexos aos mais simples. Desse modo, a ciência procura adotar pontos de vista sobre a realidade que estuda, ao invés de coincidir com o objeto⁷. Essa comparação é abordada aqui ao enfatizar que entender os fatos de consciência sob os moldes da ciência é ignorar completamente os dados subjetivos e determinar como grandezas extensivas aquilo que só pode ser considerado uma qualidade subjetiva. Os múltiplos estados que experimentamos são, em certa medida, profundamente enraizados em nosso ser. Por isso, é difícil dizer onde começou e onde irá terminar. Veremos na próxima seção como a consciência se relaciona com o conceito de duração apresentado por nosso autor. A princípio, podemos admitir o que é demonstrado por Bergson: *não há dois momentos idênticos em um ser consciente*. A consciência, portanto, acompanhará a duração e a memória, já que se beneficia da primeira pelos momentos consecutivos e da segunda pelas lembranças desses momentos, os quais não são passíveis de repetição.

1.2 A Consciência e a Duração.

*É necessário admitir, portanto, que conhecemos duas realidades de ordem diferente: uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, e outra homogênea, que é o espaço. A última, claramente concebida pela inteligência humana, nos coloca em posição de operar distinções nítidas, de contar, de abstrair e talvez até de falar*⁸.

Ora, tudo se liga devidamente na teoria bergsoniana: com base na ciência, dispomos de um tempo mensurável, completamente invadido pelo espaço e dela tentamos também atribuir quantidade em tudo aquilo que é qualidade. Cometemos esse erro e, a partir dele, partimos para uma linguagem atrelada a uma inteligência que se liga a pontos fixos e que busca no previsível o seu abrigo. Todos esses elementos não abarcam o fluxo da consciência – qualitativo – nem tampouco a duração, que apresenta esse fluxo do vivido. O erro primordial já foi identificado, mas precisamos agora entender por que essa confusão acontece. Pensar a partir do número, ou a partir da disposição dos objetos no espaço, impossibilita-nos de apreender a duração *real*. Deleuze (2012) deixa claro que a noção de duração apresentada inicialmente no *Ensaio* é a ideia de *devenir*, do que ele conclui ser uma "mudança que é a própria substância." (p. 31). Para a consciência, a duração é também uma *condição da experiência*, afirma o autor. Faz-

⁷ Coincidir com o objeto e estudá-lo fora de qualquer representação simbólica do mesmo é feita pela Metafísica, segundo nosso autor. A intuição é o método pelo qual é possível realizar essa dinâmica. Bergson (1974) afirma: “A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos.” (p. 21). A intuição nos ajudaria a nos transportar para o interior do objeto e coincidir com ele [atingindo o absoluto]. Como isso pode ser atingido? Ora, de novo retornamos ao *tempo*, a um eu que dura e, precisamente por isso, é capaz de se conhecer por dentro.

⁸ BERGSON, 2020, p. 68

se necessário entender que a duração nos direciona para uma mistura, isto é, para o heterogêneo. Nossa consciência é também esta mistura; ela também se coloca e externaliza por uma representação simbólica dos estados psicológicos daquele que os vive. É, precisamente, por isso que Bergson afirma haver uma maneira de colocar aquilo que é heterogêneo em um meio homogêneo: *alinhando* esses estados em um tempo que se dedica ao espaço. É desta discussão que, no *Ensaio*, Bergson parte para distinguir as multiplicidades que aqui apresentamos, entre espaço e duração pura.

O segundo capítulo do *Ensaio* começa a esboçar a célebre filosofia do tempo, através do conceito de duração e, principalmente, de uma duração real que escapa dos moldes instituídos pela matematização dos processos. Nesse contexto, ele busca mostrar que a consciência terá um papel *essencial* na apreensão do tempo. Nosso filósofo deixa claro que a intenção da geometria, dos números, da matemática, enfim, da ciência, é de interesse *pragmático*. Quando menciona os números, Bergson já intencionava demonstrar a profunda diferença entre o espaço e a duração. Para nós, importa entender que a consciência não buscará, tal como faz a inteligência, o estável, e também não ignorará a duração real. Débora Cristina Morato Pinto apresenta, em *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade* (2004), que Bergson conseguiu uma definição certa de duração a partir dos estados de consciência, quando descreveu que “[...] a subjetividade é o “lugar” por excelência da descoberta e da exploração da verdadeira temporalidade.” (p. 5). Com isso, estamos explorando a relação entre consciência e duração - ainda que brevemente - para fundamentar a afirmação de Bergson, no *Ensaio*, em que evidencia a duração como aquela que “toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso *eu* se deixa viver.” É pela experiência vivida que daremos lugar, então, à subjetividade, analisada por Débora. Ela afirma que Bergson chega à mesma conclusão que outros teóricos de sua época em relação à subjetividade:

[...] a subjetividade é a própria consciência e ela está indissociavelmente ligada a todos os fenômenos vitais. Em outros termos, a consciência é a duração se explicitando; e, quem diz duração, diz antes de mais nada memória, pois durar é conservar-se; duração é então memória, e a memória no homem se efetiva como consciência.” (Morato, 2004, p. 6).

A síntese para esta questão é apresentada prontamente no *Ensaio*: é justamente pela subjetividade que testemunhamos a “realização da consciência”, isto é, é através da subjetividade que enfatizamos a complexidade desta consciência que, aparentemente, apresenta níveis cada vez mais profundos. A consciência é *obrigada* a viver os intervalos entre as simultaneidades percebidas pela ciência. Seguindo os mesmos passos de uma duração pura, ela também se deleita em uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, como afirma Bergson. A relação entre consciência e duração se revela essencial, precisamente porque é a primeira que

percebe a segunda. Além disso, ambas partilham de uma heterogeneidade explícita que nada tem a ver com o número ou qualquer quantidade mensurável. Nosso autor, incessantemente, retoma a ideia de sensações e fatos de consciência que *não* permanecem idênticos a si mesmos e, por isso, não podem ser considerados fracos. Aliás, se assim os consideramos, é porque temos o hábito de levar em conta as causas objetivas das sensações e determinar, a partir delas, uma localização espacial.

A consciência *não* possui uma localização espacial, não é homogênea, não pode ser mensurada e tampouco se esquece. Ela, tal qual a duração, caracteriza-se mais pelo exemplo da melodia: sensações anteriores se somam a sensações atuais, enriquecendo-as e formando um conjunto que produz o mesmo efeito de uma melodia. “Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração.” (Bergson, 2020, p. 77). A duração pura é, para Bergson, uma *síntese mental* que necessitará de um espectador consciente capaz de operar uma *penetração mútua* dos fatos de consciência, permitindo o surgimento da verdadeira duração. Sem o “eu” para integrar essa dinâmica, a duração não se manifestaria. Apesar de existir de uma maneira *ontológica*, assim como a memória, a duração será assim percebida pelo eu. Por outro lado, se houvesse apenas o “eu”, sem qualquer objeto exterior, enfrentaríamos exclusivamente a heterogeneidade do “eu”, sem qualquer relação com o espaço e o número. Desta apresentação chegamos a uma afirmação essencial:

Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca, pois a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe; mas ausência de sucessão, já que a sucessão só existe para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar. (Ibid., p. 77-78)

Bergson considera o seguinte exemplo: os pêndulos de um relógio marcam os minutos que se passaram, apresentando uma quantidade determinada de oscilações que ocorre em um período – um minuto, por exemplo, contém sessenta oscilações. Se fôssemos imaginar tais oscilações, não as faríamos uma a uma, mas como uma linha reta que conteria os sessenta pontos, caracterizando-as dessa forma. Da mesma maneira, se quiséssemos representar essas oscilações no espaço, seria necessário excluir a lembrança de cada oscilação precedente, não conservando nada delas e nos restringindo apenas ao presente. No entanto, ao mantermos a lembrança da oscilação precedente e a integrarmos à oscilação presente, estaríamos frente a duas possíveis constatações, segundo nosso autor: ou confirmaríamos a primeira hipótese, na qual a grandeza seria mensurável e, portanto, apenas uma posição considerada, já que as oscilações anteriores não seriam conservadas; ou organizaríamos as oscilações por justaposição, penetrando-se mutuamente e organizando-as como uma melodia. Esta última é

aquela da qual a consciência se beneficia, por uma *multiplicidade qualitativa*. A consciência não se limitará a recordar posições isoladas, como exige o tempo homogêneo, mas conseguirá perceber além. Apesar de a posição dos corpos no espaço serem bem definidas, a operação que faz com que um corpo passe de uma posição para outra é de ordem da duração, e, como afirmamos anteriormente, essa operação necessita de um espectador consciente para se concretizar. Bergson resume esta ideia afirmando: “Não lidamos aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso.” (Ibid., p. 79).

Conclui-se, que a consciência desempenha seu papel com êxito à medida que a multiplicidade dependerá dela para se tornar realidade, já que ela é capaz de *conservar e justapor* os estados [do mundo exterior]. Dessa maneira, nosso autor demonstra que a representação simbólica realizada pela consciência no espaço tornaria o tempo um meio homogêneo, mas somente sob esta condição. Fora dessa perspectiva, ele ressalta que se adentrarmos as profundezas da consciência, conheceremos o *eu interior*, aquele que *sente e se apaixona*. Se o ser se limitasse exclusivamente ao meio homogêneo - o espaço - as modificações proporcionadas pelos estados de consciência se perderiam, deixando de se interpenetrar para se separar. Aliás, o tempo percebido pela consciência é tido como uma “duração-qualidade”.

Para abordar a multiplicidade na consciência, destacam-se dois tipos: *multiplicidade distinta e multiplicidade qualitativa*. A primeira acontece em um processo relacionado ao tempo homogêneo, na medida em que a consciência se dedica a exteriorizar os estados do mundo exterior, estabelecendo uma solidariedade entre os estados precedentes e os atuais, isto é, entre passado e presente. Essa organização é feita *insensivelmente*, como pontua nosso autor, pois depende de um alinhamento no espaço. Contudo, ao destacar a multiplicidade qualitativa dos estados de consciência, estamos diante de uma “pureza original.” Dessa forma, teríamos uma multiplicidade distinta que se caracteriza pelo homogêneo e pela quantidade e, em mesma medida, uma multiplicidade qualitativa que conta com a heterogeneidade. Para ele, a consciência - neste segundo caso - não se preocupa em contar qualidades.

Mas, familiarizados com essa ideia, obcecados por ela, inconscientemente a introduzimos na nossa representação da sucessão pura; justapomos nossos estados de consciência de modo a percebê-los simultaneamente, não mais um dentro do outro, mas um ao lado do outro; em resumo, projetamos o tempo no espaço, expressamos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma contínua de uma corrente cuja partes se tocam sem se penetrar. (Ibid., p. 70)

É por isso que caminhamos primeiramente pela ideia do número que se caracteriza pela sua representação simultânea no espaço. Para ilustrar, podemos considerar o exemplo apresentado por Bergson: imagine uma linha reta e sobre ela um ponto que se desloca; ao percorrer a linha, o ponto teria consciência de si mesmo e sentiria uma mudança dada pela sua

movimentação. O observador desse exemplo só saberia que está em uma linha reta propriamente se pudesse observá-la de cima e constatasse vários pontos justapostos formando a linha reta. Ao observar a linha reta, ele constata que as mudanças que ali ocorreram estavam no espaço e não na duração. Para Bergson, ao cometermos o erro de pensar a duração como uma mistura que precisa da intervenção do espaço, a exprimimos como extensão. A ideia de duração aparece, inicialmente, no *Ensaio*, mas não é o tema central de sua obra. Por isso, nosso filósofo busca apenas diferenciar um meio homogêneo [espaço] e heterogêneo [duração] para abordar os estados psicológicos como complexos, impossíveis de serem alinhados, já que - como temos afirmado - eles se penetram, buscando se organizar. “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando nosso *eu* se deixa viver, quando não estabelecemos uma separação entre o estado presente e os anteriores.” (Ibid., p. 72).

Quando consideramos a duração como algo análogo ao espaço, estamos tirando dela suas qualidades e a simplificando. Outro exemplo dado por ele é claro: basta que imaginemos uma melodia; não é necessário que se “apaguem” ou que se esqueça das notas anteriores. Ao invés disso, é necessário que organizemos situações passadas e presentes [notas anteriores e atuais], compondo uma melodia, combinadas em um todo harmônico. Podemos nos perguntar o que aconteceria se tivéssemos uma intervenção ou uma “quebra” no meio desta melodia, fazendo com que uma nota se prolongue ou se apague; ora, teríamos uma mudança *qualitativa* que afetarà o conjunto musical final. Nosso filósofo, ao que parece, encontra nesta dinâmica uma relação de *solidariedade* que, entrando no exemplo da melodia, estende-se entre passado e presente.

Jonas Gonçalves Coelho explica, em *Bergson: tempo e ação* (2001), que o filósofo apresenta uma ideia de duração pura que é determinada pela *temporalidade interior*, a qual necessita de um tempo heterogêneo que consiga abarcar o “enriquecimento gradual do eu”. Bergson confirma essa ideia ao afirmar que “[...] o tempo *nunca* assumirá para nossa consciência o aspecto de um meio homogêneo, no qual os termos de uma sucessão se exteriorizam uns em relação aos outros” (Ibid., p. 82. grifo nosso). Bergson estava enfatizando que a consciência faz os momentos sucessivos *se penetrarem*. No entanto, se considerarmos que ela pode ter aspecto de meio homogêneo, então afirmaríamos que a posição atual e a anterior somente se exteriorizam sem se penetrarem. Coelho evidenciou esta questão ao demonstrar a ideia de temporalidade do eu, na medida em que um *eu superficial* pode se desenvolver em um meio homogêneo [espaço], enquanto um *eu profundo* - que penetra nas profundezas da consciência - operará no meio heterogêneo da duração real. Mesmo neste contexto, acontece o que Bergson denomina como “invasão gradual do espaço” em relação a

duração na consciência pura. Ele afirma: “[...] devemos observar que, para retirar do eu essa faculdade de perceber um tempo homogêneo, basta suprimir a camada mais superficial dos fatos psíquicos que ele utiliza como reguladores.” (Ibid., p. 83). Podemos retomar a ideia de impenetrabilidade apresentada no tópico anterior para evidenciar a relação aparente entre o número e o espaço. Contudo, essa aplicação só se dá para as coisas extensas que podem ser, segundo Bergson, *imediatamente* traduzidas em números. Desse modo, sentimentos, sensações e ideias marcariam uma outra categoria que se deleita em uma duração.

[...] se a duração propriamente dita não se mede, o que, então, é medido pelas oscilações do pêndulo do relógio? A rigor, admitimos que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com a inserção dos fatos de consciência uns nos outros, juntamente com o gradual enriquecimento do eu. Mas o tempo que os astrônomos introduzem em suas fórmulas, o tempo que os relógios dividem em partes iguais, esse tempo, diríamos, é outra coisa: uma grandeza mensurável e, consequentemente, homogênea. (Ibid., 2020, p. 73)

Em vista disso, podemos afirmar que *não* medimos a duração quando estamos contando as badaladas de um ponteiro do relógio, estamos apenas contando simultaneidades de um tempo espacializado. Neste relógio – como temos afirmado - o que se mantém são *somente* as posições presentes, ele não tem o advento da consciência e da memória para organizar e penetrar os fatos de consciência que constituem a verdadeira duração. Tendo em vista esta ideia de simultaneidades, nosso autor atenta para como os tratados da mecânica não explicam a verdadeira duração, na medida em que ao anunciar que um acontecimento começará em um tempo t e terminará em um tempo t' , não se indica nada além das simultaneidades que serão notadas pela consciência entre um momento e outro. Ou seja, os estados de consciência que nos possibilitam experimentar a duração através da penetração mútua dos mesmos. “Fora de nós, só encontramos o espaço.” (Ibid., p. 78). Isto posto, Bergson faz uma afirmação importante: não importaria para a ciência se, no universo, todos os movimentos fossem acelerados em duas ou três vezes mais, já que nada implicaria nas fórmulas. Mas, para nossa consciência, tudo mudaria. Um pequeno intervalo para a ciência pode ocupar muitos séculos para a consciência. A mecânica opera sobre o que já está realizado, enquanto a duração apreendida pela consciência está sempre em “vias de formação”.

Poderíamos nos perguntar, então, de que forma o tempo é *percebido* pela consciência? Mostramos as diferentes multiplicidades apresentadas por Bergson e como a intensidade é interpretada, em termos errôneos, pela linguagem. Foi preciso começar pela diferença entre quantidade e qualidade para entendermos como se comporta um tempo homogêneo sem qualidade e um tempo heterogêneo e qualitativo. Isto posto, mostramos dois aspectos da vida consciente que parecem exteriorizar - simbolicamente - o tempo no espaço. “A consciência, atormentada por um insaciável desejo de distinguir, substitui a realidade pelo símbolo, ou só

percebe a realidade por meio do símbolo.” (Ibid., p. 84). Os sentimentos parecem seguir o mesmo caminho quando colocados no espaço, eles também perdem a duração pura e passam a se caracterizar por essa representação fantasmagórica daquele que os sente. Desse modo, quando desdobramos esses sentimentos no espaço, tiramos deles aquilo que os colore: a duração real. Se quisermos penetrar na consciência profunda, precisaríamos “retirar” a camada mais superficial da consciência que apreende o tempo homogêneo.

Quando tiramos os “reguladores”, isto é, as necessidades úteis, das preocupações da consciência, é que percebemos *verdadeiramente* a duração pura. Nosso autor aponta que isso acontece no sonho, quando nossas faculdades estão adormecidas e, pela redução das funções orgânicas, *sentimos* a duração. Não vivenciamos isso diariamente, pois estamos enredados nas exigências da vida social e, por esse mesmo motivo, perdemos aquilo que Bergson considera como o *eu fundamental*. O exemplo usado por nosso autor ilustra claramente como a consciência apreende e como a memória se coloca na dinâmica entre ela e o mundo exterior: imaginemos a experiência de conhecer uma cidade nova. Inicialmente, nos deparamos com prédios nunca vistos antes e que, de certa forma, deixam em nós a impressão de que irão permanecer em nossa consciência, mas ao mesmo tempo, não permanecerão. A cada momento em que passamos diante do mesmo prédio, parece que a mesma impressão se reinstaura na consciência. Contudo, quando analisamos minuciosamente os sentimentos provocados pela primeira visita, percebemos que uma mudança *singular e inexprimível*. A impressão atual *nunca* será igual àquela causada no momento anterior, e apenas reconheceremos essa diferença ao voltarmos nossa atenção para ela. Caso contrário, as demandas sociais terão maior relevância e, como temos afirmado, transformarão a linguagem na representação precisa da solidificação das nossas sensações em palavras. “Parece que esses objetos, continuamente percebidos por mim e incessantemente pintados em meu espírito, acabaram por tomar emprestado algo de minha existência consciente.” (Ibid., p. 86). Essa discussão surge primeiramente no *Ensaio* com o intuito de questionar a suposta liberdade do indivíduo frente às imposições sociais que o cercam.

1.3 A consciência e a liberdade

No terceiro capítulo do *Ensaio*, é apresentado a questão da liberdade em relação à consciência, diferenciando duas importantes vertentes de pensamento fundamentais: o *mecanicismo* e o *dinamismo*. O primeiro ligado por leis *necessárias* para seu funcionamento e o segundo ligado às vontades da consciência que, segundo Bergson, são voluntárias. No caso do dinamismo, nosso autor enfatiza o ato de considerar a lei como uma realidade *simbólica* de

uma outra realidade que é absoluta. Já para o mecanicismo, fica clara a inclinação para as leis que servem como ponto de intersecção com a realidade. De um lado temos uma realidade absoluta que demonstra uma força livre, e de outro, uma realidade desvendada por leis fundamentais. Seja no mecanicismo, que se apoia em efeitos calculáveis, ou no dinamismo, que se vincula a uma certa espontaneidade, ambas as correntes, segundo Bergson, parecem buscar a simplicidade. O dinamismo, ao que tudo indica, basta a si mesmo, enquanto o mecanicismo necessita de uma lei de inércia ainda mais complexa e difícil de alcançar.

Este debate pode ser resumido na tentativa de compreender a diferença entre *concreto e abstrato, o simples e o complexo, o homogêneo e o heterogêneo e os fatos e as leis*. Nesta seção, não entraremos nos pormenores das explicações de cada corrente, mas apresentaremos o que Bergson entende por liberdade e como este tópico está intimamente ligado à consciência. Posteriormente, voltaremos a este tema para discutir a relação entre consciência e criação, com ênfase no poder de *escolha* e no caráter imprevisível da liberdade. Por ora, abordaremos brevemente a relação do “eu” com o processo de criação, apenas para ilustrar como a liberdade se manifesta nas possibilidades de um futuro criador⁹.

Ora se alega que nossas ações são necessitadas por nossos sentimentos, nossas ideias e toda a série anterior de nossos estados de consciência, ora se denuncia nossa liberdade como incompatível com as propriedades fundamentais da matéria, em particular com o princípio de conservação da força – daí vêm duas espécies de determinismo, duas demonstrações empíricas, aparentemente diferentes, da necessidade universal. (Bergson, 2020, p. 92)

A propósito, Bergson aponta o principal erro do determinismo ao tratar da liberdade: à interpretação equivocada acerca da multiplicidade dos estados psicológicos – estados de consciência. Poderia o *eu* ser reduzido a uma força física, regida por leis determinadas e incapazes de abarcar uma verdadeira duração imprevisível? Aqui, encontramos mais um exemplo de circularidade na filosofia bergsoniana: se o determinismo físico fosse plenamente bem-sucedido, a duração seria completamente aniquilada. Ora, se a consciência é uma síntese de estados complexos, regidos por uma memória, orientada por um indivíduo criador que se deleita sobre o imprevisível, então deve haver também algum grau de liberdade.

No entanto, Bergson não nega a interação entre os estímulos do ambiente e um determinado grau de tensão naquele que os percebe. Ele afirma que deve acontecer, até certo ponto, uma mudança no estado molecular do cérebro graças aos estímulos recebidos da matéria circundante. Esses estímulos, por sua vez, alteraram o sistema nervoso, dando a impressão de

⁹ No nosso terceiro capítulo falaremos sobre a criação, em especial no processo evolutivo, através da *Evolução Criadora*. Nesta presente seção, apenas tocamos neste assunto para explicar o poder de escolha e a relação com a liberdade.

que nossos sentimentos e sensações podem ser definidos por causas exteriores, caracterizando-se por “resultantes mecânicas”. Mas um movimento voluntário, como ele se comportaria?

Para nosso filósofo, esses movimentos seguem a mesma lógica de processo, mas ao inverso: os movimentos moleculares geram uma ação, um movimento reflexo que pode ser considerado até mesmo livre e voluntário. Façamos agora um exercício mental proposto por Bergson: imagine um matemático capaz de identificar e calcular a posição de *todos* os átomos ou moléculas do universo, aplicando a lei de conservação de energia e, com uma precisão indefectível, conectando passado, o presente e o futuro de todas as ações possíveis. Nesse cenário, estaríamos diante de ações *inflexíveis*, regidas por leis naturais infalíveis e obedecendo a previsões precisas. Porém, em todas as definições que buscamos sobre a consciência na filosofia bergsoniana, uma característica persiste com vigor: a consciência é, por natureza, *imprevisível*. Este é, talvez, o maior desafio de universalizar a lei de conservação de energia, pois supõe que todos os átomos existentes atuam apenas sob forças de atração e repulsão, determinados pelos movimentos e distância entre eles. Em outras palavras, a posição de cada átomo já estaria determinada por essa lei universal. Mas será que essa universalidade pode ser estendida aos estados de consciência?

De fato, supondo que se pudesse determinar a posição, a direção e a velocidade de cada átomo da matéria cerebral em cada momento da duração, não se seguiria, de modo algum, que nossa vida psicológica estivesse submetida à mesma fatalidade, haja vista que seria preciso primeiro provar que, dado um estado cerebral, a ele corresponde rigorosamente determinado estado psicológico. (Bergson, 2020, p. 94)

Bergson não nega que exista uma solidariedade entre estímulos cerebrais e determinadas sensações. Ele exemplifica isso ao citar o tímpano, que parece reagir de forma específica de acordo com a vibração gerada por uma nota musical. Aliás, ele afirma que, onde quer que pretendamos achar correspondências, em forma de paralelismo, entre estados psíquicos e séries fisiológicas, conseguiríamos. No entanto, ao estender tais explicações mecânicas ao campo da experiência psicológica, deparamo-nos com uma dificuldade latente.

Por um lado, Bergson reconhece uma relação evidente entre movimentos moleculares do cérebro e estímulos exteriores; por outro lado, destaca o papel imprescindível da consciência nesta dinâmica. A consciência está lá, pronta para “iluminar como uma fosforescência”, mesmo sem nos mostrar precisamente todos os seus passos. E é aí que reside o problema: a consciência parece se *desprender* do cérebro e, como aponta Bergson, não nos mostra como isso ocorre. Se nem mesmo podemos afirmar o caminho percorrido pela consciência, como determinaríamos *com precisão* que certo movimento molecular ocasiona certo fato psicológico?

O exemplo usado por Bergson é bastante elucidativo: ele compara essa relação à de um músico “invisível” que, fora do palco, toca um piano, enquanto no palco outro ator finge tocar,

sem que qualquer som saia do seu piano. “A consciência viria de uma região desconhecida se superpor às vibrações moleculares, como a melodia aos movimentos ritmados do ator.” (Ibid., 95). Não sabemos de onde veio o som, mas sabemos que não é daquele ator que está a nossa frente. Com essa analogia, Bergson declara que não somos e *nunca* seremos capazes de demonstrar que um fato psicológico é terminado por um movimento molecular específico. A razão para explicar a *causa* do movimento teremos, mas não dos estados de consciência. Então, a pergunta permanece: como, então, conseguimos declarar a relação entre esses dois fenômenos – o físico e o psicológico?

A resposta é simples: pela experiência. Bergson (2020) afirma: “Mas cabe a experiência se pronunciar acerca da natureza dessa coisa e, sobretudo, nos indicar se a reencontraremos em todos os sistemas possíveis.” (p. 97). Essa afirmação nasce da crítica ao erro cometido pelos deterministas em considerar que *todos* os estados de consciência têm uma determinação específica pelas condições em que ocorrem. Ao basear-se, exclusivamente nas leis naturais, o determinismo busca universalizar conceitos que, segundo Bergson, são incompatíveis com a complexidade dos estados psicológicos. Para nosso filósofo, é evidente que, em toda operação matemática, por exemplo, o que é dado já está dado. No entanto, Bergson percebe que este tipo de lei, e esta pretensão da ciência, deixa de lado a *natureza* do foi dado. Para a lei de conservação de energia, é possível afirmar que não há influência do tempo. Nesse sentido, ele sugere que deve existir algum tipo de energia de natureza desconhecida, que não se submete aos cálculos tradicionais e que atua no domínio da vida.

Qual é, então, a relação entre a consciência e a liberdade no contexto das leis mecanicistas e no domínio da vida? Tudo nos conduz ao seguinte raciocínio: se, ao sermos regidos por leis naturais, não conservamos os traços de estados anteriores – isto é, o tempo transcorrido - e, da mesma medida, não encontramos o tempo como agente ativo neste processo, como caberia à consciência se encaixar em leis tão rigorosas? “Aqui a duração parece agir como uma causa, e a ideia de recolocar as coisas no lugar depois de determinado tempo implica algo de absurdo, pois tal volta a um estado anterior nunca ocorreu num ser vivo.” (Ibid., p. 98). É, pois, *impossível* conceber uma “volta ao estado anterior” no que tange aos fatos de consciência, porque – como temos mostrado – as sensações e sentimentos, ao sofrerem qualquer alteração, mesmo que mínima, atingem a alma como um todo, modificando-a de forma irreversível e se tornando *insuportáveis*. Podemos concluir que, para o mecanicismo, o presente é o *único* a se manifestar em toda a sua precisão, marcando um “presente eterno”, enquanto no ser consciente temos visto *incansáveis mudanças* que dependem *diretamente* da conservação do passado e da esperança do futuro. O que há de liberdade nisso?

O tempo transcorrido – que não é levado em consideração pela ciência e nada tem a acrescentar a ele – é de um ganho significativo para o ser consciente. Ao admitir isso, é possível identificar que o ser consciente estará sob a ação do tempo e da duração e, portanto, escapará da lei de conservação de energia e se encontrará frente ao espontâneo, isto é, ao ato livre. Para Bergson, a liberdade se deleita na função privilegiada do indivíduo: a função de criar. O principal problema repousa sobre a diferenciação entre a matéria e a consciência e como esta pode ser considerada um *instrumento da liberdade*. Débora Cristina Morato Pinto também afirma, em *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade* (2004), a problemática da liberdade como a “capacidade de escolha de como reagir”. Em outras palavras, a escolha está diretamente relacionada com a necessidade e tem fundamento no sistema nervoso. Esse sistema, com certo estímulo, mostrar-nos-á o caminho para a tomada de decisões. O último nível na classe da evolução animal se concretiza na complexidade do homem, afirma Morato.

A imprevisibilidade e a criação no universo é que marcam o poder de decisão das ações como indeterminadas e, conseqüentemente, mais e mais livres. Morato (2009) afirma: “O cérebro é, então, o órgão de ação escolhido, é o órgão material da liberdade.” (p. 9). Há, no indivíduo, uma “força evolutiva” que, em meio ao automatismo da matéria, buscará liberdade suficiente para que o indivíduo se direcione para o seu poder de escolha. Coelho (2010) também explica acerca da liberdade na filosofia bergsoniana, afirmando que, para Bergson, a liberdade é uma “dimensão essencial” do espírito. E, assim sendo, os mecanismos motores dos animais seriam capazes de “disciplinar” o automatismo e se direcionar à liberdade. Com isso, onde houver consciência é que haverá também liberdade. Coelho evidencia que a consciência se manifestará precisamente quando é convocada por um obstáculo apresentado à liberdade. “Para Bergson, a consciência aparece quando existe um obstáculo à realização do ato, ou seja, ela estava presente, “mas neutralizada pela ação que ocupava o lugar da representação” (Coelho, 2010, p. 135).

Desse modo, Coelho afirma haver uma *incompatibilidade* entre consciência e determinismo, visto que a primeira é definida pelas escolhas e pelas ações possíveis que pode expressar, e a segunda pelo automatismo. Explicada a relação entre a consciência e a liberdade – em sua manifestação – podemos, agora, questionarmos de que maneira a consciência se expressará, dadas as implicações sociais das quais o indivíduo sofre. Coelho atenta para como a decorrência das obrigações morais “encobrem” a consciência em sua manifestação mais espontânea. Dito isso, é evidente a influência que a sociedade tem sobre os atos dos indivíduos, especialmente quando discutimos sobre os ditos atos “inúteis” ou “supérfluos” [nos quais a arte se encontra]. Quanto mais preso o indivíduo estiver em suas obrigações, mais iludido estará de

sua liberdade. Ele também menciona como os atos corriqueiros demonstram perfeitamente a realização de ações e anseio de desejos sob uma espécie de “pressão” social que, com o tempo, torna-se inconsciente.

Uma vez criadas as formas imprevisíveis que Bergson menciona, a repetição acontece e, ao se repetir automaticamente, é retirado do indivíduo o poder de sua escolha. Bergson apresenta o exemplo da aprendizagem de um exercício: de início, somos conscientes dos movimentos executados, por fazerem parte de uma escolha; mas, com o passar do tempo, esses movimentos se tornam independentes de nossa consciência, como se fossem se determinando e agora pudessem se realizar mecanicamente. A consciência dos movimentos irá diminuir até, ao que Bergson constata, desapareçam.

Interrogando escrupulosamente a nós mesmos, veremos que chegamos a pesar motivos, a deliberar, ao passo que nossa decisão já está tomada. Uma voz interior, ouvida com dificuldade, murmura: “Por que essa deliberação? Você conhece o resultado e sabe muito bem o que vai fazer”. Mas não importa! Parece que nos aferramos a salvaguardar o princípio do mecanicismo e a nos alinhar às leis de associação de ideias. A intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado pressentido, por nossa consciência e legitimado de antemão por uma deliberação regular. (Bergson, 2020, p. 101).

Fica claro a dificuldade em determinar os atos somente pelos motivos que os causaram, ou seja, é penoso afirmar quais atos são ou não livres. Mas, o que aconteceria se a consciência se tornasse automática? Se nada dela tivesse de novo e sua constituição não fosse mais espontânea? Se a ação não é espontânea, e é apenas atributo do hábito, de uma repetição automática, então a consciência se retira dela, e a liberdade parece rumar no mesmo caminho. Segundo Bergson, a consciência teve de cair nas “armadilhas” da matéria para se conformar às necessidades úteis. Tais armadilhas, já sabemos, são evidenciadas pela linguagem que, incapaz de expressar as especificidades da consciência, vê-se presa à matéria. Aliás, a linguagem é um tópico constantemente evocado no *Ensaio*, justamente por demonstrar claramente os limites pelos quais a consciência terá de se manifestar. “Expomo-nos aqui, entretanto, a uma grave confusão, que se deve ao fato de a linguagem não ser feita para expressar todas as nuances dos estados internos.” (Ibid., p. 102).

Se os sentimentos/sensações são únicos, se toda a memória do indivíduo contribui para construir sua personalidade e se há uma coloração específica para os estados de consciência, então parece cada vez mais imprudente supor que a linguagem consiga, em sua totalidade, representar esta complexidade da consciência. Na mesma medida em que a linguagem liberta, e segue o rumo da criação, ela também restringe por não abranger a penetração e a justaposição dos estados. “No entanto, a linguagem designa com as mesmas palavras esses estados em todos os homens, fixando, desse modo, apenas o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio e de mil sentimentos que agitam a alma.” (Ibid., p. 104).

No *Ensaio*, Bergson parte de uma primeira afirmação importante: *nos exprimimos necessariamente por palavras*, ou seja, a linguagem tem sua primordial aparição logo na constituição da sociedade, como a principal forma de relacionamento entre os indivíduos. Fábio Coelho da Silva, em *Henri Bergson e a questão da linguagem* (2021), evidencia que é a partir da história da evolução do homem que a linguagem mostrará seu poder: “[...] ela é a peça-chave para a inserção do homem no mundo, tendo em vista tantos os aspectos relativos ao processo de conservação da espécie quanto o esforço de inventar a si mesmo [...]” (p. 15). Mas há um problema, essa linguagem não é suficiente para descrever os estados de consciência, ela falha em representá-los por completo. Coelho explica, em *Consciência e Matéria: o dualismo de Bergson* (2010), quanto a linguagem é deficiente em descrever as intensidades. Segundo ele, a linguagem *solidifica* nossas experiências subjetivas, objetificando nossa consciência, já que se liga à espacialidade e, portanto, à matéria.

A descrição das intensidades é imprecisa quando feita a partir da linguagem. Fica claro para nós que, ao se limitar às amarras da inteligência, do material, e das necessidades úteis, a linguagem não é suficiente para as “sutilezas” dos estados psicológicos, nem tampouco para suas mudanças imprevisíveis. No entanto, como dizíamos acima, há uma forma de a consciência se libertar, ainda que brevemente, do automatismo da linguagem: através da intuição¹⁰. Nesse sentido, se nos aproximarmos do inútil, do que está longe das necessidades sociais e úteis, aproximarmo-nos mais da liberdade, do imprevisível e, conseqüentemente, da consciência. Para Silva (2021), o maior problema da linguagem em relação à criação é especificamente sua tentativa de explicar uma *vida interior* através de termos lógicos. Para ele, Bergson entende que a experiência psicológica deve ser respeitada pela sua forma única e não somente obedecer à lógica da argumentação. Silva (2021) expõe: “É certo que essa opção metodológica de Bergson impõe uma dificuldade inerente ao desenvolvimento de sua proposta metafísica: a maneira adequada de descrever e comunicar a experiência da duração.” (p. 13). É preciso se afastar de ideias “pré-fabricadas” da linguagem e focar na intuição da duração, ou seja, no vivido. De acordo com ele, precisamos usar a “realidade em que vivemos” para passar, através da sensibilidade, uma filosofia sem conceitos vagos.

Mas há, neste meio impessoal da linguagem, o poder criador do *eu*, que nosso autor enfatiza a todo momento e no qual acredita estar o acesso mais significativo à liberdade. Ora,

¹⁰ Não iremos nos aprofundar no método intuitivo apresentado por Bergson, somente o levaremos em conta para enfatizar a afirmação de Bergson no *Ensaio* que diz respeito aos sentimentos estéticos ligados à linguagem, por ser estes sentimentos os mais expressivos em relação às ditas emoções fundamentais, como por exemplo o sentimento da *graça* que por ele é descrito como um dos sentimentos que *adormece* os sentidos e a consciência [e se aproxima aos mesmos efeitos de um sonho].

como descrever aquilo que parece representar a “alma inteira”, como afirma Bergson? O erro aqui persiste também contra o associacionismo; se reduzirmos um sentimento – que basta a si mesmo e que representa a alma por completo – a um “fantasma” que possa ser deslocado para o domínio do espaço, então perderemos a coloração dos estados psicológicos e perderemos também os refugos da liberdade que a atenção ao *inútil* nos proporciona.

Para a linguagem, a relação com o espaço é previsível e redutível a características gerais, trazendo ao domínio público aquilo que há de pessoal no objeto. Posto isso, é de senso comum acreditar que estamos envolvidos com as características pessoais do objeto e suas implicações em nosso corpo, mas dele retemos apenas aquilo que o define de maneira geral. Mas como diferenciaríamos as sensações umas das outras, se o nosso hábito exclui aquilo que as representa subjetivamente? É trabalho da inteligência definir uma “ideia geral” do objeto do conhecimento para que ele possa se desdobrar no domínio do espaço. E, na mesma medida, é o trabalho da consciência achar os meios para iluminar esse caminho. Bergson usa o ato de sentir o odor de uma rosa para explicar essa colocação: teríamos que definir uma “ideia geral do odor da rosa” para a partir disso acrescentar-lhe características mais específicas. Determinada a ideia geral, partimos para associá-la a uma lembrança específica. Segundo nosso autor, os estados tidos como pessoais, acabam por se resolver e se dissolver em elementos impessoais.

Determinado sentimento, determinada ideia, contém em si uma pluralidade indefinida de fatos de consciência, mas a pluralidade só aparecerá por uma espécie de desdobramento nesse meio homogêneo que alguns chamam de duração e que, na realidade, é espaço. Percebemos, então, termos exteriores uns aos outros, que não serão mais os próprios fatos de consciência, mas seus símbolos ou, para ser mais preciso, as palavras que os expressam. (Ibid., p. 104)

É, por isso, que quando analisamos os estados de consciência temos a tendência de impessoalizá-los para expressá-los em palavras. O associacionismo provém diretamente desta noção de impessoalidade dos atos, mostrando-os somente em sua *superficialidade*. Mas a teoria bergsoniana sobre os estados de consciência e as intensidades é outra: “Mas, à medida que escavamos abaixo dessa superfície e que o eu volta a si mesmo, também os estados de consciência deixam de ser justapor para se penetrarem fundirem-se em conjunto [...]” (Ibid., p. 104). Desse modo, o que podemos afirmar é que a impessoalidade da linguagem, em determinadas explicações, tende a fixar definições de sensações e sentimentos, fazendo-os “subirem” à superfície da consciência, deixando de lado aquilo que representa sua profundidade; isto é, a linguagem é o que toca o mundo exterior, mostrando somente a superfície dos estados de consciência. Concordamos com a observação de Bergson em considerar o poder do artista em retirar do público aquilo que é pessoal e único. O romancista, aliás, *devolve* aos sentimentos/sensações a sua dimensão que a inteligência havia tirado. Logo, parece haver um limite entre o que a linguagem consegue apresentar [ainda que no campo da

individualidade] e o que é impossível de ser descrito e só pode ser percebido pela alma. Nosso autor afirma: *o pensamento permanece incomensurável com a linguagem* (Ibid., p. 105).

Para nosso autor, o ato da criação, pelas mãos de um romancista, demonstra a habilidade de inverter a dinâmica entre a coloração do sentimento em sua individualidade e o domínio público do mesmo por uma ideia geral. No entanto, se o pensamento permanece incomensurável com a linguagem, não teremos plena liberdade com ela. Amauri Ferreira, em *Introdução à filosofia de Bergson* (2016), chama nossa atenção para o potencial criador da arte em excitar uma *emoção* criadora. É, para ele, a partir da linguagem – em especial da música – que encontraremos uma *reprodução* dos sentimentos. Mas ora, como falamos, é mesmo uma reprodução, visto que para nosso autor dizer e expressar “alegria” ou “tristeza” é lidar com uma generalidade. Essas generalidades, emprestadas pela linguagem, serão por nós abraçadas para exprimir um sentimento frente à arte. Amauri entende que essa “tradução” dos sentimentos pela linguagem nos ajuda a expressar o sentimento, mas a cada nova arte, trará um novo sentimento para ser aderido: “[...] nós é que, para os traduzir em palavras, somos obrigados a aproximar o sentimento criado pelo artista daquilo a que ele mais se assemelha na vida.” (Ferreira, 2016, p.50). Essa arte, que apresenta em nós um sentimento estético *único*, é aquela que, segundo Amauri, *saiu da alma do poeta*. “O poeta é aquele cujos sentimentos se desenvolvem em imagens – imagens que para serem traduzidas se desenvolvem em palavras dóceis ao ritmo.” (Bergson, 2020, p. 24).

Tais palavras necessitam de uma *mobilidade* para adormecer a consciência. Quando nossa percepção, então, se envolve com a arte e se impressiona, abalando seus sentidos, desperta uma maior sensibilidade. O artista oferece sensações cada vez mais ricas na tentativa de nos colocar dentro daquela emoção, fazendo com que possamos experimentar aquilo que, talvez, sozinhos não teríamos a capacidade. Essa emoção, para Bergson, é rica e *única* e está diretamente ligada à criação. A relação *qualitativa*, que é ignorada nessa dinâmica pelo associacionismo, é aquilo que interessa à descrição do poeta.

Bergson (2020) afirmaria: *o eu é o seu próprio autor*, cujo cada um de seus estados o define por inteiro, e cada um deles representa sua personalidade. “A manifestação interior desse estado interno será precisamente o que chamamos de ato livre, uma vez que unicamente o eu terá sido seu autor, pois expressará o eu inteiro.” (p. 105). Se este processo de formação sempre se modifica, então a cada momento que o *eu* se presta ao ato de decidir, ele dá à consciência este papel e atribui a ela a mudança. É, precisamente, por esse *eu* experimentar os sentimentos de forma única, que quando passar de um sentimento a outro já estará por si só mudando. Essa também é a crítica que nosso autor faz ao determinismo físico que considera os sentimentos *idênticos* durante toda a dinâmica em que eles se apresentam, justamente por acreditarem que

esses sentimentos têm a mesma causa pré-definida. A liberdade é tão cuidadosamente ligada à consciência, que Bergson demonstra como os estados se penetram e como influenciam as decisões do *eu* para um processo contínuo de criação, reforçando-os. Ao manifestarmos, no exterior, aqueles estados internos mais profundos [considerados pela coloração única que apresentam nos indivíduos], então estaremos diante de um *ato livre*, justamente porque o *eu* é o **único** autor capaz de se expressar por inteiro.

O eu, na medida em que percebe um espaço homogêneo, apresenta certa superfície, sobre a qual poderão se formar e flutuar vegetações independentes. Do mesmo modo, uma sugestão recebida no estado de hipnose não se incorpora à massa de fatos de consciência. Mas, dotada de uma vitalidade própria, substituirá a própria pessoa quando sua hora tiver chegado. Uma cólera violenta, desencadeada por qualquer circunstância accidental, um vício hereditário que emerge subitamente das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão quase como uma sugestão hipnótica. (Ibid., p. 105.)

Esta afirmação colocada por Bergson demonstra claramente a dificuldade em, de fato, exercer um ato livre. Uma espécie de “eu parasita”, como ele chama, é o que toma conta do corpo e exterioriza os fatos de consciência. Se, ao exteriorizá-los, tais sentimentos não refletirem a alma inteira daquele que os sente, então estaremos distantes da liberdade. *É necessário que a alma inteira participe da decisão, para que a liberdade se instaure.* “É da alma inteira que a decisão livre emana, e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual se liga tender a se identificar com o eu fundamental.”¹¹ (Ibid., p. 106). Há, então, uma certa ilusão de liberdade. Anteriormente afirmamos que a consciência se manifestará plenamente onde houver liberdade, mas também afirmamos que *raramente* se encontrará um ato livre. Ora, se esse é o caso, quando ela se manifestará? Coelho (2010) nos explica que há uma espécie de *neutralização* da consciência que, em um momento de *descuido* da realização de algum ato, aparecerá. Bastará que, de nossa parte, haja um *impulso*.

Se acreditarmos em um *eu* que não possui uma consciência atenta às decisões que porventura irá tomar, então confirmaríamos a afirmação da concepção mecanicista das sensações e sentimentos. Morato apresenta, nas notas de rodapé do *Ensaio* (2020), a ideia de Bergson considerando que uma consciência atenta é *indispensável* para a decisão do eu e seu direcionamento para a liberdade. Se a única mudança – se houver – entre os sentimentos é em relação às intensidades, então qual papel teria o *eu* se não apenas de se repetir eternamente? Ela esclarece: “Se nada muda, diz Bergson, “como o eu decidirá?”” A decisão, atenta Morato, é o

¹¹ Vale a pena pontuar a explicação sobre o “eu fundamental” trazida por Morato nas notas de rodapé desta edição do *Ensaio* (2020). Ela enfatiza o fato de que os termos usados para designar “determinação” levam em conta somente o eu *superficial*, isto é, um eu que é “[...] abstraído da massa dos estados de consciência e descoloridos da nuance que neles se refletiria se em fusão nessa massa, numa palavra, como impessoais.” (Morato *apud* Bergson, 2020, p. 181). Neste sentido, fica claro que é *justamente* por serem aspectos impessoais que são capazes de determinar, ainda que parcialmente, a ação do indivíduo.

resultado *natural* das vivências do eu que experimenta sentimentos e sensações que se *fundem*, modificando-se e, assim, apresentam-se diante de uma ação que é, segundo ela, “destravada”. Bergson (2020) confirma: “É certo que nosso caráter se modifica imperceptivelmente todos os dias e que nossa liberdade sofreria com isso se essas novas aquisições viessem se *incrustar* sobre o nosso eu e não se fundir nele.” (p. 109, grifo nosso). Desse modo, Bergson quis dizer que nossas ações cotidianas se tornam automáticas dada a repetição, e se parecem mais com atos reflexos de um autômato consciente. Por isso, cria-se o que ele chama de “crosta” que cobre nossos sentimentos, impedindo nossa personalidade de se apresentar completamente e, em certa medida, interferindo no ato livre.

Dito isto, quando percebemos essa “prisão” da consciência, gera-se uma revolta que faz com que essa crosta seja rompida pelo eu profundo, que emergirá sob a superfície da consciência. Bergson percebe que é o próprio eu que repele, para as profundezas da consciência, seus sentimentos. Há, portanto, situações em que o eu se revela e que permite à consciência o poder de escolha, o poder da liberdade; essas situações são as que há “[...] ausência de qualquer razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais profundamente somos livres.” (Ibid., p. 108). O erro do determinismo nesta questão é o de *não* considerar tais sentimentos profundos da alma e as ditas situações atípicas [ou solenes, como descreve Bergson], não fazendo qualquer distinção entre os momentos, todos parecem agir da mesma forma, e se apresentar da mesma forma, pela consciência e por isso são dados como automáticos pela corrente determinista. No entanto, Bergson nos pergunta: se não há distinção alguma, se é sempre o mesmo sentimento e o mesmo eu agindo sobre ele, então o eu terá como decidir?

Para responder essa pergunta partiremos do gráfico apresentado por Bergson: um ponto M inicial que percorre um caminho até o ponto O [um suposto final]. Ao chegar no ponto O, inicia-se uma divisão que representa dois caminhos possíveis: o caminho X e o Y. O primeiro trajeto MO é representativo do percurso dos fatos de consciência, direcionando-se às duas possibilidades: OX e OY. Imaginamos que o indivíduo tem a sua frente esses dois possíveis caminhos e que, engajado em descobrir qual deles tomar, ele “*delibera, hesita e opta*”. Se fôssemos capazes de apresentar minuciosamente todas as deliberações do eu e mostrar os pormenores de sua atividade consciente, preferiríamos – como afirma Bergson – *cristalizar* a representação dos possíveis caminhos.

Tanto para os deterministas, quanto para os defensores do livre-arbítrio, tratam-se esses atos da consciência em deliberar como cristalizados, representando sempre os trajetos X e Y. Seja para demonstrar que ao escolher Y, exclui-se o X; seja para mostrar que escolhendo Y, X continua subsistindo como possibilidade e pode ser seguido pelo indivíduo se ele preferir e se retomar o seu caminho inicial para dele se distanciar. O problema principal apresentado por

Bergson em relação a este gráfico é que, aqueles que desejam representar o caminho do indivíduo, consideram o gráfico de uma escolha *já* feita e não uma escolha em andamento. Com isso, a crítica é a mesma do início do *Ensaio*: Quando optamos por representar uma figura no *espaço*, ignoramos os fatos de consciência que se desenvolvem no *tempo*. “Mas essa figura representa uma *coisa* e não um *progresso*; ela corresponde, em sua inércia, à lembrança de algum modo congelada da deliberação em sua totalidade e da decisão final tomada.” (Ibid., p. 113). A duração não é – e não deve ser – caracterizada por uma linha reta que pode ser percorrida tanto quanto pode ser retomada.

Em outros termos, a questão da liberdade sai intacta dessa discussão. Isso é facilmente compreensível, já que é preciso buscar a liberdade em certa nuance ou qualidade da própria ação, e não numa relação desse ato com o que ele não é ou com o que poderia ter sido. Toda dificuldade resulta do fato de ambos representarem a deliberação na forma de uma oscilação no *espaço*, enquanto ela consiste num progresso dinâmico no qual o eu e os próprios motivos estão em contínuo devir, como verdadeiros seres vivos. O eu, infalível em suas constatações imediatas, se sente livre e o declara. Mas, desde que procure explicar sua liberdade, só se percebe por uma espécie de refração através do espaço. (Ibid., p. 114).

Viver implica que o eu mude e que, com isso, ele dure. Se ele muda, afirma Bergson, então os seus sentimentos o seguirão, não podendo ter ele dois sentimentos iguais. Quanto mais avançarmos nesta explicação e quanto mais mostrarmos a complexidade da consciência, chegaremos à conclusão de que o ato livre deve acontecer por uma *evolução natural*, mas explicaremos isso no nosso último capítulo.

2. A TEORIA DA MEMÓRIA

Em *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010a), Bergson apresentou sua teoria da memória, enfatizando o papel do cérebro ao relacioná-lo com os casos de afasia presentes em sua época, além de expor os tipos de memória e como elas se comportam em relação ao corpo, isto é, também em relação à consciência. Seu trajeto, que começou no *Ensaio*, desembocou em *Matéria e Memória* para explicitar ainda mais a ideia de *duração*. Em nosso primeiro capítulo, relacionamos consciência e duração, tendo em vista a ideia inicial de nosso filósofo em relação a sua filosofia do tempo. Neste segundo capítulo, focaremos em entender os caminhos pelos quais Bergson passou para, finalmente, ligar consciência e memória.

Se tivéssemos acesso a toda a nossa memória, se fôssemos capazes de escolher, no fluxo do tempo, um momento específico para ser evocado, seríamos capazes de prever o futuro? Seríamos capazes de assegurar um domínio sobre a matéria, de fazer previsões cada vez mais acertadas? Podemos aceitar que um conhecimento explicativo-causal poderia nos fornecer, através da inteligência, meios para estabelecer a exterioridade entre causa e efeito e, de alguma forma, trazer previsões acertadas - em especial sobre as leis da natureza. Mas essas previsões não atingiram a profundidade do eu, estariam apenas explicando relações entre eventos do mundo. Dizer que o aumento da temperatura causará a sensação de calor e que a diminuição da temperatura causará a sensação de frio, é uma previsão desse tipo, como mostramos no capítulo anterior. Porém, o conhecimento interior, aquele que coincide com o objeto, é o da consciência. Vivenciamos nossa vida interior, em um constante *devenir* que mistura os estados de consciência, sentimentos e sensações.

Gilles Deleuze deixa claro, em *O Bergsonismo* (2012), que o passado na filosofia bergsoniana coexiste com o presente; o passado é que eclode, aflora, no presente pela memória. Cada momento é a extremidade atual do passado do ser, e não é um passado individual. Como algo de natureza *virtual* [memória] pode ser “colocado” dentro de um sistema material de natureza *atual* [cérebro]? Como poderia se conformar a algo inserido no espaço? Com um *eu* profundo, com qualidades puras, não seria possível tal redução, por isso a dificuldade em representar uma sucessão temporal interior, visto que o *antes* e o *depois* não são exteriores uns aos outros e essas qualidades puras são objetos da experiência, do vivido. Aliás, vimos em nosso primeiro capítulo como a diferença de natureza e a diferença de grau são entendidas por nosso autor. Para falarmos de memória e cérebro, tratamos de diferenças de natureza que se comportam como diferenças *qualitativas*. Se nos depararmos com uma diferença em relação às intensidades, como temos apresentado, estaríamos a falar de diferenças *quantitativas*.

No entanto, cérebro e memória são dois elementos *completamente* distintos que, apesar de compartilharem uma certa ligação, encontram-se em planos diferentes. Para falar da primeira, seguiremos os passos de nosso autor em explicar os casos de afasias e agrafias e como a *localidade* cerebral era tida como uma corrente de pensamento em sua época. As críticas de Bergson em relação a essas correntes serão exploradas para deixar ainda mais claro o papel do cérebro frente à memória. Essa memória, ao que parece, apresentar-se-á como uma *continuidade* na filosofia bergsoniana. Deleuze afirma que a memória é que nos coloca de súbito no espírito e é ela, também, que apresentará uma relação íntima com a duração. Bergson diria que, *sem memória, não há duração*.

A partir disso, fica mais evidente que há uma outra dimensão dos fenômenos [da memória] que não é explicada pelas ciências naturais, que não pode simplesmente ser parte de um objeto material ou se reduzir a ele. Bento Prado Jr. cita, em *Presença e Campo transcendental* (1988), a impossibilidade de se passar de um plano para outro, isto é, experimentar a passagem do domínio externo para o domínio interno, entre matéria inerte e psiquismo. Para ligarmos matéria e memória, precisaremos do conceito de duração que marcará a filosofia do tempo de nosso filósofo. Em especial, a memória apresenta muitos planos de consciência e, segundo confirma Deleuze, diferentes aspectos que são *indissoluvelmente* ligados uns aos outros, marcando uma diferenciação significativa entre *memória-lembrança* e *memória-contração* [ou então, memória espiritual e memória motora]. Em seu terceiro capítulo, sobre a memória como coexistência virtual, Deleuze explicará como Bergson entende subjetividade e cérebro, apresentando a ideia de atualização das lembranças e da objetividade do cérebro. Os tipos de memória foram estudados por Bergson para entender, principalmente, os casos clínicos de “perda” de memória ou eventual lesão cerebral.

Neste segundo capítulo, falaremos sobre esses diferentes tipos de memória e como podem se relacionar com o cérebro, além de relacionar tais aspectos com a apresentação que fizemos acerca da teoria da consciência em nosso primeiro capítulo. Para isso, começaremos pelo estudo dos casos de afasia e agrafia – muito estudados na época em que nosso autor escreveu *Matéria e Memória*. A discussão central repousa na complexidade em entender por que a memória não pode estar *contida* no cérebro e não pode se reduzir a ele. Apresentaremos o caso de Lilian Kallir e o Howard Engel, estudados pelo neurologista Oliver Sacks, para exemplificar de maneira mais considerável porque acreditamos que as teorias de Bergson são acertadas em relação ao cérebro. Uma lesão cerebral pode perturbar nossa memória?

2.1 O cérebro e as Afasias.

Em 1896, quando Bergson publicara *Matéria e Memória*, muitos estudos sobre afasias e agrafias estavam sendo apresentados, principalmente casos de cegueira psíquica, com início dado pelos estudos de Broca e Wernicke e as teorias do localizacionismo, às quais Bergson era veemente crítico. Essas teorias pareciam deixar ainda mais claro o quanto a filosofia bergsoniana tinha um propósito maior, ligado aos conceitos de duração e memória. Estudar como era possível que alguém “perdesse” de repente a capacidade de ler e/ou escrever coincidia muito mais com o fato de que era preciso definir se a memória estava “contida” no cérebro, como se cada célula tivesse um pequeno momento no tempo, ou se a memória era bem mais ampla do que isso. Bergson concordará com a segunda afirmação e nos apresentará alguns tipos distintos de memória, dos quais vale a pena pontuar: *memória-hábito*, *memória espontânea* [ou espiritual] e uma memória *ontológica* [a lembrança pura ou virtual]. No entanto, começaremos por apresentar a ideia de afasia e agrafia e a relação com o cérebro, a partir da memória das palavras.

Bergson entende que a concepção da afasia estava sendo atacada, em vista das teorias de Broca e Wernicke. Para ele, havia tantas razões anatômicas suficientes para desacreditar essas teorias, quanto razões psicológicas. Nosso autor já entendia que Pierre Janet teria provado não haver relação entre a memória das palavras e um local específico no cérebro. Janet, aliás, teria sido o primeiro a implementar, como afirma Bergson, termos tidos como “metafísicos”¹² para explicar os casos de afásicos. Oliver Sacks também aponta, em seu livro *O olhar da mente* (2010), as teorias de Paul Broca e Carl Wernicke, já que lida diretamente com casos de afasias, alexias e agrafias:

Depois que o neurologista francês Paul Broca identificou em 1861 um centro para as “imagens motoras” das palavras, como ele o designou, e que seu colega alemão Carl Wernicke identificou, alguns anos mais tarde, o centro para as “imagens auditivas” das palavras, pareceu lógico aos neurologistas do século XIX supor que também pudesse haver uma área do cérebro dedicada às imagens *visuais* das palavras – uma área que, se sofresse uma lesão, causaria incapacidade para ler, uma “cegueira das palavras”(p. 59).

No caso de Paul Broca, ele acreditava ter um centro motor da linguagem com localização específica no cérebro, uma *sede motora da linguagem*, a qual entenderia uma afasia como uma patologia do cérebro e possibilitaria que uma lesão cerebral incapacitasse a habilidade da fala. Em artigo intitulado *Semiologia das Afasias: Uma discussão crítica* (2009), Rosana Novaes Pinto e Ana Paula Santana definem que Broca colocou o termo afasia como sinônimo de perda da *memória das palavras*. Já para Carl Wernicke, o centro sensorial da linguagem estava localizado em outra área do cérebro que, se fosse afetado, acarretaria a

¹² Termos estes: *tensão psicológica e atenção à vida* (Bergson, 2010a, p. 8)

inabilidade de *entender* a fala, como se estivesse ouvindo uma língua estrangeira, um problema relacionado à parte sonora. Rosana e Ana Paula (2009) deixam claro que: “[...] a classificação das afasias deriva do modelo baseado na *palavra* (signo verbal). Para compreender e produzir a palavra, necessita-se de dois níveis: *conceito da palavra e o conceito do objeto*.” (p. 415). Para elas, o estudo das afasias tem abordagens orgânicas, – em relação ao cérebro – mas não só isso, ele possui também uma abordagem *social*, já que é um problema intimamente ligado à *linguagem humana*.

Faz-se necessário observar como o indivíduo lida com as dificuldades que os sintomas das afasias podem proporcionar e que vão muito além de sintomas generalizados. As autoras expõem que Broca e Wernicke foram os primeiros a atribuir uma *localização* da linguagem no cérebro, conectando uma lesão a um local específico, capaz de alterar a linguagem; esse local era, para Broca, a “terceira circunvolução frontal do hemisfério esquerdo.”¹³ Já no caso de Wernicke, ele considerava a localização da imagem na “primeira circunvolução temporal do hemisfério esquerdo”, a qual ficaria conhecida como a “área de Wernicke”, assim como a classificação de Broca que ficou conhecida como a “área de Broca”. As autoras também expõem que foram feitas poucas autópsias para confirmar a relação entre o local no cérebro e o problema da linguagem, o que, conseqüentemente, trouxe muitas críticas, tanto para Broca quanto para Wernicke.

A localização apresentada por esses dois autores não é nosso ponto central, mas demonstra como o localizacionismo marcou a ciência do séc. XIX sobre os casos de afasia. Segundo Rosana e Ana Paula (2009), Wernicke: “Também considerava a linguagem como um “instrumento das representações mentais, um fenômeno da mente” (p. 415). Elas pontuam muito bem os limites lógicos das teorias de Wernicke e Broca, já que ambos parecem ter “acrescentado” novas definições para abarcar sua teoria localizacionista, na medida em que os estudos avançavam e mostravam que os casos diferiram significativamente uns dos outros e, portanto, não poderiam ser definidos a partir de um local específico no cérebro. Algumas autópsias mostraram que pacientes que não tinham lesão na área de Broca, nem tampouco na de Wernicke, apresentavam afasias. Mas, sendo a linguagem a maior integrante do convívio social, e conseqüentemente do *útil*, como podemos “perdê-las”?

Há diversos casos relatados por Bergson em *Matéria e Memória*, a partir dos escritos de Pierre Janet, nos quais marcam o que nosso autor entende por doenças do *reconhecimento*, tanto visual quanto auditivo. São essas lesões do reconhecimento que Bergson formulava,

¹³ NOVAES-PINTO, R. C & SANTANA, A.P. *Semiologia das afasias: uma discussão crítica*. Revista Psicologia: reflexão e crítica, v. 22, n.3, p. (413-421), 2009, p. 414

identificando duas causas para as afasias: a primeira diz respeito à incapacidade do corpo de adotar uma atitude, já que precisa evocar e selecionar lembranças que – por intermédio de uma lesão cerebral – não conseguem ser atualizadas de acordo com a percepção presente; a segunda diz respeito às lembranças que não conseguem se prolongar no corpo em *ação*. Nosso filósofo deixa claro que, na primeira hipótese, em que o cérebro é incapaz de se atualizar, a lesão cerebral se relaciona com o *estímulo* recebido e que potencialmente seria automaticamente executado. Já na segunda hipótese, a lesão cerebral se encarrega de atrapalhar diretamente os centros que preparam os movimentos. Em ambos os casos há a interferência – ou não – da *atenção*: no primeiro, porque ela não se fixará no *objeto* e, no segundo, porque ela não poderá mais ser fixada pelo *sujeito*. Explicaremos, ainda que brevemente, como Bergson entende a percepção e o reconhecimento, principalmente nos casos de afasia, para entendermos a relação entre memória e cérebro e como essa relação se comporta nos dois casos que aqui apresentaremos.

A relação sujeito-objeto, aliás, é comentada por Bergson ao apresentar sua teoria das imagens. Logo no início de *Matéria e Memória*, nosso autor afirma que tudo se passa dentro de um *conjunto de imagens*; tudo *é* imagem; a matéria é imagem, nós somos imagens, o universo é imagem. Bergson considera porque tem em vista o senso comum e é dessa forma que tratará a palavra imagem. A importância disso para nós está na explicação que ele nos dá sobre o cerebral: o cérebro faz parte do mundo material e dele não pode sair representações, não é o mundo material que faz parte do cérebro, mas o contrário; se o cérebro fosse capaz de engendrar novas imagens exteriores, projetando-as no mundo material, então, precisaria que nele estivesse contida a *representação do universo inteiro*. Ora, isso seria absurdo. O universo, como Bergson afirma, subsiste *integralmente*,¹⁴ não depende da imagem cérebro, nem tampouco de todo o seu funcionamento. É neste universo de imagens que encontraremos a mais importante para nosso estudo: *o corpo*.

Veremos por que as teorias apresentadas pelos dois médicos – Wernicke e Broca - são totalmente rejeitadas por Bergson e os níveis da memória em sua filosofia. Para nosso autor, a teoria localizacionista não passa de um problema mal colocado e mal analisado, uma vez que confunde lembranças com um dado fisiológico, misturando dados científicos com dados psicológicos, colocando no mesmo nível realidades *totalmente diferentes*. Ora, se pudéssemos, através da observação do funcionamento mecânico do cérebro, entender como uma emoção se forma ou rememorar uma lembrança só porque ela está “ali”, no cérebro, então poderíamos com facilidade acessar nosso espírito. Mas a realidade não é essa. O cérebro não tem esse poder de

¹⁴ BERGSON, 2010a, p. 13-14

conter a totalidade da memória, na verdade, ele tem um papel muito específico, segundo Bergson (2010a), “[...] tanto num caso como no outro, o papel da matéria nervosa é conduzir, compor mutuamente ou inibir movimentos.” (p.19).

Os casos de afasia são importantes para entendermos o funcionamento do cérebro frente às memórias, porque Bergson observou que o problema da *memória das palavras* pode explicar a distância entre *estados cerebrais* e *estados psicológicos*. Para ele, os estados psicológicos parecem superar, de maneira significativa, os estados cerebrais. O maior problema é que o cerebral/material se encontra no atual, enquanto o psiquismo/consciência se encontra no virtual. Estamos a falar de níveis de realidade diferentes entre físico e psíquico, no qual a consciência não se apresenta como passiva, mas como um *ato espontâneo* que se auto constitui, sempre buscando a criação. O virtual parece abarcar a lembrança pura, a memória, o espírito, o acervo da totalidade da memória. Como reduzir tudo isso ao órgão que não faz mais que receber e transmitir movimentos e atualizar memórias?

Os psicofisiologistas pareciam não separar muito bem as realidades [virtual e atual], dando a elas o mesmo peso. Para eles, as lembranças poderiam estar alocadas no cérebro, visto que tudo se encontra neste mesmo nível do real. O localizacionista não respeitava a distinção de natureza, acreditando que tudo existe em *ato*. Segundo Paulo Rodrigues (2022), os problemas colocados pela psicologia e a psicofísica se dão porque a consciência seria “[...] concebida sempre como efeito de eventos objetivos, materiais”. Para ele, a psicologia experimental é o ponto de partida de Bergson porque: “[...] essa psicologia presume ser possível descrever a vida psíquica, de modo adequado, por intermédio de procedimentos externos (observações e experimentos), tal como se dá em todas as ciências naturais.” (p. 22). Essa psicologia, que se aliou às ciências experimentais, não soube explicar as complexidades da memória. Desse modo, o sistema sensorio-motor somente transmite movimentos no *real*, está conectado com o mundo externo, fazendo com que uma parte *minúscula* do passado se atualize por questões úteis/práticas. Mas, e se conseguíssemos observar mais interiormente o cérebro? Sobre isso, Bergson (2010a) argumenta:

Aquele que pudesse penetrar no interior de um cérebro, e perceber o que aí ocorre, seria provavelmente informado sobre esses movimentos esboçados ou preparados, nada prova que seria informado de outra coisa. Ainda que fosse dotado de uma inteligência sobre-humana e tivesse a chave da psicofisiologia, seria tão esclarecido sobre o que se passa na consciência correspondente quanto o seríamos sobre uma peça de teatro acompanhando apenas os movimentos dos atores. (p. 7)

Bergson aponta o quanto a relação entre o cerebral e o mental é conturbada e nada simples; é por isso que compara essa dinâmica com um teatro acompanhado apenas pelos movimentos dos atores: ora entenderíamos um tema, ora outro. Para nosso autor, poderíamos, pelo movimento dos atores, deduzir que estavam a encenar uma peça pantomima, onde tudo é

bem representado e caricato; no entanto, se estivéssemos frente a uma comédia sutil, não saberíamos definir exatamente o tema, visto que precisaríamos de um diálogo mais característico. Há, afirma nosso filósofo, *tons diferentes da vida mental*, isto é, nossa vida psicológica encontra maneiras diferentes de se manifestar a depender da nossa ação e da nossa *atenção à vida*; esses tons, como Bergson entendia a vida mental, colocando-a em certos momentos como próxima do material [do fisiológico] e, em outros momentos, distante. Com isso, observamos algo muito maior, algo capaz de definir nossa personalidade e de, ao mesmo tempo, limitar nossas ações.

Usaremos as afasias para demonstrar a “incompletude” de observar o teatro apenas pelos movimentos dos atores. Se, nesse exercício mental, proposto por Bergson, pensássemos em uma comédia falada, na qual os atores dependessem diretamente de um diálogo ativo, repleto de interpretações humorísticas, certamente não conseguiríamos entender o contexto e, apenas observando as imagens – movimentos – dos atores, seríamos incapazes de compreender. De que forma, então, pode-se entender, como alguém perde sua capacidade em “achar” as palavras? Ou por que alguém “perde” a capacidade de ler, mas é capaz de escrever?

Ademais, se começarmos por definir a importância de compreender o papel do cérebro, podemos evidenciar ainda mais a grandiosidade da memória. Começemos, então, pelas palavras: elas parecem ter uma ligação expressiva com as ações práticas, já que o papel do verbo é, segundo Bergson (2010a), usado para “*exprimir ações*”, tidas como imitáveis. São imitáveis, porque o afásico buscará *substituir* as palavras por ele esquecidas ao se ver incapaz de localizar os adjetivos ou substantivos que julga pertinentes à ação presente. É curioso, pois Bergson nos mostra que o nome próprio, por exemplo, é a palavra *mais afastada* da ação e, portanto, a primeira a ser esquecida. Quando o afásico não consegue lembrar a palavra e sente que a “perdeu”, ele busca meios de substituí-la, muitas vezes buscando uma ação ou explicação correspondente com a palavra. Partimos, então, para explicar nosso primeiro caso.

2.2 A memória das palavras

O neurologista Oliver Sacks cita, em seu livro *O olhar da mente* (2010), diversos casos ligados à alexia e agrafia, em que muitos pacientes – cansados de não obter respostas concretas acerca de seus problemas com leitura e fala – procuravam Sacks na tentativa de chegar a uma solução. O neurologista pontua diversos erros nos diagnósticos da época, principalmente pela falta de compreensão sobre o que definimos como mente/consciência, bem como sobre o aspecto que pode se ligar à perda da memória por perturbações cerebrais – ou possíveis perturbações. Nosso caso foca mais em mostrar como essa relação entre memória e cérebro

acontece na filosofia bergsoniana. Na presente seção, apresentaremos dois casos ilustres compartilhados pelo neurologista, interpretando-os pela visão bergsoniana de memória, percepção e representação. Ambos os casos parecem dar prova suficiente para as críticas de nosso autor em relação aos psicofísicos de sua época ao se questionar sobre a “localização” das memórias.

A paciente chamada Lilian Kallir teria procurado Sacks para buscar respostas para uma repentina perda da memória, relativa às partituras que estava acostumada a tocar. Em 1999, Lilian enviou uma carta¹⁵ a Sacks implorando por ajuda. Ela era uma famosa intérprete de Mozart e Chopin que, depois de muito procurar apoio em outros profissionais, recorreu a Sacks como uma última tentativa. Sua reclamação girava em torno de sua dificuldade em “ler” palavras; segundo ela, conseguia identificar as letras individualmente, mas não conseguia ler o conjunto. Quando entrou em contato com Sacks, Lilian teria deixado claro que sofria de muitos *lapses de memória* em seus concertos, mas que, por ser uma exímia improvisadora, conseguia contornar sua deficiência. Sacks nos conta que Lilian percebeu uma perturbação quando fora apresentar o concerto n°19 e, de última hora, a organização mudou para o concerto n° 21. Lilian se viu perdida ao perceber que tinha “esquecido” como ler as partituras. Sacks (2010) expõe: “Ela via as pautas, as linhas, as notas individualmente com perfeita clareza e nitidez, mas nada daquilo parecia combinar, fazer sentido junto.” (p. 16). No entanto, ela conseguiu executar o concerto *unicamente* de memória.

Para o neurologista ficou claro que o caso de Lilian envolvia algo mais especial, um tipo de alexia específica: uma alexia musical. Com o tempo – e a piora de Lilian – foram aplicados diversos testes neuropsicológicos à paciente, os quais fizeram Sacks entender que havia um problema muito mais complexo do que uma lesão cerebral. Lilian parecia ter uma “variável falta de percepção” ou “desatenção”. Em um teste específico, Lilian teria se saído muito mal no *reconhecimento* de desenhos, confundindo até mesmo um alicate com uma banana. Segundo Sacks, parecia que ela tinha *deixado de perceber* os objetos. Ela lia as letras separadamente, conseguia até juntar algumas sílabas, mas parecia não entender o todo; não conseguia entender o porquê de mesmo vendo todas as letras, não tirava nada de *inteligível* daquilo. Ao fazer uma tomografia em Lilian, constatou-se uma “diminuição” da atividade metabólica na parte posterior do cérebro, no córtex visual. Com o tempo, nem mesmo as letras individuais podiam

¹⁵ “Caro Dr. Sacks,

Meu problema (muito incomum) em uma frase e em termos leigos é: não consigo ler. Não consigo ler música nem qualquer outra coisa. No consultório do oftalmologista, posso ler individualmente todas as letras da tabela optométrica até a última linha. Mas não sou capaz de ler palavras, e para ler música tenho o mesmo problema. Venho lutando com isso há anos, procurei os melhores médicos e nenhum foi capaz de me ajudar. Eu ficaria imensamente feliz e grata se o senhor pudesse marcar-me uma consulta. Atenciosamente, Lilian Kallir.” (SACKS, 2010, p. 16).

ser reconhecidas por Lilian que, agora, apresentava também uma agnosia visual, vendo apenas as características individuais mais atraentes dos objetos e sendo incapaz de interpretá-los de maneira eficiente.

Quando Sacks lhe perguntou se ainda enxergava com clareza, Lilian respondeu que enxergava apenas um “mingau” com muitos elementos bem detalhados, nítidos, mas que em seu conjunto eram *ininteligíveis*. Então, ele se pergunta se a dificuldade de Lilian em reconhecer um objeto não poderia estar ligada ao traçado dele, ou até sua pobreza de informações ou, ainda, um problema de ordem maior. Será que isso não estava refletindo uma “dificuldade de nível superior na **percepção e representação em si**?” Lilian parecia ter mais sucesso em reconhecer os objetos sólidos do que os desenhos e se organizava em sua casa categorizando os objetos pela cor, tamanho e posição. Para o neurologista, a representação requer um aprendizado, um movimento que, se quebrado por qualquer lesão cerebral, perde-se. No entanto, a memória de Lilian estaria perdida junto com seu problema de percepção? Em sua cozinha, a organização era mais simples, ela havia criado uma classificação informal que, para Sacks, assemelhava-se a um analfabeto organizando uma biblioteca: por tudo, menos pelo conteúdo do livro.

Alguns pacientes com ACP [atrofia cortical posterior] podem ser capazes de reconhecer e associar cores, mas não de dizer o nome delas, um caso chamado de anomia cromática. Mais raramente, pode ocorrer dificuldade para acompanhar os movimentos e dirigir a visão para algo específico. Em contraste com essas dificuldades, a memória, a inteligência, a percepção intuitiva e a personalidade tendem a preservar-se até uma fase mais avançada da doença.¹⁶

Seus pacientes, mesmo depois de terem perturbações cerebrais, ainda mostravam uma *percepção intuitiva* de seus problemas, como ele afirma. No caso de Lilian, mesmo com seus problemas de leitura e sua lesão cerebral, sua musicalidade estava *completamente* preservada. Sua memória musical se tornava cada vez mais forte, suas “imagens mentais musicais” ficavam cada vez mais vivas. Sacks teria percebido que Lilian mantinha em sua cabeça, agora, músicas muito mais complexas com arranjos bem mais definidos do que jamais havia sido capaz antes. Em seu último momento com Sacks, Lilian teria tocado um quarteto de Haydn – que não tocava há muitos anos – e, mesmo com dificuldade para chegar até o piano, tocou com seu imenso talento artístico, com todo seu sentimento, sem esquecer a música. Ela agora lembrava o quanto tocar piano lhe sustentava a vida. Para nós, basta saber como nosso autor interpretaria o caso de Lilian Kallir e como esse exemplo pode ajudar a compreender a filosofia bergsoniana, a partir da memória.

Bergson começa pelo reconhecimento do som para exemplificar os problemas de afasia, pois acreditava que os problemas ligados à audição seriam os mais fáceis de se compreender.

¹⁶ SACKS, 2010, p. 25

Ora, a primeira coisa que fazemos é ouvir a palavra falada para tentar identificá-la, vasculhando na memória uma correspondência satisfatória que traga o entendimento daquela linguagem. Para ele, há um processo nítido ao ouvir a palavra: primeiro reconhecemos o som para depois discernir o seu sentido; como última etapa buscamos a interpretação daquela palavra ouvida, passando por graus ainda mais profundos da memória, evocando aquela que melhor explicaria a situação atual. A partir disso, ele nos questiona, então, se o cérebro é realmente capaz de armazenar lembranças. Será? Para isso, nosso autor passa por dois argumentos centrais: um processo *automático* e outro de uma projeção dinâmica da memória.

Destarte, é citado um exemplo bem conhecido: Se ouvirmos duas pessoas conversando em uma língua desconhecida, podemos presumir que as mesmas vibrações do som – seguindo as mesmas leis da física – atingirão tanto a mim quanto a outra pessoa que estiver ouvindo esta conversa. No entanto, somente *perceberemos* um ruído caótico que não carrega nenhuma mensagem e, conseqüentemente, nenhum sentido. Dessa conversa não consigo absorver nada, nem mesmo diferenciar o que é uma vogal e o que é uma consoante, mostrando-me completamente perdido e incapaz de repetir qualquer coisa. Bergson (2010a) aponta: “A questão é saber de que modo o conhecimento de uma língua, que não passa de uma lembrança, pode modificar a materialidade de uma percepção presente.” (p. 125).

Oliver Sacks também percebe que há um problema de outra ordem que deve abarcar a complexidade da linguagem, principalmente a linguagem escrita. Podemos nos atentar ao fato de que a lembrança *auditiva* das palavras parece remeter a uma memória e dela extrair o que há de mais útil. Bergson afirma – a partir do exemplo dado acima – que, se a conversa não passa de um ruído, um tumulto linguístico, então não faz diferença reforçar a percepção atual com as lembranças-imagens. Isso acontece porque a *qualidade* da conversa não se acontece, mantendo apenas *grandezas* físicas e sonoras que representam uma quantidade de comprimento de onda para aquele som. Em outras palavras, falar mais alto não significa que isso trará clareza, o problema não é essencialmente o de apreender o ruído, mas de compreendê-lo. Para Lilian, esses sons se traduziam em músicas, em partituras, em uma representação musical indispensável para ela como artista. Agora, as partituras foram transformadas em ruídos.

Segundo Bergson, é preciso que você tenha ouvido *pelo menos alguma vez*, para que a memória seja latente e possa ser evocada. Mas, como esse processo funciona? De que maneira buscaremos em nossa memória um correspondente assertivo para escolhermos? O doente afásico se apresenta nesta situação: para ele, a própria língua se tornou agora um ruído, tornou-se uma língua desconhecida. É suficiente dizer que isso aconteceu porque as memórias foram “destruídas” por uma lesão cerebral? Para a psicofisiologia de sua época, nosso autor acredita ser suficiente que levem em consideração a “destruição” das palavras junto a uma lesão no

córtex cerebral. De acordo com Bergson, as impressões auditivas são importantes, na medida em que a adaptação do ouvinte acontece, muitas vezes, de forma automática, mas que necessita “coordenar as tendências motoras dos músculos da voz às impressões do ouvido”¹⁷, ou seja, não é para mudar o som escutado, nem tampouco juntar a ele uma lembrança, mas de fato *coordenar* as impressões.

Os passos descritos por ele são: primeiramente, *imitamos* – da forma que nos é possível e como consideramos ser – e, se o fizermos de forma a não organizar o som recebido, então estaremos em uma confusão. Dessa confusão, a nossa imitação será também confusa, incapaz de abranger tudo o que foi apreendido. Nossa percepção visual acontece de forma contínua, porém, o que queremos *imitar* é desmembrado, com uma “infinitude de contrações”. Como Lilian iria evocar a lembrança daquelas partituras confusas e que não podem mais ser lidas? Seria mais fácil admitir que Lilian já é uma grande musicista e, portanto, pode tocar somente pela sua memória. Os psicofisiologistas estudiosos das afasias no séc. XIX parecem não ter levado em conta a dificuldade em evocar a memória e distinguir as palavras e os sons.

Outro caso famoso do neurologista Sacks é do paciente chamado Howard Engel que, em certa medida, apresentava os mesmos problemas que Lilian, mas com um otimismo diferente. Howard Engel contatou o neurologista Oliver Sacks em 2002 após perceber, em uma leitura corriqueira de uma matéria do jornal *Globe and Mail*, que as letras pareciam ter sido “transformadas” de repente em outra língua totalmente incompreensível para ele. Howard descreveu como se estivesse vendo o alfabeto coreano e não mais o alfabeto inglês. Aliás, ele era perfeitamente capaz de identificar as letras individualmente – assim como no caso de Lilian - mas não de agrupá-las de forma inteligível. Howard parecia ser mais objetivo em relação ao seu problema, definindo logo que só poderia ter tido um derrame. Quando começou a ler, imaginou que seus amigos pudessem ter lhe aplicado uma peça, uma pegadinha, mudando todas as letras daquele jornal em específico.

No entanto, ao virar as páginas, percebeu que o problema era outro. Sacks (2010) comenta: “O pânico deveria ter me dominado por completo, mas não. Em vez disso, fui tomado por uma calma racional, prática. Já que não é alguém fazendo uma brincadeira, só posso ter sofrido um derrame.” (p. 56). Claro que Howard virou todas as páginas do jornal até esgotar todas as letras que ali estavam para, então, dirigir-se à biblioteca na esperança de que as letras “voltassem” para sua mente. Mas não foi o que aconteceu. Segundo ele, as letras ainda pareciam ter uma aparência “oriental”. Ele teria pedido ao seu filho ainda naquela noite que o levasse ao hospital para saber o que poderia ter acontecido. No caminho, Howard descrevia o que entendia

¹⁷ BERGSON, 2010a, p. 126

como os pontos de referência mais familiares para ele, mas de maneira alguma conseguia ler o nome das ruas, tudo parecia confuso, e ele só teria reconhecido que era um hospital pelo óbvio desenho característico na porta.

Quando os exames foram realizados, finalmente se confirmou seu infeliz pressentimento: tivera um derrame. Ao contar para Sacks sobre esse acontecimento, não se recorda nem mesmo de saber qual a relação que tinha com seu filho e inclusive de ter esquecido do próprio nome. Sacks descreve que os médicos do hospital conseguiram identificar também uma lesão no quadrante direito do campo visual, apresentando um ponto cego que o impossibilitava reconhecer rostos, cores e objetos. Os objetos para ele pareciam ter “desaparecido” em significado, como se agora fossem outra coisa totalmente diferente de seu propósito original. De acordo com o que descreveu Howard a Sacks, uma maçã e uma laranja – frutas totalmente comuns – agora mais pareciam frutas exóticas. “Eu não sabia se tinha na mão uma laranja ou um *grapefruit*, um tomate ou uma maçã.” (Sacks, 2010, p. 56).

Mas o caso de Howard não é interessante somente por esse extenso problema de reconhecimento e representação, mas também porque, enquanto estava internado, teria percebido algo inusitado – ao menos para ele – sobre o seu problema de leitura. Deitado na cama do hospital, recebeu de uma enfermeira um pedaço de papel e foi encorajado a escrever. A enfermeira lhe havia dito que conhecia muitos casos de *alexia sem agrafia*, quando o paciente, mesmo sem conseguir ler, ainda conseguia escrever. Para ele, e para muitas outras pessoas, a escrita e a leitura andam juntas, então não poderiam acontecer senão de forma a cooperarem uma com a outra. Sacks descreve que o ato de escrita, para Howard e para a maioria das pessoas, é dado como normal e *automático*, com muito menos esforço do que andar e/ou falar. Bergson, aliás, concordaria com essa afirmação, por entender que a memória hábito [ou memória-hábito] do paciente permaneceria intacta. O fato de Howard não conseguir mais ler não invalidava sua habilidade *motora* de escrever, dado que esse aprendizado já teria sido consolidado por ele, habituando seu cérebro a enviar respostas às periferias de seu corpo, respondendo de forma *inteligível* à escrita. A indagação apresentada por Sacks (2010) é muito válida:

Concebemos a leitura como um ato contínuo e indivisível, e quando lemos prestamos atenção ao significado e talvez à beleza da linguagem escrita, inconscientes de muitos processos que a possibilitam. Só quando encontramos um problema como o de Howard Engel nos damos conta de que a leitura, na verdade, depende de toda uma hierarquia ou cascata de processos que pode ser interrompida a qualquer ponto.¹⁸

Como apresenta Sacks, muitos pacientes que tinham a chamada “cegueira psíquica” poderiam ter capacidade visual normal, não ter qualquer problema de acuidade visual ou

¹⁸ SACKS, 2010, p. 58

percepção e não conseguiriam identificar/reconhecer os objetos. Seguindo a ideia localizacionista, apresentada por Wernicke e Broca, muitos outros neurologistas da época acreditavam que poderia, de fato, haver uma área do cérebro específica para armazenar as imagens virtuais e que, se fosse perturbada, poderia causar a incapacidade de ler.¹⁹ Sacks cita outro caso, contado por um oftalmologista, chamado Edmund Landolt (1846 – 1926), que teria percebido algo errado em um dos seus pacientes, que o procurou na tentativa de entender por que “de repente” não conseguia mais ler. O oftalmologista lhe mostrou a tabela optométrica. O paciente conseguia enxergar as letras, demonstrava que era possível vê-las com clareza – o que afastou o caso de se ligar a um problema de cegueira – mas não conseguia dizer qual era a letra. Sacks (2010) comenta: “Se lhe for pedido que escreva num papel o que vê, ele consegue, com grande dificuldade, copiar as letras, linha por linha, como se estivesse fazendo um desenho técnico, examinando cuidadosamente cada traço para se assegurar de que está desenhando com exatidão.” (p. 60).

Landolt relata a Sacks que o seu paciente não conseguia retomar a escrita se fosse interrompido no meio do processo, sendo incapaz de se reencontrar no momento em que parou, já que era também incapaz de ler o que havia acabado de escrever. O oftalmologista, então, entrou em contato com um neurologista conhecido da época, chamado Joseph-Jules Déjerine (1849-1917), que examinou seu paciente, mais conhecido como Oscar C. Esse paciente usava técnicas de assimilação para identificar as letras; Sacks descreve que ele atribuía ao A um cavalete e ao Z uma serpente, sempre ligando o formato da letra a algo que o fizesse reconhecer. Vale a pena mencionar Oscar C [Sr. C], porque seu caso se assemelha – mesmo que contado brevemente – ao caso de Lilian Kallir. O Sr. C²⁰ era um exímio cantor e, como menciona Sacks, também aprendia músicas novas de ouvido e nunca deixava de praticar o canto.

Vieillard-Baron (2007) nos explica que parece haver um movimento de *coalescência* entre percepção e memória, para que o reconhecimento da palavra aconteça. É necessário, então, “A palavra entendida é um conjunto de sons percebidos; sua interpretação é um conjunto de lembranças vindo da memória.” (p. 23). É, portanto, o automatismo, o hábito, a repetição

¹⁹ Importante observar que tais problemas não se aplicam a contas, das quais tanto Lilian quanto Engel não tinham problema para fazer. No entanto, os números eram identificados como as letras: de forma individual. Por exemplo, o número 375 seria 3,7,5. Mesmo assim, isso não atrapalhava na hora de fazer as operações matemáticas, já que esse problema da separação das unidades numéricas era mais comum na fala.

²⁰ Déjerine, como conta Sacks, teria feito a autópsia de Oscar C. Ao fazê-la, descobriu uma segunda lesão no cérebro, que teria destruído “parte do lobo occipital esquerdo” o que, segundo o neurologista, era responsável pelo problema de alexia do Sr. C. Tal achado causou turbulências nos anos seguintes, o que parece ter sido confirmado por Antônio e Hanna Damásio, com o advento dos exames especializados de imagens a partir dos anos 80. Outros especialistas buscaram respostas e um dos que vale mencionar, comentado por Sacks, é Dehaene que deu o nome do local no cérebro como “caixa de letras do cérebro” cuja menção de uma palavra pode fazê-la ser ativada em frações de segundo.

que fazem com que um encubra o outro na dinâmica da fala/interpretação das palavras. É porque Bergson coloca diferentes níveis de memória-hábito e lembranças que entendemos a dificuldade de atingir aquela mais ativa. O simples ato de escrever, para Howard, era para propósitos úteis, mas também se ligava à sua paixão, à sua criatividade, à sua vontade de viver, da qual Bergson muito admirava na criatividade humana.

Por meio da leitura e escrita, Howard se mostrava ativo, capaz de demonstrar o que somente um artista saberia interpretar, mostrando aquilo que o leitor talvez não conhecesse, tal como Lilian. Em relação à leitura, Sacks entende a complexidade do assunto e traz a discussão sobre como um elemento tão complexo por nós formado pode ser tão facilmente atingido por uma lesão cerebral. Ora, a linguagem é talvez o *maior* exemplo de avanço no processo evolutivo, através da inteligência. Howard Engel era descrito por Sacks como *um prolífico escritor e leitor onívoro*.

A leitura, evidentemente, não termina com o reconhecimento das formas visuais das palavras. Seria mais exato dizer que é nesse momento que ela começa. A linguagem escrita destina-se a comunicar não apenas os sons das palavras, mas também seu significado, e a área da formação visual das palavras tem conexões íntimas com áreas cerebrais da visão e da fala, com as áreas intelectuais e executivas e também com as áreas úteis à memória e à emoção.²¹

Essa linguagem, escolhida por Sacks, é bem propícia ao nosso filósofo, pois são as “áreas úteis” da memória que realmente aparecem à superfície. Baron nos dá um exemplo muito claro sobre as diferenciações da memória e como afetam a vida útil, já que parece que nosso cérebro “escolhe” o que é necessário no momento. Para ele, quando alguém tenta contar sobre uma viagem que fez procura detalhar da melhor forma possível, vasculhando em sua memória os menores detalhes, diferente de aquele que procura resolver um problema de matemática, que irá vasculhar por fórmulas matemáticas úteis e, ainda mais diferente, daquele que joga uma partida de tênis, que não tem a menor necessidade de vasculhar por memórias mais profundas e conta exclusivamente com sua memória hábito para lhe dar o sucesso que precisa.

Como dois artistas persistentes, tanto Howard quanto Lilian buscavam meios de melhorar sua relação com o objeto de adoração de ambos. No caso de Lilian, a música, e, no caso de Howard, a escrita. Ele persistia em voltar a ler; esse era esse seu maior desejo. Com o tempo em que ficou em recuperação, Howard tentou audiolivros, mas sentia que não era o suficiente. Ao relatar sua frustração à Sacks, ele enfatizou que achava inaceitável, como leitor, somente ouvir os livros. Com o tempo e com tratamento, passou de uma alexia mais grave para uma de segundo grau, em que agora conseguia identificar as letras e fazer uma leitura pontual. Sacks (2010) comenta a importância da leitura para a constituição da personalidade de Howard

²¹ SACKS, 2010, p. 64

Engel: “Ler estava arraigado em mim. Eu não podia parar de ler do mesmo modo que não podia parar meu coração [...] a ideia de ser separado de Shakespeare e companhia me arrasava. Minha vida fora construída lendo tudo que via pela frente.” (p.68). O neurologista nos conta que mesmo depois de passados nove anos desde o derrame, Howard continuava incapaz de reconhecer as letras com total clareza, apesar de ter mostrado melhora em sua alexia; na verdade, Engel tinha uma imaginação e memória que não dependiam mais somente de ler. Bergson deixaria claro que isso não depende, até porque a memória, na qual Engel sofrera lesão, era apenas uma camada superficial de uma memória muito maior. Relata Howard:

Eu sabia que não podia mais depender do “band-aid” da memória. Eu poderia esquecer uma palavra na segunda parte do que estava dizendo, embora já houvesse usado o termo um momento antes. [...] Aprendi a anotar as coisas no “livro da memória” [no momento em que eu pensava nelas]. [...] O livro da memória aumentou minha sensação de estar na direção da minha própria vida. Tornou-se meu companheiro constante: em parte diário, em parte caderno de anotações, além de um livro comum. Os hospitais, em certo grau, favorecem a índole passiva; o livro de memória me devolveu um pedaço de mim mesmo.²²

Em outras palavras, voltar a escrever lhe devolveu um pedaço de si mesmo. Sacks cita Jean-Martin Charcot, um grande neurologista francês, que conta sobre um dos seus pacientes, que teria começado a escrever associando a escrita a gestos, era como desenhar as letras no ar. Seu paciente melhorou consideravelmente enquanto utilizava esse método, no qual conciliava sua memória motora com as palavras que escrevia. Howard teria aplicado os mesmos meios para leitura e, quase que inconscientemente, movia as mãos quando tentava ler, assim como a língua, tentando desenhar a letra. “Assim, por uma extraordinária alquimia sensório-motora, metamodal, Howard estava substituindo a leitura por uma espécie de escrita. Estava, efetivamente, lendo com a língua.” (Sacks, 2010, p. 76).

No procedimento da linguagem – entre receber algo confuso e desembaraçá-lo para então trazer o entendimento – há um hábito, ou ainda, uma *repetição*. Isso significa que sempre resultará no mesmo esforço? E esse mesmo esforço sempre resultará em algo igual? Ao que parece, há um sistema muito mais complexo do que apenas repetir e reproduzir. O hábito, como afirma nosso autor, traz um processo importante de *decompor* e *recompor*, do qual a inteligência será muito proveitosa. “Ela [a inteligência] desenvolve, a cada nova tentativa, movimentos enredados; a cada vez chama a atenção do corpo para um novo detalhe que havia passado despercebido, faz com que ele separe e classifique; acentua o essencial [...]” (Bergson, 2010a, p. 127).

Com Lilian não foi diferente, a cada vez que tocava seu piano, aprendia um movimento novo, um detalhe único, um momento único no tempo que, por mais que tenha sido dificultado

²² SACKS, 2010, p. 75

por sua alexia musical, continuou a evoluir. Podemos pensar que esse caso se assemelha ao de uma criança que ainda está aprendendo a falar/ler, tentando repetir as impressões auditivas que recebe. Bastaria ouvir uma vez para que fosse possível repetir a palavra? Entender um movimento não é o mesmo que saber imitá-lo e Bergson constatou essa diferenciação ao afirmar que, para compreender o movimento a ser repetido, bastava que captasse dele apenas o *essencial*, algo que fosse importante para diferenciá-lo dos outros.

Posso perceber uma melodia, acompanhar seu desenho, fixá-la inclusive em minha memória, e não saber cantá-la. Distingo sem dificuldade particularidades de inflexão e de entonação num inglês falando alemão – corrijo-o, portanto, interiormente; - isso não quer dizer que eu daria a inflexão e a entonação corretas à frase alemã se eu falasse. Os fatos clínicos, aliás, confirmam aqui a observação diária. Pode-se ainda acompanhar e compreender a fala quando se ficou incapacitado de falar.²³

Para ele, o corpo não admite essa confusão, pois precisa que as partes sejam todas aparentes para reconstruí-las através da inteligência. O problema para nós é pensar o que este sistema tem de relação com a memória, quiçá com a consciência. Em um dos casos citados por Bergson, o paciente não “perdeu” a memória auditiva e, mesmo neste cenário, era incapaz de pronunciar quaisquer das palavras que ouvia. Para os psicofisiologistas naquele momento, parecia evidente que uma lesão subcortical fosse a responsável por essa “perda” da memória, já que interferia no armazenamento das imagens pelo cérebro. Se consideramos desta maneira, há uma conexão evidente entre consciência e *percepção* e, se a lesão de fato se instaurou no cérebro, então ela perturbou a percepção do paciente que incapacitou e as memórias de serem escoadas. Não há, portanto, uma ação direta na memória; ela continua preservada.

2.3 A memória e o cérebro

*O próprio cérebro é, de duas maneiras, escolha: porque, em si mesmo, em virtude de suas vias nervosas, ele divide ao infinito a excitação; e também porque, em relação às células motrizes da medula, ele nos deixa escolher entre várias reações possíveis*²⁴.

Nesta primeira afirmação, trazida por Deleuze, temos a contestação das diferenças de natureza pontuadas por nós em nosso primeiro capítulo: o cérebro é aqui objetividade e as lembranças se deleitarão sob a subjetividade. O cérebro é o *meio* pelo qual o indivíduo fará suas escolhas, isto é, ele é uma ferramenta imprescindível para a atualização das memórias. No entanto, na mesma medida, Deleuze aponta a problemática da *localização* das memórias no cérebro, enfatizando que este é um problema, para Bergson, mal colocado e um misto mal analisado, confundindo aspectos de naturezas diferentes e dando a eles uma mera diferença de grau, quando é necessário apresentá-los pela sua diferença de *natureza*. Ao pontuar os

²³ BERGSON, 2010a, p. 127-128

²⁴ DELEUZE, 2012, p. 44

movimentos de *atualização*, Deleuze também esclarece a importância dos movimentos de *contração* e *expansão*, explicando a relação entre a ideia de um interesse e de um relaxamento, os quais representam a atenção do ser frente ao útil e ao inútil [aqui representado pelo sonho, por exemplo].

Para esclarecer sobre este ponto, Deleuze afirma que o que há de comum entre esses dois elementos é, precisamente, o *movimento*. É, desta forma, através de um “coadjuvante motor” que a memória irá se atualizar e se transformar em imagem-percepção e, com isso, uma ação possível. Para entender a relação entre memória e cérebro, precisamos, primeiramente, fazer o caminho metodológico do nosso autor, partindo dos erros apresentados por estudiosos de sua época. Divididos entre *epifenomenistas* e *paralelistas*, começamos com um conflito bem evidenciado por Bergson, que nos levará, posteriormente, a discutir sobre questões ligadas ao *associacionismo* e, principalmente, o *localizacionismo* - que será também pontuado por Oliver Sacks. No caso dos *epifenomenistas*, há a ideia de que o pensamento é apenas uma *simples* função cerebral, reduzindo os fenômenos mentais ao cérebro.

Já para os *paralelistas*, não há um ponto de intersecção entre corpo e espírito; ambos parecem funcionar ao mesmo tempo. No entanto, Bergson não se inclina a reduzir, de maneira definitiva, o cérebro ao mental, nem o contrário; na verdade, essa relação entre um e outro não é constante, na medida em que o mental pode reduzir-se ao cerebral e o cerebral ao mental. É exatamente porque nossa vida psicológica se manifesta em diferentes tons que somos incapazes de tirar qualquer medida disso, mesmo que fizéssemos uma varredura completa em um cérebro e fôssemos capazes de observar todo seu funcionamento.

O associacionismo – a corrente mais criticada por Bergson – constantemente se equivocava por não atribuir a *continuidade*, da qual Bergson tanto prezava. Mas, ao invés disso, entendia a realidade como uma “multiplicidade descontínua e justaposta”. Para essa corrente, teríamos que admitir que todo estado psicológico é tido como um “elemento simples”. Mas já podemos entender esse pressuposto como incoerente, já que a vida interior e a própria duração são um constante *devenir*; uma constante criação.

O associacionismo, então, irá se confundir tanto em relação à *percepção* quanto à *memória*. No primeiro caso, desprezarão as memórias das quais a percepção se apodera para então se colocar na situação atual. No segundo caso, a memória será apenas “algo pronto”, novamente desprezando a percepção e a concebendo como fraca. “Este é precisamente o erro do associacionismo: colocado no atual, esgota-se em vãos esforços para descobrir, num estado realizado e presente, a marca de sua origem passada, para distinguir a lembrança da percepção [...]” (Bergson, 2010a, p. 158). A lembrança, portanto, é muito mais do que um momento, na

medida em que me recordo, na medida em que me esforço para lembrar, mais me pareço recolocar no passado e experimentar com mais vivacidade.

Quando falamos em percepção é nesse momento nos encontramos no terreno da interioridade, em uma dinâmica em que o corpo – como imagem privilegiada – influencia outras imagens, executando e recebendo movimentos. Bergson define os objetos como imagens em um universo de imagens possíveis. Nesse universo, há uma imagem central privilegiada que consegue exercer influência entre os outros objetos. Os objetos também se influenciam entre si, mas não na mesma medida. Essa imagem central é o corpo que, através da consciência, influenciará a dinâmica com as outras imagens. Quando pensamos sobre a ligação entre cérebro e percepção, em especial em relação às lesões cerebrais, estamos falando de uma percepção que traça o *possível*, isto é, que se direciona para a ação possível. Se acontecer alguma lesão cerebral, é provável que incapacite a percepção da matéria e atrapalhe aquela ação possível do corpo.

As variações do corpo são de extrema importância e modificam completamente a percepção. Estamos diante de dois sistemas²⁵ relevantes: a imagem do corpo, que influencia outras imagens no sistema de imagens do universo; e as próprias imagens, que exercem certa influência entre si. A coexistência entre o mundo e o corpo se dá justamente no fato de que ao mesmo tempo que as imagens são invariáveis no universo – como matéria – também são *variáveis* na percepção. Seria absurdo, por exemplo, atribuir a existência do universo a uma imagem central, ou, ainda, perguntar se o universo existe somente dentro de nós através de um sistema sensório-motor, ou fora de nós. Seria admitir que tudo que existe, existe apenas porque o corpo particular existe, o que parece um problema desnecessário. É, como Bergson (2010a) afirma, o cérebro que faz parte do mundo material e não o contrário. Se de fato quisermos solucionar esse problema, seria preciso, de acordo com a filosofia bergsoniana, encontrar um terreno no meio: “[...] só aprendemos as coisas sob forma de imagens, é em função de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema.” (p. 21). Nessa dinâmica, a percepção se relaciona com a imagem central, à qual apresentamos, na medida em que as outras imagens irão se relacionar ao corpo, seja pelo interesse, seja pela atenção. As constantes mudanças dessa imagem central influenciam a percepção.

Frédéric Worms também pontua, em *Bergson ou os dois sentidos da vida* (2011), apresenta no segundo capítulo, acerca do corpo. Para ele, há o elemento da escolha, na medida em que o corpo seleciona, entre os objetos do mundo, aquele pelo qual sua carência se mostra

²⁵ Esses dois sistemas são: *consciência e ciência*. Bergson diferencia ciência e consciência quando entende que a primeira possui as imagens que se relacionam entre si e a segunda possui aquela imagem central, a qual chamamos de corpo.

mais latente. Ele fará isso por intermédio do cérebro que “[...] seleciona, por assim dizer, as informações que a ele interessam em um fluxo do mundo.” (p. 143). Depois de selecionadas, será através delas que as ações possíveis se concretizarão, baseadas no que Worms acredita ser um critério para agir e um critério para carência do corpo. A percepção estará nesta dinâmica como uma “razão suficiente” da indeterminação para a necessidade de escolha do ser. Ou seja, *recortamos* do universo de imagens aquela que mais nos interessa; tal isolamento das imagens selecionadas é entendido por Worms como um isolamento relativamente pragmático que mais se aproxima de seu fundamento espacial do que qualquer outra coisa. Neste isolamento não há nada de criação, nada de liberdade, há somente um *recorte* do mundo material, pela percepção, que *elimina* o que não interessa ao corpo.

Com efeito, o sistema nervoso é uma parte da matéria como as outras e, como tal, constituída de “movimentos” observáveis. Mas se o corpo é capaz de ação indeterminada e de percepção consciente, é graças a ele e ao trabalho de análise que ele efetua sobre os movimentos que recebe de outros objetos, e que intercala entre esses movimentos e aqueles que o corpo efetua em contrapartida. (Worms, 2011, p. 147).

Esse recorte é limitado, afirma Worms, pelas sensações ou afecções em contato *imediate* entre o corpo e as imagens ao seu redor, isto é, no contato imediato com os objetos de seu interesse. Para Bergson, é evidente que o corpo tem, de certa forma, um *poder* diferente do que das demais imagens, ele parece *escolher*. Essa escolha interferirá na relação de receber e devolver movimento para os outros objetos do conhecimento. Quando Bergson questiona o que aprenderíamos se abríssimos um cérebro e fôssemos capazes de observar seu funcionamento, ele mostra-nos que estamos *apenas* falando do material, ali onde estão os nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal não há um “local” para a memória. Se, com o bisturi, cortarmos alguns desses nervos, nada mudará no resto das imagens do universo, nem tampouco atingirá a memória. Mas algo se afeta: a percepção.

O seccionamento dos nervos centrípetos só pode, portanto, produzir um único efeito realmente inteligível, que é interromper a corrente que vai da periferia a periferia passando pelo centro – consequentemente, colocar meu corpo na impossibilidade de obter, em meio às coisas que o cercam, a qualidade e a quantidade de movimento necessárias para agir sobre elas. Isso diz respeito à ação, e somente à ação. No entanto, é minha percepção que desaparece.²⁶

Worms aborda essa ideia apresentada por Bergson, salientando que a dinâmica entre memória e cérebro não é apenas pela “reunião precária” dos estados cerebrais/corporais e a memória do indivíduo, nem tampouco um ato “puro e indivisível” entre os participantes desta dinâmica. Para Bergson, é simples, tanto uma ideia quanto a outra parecem carecer do principal: *o desenrolar do tempo*. Falaremos, mais adiante, sobre a relação entre memória e duração, mas nos atentemos aqui a apresentar que há, de fato, o que Worms afirma ser a memória da *realidade*

²⁶ BERGSON, 2010a, p. 17

do ser, uma espécie de encontro entre as memórias musculares/motoras e as memórias individuais do ser.

O que essa relação tem de consonante com o cérebro? Ora, o que há de memória no cérebro é o que, de fato, Bergson pretendia responder. Como conseguiria reduzir a um órgão motor, cuja função se dá em atribuir e recolher movimento, todas as imagens cuja localização temporal é extremamente precisa e detalhada? Seriam as lesões cerebrais [ou possíveis lesões] capazes de explicar um distúrbio na consciência? Ora, se levarmos em conta a psicofisiologia, facilmente responderemos que essas perturbações podem explicar fenômenos da consciência e até admitir que, tudo o que foi perdido em uma lesão, não se trata de um trivial hábito. Se fôssemos concordar com a psicologia experimental, então reduziríamos o fluxo da consciência a uma memória mecânica.

A psicologia parece ignorar que estados perceptivos e estados afetivos possuem uma diferença de natureza. Para ela, os estados inextensivos das afecções estariam no mesmo nível dos estados extensos da percepção. A diferença de natureza é o que faz com que Bergson elabore uma teoria das imagens, colocando o corpo como imagem central. Nosso autor somente entra no âmbito das afecções para enfatizar sua teoria da percepção. Para a psicologia, parecia não haver distinção nítida entre percepção e representação. Poderíamos nos questionar como o enfraquecimento de uma afecção – no caso de Bergson, ilustrada pela dor – pode engendrar um estado perceptivo? Ou o contrário, como o fortalecimento de um estado perceptivo pode tornar-se uma afecção? Bergson (2010a) responde: “Praticamente não há percepção que não possa, por um crescimento da ação de seu objeto sobre nosso corpo, tornar-se afecção e, mais particularmente, dor.” (p. 54). Para Bergson, a resposta está na teoria da percepção. Ela parece, como afirma em uma metáfora, ser um estado de reflexão do que é recebido exteriormente, ou seja, uma reflexão objetiva entre corpo vivo e imagem – objetos do conhecimento.

Worms confirma esse entendimento, explicitando que a percepção – aquilo que o corpo retém – é uma “[...] sequência de gestos isolados e repetíveis, cuja repetição tornará justamente eficaz e útil como lembrança, em sua generalidade mesma.” (Worms, 2011, p. 171). Dessa maneira, o cérebro é capaz de reter apenas *esquemas* [que ele denomina também como “quadros motores”], mas que se caracterizam por uma “sequência fixa” que estrutura precisamente todo o decorrer de nossa vida. Worms (2011) anuncia que, sem esses esquemas motores “[...] nós não somos ou não sabemos mais nada; suas lesões são as nossas.” (p. 171).

Nosso autor afirma que a percepção medirá o quanto o corpo reflete movimento e a afecção medirá o quanto o corpo absorve movimento. Jonas Gonçalves Coelho apresenta, em *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson* (2010), a afecção como uma percepção interna. “[...] há um privilégio do corpo em relação às outras percepções, primeiramente porque o corpo

seria a única imagem da qual temos uma percepção externa e uma percepção interna – afecção.” (p. 107). Para que haja uma tentativa de acessar uma percepção pura, precisaríamos, de acordo com o Bergson, abdicar das afecções, já que elas parecem estar/acontecer *dentro* do corpo, enquanto a percepção se encontra exteriormente. Mas isso acontece mais de direito do que de fato. A representação acontece justamente nessa dinâmica entre corpo e mundo, marcando o horizonte do interesse do corpo e como ele se relaciona com as outras imagens. A representação é legitimada pela individualidade do indivíduo, pela sua *unicidade*.

Bergson (2010a) explica: “Eis porque sua superfície, limite comum do exterior e do interior, é a única porção da extensão que é ao mesmo tempo percebida e sentida.” (p. 59). Essa vida psicológica depende significativamente do passado; é a partir dele que ela se condiciona, segundo Bergson. É a partir desse condicionamento do passado que se manifesta nosso caráter. Por isso, quando apresentamos o erro do associacionismo, ligamos diretamente ao *desaparecimento* da lembrança pura, da sua totalidade. Substituindo, assim, o *instável pelo estável*, não se colocando de início no passado e ignorando a complexidade do devir. Explicaremos adiante, a partir do diagrama apresentado por Bergson, como seria a representação de uma linha do tempo que distingue lembrança pura, lembrança – imagem e a percepção. Mas, por enquanto, colocamo-nos frente a esse exemplo, dado por nosso autor: Uma linha AD que contém em seu meio AB [lembrança pura], BC [lembrança imagem] e CD [percepção]. “[...] pode-se dizer que nosso pensamento descreve essa reta num movimento contínuo que vai de A à D, e que é impossível afirmar com precisão onde um dos termos acaba, onde começa outro.” (Bergson, 2010 a, p. 156).

Desse modo, nossa lembrança se encontra *virtualmente* de forma integral. Como, então, ela se manifesta para nós? A consciência está lá, buscando a forma *apropriada* de, através da percepção presente, manifestar aquela memória como uma *sombra*, uma espécie de imitação da lembrança pura [original]. Para os associacionistas, a percepção, nesse sistema, não é mais que “um aglomerado de sensações”, desconsiderando a complexa teia de memórias que constituem o âmago daquela percepção, isto é, a sua raiz na memória. Fechar-se-ão em relação à memória pura e buscarão um estado *pronto*, uma percepção que ignora a memória que evoca. Estamos sempre transitando entre memória e consciência, pautando a matéria [o cérebro] como um participante mecânico de uma dinâmica mais complexa do que se pensava.

Se a ciência não se aproxima dessa condição de *devir*, é porque ela procura uma representação esquemática e artificial incapaz de tratar de uma duração propriamente dita. Por ela, diríamos que não seria um problema ter o psíquico absorvido pelos efeitos de causas físicas e fisiológicas, bem como não veríamos problema em entender a consciência como apática, como um objeto qualquer, e dar ao cérebro um protagonismo maior que poderia isolá-lo do

resto do universo. No entanto, esta não é a observação com a qual nosso autor concorda. Que há solidariedade entre cérebro e consciência já sabemos, mas qual é o caminho para isso é o que precisamos investigar. A resposta, já adiantamos, está na percepção. Não podemos esquecer que a percepção se perturba junto com as atividades cerebrais, apesar de não depender exclusivamente delas. Como ligamos, então, o cérebro – somente capaz de transmitir e receber movimento - à memória? A principal função daquele é a de *organizar*, escolher, em meio a um emaranhado de excitações diferentes, como transmitir movimento e como conduzi-lo; segundo Bergson, uma “central telefônica”, um mecanismo de análise.

O cérebro não deve, portanto, ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é “efetuar a comunicação”, ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe; mas, como todos os órgãos perceptivos lhe enviam seus últimos prolongamentos, e todos os mecanismos motores da medula e do bulbo raquidiano têm aí seus representantes titulares, ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto.²⁷

De acordo com Bergson, seu papel é o de *conduzir o movimento*, através de uma seleção feita por ele. É, em outras palavras, apenas um aparelho motor cuja função, em relação à memória, será a de *atualizar* as lembranças. A partir dessa definição de cérebro é que buscaremos uma relação com a percepção, já que seu enriquecimento parece depender também do cérebro. Mas não esquecemos que há uma maestria na função cerebral, cuja perfeição se dá pela sua complexidade e desenvolvimento crescente. Lembremos que essa “central” está diretamente relacionada à ação real no mundo e à como ela se produz. A percepção irá se relacionar pelas modificações deste cérebro, seguindo uma posição que leva em conta a reação: “Mas, à medida que a reação se torna mais incerta, que dá mais lugar à excitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa.” (Bergson, 2010a, p. 27). Essa percepção está ligada à atenção e, de alguma forma, impregnada de lembranças, misturando na consciência dados de memórias passadas com os presentes, mantendo pouquíssimas características de uma percepção presente. Worms também enfatiza essa ideia bergsoniana acerca da percepção e a relação com a memória quando afirma que a memória é uma *antecipação* da percepção.

A *indeterminação* é o que marca uma imagem privilegiada, sensível às mudanças do mundo, em contraste de uma imagem estática ou um objeto qualquer. A percepção necessita de um esforço da memória que só poderia vir de um ser consciente, em constante *dever* e que ocupa uma duração. Desse jeito, Bergson pede que levemos em consideração uma percepção que é atrelada às lembranças, misturando-se com os momentos. Com isso, admitimos já prontamente que a percepção precisará da memória, diferente de um momento atual: “O presente puro é o

²⁷ BERGSON, 2010a, p. 26

limite ideal entre um passado que se avoluma e um futuro sempre aberto.” (Bergson, 2010b, p. 42). Mas, para que fim desenvolvemos a percepção e qual sua relação com a memória e com o cérebro? Temos falado do papel do cérebro em funcionar como uma central telefônica, mandando sinais às periferias e, conseqüentemente, acarretando movimentos, mas e se há uma lesão? Ela também irá influenciar a percepção? Para Bergson, há uma diminuição da percepção no caso de uma lesão. Já que o sistema nervoso está comprometido e incapaz de passar as excitações, então não há possibilidade de uma percepção correlativa que nos coloque no momento presente. Não haverá atualização.

Quando uma lesão dos nervos ou dos centros interrompe o trajeto do estímulo nervoso, a percepção é diminuída da mesma forma. Devemos espantar-nos com isso? O papel do sistema nervoso é utilizar esse estímulo, convertê-lo em procedimentos práticos, realmente ou virtualmente efetuados. Se, por uma razão ou outra, a excitação não passar mais, seria estranho que a percepção correspondente tivesse ainda lugar, já que essa percepção colocaria então nosso corpo em relação com pontos do espaço que não a convidaram mais diretamente a fazer uma escolha.²⁸

Se houver um *rompimento* entre percepção e consciência, haverá inconsciência, segundo afirma Bergson. É preciso que haja o sistema nervoso, bem como a existência da imagem central para que então haja percepção. Para ele, uma percepção sem um sistema nervoso é uma percepção que “não serviria para nada”. Mais uma vez, ressaltamos que o sistema nervoso desempenha um papel significante em *transmitir, distribuir e inibir* movimentos. Dessa forma, se qualquer “fio condutor” entre sistema nervoso e as periferias for cortado, a percepção sofrerá as conseqüências. Ao que parece, Lilian e Howard sofreram exatamente com uma percepção distorcida da realidade, uma confusão que os impossibilitava de descrever os contornos reais do objeto e de confundi-los corriqueiramente, além de transformar palavras conhecidas em “hieróglifos” ininteligíveis.

Se a percepção é, para nós, um recorte, então a imagem selecionada pelo indivíduo, não reside sua evidência, mas na supressão das outras imagens. Ou seja, pela reação, se ela for imediata, então a percepção será um simples contato com o objeto. É justamente essa reação [e pela sua indeterminação] que se faz necessária uma percepção variável. Com isso, Bergson expressa que não há percepção que **não esteja impregnada de lembranças**, e essa percepção *sempre* ocupa uma duração, exigindo, portanto, um esforço da memória. No caso da percepção impregnada pela lembrança, há uma mistura de nossas experiências passadas com experiências presentes. No segundo caso, de uma memória que ocupa uma duração, ela é a principal contribuição da consciência à percepção, é a principal característica subjetiva dela.

²⁸ BERGSON, 2010a, p. 43

A relação entre o observador consciente, através da percepção, e o objeto é, segundo Bergson, um circuito. Isso acontece porque sempre será uma “volta para trás do espírito”, uma retomada ao próprio objeto. Neste complexo sistema, a percepção presente parece se confundir com a lembrança passada, às vezes, impossibilitando saber onde uma termina e a outra começa. A lembrança é *reduzida* para se penetrar na experiência presente. Nesse sentido é que encontramos o conceito de atenção, já que ela parece ora se complicar, ora se simplificar, fazendo com que a percepção presente seja criada pelo grau de tensão/atenção. Ela [a atenção] ora destaca os elementos percebidos, ora parece trazer à consciência uma atitude que somente a inteligência é capaz de adotar.

A conduta da atenção é de um “voltar para trás” do espírito que parece não querer se ligar ao resultado útil da ação e, por uma espécie de detenção, dificulta o movimento em seu estágio inicial. Dessa detenção, passamos para uma sutil percepção dos objetos que deságua em uma condição positiva do conceito de atenção que, segundo nosso autor, é continuada pelas lembranças. A memória, nesse contexto, direciona a percepção recebida a possíveis imagens-lembranças relacionadas a ela, para que possa se transpor em movimento e, caso não consiga os detalhes precisos para essa façanha, terá que buscar mais fundo em seu âmago, através de um significativo esforço. A memória e a percepção se enriquecem, nessa ideia de colaboração entre as duas, já que a percepção estará sempre alimentando a memória e esta última sempre nutrindo a percepção. Diante disso, é que podemos dizer que a percepção é de fato um recorte do campo sensorial e visual do corpo que busca focar sua atenção em determinado objeto/acontecimento.

É *imprescindível* a participação do sujeito, sua memória, sua consciência, para que o passado seja transformado e presente, isto é, para que o virtual se torne atual, para que se transformem lembranças em uma ação útil no presente. Worms (2011) explica: “[...] se os fios do cérebro são cortados, tudo se rompe.” (p. 177). O corpo, ele afirma, é “impregnado” de memórias apreendidas durante a vida, sendo “saturado” por essas memórias. Bergson nos diz que nossa memória *permanece* virtual até o momento em que o ser adote a ação mais adequada para o momento atual. Para isso, “Pouco a pouco, aparece como que uma nebulosidade que se condensa; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenharam e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção.” (Bergson, 2010a, p. 156). Passaremos para a discussão acerca dos tipos de memória.

2.4 Dos tipos de memória

Dois acessos a si pela memória são possíveis: um onde eu espacializo as lembranças puras sem preocupação de agir, por puro prazer, para contemplá-las e vê-las desfilar

*no sonho ou na fantasia, o outro, ao contrário, onde eu faço para agir, onde, quanto mais eu o faço, mais minha ação é individual e livre, onde, enfim, eu não vejo mais meu passado, mas o inscrevo no real*²⁹.

Tais lembranças, apresentaremos, trabalharão em conjunto para o que Worms afirma ser para Bergson, uma memória recobrando e suplementando a outra. No terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, nosso autor discute acerca da sobrevivência das memórias, destacando uma de suas características essenciais: ela continua *presa* às suas raízes, ou seja, a cada exato momento do qual transformou-se em lembrança-imagem. É, precisamente, o percurso em transformar uma memória enraizada e virtual em um desdobramento que se revela no estado presente. Se assim não fosse, não estaríamos frente à memória. Bergson define dois tipos de memória: *aquela que imagina* e *aquela que se repete*.

No primeiro caso, há um registro da memória pelo seu *todo*, isto é, não se descuida de nada, marcando cada pequeno detalhe e colocando tudo em seu devido ponto temporal, seu lugar e sua data. Estamos a falar da *totalidade* da memória, aquela que, por exigências sociais, encontrar-se-á sempre oculta e precisará de um *esforço* latente para se libertar. Para nosso autor, esse tipo de memória não tem qualquer intenção de se ligar à utilidade, ela armazena o passado por uma “necessidade natural”. *Todos* os acontecimentos de nossa vida estariam aí registrados. “Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar aí uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada.” (Bergson, 2010a, p. 88).

O segundo tipo de memória é mais brando. Ela está sempre voltada para a ação e leva em consideração somente o futuro, não se lançando ao passado, mas sim à vida útil, à sua praticidade, ou melhor, às exigências da utilidade social; além de, claro, ser totalmente *impessoal*. É a partir da memória que a percepção encontrará uma tendência para agir, revelando excitações cada vez mais complexas, das quais tomaremos consciência. Essa memória *útil* está diretamente ligada ao previsível, ao espaço: De acordo com a teoria bergsoniana da memória, esse segundo tipo se fixa a um “caráter sistemático” por movimentos ligados à inteligência e a sua forma de organização. É, para ele, uma espécie de *encenação*, já que não abarcará o passado em sua totalidade e apenas prolongará o útil no atual. É preciso um interesse, uma abstração, do presente para colocar-se no passado. É preciso, segundo Bergson, *dar valor ao inútil*. No entanto, esse passado parece escorregadio, sempre escapando em uma dinâmica que, ao mesmo tempo que se complementam, esses dois tipos de memórias se contrariam.

Essas classificações da memória nos ajudam a entender o porquê os psicólogos erraram em não compreendê-la em suas camadas mais complexas. Para eles, a memória se intensificava

²⁹ WORMS, 2011, p. 178

cada vez que a ela era “adicionada” outra memória, ganhando força com a repetição. Porém, a memória – aquela que imagina – tem a característica mais evidente de não se repetir, de marcar momentos únicos, dos quais extraímos uma data específica no tempo. As lembranças apreendidas pelo hábito – memória que se repete – são aquelas úteis à vida prática e são justamente elas as mais difíceis de serem atingidas. O caso de Lilian e Howard é intrigante, porque sua memória-hábito fora atingida e, para Bergson, essa é a mais difícil de “perder”. Diferente dessa lembrança, a lembrança espontânea – aquela que imagina – é *imediatamente perfeita*. Dela, conservamos a memória em seu momento. Já a lembrança hábito, como temos mencionado, caracteriza-se por sua *impessoalidade*.

Portanto, a repetição não tem de modo algum por resultado converter a primeira na segunda; seu papel é simplesmente utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a primeira se desenvolve, organizar esses movimentos entre si e, montando um mecanismo, criar um hábito do corpo. Esse hábito, aliás, só é lembrança porque me lembro de tê-lo adquirido porque apelo à memória espontânea, aquela que data os acontecimentos e só registra uma vez. Das duas memórias que acabamos de distinguir, a primeira parece, portanto, ser efetivamente a memória por excelência. A segunda, aquela que os psicólogos estudam em geral, é antes o *hábito esclarecido pela memória* do que a memória propriamente.³⁰

Nesse sentido, nossa percepção fará parte da dinâmica em relação à memória porque é através da repetição [do objeto do conhecimento estar diante de nós com uma certa frequência e a partir de um certo interesse nosso] que nós percebemos os objetos e nos adaptamos a eles. O exemplo dado por Bergson é em relação a uma lição aprendida que, conforme se estabelece, acrescenta à lição anterior um conhecimento maior e se intensifica e se determina como hábito. Conforme essa repetição acontece, é determinada em nós uma atitude que se prende a nossa percepção. Ou seja, é para isso que está destinado nosso sistema nervoso: uma excitação é mandada para o cérebro à periferia e, através de uma seleção inteligente, transmite para as periferias o movimento, marcando o processo de *percepção e adaptação*. “Assim se produz a reação apropriada, o equilíbrio com o meio, a adaptação, em uma palavra, que é a finalidade geral da vida.” (Bergson, 2010a, p. 92). É por isso que uma lesão *já* jamais será capaz de destruir, de fato, as lembranças. Sua única interferência é na atualização delas, impossibilitando-as e acometendo uma reação inapropriada. É nesse sentido que as coisas ditas inúteis – como a arte, por exemplo – desprendem-se dessa relação com a reação apropriada e mais se assemelha a um sonho.

Bergson constantemente, no decorrer de *Matéria e Memória*, aponta os erros de algumas teorias altamente difundidas de sua época. No começo deste capítulo, apresentamos os erros do associacionismo e é, justamente, este erro que Bergson pontua em seu terceiro capítulo. Para

³⁰ BERGSON, 2010a, p. 91

ele, o associacionismo *substitui* a realidade vivida do ser por elementos inertes, sacrificando “o começo pelo fim”. Da percepção, eles ignoraram sua coloração, desconsiderando o seu núcleo, composto pelas imagens rememoradas, isto é, pelas lembranças. Ignorar isso é o mesmo que admitir que esta lembrança é algo pronto, algo longínquo de todo o trabalho constante da memória em se desenvolver com o tempo. Para os associacionistas, então, *não* há lembrança pura. Precisamos, ele afirma, *partir do passado* para entender a memória espontânea, aquela que sempre estará segura no tempo.

Partiremos da diferenciação entre sensação e lembrança, já que é a partir desta problemática que Bergson aponta os erros do associacionismo e como a memória se comporta neste contexto. Os psicólogos, ele afirma, parecem ignorar que lembrar-se de uma sensação é diferente de imaginá-la; é *imprescindível* que haja algo no seu passado para se lembrar. Apesar de parecer evidente, a confusão nos ajuda a entender que uma sensação *rememorada* não significa a sensação mesma, isto é, não significa uma sensação nascente. Bergson usa o exemplo da dor: lembrar uma dor é o mesmo que identificar a dor em sua origem? Temos, como mostrado no *Ensaio*, um problema de diferenças de natureza sendo tratadas como diferenças de grau.

Com efeito, deveria acontecer então, se os dois estados diferissem apenas em grau, que em um certo momento, a sensação se metamorfoseasse em lembrança. Se a lembrança de uma grande dor, por exemplo, não é mais que uma dor fraca, inversamente uma dor intensa que experimento acabará diminuindo, por ser uma grande dor rememorada³¹.

Essa sensação está sendo por mim experimentada ou estou apenas imaginando-a? Bergson entende que um estado fraco *jamais* será lembrança de um estado forte. A lembrança pura, aquela espontânea, *não ocupa qualquer parte do meu corpo*, enquanto uma sensação parece ocupar um espaço determinado. Ele entende que muitos psicólogos veem a lembrança pura como uma simples manifestação de sensações originárias e de uma percepção mais fraca. Ora, nada mais absurdo do que isso: se as memórias são para mim apenas sensações nascentes, então minha lembrança será materializada, transformando-as em sua origem *única e exclusivamente* como imagem, abandonando qualquer distinção – ainda que nítida – entre sensação e lembrança e tomando uma pela outra. Como isso poderia nos ajudar a entender os tipos de memória na filosofia bergsoniana? Worms confirma que a diferença apresentada pela psicologia entre essas memórias e a confusão com as sensações demonstra uma unificação *pragmática*. No entanto, já afirmamos: *percepção já é memória* e, conseqüentemente, integrar-

³¹ BERGSON, 2010a, p. 159

se-á totalmente à vida do indivíduo, como afirma Worms. A percepção *necessita* dos elementos que por nós serão rememorados e estará por eles coberta.

Esses dois tipos de memória são apresentados por nosso autor para esclarecer os casos de perturbação da memória e mostrar que a memória pura *nunca* será perdida. Precisaríamos *imitar* essa memória espontânea para, então, atingir o que Bergson chama de disciplina. De um lado, uma memória que se liga ao espacial e que busca, nos caprichos da inteligência, a disciplina para alcançar o hábito. De outro lado, uma memória que conserva a totalidade, representando cada momento em seu contorno. Com isso, temos uma memória que será conquistada pelo esforço e pela repetição, integrando aquilo que nos é útil, na mesma medida em que encontramos uma memória que não segue o sentido da natureza e é completamente espontânea.

A relação entre as duas é a de que a memória espontânea pode ajudar na memória-hábito, colocando-se para auxiliar na escolha do mecanismo motor mais apropriado. Coelho (2010) fala sobre a inclinação do artista – em nosso caso tanto Lilian quanto Howard – que consiste justamente se desapegar das exigências da ação, contemplando uma percepção diferente da realidade e penetrando em camadas mais profundas da memória, ligando-se mais ao prazer do que à ação: “À medida que seus sentidos e consciência “são menos aderentes à vida”, eles são capazes de olhar uma coisa e a verem “por ela, e não mais por eles”[...]” (p. 184). Bergson confirma esse caráter “escondido” da memória espontânea pelas vias de uma memória-hábito, afirmando que somente em certos *clarões* é que veríamos a manifestação plena desta memória espontânea. Tanto o sonho, quanto o estado de contemplação da arte, são exemplos de “clarões” que desprenderam o indivíduo de suas exigências sociais, afrouxando a relação entre a matéria e o espírito e reforçando a relação entre o espírito, a duração e a memória. “Dessas duas memórias, a primeira é verdadeiramente orientada no sentido da natureza; a segunda, entregue a si mesma, iria antes em sentido contrário.” (Bergson, 2010a, p. 97).

Com isso, nosso autor esclarece que o primeiro tipo de memória é totalmente conquistada pelo esforço e depende diretamente da vontade do indivíduo, enquanto a segunda se estabelece de maneira espontânea. Como uma se relaciona com a outra? É mesmo tão simples quanto parece: a memória espontânea prestará à memória-hábito, as imagens-lembranças que se aproximam da situação presente e que podem contribuir na organização dos acontecimentos.

Consequentemente, poderíamos até mesmo nos perguntar se há o contrário: a memória que se repete, isto é, a memória-hábito, pode se sobressair sobre a memória espontânea? Que a memória-hábito possa permitir a manifestação de uma imagem-lembrança parece não haver dúvidas, no entanto, é imperativo que tenhamos em mente a afirmação trazida por Bergson de

que a memória espontânea *nunca* obedecerá à memória-hábito, não deve se conformar a ela, nem tampouco a ela se reduzir. Se assim o fizermos, então estaríamos concordando com as teorias psicofisiológicas que Bergson tanto criticou e que consideravam a memória como um fenômeno misto, ou seja, reduziam a memória a um fenômeno *simples*. Bergson (2010a) afirma: “Esse fenômeno, sendo misto, apresenta por um lado o aspecto de um hábito motor, por outro, de uma imagem mais ou menos conscientemente localizada” (p. 98). O problema é precisamente este, se fôssemos concordar, então as memórias teriam mesmo uma localidade no cérebro, possuindo um *substrato* da consciência. Mas não é esse o caso de nosso autor; para ele, supor que a memória *está* no cérebro é o mesmo que admitir que o cérebro produz representações. Desde o tópico anterior, afirmamos não ser essa a função cerebral, principalmente porque entendemos a individualidade da memória; porém, isso não quer dizer que a harmonia entre cérebro e memória não possa ser interrompida.

A memória-hábito, por ser de fato a mais útil, é também a que mais recebe nossa atenção. Para que ela fosse constituída dessa maneira, necessitou de um conjunto de imagens-lembranças completamente indivisíveis e únicas. Quando falamos de uma memória aprendida, estamos falando de uma organização da inteligência que, ao dispor de uma ordem, incorpora um hábito. Uma “perturbação” – constata nosso autor – poderia atrapalhar essa imagem espontânea se não a tivéssemos diferenciado. Se considerássemos apenas a memória estudada pelos psicólogos, então aceitaríamos que uma lesão cerebral confundiria todas as lembranças, mas não é nosso caso. Bergson cita os casos de afasia para deixar claro que, mesmo os afásicos sendo incapazes de pronunciar palavras, continuavam a recordar e recitar, de maneira plena, uma melodia inteira. Para isso, basta que os mecanismos tenham sido previamente construídos no emaranhado que apresentamos sobre o hábito.

Claramente não será preciso que nos lembremos toda vez que formos escrever como se pega em uma caneta ou como fazer o movimento da escrita. No caso dos afásicos – e aqui, em especial, de Howard e Lilian – basta que haja um mecanismo que “imite” a inteligência e seja construído para, como destaca Bergson, “obedecer à vontade”. “Concentre-se, então naquilo que experimenta; você sentirá que a imagem completa está ali, mas fugitiva, verdadeiro fantasma que desaparece no momento preciso em que sua atividade motora gostaria de fixar-lhe a silhueta.” (Bergson, 2010a, p. 95). Antes de tocar seu último quarteto, Lilian havia deixado claro que não mais lembrava, nem tampouco conseguia ler a partitura, mas o fizera ancorada em sua memória-hábito.³² O esforço que Lilian fazia para se lembrar do quarteto de Haydn era

³² O curioso de seu caso é que Lilian parecia tocar como *jamaiz* tocou, arranjando partituras que jamais teve acesso e mesmo sem saber lê-las. Sacks acreditava que havia algo a mais, acredita que Lilian mantinha sua *percepção* e *intuição* musical intactas.

o que Bergson, precisamente, descrevia como “empurrar o resto da imagem para fora da consciência”³³, tentando rememorar e repetir o que esqueceu.

O “afrouxamento” tão comentado por Bergson, é claramente visto nos casos de Lilian e Howard pelo caráter artístico de suas personalidades. Tanto para um quanto para o outro, há uma constante sensação de “*déjà-vu*”, uma busca incessante de inserir o presente em um pensamento antigo, uma fusão entre percepção e lembrança, como afirma Bergson. Se o problema de ambos os pacientes era, para Sacks, um problema de *reconhecimento*, então faremos jus à teoria bergsoniana. Tanto é um problema de reconhecimento que ambos se viam *impossibilitados de associar* uma percepção presente com as imagens-lembranças ligadas a ela. O mecanismo capaz de prolongar a percepção atual e reproduzir percepções passadas é, precisamente, o *reconhecimento*.

A explicação do nosso autor se volta para um reconhecimento por *distração* e por *atenção*, considerando lembranças-imagens se juntando à percepção presente, reconduzindo-se ao objeto. Antes de continuarmos essa explicação, veremos por que Bergson não conjectura que o reconhecer seja apenas colocar uma lembrança em cima de outra ou, ainda, perceber uma vez e se recordar em outra. No exemplo dado por ele: imagine uma lembrança A [lembrança original] que se liga a acontecimentos B, C, D. Quando tenho uma percepção renovada que agora será A”, tenho algo diferente da percepção original que precisaria, necessariamente, ser ligada aos acontecimentos B, C, D. No entanto, agora estão ligadas a B”, C”, D”. Bergson (2010a) explica: “[...] será preciso, para evocar B, C, D, que uma associação por semelhança faça surgir A inicialmente. Em vão se sustentará que A” é idêntico a A.” (p. 100). De um lado, temos uma percepção atual (A”) e, de outro, uma lembrança original (A). A nossa atenção destacaria a percepção, intensificando-a. É precisamente nisso que consiste o sentimento de “*déjà-vu*”, como Bergson deixa claro, nessa justaposição confusa entre percepção e lembrança que nos traz a sensação de repetição. Para que fosse uma memória idêntica à que foi lembrada – pelo reconhecimento – seria preciso que, por contiguidade, ligássemos os momentos concomitantes da lembrança original, ou seja, um efeito de associação e não de causa. Com isso, buscaremos mais uma forma de contra-argumentar o papel do cérebro nessas representações e no reconhecimento; os estudos da psicofisiologia mostrariam que haveria “traços cerebrais” parecidos para coincidir lembrança e percepção.

Se o reconhecimento acontecesse assim como acreditava a psicofisiologia, então, explicaremos facilmente o caso de Lilian e Howard com uma inibição da memória visual ou uma lesão no córtex cerebral; o mesmo para os casos de cegueira psíquica ou agnosia visual.

³³ BERGSON, 2010a, p. 96

Ter um problema de memória visual, nesse caso, levaria a uma cegueira psíquica. Essa condição de um para outro não é válida, porque não corresponde à realidade. Bergson cita um caso apresentado por Wilbrand em que o paciente conseguia descrever a cidade em que morava somente pela imaginação, porém, quando se encontrava no lugar pessoalmente, não conseguia se orientar espacialmente. Para Bergson, os afásicos são completamente capazes de evocar uma imagem [em sua consciência] do objeto que ouvem falar, descrevendo suas características; no entanto, quando o objeto é, de fato, mostrado a eles, não há o mesmo reconhecimento. As teorias psicofisiológicas querem, destaca nosso autor, “[...] fazer surgir todo reconhecimento de uma reaproximação entre a percepção e a lembrança; mas, por outro lado, a experiência está aí, testemunhando que, na maioria das vezes, a lembrança só surge uma vez reconhecida a percepção.” (Bergson, 2010a, p. 101). Se assim concordássemos com a psicofisiologia, ao seu ver, então afirmaríamos que o reconhecimento *desaparecia* totalmente, uma vez que imagens antigas fossem “substituídas” por novas. Sigamos um caso de Fr. Muller e Lissauer, apresentado por Bergson (2010a):

O paciente 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. O que fora abolido era portanto uma espécie de reconhecimento, que teremos de analisar, mas não a faculdade geral de reconhecer. Concluamos que nem todo reconhecimento implica sempre a intervenção de uma imagem antiga, e que é possível também evocar tais imagens sem conseguir identificar as percepções com elas. (p. 103)

Esse caso é parecido com o de Howard, que assim como o paciente de Muller e Lissauer, não reconhecia o próprio filho e não lembrava nem mesmo de seu nome próprio. É por isso que nosso autor apresenta uma memória que *sonha* e uma que *repete*. Se fosse possível que doentes em casos de alexia e agrafia não pudessem reconhecer um objeto por problemas de cegueira psíquica [ou uma lesão no córtex visual], pura e simplesmente, então bastaria imaginar e/ou lembrar do que está sendo reconhecido. Isso não condiz com a teoria bergsoniana e é, novamente, mais uma crítica de Bergson à psicofisiologia. Como demos o exemplo anteriormente, um paciente que, com os olhos fechados descrevia, com os mínimos detalhes, sua cidade natal; porém, quando estava na rua, parecia que *nunca* tinha pisado naquele lugar, por não reconhecer absolutamente nada.

Bergson confirma que os doentes podem evocar uma “imagem interior” do que pretendem reconhecer sem, de fato, reconhecê-la. Os pacientes de Sacks parecem representar bem as situações descritas por Bergson, Sacks afirma que Lilian reconhecia apenas certas figuras e, apesar de saber muito bem descrever outras, não conseguia reconhecê-las. Lilian diz para Sacks: “vejo um V, muito elegante – dois pontinhos aqui, depois um oval, com dois

pontinhos brancos no meio. Não sei o que é.” (Sacks, 2010, p. 19). Sacks tinha mostrado a imagem de um helicóptero para Lilian e sua descrição era somente dos detalhes individuais contidos na imagem.

Nosso autor também nos explica que a característica essencial do reconhecimento está em ligar o objeto percebido com a tendência motora, realizando-se por movimentos; isso é feito de forma automática, prolongando nossa percepção até o interesse do corpo e, com isso, *afastando-o* do objeto. O reconhecimento tem em sua base uma questão de familiaridade e essa familiaridade nos convida a participar da ação. “Há inicialmente, no limite, um reconhecimento *no instantâneo*, um reconhecimento de que apenas o corpo é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha.” (Bergson, 2010a, p. 103). Sacks, nesses moldes, acredita que o reconhecimento requer um aprendizado, uma espécie de código, além de acreditar também que, uma vez construído pelo cérebro, esse mecanismo de reconhecimento poderia ser facilmente destruído por uma lesão cerebral. Bergson concorda que, na base do reconhecimento, há, de fato, um fenômeno de ordem motora.

De um intervalo entre aprender uma lição pela primeira vez até o momento em que se identifica algo daquela lição, cria-se uma conexão já consolidada, na qual nosso autor evidencia que o objeto é percebido. Pode-se, então resumir: a repetição da ação – ou o hábito de utilizar o objeto – faz com que a percepção se organize e que a consciência esteja na base do reconhecimento, acompanhando a percepção. Para nosso autor, o reconhecimento do objeto é também a habilidade de *servir-se* dele, ou seja, de aproveitá-lo de maneira útil, de usá-los para a tomada de certas atitudes.

Desse modo, qual é, então, a conexão entre a memória e o reconhecimento? E como entender esse conceito pode nos ajudar a compreender mais claramente os tipos de memória? É pelo aspecto de familiaridade que se estabelece a relação entre o objeto e o indivíduo; é, na mesma medida, pelo convite que esses objetos nos fazem para ação, que essa familiaridade se consolida. Enquanto a complexidade do nosso aparelho motor é definida pela influência das percepções do corpo, a vida interior/psicológica continua a existir, continua a sobreviver integralmente e a manter toda a sua particularidade nos momentos únicos do escorrer do tempo de uma memória espontânea que é, como temos afirmado, constantemente inibida pelas práxis e somente espera sua oportunidade para se manifestar. O esforço realizado para “buscar” nas imagens-lembranças algo correspondente com o momento atual é o que pode ser atingido por uma lesão e que impossibilitaria essas lembranças de se atualizarem. A importância de apresentar os casos de Lilian e Howard e nos questionar sobre o problema de percepção e reconhecimento que Sacks pontua é efetivamente porque Bergson afirma que o reconhecimento das coisas [em especial a memória das palavras, neste caso] acarreta um processo sensório-

motor que, apesar de parecer unicamente motor no início, é caracterizado pela constante *projeção ativa* das lembranças que se inserirão no presente e possibilitarão atitudes correspondentes. Bergson (2010a) anuncia:

Os distúrbios da memória imaginativa que correspondem a lesões localizadas no córtex são *sempre* doenças do reconhecimento, seja do reconhecimento visual ou auditivo em geral (cegueira e surdez psíquicas), seja do reconhecimento das palavras (cegueira verbal, surdez verbal, etc.). Essas são portanto os distúrbios que devemos examinar. Mas, se nossa hipótese é correta, tais lesões do reconhecimento não virão de modo algum de que as lembranças ocupavam a região lesada. Deverão resultar de duas causas: às vezes do fato de nosso corpo não ser mais capaz, em presença da excitação vinda de fora, de tomar automaticamente a atitude precisa por intermédio da qual se operaria uma seleção entre nossas lembranças, outras vezes do fato de as lembranças não encontrarem mais no corpo um ponto de aplicação, um meio de se prolongar em ação. (p. 122-23, grifo nosso)

Em ambas as situações por ele pontuadas não haverá *qualquer* destruição das lembranças; eis o porquê: no primeiro caso, ao concordarmos que a lesão cerebral do indivíduo impossibilitou o seu corpo de tomar uma atitude, então diríamos que a lesão tem relação com os *mecanismos* participantes na dinâmica entre o estímulo recebido e o movimento executado [como é no caso de uma lesão no córtex cerebral]; no segundo caso, em que as lembranças não encontram mais um “ponto” de aplicação no indivíduo, atrapalha a *atenção*, que não poderá mais ser fixada pelo sujeito que, devido à sua lesão no córtex, “perdeu” a habilidade de preparar o corpo para os movimentos voluntários ao não fornecer os antecedentes sensoriais necessários. Tanto em uma situação quanto em outra, não há o aniquilamento da memória, há *apenas* impossibilidade de atuação da mesma, acarretando o prejuízo dos movimentos atuais. Bergson cita um caso simples de um paciente que não conseguia se orientar em sua própria casa e que precisava *coordenar* os movimentos de seu corpo para direcioná-lo a ações úteis.

Nesta seção, então, apresentamos dois tipos de memória: uma memória-hábito [muscular] e uma memória espontânea [espiritual]. A primeira, muito mais ligada a um presente sensorio-motor, é direcionada mais ativamente à ação iminente. A segunda, em um estado incomparável de precisão no decorrer do tempo, não se mistura com qualquer que seja a sensação e nem tampouco se misturará com o presente, afirma Bergson. Essa última lembrança, tão potente na filosofia bergsoniana, conserva-se em um “estado latente”, apresentando o que nosso autor entende como uma “ordem caprichosa” dos fatos, minuciosamente em cadeia, condensando toda nossa vida psicológica.

Quando mencionamos uma lembrança A e a sua cópia A”, estamos nos preparando para um circuito em que os momentos ligados a A [B, C, D e seus correspondentes B”, C”, D”] encontram-se em camadas mais profundas da realidade, mas que, em um ato constante, voltam-se para o objeto. Então, deparamo-nos com dois casos: de uma percepção automática [presente], linear, e uma percepção atenta, reflexiva. Ambas possuem diferenças significativas e mostram

por que nosso autor inclina-se para uma percepção ligada à atenção e porque essa percepção atinge a profundidade do espírito. Imaginemos um objeto qualquer X, diremos que A é a lembrança-imagem correspondente a esse objeto e que os momentos ligados B, C e D dão ainda mais detalhes ao A. Nesse contexto, quando evocamos uma memória A, teremos, na verdade, um A”, uma cópia da lembrança-imagem que se insere no presente; assim como B”, C” e D” que automaticamente acompanharão o A”. Tantos momentos e tantas imagens-lembranças só poderiam se encontrar em meio a esse circuito descrito por Bergson, em especial porque em sua constituição estará a memória. Nosso B”, C” e D” seriam a percepção *virtual* acompanhada do objeto. Desse modo, temos que: com o aumento da atenção, podemos, através de B, C e D [que já são um detalhamento da memória], atingir camadas mais profundas da realidade, dando mais vida ao circuito.

Por esse ponto de vista, Bergson conclui que nossa vida psicológica parece repetir-se constantemente, mas que, a depender do esforço do espírito em recorrer à memória, pode simplificar ou complicar ainda mais o circuito. Complicar seria tentar acessar o último “nível” da memória, na qual exatamente todas as lembranças pessoais estão envolvidas, em seu exato momento no tempo, mas que acaba por ser reduzida [e simplificada] até caber tão perfeitamente na percepção presente que se torna impossível dizer o que é lembrança e o que é percepção. Isso acontece porque, apesar da percepção presente de fato determinar a ação do indivíduo, ela pode se colocar em graus mais complexos e amplificar o número de lembranças-imagens. No caso da simplificação, devemos lembrar que ela acontece em busca do movimento, da ação, de uma “importância prática”. À vista disso, somente imagens de sonho, por exemplo, poderiam ser classificadas como imagens *precisamente* detalhadas, como imagens também de “devaneio”.

Conferimos o cooperativismo entre uma memória e outra, um constante movimento entre presente e passado e entre, entre repetição e imaginação. Bergson conclui a análise entre esses dois tipos de memória, enfatizando sua *íntima* ligação. Antes de uni-las, elas pareciam “pairar no vazio”, como afirma nosso autor. Sua fusão se dará, precisamente, pela consciência. Ora, ela, desde o início de nosso texto, tem mostrado o seu potencial e, como no *Ensaio*, a ideia continua a mesma; a consciência é voltada para a ação e só será capaz de “materializar” as lembranças em ações, porque as organiza e ilumina a conduta do corpo em relação às percepções presentes. Bergson (2010a) conclui: “Mas, se nunca percebemos outra coisa que não nosso passado imediato, se nossa consciência do presente já é memória, os dois que haviam separado no início irão fundir-se intimamente” (p. 177). Se assim Bergson concluir, então não resta outra coisa a não ser concordar de que o corpo [como a parte presente] é em si *imagem* participante de um universo de imagens, então *não* poderá armazenar outra imagem. Do mesmo

modo, se o cérebro é também imagem participante deste universo de imagens, então como ele poderia armazenar outra imagem? “Elas não estão nele, é ele que está nelas.” (Ibidem, p. 177). O cérebro não passa, portanto, de uma *local de passagem* e não um local de armazenamento.

Podemos esclarecer, sobre esses dois tipos de memória, que a diferença principal se liga à *ação*, isto é, a conduta do ser humano. Uma vez que a memória espontânea passa à memória-hábito pela repetição, a utilidade da ação se estabelece, principalmente pelos moldes da inteligência que, posteriormente em *A Evolução Criadora*, será explorada pelo seu trabalho na organização das memórias que se materializarão em ação concreta, em atos. “A memória consciente perde em extensão o que ganha em força de penetração: no início, ela tinha a facilidade da memória dos sonhos, mas isso porque ela realmente sonhava.” (Ibidem, p. 180). Desse modo, essa memória estará oculta para nós, que responderemos aos chamados da ação presente. Como ela será acessada por nós? Uma vez que o desinteresse pela ação eficaz se desintegra, a “ponte” se abrirá na consciência, quebrando o limiar entre memória espontânea e memória-hábito. Poderíamos, finalmente, nos perguntar o que aconteceria se estivéssemos em um regime que respondesse *somente* a memória-hábito, se a memória espontânea não fosse para nós uma verdade e se os psicofisiologistas estivessem, então, certos.

Ademais, não teríamos por que, e nem tampouco como, diferenciar os momentos/acontecimentos. Imagine que você se esqueceu de um evento de sua vida, imagine que não se lembra de ter ido a uma festa de aniversário aos oito anos de idade; certamente não faz com que esse momento “desapareça”. Ele está lá, em sua constituição, na formação de sua personalidade, na infinidade de todos os outros momentos de sua vida que, organizados por sua precisão no tempo, formam o conjunto de uma memória completa. Como teríamos a possibilidade de liberdade, apresentada em nosso primeiro capítulo pelo *Ensaio*, se estivéssemos “encenando” nossa vida, sem representar *verdadeiramente*; seríamos, para Bergson, “autômato consciente”. Seríamos, pois, *sempre* conduzidos pelo hábito, observando somente as semelhanças dos momentos ao invés de distingui-los dos precedentes. Possuindo o escopo da memória espontânea, sabemos diferenciar um momento de outro, atribuindo-lhe sua característica única. Não é à toa que nosso filósofo chama uma memória de *aquela que repete* e *aquela que imagina*.

Mas esses dois estados extremos, uma de uma memória totalmente contemplativa que só apreende o singular em sua *visão*, o outro de uma memória inteiramente motora que imprime a marca da generalidade à sua *ação*, não se isolam e não se manifestam plenamente a não ser em casos excepcionais. Na vida normal eles se penetram intimamente, abandonando deste modo, um e outro, algo de sua pureza original. O primeiro se traduz pela lembrança das diferenças, o segundo pela percepção das semelhanças: na confluência das duas correntes aparece a ideia geral. (Ibidem, p. 182).

Com isso, Bergson explica o trajeto da memória espontânea para memória motora-hábito ao considerar, por exemplo, a associação de palavras. Para ele, em primeiro lugar, percebemos algo para depois, então, associar essa coisa à palavra designada e, apoiando-se no esforço contínuo do hábito, constituir propriamente a ideia geral do objeto. Para que uma palavra corresponda corretamente com o objeto que deseja designar e que, ao mesmo tempo, possa se instalar como hábito, faz-se necessário que haja – ainda que minimamente – alguma *semelhança* entre os objetos observados. Uma vez percebidas as semelhanças e excluídas as diferenças, então saberemos exatamente o que a palavra irá designar. Em nosso primeiro capítulo, discutimos essa ideia de designação da palavra quando nos referimos às qualidades dos objetos percebidos e às individualidades dos mesmos. Bergson enfatiza, para citar, que a brancura de um lírio não pode ser comparada à brancura da neve, ainda que possuam uma característica geral de possuírem a cor branca; cada qual é branca de uma forma específica. Essa afirmação nos interessa, na medida em que afirmamos a percepção também como memória e, conseqüentemente, a representação individual dos objetos em seu tempo e lugar específicos. A memória é privilégio do homem, enuncia Bergson; é por ela que somos capazes de observar as diferenças, de enriquecer a percepção, de estabelecer as representações e de realçar as individualidades.

Portanto, podemos concluir o tema acerca dos tipos de memória apresentando dois movimentos importantes na apreensão e armazenamento das memórias: o movimento de translação e movimento de rotação. Para unir as duas memórias em uma dinâmica impecável, nosso autor explica que a memória espontânea – ou integral – responderá a esses dois movimentos, para no primeiro se dirigir à experiência e no segundo se orientar para o útil. Da conciliação de uma memória e outra, estados diferentes serão criados, cópias de um estado original [como temos mostrado em uma situação A e seus correspondentes B, C e D]; tais estados são “repetições de nossa vida passada” e que só virão à superfície quando apresentarem uma percepção semelhante à ação prática. Bergson (2010a) afirma que nossa vida psicológica flutua entre duas pontas, ora convergentes, ora conflitantes, mas sempre exercendo uma pressão de uma em relação à outra, tentando empurrar na memória motora aquilo que é de uma memória espontânea e, apreendendo da memória espontânea aquilo que é útil a ação presente. “De um lado, o estado sensório-motor S orienta a memória, da qual, no fundo é a extremidade atual e ativa; de outro lado essa própria memória, com a totalidade de nosso passado.” (p. 197)

2.5 A linguagem e a Memória

No final das contas, as doenças cerebrais que afetam a memória, na verdade, estão afetando a capacidade de reconhecimento, como vemos no caso de Lilian e Howard. O problema no reconhecimento dos objetos pode vir tanto de forma visual quanto auditiva e afetar também o reconhecimento das palavras, desde pronunciá-las até entendê-las. Daqui, percorremos o caminho a partir de duas hipóteses diferentes em relação às áreas lesionadas do cérebro e suas consequências: em certo momento, o corpo não será capaz de responder à excitação exterior de forma espontânea e atrapalha na dinâmica de reconhecimento pela percepção, ou, em outro momento, o corpo dificulta a conexão das lembranças com a percepção presente, impedindo que se prolonguem.

Em um caso, temos o problema de a atenção não ter mais ponto de conexão, já que o corpo parece não receber os estímulos; de outro lado, temos o fato de que a lesão cerebral atrapalha a recepção do movimento e dos “centros imaginativos”, ou seja, ainda afetará a atenção, que não poderá ser firmada pelo indivíduo. “Mas, em ambos os casos, são movimentos atuais que serão lesados ou movimentos por vir que deixarão de ser preparados: não terá havido destruição de lembranças.” (Bergson, 2010a, p. 126). Então, em ambas as situações aqui apresentadas, podemos ter problemas de cegueira psíquica [ou alexia, agrafias etc.] em que o paciente tem as memórias, mas elas não podem ser recorridas devido à sua lesão cerebral; e, por outro lado, o ato de recorrer a essas memórias é o que é propriamente interrompido.

Nosso autor se pergunta, ao longo de *Matéria e Memória*, como são escolhidas as memórias, como – em um armazém quase infinito de memórias – é que encontraremos aquelas separadas, distinguidas e percebidas para delas nos direcionarmos à palavra? Ele enfatiza os casos de afasia, justamente por entender que o doente se encontra em uma situação quase semelhante à de um bebê: sem saber sequer distinguir as palavras, as toma como língua estrangeira, perdido ou na escrita ou na fala destas palavras. Bergson percebeu que os teóricos de sua época, psicofisiologistas, acreditavam que era suficiente a explicação de que as lembranças são “destruídas” por uma lesão no córtex e de que elas impediriam a percepção de se unir à lembrança. O impedimento de atualização da memória por uma lesão cerebral já foi confirmado, através da teoria bergsoniana da memória; no entanto, “[...] a questão psicológica permanece intacta: qual é o processo consciente que a lesão aboliu, e por intermédio de que se opera em geral o discernimento das palavras e das sílabas?” (Bergson, 2010a, p. 125).

A resposta está na estrutura do reconhecimento dessas palavras. Ora, parece evidente para nós, que para adquirir certo hábito é preciso que haja *repetições* dos movimentos a serem executados, como, por exemplo, quando aprendemos algum exercício físico. Bergson entende que, na consciência, é desenvolvido um “esquema” motor da palavra executada, consistindo em um “desembaraçar” os movimentos. A repetição, aliás, não significa necessariamente

reproduzir sempre a mesma coisa, já que, a cada movimento executado, novos detalhes serão inseridos na memória e novos enfoques serão percebidos pelo corpo, que se prestará a separar e classificar, por meio da consciência.

Seria a fala mesma, reproduzida interiormente? Mas então a criança saberia repetir todas as palavras que seu ouvido distingue; e a nós mesmos bastaria compreender uma língua estrangeira para pronunciá-la com o acento correto. As coisas estão longe de ser assim tão simples. Posso perceber uma melodia, acompanhar seu desenho, fixá-la inclusive em minha memória, e não saber cantá-la. Distingo sem dificuldade particularidades de inflexão e de entonação num inglês falando alemão – corrijo-o portanto interiormente; - isso não quer dizer que eu daria a inflexão e a entonação corretas à frase alemã se eu falasse. Os fatos clínicos, aliás, confirmam aqui a observação diária. Pode-se ainda acompanhar e compreender a fala quando se ficou incapacitado de falar. (Bergson, 2010a, p. 127-28)

Aliás, não só a palavra falada é ainda possível de acompanhar, como também a escrita. Essa observação foi confirmada no caso de Howard, quando a enfermeira lhe emprestou uma caneta e o viu escrever perfeitamente o que pretendia expressar. O mesmo serviria para explicar o caso de Lilian, apenas transformando palavras em partituras, mesmo sem conseguir lê-las, já estava ali um complexo sistema de apreensão que reunia, na repetição, o ato de decompor e recompor, como afirma Bergson. Podemos estender essa explicação bergsoniana acerca da memória das palavras para os dois casos apresentados neste capítulo, pois versam sobre uma mesma dificuldade: o reconhecimento. Essa dificuldade, constatamos, tem influência da memória-hábito que ajudará no processo de fixação das palavras. O trajeto para isso é mostrado por Bergson quando discute sobre a palavra falada e ouvida – já que entende ser esse o exemplo mais acessível. O primeiro processo, quando ouvimos uma palavra qualquer, é *reconhecê-la* para, somente depois, identificar seu significado e, na última etapa, interpretar esta palavra: “[...] em suma, é passar por todos os graus de atenção e exercer várias capacidades sucessivas da memória.” (Ibidem, p. 124). No exemplo da língua estrangeira, vemos que não bastaria apenas ouvir dois falantes, é preciso *distinguir*.

Para cada vez que uma palavra é pronunciada, uma imagem nova será acrescentada no universo de imagens e será, de alguma maneira, distinta das outras. O cérebro somente irá registrar a parte material dessa dinâmica; para cada palavra, haverá uma quantidade grande de outras palavras que se ligam a ela nas memórias. A música funciona da mesma maneira, refletindo o tema todo através de uma parte da trilha. Se as teorias psicológicas e psicofisiológicas estivessem certas e se o cérebro armazenasse todas as lembranças - podendo assim, perdê-las - então seríamos capazes de conservar algumas palavras, ao mesmo tempo que perderíamos totalmente outras nos casos de afasia. Ora, é impossível dizer quais palavras irei “perder” e quais irei lembrar.

Assim, num caso observado pelo próprio Lichtheim, o paciente, após uma queda, havia perdido a memória da articulação das palavras e, em consequência, a capacidade de falar espontaneamente; ele repetia no entanto com a maior correção o que diziam.

Por outro lado, em casos em que a fala espontânea está intacta, mas nos quais a surdez verbal é absoluta, o doente não compreendendo mais nada do lido, a faculdade de repetir a fala de outrem pode ainda ser inteiramente conservada.” (Ibidem, p. 130)

Bergson também destaca que muitos teóricos acreditam que a repetição das palavras pelos doentes era feita de forma inconsciente, maquinalmente; com isso, estariam provando haver um mecanismo específico para a fala e audição das palavras. Nosso autor entende que as ações não são puramente mecânicas e, nem tampouco, um apelo à memória voluntária. A resposta reside em uma *tendência* de prolongar as impressões verbais em movimentos de articulação. Bergson destaca uma divisão na perda das palavras que mostra dois tipos de perda: memórias perdidas de forma imprevisível e memórias perdidas de forma progressiva, sendo que a primeira parece agir de uma maneira mais específica, às vezes escolhendo palavras, às vezes números. No caso da memória que é perdida de forma gradual, há, segundo nosso autor, uma ordem metódica que segue a lei de Ribot, desaparecendo primeiro os nomes próprios e depois os outros nomes e, somente no fim, perder-se-iam os verbos.

Bergson cita alguns casos de Ribot e também de Pierre Janet; em um deles, apresentado por Ribot, um de seus pacientes teria esquecido um poema escrito por ele mesmo e teria, na tentativa de recuperar sua memória, feito essa “volta” ao aprendizado da palavra, “restabelecendo-as”. Esses casos mostram como a memória perdida de forma repentina pode agir e pode, em certa medida ou totalmente, ser restaurada. No entanto, nos casos que discutimos sobre afasias e agrafias, há uma perda da memória de forma progressiva que está sempre interferindo na atualização das lembranças ligadas à palavra. Seria muito difícil acreditar que o cérebro tem a capacidade de armazenar todas as palavras e cumprir uma ordem na hora de perdê-las: primeiro os nomes próprios e depois os verbos.

Ora, seria realmente muito complexo que as células tivessem carregadas em si tamanha organização. Segundo Bergson (2010a), o que acontece mesmo é que a função cerebral é diminuída e não que o número de lembranças é interferido. “Como se o doente não tivesse mais a força de recuperar suas lembranças acústicas, como se girasse em torno da lembrança verbal sem conseguir colocar-se sobre ela.” (p. 136). No caso dos afásicos, há uma dificuldade em buscar o verbo/substantivo, precisando, então, buscar um correspondente. De qualquer maneira, nada do que parece ser argumentado pelos psicofisiologistas comprova uma possível localização cerebral das palavras, já que se assim fosse, teríamos como consequência o desaparecimento total das memórias, as quais poderiam ser atingidas caso houvesse uma lesão cerebral pertinente. Pierre Janet teria comprovado as ideias de Bergson ao realizar autópsias e perceber que pessoas com afasias não tinham lesões nas áreas indicadas por Broca e Wernicke

e, por ser uma perturbação intelectual da *linguagem*, poderia ocorrer mesmo com o cérebro em perfeito estado.

Desse modo, vemos como é complexa a relação entre locutor e interlocutor e como a perda da memória das palavras pode afetar a recepção da informação, ainda mais se levarmos em conta o processo de esquecimento que deixa o verbo para o final. Os psicofisiologistas pareciam ignorar como era de fato a formação de uma frase e como a relação da palavra com as imagens funcionava, diriam que sempre há uma ligação entre a palavra e uma imagem material correspondente. Imaginemos a seguinte situação apresentada por Bergson: se a hipótese associacionista estivesse correta, então “representações auditivas adormecidas no córtex” (Ibidem, p. 134); essas memórias seriam “acordadas” por um estímulo que vem de fora e que buscará representações para tal feito. Mas, nosso autor percebe que, se esse fosse o caso, então deveria haver tantas lembranças quantas forem necessárias para abarcar as diferentes pronúncias de uma mesma palavra. Se uma pessoa falar em um tom mais baixo e outra em um tom mais alto, ambas produzirão sons em diferentes alturas, ainda que pronunciando a mesma palavra.

Elas [afasias] devem-se, como procuramos mostrar em seguida, à diminuição progressiva de uma função bem localizada, a faculdade de atualizar as lembranças das palavras. Como explicar que a amnésia siga aqui uma evolução metódica, começando pelos nomes próprios e acabando pelos verbos? Dificilmente compreenderíamos esse processo se as imagens verbais realmente se depositassem nas células do córtex: não seria estranho, com efeito, que a doença afetasse sempre essas células na mesma ordem? Mas o fato se esclarecerá se se admitir, conosco, que as lembranças, para se atualizarem, têm necessidade um coadjuvante motor, e que elas exigem, para serem chamadas, à memória, uma espécie de atitude mental inserida, ela própria, numa atitude corporal. (Ibidem, p. 139)

Por conseguinte, Bergson observa que os verbos – por expressarem ações concretas – parecem ser os últimos a se perderem em alguma lesão cerebral, já que, a depender de nosso esforço corporal, é possível alcançá-los. No entanto, os nomes próprios – por estarem mais afastados das ações – são os primeiros a se perder. Isso é comprovado por nós, e embasado na teoria bergsoniana, em relação ao caso de Howard que [na língua falada] percebeu a sua primeira “perda”: não lembrava nem mesmo o próprio nome. O esquema motor *indicará* o caminho, pois ele é, como enfatizado por Bergson, um “recipiente vazio” que se conforma ao que nele for inserido.

As teorias da psicofisiologia, como temos mostrado, parecem esquecer que a realidade é movente, ela é viva, é um constante *devir*, ignorando todo o processo de “colorir” da imagem, não levando em consideração a lembrança-imagem a ser evocada pela percepção e que apresenta camadas mais e mais complexas, mais e mais obscuras da memória. Como vimos, os tipos de memória apresentados demonstram como essa complexidade se apresenta, desde memórias-hábito – simples e automáticas – até uma memória espontânea, constantemente

adormecida e, em certa medida, quase impossível de ser rememorada em seus máximos detalhes. O principal problema do *associacionismo* [e da psicofisiologia no geral] é precisamente ignorar a profundidade da memória e se colocar somente no atual, deixando de lado o virtual. Para Bergson (2010a), “[...] seria o mesmo que buscar obscuridade sob a luz.” (p. 158). Para que seja possível, como afirma nosso autor, acessar o passado, é preciso, primeiramente, partir dele. Não estamos em uma dinâmica temporal linear bem definida – como tem sido feito pela humanidade em relação ao tempo espacial –, estamos em uma temporalidade que prioriza o passado que sempre parece aflorar no presente. Uma explicação inicial sobre o conceito de duração nos foi dada em nosso primeiro capítulo acerca do *Ensaio* e aqui, em *Matéria e Memória*, também percorre a filosofia bergsoniana, mas agora como memória. A pergunta final ainda permanece em relação à memória: se aquela memória espontânea não está armazenada no cérebro, então onde ela está?

Se concluímos sem essa resposta, então não caminharemos para *A Evolução Criadora* e a filosofia da vida que será apresentada no próximo capítulo. Mas a resposta é talvez descomplicada: essas lembranças sobrevivem *em si*. O principal erro para, no senso comum, não compreendermos essa afirmação foi por nós apresentado em nosso primeiro capítulo pela constante busca entre *conter* e estar *contido*. Já provamos, pela filosofia bergsoniana, que essa dinâmica não se aplica quando pensamos em duração. Acostumados a pensar em termos do espaço e colocar o *menor* no *maior*, iludimo-nos pela representação espacial que concebemos. O cérebro pode, de fato, ser pensado em termos espaciais, já que ele é também imagem parte de um universo de outras imagens. Essa imagem específica, é verdade, *está* no espaço, ela tem lugar no espaço e também ocupa o *presente*.

Dessa maneira, percebemos que a noção de Bergson sobre o papel do cérebro no armazenamento da memória se conclui pela afirmação por ele dada: as percepções passadas, as imagens-lembranças, não estão no cérebro; é o cérebro que está nelas. O corpo é, então, um *lugar de passagem*.³⁴ Para explicar melhor essa colocação, apresentaremos o célebre exemplo do cone discutido por Bergson no penúltimo capítulo de *Matéria e Memória*; se fôssemos imaginar um cone com o seu vértice para baixo, encostado em uma superfície quadrada, teríamos a seguinte representação: a base [denominada por ele como AB], conteria a totalidade das lembranças até então acumuladas que permanecem completamente imóveis, enquanto o vértice [denominado por ele como S], representaria um avanço constante que toma a superfície P. Vamos simplificar: o vértice S do cone invertido representa o *corpo* que, uma vez que toca o plano P, insere-se nele.

³⁴ BERGSON, 2010a, p. 177

Por conseguinte, esse vértice se limitará a receber e devolver as ações que são limitadas pelo plano P. “A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base.” (Bergson, 2010a, p. 178). A relação entre as duas memórias é, então, mais evidente: a memória do passado auxiliará os mecanismos sensório-motores, direcionando-os para a ação presente, orientando-os para as tarefas úteis. Dessa mesma maneira, o aparelho sensório-motor [aqui consideramos o cérebro], contribui com o mecanismo capaz de incorporar, e, portanto, materializar, as lembranças para se tornarem presentes.

Quando falávamos sobre a memória das palavras, encontramos no caso de Howard a forte conservação dos hábitos motores; esses hábitos, explicaria Bergson, são os necessários para inserir o passado no presente e prolongar antigas percepções. Nossa intenção em apresentar ambos os casos, é a de testemunhar que o problema da acumulação das lembranças no cérebro é inicialmente discutido por Bergson a partir das “doenças da memória”. Com isso, ao discutir a percepção do corpo, nosso autor traçou seu caminho para discordar das teorias localizacionistas de sua época; consequentemente, observou que *não* há ligação entre a localização de uma lesão e seu correspondente na memória, discordando completamente de Wernicke e Broca. Quando há uma “perda” da memória, não há uma lesão precisa que esteja localizada em uma parte específica do cérebro; o que há, na verdade, são problemas de *reconhecimento*. Essa afirmação também é trazida por Sacks que, depois de realizar vários testes físicos e exames laboratoriais, percebe que deve haver *algo a mais*, algo que não foi atingido pela lesão cerebral tanto de Lilian quanto de Howard. Bergson entenderia que de fato não há.

Por consequência, a única alteração significativa se dará no campo da matéria, impossibilitando o exercício da faculdade de evocação das lembranças de ser exercida; “[...] tudo se explica então pelos aparelhos motores que o hábito montou no corpo, e lesões da memória poderão resultar na destruição destes mecanismos.” (Ibidem, p. 278). Portanto, vemos que o problema se coloca em termos físicos: se há um problema de reconhecimento ativo das imagens-lembranças, então elas não irão ao encontro com as percepções presentes e não conterão nenhuma tendência para se atualizar de maneira adequada. Bergson (2010a) conclui:

É por isso que, em todos os casos em que uma lesão do cérebro atinge uma certa categoria de lembranças, as lembranças atingidas não se assemelham, por exemplo, pelo fato de serem da mesma época, ou por terem um parentesco lógico entre si, mas simplesmente porque são todas auditivas, ou todas visuais, ou todas motoras. O que parece lesado, portanto, são **as diversas regiões sensoriais e motoras ou, mais frequentemente ainda, os anexos que permitem acioná-las do próprio interior do córtex, e não as lembranças propriamente ditas.** (p. 278. Grifo nosso)

Então, observamos que o problema de reconhecimento no caso dos afásicos diz respeito a uma *tensão* entre o cérebro e, de fato, a consciência. Essa tensão se estabelece desde o *Ensaio* e ganha mais força em *Matéria e Memória*. A consciência, ativa e contínua, busca na memória as lembranças que irão se materializar na percepção presente. Logo, nem Lilian nem Howard “perderam” a memória, apenas se viram incapazes de atualizá-las.

3. CONSCIÊNCIA, MEMÓRIA E A ENERGIA VITAL

É, se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim da sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória.³⁵

Há uma distinção muito precisa entre a filosofia da vida e as categorias do pensamento. Bergson apresenta a ideia de que seja a multiplicidade, seja a causalidade mecânica ou mesmo a inteligência, nenhuma dessas categorias é capaz de abarcar a individualidade da vida, as “coisas da vida”, assim chamadas por ele. Nosso autor afirma que a essência mesma das coisas escapa às definições adotadas pela própria filosofia evolucionista tomava em relação à inteligência. A ideia de que essa faculdade apresenta um “vai e vem” dos seres vivos no processo evolutivo, não necessariamente provará que ela é capaz de representar a essência das coisas, mas apenas trabalhará com uma “miragem”, uma imitação da realidade. “Movemo-nos em meio a relações, o absoluto não é de nossa alçada, detenham-nos frente ao incognoscível.” (Bergson, 2010b, p. 11). A ação segue os mesmos moldes; se não é possível para nós que a inteligência possa se mover no irreal, a ação também não poderá. No entanto, não mover-se no irreal nem tampouco representar plenamente a consciência, não significa não ser capaz de ao menos “tocá-la”; isto é, será por ela influenciada, ainda que minimamente.

Qual diferença poderíamos apontar inicialmente entre a consciência e a inteligência? Em um primeiro momento, falaremos do conhecimento intelectual como aquele ligado à matéria inerte e que, de maneira metódica, representa fielmente a realidade do objeto particular que pretende imprimir. A especulação sobre a relatividade desse mesmo objeto cabe à representação da vida. Com isso, nosso filósofo dá um exemplo claro: a inteligência se comporta como um “fotogravador”, com a precisão necessária para representar o objeto que deve ser guardado. Deveríamos nos perguntar se a consciência e a inteligência devem andar juntas ou se é possível que um ser, ainda que não possua uma consciência similar à de um ser humano, tenha algo de único na sua existência no processo evolutivo. Assim pensa Bergson, e assim o confirma, ao afirmar que em toda linha evolutiva deve haver diferentes vias da consciência, diferentes formas de se desenvolver, diferentes abordagens para um mesmo e único sistema. Se essas espécies não tiveram o mesmo “sucesso” ao se libertar das amarras da utilidade, então devem ter tido um trajeto diferente, mas não menos importante. Esse trajeto também tem algo de único, algo de “imanente” e, principalmente, essencial.

Não somos e nunca seremos puramente inteligência, nem puramente intuição. Se a nossa

³⁵ BERGSON, 1903, p. 22

inteligência é o que nos capacita a vislumbrar outras consciências, é porque dela nos aproveitamos. Dotados de uma complexidade evidente entre inteligência - razão, pensamento conceitual e lógico - somos capazes de perceber a presença de uma área ainda mais “nebulosa”, afirma Bergson. Essa área é precisamente o que buscamos pelo sentido da vida, o que nos é confuso, o que exige um esforço latente para ser alcançado.

3.1 A Consciência e a Vida.

A ideia de continuidade permanece em *A Evolução Criadora* para marcar o fluir da consciência, o seu funcionamento que, definitivamente, não é impassível. Se a consciência fosse um conglomerado de estados separados sintetizados por um eu inalterável, então seria impossível que existisse duração. Nisso estamos seguros, já que a consciência nunca permanece idêntica e também se alinha a um tempo *real*. Esse tempo real, é verdade, parece fluir com mais êxito nos estados psicológicos com a ajuda da intuição. No mundo útil, nas exigências emergentes da vida, resta para o corpo uma *imitação* meramente artificial da vida interior. “Mas, quanto à vida psicológica, tal como ela se desenrola sob os símbolos que a recobrem, facilmente nos damos conta de ser o tempo o seu próprio estofo.” (Bergson, 2010b, p.18). E essa base para a consciência é a mais apropriada, segundo nosso filósofo. Com isso, se a vida como conhecemos, se toda a evolução da humanidade até então fosse substanciada somente por uma duração que serve apenas para substituir um instante por outro, então viveríamos presos no presente, incapazes de expandir o passado no atual: “[...] não haveria evolução, nem duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando.” (Ibidem, p.19).

A consciência, aqui, se une novamente à memória para explicar o nosso passado. Se o passado não se conservasse [por si próprio], se dele não fôssemos capazes de sentir, então a qualidade do fluir da consciência não o acompanharia. De fato, ela não servirá como gaveta para as memórias, mas – em ritmo constante – tentará fazer com que todos esses instantes permaneçam escondidos, adquirindo uma qualidade utilitária. Mas qual elemento é propriamente utilitário: a consciência ou o cérebro? Este último, munido de um mecanismo complexo e preciso, é construído para *recalcar*, afirma Bergson, os instantes que não contribuem precisamente para o momento atual. O trabalho da consciência é o de receber esses instantes e deles se aproveitar. O cérebro só permitirá que, na consciência, seja inserido aquilo que gerará um *trabalho útil*. As outras memórias, ainda que existindo integralmente, não comporão a ação útil; mas estão lá, constituindo nossa personalidade e moldando nosso caráter. Tudo o que fazemos, tudo que pretendemos fazer, só pode ser caracterizado pela presença

constante de nosso passado em nossa alma. É, dessa maneira, por meio de um *impulso* significativo que o nosso passado poderá se manifestar, segundo Bergson - ainda que de maneira reduzida.

A relação entre a consciência é propriamente a vida deve começar na palavra “existir”, afirma nosso autor. A constante criação de nossa personalidade, de nossas ações, de nossos desejos marca a existência de um ser que dura, de um ser que impetuosamente muda. Mudar, nesse contexto, é tomado como a ideia de *criar*, de sempre procurar pelo imprevisível, de conceber à consciência a grandeza de se criar indefinidamente. Débora Morato Pinto apresenta, em *Consciência e Memória*, alguns célebres filósofos e suas teorias acerca da consciência, abarcando em seu segundo capítulo, intitulado “Dos estados da mente à consciência como um fluxo”, a teoria de Henri Bergson. Para ela, fica claro que a relação entre a consciência e a vida se dá na indissociabilidade entre esses dois termos. Para o filósofo francês, a consciência repousa em uma definição muito mais abrangente do que se acreditava normalmente, atribuindo-lhe o que Morato denomina de “presença universal e cosmológica”. Apesar de tal definição não parecer significativamente inovadora, ela empresta do processo evolutivo algo que se estende além do processo de adaptação das espécies; na verdade, mostra uma consciência que *precisa* da dimensão dos seres vivos, isto é, “[...] uma coexistência à vida, o que nada mais quer dizer senão que, enquanto há vida, há consciência.” (Morato, 2013, p. 38). Com isso, conforme o ser se desenvolve, ele também carregará consigo um “desenvolvimento vital”, afirma Morato. Esse desenvolvimento, segundo a autora, tem um caráter imprescindível no processo, marcando a noção de movimento.

A evolução da vida abordada por Bergson é apresentada para concordar com sua teoria do tempo, em especial por considerar esse tempo real, do qual a consciência faz parte. Dedicado a não tratar tempo e espaço como dois participantes de um mesmo plano, nosso filósofo entenderá que a teoria da evolução que melhor representa a continuidade da consciência e a complexidade da duração é aquela que se atrela a uma filosofia da vida. Assim, ele entende que a ciência “fechou os olhos” para a *própria mudança* que se mostra mais profunda do que a facilidade da ação pode proporcionar. Ao fecharmos os olhos para a duração, fechá-lo-emos também para a vida em sua mobilidade. Em meio a todo esse processo, a ideia de uma energia vital recairá sobre a noção de *criação* e como ela se comporta no processo evolutivo. Aliás, esta ideia de criação é tida como uma *exigência* da consciência, afirma Coelho (2004).

Esta consciência, é verdade, trar-nos-á a possibilidade de encontrar a liberdade em sua mais profunda manifestação que somente o cérebro pode proporcionar por meio da sua capacidade de escolha, ou como o órgão de atenção à vida. “E é apenas no homem que a consciência consegue quebrar a corrente, libertar-se.” (Coelho, 2004, p. 98). Mas como essa criação

acontece? Virgínia Kastrup (2007) nos apresenta, em *Flutuações da atenção no processo de criação*³⁶ que o processo de criação não é algo espontâneo. Ele não deve acontecer sem a atenção do indivíduo ou, ao menos, de forma voluntária. Em primeiro lugar, precisamos enfatizar a ordem defendida pela autora em explicar que a criação não se limita a algo artístico, mas pode também se relacionar com algo científico, como foi no processo evolutivo dos seres. Criar é, desse modo, *sinônimo de invenção*, Kastrup afirma.

Adiante, mostraremos porque a linguagem é considerada uma das maiores criações da humanidade e seu efeito sobre a mesma, especialmente pelo uso da inteligência. Neste momento, trataremos de apresentar a linguagem pela via criativa, pela sua mobilidade tão característica que emprega no imóvel [a palavra] o poder de se tornar um sinal móvel e representativo de sentimentos, sensações e emoções. Totalmente hipnotizada, Bergson afirma que a inteligência viveria em um eterno sonambulismo se não tivesse a linguagem como meio de se exteriorizar. “No dia em que a inteligência, refletindo sobre suas próprias atividades, se reconhece criadora de ideias, faculdade de representação em geral, não há objeto de que ela não queira ter a ideia.” (Bergson, 2010b, p. 179). Em uma de suas aulas, intitulada *A Linguagem*³⁷, nosso filósofo começa por enfatizar o trabalho da linguagem em *manifestar* nossos pensamentos e dar aos sentimentos a adequada significação. No ciclo em que a linguagem se possibilitou pelo pensamento e esta fez o possível para clarear ainda mais aquela, as ideias [tanto abstratas como gerais, segundo Bergson] encontram o meio mais propício para se encaixarem.

A inteligência, contribuindo para a dinâmica de nossa percepção do mundo, deixará escapar o verdadeiro *dever*, que precisará da intuição para se mostrar. A *novidade* que cada história é capaz de absorver, não é do interesse dessa faculdade que está sempre se atrelando à construção e desconstrução das coisas. Mas o que é a tal imprevisibilidade da vida que Bergson cita tão constantemente em suas obras? O teor de genialidade, segundo nosso autor, é do feitio da criação, do *jorrar* que a duração nos proporciona, da fluidez da realidade.

Em uma de suas conferências, intitulada *A Consciência e a Vida* (1974)³⁸, Bergson nos elucida que a consciência é, de fato, seu maior interesse de estudo. Quando questionamos acerca de perguntas fundamentais sobre a existência, nos debruçamos— em último estágio — na concepção da consciência e sua relação com a vida, igualando a primeira ao espírito. Bergson (1974) nos resume que “[...] a memória pode faltar amplitude; ela pode abarcar apenas uma parte ínfima do passado; ela pode reter apenas o que acaba de acontecer; mas a memória existe,

³⁶ Artigo retirado do livro *Imagens de Imanência: escritos em memória de Henri Bergson*, de 2007

³⁷Trigésima quarta aula do compilado *Aulas de psicologia e Metafísica*, 2014.

³⁸ Conferência retirada da edição *Os Pensadores Bergson e Bachelard*, 1974.

ou então não existe consciência.” (p. 77). Ao longo de nosso texto, temos afirmado a imprescindível ligação entre memória e consciência, não somente para enfatizar o passado, mas para esperar pelo futuro. Aliás, a expectativa é uma das características essenciais da ideia de atenção à vida, sempre nos convidando para a criação, para o contínuo. O filósofo francês entende que *toda ação é um penetrar no futuro*³⁹. É precisamente pelo distanciamento que estabelecemos entre o tempo real e o tempo matemático – espacializado – que a consciência se agarra ao que ainda *não é*, a antecipação, ao imprevisível, ao jorrar ininterrupto da criação que somente um futuro *livre* pode lhe permitir. Por consequência, essa consciência que mira para o futuro abraça, na mesma medida, o poder de escolha para ações – sejam vantajosas ou não. Essas escolhas influenciam o percurso da vida, o decorrer da evolução.

3.2 A Memória e a Evolução

No capítulo anterior falávamos da importância em definir precisamente os tipos de memória na filosofia bergsoniana. Nesta presente seção, alcançaremos uma memória expandida, uma memória que contribui para toda a história da humanidade, e dos seres vivos em geral. Uma memória que, se não fosse associada à duração, não colabora precisamente com a evolução *criadora*. Começamos aqui com a afirmação pujante de Bergson: a memória não é classificada, não guarda; ela não é uma gaveta para todas as nossas recordações; ela se conservará em *si mesma*. “Não há registro, não há gaveta, não há sequer, aqui, propriamente uma faculdade, porque uma faculdade age por intermitências, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoar-se do passado sobre o passado prossegue sem tréguas.” (Bergson, 2010b, p. 19). E a memória, também, é que sustenta a construção de nossa personalidade e, precisamente por esse motivo, ela continua a mudar. Sua principal característica, aliás, é essa: *mudar sem cessar*. No trajeto da evolução, a memória contribuiu para mostrar uma duração irreversível, para marcar a impossibilidade de repetição dos instantes vividos e sentidos, para acumular toda nossa vida passada, toda nossa experiência e, enfim, para contribuir nas nossas decisões e em nossos desejos.

Em todo o universo há duração; o universo dura, uma duração imanente, ontológica, que percorre os fios que ligam o universo todo. De acordo com Bergson acontece pela significação da duração como um meio de criação, como elaboração de algo completamente novo. Isto posto, Bergson mostra, a partir do percurso da evolução biológica, como a ideia de um impulso originário poderia contribuir para uma ortogênese de causa psicológica. Esse ideal

³⁹ BERGSON, 1974, p. 77

originário é capaz de causar diversas variações nos seres vivos e é submetido, na mesma medida, pela influência da vontade. Se fôssemos acreditar em uma evolução mecanicista, por exemplo, concordaríamos com o caráter de predeterminação das estruturas na evolução do mundo orgânico; no entanto, nosso autor vai além desta doutrina e entende que a espontaneidade da vida é de criação *contínua*. Já temos afirmado essa espontaneidade desde o começo de nosso texto, mas nesta seção ela ganha a importância de sua participação na conservação da vida como um todo biológico, marcado pela evolução.

O movimento é o denominador comum entre ver as posições ou precisamente sua ordem, mas se dá pela ideia de *mobilidade* em sua indivisível simplicidade e a semelhante coordenação de certos instrumentos [por exemplo o funcionamento do olho em várias espécies], fazem com que a marcha, o mesmo impulso, a mesma *tendência*, afirma Bergson. Essa tendência age precisamente na ação sobre a matéria, não dando aos motivos e sentidos a forma determinada que quereria o mecanicista ou a ordem de ocorrências que gostaria o finalista. Desse modo, “O sentido dessa ação não se acha, sem dúvida, predeterminado: daí a imprevisível variedade das formas que a vida, ao evoluir, semeia no seu caminho.” (Ibidem, p. 114). Chegamos à parte crucial da *Evolução Criadora*, os caminhos para dar ao ser vivo aquilo que ele tem de mais especial e ligamos as diversas possibilidades de ação a uma mesma coisa: a escolha. É a nossa percepção, da qual esclarecemos no presente texto, que nossa ação *eventual* tomará forma. É da vontade, da escolha e do poder criativo da vida orgânica é que teremos a presença, também, da duração completamente imprevisível.

No início da vida, ele afirma, parecia ser de extrema simplicidade, mas continha - como ainda contém - um impulso interior significativo que a direcionava para evoluir cada vez mais. A ideia de mobilidade trazida para o mundo animal caracteriza aquilo que mais importante à espécie, de acordo com Bergson, a *consciência*. Aliás, mobilidade e consciência são duas faces de uma mesma moeda, de um lado pela solidariedade com o sistema nervoso cerebral, de outro lado o mesmo sistema nervoso mais desenvolvido que faz dos movimentos cada vez mais precisos. “[...] os movimentos entre os quais a escolha é possível, mais luminosa é também a consciência que os acompanha.” (Ibidem, p. 127) A moeda de que falávamos é precisamente o corpo, mas é necessário que haja esse corpo para que exista também consciência? Temos observado que esse corpo apenas serve como *canalizador*, um meio pelo qual a consciência se manifestará. Ela se mostrará precisamente na liberdade de movimento do ser vivo, em sua capacidade de desenvolver-se em alguma direção. No caso do animal, nosso filósofo afirma haver uma consciência *desperta*⁴⁰ e pela sua sensibilidade, já que buscam a

⁴⁰ Bergson deixa claro que as origens do mundo vegetal e do animal parecem ser compartilhadas e, por esse motivo,

evolução no sentido do movimento, portanto não se mantém dormente e amplia *constantemente* sua consciência em relação ao mundo. Neste extenso processo evolutivo, o mundo vegetal e o animal direcionaram-se para se separarem e, ainda que tivessem o mesmo ponto de partida. Para o primeiro, a fixidez e para o segundo, a mobilidade.

A *energia*, da qual Bergson sempre se refere, diz respeito à mobilidade do ser não somente pela sua capacidade nômade de buscar ações possíveis que colaborem para sua sobrevivência e manutenção vital, mas pela sua ação “explosiva”, afirma o filósofo. Essa energia, tão característica do mundo animal pela sua sensibilidade, direciona-os para caminhos imprevisíveis e criativos que só podem ser explorados pela sensibilidade que falta ao mundo vegetal. Apesar de presenciarmos mutações em plantas, encontramos no mundo animal a mais complexa evolução direcionada para a liberação de uma energia que parece se acumular cada vez mais. São somente os animais, segundo Bergson, que podem liberar essa energia *bruscamente*, com uma força incomparável que mantém o ser vivo em equilíbrio entre sua existência e a natureza; sua constante busca pela evolução [de um sistema nervoso]⁴¹. “Mas, no animal, tudo converge para a ação, isto é, para a utilização da energia em favor dos movimentos de translação.” (Ibidem, p. 138).

Neste último estágio de evolução, enfatizado pelo filósofo francês pelo sistema nervoso e sua “função dominadora” em relação ao resto do corpo, o quanto este mesmo corpo se desfaz para manter, ainda que como uma última faísca acesa, o sistema nervoso funcionando. Ele afirma que, aparentemente, o corpo se empenha para manter esse sistema vivo, mesmo quando entende que os outros órgãos estão comprometidos, sua última saída é garantir que a representação física de sua consciência, isto é, o meio pelo qual ela se manifesta, mantenha-se sustentado por mais tempo.

É por isso que nosso filósofo acredita existir uma Filosofia da Vida, porque somente ela poderia ser capaz de mostrar a indeterminação que a vida é capaz de fornecer. Essa indeterminação, principal característica da mobilidade animal, é imprescindível para a *liberdade*. Quanto mais indeterminado for a trajetória do ser vivo, mais perto ele estará de ser livre. Desse modo, direcionamo-nos novamente à ideia de energia vital que utiliza-se da

compartilham também de uma espécie de torpor e inconsciência que fica à espreita para se manifestar. No caso das plantas, não significa *necessariamente* que sejam imóveis e incapazes, até porque podem despertar em determinadas circunstâncias, ele afirma. Logo, é possível que a “consciência” do mundo vegetal possa despertar, mas daremos foco ao mundo animal, do qual o filósofo evidencia.

⁴¹Por sistema nervoso, Bergson entende [em *A Evolução Criadora*] “[...] o sistema nervoso cérebro-espinhal mais os aparelhos sensoriais que o prolongam e os músculos locomotores que comanda, poderá dizer que um organismo superior é essencialmente constituído por um sistema sensório-motor que assenta em aparelhos de digestão, de respiração, de circulação, de secreção, etc. cuja função é consertá-lo, limpá-lo, protegê-lo, criar-lhe um meio interno constante, em suma, e sobretudo transferir-lhe energia potencial a converter em movimento de locomoção.” (Bergson, 2010b, p. 143)

indeterminação para se mostrar, buscando no ato de criação o fio condutor para mostrar a verdadeira face do ser vivo, de sua constante busca pela expressão de seus sentimentos e emoções e pela necessidade de evoluir e conservar sua própria vida.

Frederich Worms comenta, em *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, que a memória é o elemento fundamental para manter o equilíbrio entre o ser e o meio ambiente, ainda que a totalidade da memória se encontre escondida e suprimida pelo inconsciente e seu caráter de inutilidade. Worms (1997) afirma: “É como se fôssemos obrigados pela própria experiência a supor uma memória cuja natureza é contrária ao princípio de nossa experiência, a saber, a ação.” (p. 107). A consciência presente está sempre *inibindo* essa memória ontológica de se manifestar a todo momento. Em todo processo evolutivo, Worms acredita que a essência da vida consiste, justamente, na ação que tem o ser sobre a matéria, nas possibilidades de ação, na constante presença da inteligência em se inclinar a ação e se adaptar a matéria, conduzindo para a fabricação e dando ao homem a denominação de *Homo Faber*. Os hábitos, adquiridos pelos seres, serão o vetor que sufocará a própria liberdade do ser; que irá atribuir, à constante vontade de manifestação de uma memória espiritual de se manifestar, a prisão que irá asfixiá-la, afirmaria nosso filósofo.

No processo evolutivo geral, o ser vivo – buscando a manutenção de sua vida – tentou correr menos riscos possíveis, procurando abrigos, garantindo a alimentação e agindo da maneira mais ágil possível. No entanto, Bergson nos explica que as sociedades que tiveram maior sucesso neste processo foram aquelas que aceitavam os maiores riscos, aquelas que levaram a mobilidade a seu máximo potencial, que usavam de um impulso vital e brutal que colocaria a adaptação de sua espécie como sua maior prioridade não só para mantê-lo vivo, mas para fazer com que seus interesses particulares estivessem presentes no processo adaptativo. Com isso, correr os maiores riscos é também conter as maiores imprevisibilidades, é abraçar o acaso para dar ao mundo uma relação mais profunda com sua existência e orientar o ser, mesmo que de maneira imperfeita, para um futuro indefinido que depende da criação e da confiança. A vida é, portanto, uma constante mudança gerada pela mobilidade. O ser humano, munido desta ferramenta, constitui uma relação de poder com as outras espécies, explorando e tirando partido de um ambiente repleto de seres indefesos, afirma Bergson⁴². Não estamos procurando formas

⁴² Bergson não compara espécies para diminuir uma relação à outra, mas para avaliar casos particulares, já que sua pretensão é estudar a adaptação humana. Ele afirma haver *caracteres múltiplos* da linha evolutiva que demonstram a importância de cada espécie. Sua única intenção é determinar o que é *essencial* e o que é *acidental*, segundo seu ponto de vista. A ideia de sucesso apresentada por ele é definida como uma “aptidão para se desenvolver nos mais diversos meios, por intermédio da maior variedade possível de obstáculos, de maneira a cobrir a maior extensão possível de terra.” (Bergson, 2010b, p. 152). A afirmação trazida por ele de que o ser humano é a espécie dominante não deve ser levada necessariamente como elogio ou admiração, mas como forma de mostrar que o ato de reivindicar domínio de uma porção muito grande de terra e de colocar em escanteio as outras espécies é atitude humana. Bergson cita outras espécies animais e vegetais para afirmar que a evolução

de explicar a visão de Bergson em relação ao processo evolutivo ou suas críticas à Darwin, mas entender que o caráter sempre criador do indivíduo o posicionou como imagem privilegiada em um universo de imagens que atrai e retribui o movimento.

Aliás, nosso autor deixa claro que os estudos da ciência positiva sobre a evolução serviram para uma análise *habitual* que não enxerga o caráter imprevisível da vida e estuda somente o que dela é presente, ou seja, o que ela *é*. No entanto, são nos caminhos dados pela metafísica, servindo como base à nossa intuição, que o indivíduo encontrou a maneira mais profunda de conhecer o objeto do conhecimento, coincidindo com ele. E, por mais que este método seja complexo, afirma Deleuze (2012), sua manifestação é da ordem de uma simplicidade que não depende de análises e reduções das características.

A consciência, assim diferente das representações fixas que a inteligência parece nos ajudar a expressar, atrelar-se-á com aquilo que mais se assemelha à mobilidade que temos mencionado. Não há nada mais movente, ao menos no ser humano, do que a própria consciência. Coelho (2004) nos mostra, em *Bergson: consciência, corpo e ação*⁴³, que a diferenciação entre o mundo vegetal e o mundo animal está entre uma consciência instintiva e outra inteligente. “[...] para Bergson é menos a presença excepcional de determinadas características do que a tendência predominante em cada um dos reinos.” (Coelho, 2004, p. 90); a diferença que ele nos mostra repousa, justamente, na mobilidade de cada reino, marcando a relevância da busca de alimento no caso do mundo animal que sempre se direcionou à mobilidade e, conseqüentemente, à consciência. Bergson não afirma que o mundo vegetal é inconsciente no sentido de *não* haver consciência, mas na ideia de uma consciência adormecida pela sua fixidez no mundo e, conseqüentemente, insensível, afirma Coelho⁴⁴. No entanto, não é a mobilidade a maior característica da consciência, mas a *liberdade*, segundo Coelho. Tratamos da liberdade em nosso primeiro capítulo com a riqueza da consciência em libertar o indivíduo não somente pelo que percebe, mas pelas tendências de sua ação, na imprescindível ação criadora que o futuro aguarda do ser.

Por conseguinte, devemos indagar sobre as linhas de evolução apresentadas por Bergson e como, no auge da evolução humana, a duração é o tapete vermelho onde a vida irá passear. A vida, ao que parece, não deve ser explicada apenas pelos termos da teoria da adaptação, por exemplo; pois, teriam que deixar de lado a parte *interior* para focar apenas nas circunstâncias

tomou dois rumos completamente diferentes, no qual se dividiu entre instinto e inteligência. Não iremos discutir sobre o conceito de inteligência nas outras espécies não-humanas, por entender que é a consciência humana que está em nosso interesse no momento.

⁴³ Artigo retirado do livro *Encontro com as ciências cognitivas*, de 2004.

⁴⁴ É necessário afirmar que Coelho deixa claro que há plantas móveis e que Bergson não considerou todos os tipos de plantas e, por isso mesmo, não pode ter a mobilidade como conceito universal para diferenciar esses dois reinos.

exteriores. A ciência, sozinha, não teria plena capacidade de entender a *marcha da vida* pelos moldes da adaptação, nem tampouco pelas explicações mecânicas do funcionamento do corpo. As diferentes linhas de evolução trouxeram, para Bergson, a certeza de uma força vital capaz de lançar a vida em diferentes direções. Vieillard-Baron (2007) nos elucida acerca da complexidade da história da vida nas explicações dadas por Bergson: “A história da vida é uma história conflituosa, não-linear; a evolução produz um feixe de linhas.” (p. 29). Com isso, ele nos explica que a força vital é tão presente e bruta, que ela cria as espécies que potencialmente contrariarem o esforço que tiveram para nascer; ou seja, todo processo evolutivo é um processo de *superação*. Resta saber como cada espécie aproveitará essa força.

3.3 A Inteligência, O Instinto e a Consciência

*Não há inteligência na qual se descubram vestígios de instinto, e, sobretudo, não há instinto que não seja rodeado por uma franja de inteligência. [...] De fato de o instinto ser sempre mais ou menos inteligente conclui-se que inteligência e instinto são coisas da mesma ordem, que entre e aquela existe apenas uma diferença de complicação ou de perfeição, e sobretudo que cada um pode exprimir-se em termos do outro.*⁴⁵

Quando compara as duas noções – instinto e inteligência – Bergson deixa claro que ambas seguem um mesmo princípio: *o impulso vital*. Neste presente capítulo apresentamos essa energia essencial para evolução não somente dos animais, mas também das plantas; no entanto, diferenciando-se por um sistema complexo que envolve inteligência, os animais tomaram grande parte das explicações do filósofo francês. Apesar de afirmar que os vegetais seguem um torpor vegetativo que os caracteriza pela imobilidade, Bergson não exclui o envolvimento das plantas no desenvolvimento da vida e na relação com as espécies animais, principalmente pela imprescindível necessidade deles. Não há mobilidade física, mas há crescimento e manifestação significativa da vida vegetativa nos diferentes caminhos que levaram à evolução. O primeiro passo será distinguir instinto e inteligência para depois apresentar as semelhanças e complementaridades de ambos.

O primeiro ponto principal a ser afirmado é que instinto e inteligência *não são da mesma ordem* e, portanto, não poderiam ser apresentadas diferenças de grau entre os dois conceitos. Ambos compartilham a mesma origem, afirma nosso filósofo. Essa origem, ao que parece, demarca um estado *puro*. Com isso, mesmo que a vida vegetativa se incline para a imobilidade e a vida animal para a mobilidade, ambos podem experimentar uma completa mudança que possa dar à planta consciência e ao animal a vida imóvel. “As duas tendências da planta e do animal interpenetravam-se tão bem de início que nunca houve ruptura total entre elas – uma

⁴⁵ BERGSON, 2010b, p. 154

continua a influir sobre a outra; por toda a parte as encontramos emaranhadas – o que difere é a proporção.” (Bergson, 2010b, p. 154). A complementaridade entre instinto e inteligência foi o que proporcionou a continuidade do ser vivo, em especial por serem *tendências*, um constante vir-a-ser que não está sempre pronto. Se toda a vida depende de um esforço significativo para acontecer, então deve haver algo de vital tanto na inteligência quanto no instinto que possibilitaram que o ser vivo percorresse o caminho imprevisível da vida.

Bergson nos apresenta, em uma de suas aulas intitulada *Classificação das operações intelectuais: a consciência*⁴⁶, que a inteligência é precisamente a faculdade de *representar* as coisas. Pela sua excepcional característica de invariabilidade, a inteligência ganhou a vantagem de corresponder a um mecanismo igualitário entre os seres, isto é, seu funcionamento é, em certa medida, o mesmo para todos eles. Se desta igualdade teremos diferentes consequências é o que o processo evolutivo nos anima mostrar. A partir disso, filósofo francês busca entender os diferentes trabalhos da inteligência, classificando-os da seguinte maneira: em primeiro lugar, faz-se necessário buscar o *material do conhecimento* que será capaz de nos auxiliar na composição das ideias [sejam elas relacionadas a características internas ou externas ao indivíduo]; em segundo lugar, trataremos destas ideias da forma mais coerente à inteligência, organizando-as para alcançar outros estados importantes à união da faculdade da razão: aqui está a memória; em terceiro lugar, o minucioso trabalho de catalogação da inteligência em relação à memória e as ideias, trar-nos-á ao conhecimento das *coisas reais* e passíveis de deter a verdade; em último lugar, chegaremos à maior contribuição da inteligência [ao menos na vida humana]: a linguagem. Uma vez que nos vemos capazes de produzir signos, afirma Bergson, é que conseguiremos conservar as tais verdades obtidas neste processo. Se este não for o caso, faremos o possível para usar de nossos julgamentos e raciocínios para alcançá-la.

No entanto, se a inteligência é mesmo este mecanismo complexo e fascinante para representar as coisas, por que ela não é capaz de “olhar para dentro”, como em uma percepção interior? Apesar de captarmos as sofisticadas organizações da inteligência, algo da consciência se perde na relação pragmática entre ela e o mundo, através da constante força que a ação útil desempenha sobre o corpo. O filósofo francês parece diferenciar inteligência nos animais da consciência instintiva e no ser humano da consciência inteligente. É precisamente pela aproximação com a mobilidade no caso do ser humano que haverá liberdade e, consequentemente, o poder de *escolha* que predomina na criação que mencionamos na seção anterior deste capítulo. Desse modo, parecerá um contrassenso dizer que a consciência se assemelha ao instinto e só nos resta concluir o que Bergson nos afirma: a inteligência se atrelará

⁴⁶ Décima-sexta aula do compilado *Aulas de psicologia e Metafísica*, 2014.

à consciência e o instinto a algo inconsciente. Neste sentido de inconsciência, lê-se a falta de *escolha*. Se não há a possibilidade de escolha e a virtualidade da ação dada pela percepção presente, então a consciência pouco aparecerá, e de fato estará adormecida.

Para Bergson, a inteligência é, essencialmente, uma faculdade de fabricação. O aparecimento do homem – “parte culminante da evolução dos vertebrados” – sobre a Terra é associado ao período em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros instrumentos. Um instrumento fabricado é a concretização da invenção a qual define melhor a inteligência que a inferência, visto que essa atividade pode ser considerada como uma modalidade, um componente da própria invenção⁴⁷.

A maior contribuição da inteligência para a humanidade é, de fato, a linguagem. Em nosso segundo capítulo, quando falávamos dos casos do neurocientista Oliver Sacks, apresentamos o caso de Howard Engel, um exímio escritor que encontra, na linguagem, o meio mais adequado para sua expressão artística e sentimental. Apesar da limitação evidente que tem a linguagem humana, é na mobilidade que as palavras carregam que podemos não só viver, mas *sentir* a liberdade que o escritor nos transmite em suas palavras. Ligado à sensibilidade latente da consciência na dinâmica do ser vivo com a liberdade da consciência, a linguagem possibilita que haja a possibilidade de uma “consciência em si”, afirma Bergson (2010b). É evidentemente difícil expressar a complexidade dos sentimentos através das palavras, mas a mobilidade ainda estará presente. Por conseguinte, decidimos apresentar a ideia de criação na primeira seção deste capítulo por entendermos que a inteligência contribuirá para a ideia de invenção na humanidade e no progresso dela. A ideia de criação não se liga somente ao conceito de intuição no caso do processo artístico. É, pois, importante que entendamos que criação é um efeito, *também*, da inteligência. A maior representação da invenção é, precisamente, a materialização das fabricações, isto é, dos instrumentos que a inteligência possibilitou que criássemos.

Desse modo, Bergson enfatiza que a criação no âmbito da vida humana é direcionada para um *ideal* que deseja que tais invenções contribuam para a nossa vida social. Aliás, toda nossa vida se baseia nestas ideias, vivemos das invenções e das fabricações da inteligência, do constante esmagamento que ela interpõe sobre a intuição, dos instrumentos artificiais que ela possibilitou inventar. Nosso filósofo nos chama a atenção para a passividade das invenções em seu momento de emersão; daríamos o devido valor, é verdade, depois de passados anos do funcionamento do mecanismo inventado. No entanto, uma revolução já está em curso, ainda que minimamente notada. Por exemplo, seria o equivalente para nós a criação do computador e suas inúmeras consequências que repercutiram não só na rapidez das informações, mas na conduta humana em geral.

Com isso, podemos nos direcionar à diferenciação ainda mais específica entre instinto

⁴⁷ COELHO, 2004, p. 100

e inteligência no processo evolutivo. Dizemos que a inteligência obteve uma grande vantagem quando foi capaz de fabricar ferramentas/máquinas capazes de fabricar outras máquinas e cumprir um ciclo cada vez mais complexo. Quase como um chamado da natureza para um incessante esforço, o homem obteve aquilo que de mais penoso: através de trabalho, direcionou-se para o que Bergson acredita ser o poder *ilimitado* da criação, o poder de buscar a superação de qualquer dificuldade, de fabricar aquilo que lhe é útil, de manter as necessidades atendidas e de compor uma organização cada vez mais grandiosa. O instinto não conduzirá este caminho infinito de fabricação e criação de necessidade; diferente da inteligência, ele será capaz de encerrar o ciclo da necessidade ou, ainda, o que nosso filósofo denomina “círculo de ação”.

A inteligência, então, contribuirá para mostrar o que faltou no instinto: a análise das relações entre o sujeito e o objeto. Com isso, queremos resumir que a inteligência parece entender até mesmo o que não lhe foi ensinado. Bergson dá como exemplo a função *hereditária* da inteligência, quando um bebê [mesmo sem ter sido explicado], procura os seios da mãe para ser amamentado. Não houve uma conversa prévia, nem tampouco uma explicação complexa que precisasse ser feita. Há, claro, o trabalho do instinto em perceber o “objeto” no qual a criança deposita sua esperança de saciar a fome. No entanto, a profunda relação que se estabeleceu entre o ato de estar com fome e de procurar os seios da mãe, não foi integrada à criança pelas mãos do instinto, mas pelas da inteligência. Imaginemos outro exemplo, mas desta vez em relação ao comportamento de alguns insetos. Não é preciso explicar às abelhas que a presença da rainha é necessária para o funcionamento de toda colmeia; nestes mesmos moldes, não é necessário explicar que a morte da rainha acarretará graves consequências ao resto. Porém, as entrelinhas que se encontram entre a morte e as consequências, quais são elas e como elas afetam, não são do trabalho do instinto. É por isso que nosso autor entende que a inteligência dá aquilo que está em *déficit* no instinto. Deste modo, ambos os conceitos aqui apresentados trataram de cuidar da sobrevivência do ser e da manutenção de sua vida. Para o instinto, isso se dará sobre as *coisas*, e para a inteligência sobre a *relação* entre essas coisas. Bergson (2010b) nos explica a função de cada um desses modos de conhecimento:

A primeira [instinto] atinge imediatamente, na sua própria materialidade, objetos determinados. Diz “eis o que é”. A segunda [inteligência] não atinge nenhum objeto em particular: é apenas uma capacidade natural de relacionar um objeto a outro, ou uma parte a outra, ou um aspecto a outro, em suma, de tirar conclusões quando se possuem premissas, e de ir do que se aprendeu ao que se ignora. Esta não diz: “isto é”, mas simplesmente que, se as condições forem tais, tal será o condicionado. Em resumo, o primeiro conhecimento, de natureza instintiva, formular-se-ia naquilo que os filósofos chamam proposições, *categóricas*, ao passo que a segunda, de natureza intelectual, se exprime sempre *hipoteticamente*. (p. 168)

Essas duas formas de conhecimento, afirma nosso autor, diferenciam-se pelo fato de que a primeira [o instinto] apesar de encontrar uma passagem plena e ampla em relação ao

conhecimento, limitar-se-á ao objeto, compreendendo somente a *extensão* do conhecimento. A segunda [a inteligência], coberta pela relação lógica que tem com a sua capacidade de relacionar um objeto ao outro, prende-se na forma e não na matéria, no hipotético e não no certo e, finalmente, na compreensão do conhecimento. Assim, seguidas e conjuntas no caminhar da evolução, encontram-se separadas para conquistarem e para, segundo Bergson, *buscar a sorte no mundo*. A inteligência, então, guiar-se-á pela *ação*, pela presença no mundo, pela constante fabricação. Apesar de se caracterizar por uma capacidade natural do ser, a relação que terá com os objetos é pela sua familiaridade em manipulá-los.

Dessarte, falávamos sobre a questão da mobilidade no processo de criação e, neste ponto da inteligência, ela também será mencionada por Bergson. Com isso, mesmo a inteligência se “sentir em casa” perto de objetos imóveis, a sua relação mais coerente em relação à ação acontecerá com objetos móveis. Esta faculdade complexa do ser vivo se atentará plenamente às posições do objeto e não ao movimento em si. Isto é, o movimento é por si próprio *progresso*, afirma Bergson, e a inteligência mais se atenta à finalidade do movimento do que ao seu meio. Para a inteligência, Bergson (2010b) concorda: “[...] é da imobilidade que parte sempre, como se esta fosse a última realidade ou o último elemento – quando pretende ter a representação do movimento, reconstrói-o pela justaposição de imobilidades.” (p. 174). Ligar-se à imobilidade não é o mesmo que afirmar que as funções do indivíduo são sempre pré-determinadas; é, na verdade, entender que ele sempre agirá sobre o imóvel em sua forma *atual*, totalmente provisória e que não incapacita que a imprevisibilidade possa agir. Então, de certa forma, há mobilidade no imóvel.

O instinto, ao contrário da inteligência, dará atenção àquilo que, a princípio, tanto ignora por sua afinidade ao lógico [a geometria, ao descontínuo, ao imóvel]: *a vida*. Ao que parece, para o senso comum, o instinto apenas seguiria sua natural forma de agir, desde nadar quando está se afogando na tentativa de se salvar, até mesmo ao simples ato de uma formiga que leva material para contribuir na construção do formigueiro; no entanto, o simples ato da vida é o máximo respeito que o instinto lhe fornece: desde a origem da vida, o que o instinto faz é seguir *o movimento da vida*, ou seja, ele direciona-se para o que é *vital*. Ainda que tenhamos afirmado que o instinto se caracteriza por uma consciência adormecida, se atingisse seu potencial, aproximar-se-ia mais profundamente da força geradora da vida. Deste modo, o filósofo francês conclui que o instinto, então, só pode ser tomado como uma *simpatia*. É pela reflexão e pelo movimento de se voltar para o interior da vida que o instinto se tornará, precisamente, intuição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Para concluir a jornada que iniciamos, emprestaremos de Deleuze as explicações acerca da totalidade do passado e da íntima relação de uma memória como coexistência virtual que se conserva em si. Nossos passos se encaminharam para admitir que a memória não está no cérebro e que não há, para ela, uma gaveta a ser armazenada. É, justamente, pela evidente diferença de natureza entre *cérebro [objetivo]* e a *consciência [subjetivo]*, que encontramos dificuldades em fazer com que um contenha o outro. O que há de coexistência no tempo é a condição de existência entre o passado e o presente.

O passado, explorado neste texto como elemento central da memória, coexiste com o presente. Com isso, não encontraremos a mesma estabilidade temporal que o curso do senso comum nos fez acreditar. Aquela linha reta que contém pontos específicos para o passado, o presente e o futuro; é para Bergson errônea. Deleuze nos explica que o passado é aquele que *não para de ser*, enquanto o presente é aquele que *não para de passar*. O presente, de ordem psicológica, vê-se esbarrando com um passado, de ordem ontológica. Isto é, o passado se tornará, então, a *condição [passagem]* de todo o presente.

No contexto da memória, o presente é aquele em que o ser se coloca para *fora de si* por uma ligação com a realidade que implica, acima de tudo, utilidade. O agir é a condição do presente, e essa condição se concretizará pelas vias do passado [ou ao menos pela sua existência]. Deleuze (2012) afirma: “Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil.” (p. 42). O passado não segue esses mesmos passos para a ação, ele encontra-se no inútil, no ato de não agir, na impassível existência que só é convocada quando o fator de utilidade o encontra. Sendo assim, sua característica de inativo se dá neste contexto.

Bergson deixa claro que o passado *é*, diferente do que pensamos quando afirmamos que ele “era”. Se ele era e não é mais, então nós mesmos deixaríamos de ser. O passado *é* o tempo todo, ele existe, ele está e nos integra por completo. Assim, se a memória dependesse de uma existência apenas psicológica, como afirma Deleuze, então perderíamos o caráter mais fascinante e o alcance mais profundo de uma memória virtual. Nessa dinâmica, o passado vem a se atualizar pelas vias da lembrança, no sentido de que se retira do escuro do inconsciente [na falta de uma realidade psicológica] para se colocar no atual.

Mas o que há de especial em conservar o passado em si, por toda a sua existência geral? Admitir que há um passado ontológico é dar a devida definição para a teoria da memória bergsoniana. Se as coisas devem ser notadas pelo que são, o passado deve ser acessado pelo que é em si. “Há, portanto, um “passado em geral”, que não é o passado particular de tal ou

qual presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno desde sempre, condição para a “passagem” de todo o presente particular” (Deleuze, 2012, p. 48). Desse modo, o que há inicialmente é esse passado em geral, do qual deve partir o salto entre ele e a via psicológica. Deleuze usa o termo “psicologização” para explicar esse salto entre a existência virtual do passado e sua existência em estado atual, como invocação de uma lembrança útil ao momento presente.

Por conseguinte, não estamos a falar de dois momentos em que um espera a parada do outro para que ele possa começar a agir. Este não é o caso. O passado e o presente, neste contexto, *não são* dois instantes sucessivos que compõem uma linha reta bem definida, eles são elementos que existem ao mesmo tempo. Se eu quero buscar algo do passado, é no passado que devo me inserir. Se quero mudar algo no futuro, é no passado que devo me inserir. Bergson, assim conclui, que se o passado fosse um elemento simples que *já passou*, então não teríamos como compartilhar esse passado ontológico, pertencente à humanidade em geral e que ganhou forma na teoria evolucionista da criação apresentada por nosso autor. Se ele sempre se “reiniciasse”, então sempre deixaria de ser, levando consigo também toda nossa existência e toda nossa personalidade.

O que somos, é o que nosso passado é. Bergson (2010a) entende que as lembranças se atualizam pouco a pouco, colorindo nossa percepção e dando sentido àquilo que parecia confuso. “Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passado ao estado atual [...]” (p. 156). É por isso que, se a memória não se comportasse dessa maneira, não teríamos qualquer reconhecimento de uma lembrança.

Presentes em duas linhas completamente diferentes, o cérebro e a memória nos proporcionam um debate extenso sobre localização. Neste texto, já repetimos nossa ideia – em concordância com Bergson – da impossibilidade da conservação integral das memórias *no* cérebro. De naturezas distintas, o cérebro no campo da *objetividade* e as lembranças no campo da *subjetividade*, ambos nos mostram que deve haver um outro caminho para as lembranças seguirem. Se, para nós, fica evidente a autoconservação das lembranças em seu potencial ontológico, também nos fica claro que devem estar em algum “lugar”⁴⁸. A teoria da memória, em nosso texto, mostrou-se a mais extensa e – ainda – se mostrou complexa e incompleta. Em alguns momentos, citamos a fundamental presença ontológica da memória na constituição de todo o nosso passado, sua presença em estado virtual, esperando para que seja evocada.

⁴⁸ Não estamos a falar de um local físico, mas sim no que se conserva. Se as lembranças se conservam em si mesmas, então é lá que eles estão.

Não dedicamos um capítulo exclusivo para tratar de uma memória ontológica, porque entendemos que ela sempre esteve presente. Das explicações acerca da profundidade da memória, das confusões entre as explicações no espaço e no tempo, da inserção da duração em toda a dinâmica existente entre matéria e memória e, finalmente, pela prevalência das lembranças na constituição da personalidade, do caráter e na visível influência na percepção intuitiva dos pacientes apresentados; a memória ontológica sempre pairou por tudo. Ela sempre esteve e está, como uma forma virtual, servindo como passagem para o presente e como expectativa para o futuro. Deleuze (2012) nos explica:

O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é passado. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. É nesse sentido que há um passado *puro*, uma espécie de “passado em geral”: o passado não segue o presente, mas o contrário, é suposto por este como a condição pura sem a qual este não passaria. (p. 20. Grifo nosso)

Essa citação nos faz concluir, assim como Deleuze, que *todo o passado* está sempre coexistindo com os momentos presentes. Franklin Leopoldo e Silva nos explica, em *Psicologia e Ontologia: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty* (2007) o caráter ontológico da memória no tempo, assegurando que a única forma de acessar o tempo real é pela volta aos dados imediatos, os quais precisam do próprio sujeito. Como temos afirmado, são as exigências úteis e a interferência da linguagem, que impedem a manifestação das lembranças. “O tempo é o *elemento* da consciência; a temporalidade é seu *status* ontológico.” (Silva, 2007, p. 112) A realidade temporal não caberia na insuficiência que a linguagem possui de suas descrições, nem tampouco na espacialização que a ciência propõe sobre o tempo.

Além disso, Deleuze nos apresenta, em *Annales Bergsoniennes II*, em capítulo intitulado *Le cours de 1960 sur L'évolution Créatrice*, acerca do capítulo III de A Evolução Criadora. Neste livro, Deleuze nos mostra que a obra de Bergson tinha intenção de unir o conceito biológico de evolução ao terreno da cosmologia vital, marcando a ideia de imprevisibilidade que o caráter ontológico traz para a duração e, assim, enfatizando uma evolução criativa. Primordialmente, devemos pontuar que a filosofia de Bergson é uma filosofia da vida, capaz de discutir sobre noções biológicas e filosóficas. Quando nosso autor se deu conta de que precisava passar da duração para a energia vital, ele concluiu que precisava fazer com que o conceito de duração fosse desenvolvido [apesar negligência da ciência em relação a isso]. Como raízes de uma árvore profunda, o movimento virtual da memória precisa acontecer para manter também a ideia de duração. A força vital que rodeia toda a evolução biológica encontrará no ser humano o ponto de vida mais essencial para ela: a consciência.

Na filosofia de Bergson, todas as peças se encaixam para ressaltar a importância da memória, da consciência e da duração. Toda explicação sobre o parentesco entre os animais na linha da evolução e a presença de um *élan vital*, leva Bergson a entender a memória como compartilhável e representativa de toda a história da humanidade. Pablo Zunino deixa claro, em *Bergson: a metafísica da ação* (2010), que as manifestações – ainda que simples – dos organismos no processo da vida não podem representar outra coisa que não seja a duração. “Portanto, essa harmonia diz respeito a um impulso global da vida, um *elã comum* que assinala nas diversas tendências uma complementariedade original.” (Zunino, 2010, p. 244).

A novidade está sempre rondando os processos explicados por Bergson. Ela se vê ligada à ideia de criação, tão importante para a intuição e para todo o processo evolutivo. Os tipos de memória, sejam eles hábito, psicológica ou ontológica, rodeiam todas as relações existentes na história. Constituindo o ser, contribuindo para o seu enriquecimento, armazenando em si mesma todo o movimento evolutivo - desde animais não-humanos até os humanos – ela preserva a história como ela é. Para encontrarmos maneiras de acessá-la, faz-se necessário apreender a memória nela mesma.

Um pouco do que exploramos com a contribuição da neurociência neste texto, mostramos como a filosofia fornece os passos para certas explicações que faltam à ciência. A exemplo disso, mostramos algumas indagações de Oliver Sacks que permeiam a possibilidade de uma *percepção intuitiva* que transcende os limites do cérebro. Ao explicar a memória somente pelos moldes físicos ligados ao sistema nervoso, deixamos de lado aquilo que nela mais importa: ela mesma. Tudo aquilo que somos é resultado desta memória, da sua constante presença e manifestação. Nossa personalidade, também afirma Bergson, necessita desta memória. Como daremos os passos que nos definem se não buscarmos nos inserir nesta memória ontológica da qual compartilhamos?

Portanto, entendemos que o tema da memória e da consciência permeiam muitas das discussões filosóficas e não-filosóficas. A respeito disso, Bergson criticou fervorosamente algumas abordagens científicas que abandonavam questões psicológicas essenciais. Os casos apresentados nesta dissertação exemplificam essa conduta. A escolha das três obras centrais aqui retratadas, deu-se na intenção de mostrar como as ideias de nosso autor amadurecem e culminam em uma expansão complexa que somente uma Filosofia da Vida pode abarcar. Tanto memória quanto consciência caminham na filosofia de Bergson para a sua teoria evolucionista da criação. Cansado das substituições propostas pela ciência moderna, nosso filósofo propõe um conceito de duração que transcende a contagem das extremidades, que um método cinematográfico nos impõe.

Deixemos que Bergson explique com um último exemplo. Quando falamos da reconstituição que a ciência faz do tempo, poderíamos imaginar um quebra-cabeça montado por uma criança. As peças já estão feitas, basta que ela as arranje de maneira a formar uma imagem coerente. O resultado *já está ali*. Não é necessário que haja qualquer sopro de criação para que aconteça. Agora, basta que entendamos que o movimento da vida não segue essa ideia rigorosa. A evolução foi a mais criativa possível, já que se assim não fosse, então não seríamos capazes de lidar com um tempo *vivido*. Como uma metáfora entre o pintor e a tela, entendemos que é *impossível* prever qualquer que seja o resultado de sua obra.

No entanto, não podemos deixar de entender que há elementos de previsão que fazem parte da realidade, como por exemplo, o modelo, através de um processo inteligente. Se o pintor nos disser que fará um retrato, então entendemos o modelo, mas nunca o que o autor *tirou do fundo da sua alma*, afirma Bergson. A duração está nesta dinâmica e, como afirmarmos em nosso texto, ela significa o mesmo que memória. “A germinação e a floração dessa forma alongam-se em uma duração irreduzível, que se une a elas indissoluvelmente. O mesmo se passa com as obras da natureza.” (Bergson, 2010b, p. 370-371). A natureza também precisou dessa memória expandida, do impulso vital que os seres compartilham, da criatividade que a previsão não permite exercer. O neurocientista Sacks pareceu entender que essa imprevisibilidade do futuro era plenamente aplicável à percepção intuitiva de seus pacientes. Suas ideias evoluem para demonstrar que sua paciente Lilian – mesmo sem se lembrar como ler uma partitura – era capaz de fazer arranjos musicais mais complexos, já que sua evolução não dependeu somente de seu presente, mas da união de *todo* o seu passado.

Bibliografia:

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010a

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.

_____. *A evolução Criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed UNESP, 2010b.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Livraria Almedina, 2005.

_____. *Cartas, Conferências e outros escritos*. In Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2018.

_____. *Aulas de psicologia e de metafísica*. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *A ideia de tempo*. Trad. Débora Cristina Morato Pinto, São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BITTENCOURT, Norma Alves Pedrosa. *Uma atenção à vida através da vivência intuitiva em Bergson*. Tese de Mestrado – Universidade Federal de São João Del-Rei, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São João del-Rei, 2022

CARVALHO, Ana M. de Bulhões; TONEZZI, José. *Afasia em cena: as palavras perdidas*. Revista Pitágoras 500, São Paulo, v. 8, n.2, p. (23-35), julho/dezembro, 2018.

COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

_____. *Bergson: consciência, corpo e ação*. In. FERREIRA, A; GONZALES, M.E.; COELHO, J.G. *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo, v. 4. Cultura Acadêmica, 2004.

DAMÁSIO, António. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Le cours de 1960 sur L'évolution Créatrice in Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. France: Presses Universitaires France, 2004.

GALLOIS, Philippe. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo, 1997.

MARQUES, Silene Torres. *Memória e criação em Bergson: sobre o fenômeno da atenção e os planos de consciência*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 40, n.2, p. 71-88, abr./ jun., 2017.

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

_____. *O tempo e seus movimentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marca da duração bergsoniana*. São Carlos: Analytica, v.9, n.2, p.60-85, 2005.

_____. *Da função biológica à gênese metafísica. Bergson e a ambiguidade da inteligência*. Curitiba, São Carlos: Revista Dois pontos, v.14, n.2, p. 25-52, dez. 2017

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

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

RODRIGUES, Paulo César. *Introdução a filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora UNESP, 2022.

_____. P.C. *Psicologia, metafísica e literatura: a descrição dos sentimentos profundos em Bergson*. Trans/Form./Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 81-100, jan./abril, 2013

_____. *A construção do sujeito empírico: percepção e inteligência na filosofia de Bergson*. Campina Grande: EDUEFG, 2012.

SACKS, Oliver. *O olhar da mente*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2010.

JANET, Pierre. *O automatismo psicológico. Ensaio de psicologia experimental sobre as formas inferiores da atividade humana*. Trad. Alain François. Revista Latino-americana de psicopatologia fundamental, São Paulo, v. 11, n. 2, p. (310-314). Junho, 2008

KASTRUP, Virgínia. *Flutuações da atenção no processo de criação* in. LECERF, Eric; BORBA, S.; KOHAN, W. *Imagens de imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

NOVAES-PINTO, R. C & SANTANA, A.P. *Semiologia das afasias: uma discussão crítica*. Revista Psicologia: reflexão e crítica, v. 22, n.3, p. (413-421), 2009.

SILVA, Fábio Coelho. *Henri Bergson e a questão da linguagem*. Tese de doutorado. Universidade Federal de São Carlos: Centro de Educação e Ciências Humanas no programa de pós-graduação em filosofia, 2021.

SILVA, Franklin L. *Tempo: experiência e pensamento*. In Revista USP, n. 81. São Paulo: USP, Edição março/maio de 2009. p 6 – 17.

_____. *Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty* in *Imagens da Imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VIEILLARD-BARON, Jean. *Compreender Bergson*. Trad. Marina de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

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

_____. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

ZUNINO, Pablo. *Bergson: a metafísica da ação*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010. p. 10-301.