



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG $\mu$ )

BERGSON EM DEFESA DO INCONSCIENTE:  
UMA LEITURA DE *MATÉRIA E MEMÓRIA*

*Henrique Fróes*

Brasília  
2018



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG $\mu$ )

BERGSON EM DEFESA DO INCONSCIENTE:  
UMA LEITURA DE *MATÉRIA E MEMÓRIA*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG $\mu$ ) da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Metafísica, sob a orientação do Professor Dr. Evaldo Sampaio

*Henrique Fróes*

Brasília

2018

Esta dissertação, requisito para a obtenção do título de Mestre em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, foi apreciada e aprovada pela banca examinadora composta por:

---

Prof.º Dr.º Evaldo Sampaio da Silva  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Presidente

---

Prof.ª Dr.ª Maria Tereza Teixeira  
Instituto de Estudos Filosóficos /Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Membro Externo

---

Prof.º Dr.º Wanderson Flor do Nascimento  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Membro Efetivo

---

Prof.º Dr.º Gabriele Cornelli  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Membro Suplente

Brasília, 06 de março de 2018

## Agradecimentos

À minha eterna namorada Natália Carvalho de Moura, pela paciência estoica com que suportou as ausências necessárias para a lida com as obrigações acadêmicas.

Ao meu orientador, Evaldo Sampaio, pela dedicação empenhada no direcionamento desse trabalho, pela permanente disponibilidade em compartilhar o seu saber e pela lucidez e cuidado no trato com as questões do ensino e da filosofia.

## Resumo:

O inconsciente era um dos temas centrais das discussões psicológicas e filosóficas no período correspondente às últimas décadas do século XIX, e, como tal, foi objeto de reflexão e elaboração por parte do filósofo francês Henri Bergson, principalmente em seu segundo livro, *Matéria e Memória*, lançado em 1896. Tal noção ainda era combatida por muitos: tal oposição baseava-se, em muitos casos, na concepção herdada da tradição filosófica moderna pelo qual o psicológico era identificado com a consciência. Um exemplo disso pode ser encontrado nas próprias aulas do Curso de Psicologia que Bergson ministrou quando do seu exercício docente na cidade de Clermond-Ferrant, reunidos no livro póstumo *Aulas de Psicologia e de Metafísica*. Diante disso, esse trabalho se propõe a efetuar o cotejo dos dois textos visando três objetivos: a) identificar, a partir das aulas do Curso de Psicologia, os principais argumentos utilizados para se opor à noção de inconsciente; b) expor as principais teses desenvolvidas em *Matéria e Memória* com o intuito de mostrar como essas implicam na superação daqueles argumentos; e c) tornar manifesta a teoria do inconsciente presente em *Matéria e Memória*.

**Palavras-Chave:** Bergson, H.; Filosofia francesa contemporânea; Inconsciente. História da psicologia. História do ensino de filosofia.

**Abstract:** The unconscious was a central issue of philosophical and psychological debates during the last decades of the Nineteenth Century. As such, it was a subject of thought and elaboration by the French philosopher Henri Bergson, especially in his second book, *Matter and Memory*, published in 1896. The very concept of the unconscious has numerous critics, an opposition based – in many cases – on a conception inherited from a modern philosophical tradition that associated the psychological with consciousness. Ironically, one example of this association are the lecture notes of the Psychology Course that Bergson himself taught as a part of his doctoral qualification in the city of Clermont-Ferrand, which were more posthumously collected in the book *Leçons de psychologie et de métaphysique*. This thesis proposes to examine both texts with three objectives in mind. The first is to identify, from the notes of the Psychology Course, the main arguments used to question the concept of the unconscious. The second objective is to present the main theses presented in *Matter and Memory* to demonstrate how they imply that Bergson overcame his initial arguments. Finally, the thesis will attempt to explicate the theory of the unconscious present in *Matter and Memory*.

**Keywords:** Bergson, H.; Contemporary French Philosophy; Unconscious; Psychological History; History of Philosophy Teaching

**Résumé:** L'inconscient était l'un des thèmes centraux des discussions psychologiques et philosophiques de la période correspondant aux dernières décennies du XIXe siècle et, pourtant, était aussi l'objet de réflexion et d'élaboration du philosophe français Henri Bergson, notamment dans son deuxième livre, *Matière et Mémoire*, publié en 1896. Cette idée était encore combattue par beaucoup: une telle opposition était souvent basée sur la conception héritée de la tradition philosophique moderne par laquelle le psychique était identifié à la conscience. Un exemple de ceci peut être trouvé dans les leçons du Cours de Psychologie que Bergson a donné pendant son enseignement dans la ville de Clermont-Ferrand, rassemblées dans le livre posthume *Cours I: leçons de psychologie et de métaphysique*. Donc, le présent travail a pour but de faire la comparaison des deux textes visant à trois objectifs: a) identifier, à partir des leçons du Cours de Psychologie, les principaux arguments utilisés pour s'opposer à la notion d'inconscient ; b) exposer les principales thèses développées dans *Matière et Mémoire* afin de montrer comment elles rendent possible de surmonter ces arguments ; et c) manifester la théorie de l'inconscient présent dans la *Matière et la Mémoire*.

**Mots clés:** Bergson, H. ; Philosophie Française Contemporaine ; L'inconscient ; Histoire de la psychologie; Histoire de la enseignement de la philosophie.

## Sumário

Introdução .....	10
Capítulo 1: O inconsciente em sala de aula: a posição do Curso de Psicologia de Clermont-Ferrand .....	18
Introdução: o lugar dos cursos na obra bergsoniana.....	18
O ensino de filosofia na França do século XIX: a psicologia entre o espiritualismo e o cientificismo .....	22
O axioma dos fatos psicológicos: um obstáculo epistemológico.....	30
Argumentos favoráveis e contrários à existência de fatos psicológicos inconscientes .....	36
a) O argumento da percepção .....	37
b) O argumento da memória.....	41
c) O argumento das associações de ideias.....	49
d) O argumento das sugestões pós-hipnóticas .....	50
Conclusão: uma posição hegemônica nos liceus .....	55
Capítulo 2: O fundamento ontológico de <i>Matéria e Memória</i> .....	57
Introdução: considerações sobre <i>Matéria e Memória</i> e o pensamento bergsoniano .....	57
Prolegômenos à teoria da imagem: uma breve contextualização histórica.....	61
A teoria da imagem e o surgimento da consciência .....	65
O papel do corpo e o problema da gênese da representação.....	69
A teoria da percepção pura.....	72
Discussão 1: o argumento da percepção .....	76
Capítulo 3: A dualidade da memória e suas implicações.....	81
Introdução: a contribuição do sujeito na percepção .....	81
A emergência da teoria da memória.....	82
Os dois tipos de memória .....	84
A teoria do reconhecimento .....	90
As afasias como distúrbios da memória e do reconhecimento .....	96
Discussão 2: os argumentos da memória e das sugestões pós-hipnóticas.....	100
Capítulo 4: O passado e o inconsciente .....	105
Introdução: o inconsciente tematizado e a proposição de uma teoria psicológica geral ....	105
O salto no passado e o problema do reconhecimento .....	105
Afirmção da existência dos estados psicológicos inconscientes.....	110
Inconsciente e duração .....	115
A teoria dos planos de consciência .....	119

Discussão 3: o argumento das associações de ideias e o axioma dos fatos psicológicos.....	125
Conclusão: .....	131

## Introdução

Em uma versão bastante disseminada, mas desprovida de acurácia histórica, Sigmund Freud, o fundador da psicanálise, é tido como o descobridor do inconsciente. Com ares propriamente mitológicos, tal narrativa credita a suposta descoberta aos esforços do médico vienense em investigar e oferecer tratamentos a casos de histeria, bem como à autoanálise empreendida nos anos finais da década de 90 do século XIX. O resultado desse mergulho nas profundezas da psique humana seria revelado ao mundo nas páginas da obra-magna freudiana, *A interpretação dos sonhos*, lançada cabalisticamente no ano de 1900.

Hoje sabemos que nem mesmo o ano de lançamento do paradigmático livro está correto<sup>1</sup>. E que antes mesmo de Freud publicar seus primeiros textos científicos, filósofos, artistas, médicos e psicólogos do século XIX não só escreviam e debatiam sobre o inconsciente, como também pesquisavam sobre os fenômenos a este associados, como os sonhos, as patologias mentais, a criação artística, os transe hipnóticos, etc. Como destacam Michael Buchholz e Günter Godge, a noção de inconsciente tornara-se tão onipresente no final do século XIX que, ao invés de perguntarmos se Freud haveria herdado uma versão anterior do inconsciente, nos resta apenas buscar determinar quais versões de fato ele herdou.<sup>2</sup>

De acordo com os dois autores, há, no entanto, uma outra investigação ainda por ser efetuada. É a do estudo do inconsciente para além do paradigma freudiano e do de seus sucessores (Jung, Lacan, etc.), que seriam apenas fragmentos de um quebra-cabeça muito maior. Buchholz e Godge apontam para as lacunas em nosso entendimento sobre o interesse do século XIX pelo inconsciente. Falta-nos tanto uma lógica quanto uma história específica do tema.<sup>3</sup>

Diversos esforços já foram ou estão sendo efetuados nessa direção. Entre eles, destacamos os livros *The Discovery of the Unconscious*, de Henri Ellenberger, *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*, de Sidnei

---

<sup>1</sup> Segundo Peter Gay, em sua biografia *Freud: uma vida para o nosso tempo*, o livro foi lançado dois meses antes da virada do século, em 4 de novembro de 1899.

<sup>2</sup> Buchholz & Godge APUD FFYTCHÉ, 2014. *As origens do inconsciente*, p. 18

<sup>3</sup> Buchholz & Godge APUD FFYTCHÉ, 2014. *As origens do inconsciente*, p. 18

Cazeto, *Thinking the unconscious*, organizado por Angus Nicholls e Martin Liebscher, *El inconsciente*, de Yvon Brès, e também o livro de nossa autoria intitulado *Rumo ao inconsciente psicanalítico: das origens do conceito às primeiras elaborações freudianas*.

Em alguns desses trabalhos, vemos surgir o nome de Henri Bergson como um dos filósofos do século XIX associados à reflexão sobre o inconsciente. Normalmente, quando os autores se referem ao pensador francês, destacam o seguinte trecho do final de uma conferência proferida a respeito dos sonhos em 1901:

Explorar o inconsciente, trabalhar no subsolo do espírito com métodos especialmente apropriados, será a principal tarefa da psicologia neste século que se inicia. Não tenho dúvida de que belas descobertas a aguardam, talvez tão importantes quanto foram, nos séculos anteriores, as das ciências físicas e naturais.<sup>4</sup>

Mas, para além da fala impactante e de ares premonitórios, pouco se discute sobre a concepção de inconsciente desenvolvida por Bergson ao longo de sua obra. Uma das raras exceções é o livro de Brès, em que, rapidamente, o autor compara a concepção bergsoniana com a freudiana. Assim, o inconsciente de Bergson se distinguiria por ser impotente (e, portanto, não-dinâmico) e, também, por não ser o resultado de uma repressão. O mérito do filósofo francês estaria em defender a noção de inconsciente psicológico ao reconhecer a coerência da noção de representação inconsciente<sup>5</sup>.

Tais observações apressadas estão longe de fazer jus à riqueza e à complexidade do pensamento de Bergson sobre o inconsciente. Segundo Juan Padilla, apesar de sua grande originalidade, tal noção bergsoniana é pouco considerada<sup>6</sup>. Na mesma direção, Julie Combes reconhece que o inconsciente proposto por Bergson permanece, em muitos dos seus aspectos, obscuro<sup>7</sup>.

Vislumbramos, assim, a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o tema do inconsciente no pensamento bergsoniano, um conceito fundamental do pensamento

---

<sup>4</sup> BERGSON, 2009. O sonho. In: *A energia espiritual*, p. 108

<sup>5</sup> BRÈS, 2006. *El inconsciente*.

<sup>6</sup> PADILLA, 2007. Henri Bergson y la idea del inconsciente. In: *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, n. 2/3.

<sup>7</sup> COMBES, 2009. Inconscient actif et inconscient passif: une confrontation possible entre Bergson et Freud? In: *Anais do Seminário de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*

contemporâneo que mobiliza e entrelaça os campos de investigação da metafísica e da psicologia e que permanece pautando o debate das ciências da mente hodiernas.

\*\*\*

No longo debate do século XIX a respeito do inconsciente, tal termo é utilizado como meio de expressão de diferentes ideias em contextos variados. Em um âmbito propriamente neurológico e fisiológico, o termo serviu para indicar funções automáticas do organismo, tais como os reflexos corporais. Já no campo clínico, o inconsciente foi empregado como hipótese para explicar não só diversas patologias (como, por exemplo, a histeria, a dissociação da consciência, as amnésias traumáticas, etc.) bem como os fenômenos “irracionais”, tais como o hipnotismo, os sonhos, os tranSES mediúnicos, etc. No debate filosófico, serviu de veículo para expressar concepções metafísicas de forças motores da natureza e do comportamento humano, tais como as defendidas por Schopenhauer e Nietzsche, ou foi tomado mesmo como substrato único de toda a realidade, tal como propunha o filósofo alemão Eduard Von Hartmann.

No transcurso desse debate, tornou-se necessário enfrentar uma questão ontológica fundamental que, na avaliação de Jean-Claude Filloux constituiu um grave obstáculo epistemológico para a evolução da psicologia: a afirmação da identidade *a priori* dos fatos psíquicos e dos fatos da consciência. Segundo o autor, a partir desse paradigma, expressões como ‘fenômeno psíquico inconsciente’ ou ‘processo subconsciente’ pareciam soar absurdas e constituírem uma contradição em termos.<sup>8</sup>

Tal paradigma é herdeiro direto do dualismo cartesiano. Quando o autor das *Meditações sobre a filosofia primeira* divide o ente em duas categorias – *res cogitans* e *res extensa* – ele associa a “coisa pensante” diretamente com a consciência. Como apontam Angus Nicholls e Martin Liebscher, desde que, para Descartes, o pensamento consciente por si só garante a existência do sujeito, torna-se impossível conceber estados mentais inconscientes, já que não ter consciência significaria, para uma *res cogitans*, a

---

<sup>8</sup> FILLOUX, 2009. *L'inconscient*, p. 4

falta de ser<sup>9</sup>, como depreende-se do seguinte trecho da segunda meditação: “Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Certamente enquanto penso, porque pode porventura acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser”<sup>10</sup>

Podemos ver, assim, que a noção de inconsciente apontava para uma problemática de natureza propriamente ontológica. Mantida uma ontologia dualista, seria possível conceber algo que é da ordem do mental, do psíquico, mas que não seja dado à consciência? Ou, dito de outro modo, a consciência encerraria a totalidade do psíquico e, assim sendo, tudo aquilo que *não seja consciente* deveria ser remetido automaticamente para a ordem das coisas materiais?

Após superado o obstáculo epistemológico legado por Descartes, outras questões ontológicas ainda precisavam ser enfrentadas. Eis um exemplo: a noção de inconsciente teria um sentido puramente descritivo (sendo uma categoria indicativa do estado ou qualidade de um ente) ou faria referência a um ente em si, com suas características próprias? Em outros termos: só existiriam coisas inconscientes (forma adjetiva) ou poderíamos falar de um inconsciente propriamente dito (forma substantiva)? E mais: se o inconsciente de fato existisse, como seria então constituído? De que “material” seria feito? De que modos ele se daria a conhecer?

No campo propriamente psicológico, a noção de inconsciente se impôs gradativamente no decorrer do século XIX - século em que a psicologia ganhou autonomia e se constituiu como ciência própria, à medida mesmo em que incorporava os progressos obtidos pela fisiologia e pela psiquiatria da época. Em ambos os campos, a noção encontrava-se em uso, designando os processos nervosos automáticos baseados no modelo do arco-reflexo ou servindo como conceito-chave nos modelos explicativos das patologias neuróticas e de seus fenômenos associados.

Em termos psicológicos, o inconsciente também suscitava uma série de questões: qual seria a sua relação com a consciência? De que modo ele seria capaz de determinar o nosso comportamento? Ele teria o poder de nos fazer agir contra a nossa própria vontade?

---

<sup>9</sup> NICHOLLS & LIEBSCHER, 2010. Introduction: thinking the unconscious. In : *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German*.

Thought

<sup>10</sup> DESCARTES, 1988. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 122

Qual o papel que o inconsciente desempenharia em nossas faculdades psíquicas, tais como a memória e a percepção?

Podemos vislumbrar, assim, a importância da noção de inconsciente para o debate intelectual do século XIX e as dificuldades que uma teoria do inconsciente enfrentaria para se afirmar, tendo que responder a essas e a outras questões – com o agravante de que tal teoria deveria contemplar as evidências empíricas fornecidas pelas ciências da época. Em *Matéria e Memória*, livro lançado em 1896, podemos ver Bergson às voltas com todos esses problemas, tentando solucioná-los à luz de sua própria filosofia.

Mas, como destaca Maurice Dayan, apesar da questão do inconsciente ter preocupado o filósofo francês ao longo de todo o seu itinerário filosófico, ele nunca procurou fornecer uma resposta sistemática e completa à questão, inclusive utilizando o termo em diferentes acepções<sup>11</sup>. Mas, se há um texto em que a noção de inconsciente adquire proeminência e é discutida de forma mais exaustiva, esse texto é, com certeza, o de *Matéria e Memória*.

\*\*\*

Recuemos um pouco no tempo, quase uma década antes de *Matéria e Memória*. Nos lancemos em algum período compreendido entre os anos de 1887/1888. Estamos em uma classe de bacharelado – equivalente ao ensino médio brasileiro – do liceu de Clermont-Ferrand, cidade da montanhosa região da Auvérnia, local de nascimento do eminente pensador francês Blaise Pascal. Seguindo o currículo de filosofia da época, o jovem professor Henri Bergson – em vias de concluir o seu doutorado – ministra uma de suas aulas do curso sobre psicologia.

O tema da aula em que nos encontramos é a consciência e, antes de prosseguir na caracterização do conceito, uma pergunta, nos diz o jovem professor, se impõe de saída: será que todo fato psicológico é consciente? Ou, dito de outra forma, é possível conceber

---

<sup>11</sup> DAYAN, 1965. L'inconscient selon Bergson. In: *Revue de métaphysique et de morale*

fatos psicológicos inconscientes? A resposta é categórica, em consonância com o obstáculo epistemológico que já apontamos anteriormente:

Não admitimos fatos psicológicos inconscientes. – Observe-se, aliás, que não seria possível admiti-los sem contradizer-se. Realmente, o que seria um fato psicológico cuja consciência nos escapasse? Visto que um fato psicológico só existe enquanto percebido por nós, enquanto consciente, dizer que ele é inconsciente é dizer que não existe.<sup>12</sup>

É digno de espanto ver o filósofo que se dedicará a desenvolver uma teoria do inconsciente em *Matéria e Memória* defendendo uma tal posição em sala de aula. Depois de uma assertiva dessas, o que restaria dizer de algo que, propriamente falando, nem existe, pelo menos no âmbito daquilo que merece o estatuto de um fato psicológico? Como explicar que o professor que defendeu essas ideias perante seus alunos venha a ser, anos depois, o autor de um livro que (como veremos) as considere equivocadas, propondo uma nova abordagem sobre a noção de inconsciente?

Eis, portanto, o ponto de partida de nosso estudo, qual seja: as diferentes abordagens da noção de inconsciente efetuadas tanto no Curso de Psicologia de Clermont-Ferrand quanto em *Matéria e Memória*. Nosso objetivo, pois, é o de investigar o sentido dessa aparente *mudança de posição*, apostando que, pelo contraste entre duas posições antagônicas, possamos identificar os obstáculos enfrentados por uma teoria do inconsciente para se estabelecer. Acreditamos que tal comparação nos ajudará a situar a discussão sobre o tema no contexto dos debates intelectuais da época (final do século XIX), bem como o de identificar as questões ontológicas e psicológicas sobre os quais esses debates estavam baseados.

Nossa primeira hipótese de trabalho é de que as ideias expostas no decorrer do Curso de Psicologia de Clermont-Ferrand expressem - de forma sintética e simplificada, pois que adaptada para fins educacionais – o modo como o problema do inconsciente era colocado e resolvido pela psicologia clássica, para usar uma expressão do próprio Bergson<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica*, p. 86

<sup>13</sup> CF. BERGSON, 1957. Discussion a propos de l'ouvrage de Georges Dwelshauvers: L'inconscient dans la vie mentale. In : *Écrits et Paroles, tome II*, p. 327

A segunda hipótese que nos norteará é a de que tal modo de conceber a noção de inconsciente constitui, para Bergson, o caso de um falso problema. Uma das características do pensamento bergsoniano é justamente o de propor soluções originais aos problemas herdados da tradição filosófica por meio de uma crítica de seus fundamentos, colocando-os em outros termos, sob uma nova perspectiva. Eis como Bento Prado Júnior descreve esse modo de operar filosófico:

Falsos são os problemas encontrados pela inteligência, e aos quais ela atribui caráter teórico. Eles são: a) o resultado de uma confusão entre dificuldade prática e problema de conhecimento, b) fruto de uma imprecisão fundamental, nascida da indiferença da inteligência às linhas de fato e às articulações regionais da experiência. E, como tal, enquanto pura operação conceitual desligada de toda verificação, não são susceptíveis de uma comprovação intuitiva e precisa: são insolúveis. O desenvolvimento do método filosófico exige, como primeira etapa indispensável, a dissolução desses falsos problemas; e isto é feito através de um novo equacionamento, que, apelando para a experiência precisa da intuição ou da ciência positiva, transforma-os em autênticos problemas, alterando-lhes os termos e tornando-os solúveis.”<sup>14</sup>

Por fim, nossa terceira hipótese é de que *Matéria e Memória* pode ser lido como uma tentativa de resolver o falso problema do inconsciente. Assim, poderemos ver como as objeções levantadas durante o Curso de Psicologia à noção de inconsciente serão, em sua maioria, superadas no decorrer do desenvolvimento das principais teses da obra, mesmo que de forma indireta e/ou implícita.

Essa dissertação será desenvolvida na forma de quatro capítulos, dentro dos quais procuraremos desenvolver as seguintes etapas:

**1º capítulo:** efetuaremos uma análise das aulas ministradas no âmbito do Curso de Psicologia de Clermont-Ferrand, destacando as posições relativas à questão do inconsciente e discutindo os argumentos utilizados na recusa à concepção da existência de fatos psicológicos inconscientes. Previamente, situaremos tal Curso no âmbito da obra bergsoniana e no contexto do ensino de filosofia na França do século XIX.

**2º capítulo:** discutiremos brevemente o lugar de *Matéria e Memória* no corpus filosófico bergsoniano antes de iniciarmos a exposição e a discussão das principais noções desenvolvidas no prefácio e no primeiro capítulo do livro, com destaque para a teoria da imagem e a teoria da percepção pura. Ao final do capítulo, faremos a comparação do que

---

<sup>14</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 33

foi exposto com um dos argumentos contrários à noção de inconsciente apresentados no Curso de Psicologia, no qual discute-se o problema da *percepção inconsciente*.

**3º capítulo:** faremos a exposição e a discussão das ideias centrais desenvolvidas no segundo capítulo de *Matéria e Memória*, que tem por base a distinção feita entre dois tipos de memória. Veremos com detalhes como tal distinção permite a Bergson propor uma teoria do reconhecimento e um novo entendimento sobre os fenômenos patológicos das afasias. Por fim, faremos a comparação dessas posições com outros dois argumentos contrários ao inconsciente – os referentes à memória e às sugestões pós-hipnóticas.

**4º capítulo:** é na terceira parte de *Matéria e Memória* que Bergson desenvolve de forma direta suas principais ideias a respeito do inconsciente, bem como apresenta sua teoria psicológica geral. Após expormos e discutirmos tais pontos, encerraremos a comparação com as posições defendidas durante o Curso de Psicologia no que diz respeito ao argumento referente à associação de ideias, assim como à concepção que identifica fato psicológico com fato consciente.

Acreditamos que esse trabalho possui um alto grau de ineditismo em sua proposta de cotejar dois “textos” bergsonianos de naturezas tão diversas, ainda mais pelo fato do foco dessa comparação recair sobre a noção de inconsciente, um recorte pouco usual entre os trabalhos dedicados à filosofia de Bergson. Enxergamos, assim, uma lacuna no campo dos estudos bergsonianos que essa dissertação, dentro de suas naturais limitações, busca contribuir para que seja suprida.

Julgamos, ainda, que nosso trabalho possa colaborar no campo dos estudos históricos sobre a noção de inconsciente, destacando o pensamento de um autor que costuma ocupar uma posição secundária nesse âmbito. Acreditamos que a teoria do inconsciente bergsoniana merece ser estudada como uma contribuição original e relevante na história dos debates em torno dessa noção fundamental, par a par com a dos autores cujos nomes estão mais associados a ela, tais como Freud, Nietzsche, Pierre Janet, Hartmann, entre outros.

## Capítulo 1: O inconsciente em sala de aula: a posição do Curso de Psicologia de Clermont-Ferrand

### Introdução: o lugar dos cursos na obra bergsoniana

*“A única coisa que Bergson afinal de contas almejou foi escrever livros que vivessem.”*

*Maurice Merleau-Ponty*

Longe de ser um autor prolífico, Henri Bergson nos legou, em mais de meio século de vida dedicado à reflexão filosófica, menos de uma dezena de livros publicados. Desses, apenas quatro são considerados por Frederick Worms – o mais célebre estudioso atual da obra bergsoniana – como obras maiores<sup>15</sup>: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e memória* (1896), *A evolução criadora* (1907) e *As duas fontes da moral e da religião* (1932). Ao lado desses, teríamos então duas obras “menores” – *O riso* (1900) e *Duração e Simultaneidade* (1922) – além de duas coletâneas de textos e conferências: *A energia espiritual* (1919) e *O pensamento e o movente* (1934).

Em seu testamento, Bergson afirmou ter publicado tudo o que teria desejado oferecer ao público para, em seguida, proibir formalmente a publicação póstuma de manuscritos, aulas, cursos, conferências e cartas<sup>16</sup>. Seguindo a vontade expressa do filósofo, os três volumes de *Écrits et Paroles*, publicados a partir de 1953, reuniram

---

<sup>15</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 3

<sup>16</sup> GOUHIER, 2014. Prefácio. In : *Aulas de psicologia e de metafísica*, p. IX

escritos de Bergson que já haviam sido levados a público pelo próprio autor, como artigos de revista, resenhas e cartas.<sup>17</sup>

Tal gesto radical explica-se, segundo Rose-Marie Mossé-Bastide, por questões pessoais: Bergson era uma pessoa de extrema discrição, que tinha horror a toda exibição de detalhes concernentes à vida privada e a se tornar alvo dos holofotes<sup>18</sup>. Já para Henri Gouhier, a decisão expressa uma visão de filosofia na qual a conduta do investigador seja estabelecida de modo semelhante à daqueles que atuam nas ciências positivas. Assim:

Se a filosofia é ciência, o comportamento do filósofo será o do cientista. O cientista desaparece por trás da ciência; o físico ou o biólogo não anuncia hipóteses que não conseguiu verificar. Bergson, conseqüentemente, quer deixar com seu nome apenas problemas resolvidos. Distingue o que pensa como homem e o que sabe como filósofo; o que sabe como filósofo escreve em seus livros; o que pensa como homem permanece nesse diálogo consigo mesmo que é a vida interior.<sup>19</sup>

A vontade de Bergson, no entanto, não foi respeitada por muito tempo. Já em 1949, oito anos após a sua morte, foi publicada uma coletânea de suas cartas enviadas ao escritor Albert Adès, acrescidas de algumas notas manuscritas. Outras cartas vieram na sequência à luz, com ou sem a anuência dos responsáveis legais pelo espólio bergsoniano.<sup>20</sup>

Foi só na década de 1990 que se iniciou a publicação dos cursos ministrados por Bergson. Sob a edição de Henri Hude e colaboradores, vieram à luz os seguintes volumes<sup>21</sup>:

- *Cours I - Leçons de psychologie et de métaphysique*: lançado em 1992, o primeiro volume reúne um curso ministrado no liceu Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, possivelmente no ano acadêmico de 1887-1888. Tal obra foi traduzida no Brasil sob o título *Aulas de psicologia e metafísica*.
- *Cours II - Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique* : lançado em 1993, o segundo volume reúne aulas proferidas tanto no liceu Blaise

<sup>17</sup> SOULEZ & WORMS, 2002. *Bergson*, p. 272

<sup>18</sup> MOSSÉ-BASTIDE, 1955. *Bergson éducateur*, p. 353

<sup>19</sup> GOUHIER, 2014. Prefácio. In: *Aulas de Psicologia e de Metafísica*, p. XII

<sup>20</sup> GOUHIER, 2014. Prefácio. In : *Aulas de psicologia e de metafísica*, p. XIV

<sup>21</sup> Outras edições desse curso também foram publicadas, como é o caso dos três volumes editados pela Arché no âmbito da coleção Anecdota.

Pascal quanto no liceu Henry-IV, em Paris, em diferentes períodos de fins da década de 1880 e começo de 1890. Não há ainda tradução para o português.

- *Cours III - Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme* : publicado em 1995, o terceiro volume também reúne cursos ministrados nos liceus Blaise Pascal e Henry-IV. Sem tradução para o português.
- *Cours IV - Cours sur la philosophie grecque* : publicado em 2000, reúne tanto aulas proferidas nos liceus Blaise Pascal e Henry-IV quanto cursos ministrados na Escola Normal Superior francesa e na Universidade de Clermont-Ferrand. Foi publicado no Brasil sob o título *Cursos sobre filosofia grega*.

Os textos assim publicados tiveram por base anotações feitas, em grande parte, por ex-alunos de Bergson<sup>22</sup>. Tal fato, por si só, faz com que esses devam ser considerados de modo diferente tanto dos seus livros publicados em vida quanto do material postumamente coletado nas diferentes edições: afinal, ao contrário destes, não foram escritos pelo próprio Bergson. Daí, como nos alerta Gouhier:

É impensável apresentar os textos (...) como sendo de Bergson. Seria falso colocar antes de uma citação: “Bergson escreveu” ou mesmo “Bergson disse:...”, visto que a fórmula exata seria “Bergson teria dito...”. Em resumo, devemos nunca esquecer que não é Bergson que faz uso da pena.<sup>23</sup>

Diante desse fato, decidimos, nesse trabalho, diferenciar *Bergson*, o autor, do *professor Bergson*, aquele que supostamente fala nas aulas anotadas pelos alunos. Desse modo, procuramos marcar não só o problema referente à autoria do texto, quanto ao fato de que o conteúdo ministrado em aula não representa necessariamente o pensamento de Bergson.

Com relação ao problema da autoria, à parte as dúvidas referentes à autenticidade das anotações (que não temos condições de avaliar), os relatos sobre as aulas do professor Bergson apontam para o fato de que seu estilo de lecionar tornava fácil a anotação por parte dos alunos. Henri Hude destaca que o professor Bergson falava “como um livro”,

---

<sup>22</sup> Não fica claro, na Introdução aos *Cursos sobre a filosofia grega*, a origem do manuscrito que serviu de base para a edição.

<sup>23</sup> GOUHIER, 2014. Prefácio. In : *Aulas de psicologia e de metafísica*, p. XVI

sem pressa e sem voltar atrás, o que permitia aos alunos anotar suas palavras como se estivessem diante de um ditado.<sup>24</sup> Um ex-aluno, Julian Luchaire, assim descreveu suas aulas: “Ele falava de forma clara sem se utilizar de notas, às vezes durante duas horas, sem uma hesitação, sem uma repetição, lentamente, de forma que nós podíamos anotar tudo abreviando as palavras”<sup>25</sup>

Sobre o problema da relação entre o conteúdo ministrado e o pensamento próprio de Bergson, encontramos uma divergência de opiniões. Mossé-Bastide, por exemplo, afirma que Bergson só expõe a seus alunos as partes de sua filosofia que lhe parecem estar definitivamente estabelecidas: caso contrário, ele permanece atrelado à tradição.<sup>26</sup> Já Hude nos conta que sua hipótese inicial com relação ao curso ministrado em Clermont-Ferrand, era de que Bergson apenas apresentava aos seus alunos um pensamento impessoal – ou, no melhor dos casos, seu pensamento cuidadosamente despersonalizado. Mas, ao comparar o conteúdo do curso com os livros, Hude muda de opinião e considera que o *professor Bergson* já é *Bergson*: assim, seus cursos expressariam “o fundo de seu pensamento claramente e sem rodeios.”<sup>27</sup>

No que tange ao recorte específico desse trabalho – o problema do inconsciente – já vimos na introdução que a posição expressa nas aulas de psicologia de Clermont-Ferrand difere fortemente daquilo que será defendido em *Matéria e Memória*. Assim, nos inclinamos a adotar a posição defendida por Mossé-Bastide, ou seja: a de que Bergson se atém estritamente ao ensino daquilo que já está estabelecido pela tradição<sup>28</sup>. Para corroborarmos essa hipótese, precisaremos previamente compreender as linhas gerais da constituição do ensino de filosofia na França no século XIX, seu currículo, suas bases filosóficas e o modo como a psicologia se inseria nesse quadro mais amplo, tarefa que será desenvolvida nas páginas seguintes.

---

<sup>24</sup> HUDE, 2014. Introdução. In : *Aulas de psicologia e de metafísica*, p. XXII

<sup>25</sup> « Il parlait bien entendu sans une note, parfois deux heures durant, sans une hésitation, sans une reprise, lentement, de façon qu'on pouvait tout écrire en abrégant les mots ». MOSSÉ-BASTIDE, 1955. *Bergson éducateur*, p. 35.

<sup>26</sup> MOSSÉ-BASTIDE, 1955. *Bergson éducateur*, p. 38

<sup>27</sup> HUDE, 2014. Introdução. In : *Aulas de psicologia e de metafísica*, p. XXXII

<sup>28</sup> Uma investigação mais aprofundada desse problema requereria que soubéssemos realmente a posição de Bergson sobre a questão do inconsciente no período em que as aulas foram ministradas para que pudéssemos determinar com mais precisão se as aulas expressam o seu pensamento ou apenas aquilo que estava previsto no currículo. Desconhecemos, no entanto, a existência de materiais que pudessem embasar tal investigação.

## O ensino de filosofia na França do século XIX: a psicologia entre o espiritualismo e o cientificismo

O curso de filosofia de Clermont-Ferrand – do qual fazem parte as aulas de psicologia que nos interessam especificamente, foi ministrado provavelmente no ano escolar de 1887-1888, sendo composto por uma introdução geral, aulas sobre Lógica, Psicologia, Moral e Metafísica. Tal era o programa oficial da classe de bacharelado, o correspondente ao último ano do Ensino Médio brasileiro.

O ensino de filosofia tornou-se obrigatório nas escolas francesas a partir de 1809. Segundo a legislação da época, os estudantes do último ano do liceu deviam ser submetidos a oito horas de estudo semanais da disciplina. O modelo seguido era o das escolas jesuítas, no qual adotava-se a divisão escolástica da disciplina em três áreas: Lógica, Metafísica e Moral. As aulas eram ministradas em latim.<sup>29</sup>

O ensino de filosofia na França é reformulado em 1832, a partir do estabelecimento de um novo programa de estudos, cujo formato se manterá vigente, em sua essência, por quase todo o século XIX na França<sup>30</sup>. Idealizada por Victor Cousin (1792-1867), a mudança promove a substituição da Metafísica pela Psicologia. Tal alteração tinha em vista expurgar a metafísica escolástica não só pela inclusão de novos temas (memória, imaginação, paixões etc.) como pelo estudo de autores modernos (Locke, Berkeley, Reid, Condillac, Maine de Biran, dentre outros). Uma parte complementar – a História da Filosofia, é acrescida no novo programa, que expressa com fidelidade as teses da escola eclética espiritualista.<sup>31</sup>

O espiritualismo é uma tendência que marcou fortemente a filosofia francesa do século XIX, na qual predominou a escola eclética cousiniana. De acordo com Gary Gutting, tal tendência engloba todo pensamento filosófico cuja ontologia concorde com as seguintes assertivas: a) o valor da existência humana é derivado das faculdades mentais superiores dos indivíduos; e b) essas faculdades não são reduzíveis aos processos

---

<sup>29</sup> JANET, P. *Victor Cousin e son oeuvre*, 1893, p. 316. O próprio Janet aponta que o ensino de filosofia em língua francesa é autorizado a partir de 1828.

<sup>30</sup> Durante os anos de 1853 a 1863, o ensino de filosofia foi retirado do currículo dos liceus.

<sup>31</sup> SAMPAIO, E. Intuição e exercícios espirituais. In: *Revista Dois Pontos*, 2017

materiais e nem assimiláveis a um nível mais elevado de realidade (o absoluto). Por isso, “o espiritualismo é, então, uma afirmação do primado metafísico e ético da mente individual (o espírito) contra as reivindicações do materialismo, do empirismo e de certos tipos de idealismo.”<sup>32</sup>

O espiritualismo eclético, nas próprias palavras de Cousin, toma o espiritualismo como doutrina, distinguindo-se, porém, por adotar o ecletismo como método. Tal método baseia-se na noção de que há uma filosofia perene (*philosophia perennis*), ou seja, de que toda doutrina possui um âmago de verdade, e de que é possível alcançá-la confrontando as verdades particulares dos diversos sistemas<sup>33</sup>. Em um trecho de suas lições sobre a história da filosofia, Cousin afirma:

(...) sob as divergências e os erros dos sistemas que se destróem mutuamente se encontra um conjunto harmônico de verdades que se mantem, e que a história da filosofia contém uma filosofia verdadeira e, como diz Leibniz, uma *perennis philosophia*, uma filosofia imortal, escondida, mas não perdida, por entre os desenvolvimentos excêntricos dos sistemas.<sup>34</sup>

Nesse sentido, torna-se patente a necessidade de valorização da história da filosofia e de sua inclusão nos programas de ensino. Já o destaque dado à psicologia vem da concepção cousiniana de que esta deva ser a porta de entrada para a filosofia, cuja luz, segundo ele, “reflete-se sobre todas as outras partes (do sistema) e cuja verdade torna-se para nós a medida da verdade do sistema inteiro.”<sup>35</sup> Dentro dessa perspectiva, a psicologia tem o papel de esclarecer-nos sobre a natureza da razão e, assim, conduzir-nos à ontologia.

Em *Psychologie et métaphysique*, Jules Lachelier nos oferece uma descrição da psicologia defendida por Cousin e seus seguidores. Essa psicologia estaria baseada metodologicamente na concepção de que seu objeto – os dados da consciência – é constituído pelos fatos dos quais temos, ou podemos ter, uma consciência reflexiva, tais

<sup>32</sup> GUTTING, G. *French philosophy in the XX century*, p. 10.

<sup>33</sup> CHEVALIER, J. *Histoire de la pensée*, Vol. IV, p. 412.

<sup>34</sup> « (...) sous les divergences et les erreurs des systèmes qui s'entredétruisent est un ensemble harmonique de vérités qui ne passent point, et que l'histoire de la philosophie contient une philosophie vraie, et comme dit Leibniz, *perennis philosophia*, une philosophie immortelle, cachée et non perdue dans les développements excentriques des systèmes. » COUSIN, 1840. Cours de l'histoire de la philosophie - Trezième leçon. In : *Oeuvres de Victor Cousin*, vol. 1, p. 234

<sup>35</sup> COUSIN, V. apud MARQUES, U. *A escola francesa de historiografia da filosofia*, p. 89.

como um pensamento ou uma vontade.<sup>36</sup> Apesar de admitir uma possível ligação entre fatos da consciência e o nosso organismo, Cousin limita a sua psicologia ao estudo exclusivo dos primeiros.<sup>37</sup> A observação desses fatos da consciência, nessa perspectiva, deve se dar pelo próprio sujeito, que se volta introspectivamente para si mesmo.<sup>38</sup>

Para Cousin, temos mais certeza da existência dos fatos da consciência, dos quais temos um conhecimento imediato, do que dos fenômenos do mundo exterior, cujo conhecimento é sempre mediado. Tais fatos – com exceção daqueles denominados voluntários – submetem-se a leis análogas às que regem o mundo exterior – e, como tais, devem ser observados em busca de suas regularidades - e podem ser agrupados em faculdades, de acordo com certas propriedades duráveis de nosso ser. São essas: faculdade sensitiva, faculdade volitiva e faculdade da razão.<sup>39</sup>

A observação dos fatos voluntários nos mostra algo diverso da observação dos outros fatos: somos capazes de apreender ao mesmo tempo aquilo que causa a nossa vontade e o efeito produzido por essa. Somos a causa de nossa própria vontade, ou, dito de outro modo, nossa vontade é livre, nada a determina. Temos consciência dessa vontade – sempre idêntica a si mesma – por toda a nossa vida; ela é o centro fixo, o sujeito permanente ao qual remetemos toda a nossa existência interior.<sup>40</sup>

A passagem da psicologia para a metafísica começa a ser efetuada por Cousin e seus seguidores na análise da faculdade da razão. Há conhecimentos, dizem eles, que não são derivados unicamente da experiência ou da consciência, como é o caso dos julgamentos que envolvem as ideias de causa e de substância. Tais julgamentos racionais são, pois, universais e necessários, e o conhecimento que extraímos deles correspondem a verdades que existem fora de nós, na natureza das coisas.<sup>41</sup> Para a escola de Cousin,

---

<sup>36</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 106

<sup>37</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 108

<sup>38</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 106

<sup>39</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 108

<sup>40</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 109

<sup>41</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 110

esses conhecimentos são capazes de nos transportar para além da nossa consciência e de nos fazer entrar em comunicação com a razão universal.<sup>42</sup>

No âmbito da doutrina espiritualista eclética, a psicologia é posta à serviço da especulação metafísica, que busca abarcar Deus e todo o universo<sup>43</sup>. Assim, devido ao papel “subalterno” que desempenhava dentro do sistema, a disciplina pouco evoluiu. Um de seus adversários mais ferrenhos, Théodule Ribot (1839-1916) a considerava “muito superficial”: não passava de uma extensão literária das verdades do senso comum, sendo que os poucos dados observáveis que nela eram encontrados provinham dos trabalhos dos chamados filósofos escoceses. “Nenhuma escola jamais se separou tão completamente e tão escandalosamente das ciências (físicas e naturais)”, denunciava Ribot<sup>44</sup>.

Mesmo assim, o espiritualismo eclético se impôs, graças, principalmente, à ação política de Cousin, como uma verdadeira filosofia do Estado francês. Alçado ao cargo de ministro da Instrução Pública em 1840, ele não só define os programas de filosofia dos diversos níveis de ensino, como controla, junto com os seus “correligionários”, a formação e a inspeção dos professores de filosofia<sup>45</sup>. O espiritualismo eclético manteve sua força no panorama intelectual francês mesmo após a morte de seu idealizador, em 1867.

A psicologia cousiniana continuou, então, a predominar no ensino da “classe de philosophie”, mas, pouco a pouco, foi acolhendo contribuições advindas da psicologia experimental, que começou a ganhar força na França a partir da década de 1870, com a publicação de importantes obras de Hippolyte Taine (1828-1893) e de Ribot. Sob a inspiração das pesquisas psicológicas desenvolvidas principalmente na Inglaterra (e também alemãs), esses autores defenderam uma psicologia baseada em dados experimentais, oriundos seja da fisiologia, seja das patologias mentais, e que fosse completamente apartada das questões metafísicas<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 111

<sup>43</sup> VACHEROT, E. *Le nouveau spiritualisme*, p. 124-125

<sup>44</sup> RIBOT, T. *Philosophie et psychologie em France*, p. 110

<sup>45</sup> CARROY, J., OHAYON, O., & PLAS, R. *Histoire de la psychologie en France: XIX et XX siècles*, p.

<sup>46</sup> NICOLAS, S., MARCHAL, A., & ISEL, F. *La psychologie au XIXème siècle*, p.

Recorrendo novamente à descrição de Lachelier, podemos dizer que essa “nova” psicologia não tomava como objeto somente os fatos da consciência, e sim todos os fenômenos que modificam, de alguma forma, o estado interno do ser vivo. Em relação ao método, abandonava a auto-observação pela observação externa e indireta.<sup>47</sup>

Tal psicologia experimental criticava a passagem da psicologia à metafísica promovida pelos espiritualistas. Uma ciência que toma por objeto somente os fatos da consciência seria incapaz, por essa perspectiva, de se questionar a respeito de verdades situadas para além de nossos espíritos, bem como de atos que somente são passíveis de apreensão do exterior.<sup>48</sup> Estabelece-se, assim, limites rígidos à psicologia, negando-lhe qualquer acesso ao transcendente. Isso posto, as ideias consideradas *a priori* por Cousin – como as de causa ou de substância - perdem qualquer possibilidade de corresponderem a verdades que estejam fora do sujeito.

A própria noção de um eu real, idêntico a si mesmo, tal como, para Cousin e sua escola, é revelado pelos fatos volitivos, seria posta em cheque pela psicologia experimental francesa. Esse eu unitário não passaria de uma quimera, como podemos constatar, por exemplo, nos casos patológicos de amnésia ou de múltipla personalidade.<sup>49</sup> Nossa identidade pessoal é estabelecida, de fato, apenas pela permanência de nosso caráter – um determinado modo de agir que nos caracteriza – e pelo encadeamento de nossas lembranças. Assim, essa identidade não seria um dado primitivo e original; antes, seria o eco de nossas percepções passadas sobre nossas percepções atuais, ou seja, nada mais do que um efeito da memória.<sup>50</sup>

Ao afirmar o primado da liberdade do sujeito, a escola espiritualista estaria concebendo a existência de atos indeterminados. Mas isso seria contradizer o próprio fato de que possuímos um caráter – já que tal ato seria totalmente estranho ao nosso modo de agir. Seria também ignorar a consciência que temos de que nossa conduta é determinada

---

<sup>47</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 106

<sup>48</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 112

<sup>49</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 116

<sup>50</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 117

por nossos apetites e por nossos pensamentos.<sup>51</sup> Seria, por fim, remeter a questão de volta ao campo da metafísica, pois afirmar a liberdade seria pensar em uma causa não-causada, em um começo absoluto – tal como entendido por Kant – interdito, como já vimos, à psicologia.<sup>52</sup>

Já em relação às faculdades da alma, toda classificação era considerada prematura pela escola experimental antes que se estabelecesse com clareza os elementos verdadeiros primitivos e irredutíveis da consciência. Isso porquê seria preciso levar em conta que há diferentes graus de consciência e que fenômenos da consciência aparentemente simples podem, na verdade, ser compostos – tendo em vista que algumas de suas partes somente consigam ser apreendidas de forma confusa ou escapem totalmente à consciência. Essas e outras dificuldades, no entanto, somente seriam superadas quando o estudo dos fenômenos da consciência pudesse ser ultrapassado pelo estudo dos estados nervosos a que eles correspondessem. “As verdadeiras leis da psicologia não poderão ser, em definitivo, outra coisa que não leis da fisiologia<sup>53</sup>”.

Por fim, a psicologia experimental fazia ruir a distinção ontológica entre um mundo subjetivo e um mundo exterior. Os fatos da consciência seriam, na verdade, nada mais do que expressões de estados orgânicos. Não seríamos mais do que uma série de fenômenos como todos os outros que ocorrem fora de nós: nossa único privilégio seria o de vê-los refletidos e duplicados em uma consciência.<sup>54</sup>

Larry McGrath, em seu artigo *Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902*, aponta exemplos de como essa psicologia experimental foi se tornando presente no ensino de filosofia na França do século XIX. Um dos manuais mais utilizados nos liceus, o *Traité élémentaire de philosophie*, de Paul Janet (1823 – 1899), publicado originalmente em 1879, é o primeiro do gênero a mostrar diagramas dos dois hemisférios do cérebro e a reconhecer as bases cerebrais da consciência. Na reforma do programa de filosofia introduzida em 1874, a psicologia deixa

---

<sup>51</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 119

<sup>52</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 118

<sup>53</sup> LACHELIER, J. *Psychologie et métaphysique*, p. 123

<sup>54</sup> LACHELIER, 1896. *Psychologie et Métaphysique*. In : *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*, p. 124-125

de ser estudada por meio de uma investigação dedutiva e tem início com uma primeira lição a respeito da natureza dos fatos psicológicos, que são distinguidos dos fatos fisiológicos. Já as mudanças introduzidas em 1888 incluíram uma lição específica sobre “sono, sonhos, sonambulismo, alucinações e loucura”, promovendo a discussão de temas oriundos das pesquisas em psicopatologia que confrontavam diretamente a noção de eu unificado do espiritualismo eclético<sup>55</sup>.

A incorporação de temas e abordagens típicas da psicologia experimental caracteriza uma nova postura no campo do espiritualismo, cujas linhas mestras ainda predominavam no ensino de filosofia francês. Seria, então, um novo espiritualismo, para usar o termo que dá título à obra já citada do filósofo Étienne Vacherot. Longe de querer propor uma nova doutrina, o que ele deseja é um espiritualismo renovado pela ciência.<sup>56</sup>

É no contexto desse espiritualismo renovado que podemos inserir as aulas de psicologia ministradas pelo professor Bergson em Clermont-Ferrand. Em linhas-gerais, esse ensino mantém-se fiel ao espírito do programa instituído por Victor Cousin, na qual a psicologia tem um papel subordinado e de cunho preparatório ao estudo da Metafísica. O professor Bergson deixa explícito a sua aderência à concepção da escola cousiniana:

Em nossa época, com Royer-Collard, Jouffroy e Cousin, a psicologia tornou-se uma ciência especial cujo método é a observação pela consciência e que, a rigor, bastaria a si mesma. É essa psicologia que é a nossa, ou quase. E podemos chegar ao fim de nosso curso de Psicologia sem nunca recorrermos a uma hipótese metafísica. Até aqui, imitamos os positivistas, mas, ao passo que estes suprimem toda metafísica e consideram os estudos psicológicos como um fim, nós os tratamos como um meio, com a psicologia tendo como objeto principalmente conduzir a uma metafísica.<sup>57</sup>

Em consonância com a psicologia cousiniana, o professor Bergson apresenta uma psicologia essencialmente descritiva, baseada na distinção clássica das três faculdades da alma (sensibilidade, inteligência e vontade) e na existência de um eu substancial, a única substância realmente acessível ao nosso conhecimento, e do qual se originam as noções mais primordiais do nosso intelecto, tais como as ideias de identidade, unidade,

---

<sup>55</sup> MCGRATH, 2015. Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902. In : *History of the Human Sciences*, p. 9-10

<sup>56</sup> VACHEROT, 1884. *Le nouveau spiritualisme*, p. 10

<sup>57</sup> BERGSON. H. Aulas de psicologia e de metafísica, p. 447

causalidade, finalidade e duração. Tal psicologia delimita como seu objeto de estudo os fatos psicológicos – em oposição aos fatos fisiológicos.

Por outro lado, o professor Bergson não se furtará a discutir os dados obtidos pela psicologia experimental e as concepções de seus principais autores. Nomes como Ribot, Taine, Gustav Fechner (1801-1887), o pai da psicofísica, Wilhelm Wundt (1832 – 1920), criador do primeiro laboratório de psicologia experimental, entre muitos outros, são citados abundantemente nas aulas. O jovem professor Bergson, segundo nos conta McGrath, tinha a fama de ler vorazmente as revistas científicas da época na preparação de suas aulas de psicologia.<sup>58</sup> Em comparação com outros professores, que utilizavam o método espiritualista para criticar a “falência” da ciência, o professor Bergson via a si mesmo como alguém que proporcionava uma abertura para a abordagem naturalista do campo da consciência.<sup>59</sup>

Assim, o professor Bergson dá mostras de estar em sintonia com as mudanças introduzidas no currículo de filosofia, que buscava aproximar a psicologia espiritualista cousiniana da psicologia experimental. Isso parece corroborar a interpretação apresentada por Mossé-Bastide de que o professor Bergson, em sala de aula, não buscava ir além daquilo que estava estabelecido pela tradição, ou, pelo menos, do que estava determinado pelo programa oficial.

Para os fins de nosso trabalho, tomaremos o curso de psicologia ministrado pelo professor Bergson em Clermond-Ferrand – tal como aparece no livro *Aulas de psicologia e metafísica* – como expressão de um certo pensamento hegemônico da filosofia francesa em fins do século XIX, de matriz espiritualista, traduzida para o ensino escolar. Assim, não procuraremos determinar em que medida os pontos de vista expressos nessas aulas estariam mais próximos ou mais distantes do pensamento de Bergson. Nossa intenção será entender como a psicologia inserida nesse pensamento hegemônico se colocava a questão do inconsciente e que respostas apresentava a esse problema para, nos capítulos posteriores, podermos compreender melhor em que medida as teses defendidas em *Matéria e Memória* distinguem-se desse pensamento.

---

<sup>58</sup> MCGRATH, 2015. Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902. In : *History of the Human Sciences*, p. 12

<sup>59</sup> MCGRATH, 2015. Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902. In : *History of the Human Sciences*, p. 14

O problema do inconsciente não tardará a fazer sua entrada nessas aulas de psicologia: já no terceiro encontro com os alunos, o professor Bergson fará sua primeira referência ao tema expressando uma posição categórica: “foi em vão que alguns psicólogos imaginaram fatos psicológicos inconscientes”, diz ele.<sup>60</sup> Para compreendermos tal afirmação, teremos que, preliminarmente, expormos as concepções de fato psicológico e de consciência professadas nessas aulas da qual se chegará a tal negação.

### O axioma dos fatos psicológicos: um obstáculo epistemológico

A psicologia é a ciência que estuda a alma humana por meio da análise e da descrição de suas operações e que tem por objeto os fatos psicológicos. Tal definição geral é dada logo no início da primeira aula do curso de psicologia de Clermont-Ferrand – ao qual, a partir de agora, nos referiremos pelas iniciais CP<sup>61</sup>. A primeira tarefa que o professor Bergson se coloca, diante dessa definição, é a de caracterizar os fatos psicológicos, com o intuito de distingui-los daqueles que pertencem às outras ciências. Para isso, se utilizará de exemplos corriqueiros.

O primeiro desses descreve um fato sensível: o da dor que sentimos ao espetar o dedo com um alfinete. A dor que acompanha a picada é um fato incontestável, mas a análise do ocorrido revela um primeiro critério de distinção entre o fato psicológico e os outros: o da espacialidade. De um lado, temos um fato físico: a picada da agulha no dedo. Sou capaz de localizar exatamente onde ocorreu o contato da matéria fria do metal com a minha pele. Por outro lado, não sou capaz de determinar onde sinto a dor que resultou desse movimento, apesar de termos o hábito de localizá-la na parte do corpo que foi atingida. Tal hábito é puro engano: afinal, o dedo, nos diz o professor Bergson, sendo apenas matéria, não é capaz de sentir por si só. Prova disso é que se pode sentir dores em um dedo decepado, que nem existe mais<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> BERGSON, 2014. *Aulas de Psicologia e Metafísica*, p. 18

<sup>61</sup> Também por questões de economia e simplificação, as referências bibliográficas ao livro *Aulas de Psicologia e Metafísica* serão indicadas pelas iniciais APM.

<sup>62</sup> APM, p. 3-4

Se não está no dedo, onde então se encontra a dor da picada? Em nenhum lugar! A sensação de dor é um fato que, apesar de ser incontestável, não ocupa lugar no espaço. Se assim não fosse, seríamos capazes de localizá-la, vê-la ou tocá-la de alguma forma, de pô-la, enfim, em evidência por meio de um experimento<sup>63</sup>.

O professor Bergson reforça essa ideia ao dar um outro exemplo: a da dor moral provocada pela perda de um amigo. Onde localizar, pois, esse outro tipo de dor? No coração? Realmente, a fisiologia mostra que determinadas emoções repercutem no coração, aumentando ou diminuindo o fluxo de sangue. Mas, esses são fenômenos fisiológicos que acompanham as emoções, não podem ser confundidas com estas. Assim, conclui o CP, um fato sensível não possui extensão e, portanto, não é localizável no espaço, ao contrário do que ocorre com os fatos físicos<sup>64</sup>.

Se não são possíveis de serem localizados no espaço, os fatos psicológicos podem, por outro lado, ser localizados na duração, ou seja, ocorrem em um determinado intervalo de tempo. O CP nos oferece outro exemplo: serei submetido em breve a um exame escolar. Começo a pensar sobre a proximidade do exame e sobre a necessidade de estudar para conseguir ser aprovado. Tomo, então, a resolução de que começarei meus estudos hoje mesmo! Todos esses fatos psíquicos – essa sequência de pensamentos e a tomada de resolução – se desenrolaram em um período determinado de tempo<sup>65</sup>.

Esse critério da temporalidade é comum tanto aos fatos psicológicos quanto aos fatos físicos. Pensemos na queda de uma pedra: tal fato também ocorre durante um determinado intervalo temporal. Mas, sendo um fato físico, somos capazes de determinar os pontos de início e de fim da trajetória percorrida no espaço e relacioná-los com o tempo dispendido, calculando, inclusive, a velocidade da queda<sup>66</sup>.

Estamos diante, pois, de um dualismo que opõe, de um lado, os fatos psicológicos, e, do outro, os fatos físicos (no qual se incluem também os fatos fisiológicos). Não se pode falar ainda de um dualismo de substâncias – tal como o cartesiano, com sua distinção

---

<sup>63</sup> APM, p. 4

<sup>64</sup> APM, p. 4-5

<sup>65</sup> APM, p. 5

<sup>66</sup> Sendo a duração um conceito central do pensamento bergsoniano, é preciso ressaltar que, no Curso de Psicologia, tal conceito é utilizado unicamente para efetuar essa distinção ontológica dos fatos, sem que daí se efetuem os desdobramentos que serão feitos no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e em *Matéria e Memória*.

entre *res cogitans* (“coisa pensante”) e *res extensa* (“coisa extensa”) - pois o professor Bergson não está a tratar de substâncias, e sim de fatos.

É em outro curso de psicologia, ministrado alguns anos mais tarde no liceu Henry-IV, que se tratará explicitamente dessa questão: nele, o professor Bergson caracteriza um fato como aquilo que tem um início e um fim – ou seja, tudo aquilo do qual somos capazes de constatar o começo e o fim, a aparição e a desaparecimento. Já em relação às coisas ou substâncias, não somos capazes de constatar essa aparição ou desaparecimento completo. Para ilustrar essa incapacidade, pensemos em uma folha de papel: se a queimo, ela não desaparece por completo, pois desse processo ainda restam os átomos de carbono, de oxigênio e de hidrogênio que compunham esse material. Pensemos em um fato (também chamado de “fenômeno”): acendo um isqueiro para queimar o papel e o mantenho aceso até que a combustão se complete. Sou capaz de determinar, assim, quando a chama se acendeu e quando se apagou, ou seja, a duração do fenômeno<sup>67</sup>.

Voltemos à distinção entre fatos físicos e psicológicos feita no CP. Ambos, por serem fatos, possuem determinada duração, tem início e fim capazes de serem observados por nós. Assim, o que os distingue de verdade é o critério da espacialidade: os primeiros são extensos, diferentemente dos segundos. A partir dessa distinção ontológica “radical”<sup>68</sup>, o CP irá identificar outras diferenças, mas, dessa vez, de cunho epistemológico.

A primeira diferença diz respeito aos meios que dispomos para o conhecimento desses fatos. Começemos pelos fatos físicos: o CP nos oferece uma concepção provisória de matéria de tipo realista que permite uma exposição coerente sobre como se dá a percepção dos objetos externos. Assim, supõem-se que a matéria não possua qualidades próprias – como calor, cor, etc. – e que não seja mais do que um composto de átomos e moléculas<sup>69</sup>.

As supostas qualidades da matéria seriam, na verdade, o efeito provocado pelo movimento desses elementos em nossos sentidos (audição, visão, tato, etc.). A percepção de um objeto exterior seria o resultado de fases sucessivas: a) um órgão dos sentidos, por

---

<sup>67</sup> BERGSON, 2015. *Cours de psychologie de 1892-1893*, p. 56

<sup>68</sup> APM, p. 7

<sup>69</sup> APM, p. 108 - 109

meio de nervos sensitivos, coleta os movimentos produzidos pela matéria<sup>70</sup>; b) o movimento coletado é transmitido, por meio dos nervos, para o cérebro (aqui, admite-se duas hipóteses: que esse estímulo seja uma corrente elétrica ou uma vibração)<sup>71</sup>; c) O cérebro recebe esses estímulos<sup>72</sup>. Até esse estágio, tudo se passa exclusivamente no âmbito do mundo material, dos fatos físicos, do qual o corpo humano também é parte.

O que não se consegue explicar, de acordo com o CP, é como se chega às duas fases posteriores: d) a formação de uma sensação<sup>73</sup>; e, por fim, e) a percepção propriamente dita, ou seja, o agrupamento de várias sensações diferentes<sup>74</sup>. É que nessas duas fases ocorrem fatos puramente psicológicos. Qual seria a semelhança, pergunta o professor Bergson, entre as vibrações produzidas por um objeto externo que são captadas pelos nervos auditivos e levadas até o cérebro, com o som que, de fato, nós escutamos?

Tudo o que se pode dizer é que este último fenômeno se produz na sequência ou por ocasião dos primeiros. Mas como ele se produz? Essa é uma questão que nunca será resolvida, visto que nenhuma explicação, nenhum raciocínio preencherá o abismo intransponível que separa o fato, o movimento físico, mesmo o mais complexo, do fato da consciência, mesmo o mais simples.<sup>75</sup>

O CP nos coloca aqui diante de um problema típico do dualismo: o da possibilidade de interação entre os dois tipos distintos de fatos. O professor Bergson parece negar a possibilidade dessa interação ao ressaltar a existência de um “*abismo intransponível*” entre os fatos físicos em si e os fatos psicológicos a que esses dão ensejo. Estamos diante de um argumento de irredutibilidade, ou seja, de que uma explicação puramente física seria incapaz de dar conta dos fenômenos mentais correspondentes, o que reforçaria a posição dualista<sup>76</sup>.

Mas, voltando à questão epistemológica propriamente dita, o que nos interessa nessa discussão é o alcance dos nossos sentidos como “instrumentos” do nosso conhecimento. Por meio deles, somos capazes de tomar ciência de tudo aquilo que acontece no mundo material e que seja capaz de provocar-lhes algum tipo de impressão

---

<sup>70</sup> APM, p. 109

<sup>71</sup> APM, p. 110

<sup>72</sup> APM, p. 111

<sup>73</sup> APM, p. 112

<sup>74</sup> APM, p. 113

<sup>75</sup> APM, p. 113

<sup>76</sup> Cf. CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*, p.

por meio do movimento que produzem. Essa impressão se dá por meio de um contato entre dois seres extensos – o corpo que percebe e os objetos percebidos. Os sentidos, nos diz o professor Bergson, só entram em ação diante de uma estimulação física e, por isso, só são capazes de perceber objetos extensos.

Pela própria diferença de natureza entre os fatos, podemos deduzir, então, que os fatos psicológicos – por serem inextensos – não são, portanto, apreensíveis pelos sentidos. Então, para termos ciência daquilo que é psicológico, precisamos de outros “instrumentos” de percepção. Quem desempenha esse papel é a consciência. Essa é, segundo o CP, a faculdade de observação interior que projeta luz sobre os fatos dessa ordem particular. É por meio da consciência que somos, então, capazes de conhecer a nós mesmos<sup>77</sup>.

Segundo o CP, o conhecimento que temos dos fatos psicológicos é diverso daquele dos fatos físicos. O que nos chega pelos sentidos do mundo exterior é apenas uma parte do que aí se encontra, ou seja, somente aquela capaz de estimular nossos nervos. Objetos microscópicos e sons abaixo da frequência captada pelo ouvido, por exemplo, nos passam despercebidos.<sup>78</sup> Além de poderem ser ignorados por nós, os fatos físicos também são capazes de nos enganar. Os nossos sentidos estão sujeitos a todo tipo de erros e distorções que fazem com que aquilo que percebamos não seja idêntico àquilo que realmente é.<sup>79</sup>

Bem outro é o conhecimento proporcionado pela consciência. Em primeiro lugar, pode-se dizer que é infalível em um certo sentido. Sinto uma picada no dedo: independentemente do fato de que algo realmente tenha tocado o meu dedo ou que eu apenas tenha imaginado isso, ou seja, não importa qual tenha sido a causa da sensação, não há engano possível em relação ao fato de que realmente a senti. Todo fato psicológico, nos diz o professor Bergson, é tal como nos aparece, é totalmente transparente: a consciência não é capaz de vê-lo diferente do que ele é, pois entre a consciência e o fato psicológico não há um “instrumento” que de alguma forma distorça ou altere a verdade<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> APM, p. 7

<sup>78</sup> APM, p. 7

<sup>79</sup> APM, p. 17

<sup>80</sup> APM, p. 16 e 17

Mas não só temos esse acesso imediato e infalível aos fatos psicológicos, como também temos acesso a sua integralidade. Não há fato psicológico que escape à consciência: para o professor Bergson, seria impossível, por exemplo, sentir algo sem ter a consciência desse sentir.

Como imaginar uma sensação, um sentimento, dos quais não tivéssemos nenhuma consciência? Já não seria uma sensação nem um sentimento, pois não podemos sentir sem perceber que sentimos. Foi em vão que alguns psicólogos imaginaram fatos psicológicos inconscientes. Mostraremos mais adiante que essa é uma hipótese ininteligível ou uma expressão malfeita<sup>81</sup>.

Eis o modo como surge o problema do inconsciente no CP! Pelas definições já dadas, fica claro a impossibilidade de se conceber logicamente fatos psicológicos inconscientes: afinal, é da própria natureza desse tipo de fato ser acompanhado de consciência.

Estamos diante daquilo que, como já vimos, Filloux classificou como o obstáculo epistemológico que retardou a evolução do próprio campo psicológico: a afirmação da identidade *a priori* dos fatos psíquicos e dos fatos da consciência. O professor Bergson claramente encontra-se nesse caso: e é com base principalmente nesse verdadeiro *axioma*<sup>82</sup> que o CP irá tentar refutar os argumentos favoráveis à concepção de fatos psicológicos inconscientes, como veremos a seguir.

Antes, porém, é preciso concluir a caracterização da consciência promovida pelo CP. Quando ela nos faz experimentar um fato psicológico de modo claro e distinto, tal como um sentimento de alegria ou de tristeza, ela ao mesmo tempo me faz reconhecer que eu sou o “palco” desse fato – de que há uma força subjacente que denomino como “eu”. Assim, nos diz o professor Bergson, “tomo conhecimento de um ser do qual esse sentimento é apenas uma modificação, um estado passageiro.”<sup>83</sup>

A consciência, pois, nos revela, sob a pluralidade dos fatos psicológicos, um eu permanente. Se assim ela procede, é devido à sua capacidade de penetrar uma substância. O professor Bergson lança uma definição desse conceito: a substância é algo de

---

<sup>81</sup> APM, p. 18

<sup>82</sup> Por uma questão de clareza e economia textual, toda vez que nos referirmos a esse axioma o faremos por meio da expressão “axioma dos fatos psicológicos”.

<sup>83</sup> APM, p. 88

indescritível que serve de suporte para os fenômenos – à sucessão desses, algo permanece, esse algo é ao que corriqueiramente nos referimos ao dizermos que somos o mesmo eu que pensa, que sente e que quer, independentemente do passar dos anos.<sup>84</sup>

O eu, portanto, é uma substância. Mas não só: é, segundo o CP, a única substância que conhecemos. Falamos de substância material, mas dessa somente temos acesso a suas qualidades, sendo incapazes de atingirmos o seu substrato. Assim, quando atribuímos aos corpos materiais as características de substância, o fazemos apenas por hipótese, pois seu substrato não nos é dado pela experiência.

Fiel aos princípios da psicologia espiritualista de Cousin, o CP também chega a um eu substancial, um sujeito permanente, a partir do conhecimento dos fenômenos subjetivos. Nesse sentido, também vai encontrar no eu as ideias de causa e de substância, bem como as de identidade, de atividade e de unidade.<sup>85</sup> Por último, o eu nos revela a ideia de duração, pois que um ser que permanece idêntico no fundo, ao mesmo tempo que muda continuamente de aspecto, é propriamente um ser que dura. Segundo o professor Bergson:

Para ter consciência do tempo, para durar, é preciso que se permaneça idêntico a si mesmo no fundo e que, por outro lado, uma infinidade de modificações venha em todos os momentos sucessivos mudar, por assim dizer, a cor desse fundo. Portanto, o tempo não existe fora de nós; nada mais é que a consciência que tomamos, por um lado, de nossos estados psicológicos sucessivos e, por outro lado, da identidade de nosso eu.<sup>86</sup>

Veremos, no próximo capítulo, como a noção de duração é o fundamento mesmo do pensamento bergsoniano. Ressaltamos, porém, que essa noção de duração está baseada na permanência de uma substância invariável – o eu – destoando, assim, da duração bergsoniana, na qual a duração – enquanto permanente transição entre estados psicológicos que se prolongam uns nos outros – constitui a própria substância do eu.

[Argumentos favoráveis e contrários à existência de fatos psicológicos inconscientes](#)

---

<sup>84</sup> APM, p. 90

<sup>85</sup> APM, p. 89 – 95

<sup>86</sup> APM, p. 96

Na primeira de uma série de três aulas dedicadas ao tema da consciência, o professor Bergson levanta a seguinte questão preliminar: será a consciência uma faculdade especial ou apenas a forma comum de todos os fatos psicológicos? Dito de outra forma, o que ele pretende investigar é se a consciência é um ente próprio, distinta dos fatos que ela apreende, ou o que chamamos de consciência nada mais é do que uma qualidade, um atributo dos fatos psicológicos?<sup>87</sup>

Se aceitarmos como verdadeira a segunda hipótese, então nos deparamos novamente com o problema lógico de se conceber fatos psicológicos inconscientes. Afinal, se ser consciente é um atributo comum a todos os fatos psicológicos, não há como pensar em um fato que seja ao mesmo tempo consciente e inconsciente.

A primeira hipótese, entretanto, não nos impede de conceber a existência de fatos psicológicos inconscientes. Tomada como uma faculdade de observação interna, a consciência se vê diante de uma diversidade de fatos psicológicos, e, tal como as nossas faculdades sensíveis, pode, por diferentes razões – tal como a baixa intensidade, por exemplo -, deixar de apreender alguns desses fatos. Nesse sentido, tais fatos seriam considerados inconscientes. O CP expõe e analisa alguns dos principais argumentos favoráveis à essa concepção, como veremos a seguir<sup>88</sup>.

#### a) O argumento da percepção

O primeiro argumento exposto em favor da concepção de fatos psicológicos inconscientes é o que afirma a ocorrência de percepções inconscientes. A defesa mais notória desse argumento foi feita por Leibniz, tido por muitos historiadores da filosofia como o primeiro a formular claramente a existência de uma vida mental inconsciente<sup>89</sup>. Os argumentos a favor dessa tese são desenvolvidos de forma mais completa nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*.

Segundo Leibniz, há uma série de indícios de que temos uma infinidade de percepções sem que, necessariamente, essas produzam uma apercepção – termo que o filósofo alemão utiliza para se referir à percepção consciente como tal. O motivo? Leibniz

---

<sup>87</sup> APM, p. 82

<sup>88</sup> APM, p. 83

<sup>89</sup> ELLENBERGER, 1958. The unconscious before Freud. In: *Bull. Meninger Clinic*, p. 4

distingue dois casos: ou as impressões são insignificantes e em número muito elevado, ou são muito unidas, de modo que, isoladas, não apresentam nada que nos permita distingui-las<sup>90</sup>. Mesmo assim, uma impressão desse tipo, quando associada a outras, produz algum efeito em nós e se faz sentir, mesmo que de forma confusa<sup>91</sup>.

Leibniz lança mão de dois exemplos que se tornaram bem conhecidos para ilustrar essa ideia de que temos percepções que, aparentemente, escapam à consciência. O primeiro é o do barulho produzido por um moinho ou uma queda d'água: quem mora perto de um desses acaba, por hábito, não mais escutando o som que eles emitem sem cessar. Para Leibniz, tal fato pode ser explicado pelo caráter repetitivo desses sons: como não apresentam nenhuma novidade para nós, acabamos por direcionar nossa atenção e nossa memória para outros objetos. Mas, caso sejamos advertidos disso, voltamos não só a ouvi-los como também recordamos de tê-lo feito anteriormente.<sup>92</sup>

O segundo exemplo é o do bramido do mar: não distinguimos o barulho de cada onda isolada; apenas o efeito que, juntas, elas produzem. Mas, para que isso ocorra, é necessário que cada uma delas produza algum efeito em nós, mesmo que não tenhamos uma apercepção disso. Leibniz nomeia esse fenômeno de *petite perception*:

Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento dessa minúscula onda, e que temos alguma percepção de cada um de seus ruídos, por menores que sejam; se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil ondas nunca poderiam produzir alguma coisa. Jamais dormimos tão profundamente que não tenhamos algum sentimento fraco e confuso; e jamais seríamos despertados pelo maior ruído do mundo, se não tivéssemos alguma percepção do seu início, que é pequeno, da mesma forma como jamais romperíamos uma corda com a maior força do mundo, se ela não começasse a ser esticada um pouco por esforços iniciais menores, ainda que esta primeira pequena distensão da corda não apareça.<sup>93</sup>

Esses exemplos têm como base o princípio da continuidade: para Leibniz, toda mudança de um estado físico ocorre de forma gradual: entre dois estados distintos no tempo, há sempre um estado intermediário. Um corpo, por exemplo, nunca passa do repouso para o movimento de uma só vez, e sim por movimentos graduais. A natureza,

---

<sup>90</sup> Em outro trecho do livro, Leibniz também cita o caso de percepções “fracas” que são obscurecidas por percepções maiores. Ver LEIBNIZ, 1999. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 111

<sup>91</sup> LEIBNIZ, G, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 26

<sup>92</sup> LEIBNIZ, G, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 27

<sup>93</sup> LEIBNIZ, G, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 27

nos diz Leibniz em uma famosa máxima, nunca dá saltos<sup>94</sup>. O mesmo ocorre com as nossas percepções: as que se tornam conscientes tem sua origem nas *petites perceptions*, que, sendo originalmente fracas ou indistintas, vão gradativamente ganhando força até tornaram-se objeto de uma apercepção.<sup>95</sup>

A noção de *petites perceptions* tem uma relação direta com a ontologia leibniziana, apesar dessa relação não ser explicitada nos *Novos Ensaios*. Para o filósofo alemão, o universo é constituído por substâncias simples imateriais – as chamadas mônadas. Essas são substâncias vivas, dotadas de algum grau de consciência e que estão todas interligadas entre si: uma mudança ocorrida em uma mônada provoca mudanças em todas as outras. Nesse sentido, enquanto também somos uma mônada, tudo o que ocorre não só ao nosso redor, como em todo o universo, é de alguma forma refletido em nós. Como explica Franklin Perkins:

Devido à interligação das coisas, mesmo o menor dos corpos tem algum efeito sobre todos nós. Assim, meu corpo recebe os efeitos de todos os outros corpos do mundo. Obviamente, esses efeitos não podem permanecer distintos nem quando impactam o corpo mesmo. Em vez disso, combinam-se para ter efeitos gerais sobre o meu corpo. Cada uma das ondas produz uma vibração no meu ouvido, mas elas não podem permanecer distintas aí. Confundem-se num borrão que é expresso na consciência como o bramir do mar.<sup>96</sup>

Na breve exposição sobre a ocorrência de percepções inconsciente, o professor Bergson utiliza apenas o exemplo do bramido do mar, além de uma variação desse: considerando a visão geral de uma floresta, percebemos tão somente uma grande massa verdejante. Tal massa, no entanto, é composta de uma infinidade de pequenas folhas. Logo, é necessário que também percebamos cada folha individualmente, pois, se não percebêssemos cada parte, não seríamos capazes de perceber o todo. Entretanto, conclui o professor Bergson, “não temos consciência de ver distintamente, nem mesmo confusamente, cada folha. Portanto, essa representação ocorre em nós, mas inconscientemente. Existe, porém não temos consciência dela.”<sup>97</sup>

Em sua avaliação crítica do argumento da percepção, o professor Bergson começa por rejeitar o exemplo do bramido do mar. Para ele, não é possível sustentar que cada

---

<sup>94</sup> LEIBNIZ, G, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 29

<sup>95</sup> LEIBNIZ, G, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 27

<sup>96</sup> PERKINS, 2009. *Compreender Leibniz*, p. 146

<sup>97</sup> APM, p. 84

onda, cada gotícula de água produza uma sensação em nossa alma, mesmo que inconsciente. No mundo físico, de fato, ocorre uma infinidade de choques entre as gotículas de água, mas isso não significa que cada um desses choques dê origem a uma sensação. A sensação, nos diz o professor Bergson, somente é produzida pela totalidade dos choques<sup>98</sup>.

Podemos entender essa rejeição a partir da teoria da percepção, tal como exposta anteriormente. Se, para o professor Bergson, a percepção é um fenômeno que ocorre por ocasião ou na sequência das impressões provocadas pelo movimento da matéria em nossos sentidos, somente as impressões que tem intensidade suficiente para estimular nossos sentidos podem dar origem a uma percepção. Assim, nossos sentidos não captam cada movimento produzido pelas ondas do mar, e sim a soma dos movimentos que atinge a intensidade necessária para afetá-los.

Se, por um lado, o professor Bergson rejeita a própria ideia das *petites perceptions*, ele, no entanto, retém do pensamento de Leibniz uma concepção gradualista da consciência. Assim, haveria fatos dos quais teríamos uma consciência plena, que nos aparecem de forma clara e distinta; já de outros fatos não teríamos mais do que uma consciência vaga e confusa. O professor Bergson reconhece que, assim como no exemplo do moinho, podemos ter sensações que passam despercebidas, por serem de pouca intensidade e/ou por não despertarem a nossa atenção<sup>99</sup>. Aceitar o gradualismo da consciência lhe permite dar conta dos fenômenos envolvendo percepções aparentemente inconscientes e, ao mesmo tempo, manter-se coerente com a sua definição de fato psicológico:

Portanto, se entendermos por inconsciência uma consciência fraca, abafada, confusa, como provavelmente Leibniz entendia, nada impede de acreditarmos nela. Mas há contradição manifesta em falar de um fato psicológico do qual não tivéssemos nenhuma espécie de consciência, pois então, por definição, ele já não seria um fato psicológico. Portanto, temos de supor que existe uma infinidade de graus entre essa consciência confusa que acabamos de mencionar e a consciência clara e distinta que acompanha uma sensação bem nítida, uma ideia bem definida, uma determinação assente.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> APM, p. 85

<sup>99</sup> APM, p. 87

<sup>100</sup> APM, p. 87

Em suma, o CP rejeita a ideia de que possam ocorrer percepções inconscientes, não só por defender uma concepção de percepção que não admite tais ocorrências, bem como pela sua impossibilidade lógica dado o axioma dos fatos psicológicos. O próximo argumento a ser analisado provém do campo das faculdades discursivas e implica uma relação entre a consciência e o material psíquico promovida pela memória.

#### b) O argumento da memória

No segundo argumento exposto<sup>101</sup>, o problema do inconsciente surge a partir de uma questão levantada pela faculdade da memória – a da conservação das lembranças. Para além daquilo que estou pensando em um determinado momento, nos diz o professor Bergson, existe uma infinidade de ideias – imagens de coisas passadas - que carrego no meu espírito: é aquilo que se denomina lembranças latentes. Tais lembranças estão em mim, isso é fato, pois posso trazê-las à consciência quase sem esforço. O fato de se conservarem em meu espírito mesmo quando não estou a pensar nelas seria uma prova de que as lembranças, enquanto fatos psicológicos, continuam a existir, mesmo que de modo inconsciente<sup>102</sup>.

É assim, de forma bem sintética, que o professor Bergson apresenta o argumento. Mas, para compreendê-lo melhor, será preciso nos determos sobre a aula dedicada especificamente ao tema da memória. Nessa, aprendemos que uma teoria da memória deve responder algumas questões fundamentais: como se produz uma lembrança? Como essas são armazenadas? Como se dá a localização de um fato psicológico no passado? Como reconhecemos uma lembrança enquanto tal, ou, dito de outra forma, porque não a confundimos com uma percepção atual?<sup>103</sup>

Nessa aula, a memória é definida como a faculdade de conservação por excelência. Seu ato próprio é a lembrança, vista como a representação de um fato

---

<sup>101</sup> De fato, a exposição do CP reúne o argumento da memória e o da associação de ideias em uma mesma subdivisão dos argumentos. Preferimos, no entanto, separá-los em dois argumentos distintos, acreditando que tal operação nos permitirá explorar com mais detalhes e precisão as implicações de cada um deles.

<sup>102</sup> APM, p. 84

<sup>103</sup> APM, p. 169-176

psicológico passado que nos é dada à consciência. Mas a lembrança não é o único tipo de revivescência do passado que experimentamos - há pelo menos outros dois: a reminiscência e o ato imaginativo<sup>104</sup>.

O professor Bergson nos dá um exemplo de um ato imaginativo: o de um pintor que decide produzir um quadro sem recorrer a um modelo definido. Usando apenas a sua fantasia, ele imagina uma paisagem, um corpo, um rosto, etc. Esses, no entanto, não são criados a partir do nada, e sim da combinação de elementos de experiências passadas. A essas, no entanto, faltam o reconhecimento – o pintor não é capaz de dizer de quem são, na verdade, aqueles olhos ou aquele nariz que ele está pintando. Também lhes falta a localização – ou seja, em que momento de sua vida ele se deparou com aqueles olhos e aquele nariz<sup>105</sup>.

Passemos agora para um exemplo de reminiscência: avisto uma pessoa na rua; tenho a impressão de reconhecê-la de algum lugar, mas não consigo me lembrar de onde nem de quando a conheci. Ao contrário do ato imaginativo, sou capaz de reconhecer, mesmo de forma vaga, que já avistei aquela pessoa anteriormente<sup>106</sup>. Mas, assim como no caso anterior, me falta a localização temporal do fato psicológico originário – ou seja, uma resposta à pergunta: *quando foi mesmo que a conheci?*

A lembrança, ao contrário, atende aos dois critérios: não só possibilita que a reconheçamos enquanto a revivescência de um fato passado, como também nos permite localizá-la temporalmente, de forma mais ou menos precisa<sup>107</sup>.

Caracterizada a lembrança, o professor Bergson se lança a responder a primeira questão: como se adquire uma lembrança, ou, dito de forma mais específica, como um fato psicológico se grava na memória? A resposta nos é dada pela própria experiência e o exemplo utilizado – o de como procedemos ao tentar memorizar uma lição escolar - seria retomado, anos mais tarde, nas páginas de *Matéria e Memória*<sup>108</sup>, sem que desse ele extraía as mesmas conclusões. Quando tentamos decorar um texto, observa o professor Bergson, podemos proceder de duas formas diferentes: ou o lemos diversas vezes, ou

---

<sup>104</sup> APM, p. 170

<sup>105</sup> APM, p. 171

<sup>106</sup> APM, p. 170

<sup>107</sup> APM, p. 171

<sup>108</sup> Cf. BERGSON, 2011. *Matéria e memória*, p. 85-86

apenas uma, mas com extrema atenção. Dessa constatação, podemos extrair uma formulação geral: a aquisição de uma lembrança depende da ocorrência de pelo menos um de dois fatores: a repetição ou a atenção<sup>109</sup>.

Uma análise mais detalhada dessa memorização por repetição nos revela algo fundamental sobre o processo de aquisição de uma lembrança. Leio o texto uma, duas vezes, mas ainda não fui capaz de decorá-lo. Isso significa que nada restou dessas leituras para que fosse possível constituir uma lembrança? O método de memorização por repetição mostra que não: a cada leitura, já há um princípio de formação de uma lembrança, que vai se fortalecendo a cada repetição. Dessa observação, podemos concluir que todo fato psicológico, uma vez produzido, já possui a tendência a passar ao estado de lembrança, ou seja, a de ser conservado na memória. Prova disso, nos diz o professor Bergson, é que somos capazes de lembrar, até certo ponto, do que ocorreu em nossas vidas, sem que, para isso, precisássemos fazer algum esforço para decorá-la<sup>110</sup>.

Mas, podemos perguntar, por que nos lembramos mais nitidamente de certos fatos e não de outros? O que faz com que um acontecimento passado se “grave tão profundamente na memória?” Essa diferença é determinada pelo esforço ou pela atividade da inteligência despendidos durante a execução daquele ato. Nesse sentido, a repetição só é eficaz porque cada leitura constitui um pequeno esforço elementar que se soma a outros. Por outro lado, uma leitura só, realizada com atenção extrema, é suficiente para que possamos memorizar a lição: afinal, nesse ato concentramos todos os nossos esforços. Por isso, explica o professor Bergson:

Quando ficamos inteiramente passivos, restam na memória apenas impressões fugidias e vagas; exemplos: o estado de embriaguez, ou mesmo o estado de doença. Guardamos uma lembrança clara principalmente daquilo que tivermos feito pessoalmente e das circunstâncias em que tivermos agido.<sup>111</sup>

As lembranças também se distinguem em relação à época em que foram armazenadas. É o que aponta o estudo das patologias da memória, em especial o clássico trabalho elaborado por Ribot – *Las maladies de la mémoire*. Nele, o pai da psicologia experimental francesa enuncia uma lei geral, que ficou conhecida como a lei de Ribot: a

---

<sup>109</sup> APM, p. 172

<sup>110</sup> APM, p. 172-173

<sup>111</sup> APM, p. 173

estabilidade de uma lembrança varia de acordo com a antiguidade da impressão primitiva. Assim quanto mais primitivo o fato psicológico, mais estável é a lembrança. Por isso, quando ocorre algum processo patológico de perda da memória, as lembranças de fatos mais recentes – e, portanto, menos estáveis – são as primeiras a desaparecer<sup>112</sup>.

Os casos clínicos registrados não só confirmariam a lei geral de Ribot, como também revelam um fenômeno curioso: a perda da memória recente faz com que lembranças que pareciam esquecidas ressurgam de forma brusca. Assim, um paciente é capaz de reproduzir um discurso ouvido na infância e do qual nem se recordava de ter ouvido. Outro é capaz de se expressar em uma língua aprendida na terna idade e que parecia esquecida. Tais fenômenos nos mostram que:

(...) as lembranças adquiridas pouco a pouco se superpõem, por assim dizer, na memória, de tal modo que as recém-chegadas devem ir embora antes que as anteriores desapareçam, de tal modo também que, suprimindo lembranças recentes, desprendendo-as, por assim dizer, como acontece no caso das doenças mentais, traz-se para a plena luz lembranças mais antigas e que as outras haviam obscurecido ao recobri-las.<sup>113</sup>

Se fôssemos traduzir em uma imagem essa concepção da memória exposta, poderíamos pensar em um depósito, no qual vão sendo empilhadas as lembranças como caixas, de acordo com a ordem em que chegam: as mais antigas vão embaixo, sendo encobertas pela chegada de novas recordações. Assim, a retirada das lembranças mais recentes vai permitindo o acesso ao material mais antigo. A memória, assim, é concebida como um local *físico* de armazenamento de lembranças, na qual essas são dispostas espacialmente de modo tal que as mais recentes impedem (ou, pelo menos, dificultam) o acesso às mais antigas. Nesse depósito, como vimos, são armazenados diferentes tipos de lembranças: umas são gravadas “mais profundamente”, ou seja, aquelas nos quais há um maior engajamento do sujeito e/ou são mais antigas; outras, pelo contrário, são mais superficiais.

Se a memória é um depósito de lembranças, onde ele se situa? Com tal pergunta, nos lançamos ao problema da conservação das lembranças. Segundo o professor Bergson, essa foi a questão que mais despertou a atenção dos filósofos e no qual se concentrou os

---

<sup>112</sup> APM, p. 173-174

<sup>113</sup> APM, p. 175

debates sobre a memória. As tentativas de solução podem ser agrupadas em dois grupos: o das teorias psicológicas e o das teorias fisiológicas<sup>114</sup>.

Ambos partem de algumas premissas comuns: primeiro, o de que um fato ocorrido no passado, caso não fosse conservado de alguma forma, deixaria de existir. Segundo, o de que não temos consciência imediata, clara e distinta, do conjunto dessas lembranças: se assim fosse, poderia me recordar de todas os fatos passados de minha vida registrados pela memória a qualquer momento, o que nossa experiência mostra ser impossível.

O primeiro grupo de teoria reúne aqueles que defendem a tese de que as lembranças são fatos psicológicos que se conservam na alma enquanto tais. Leibniz é citado como um filósofo representante dessa concepção. Mas, de acordo com o professor Bergson, essa tese esbarra na interdição lógica provocada pelo axioma dos fatos psicológicos, pois, como vimos, não encontramos o conjunto das lembranças na consciência; assim, teríamos que admitir que elas se conservam de modo inconsciente ou, na pior das hipóteses, fracamente conscientes<sup>115</sup>.

Mas, o professor Bergson descarta de pronto a ideia de que as lembranças possam ser conservadas de modo fracamente consciente. Afinal, diz ele, a experiência parece nos mostrar que a maioria das lembranças permanecem totalmente inconsciente durante longos períodos: nem o maior dos esforços parece ser capaz de rememora-las e seria necessário ser acometido por uma patologia para que pudéssemos vê-las ressurgirem em nossa consciência<sup>116</sup>.

O professor Bergson acrescenta mais uma crítica a essas teorias psicológicas: para ele, dizer que as lembranças se conservam na alma de modo inconsciente não aumenta nossa compreensão sobre o fenômeno, pois essa explicação consiste, em suma, “em dizer que os fatos passados se perpetuam, que a memória os conserva, e é precisamente isso que se trata de explicar.”<sup>117</sup>

No entanto, há pelo menos uma teoria psicológica da memória que merece ser levada em consideração pelo professor Bergson: é aquela defendida por Antoine Gratacap, na qual a memória é equiparada ao hábito. Por essa concepção, toda lembrança

---

<sup>114</sup> APM, p. 176

<sup>115</sup> APM, p. 176-177

<sup>116</sup> APM, p. 177

<sup>117</sup> APM, p. 177

permaneceria conservada na alma sob a forma de um hábito contraído, frequentemente de forma maquinal. O professor Bergson ressalta as semelhanças entre a memória e o hábito: ambos são adquiridos por meio da repetição ou de um esforço intenso; ambos são dispostos de modo que os mais antigos são mais duradouros que os mais recentes<sup>118</sup>.

Vejam os com mais detalhe o que esse autor pouco conhecido nos dias atuais propunha como teoria da memória. Para ele, todo ser possui a tendência de persistir em seu ser. Nesse sentido, qualquer mudança que lhe é imposta por outro ser gera resistência, enquanto as mudanças que ele mesmo provoca tendem a ser mantidas. O hábito, assim, nada mais é do que o “efeito ordinário da continuação ou da repetição da mudança”. O hábito nasce pouco a pouco, se forma com o tempo e constitui um estado durável e permanente<sup>119</sup>.

O hábito pode ser passivo ou ativo. O primeiro é formado por causas externas que agem sobre o sujeito; já o segundo se origina na repetição de um esforço desenvolvido pelo próprio sujeito. A memória é um caso de hábito ativo. Eis como o autor explica como uma percepção transforma-se em uma lembrança:

Se me acontece, por exemplo, de olhar frequentemente um mesmo objeto, independentemente da multiplicidade de seus detalhes, uma olhada rápida será suficiente para que eu apreenda todas as suas partes, e a menor parte apreendida poderá me ajudar a conceber a imagem fidedigna de todo o objeto. Ao repetir essa operação complexa, eu aprendo a realizá-la espontaneamente, e quando por algum motivo eu reinicio essa operação, eu a completo instantaneamente e sem esforço. Nesta fase, o hábito perde o seu nome e passa a ser chamado de memória.<sup>120</sup>

A formação de uma lembrança para Gratacarp fundamenta-se em nossa capacidade de associar ideias<sup>121</sup>. Assim, uma lembrança é vista como um conjunto de elementos associados, sendo que esses se reproduzem, se sucedem e se dispõem sempre

---

<sup>118</sup> APM, p. 177

<sup>119</sup> GRATACAP, 1866. *Theorie de la memoire*, p. 182

<sup>120</sup> « S'il m'arrive, par exemple, de regarder souvent le même objet, quelle que soit la multiplicité de ses détails, le moindre coup d'œil suffira bientôt pour m'en faire saisir toutes les parties, et la moindre partie pourra m'aider à concevoir l'image fidèle du tout. En répétant cette opération complexe, j'apprends donc à l'accomplir spontanément, et quand le hasard en détermine le commencement, je l'achève à l'instant et la complète sans effort. A ce degré, l'habitude perd son nom et prend celui de mémoire. » GRATACAP, 1866. *Theorie de la memoire*, p. 248

<sup>121</sup> Reconhecemos nesse modelo uma ideia que será desenvolvida por Bergson em *Matéria e Memória*: o da relação complementar entre percepção e memória no processo de reconhecimento das imagens.

da mesma maneira. As associações que os unem não são passíveis de serem rompidas. É essa fixidez da lembrança que possibilita, então, o reconhecimento de algo já visto<sup>122</sup>.

O professor Bergson, no entanto, nada comenta sobre essa concepção de Gratacarp – aliás, ele deixa em aberto a questão do reconhecimento das lembranças, afirmando apenas que esse é o problema mais difícil de explicar referente a memória e que, aparentemente, esse fenômeno é um fato simples, mas que escapa à análise.

Curioso apontar também que nada é dito sobre como Gratacarp resolve o problema da conservação das lembranças. Afinal, é uma solução puramente psicológica que, no entanto, rejeita a ideia de que as lembranças se mantenham inconscientes. Para Gratacarp, na verdade, as lembranças não são, verdadeiramente, conservadas. Quando recordamos, não estamos trazendo à consciência um fato passado, que se conservou em algum lugar: estamos produzindo, na verdade, um novo fato, semelhante àquele que ocorreu. Para Gratacarp:

(...) Cada um de nossos pensamentos desaparece para sempre, é verdade, assim que deixa de ser visível ao olhar da consciência: mas nós ainda podemos ter pensamentos semelhantes àqueles que não mais existem. De fato, quando nós temos simultaneamente duas ou mais ideias, uma só dessas pode nos fazer encontrar todas as outras. Graças à lei da associação, nosso espírito se liberta dos limites estreitos que o lugar e o tempo presentes lhe impõem e é capaz de reviver a qualquer momento o passado.<sup>123</sup>

O professor Bergson, no entanto, demonstra predileção por outra solução ao problema da conservação das lembranças. Ele destaca no grupo de teorias fisiológicas – que são contrapostas às psicológicas – aquela desenvolvida por Ribot no livro *Les maladies de la mémoire*. O cérebro torna-se o local em que estão depositadas nossas lembranças.

A aula assim resume essa teoria: para Ribot: todo fato psicológico corresponde a uma determinada disposição das células nervosas. Quanto mais vezes esse fato se repetir,

---

<sup>122</sup> GRATACAP, 1866. *Theorie de la mémoire*, p. 93

<sup>123</sup> « (...) chacune de nos pensées s'évanouit pour toujours, il est vrai, dès qu'elle cesse de paraître au regard de la conscience ; mais nous pouvons avoir encore des pensées semblables à celles qui ne sont déjà plus. En effet, quand nous avons eu simultanément deux ou plusieurs idées, une seule de ces idées peut, dans la suite, nous faire retrouver toutes les autres. Grâce à cette loi d'association, notre esprit, s'affranchissant des étroites limites que le lieu et le temps présents lui imposent, fait revivre à toute heure le passé. » GRATACAP, 1866. *Theorie de la mémoire*, p. 240

mais estável se torna essa disposição. O despertar de uma lembrança corresponde a uma excitação desse conjunto de elementos nervosos: eis a causa material e a condição fisiológica da memória<sup>124</sup>. O professor Bergson afirma que a teoria de Ribot contém “muito possivelmente uma grande parcela de verdade” e que não é incompatível com a teoria psicológica de Gratacarp; afinal, segundo ele, seria inverossímil que um hábito psicológico não tivesse nenhuma correspondência no organismo.<sup>125</sup>

Após esse longo excuro pelas considerações do CP a respeito da memória, podemos voltar à questão levantada pelo professor Bergson e que nos interessa especificamente: será que o problema da conservação das lembranças nos oferece argumentos que nos levem a aceitar a existência de fatos psicológicos inconscientes? A resposta dada é negativa.

Para dar conta dessa negativa, o professor Bergson defende o modelo fisiológico de Ribot: assim, o que se conserva não são as lembranças propriamente ditas, e sim as modificações no estado ou no agrupamento das células nervosas. Diz ele:

É isso o que resta da lembrança, e a ideia desperta em nós quando uma excitação qualquer transforma em fato psicológico, em fato da consciência, esse estado puramente físico, puramente fisiológico do cérebro. Portanto, não há lembranças inconscientes: há estados fisiológicos que podem dar origem, em certos casos, a estados psicológicos.<sup>126</sup>

Mas o professor Bergson não pode aceitar o modelo de Ribot por inteiro, pois isso seria compactuar com uma concepção de base materialista que põe em xeque o dualismo ontológico que serve de fundamento a todo o CP. Por isso, ele faz a ressalva de que não podemos admitir que a memória seja algo material e de que o pensamento se confunda com o cérebro – teses materialistas por excelência<sup>127</sup>. É nesse sentido que podemos entender o seu apelo por uma compatibilização entre as teorias de Ribot e de Gratacarp, algo que dê conta ao mesmo tempo das dimensões fisiológicas e psíquicas do fenômeno da memória, mas que parece ainda não ter sido alcançada por nenhum autor.

---

<sup>124</sup> APM, p. 178 e 179

<sup>125</sup> APM, p. 179

<sup>126</sup> APM, p. 86

<sup>127</sup> APM, p. 86

### c) O argumento das associações de ideias

Eis como é apresentado, de forma breve, esse argumento a favor da concepção da existência de fatos psicológicos inconscientes: muitas vezes, quando há uma associação entre duas ideias, não somos capazes de saber a relação que existe entre essas; assim, haveria ideias inconscientes servindo de intermediárias entre as duas ideias<sup>128</sup>.

O professor Bergson não se detêm sobre esse argumento e só o refuta, em parte, na aula dedicada ao tema da associação de ideias. A aula tem início com a constatação de que as ideias nunca andam sozinhas e que é natural que, ao pensar em uma delas, outras nos venham à mente em seguida. Associar ideias, ele explica, não é nada mais do que pensar, e seria inútil perguntar-se porque o fazemos.<sup>129</sup>

O professor Bergson utiliza-se de um exemplo de associação citado por Thomas Hobbes no livro *Leviatã*: em meio a uma discussão sobre a guerra civil e o rei da Inglaterra, Carlos I, alguém subitamente perguntou sobre quanto valia um denário romano. A pergunta, aparentemente despropositada, revelava, na verdade, uma extensa cadeia de ideias identificada assim por Hobbes:

Contudo para mim a coerência era assaz manifesta, pois o pensamento da guerra trouxe o pensamento da entrega do rei aos seus inimigos; este pensamento trouxe o pensamento da entrega de Cristo; e este por sua vez o pensamento dos trinta dinheiros, que foram o preço da traição: e daí facilmente se seguiu aquela pergunta maliciosa. E tudo isto num breve momento, pois o pensamento é célere<sup>130</sup>.

Retomando a noção já exposta sobre as variações de graus de consciência, o professor Bergson utiliza esse exemplo para rejeitar o argumento a favor da existência dos fatos psicológicos inconscientes. Diz ele que a passagem da primeira ideia (a guerra civil e o Rei Carlos) para a última (o valor do denário romano) foi feita de modo muito rápido, dando a impressão de que as ideias intermediárias fossem inconscientes. Na verdade, era uma inconsciência relativa, pois bastou que se colocasse tais intermediários

---

<sup>128</sup> APM, p. 84

<sup>129</sup> AM, p. 182

<sup>130</sup> HOBBS, 1983. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 16

em evidência para que a pessoa que efetuou a pergunta os reconhecesse. Assim, não seria o caso de se falar em intermediários inconscientes, mas “pouco conscientes”<sup>131</sup>.

O próximo argumento a ser analisado pelo professor Bergson provém do campo dos experimentos com o hipnotismo e das patologias mentais, mas remete, no fundo, à mesma questão dos argumentos anteriores: o da localização e conservação do material psíquico.

#### d) O argumento das sugestões pós-hipnóticas

O quarto argumento elencado pelo CP como favorável à existência de fatos psicológicos inconscientes provém das experiências e estudos da época com o hipnotismo. O exemplo citado pelo professor Bergson é o de um caso de sugestão pós-hipnótica, na qual dá-se uma ordem a um sujeito submetido a um transe hipnótico que deve ser realizada dias ou semanas depois. A pessoa cumpre o que foi determinado na data estabelecida, sem, no entanto, ter consciência dos motivos que o levaram a praticar tal ato. Assim, ele obedeceria às ordens de forma inconsciente<sup>132</sup>.

São nas aulas sobre as relações entre o físico e o moral que vamos encontrar uma exposição mais detalhada dos fenômenos associados ao hipnotismo. Como vimos no início do capítulo, o currículo escolar da época previa uma lição específica para tratar desse e de outros assuntos, como o sono, a loucura e as alucinações.

O professor Bergson explica que o hipnotismo é uma espécie de sonambulismo provocado: o sujeito submetido ao transe age como se fosse um autômato, executando movimentos de forma extremamente precisa. O hipnotizado também submete-se sem reservas às ordens dadas e às sugestões feitas pelo hipnotizador. Assim, se lhe dissermos que ele se encontra na Sibéria, o sujeito sentirá frio como se lá estivesse realmente, inclusive manifestando fisicamente os efeitos da baixa temperatura, como as mãos geladas<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> APM, p. 181 e 182

<sup>132</sup> APM, p. 85

<sup>133</sup> APM, p. 305 e 306

Médicos como Jean-Martin Charcot (1825 – 1893) e Charles Richet (1850 – 1935) passaram a investigar os limites e os efeitos terapêuticos desse poder sugestivo. Assim, foram capazes de provocar amnésias parciais, bem como fazer os hipnotizados acreditarem ser outra pessoa. Por outro lado, pacientes que sofriam de paralisias parciais, por exemplo, eram curados após serem submetidos ao transe hipnótico, durante aos quais lhes era dito que haviam recuperado os movimentos dos membros<sup>134</sup>.

No período em que ministrava aulas em Clermont-Ferrand, Bergson participou de experimentos desse tipo e os resultados obtidos com o hipnotismo forneceram o material para o seu primeiro artigo publicado. No pequeno texto, ele relata o caso de dois jovens que, submetidos ao transe hipnótico, mostravam-se capazes de adivinhar o número da página ou mesmo repetir palavras e linhas inteiras de um determinado livro que estava em poder do hipnotizador, obedecendo a ordem dada por esse. No artigo, Bergson mostra que tal fato podia ser explicado pela hiperestesia própria dos hipnotizados, que lhes permitia ler o reflexo do livro nas córneas do hipnotizador.<sup>135</sup>

Dentre os diversos fenômenos revelados pelo hipnotismo, um dos que mais provocou debate na época era o referente às sugestões pós-hipnóticas. Por um lado, o tema despertou o interesse popular graças ao trabalho do criminalista Jules Liégeois (1833 – 1908), que defendia a ideia de que as sugestões pós-hipnóticas poderiam levar pessoas a cometerem crimes, inclusive assassinatos, sem que tivessem consciência de seus atos.<sup>136</sup> Por outro, despertou uma questão teórica relevante sobre o estatuto inconsciente desses fenômenos.

O problema foi levantado por Paul Janet em um artigo publicado em 1884. O filósofo francês cita um experimento narrado pelo Bernheim: ele ordena a uma pessoa hipnotizada que retorne ao seu consultório 13 dias após a consulta; o hipnotizado assim procede. Para Janet, tal fenômeno não consegue ser explicado pela teoria associacionista dos fenômenos da sugestão sob hipnose<sup>137</sup>.

Para Janet, uma sugestão hipnótica tem como base a associação de ideias e/ou ideias e movimentos, na qual o surgimento de um desses elementos provoca o

---

<sup>134</sup> APM, p. 307

<sup>135</sup> BERGSON, 2011. De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme. In: *Écrits philosophiques*.

<sup>136</sup> ELLENBERGER, 1970. The discover of the unconscious, p. 751

<sup>137</sup> JANET, P. De la suggestions dans l'état d'hypnotisme. In: *Revue politique et littéraire*, p. 201

aparecimento ou é acompanhado por um outro elemento, assim como tantos outros fenômenos psíquicos. A sugestão hipnótica seria, assim, apenas um caso mórbido de aplicação das leis da associação.<sup>138</sup>

Janet distingue três tipos de sugestão que podem ocorrer durante um transe hipnótico: a de movimentos, de sensações e de ações. A maioria desses são satisfatoriamente explicados pelas leis de associação, em que o surgimento de uma imagem, no caso, a ideia da ordem recebida, é acompanhada pelo movimento ou pela sensação a essa que foram associados. É o caso, por exemplo, de uma sugestão pós-hipnótica do tipo: “na ocasião em que você ver João, você o abraçará.” Essa ideia da ordem dada permanece inconsciente (Richet a chama de uma *souvenirs ignorés*) até que a visão da pessoa conhecida a desperte e, assim, provoque a ação ordenada<sup>139</sup>.

Segundo Janet, o caso do retorno ao consultório citado anteriormente apresenta uma dificuldade. De que forma a ordem dada desperta exatamente 13 dias após ter sido dada? No exemplo acima, a sensação provocada pela visão do amigo desperta a ideia da sugestão. Tal não ocorre no exemplo do retorno ao consultório: para Janet, não há nenhuma associação possível que faça com que a ideia desperte naquele dia específico.

Uma solução para esse problema, segundo Janet, seria pressupor uma faculdade inconsciente de medição do tempo para explicar esse despertar da lembrança inconsciente no dia determinado<sup>140</sup>. De certo modo, foi o que propôs Richet como resposta à questão: tal contagem do tempo seria uma das operações executadas por nossa inteligência inconsciente, a mesma, por exemplo, que continua operando quando esquecemos uma palavra e, depois de desistirmos de lembrá-la, faz com que a mesma nos surja à mente<sup>141</sup>. Outra solução foi proposta pelo filósofo e médico Pierre Janet (1859 – 1947), sobrinho de Paul Janet, que forjou o conceito de dissociação da consciência para dar conta dessa questão. Segundo ele, uma segunda consciência é responsável pela contagem do tempo e por executar a sugestão dada no tempo certo<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> JANET, P. De la suggestions dans l'état d'hypnotisme. In: *Revue politique et littéraire*, p. 201

<sup>139</sup> JANET, P. De la suggestions dans l'état d'hypnotisme. In: *Revue politique et littéraire*, p. 201

<sup>140</sup> JANET, P. De la suggestions dans l'état d'hypnotisme. In: *Revue politique et littéraire*, p. 201

<sup>141</sup> LEBLANC, A. The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, His Nephew Pierre, and the Problem of Post-Hypnotic Suggestion. In: *History of Science*, p. 60

<sup>142</sup> Segundo Leblanc, a solução de Pierre Janet ao problema da sugestão pós-hipnótica marcou a história da psicologia, ao fornecer um quadro conceitual psicológico para descrever os casos de múltipla

Voltemos, pois – após esse excursão sobre o problema da sugestão pós-hipnótica – ao modo como o tema é tratado pelo professor Bergson. Diante do exemplo do retorno ao consultório, estaríamos lidando com uma espécie de motivo inconsciente, ou seja: aquilo que está determinando a ação do sujeito – no caso, a ordem dada durante o transe hipnótico – é desconhecida pelo próprio sujeito. Tanto é que, quando interrogado sobre o porquê do retorno ao consultório, ele dirá que cedeu a um capricho ou que simplesmente atendeu a um desejo de dar um passeio<sup>143</sup>.

O professor Bergson, no entanto, rejeita com veemência tal possibilidade. Diz ele: “um motivo não pode ser inconsciente, pois é chamado de motivo aquilo em vista do qual a pessoa se determina conscientemente.”<sup>144</sup> Assim, algo que nos impele a agir, mas do qual não temos consciência, seria algo próximo do impulso ou do instinto, por exemplo, mas nunca poderia ser considerado um motivo propriamente dito. A rejeição à ideia de um motivo inconsciente não se dá, portanto, pela negação da sua ocorrência na experiência, e sim da própria definição do que seja um motivo.

Mas, se não é um motivo, qual é a causa do comportamento do sujeito sugestionado? Assim como fez no problema da conservação das lembranças, o professor Bergson remete a causa ao âmbito fisiológico. A sugestão, diz ele, provocaria uma certa modificação cerebral – de natureza desconhecida – que se traduzirá em um fator psicológico no momento determinado<sup>145</sup>. Assim, o CP rejeita a concepção de que a ordem dada seja vista como um fato psicológico que se manteria inconsciente até o momento de se traduzir em ato – tal como as *souvenirs ignorés* de Richet.

Esse argumento parece ignorar as dificuldades levantadas por Paul Janet: afinal, como imaginar que o corpo seja capaz de efetuar a contagem dos dias e fazer com que a ordem dada – que subsiste sob a forma de um fato fisiológico – dê origem a um fato psíquico no momento determinado?

---

personalidade, histeria e possessão espiritual, e levou à primeira conceitualização puramente psicológica das memórias traumáticas, que serviram de base para o desenvolvimento da psicanálise freudiana. Ver LEBLANC, A. The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, His Nephew Pierre, and the Problem of Post-Hypnotic Suggestion. In: *History of Science*, p. 60.

<sup>143</sup> APM, p. 85

<sup>144</sup> APM, p. 86

<sup>145</sup> APM, p. 86

Outra questão que esse argumento parece levantar (bem como o sobre a conservação das lembranças), é sobre a relação entre o psíquico e o fisiológico. O professor Bergson parece defender uma concepção de tipo paralelista das relações entre o corpo e o espírito.<sup>146</sup> Vejamos um trecho de uma aula que aponta nessa direção:

(...) Se é impossível confundir um fato psicológico com um fato fisiológico, um pensamento com um movimento cerebral, ainda assim é muito plausível que esses fenômenos se correspondam, que sejam, como se diz em matemática, função um do outro, isto é, que um determinado fenômeno psicológico provavelmente corresponda a um fato fisiológico também determinado<sup>147</sup>.

O professor Bergson chega a afirmar que, caso possuíssemos os instrumentos de observação capazes de acompanhar todos os movimentos executados pelas moléculas e átomos de nosso sistema nervoso, seríamos capazes de acompanhar todas as fases da operação que gera um fato psíquico<sup>148</sup>.

Encontramos no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, de André Lalande<sup>149</sup>, duas definições de paralelismo psicofísico. Na primeira, temos que a todo fenômeno físico corresponde um fato psíquico, e reciprocamente.<sup>150</sup> Já na segunda, não há essa reciprocidade: se é certo que a todo fenômeno psíquico corresponde um processo nervoso determinado, o mesmo não ocorre no sentido inverso: podem existir ações nervosas que não correspondam a um fato psíquico correspondente.

Se há uma defesa do paralelismo psicofísico no CP, essa só pode ser do segundo tipo, segundo a definição de Lalande. Afinal, os dois argumentos apresentados para resolver os problemas sobre a conservação das lembranças e sobre as sugestões pós-hipnóticas apontam justamente para a ocorrência de fatos fisiológicos (a conservação fisiológica da lembrança e da ordem emitida) que não encontram correspondência psíquica no período em que se encontram afastados da consciência.

---

<sup>146</sup> HUDE, H. Notas do curso de psicologia. In: BERGSON, H. *Aulas de Psicologia e de metafísica*, p. 452

<sup>147</sup> APM, p. 14

<sup>148</sup> APM, p. 14

<sup>149</sup> A obra de Lalande teve por objetivo uniformizar o vocabulário filosófico e sua produção contou com a colaboração dos membros da Sociedade Francesa de Filosofia – entre eles, o próprio Bergson – que discutiam as definições propostas. Nesse sentido, o *Vocabulário* é um retrato do estado da arte do pensamento filosófico francês do início do século XX.

<sup>150</sup> LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 790

Mas, segundo o *Vocabulário* de Lalande, não é recomendável usar o termo na segunda acepção apresentada, pois só haveria um verdadeiro paralelismo quando há uma correspondência termo a termo entre as duas séries. Na discussão crítica do termo, o dicionário demonstra que só é possível conceber um verdadeiro paralelismo quando aceita-se a noção de estados psicológicos inconscientes: esses seriam os termos correspondentes aos fenômenos fisiológicos que não encontram expressão na consciência<sup>151</sup>.

### Conclusão: uma posição hegemônica nos liceus

De acordo com McGrath, o professor Bergson utilizava o manual elaborado por Élie Rabiers – *Leçons de philosophie* – como uma das fontes para a elaboração das aulas. O livro de quase 700 páginas era dedicado exclusivamente à parte de psicologia e, segundo uma pesquisa conduzida na época, era um dos textos mais utilizados pelos professores de liceu – o que explica as 12 reedições que a obra conheceu desde sua primeira publicação em 1884.<sup>152</sup>

Apesar de muitas vezes discordar de Rabiers, o professor Bergson, segundo McGrath, lhe é fiel nas considerações sobre a impossibilidade de se conceber fatos psicológicos que não sejam conscientes. Encontramos, assim, no livro, os mesmos argumentos apresentados no CP no que se refere às *petites perceptions* leibinizanas<sup>153</sup>, bem como nas questões referentes à memória e a associação de ideias como supostas provas para a existência de fatos psicológicos inconscientes.<sup>154</sup>

Não encontramos, por outro lado, referências no manual de Rabiers aos problemas concernentes à sugestão pós-hipnótica e podemos, a título de hipótese, considerar a abordagem do CP sobre o tema como indício do interesse do professor Bergson pelo assunto, derivado de suas experiências com o hipnotismo e das suas ávidas leituras das revistas científicas da época. O tema era onipresente na época, como pode-se verificar em

---

<sup>151</sup> LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 790

<sup>152</sup> MCGRATH, 2015. *Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902*. In : *History of the Human Sciences*, p. 14

<sup>153</sup> RABIER, 1903. *Leçons de philosophie*, p. 54-60

<sup>154</sup> RABIER, 1903. *Leçons de philosophie*, p. 64-65

um levantamento realizado por Max Dessoir em 1888, que compilou um total de 801 trabalhos científicos sobre hipnose lançados nos anos anteriores.<sup>155</sup>

Pelo que vimos do tratamento à questão do inconsciente realizado pelo CP, podemos constatar que o problema já estava posto e que os fenômenos associados à noção de inconsciente, tais como as percepções inconscientes ou pouco conscientes, a localização das lembranças e das ideias que não se encontram momentaneamente na consciência, as sugestões pós-hipnóticas, já eram pacificamente consentidas. O que parece estar em jogo, portanto, é a que campo do saber esses fenômenos devem ser remetidos: à psicologia ou à fisiologia (e outras ciências positivas)?

Acreditamos que o CP nos fornece um resumo – próprio de um ensino destinado a estudantes secundaristas – do estado das discussões acerca do inconsciente que se travavam no ambiente intelectual francês do final do século XIX. Com a exposição e a análise efetuadas nesse capítulo, fomos capazes de discernir as questões mais relevantes associadas à noção de inconsciente, como, por exemplo, as referentes à percepção, à memória e aos fenômenos hipnóticos, bem como os problemas que ela suscita no campo ontológico. Veremos, nos capítulos seguintes, como esses temas e questões reaparecem nas investigações realizadas em *Matéria e Memória*, e o modo como serão tratados.

---

<sup>155</sup> ELLENBERGER, 1970. *The discovery of the unconscious*, p. 757

## Capítulo 2: O fundamento ontológico de *Matéria e Memória*

### Introdução: considerações sobre *Matéria e Memória* e o pensamento bergsoniano

Como mostra a sua correspondência, no período em que ministrou o CP (1887-1888), Bergson preparava a sua tese de doutorado.<sup>156</sup> Defendido em dezembro de 1889, o trabalho deu origem ao seu primeiro livro – o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tal obra marcou o início do pensamento bergsoniano propriamente dito, cujo reconhecimento e influência não encontrará par na filosofia francesa das primeiras décadas do século XX.

O ponto de partida da filosofia de Bergson, bem como o seu motor, é a investigação em torno do tempo – não o tempo das fórmulas matemáticas utilizadas para calcular o movimento dos corpos, o tempo instantâneo, quantificável e indistinto dos cronômetros, relógios e calendários; e sim o tempo real, sentido e vivido pela consciência, em que cada momento é único, qualitativamente diferente do momento passado, mas que carrega consigo todo o peso do que já passou.

Tal é a *duração* – conceito-central do pensamento bergsoniano, desenvolvido pela primeira vez justamente no *Ensaio*. Em sua primeira definição do termo, Bergson afirma que a duração “é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores”<sup>157</sup>.

O conceito de duração bergsoniano opõem-se à ideia matemática da sucessão que traduzimos em imagens espaciais e que nos serve para raciocinar e nos comunicar<sup>158</sup>. Essa seria uma tradução “enganosa”, pois representa a sucessão como um conjunto de momentos superpostos – pense na linha reta pela qual representamos a trajetória de um móvel – sendo que a essência da sucessão é justamente a de passar e, assim sendo, quando

---

<sup>156</sup> BERGSON, 2011. Lectures. In : *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, p. 279-280

<sup>157</sup> BERGSON, 1988. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 72

<sup>158</sup> LALANDE, 1996. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 278

uma parte (um momento) se apresenta, as outras partes não mais estão lá, pois já passaram<sup>159</sup>.

Para Bergson, a falta de distinção entre o tempo assim espacializado e a duração propriamente dita é a origem de muitos dos problemas filosóficos. No prefácio ao *Ensaio*, ele alerta para a nossa tendência de justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço e de traduzir o inextenso e o qualitativo em extensão e em quantidade. Tal fenômeno se daria tanto na vida prática quanto na maioria das ciências e obedece, primordialmente, às exigências comunicativas da linguagem. Diante de tal constatação, o *Ensaio* se propõe a abordar um problema filosófico específico – o da liberdade – que, segundo Bergson, é comum tanto à metafísica quanto à psicologia, a partir dessa distinção<sup>160</sup>.

O *Ensaio* já revela, assim, uma característica que será comum às outras obras ditas maiores do corpus bergsoniano: o de apresentar-se como um tratado ordenado de um problema singular, ao mesmo passo em que exprime o conjunto de uma filosofia<sup>161</sup>. Tal filosofia constitui uma unidade, pois, como aponta Rita Paiva, estamos diante de um universo teórico que se articula interiormente e que se dirige para um fim. No entanto, tal pensamento não se erige em um sistema rígido, passível de ser desmembrado em partes estanques, pois, “a cada um dos problemas delineados em sua particularidade é inerente o cunho da totalidade, que, por sua vez, assume diferentes perspectivas, de acordo com o prisma privilegiado, tal como as mônadas leibinizianas.”<sup>162</sup>

A obra inicial do pensamento bergsoniano também nos revela que tal filosofia é construída com base na psicologia. Antes de desenvolver a ideia de duração no segundo capítulo do *Ensaio*, Bergson promove, na primeira parte, uma investigação sobre o conceito de intensidade dos estados psicológicos, na qual, em debate direto com a psicologia de sua época (especificamente, com a psicofísica), ele critica a confusão entre quantidade e qualidade que é feita no âmbito dessa disciplina. Como aponta Georges Politzer:

É à psicologia que a metafísica bergsoniana toma emprestado seus instrumentos, de fato e de direito. De fato porque é a análise psicológica do *Ensaio* que desencadeia a ideia de duração (...). E de direito, porque o

<sup>159</sup> BERGSON, 2006. Introdução (primeira parte). In: *O pensamento e o movente*, p. 4

<sup>160</sup> BERGSON, 1988. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 9

<sup>161</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 3

<sup>162</sup> PAIVA, 2005. *Subjetividade e Imagem*, p. 17

conhecimento absoluto é o conhecimento do nosso interior, e esse conhecimento só nos é dado pela intuição da duração de nossa própria pessoa.<sup>163</sup>

Para Bergson, não poderia ser diferente: psicologia e metafísica são como duas faces de uma mesma moeda. No prefácio da sétima edição de *Matéria e Memória*, ele observa que, apesar de terem o direito de se erigirem em duas ciências independentes, psicologia e metafísica devem manter-se em diálogo constante, remetendo uma a outra seus problemas na busca de soluções para seus impasses. Afinal, enquanto a psicologia tem por objeto o estudo do espírito humano em sua dimensão prática, a metafísica representa o esforço desse mesmo espírito na direção oposta, da pura energia criadora<sup>164</sup>.

*Matéria e Memória* (ao qual, a partir de agora, iremos nos referir apenas por suas iniciais, *MM*) aprofunda esse diálogo entre psicologia e metafísica iniciado no *Ensaio* com o intuito de investigar a relação entre o corpo e o espírito – que, assim como a liberdade, é um tema tradicional da história da filosofia. Mas, como o próprio título indica, a investigação se dará a partir de uma faculdade psíquica específica – a da memória – que, para Bergson, representa com precisão o ponto de intersecção entre o corpo e o espírito<sup>165</sup>.

O diálogo entre psicologia e metafísica promovido por Bergson em *MM* será mediado, em muitos momentos, pela teoria do conhecimento e pela história da filosofia. Por outro lado, a obra também mobiliza os achados científicos de diversos campos do saber, como a física, a fisiologia e a psiquiatria, por exemplo. *MM* é, em todos os sentidos, uma obra ambiciosa e complexa. A recepção que a obra encontrou na França, quando de seu lançamento, atesta as dificuldades que oferece aos leitores, inclusive os especializados. Como nos detalha Evaldo Sampaio:

Quando de sua publicação, em 1896, *Matéria & Memória: Ensaio sobre a Relação entre o Corpo e o Espírito*, suscitou certo espanto, algumas polêmicas e bastante incompreensão. Diz-se que o livro fora recebido como uma intrincada mistura de especulação metafísica e experimentação científica, cuja densidade conceptual o tornava árduo ao público erudito, porém não

<sup>163</sup> « C'est à la psychologie que la métaphysique bergsonienne emprunte ses instruments, en fait et en droit. En fait parce que c'est l'analyse psychologique de l'*Essai* qui dégage l'idée de durée (...). En droit, parce que la connaissance absolue est la connaissance du dedans, et cette connaissance ne nous est donnée d'abord que dans l'intuition de la durée de notre propre personne. » POLITZER, 1967. *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, p. 15

<sup>164</sup> BERGSON, 2011. *Matéria e memória*, p. 9

<sup>165</sup> BERGSON, 2011. *Matéria e memória*, p. 5

especializado. Já os especialistas, os quais à época supunham evidente que a estrutura mais básica da realidade deveria ser pensada à semelhança do mundo macroscópico, ignoravam ou simplesmente não entendiam a excêntrica teoria da matéria ali proposta, presumindo-a menos falsa do que ininteligível. A *Revue de Métaphysique et Morale*, na qual circulara previamente um capítulo da obra, fez-se palco, nos anos seguintes, para artigos nos quais a “nova filosofia” era às vezes desdenhada como “irracionalista”, noutras vista como destinada a modificar profundamente as posições tradicionais. Em paralelo, enquanto alguns médicos e fisiologistas julgaram as teses lá propostas como paradoxais ou mesmo insanas, outros as estimaram como o trabalho de um “neurologista genial”.<sup>166</sup>

Vejamos, pois, como a obra foi estruturada: além do prefácio (reescrito quando da publicação da 7ª edição da obra) e de um *Resumo e Conclusão*, o livro é dividido em quatro capítulos.

a) No primeiro capítulo, intitulado *Da seleção das imagens para a representação – o papel do corpo*, Bergson irá nos apresentar uma teoria sobre a matéria (a matéria enquanto imagem) e uma teoria parcial da percepção (a teoria da percepção pura, na qual esse fenômeno é analisado de forma isolada, sem o concurso da memória). Nessa primeira parte, Bergson também irá defender a ideia de que o corpo humano é um centro de ação e de que o conhecimento humano orienta-se por finalidades práticas, e não meramente especulativas.

b) No segundo capítulo, que se intitula *Do reconhecimento das imagens – a memória e o cérebro*, Bergson nos apresenta sua teoria da memória (que a distingue inicialmente em dois tipos: “memória-hábito” e “memória-lembrança”). Tal teoria é corroborada por uma investigação sobre o fenômeno do reconhecimento (no qual busca-se compreender como uma percepção é tida como semelhante a algum conteúdo passado). Por fim, Bergson dedica-se a analisar o fenômeno das afasias a partir das descobertas sobre a memória e o reconhecimento.

c) No terceiro capítulo, intitulado *Da sobrevivência das imagens – a memória e o espírito*, Bergson submete os fenômenos da percepção e da memória a uma análise temporal, destacando o caráter pragmático e extenso do presente, em contraposição à natureza impotente e inextensa do passado. A partir dessa distinção, ele defende que o passado sobrevive em nosso espírito sob a forma de lembranças “inconscientes” e

---

<sup>166</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 93

descreve como tal inconsciente relaciona-se com a consciência, estabelecendo uma psicologia geral própria. Em seguida, Bergson vai procurar aplicar os princípios dessa psicologia na resolução de problemas tais como o da formação das ideias gerais, o da associação de ideias e o das patologias mentais.

d) No quarto capítulo, sob o título *Da delimitação e da fixação das imagens – percepção e matéria, alma e corpo*, Bergson vai propor uma solução para o problema da união da alma e do corpo do ponto de vista metafísico. Para isso, ele vai investigar o movimento dos corpos e as categorias de espaço e tempo a partir de um método “intuitivo” capaz de abarcar a continuidade original da matéria no âmbito da duração.

No prefácio original de MM, Bergson afirma que o ponto de partida da obra foi a análise realizada no terceiro capítulo, na qual fica demonstrado – a partir do exemplo preciso da lembrança – que “um mesmo fenômeno do espírito interessa ao mesmo tempo a uma infinidade de planos de consciência diferentes, que marcam todos os graus intermediários entre o sonho e a ação: é apenas no último desses planos, e somente nele, que o corpo irá intervir.”<sup>167</sup> Tal tese essencialmente psicológica, no entanto, parecia a Bergson envolver uma série de dificuldades – tanto científicas quanto metafísicas – que o resto do livro é dedicado a analisá-las.

Em MM, a resolução de tais dificuldades inicia-se por uma redefinição do que entendemos por mundo material: eis porque o capítulo 1 se inicia pela proposição da teoria da imagem. O próximo momento será o de investigar a nossa capacidade de conhecer esse mundo material: daí então a teoria da percepção pura. Tais passos iniciais da argumentação bergsoniana produzirão consequências para a sua teoria do inconsciente, tanto em sua dimensão propriamente ontológica quanto no que se refere à possibilidade de concebermos uma percepção inconsciente. Assim, ao final desse capítulo, iremos discutir de que modo essas duas teorias nos permitem ter um novo entendimento a respeito do argumento da percepção, tal como essa nos fora apresentada no CP.

### Prolegômenos à teoria da imagem: uma breve contextualização histórica

---

<sup>167</sup> BERGSON, 2010. Premier avant-propos de Matière et mémoire. In : *Matière et mémoire*, p. 445

O ponto de partida do primeiro capítulo de MM é a proposição bergsoniana de uma nova teoria da matéria, na qual essa é tomada como *imagem*. Segundo relato do próprio Bergson, vários leitores da época não compreenderam tal teoria.<sup>168</sup> Para reverter tal déficit, Bergson escreveu um novo prefácio à obra, que fez ressaltar a centralidade do conceito de imagem para o desenvolvimento de suas teses.

Nesse novo texto introdutório, escrito em 1910, catorze anos após o lançamento de MM, Bergson repete duas estratégias argumentativas que já estavam presentes no primeiro capítulo do livro. A primeira é a de apontar as insuficiências das posições filosóficas ditas realistas e idealistas em propor uma teoria da matéria capaz de sustentar-se tanto ontologicamente quanto epistemologicamente. A segunda consiste em propor uma teoria da matéria enquanto imagem tendo como ponto de partida o senso comum.

Bergson inicia o prefácio com a seguinte assertiva: “esse livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória. Portanto é claramente dualista.”<sup>169</sup> Qual seria a necessidade, destaca Evaldo Sampaio, de se efetuar essa dupla afirmativa em relação à matéria e ao espírito? Segundo ele, tal necessidade decorreria das dificuldades que as posições realistas e idealistas encontraram em explicar como esses dois âmbitos se relacionam a partir de suas concepções quanto ao estatuto da matéria.<sup>170</sup>

No prefácio, Bergson deixa mais explícito o que ele entende por posições realistas e idealistas<sup>171</sup>. Assim, Descartes aparece como representante do primeiro grupo, enquanto Berkeley seria o defensor do segundo. Com isso, Bergson situa sua proposta mais precisamente no âmbito da história da filosofia, sem, no entanto, deter-se demoradamente sobre os detalhes das concepções dos autores citados.

Em termos ontológicos, o realismo, para Bergson, afirma a existência da matéria independentemente do observador, pois nela encontra mais do que aquilo que temos acesso via percepção. A matéria encontra-se em um mundo no qual as relações mútuas

---

<sup>168</sup> “O primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, no qual consignamos o resultado de nossas reflexões sobre as “imagens”, foi julgado obscuro por todos aqueles que tinham em alguma medida o hábito da especulação filosófica, e exatamente em razão desse hábito”. BERGSON, 2006. Introdução (segunda parte). In: *O pensamento e o movente*, p. 87.

<sup>169</sup> MM, p. 1

<sup>170</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 96

<sup>171</sup> MM, pg. 1-3

entre os objetos são regidas por leis aparentemente imutáveis - tais como as propostas pela física e pelas ciências naturais. Já no aspecto epistemológico, o realismo concebe a matéria como a fonte de nossas representações, produzidas por nossa capacidade de percepção.

Para o realismo, grosso modo, a existência de um objeto independe da sua aparição a um sujeito cognoscente. Por outro lado, essa aparência distingue-se da realidade do objeto, muitas vezes ocultando-a, daí a necessidade de redução da matéria a suas qualidades primárias. Na sexta meditação, Descartes explicita tal concepção:

(...) as coisas corpóreas existem. Entretanto, elas talvez não existam todas absolutamente tais como as percebo pelos sentidos, porque esta percepção dos sentidos é extremamente obscura e confusa em muitas, mas, pelo menos existe nelas tudo aquilo que concebo clara e distintamente, isto é, tudo aquilo, geralmente falando, que está compreendido no objeto da matemática pura.<sup>172</sup>

Nas poucas palavras dedicadas a Descartes, Bergson critica a redução feita à matéria pelo autor das *Meditações*. Tidas como meras extensões, expurgadas de todas as outras qualidades e sujeitas aos ditames do movimento, as coisas, assim, tornam-se muito distantes de nossa experiência com o mundo. Tal redução, no entanto, permitiu a Descartes matematizar as relações entre os objetos, fundamento do seu mecanicismo.

De acordo com Evaldo Sampaio, o realismo, conquanto afirme a realidade do espírito e da matéria, recai em dificuldades para explicar como essas instâncias podem se influenciar uma à outra, dadas a separação radical a que são submetidas.<sup>173</sup> Assim, dados de um lado o mundo material, determinado pelas leis naturais e submetido aos ditames do mecanicismo, e do outro observadores de natureza espiritual, seres caracterizados por sua espontaneidade e por sua indeterminação, torna-se difícil explicar como a interação entre essas duas classes de seres faz surgir no observador representações das coisas materiais, sendo tais representações algo de natureza distinta das coisas materiais.

Por sua vez, o idealismo, na tentativa de superar essas dificuldades inerentes ao realismo, concebe ontologicamente a matéria como privada de existência independente do sujeito cognoscente. Segundo Bergson, essa tendência filosófica reduz a matéria à

---

<sup>172</sup> DESCARTES, 1988. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 209

<sup>173</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 98

representação que temos dela<sup>174</sup>. Tal posição faz coincidir o ser das coisas com o ser conhecido por uma consciência e, assim, evita os problemas da passagem de uma ordem de seres para outra.

Para o idealismo, a matéria é entendida como ideia, e, assim, só existe enquanto se dá a uma consciência. Na célebre fórmula de Berkeley, *esse est percipi*, isto é, “ser é ser percebido” – ou seja, algo existe somente por que *é* ou *pode ser* percebido. Segundo Evaldo Sampaio, isso acarreta na impossibilidade de inferirmos das ideias advindas de nossas percepções a existência de um estofamento material subjacente às coisas. “Logo, as coisas materiais equivalem plenamente às representações que delas temos e não há razão para lhes conferir quaisquer propriedades que não estejam em nossas ideias.”<sup>175</sup>

Para Bergson, a ontologia idealista, tal como proposta por Berkeley, tem o mérito de reconhecer a realidade das qualidades secundárias (por exemplo, a cor, o cheiro e o sabor das coisas), contrapondo-se, assim, ao mecanicismo operado pelos realistas<sup>176</sup>. Tais qualidades, para estes, não pertenciam aos objetos em si, mas eram produto da interação com o sujeito. Os realistas concebiam a matéria como possuindo unicamente qualidades primárias, puramente mecânicas – tal como a extensão e seus modos para Locke, cuja obra foi responsável por popularizar a distinção entre as qualidades primárias e secundárias. Berkeley critica a distinção entre qualidades primárias e secundárias pois, para ele, não se poderia atribuir as primeiras às coisas mesmas e deslocar as últimas para o sujeito, já que ambas só podem ser consideradas em sua relação com o sujeito perceptivo e, portanto, devem possuir o mesmo estatuto.<sup>177</sup>

Mas, nessa tentativa de reaproximar a matéria de nossa experiência habitual, Berkeley teria ocorrido no erro ontológico de fazer coincidir as coisas com o nosso próprio pensamento. Segundo Bergson, tal posição nos impede de explicar a ordem que encontramos nos fenômenos naturais a partir do trabalho das ciências. Como poderíamos prever corretamente a trajetória de um cometa daqui a 100 anos, por exemplo, se tal objeto não existisse independentemente do sujeito que o calculou e que nem estará mais vivo quando tal previsão se concretizar?

---

<sup>174</sup> MM, p. 1

<sup>175</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 97

<sup>176</sup> MM, p. 3

<sup>177</sup> RÖD, 2008. *O caminho da filosofia*, vol. 2, p. 123

Entre as posições realistas e idealistas, Bergson reconhece uma terceira via, representada pela crítica kantiana, a qual procura dar uma resposta aos problemas colocados por ambas as posições. Kant teria procurado compatibilizar as duas posições ao propor que o mundo material pode ser pensado através de duas perspectivas: enquanto “coisa-em-si” (a matéria vista como algo que existe independentemente do sujeito e que lhe é incognoscível) ou enquanto “fenômeno” (a matéria vista como objeto de nossas representações e submetida às regras do entendimento humano).<sup>178</sup>

Bergson reconhece na posição kantiana o mérito de restituir às ciências um fundamento sólido, sendo capaz de explicar a razão da ordem matemática dos fenômenos. Mas, o preço pago por sua filosofia foi o de limitar o alcance de nossos sentidos e de nosso entendimento.<sup>179</sup> O criticismo kantiano interdita, assim, a possibilidade de obtermos um conhecimento metafísico – qual seja, aquele que coincida com as próprias coisas, que seja absoluto – deixando-nos apenas com a possibilidade de conhecer as leis que regulam a maneira pela qual a matéria aparece ao sujeito.<sup>180</sup>

O criticismo kantiano era visto por Bergson como a orientação filosófica predominante ao final do século XIX. Mas, a estratégia adotada por MM para combatê-lo não foi a de oferecer uma resposta alternativa ao problema da matéria nos termos definidos por Kant, e sim a de “mostrar como toda essa problemática se funda em pseudoproblemas derivados daquela separação ontológica e epistemológica entre o espírito e a matéria.”<sup>181</sup> Veremos, na próxima seção, a solução oferecida por Bergson ao problema do estatuto da matéria.

## A teoria da imagem e o surgimento da consciência

---

<sup>178</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 98

<sup>179</sup> MM, p. 3

<sup>180</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 99

<sup>181</sup> SAMPAIO, 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? In: *Analytica*, v. 19, nº 1, p. 99

Diante das limitações das posições realistas e idealistas, Bergson vai propor uma teoria da imagem que tem a pretensão de resolver os impasses ontológicos e epistemológicos já levantados a partir de uma posição pré-cartesiana (ou pré-teórica), no ponto equidistante entre as concepções de matéria de Descartes e Berkeley. Segundo Bergson, tal lugar é ocupado pelas concepções do senso comum, que tem como uma de suas principais características não operar a dissociação entre a existência e a aparência das coisas realizadas tanto pelo realismo quanto pelo idealismo<sup>182</sup>.

Bergson irá encontrar no senso comum uma concepção de matéria que combina aspectos das duas correntes filosóficas. Para ele, um homem comum, não versado nos debates filosóficos, possui duas certezas intuitivas sobre as coisas: a de que elas realmente existem, independentemente dele mesmo enquanto sujeito, e de que aquilo que lhe aparece não difere do modo como é percebido, inclusive em seus caracteres secundários, como a cor e o cheiro<sup>183</sup>.

Assim, na ontologia que será proposta por Bergson, a matéria se caracterizará por: a) ser algo que subsiste por si mesma, e b) ser tal como a vemos. O realismo, como vimos, concorda com a primeira afirmativa, mas nega a segunda, por ver na matéria – tomada como coisa – virtualidades que não nos são dadas via percepção. Já o idealismo nega a primeira assertiva – por considerar a matéria (tomada como ideia) como dependente de uma consciência –, mas concorda com a segunda. A concepção bergsoniana, assim, vai conciliar existência e aparência, sem que um dos aspectos sobreponha-se ou determine o outro.

Vejamos, pois, como tal concepção da matéria é apresentada por Bergson logo no início do primeiro capítulo de MM:

Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> MM, p. 2

<sup>183</sup> MM, p. 2

<sup>184</sup> MM, p. 11

Na leitura do parágrafo de abertura de MM efetuada por Prado Júnior, estamos diante de uma operação – semelhante, em seu movimento inicial, à redução fenomenológica apregoada por Husserl<sup>185</sup> – na qual Bergson, ao fingir nada conhecer das teorias da realidade e da idealidade, coloca a tradição filosófica entre parênteses com o intuito de efetuar uma descrição neutra dos fenômenos. “isto é, abandonar as teses quanto à relação entre o sujeito e o objeto e procurar fazer com que esta relação apareça de si mesma e em sua pureza.”<sup>186</sup>

Frederick Worms, em seu livro dedicado ao estudo de MM – *Introduction à Matière et Mémoire* - destaca a estratégia retórica utilizada por Bergson ao optar pelo termo “imagem”. Esse possui um sentido propositadamente vago, mas capaz de substituir outras palavras consagradas pela tradição, tais como “objeto”, “coisas”, “impressão”, “fenômeno” e “aparição”. Com “imagens”, Bergson também reduz o papel do sujeito no sentido idealista, pois uma imagem não deixa de existir quando não é percebida por um determinado sujeito, apenas se torna despercebida<sup>187</sup>.

Na ontologia proposta por Bergson, todas as coisas materiais, o universo, em suma, é um conjunto de imagens propriamente existente. Em um primeiro momento, o universo nos aparece como algo determinado por leis naturais: a cada ação de uma imagem sobre outra corresponde uma reação previsível e necessária, tal como preconiza a física, por exemplo. Desse modo, segundo Bergson, uma ciência perfeita nos permitiria calcular e prever o que se passaria com cada uma das imagens do universo. Assim, “o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo.”<sup>188</sup>

Do conjunto de imagens aos quais tenho acesso por meio da percepção, uma, no entanto, se destaca: é a imagem do meu corpo. Tal recorte ocorre pelo fato de que não

---

<sup>185</sup> Tal comparação entre a redução fenomenológica, tal como proposta por Husserl pela primeira vez em 1907, e a abertura de MM é tema de inúmeras controvérsias. Remetemos o leitor interessado no tema ao artigo de Camille Riquier dedicado especificamente a esse tema. Cf. RIQUIER, 2004. Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire? In : *Annales bergsoniennes*, vol. II

<sup>186</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 140

<sup>187</sup> WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 20

<sup>188</sup> MM, p. 11

somente a percebo de fora, como o restante das imagens, mas também de dentro. Ou seja, ela me é dada por meio tanto da percepção quanto da afecção<sup>189</sup>.

Para ilustrar essa passagem, Prado Júnior nos remete à uma situação corriqueira: o da escrita em um caderno. Quando assim procedo, percebo minha mão tal qual uma imagem como as outras que me aparecem no mesmo momento, sem nenhum privilégio, também submetida à dependência do jogo de ação e reação do sistema de imagens. Mas, ao mesmo tempo, a minha mão me dá a imagem do papel quando o toca e, nesse contato, dá-se a si mesma: para ela, sentir o papel e sentir-se é uma e mesma coisa.<sup>190</sup>

O modo como o corpo próprio destaca-se das demais imagens para constituir-se assinala o procedimento pelo qual Bergson procura estabelecer a gênese da subjetividade a partir do campo das imagens em geral. Nesse percurso, Bergson passa a interrogar-se sobre a função das afecções. Escreve ele:

Examino as condições em que essas afecções se produzem: descubro que vêm sempre se intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimentos que vou executar, como se elas deversem exercer uma influência maldeterminada (sic) sobre o procedimento final. Passo em revista minhas diversas afecções: parece-me que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo nada fazer. Examino mais de perto: descubro movimentos começados, mas não executados, a indicação de uma decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a escolha.<sup>191</sup>

Como destaca Prado Júnior, o privilégio da imagem do corpo próprio reside na indeterminação: desse modo, no universo reduzido ao qual o início de MM nos lança, as noções de objetividade e de subjetividade dão lugar às de determinação e indeterminação<sup>192</sup>. Temos então, de um lado, o universo de imagens, determinado pelas leis da ação e reação; de outro, o da imagem privilegiada do corpo, já marcado pelo fantasma da liberdade, para usar a expressão de Worms<sup>193</sup>, que a indeterminação de suas respostas lhe outorga.

É graças à noção de indeterminação que veremos nascer a subjetividade do campo das imagens. Segundo Prado Júnior, tal campo nos sugere a ideia de um *espetáculo sem*

---

<sup>189</sup> MM, p. 11

<sup>190</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 143

<sup>191</sup> MM, p. 11

<sup>192</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 144

<sup>193</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 23

*espectador*. Mas, ao ser dado, o sistema das imagens cria ao mesmo tempo as condições de possibilidade de um espectador em geral.<sup>194</sup> Veremos, a seguir, como Bergson avançará no entendimento sobre o papel do corpo e, assim, iniciar a sua abordagem sobre o fenômeno da percepção.

### O papel do corpo e o problema da gênese da representação

A “redução” bergsoniana nos deu até agora o campo das imagens e, destacando-se desse, uma imagem particular, a do meu corpo. De que modo, podemos perguntar, esses dois termos interagem? As imagens exteriores transmitem ao corpo movimento; este, por seu lado, só faz restituir àquele movimento. Assim, afirma Bergson:

meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que percebe.<sup>195</sup>

Há um hiato entre os dois momentos, entre o “estímulo” recebido e a “resposta” dada, um ponto de indeterminação que caracteriza os seres humanos e outros viventes mais evoluídos. É dessa perspectiva que se deve entender o funcionamento do cérebro e do sistema nervoso. Assim, os nervos aferentes, afetados pelo movimento proveniente dos objetos externos, transmitem estímulos aos centros nervosos, que respondem com novos estímulos aos nervos eferentes, produzindo, dessa forma, movimentos em partes do corpo<sup>196</sup>.

Eis que, diante dessa descrição do funcionamento do sistema nervoso, Bergson destaca que os psicólogos e fisiológicos de sua época defendiam a ideia de que os nervos eferentes, em seu movimento centrípeto, seriam os responsáveis por fazerem nascer em nós a representação do mundo exterior.<sup>197</sup> Para Bergson, tal concepção é absurda. Afinal,

---

<sup>194</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 146

<sup>195</sup> MM, p. 14

<sup>196</sup> MM, p. 12 e 13

<sup>197</sup> MM, p. 13

seria possível que nosso corpo, ou, mais especificamente, nosso cérebro e seu sistema nervoso, sendo uma imagem como as outras, fosse capaz de engendrar outras imagens?

A resposta é negativa sob um aspecto puramente lógico: por ser uma parte do conjunto total das imagens, ou seja, do universo, nosso cérebro somente seria capaz de representar o mundo exterior caso já contivesse dentro de si todas as imagens da realidade, o que seria absurdo, já que, se isto fosse o caso, o cérebro não seria apenas uma parte do mundo<sup>198</sup>. Portanto, como conclui Bergson, “meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.”<sup>199</sup>

Diante desse argumento, Worms destaca que seria legítimo nos perguntarmos: porque o cérebro não poderia estar contido no mundo como *coisa*, e o mundo estar contido no cérebro como *representação*? Ora, tal pergunta supõe uma duplicação do real – na qual um ente pode ser tomado como *coisa* ou como *representação* - que a teoria das imagens nos interdita de efetuar, ao igualá-los.<sup>200</sup> “A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a coisa e a representação”, aponta Prado Júnior.<sup>201</sup>

Se o corpo não é capaz de engendrar uma representação, ou seja, de ser o responsável direto pelo fenômeno da percepção, só nos resta então procurar a explicação no próprio campo das imagens. A estratégia de Bergson será, então, mostrar como podemos deduzir a percepção do modo como as imagens interagem entre si.

Ora, já vimos como as imagens influenciam umas às outras de modo bem determinado, o que nos torna capazes de calculá-los de acordo com as leis da natureza. Mas, o modo como o corpo dos seres vivos se relaciona com o restante das imagens é diferente. Afinal, sua resposta aos movimentos recebidos das outras imagens não é automática: diante de um estímulo recebido, há uma variedade de ações possíveis, ou, nas palavras de Bergson, de procedimentos materiais:

E, já que esses procedimentos lhe são sugeridos certamente pela maior ou menor vantagem que pode obter das imagens circundantes, é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter. De fato, observo que a dimensão, a forma, a própria cor dos objetos exteriores se modificam conforme meu corpo se aproxima ou se afasta deles, que a força dos odores, a intensidade dos sons

---

<sup>198</sup> MM, p. 13

<sup>199</sup> MM, p. 14

<sup>200</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 27

<sup>201</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 146

umentam e diminuem com a distância, enfim, que essa própria distância representa sobretudo a medida na qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata do meu corpo.<sup>202</sup>

Nessa passagem, Bergson introduz um viés pragmático na relação entre o corpo e o restante das imagens. Tal relação é mediada pela *vantagem* que aquele pode obter destas com vistas a uma determinada ação. O próprio modo como o nosso corpo percebe as imagens ao seu redor parece variar de acordo com esse viés, nos dando assim a medida de nossa capacidade de utilizá-los em prol de nossos interesses. Os objetos que nos rodeiam, afirma Bergson, refletem a *ação possível* de nossos corpos sobre eles.<sup>203</sup>

Após descrever a percepção, Bergson nos apresenta duas definições provisórias. De um lado, está a matéria, que corresponde ao “conjunto das imagens”; de outro, a percepção da matéria, entendida como a relação do conjunto das imagens à ação possível de uma certa imagem determinada: a de meu corpo.<sup>204</sup> Tais definições nos colocam diante de um duplo sistema de imagens coexistente: no primeiro, ao qual chamamos de universo, as imagens relacionam-se umas com as outras de modo tal que o efeito permanece sempre proporcional à sua causa; no segundo, temos uma imagem central – a de meu corpo – que regula todas as outras. Qualquer variação desse centro modifica o restante do conjunto das imagens – tal é a percepção do universo.<sup>205</sup>

Há, portanto, segundo Worms, uma diferença irreduzível entre o universo e a percepção desse, entre a realidade e o conhecimento. E será a tentativa das posições realistas e idealistas em tentar superar essa dualidade de pontos de vista que os levará a suas aporias. Cada uma dessas posições caracteriza-se por tentar deduzir um sistema de imagem do outro. Assim, “nosso conhecimento subjetivo será uma ilusão para aquele que se pretende se colocar do ponto de vista do real (realismo); o conhecimento desse real independente do espírito será uma ficção inatingível para aquele que se colocar do ponto de vista da consciência (idealismo).”<sup>206</sup> Reencontramos, aqui, as questões levantadas no prefácio de MM: de um lado, o realismo é incapaz de explicar como as representações

---

<sup>202</sup> MM, p. 15

<sup>203</sup> MM, p. 15

<sup>204</sup> MM, p. 17

<sup>205</sup> MM, p. 20

<sup>206</sup> «Notre connaissance subjective sera une *illusion* pour celui qui prétendra se placer du point de vue du *réel*; la connaissance d'un réel indépendant de l'esprit sera une *fiction* inatteignable pour celui que se placera du point de vue de la *conscience*. » WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 37

nascerem do contato com a matéria; do outro, o idealismo falha ao não conseguir justificar o fato de que o universo obedece às leis da natureza, independentemente do sujeito.

Prado Júnior chama a atenção para a estratégia argumentativa de Bergson ao nos propor a teoria da imagem. Ao se voltar para o universo pré-subjetivo das imagens, ele foi capaz de dissolver as ilusões sobre as quais se apoiavam as concepções filosóficas precedentes, desvelando, assim, o verdadeiro problema e apontando os possíveis caminhos para a sua solução. Ao se colocar o mundo como um conjunto de imagens, Bergson elabora uma tese mínima que, por sua evidência, não poderia ser recusada nem por realistas nem por idealistas.<sup>207</sup>

É com esses intuitos em mente que Bergson avança em sua crítica das posições realistas e idealistas. Segundo ele, ambas compartilham de um mesmo postulado: o de que a percepção tem um interesse inteiramente especulativo, ou seja, de que ela seria um conhecimento puro. Assim, tanto para realistas quanto para idealistas, a percepção está ao inteiro serviço do conhecimento. Segundo Prado Júnior, o desenvolvimento de ambas as posições não passa de tentativas inúteis de fazer com que as evidências da experiência se tornem compatíveis com esse postulado.<sup>208</sup>

Para Bergson, o simples exame da estrutura do sistema nervoso dos animais é suficiente para contestar tal postulado.<sup>209</sup> Com o estudo do papel do cérebro na percepção, inicia-se a apresentação da teoria da percepção pura, como veremos a seguir.

### A teoria da percepção pura

Já vimos como o cérebro, por uma impossibilidade lógica, é incapaz de fazer nascer uma representação do campo das imagens que se coloca a seu alcance. Bergson nos propõe agora uma análise mais detalhada de sua função e de seu modo de funcionamento. Assim procedendo, ele reafirmará tal impossibilidade.

---

<sup>207</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 150

<sup>208</sup> PRADO JÚNIOR, 1988. *Presença e campo transcendental*, p. 152

<sup>209</sup> MM, p. 25

A percepção, nos diz Bergson, encontra-se presente na matéria viva mais rudimentar: a um estímulo externo qualquer, um contato com outra substância, por exemplo, ela responde por meio de reações automáticas. Ao avançarmos na série dos organismos, encontraremos o mesmo mecanismo de resposta automática na *ação reflexa*, pelo qual um estímulo exterior chega até a medula e recebe dessa uma pronta resposta, geralmente com o acionamento de um determinado músculo.<sup>210</sup> Temos um exemplo bem conhecido desse mecanismo no exame efetuado por alguns médicos ao provocarem uma batida com um pequeno martelo no joelho do paciente: tal impacto gera automaticamente um movimento da perna.

Por outro lado, nos animais mais desenvolvidos, dotados de um sistema nervoso especializado, teríamos um outro tipo de reação aos estímulos externos – são as *ações voluntárias*. O movimento recebido de fora não se prolonga imediatamente em outro movimento, tal como ocorre na ação reflexa: o estímulo parece aguardar uma ocasião propícia para dar ensejo à resposta graças à mediação imposta pelo cérebro. Diante desse circuito capaz de adiar a resposta ao estímulo, não poderíamos imaginar que a impressão recebida, ao invés de desenvolver-se apenas em movimentos, como ocorre na ação reflexa, não daria ensejo a uma representação?<sup>211</sup>

A resposta bergsoniana, como já antevimos, é negativa. Ao prolongar o caminho percorrido entre o estímulo e a resposta, o sistema nervoso nada mais faz do que permitir àquele escolher o seu efeito. O cérebro é, na comparação utilizada por Bergson, uma espécie de central telefônica. Aquele recolhe as “informações” (os movimentos) que lhe chegam via órgãos perceptivos e os devolve às vias motoras. Há nesse processo uma seleção entre os possíveis canais abertos no próprio corpo para uma resposta motora<sup>212</sup>. Desse modo, o cérebro se assemelha a um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Seu papel, em todo caso, limita-se a transmitir e a repartir movimento.<sup>213</sup>

Diante dessa caracterização do sistema nervoso, que relação podemos estabelecer entre esse e a percepção? Segundo Jonas Gonçalves Coelho, para Bergson, quanto mais

---

<sup>210</sup> MM, p. 24-25

<sup>211</sup> MM, p. 25

<sup>212</sup> MM, p. 26 e 27.

<sup>213</sup> MM, p. 27

desenvolvido for o sistema nervoso, mais rica será a percepção, já que “a maior complexidade dos mecanismos motores amplia o campo de relação com os objetos externos abrangendo um maior número deles e uma maior distância. E, também, porque as ações podem se tornar cada vez menos imediatas, menos necessárias.”<sup>214</sup>

Ora, se existe essa relação direta, não seria o caso, nos propõe Bergson, de pensar que a percepção, assim como o sistema nervoso, seja orientada inteiramente para a ação, e não para a especulação desinteressada? Tal hipótese nos permitiria compreender, por exemplo, que a riqueza crescente da percepção nos seres mais evoluídos simboliza simplesmente a parte crescente da indeterminação que lhes é própria – ou seja, que tal riqueza tem um valor essencialmente pragmático.<sup>215</sup>

Mas, se tal é a percepção, como explicar que dela nasça representações? Ou, dito de outro modo, como compreender que de sua orientação pragmática surja uma percepção consciente, tal como a experienciamos? Será que, a partir da redução proposta logo no início de MM, das relações estabelecidas entre o sistema de imagens e os corpos próprios, seremos capazes de deduzir esse fenômeno da consciência?

Eis a tarefa ainda a ser cumprida por Bergson! Para tal, ele lançará mão da teoria da percepção pura. Essa é, na verdade, uma construção ideal, já que em nossa experiência o processo perceptivo nunca se dá de forma isolada sem que haja a participação da memória. Tal teoria nos oferece, por hipótese, como seria a percepção de um ser que vivesse unicamente no presente e fosse capaz de obter uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea da matéria<sup>216</sup>.

Para que seja possível surgir representações, ou seja, uma percepção consciente, é necessário isolar e congelar uma imagem específica que, no âmbito do universo, é puro movimento e está em ligação com todo o conjunto de imagens existente. Dela, a percepção irá extrair algo como sua crosta exterior, desprezando, nesse processo, todas as partes da imagem que fogem ao seu interesse, mantendo apenas aquilo que é passível de sofrer uma ação por parte do corpo. A conversão de uma imagem em representação se dá, portanto, não mediante uma iluminação da coisa pela consciência, e sim pelo seu

---

<sup>214</sup> COELHO, 2010. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*, p. 221

<sup>215</sup> MM, p. 27-28

<sup>216</sup> MM, p. 31 e 32

obscurcimento, diminuindo a coisa da maior parte de si mesma e destacando-a como um quadro.<sup>217</sup>

Com tal concepção, Bergson é capaz de explicar as diferenças existentes entre o objeto real e o objeto percebido, sem que, para isso, seja necessário pressupor uma diferença qualitativa entre a imagem inserida no conjunto das imagens e a imagem recortada pela percepção. O que ocorre é uma redução quantitativa da imagem: assim, a relação entre a imagem-em-si e a imagem-percebida é a mesma existente entre o todo e a parte.

A percepção, compara Bergson, é análoga ao fenômeno da reflexão ótica: da imagem selecionada, refletimos totalmente sua luz, formando, assim, uma imagem virtual (ou seja, a sua representação), localizada espacialmente no mesmo ponto ocupado pela imagem. A percepção, então, ocorreria fora do sujeito cognoscente<sup>218</sup>. Mas, entre a imagem e a imagem-percebida, diz Worms<sup>219</sup>, cria-se a ilusão de que há uma intermediação da consciência, fazendo com que acreditemos que as imagens percebidas são interiores ao sujeito e criadas por ele, quando, na verdade, essas lhe são exteriores e precedem o próprio sujeito. Em um certo sentido, como destaca Worms, a consciência não seria mais do que uma ilusão.<sup>220</sup>

Ao mesmo tempo, a consciência surge aqui como uma função biológica necessária que pode ser deduzida do grau elevado de indeterminação dos seres vivos evoluídos face às coisas. Necessitamos de uma consciência e das representações que lhe chegam para dar conta da relação complexa que estabelecemos com um número crescente de objetos e da influência cada vez mais longínqua que estes exercem sobre nós<sup>221</sup>. A consciência representa a capacidade de discernirmos, no campo da imagem, aquilo que é de nosso interesse.<sup>222</sup>

Bergson indica, assim, uma faceta da consciência que, por meio da percepção, acompanha todos os detalhes e parece exprimir todas as variações do sistema nervoso, ou

---

<sup>217</sup> MM, p. 33

<sup>218</sup> MM, p. 34-35

<sup>219</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et mémoire*, p. 50

<sup>220</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et mémoire*, p. 50

<sup>221</sup> MM, p. 27-28

<sup>222</sup> MM, p. 36

seja, do corpo, em suas respostas frente às situações presentes. Tal semelhança explica-se pelo caráter pragmático de ambos – corpo e consciência. Mas, isso não significa que exista uma relação causal entre a percepção consciente e as modificações cerebrais. Como explica Bergson, “a dependência recíproca desses dois termos deve-se portanto simplesmente ao fato de eles serem, um e outro, função de um terceiro, que é a indeterminação do querer.”<sup>223</sup>

Diante do exposto acima, cabe-nos perguntar: será que a teoria da percepção pura, com a sua ideia de que perceber é efetuar um recorte no conjunto das imagens sob o imperativo dos interesses práticos com vistas à ação do corpo, é compatível com a noção de uma percepção inconsciente? Esse será o tema da nossa próxima seção.

### Discussão 1: o argumento da percepção

A exposição que fizemos nesse capítulo já nos parece suficiente para que possamos discutir o argumento da percepção, tal como esse nos foi apresentado no CP. Nosso intuito é verificar que respostas as teorias desenvolvidas no primeiro capítulo de MM podem oferecer à pergunta “é possível conceber a ocorrência de percepções inconscientes?”.

Relembremos qual é o argumento da percepção: há aqueles que, como Leibniz, defendem a ocorrência de percepções das quais não temos (cons)ciência. Tal pode ocorrer, em um caso, devido à fraqueza das impressões que, sozinhas, são incapazes de produzirem uma percepção consciente (apercepção, no vocabulário leibniziano) – é o que mostra o exemplo do bramido do mar. Em outro caso, é a força do hábito que faz com que deixemos de prestar atenção nas impressões – tal como no exemplo do moinho.<sup>224</sup>

Ao discutir o exemplo do bramido do mar, o CP rejeita a possibilidade de que cada pequeno choque produzido por cada onda ou gotícula de água dê origem a uma sensação: essa só se produz pela totalidade dos choques. Por outro lado, o CP admite que a consciência possui graus e que, de fato, podemos ter percepções confusas que, apesar

---

<sup>223</sup> MM, p. 39

<sup>224</sup> APM, p. 83

de não nos escaparem completamente, permanecem eclipsadas por outras percepções<sup>225</sup> – tal como ocorreria no exemplo do moinho.

Passemos a discutir, então, o argumento da percepção a partir do que já vimos a respeito das teses defendidas em MM. Voltemos, por um instante, à teoria da imagem, antes que nos preocupássemos com o problema da percepção. Ao aceitarmos que o universo é um conjunto de imagens, concordamos implicitamente que tais imagens existem de fato. Bergson afirma a existência independente das imagens, por exemplo, quando se interroga sobre o que aconteceria caso o seu cérebro e os seus estímulos cerebrais desaparecessem. Eis as consequências: “por hipótese, somente elas (as imagens do cérebro e dos estímulos) irão se apagar, ou seja, muito pouca coisa, um detalhe insignificante num imenso quadro. O quadro em seu conjunto, isto é, o universo, subsiste integralmente.”<sup>226</sup>

Segundo Worms, Bergson advoga uma tese forte no âmbito da teoria do conhecimento: o de que toda vez que nós supomos a existência de qualquer coisa, supomos também que alguém tem ou pode ter - pelo menos por hipótese - a percepção ou a experiência dessa coisa. Assim, pelo fato de afirmarmos a existência das imagens, no mínimo as concebemos como possíveis objetos de uma percepção.<sup>227</sup> Bergson defende a mesma ideia nesta passagem: “nenhum psicólogo, com efeito, abordará o estudo da percepção exterior sem colocar a possibilidade pelo menos de um mundo material, ou seja, no fundo, a percepção virtual de todas as coisas.”<sup>228</sup>

Todo o universo é, assim, de direito, passível de percepção. Mas será que o é de fato? Poderíamos imaginar uma percepção completa de todo o conjunto das imagens? Para Worms, a resposta é negativa pelo fato do conjunto de imagens ser uma totalidade. “No todo enquanto tal não há nada para se ver ou para ser percebido”, já que as imagens não passam de um puro jogo de forças sem contorno.<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> APM, p. 85 e 87

<sup>226</sup> MM, p. 13

<sup>227</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 53

<sup>228</sup> MM, p. 37

<sup>229</sup> « dans le tout, en tant que tel, il n’y a rien à voir, ou à percevoir. » WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 54

Mas, será que uma imagem qualquer – inserida nesse campo de forças – seria capaz de perceber algo? Eis o que Bergson nos diz:

Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo, o que equivale a dizer que elas agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente.<sup>230</sup>

Uma imagem isolada, pois, não é capaz de perceber nem ser percebida conscientemente. Afinal, a percepção consciente, como já vimos, nasce do recorte efetuado por um corpo próprio no conjunto de imagens com vistas à sua ação. Mas, nos é lícito perguntar, tal imagem isolada seria capaz de uma percepção inconsciente? Interroguemos, pois, o texto bergsoniano:

Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa.<sup>231</sup>

Que percepção seria essa que, num certo sentido, um ponto material inconsciente possui? Não pode ser a percepção tal como nos foi descrita no primeiro capítulo de MM, pois essa é exclusiva dos seres vivos, e não de um ponto material qualquer. Como poderíamos entender tal percepção a partir da teoria da imagem?

Sendo uma imagem, tal ponto material encontra-se em interação permanente com o restante do universo e, assim, “recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material”<sup>232</sup>. Mas, ele é incapaz de reunir e conservar o que assim lhe chega por ser desprovido de memória e, portanto, nada retém de tudo isso: tal seria, propriamente, uma percepção inconsciente.

Podemos falar propriamente de uma percepção? Ora, mesmo sem a contribuição da memória e sem a interposição de um corpo próprio marcado pela indeterminação e por uma finalidade pragmática ao fluxo das imagens, ainda sim temos a ocorrência da percepção: afinal, para Bergson, a percepção é um fenômeno objetivo, que se dá no

---

<sup>230</sup> MM, p. 34

<sup>231</sup> MM, p. 35

<sup>232</sup> MM, p. 36

exterior das imagens. A percepção, assim, já está dada no próprio universo. Bergson reforça tal concepção ao comparar a percepção a uma fotografia: tendemos a conceber a imagem que obtemos dos nossos sentidos como se fosse o resultado da captação da luz e posterior “revelação” do negativo por nosso sistema nervoso<sup>233</sup>. Observa Bergson:

Mas como não ver que a fotografia, se fotografia existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço? (...) Se considerarmos um lugar qualquer do universo, poderemos dizer que a ação da matéria inteira passa sem resistência e sem perda, e que a fotografia do todo é translúcida: falta, atrás da chapa, uma tela escura sobre a qual se destacaria a imagem. Nossas ‘zonas de indeterminação’ desempenhariam de certo modo o papel de tela. Elas não acrescentam nada àquilo que é; fazem apenas que a ação real passe e que a ação virtual permaneça.<sup>234</sup>

Podemos concluir, assim, que a percepção inconsciente é não só algo possível, de direito, mas que ela também ocorre de fato. Ela é pressuposto da percepção consciente, que nada mais faz do que efetuar um recorte nessa “fotografia” já dada. Ora, os seres vivos são imagens tal como os pontos materiais e, portanto, podemos admitir que todo o movimento que lhes é transmitido pelo conjunto das imagens e que lhes atravessa incólumes, sem ser recortado pela percepção consciente, é, nesse caso, percebido inconscientemente.

Tal interpretação encontra suporte na conferência *Fantasma de vivos e pesquisa psíquica*, no trecho em que Bergson defende que os seres vivos percebem muito mais do que aquilo que estão agora conscientes, fazendo uma aproximação ao pensamento de Leibniz:

Leibniz dizia que cada mônada – e portanto, *a fortiori*, cada uma dessas mônadas que ele chama de espíritos – porta em si a representação consciente ou inconsciente da totalidade do real. Eu não iria tão longe; mas considero que percebemos virtualmente muito mais coisas do que percebemos atualmente, e que também aqui o papel de nosso corpo é afastar da consciência tudo o que não teria para nós nenhum interesse prático, tudo o que não serve para nossa ação.”<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> MM, p. 36

<sup>234</sup> MM, p. 36

<sup>235</sup> BERGSON, 2009. *Fantasma de vivos e pesquisa psíquica*. In: *A energia espiritual*, p. 77

Bergson denomina, pois, essa percepção inconsciente de “percepção virtual”<sup>236</sup>. Veremos, nos próximos capítulos, a relação entre as noções de virtualidade e inconsciente promovida em MM.

---

<sup>236</sup> Tal termo é utilizado por Bergson em uma carta enviada a Georges Lechalas, com respostas a perguntas referentes a alguns pontos considerados obscuros de MM e que foi posteriormente reproduzida em um texto publicado na revista *Annales de philosophie chrétienne*. O termo aparece no mesmo contexto, ao referir-se à percepções que teríamos para além da percepção consciente. CF. LECHALAS, 2010. *Matière et mémoire, d'après un nouveau livre de M. Bergson*. In : *Matière et Mémoire*, p. 465

## Capítulo 3: A dualidade da memória e suas implicações

### Introdução: a contribuição do sujeito na percepção

A teoria da percepção pura, como apontado anteriormente, é uma abstração teórica, já que não dá conta da nossa experiência perceptiva. A consciência não só opera na redução das imagens-percebidas com vistas à ação, mas também acrescenta algo a essas imagens que é próprio do sujeito, algo que lhe advém da própria experiência passada e que lhe permitirá reconhecer ativamente o que está sendo percebido. Introduz-se, assim, o tema da memória, o qual será o objeto central de investigação do segundo capítulo de MM.

Um dos primeiros passos argumentativos de Bergson nessa nova etapa é o de distinguir entre dois tipos de memória. O primeiro, denominado *memória-hábito*, tem o corpo como suporte, nele se inscreve por meio da repetição e funciona de modo automático. O segundo, que chamaremos de *memória-lembrança*, “armazena”<sup>237</sup> os acontecimentos de nossa vida cotidiana em representações capazes de serem espontaneamente evocadas<sup>238</sup>.

Com base nessa distinção, Bergson irá promover um inquérito a respeito do fenômeno do reconhecimento e das patologias clínicas que envolvem a perda da capacidade de reconhecer (as afasias). Isso lhe permitirá esclarecer o papel do corpo nesse processo e a independência da memória-lembrança em relação a ele.

É no segundo capítulo de MM que se observa a constituição de um campo próprio do espírito, irredutível ao da matéria, delineado a partir da teoria da memória, bem como da consciência como agente intermediador entre duas temporalidades distintas – a da percepção presente e a das lembranças do passado. Tais serão as balizas que orientarão a discussão a respeito do inconsciente que será efetuada no capítulo seguinte de MM.

---

<sup>237</sup> Utilizamos a expressão “armazenar” e similares entre aspas para destacar que a noção de que as lembranças estejam estocadas em algum lugar será criticada por Bergson, tema que será abordado no terceiro capítulo desse trabalho.

<sup>238</sup> MM, p. 86-87

Ao fim do capítulo, promoveremos uma discussão de mais dois dos argumentos levantados pelo CP: os referentes à memória e às sugestões pós-hipnóticas com base na teoria da memória exposta no segundo capítulo de MM.

### A emergência da teoria da memória

Se tomássemos como completa a teoria da percepção pura – ou seja, como se essa sozinha fosse capaz de abarcar todos os aspectos do fenômeno da percepção –, mesmo assim teríamos que postular um papel para a memória. Essa teria, em primeiro lugar, a função de promover algum tipo de ligação entre as diferentes percepções que se dão a cada instante, proporcionando-nos uma sensação de continuidade sem a qual não seria possível nenhum tipo de organização da experiência. Em segundo lugar, a memória teria ainda a função de prover o sujeito de um repertório de lembranças que lhe servisse de guia e exemplo na escolha da melhor ação possível em um determinado momento. Dada a liberdade que o corpo possui na resposta aos estímulos, seria necessário então fazer apelo às imagens percebidas anteriormente e que se encontrariam de algum modo conservadas para que tal escolha não se desse por puro capricho.<sup>239</sup>

Deixemos, no entanto, os limites estabelecidos pela teoria da percepção pura e nos lancemos sobre o fenômeno da percepção tal como o experienciamos. Se, como nos parece evidente, temos uma memória – ou seja, uma coleção de imagens passadas sobreviventes – essa teria algum papel na percepção real, concreta? Para Bergson, a resposta é positiva: tais imagens do passado irão não só misturar-se constantemente à nossa percepção do presente, como podem inclusive substituí-las.<sup>240</sup>

Essa interferência das lembranças do passado sobre a percepção do presente tem uma explicação: no campo da ação nossas lembranças são mais úteis do que os objetos percebidos no processo de tomada de decisão e, por isso, a memória adquire predominância sobre a percepção pura. Segundo Bergson:

É preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar, que na prática medimos o grau de realidade com o grau de

---

<sup>239</sup> MM, pg. 68

<sup>240</sup> MM, pg. 69

utilidade, que temos todo o interesse, enfim, em erigir em simples signos do real essas intuições imediatas que coincidem, no fundo, com a própria realidade.<sup>241</sup>

Assim, naquilo que podemos chamar de *teoria da percepção concreta*, o sujeito cognoscente não tem um acesso objetivo à realidade apenas por meio da percepção. Ao que lhe vem à consciência por meio dos sentidos será sempre acrescido uma lembrança; portanto, a percepção concreta, tal como nós a experienciamos, é algo duplamente distinto do que nos é dado do exterior. Primeiramente, como já visto, pela redução que o corpo opera na imagem, descartando da representação tudo aquilo que não é do seu interesse. Em segundo lugar, pela junção de um conteúdo imagético oriundo do passado a essa mesma representação. Se o resultado dessa dupla operação é, de fato, distinto do objeto da percepção, por outro lado ele mantém um elevado grau de coincidência com este, pois conserva o vínculo com a exterioridade que caracteriza a percepção pura.

Bergson destaca a diferença de natureza das duas operações (percepção pura e lembrança), que lidam cada uma com uma dimensão temporal (respectivamente, o presente e o passado) específica. A marca do presente é a sua atividade: tudo aquilo que é atual e nos é dado via percepção pura está subordinado aos interesses da ação de nosso corpo. Já o passado, pelo contrário, é, por natureza, aquilo que permanece inativo em nossa memória<sup>242</sup>.

Nessa reelaboração do fenômeno da percepção, Bergson alarga o horizonte temporal do sujeito cognoscente. Já não é possível mantê-lo na pura imediatez da teoria da percepção pura. Mesmo ali, era possível enxergar uma falta: afinal, quais eram os critérios que subsidiavam as decisões do corpo na escolha da melhor reação possível aos movimentos recebidos? Tais critérios, podemos agora responder, são aqueles fornecidos pela experiência adquirida pelo próprio sujeito, ou seja, daquilo que remete à dimensão do vivido, do passado, sem o qual a indeterminação que caracteriza os seres vivos mais desenvolvidos não passaria de um fardo<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup> MM, pg. 69

<sup>242</sup> MM, p. 70

<sup>243</sup> MM, p. 68

Falamos da imediatez da percepção pura, mas, para Bergson, o presente imediato não passa de uma construção teórica que separa o passado do futuro. Ao nos darmos conta de um instante, este, na verdade, já passou. A consciência, com efeito, condensa numa intuição única múltiplos momentos da duração. Se o que é percebido pela consciência pertence já ao passado, ela o faz sempre em vistas de um porvir. Como bem resume Bergson em outro texto, “sobre esse passado estamos apoiados, sobre esse futuro estamos debruçados (...). Podemos dizer, portanto, que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro.”<sup>244</sup>

Ao avaliar o papel da memória no fenômeno da percepção, Bergson também introduz a dimensão propriamente subjetiva da consciência. Cada ato perceptivo é, também, um ato de rememoração, no qual uma lembrança específica – que é própria do sujeito, que faz parte da sua história de vida – é convocada ao presente sob a forma de imagem. Esse material subjetivo acrescentado pela consciência é o que explica os possíveis desacordos existentes entre a realidade e a percepção.

Todo o exposto acima nos aponta para a necessidade de promovermos uma investigação a respeito dessa capacidade humana de registrar o passado e de retomá-lo. Veremos a seguir como Bergson desenvolve uma teoria acerca da memória – considerada por ele mesmo como o centro de MM e que é, ao mesmo tempo, uma consequência teórica da percepção pura, bem como sua verificação experimental.<sup>245</sup> O inconsciente bergsoniano, como veremos, se confunde com a própria noção de memória.

### Os dois tipos de memória

Retomemos brevemente a concepção de corpo proposta em MM. Sendo o corpo uma imagem como as outras, não passa de um condutor de movimentos, recolhendo-os para, em seguida, transmiti-los, seja de forma automática ou, o que é uma especificidade dos seres vivos, voluntária. Seria o corpo, assim caracterizado, capaz de “armazenar” de alguma forma a sua própria experiência? Por ser incapaz de produzir representações,

---

<sup>244</sup> BERGSON, H. “A consciência e a vida”. In: *A energia espiritual*, p. 6

<sup>245</sup> MM, p. 275

como já visto, tal possibilidade só pode ser concebida caso envolva algum dispositivo motor, ou seja, que se dê por meio de movimentos.

Mas, será que esse modo de “armazenamento” motor do passado dá conta de explicar a experiência inegável que temos de uma memória representacional, que nos é dada por meio de lembranças? A resposta é negativa, o que leva Bergson a postular a existência de dois tipos de memórias<sup>246</sup>: uma que conserva o passado em mecanismos motores (denominada “memória-hábito”), e a outra que é constituída por lembranças independentes (chamada, em um primeiro momento, de “memória-espontânea”, mas que ficará conhecida como “memória-lembrança”). Estas se distinguem não só pelo modo de conservação do que foi vivido quanto pelo modo de sua atualização.

A distinção entre esses dois tipos de memória será desenvolvida tomando como base um exemplo que já vimos ser utilizado no CP: o do aprendizado de uma lição. Eis como Bergson inicia a exposição desse exemplo:

Estudo uma lição, e para aprendê-la de cor leio-a primeiramente escandindo cada verso; repito-a em seguida um certo número de vezes. A cada nova leitura efetua-se um progresso; as palavras ligam-se cada vez melhor; acabam por se organizar juntas. Nesse momento preciso sei minha lição de cor; dizemos que ela tornou-se lembrança, que ela se imprimiu em minha memória.<sup>247</sup>

Uma lição assim aprendida tem, segundo Bergson, todas as características de um hábito, pois: a) envolve a repetição de um mesmo esforço; b) exige, inicialmente, a decomposição da ação total e sua posterior recomposição e; c) armazena-se em um mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, constituindo um sistema fechado de movimentos automáticos que não só se sucedem na mesma ordem como ocupam o mesmo tempo.<sup>248</sup>

Worms observa que a memória-hábito supõe, portanto, apenas o corpo e a repetição da percepção ou da ação que será armazenada. Mas essa repetição já é suficiente por constituir um saber – ou, pelo menos, um saber-fazer – que eleva o corpo para além

---

<sup>246</sup> MM, p. 84

<sup>247</sup> MM, p. 85

<sup>248</sup> MM, p. 86

da sua pura função de transmissor de movimentos. Assim, a memória-hábito constitui o grau mais baixo e, ao mesmo tempo, o primeiro sinal da atividade do espírito.<sup>249</sup>

Prossigamos com a análise do modo pelo qual somos capazes de decorar uma lição. Façamos um esforço em nos representar as fases envolvidas nessa operação. Eis o resultado:

Cada uma das leituras sucessivas volta-se então ao espírito com sua individualidade própria; revejo-a com as circunstâncias que a acompanhavam e que a enquadram ainda; ela se distingue das precedentes e das subsequentes pela própria posição que ocupou no tempo; em suma, cada uma das leituras torna a passar diante de mim como um acontecimento determinado de minha história.<sup>250</sup>

Assim, cada leitura efetuada no processo de se decorar uma lição, apesar de ser semelhante às outras, distingue-se temporalmente dessas e forma uma lembrança por si só, individualizada. Worms destaca como a aquisição de tal lembrança distingue-se daquela proporcionada pela memória-hábito: a) essa lembrança se inscreve em minha memória espontaneamente, independentemente do esforço envolvido; b) não requer que seja repetida para se inscrever – basta que se dê uma única vez para ser impressa na memória e; c) não há necessidade de decomposição ou recomposição – a lembrança é total e imutável.<sup>251</sup>

Com o exemplo do aprendizado da lição, Bergson procura nos mostrar que há duas maneiras de rememorar o que se aprende. A primeira é aquela possibilitada pela memória-hábito, na qual o conteúdo da lição nos veem à consciência por inteiro, tal como um bloco indivisível, sempre idêntico a si mesmo. A segunda, por outro lado, nos dá acesso ao próprio processo de aprendizado tal como ele ocorreu, possibilitado pela memória-lembrança. Desse modo, somos capazes de recordar cada leitura efetuada, representada distintamente em uma lembrança individualizada<sup>252</sup>.

A memória-hábito registra o passado sob a forma de mecanismos motores, oferecendo sequências de movimentos organizados em resposta às demandas que se

---

<sup>249</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 102

<sup>250</sup> MM, p. 86

<sup>251</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 102

<sup>252</sup> MM, p. 85

impõe ao sujeito. Uma recordação desse tipo é propriamente uma ação que reencena no presente – de maneira idêntica e automática – algo que foi repetidamente vivido<sup>253</sup>. Assim, adquirimos as habilidades necessárias para praticar um esporte ou dominar uma nova língua. Sua natureza é essencialmente prática - voltada para os interesses da ação do ser humano - e lhe permite reencenar o passado de forma anônima.

Já a memória-lembrança efetua o registro de tudo o que é percebido pela consciência em imagens completas e detalhadas (denominadas por Bergson de representações ou imagens-lembranças). Cada coisa ou fato percebido gera uma lembrança única, capaz de, teoricamente, ser rememorada e identificada quanto à sua localização na ordem dos acontecimentos. Toda experiência passada que, espontaneamente ou por um esforço do sujeito, surge na consciência em representações imagéticas são provenientes da memória-lembrança<sup>254</sup>. Sua natureza é *desinteressada* e nos dá acesso a um passado individualizado e subjetivo.

Estamos diante de duas memórias de naturezas bem distintas, diferença fundada sobre o critério da variação, como explica Bergson:

A lembrança de determinada leitura é uma representação, e não mais do que uma representação; diz respeito a uma intuição do espírito que posso, a meu bel-prazer, alongar ou abreviar; eu lhe atribuo uma duração arbitrária: nada me impede de abarcá-la de uma só vez, como num quadro. Ao contrário, a lembrança da lição aprendida, mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente, exige um tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um a um, ainda que em imaginação, todos os movimentos de articulação requeridos: portanto, não se trata mais de uma representação, trata-se de uma ação.<sup>255</sup>

Segundo Worms, a invariabilidade da reprodução de uma memória-hábito anula a sua dimensão do passado, tornando-a de fato uma ação, ou seja, como algo da ordem do presente. Já a variação que encontramos na memória-lembrança nos obriga a supor uma origem específica da lembrança das imagens, distinta da sua reprodução mecânica e da sua percepção material. Worms destaca que “somente essa variabilidade das

---

<sup>253</sup> MM, p. 86

<sup>254</sup> MM, p.88

<sup>255</sup> MM, p. 87

lembranças nos obriga a supor uma fonte autônoma, de um gênero novo, radicalmente diferente da percepção material”<sup>256</sup>

Apesar da distinção de natureza entre uma memória que repete e outra que imagina, Bergson nos alerta para a confusão comum feita pelos psicológicos entre a memória-lembrança e a memória-hábito. Há mesmo aqueles que chegam a considerar uma lembrança como um hábito contraído, uma impressão que, a cada repetição, se grava mais profundamente na memória. Tal concepção, segundo Bergson, seria errônea por não reconhecer a diferença radical entre as duas memórias e o papel da repetição na conservação do passado:

A lembrança espontânea é imediatamente perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la; ela conservará para a memória seu lugar e sua data. Ao contrário, a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que a lição for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada. 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.<sup>257</sup>

Na verdade, só sabemos que um hábito foi adquirido em determinado período da vida – a lição decorada, por exemplo – graças ao testemunho da memória-lembrança: só essa é capaz de datar os acontecimentos e, por isso, segundo Bergson, é a que deve ser considerada a memória por excelência: a memória-hábito, aquela estudada pelos psicológicos em geral, nada mais é do que “o hábito esclarecido pela memória”.<sup>258</sup>

Mas é graças ao hábito que os seres vivos são capazes de se adaptarem ao meio, nos diz Bergson, destacando que essa adaptação é a finalidade mesma da vida. São os mecanismos motores criados pela repetição que permitem aos organismos reagirem apropriadamente às situações impostas pelo meio. Um ser vivo que se contentasse em viver, afirma Bergson, não teria necessidade de outro modo de conservação do seu passado.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> « cette seule variabilité des souvenirs oblige à leur supposer une source autonome, d’un genre nouveau, radicalement *différente* de la perception matérielle. » WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 104

<sup>257</sup> MM, p. 90

<sup>258</sup> MM, p. 91

<sup>259</sup> MM, p. 92

Partindo desse pressuposto, qual seria então a utilidade daquilo que nos é fornecido pela memória-lembrança? Do ponto de vista puramente pragmático, pode-se dizer que, a princípio, seu valor é reduzido. Não só as lembranças do passado nada acrescentariam de útil às situações do presente como, ao se reproduzirem na consciência, seriam capazes de desnaturar o caráter prático da vida, “misturando o sonho à realidade.”<sup>260</sup>

Há, portanto, uma tensão permanente entre as duas memórias, cada uma tentando trazer o sujeito para a dimensão do presente (dimensão prática) ou do passado (dimensão onírica). A consciência faz a mediação entre essas duas tendências, e, em geral, resolve o conflito tendo em vista a finalidade geral da vida de adaptação ao meio. Nesse sentido, o critério decisivo é o da utilidade do que é rememorado, ou seja, da predominância da memória-hábito sobre a memória-lembrança<sup>261</sup>.

Todo o passado que sobrevive na memória-lembrança será, assim, inibido pela consciência, que convocará à atualidade apenas aquelas lembranças que são capazes de se coordenar com as percepções atuais para formarem um conjunto útil<sup>262</sup>. Há, no entanto, um modo de franquear o acesso do sujeito às suas recordações, que requer uma mudança de atitude do sujeito em relação à tendência adaptativa dos seres vivos. Segundo Bergson, “para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar”<sup>263</sup>.

Adotamos essa atitude diariamente quando dormimos<sup>264</sup>. Ao abandonarmos a vida de vigília, passamos a nos desinteressar da situação atual e, assim, relaxar a tensão exercida pela memória-hábito e pela consciência sobre a memória-lembrança. O resultado é o franqueamento às lembranças do acesso à consciência na forma de sonhos. Mesmo assim, estas ainda estão relacionadas às percepções exteriores, pois os nossos sentidos continuam atuantes durante o sono, funcionando, no entanto, de modo menos apurado. Assim, o que vemos nos sonhos é o resultado de um conjunto de lembranças capaz de

---

<sup>260</sup> MM, p. 92

<sup>261</sup> MM, p. 92

<sup>262</sup> MM, p. 92

<sup>263</sup> MM, p. 90

<sup>264</sup> Bergson dedica-se mais profundamente ao fenômeno dos sonhos em uma conferência pronunciada em 1901 intitulada *O sonho*, no qual nos baseamos para tecer essas considerações. Cf. BERGSON, H. O sonho. In: *A energia espiritual*.

formar uma composição não só com os dados imprecisos que nos vêm do exterior, mas também com as sensações internas oriundas do nosso próprio corpo.

Memória-hábito e memória-lembrança são, portanto, distintas por natureza, apesar de, na prática, não termos acesso a suas formas puras<sup>265</sup>. Todo recordar é um fenômeno misto, que envolve mecanismos motores e lembranças-imagens. Mas tal distinção nos permite destacar qual é o papel do corpo e qual é o do espírito na conservação e na revivescência do passado, possibilitando, assim, uma nova abordagem dos problemas relacionados à memória, tais como os referentes à produção das lembranças, da sua conservação, da sua localização temporal, entre outros.

A teoria dos dois tipos de memória, na verdade, nos levará a distinguir o que é verdadeiramente memória (a memória-lembrança) daquilo que é simplesmente reencenação de movimentos aprendidos pelo corpo (a memória-hábito). Essa memória autêntica, como já pudemos vislumbrar, é marcada por sua oposição funcional às exigências pragmáticas da ação: ela nos remete à dimensão própria do espírito – ou seja, àquela do sonho, da contemplação desinteressada, do conhecimento puro. O inconsciente bergsoniano, como veremos, é dessa mesma ordem.

Para aprofundar a investigação sobre os dois tipos de memória, Bergson propõe, então, deter-se sobre o ato concreto pelo qual reavemos o passado no presente, qual seja, o do reconhecimento.

### A teoria do reconhecimento

Em psicologia, reconhecer algo é julgar que um objeto do pensamento atualmente presente já foi por nós conhecido anteriormente, de acordo com a definição dada no *Vocabulário* de Lalande.<sup>266</sup> Bergson nos apresenta duas maneiras habituais de explicar o fenômeno do reconhecimento<sup>267</sup>, ambas de matriz associacionista. Pela primeira, uma

---

<sup>265</sup> MM, p. 98

<sup>266</sup> LALANDE, 1996. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 930

<sup>267</sup> No texto, Bergson utiliza o termo *déjà vu* como sinônimo de reconhecimento, e não na acepção que esse termo é normalmente conhecido de um “falso reconhecimento”, tal como o próprio Bergson irá tratar no estudo *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, reunido no livro *A energia espiritual*. Cf. Notes du Chapitre II, in *Matière et Mémoire*.

percepção presente seria reconhecida ao associarmos essa com imagens que também estavam presentes quando da percepção original: é uma associação na qual predomina o mecanismo da contiguidade. Mas, como aponta Bergson, se a percepção original A está associada contiguamente a outros termos (B, C e D, por exemplo), para que A' – a percepção renovada – seja capaz de evocar os mesmos termos B, C e D, será necessário primeiro estabelecer uma relação de semelhança entre A e A'.<sup>268</sup>

Vejamos, então, a segunda maneira associacionista de explicar o fenômeno do reconhecimento, baseada justamente no mecanismo da semelhança. Nessa, a percepção presente buscaria no fundo da memória a lembrança da percepção anterior com a qual se assemelharia. Tal concepção, no entanto, esbarra em uma nova dificuldade: para estabelecer a relação entre os dois termos (A e A'), é preciso antes reconhecer o termo que está sendo percebido enquanto tal – por exemplo, que aquilo que estou vendo realmente é A. Estabelecer uma relação de semelhança entre a percepção e a lembrança, assim, é antes um efeito da associação do que propriamente sua causa.<sup>269</sup>

Uma tentativa de salvar esse segundo modo de explicar o reconhecimento faria apelo a um processo associativo automático e inconsciente, de base fisiológica, no qual traços vagos do que é percebido atrairiam a lembrança semelhante. Desse modo, buscar-se-ia descrever o processo por meio da coincidência de traços cerebrais ou mesmo de células de percepção que se comunicariam com as células em que repousam as lembranças. Para Bergson, as tentativas de explicação associacionistas acabariam naturalmente por se perderem em explicações semelhantes a essas, já que:

Elas querem 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. É necessário, portanto devolver ao cérebro, sob forma de combinação entre elementos ou de ligação entre células, o que se havia anunciado inicialmente como uma associação entre representações, e explicar o fato do reconhecimento – muito claro a nosso ver – pela hipótese em nossa opinião muito obscura de um cérebro que armazenaria ideias.<sup>270</sup>

Essa é a primeira crítica direta realizada por Bergson em MM à teoria associacionista. Como destaca Worms, não se trata de um ataque às teses gerais dessa

---

<sup>268</sup> MM, p. 99-100

<sup>269</sup> MM, p. 100-101

<sup>270</sup> MM, p. 101

teoria (que terá lugar no terceiro capítulo do livro): o objetivo aqui é o de simplesmente mostrar que uma explicação do processo de reconhecimento por meio de uma simples associação entre uma percepção e uma lembrança é insuficiente para dar conta desse fenômeno.

Mas, podemos ver também nessa primeira crítica de MM uma interpretação bergsoniana de que a teoria associacionista acabaria sempre por comprometer-se com posições reducionistas de cunho materialista da relação corpo-mente. Tais posições defenderiam que o fundamento do processo psíquico deve ser buscado no funcionamento do sistema nervoso, tal como ocorre nas teses do tipo epifenomenista – pelas quais, nas palavras de Bergson, se considera “o pensamento como uma simples função do cérebro e o estado de consciência como um epifenômeno do estado cerebral”.<sup>271</sup> O prefácio de MM deixa claro que uma das tarefas da obra é justamente a de se contrapor a toda tentativa de subordinar a dimensão do espírito à dimensão corporal.

Nesse sentido, a teoria do reconhecimento de MM permitirá a Bergson estabelecer os papéis próprios tanto do corpo quanto do espírito nesse encontro entre uma percepção e uma lembrança, mostrando a impossibilidade de reduzir tal fenômeno ao âmbito exclusivo da corporeidade. Optamos por expor tal teoria a partir de um exemplo próprio que, ao que nos parece, nos permitirá destacar as articulações teóricas efetuadas por Bergson.

Eis o exemplo: é uma tarde de sol no final do mês de dezembro em Brasília. Tentando amenizar o calor, escrevo na varanda da casa dos meus pais e, por um momento, desvio o olhar da tela do computador para descansar. Da paisagem rica em árvores e pássaros, próxima ao Lago Paranoá, destacam-se dois coqueiros. Minha atenção se detém sobre eles, e vejo sua folhagem cumprida balançar suavemente ao sabor do vento, que, no entanto, é incapaz de trazer algum frescor. Com uma mirada no alto, constato que ambos estão carregados, com cocos aparentemente maduros, prontos para serem apanhados.

Nesse ato banal de uma percepção, já sabemos, segundo a teoria bergsoniana da percepção pura, que há uma imagem privilegiada (a do meu corpo) que recebe e transmite movimentos às outras imagens (o computador, as árvores, etc.). Meu corpo efetua uma

---

<sup>271</sup> MM, p. 4

espécie de recorte dessas imagens exteriores, reduzindo-as aos aspectos que atendem aos meus interesses imediatos. Tais imagens reduzidas são, então, como que projetadas de volta aos próprios objetos, e é delas que obtenho minha percepção.

Já a teoria da memória nos explica que, antes mesmo que tenhamos a experiência dessa percepção, as duas memórias entram em ação. A memória-hábito será acionada pelo movimento das imagens exteriores sobre o meu corpo e irá esboçar alguma reação motora contraída anteriormente pelo hábito. Já a memória-lembrança irá procurar, entre as lembranças de árvores, lagos, pássaros, imagens que assemelhem-se àquelas que estão diante dos meus olhos. Depois de escolhidas, essas imagens irão se mesclar àquelas recortadas pelo meu corpo e, assim, formar a representação que será efetivamente percebida.

Detenhamo-nos, por um momento, sobre os dois coqueiros percebidos. Em que ponto de todo esse processo que detalhamos ocorre o reconhecimento de que essas duas árvores que compõe a paisagem são, especificamente, coqueiros? Tal questão é de fundamental importância, pois o reconhecimento daquilo que está sendo percebido é condição indispensável para que possamos definir nossas ações. Ao reconhecer aquela árvore como um coqueiro, posso, por exemplo, decidir agir com vistas a apanhar alguns cocos para refrescar-me com sua água, o que deixaria de fazer caso não soubesse que tipo de árvore e de frutos eram aqueles.

A investigação sobre o reconhecimento necessita que o distingamos em dois tipos. O primeiro é o automático, que se realiza sobretudo por movimentos, em que a percepção visual de um objeto é completada por uma memória-hábito, constituída por uma tendência motora que desenha o esquema das articulações (seu contorno, sua estrutura) do objeto. O segundo tipo é o atento, no qual ocorre a intervenção regular das lembranças-imagens<sup>272</sup>.

A questão específica que interessa a Bergson na investigação sobre o reconhecimento atento é a seguinte: as lembranças-imagens que são evocadas nesse ato são determinadas mecanicamente pela percepção ou lhe veem espontaneamente? Responder a essa pergunta possibilita esclarecer quais são as verdadeiras relações entre cérebro (como órgão do corpo responsável por comandar o sistema nervoso) e memória.

---

<sup>272</sup> MM, p. 111

Se a resposta for positiva para a primeira hipótese, seria possível conceber a memória-lembrança como uma mera função cerebral, de natureza material. Nesse caso, as lembranças estariam armazenadas no cérebro e uma lesão nesse órgão resultaria na destruição desses conteúdos.

Bergson defenderá, entretanto, a segunda hipótese. Para isso, lançará mão do conceito de *atenção*<sup>273</sup>, entendido como uma atitude que vai na contramão da tendência naturalmente pragmática dos seres vivos. A atenção requer uma renúncia a que persigamos o resultado útil da percepção presente e, desse modo, nos abstenhamos de agir imediatamente. Tal é o aspecto negativo da atenção: uma inibição dos movimentos habituais que acompanham uma percepção, originários da memória-hábito<sup>274</sup>.

Mas, além de deter as respostas corporais corriqueiras, a atenção atua positivamente, ao promover um retorno da percepção sobre o objeto. Assim, obtenho mais detalhes daquilo que está sendo percebido, e, portanto, modifico também os movimentos de imitação que meu corpo efetua para reconhecer o objeto. Ao mesmo tempo, a memória-lembrança atua no sentido de fornecer à percepção imagens do passado que se assemelhem ao objeto apreendido. Escolher a lembrança exata ou aproximada não é uma operação simples: procede-se por tentativa e erro, em que imagens semelhantes são disponibilizadas à percepção até que se encontre a que melhor se encaixe<sup>275</sup>.

Bergson utiliza a metáfora de um circuito elétrico para ilustrar esse esquema do reconhecimento atento. Entre seus elementos, encontram-se o objeto da percepção, os órgãos do sentido, o sistema nervoso, a consciência e a memória-lembrança. Completado o circuito, e mantida a atenção sobre o objeto, um novo circuito será estabelecido, envolvendo o primeiro, e assim sucessivamente<sup>276</sup>. Como descreve Bergson: “(...) o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que

---

<sup>273</sup> Worms destaca o fato de que, na época em que Bergson escreve, havia dois tipos predominantes de teoria sobre a atenção: o primeiro, seguindo a tradição cartesiana, considerava a atenção como um puro ato do espírito; já o segundo tipo a concebia como uma função corporal, uma espécie de faculdade de inibição, tal como entendia Ribot. Nenhuma dessas teorias fazia relação entre a atenção e as lembranças. Cf. WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 119

<sup>274</sup> MM, p. 114

<sup>275</sup> MM, p. 114 e 115

<sup>276</sup> MM, p. 117-118

nossa memória, simetricamente colocada, adquire uma tensão mais alta para projetar nele suas lembranças<sup>277</sup>».

Com essa investigação sobre o reconhecimento atento, Bergson descarta a hipótese de que a percepção determinaria mecanicamente a evocação das lembranças. As operações do corpo e da matéria possibilitam o reconhecimento automático do objeto, fornecendo, assim, o material necessário para que a memória-lembrança possa atuar em suas tentativas de encontrar a lembrança mais semelhante ao objeto percebido. Corpo e memória operam conjuntamente, mas de modos funcionalmente diferentes. A evocação das lembranças é um trabalho propriamente espiritual, ou seja, de criar algo novo a partir de sua capacidade de experimentar, avaliar, refletir e escolher livremente.

Voltemos ao exemplo dos coqueiros. Em um primeiro esforço da atenção, reconheço-os como tal, com suas folhas ao vento e seus cocos maduros. Mantenho sobre eles a atenção e meu espírito me fornece novas elaborações. Lembro-me, então, de quando era criança e de quando eles foram plantados. Recordo-me também dos esforços do meu pai para que eles vingassem e da sua alegria quando começaram a dar frutos. Começo a pensar, então, na praia, e de como seria bom estar agora tomando um banho de mar, intercalado por goles de um coco gelado. Tal é a atividade própria do espírito, que é, por definição, indeterminável de antemão: em uma outra ocasião, diante dos mesmos coqueiros, meu pensamento poderia tomar rumos totalmente diferentes.

A teoria do reconhecimento, tal como proposta em MM, dá uma nova significação para esse ato psíquico, para além da sua mera consideração de associação entre uma percepção e uma lembrança, tal como consideravam as teorias associacionistas. Como aponta Worms, Bergson:

(...) transforma a percepção em conhecimento; mais ainda, longe de localizar uma percepção presente no passado, procede no sentido inverso, ao utilizar uma lembrança passada no presente. Assim, o reconhecimento não é apenas uma reminiscência subjetiva, mas, ao contrário, uma atualização objetiva, que completa o trabalho da percepção e nossa experiência das coisas.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> MM, p. 133

<sup>278</sup> « *c'est elle qui transforme la perception en connaissance ; mais de plus, loin de localiser une perception présente dans le passé, elle procéderait en sens inverse, elle utiliserait un souvenir passé dans le présent. Ainsi, elle n'est pas seulement une réminiscence subjective, mais au contraire une actualisation objective, qui complète le travail de la perception et notre expérience des choses.* »  
WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 111

A teoria do reconhecimento nos mostra também como a distinção entre as duas memórias estabelecidas por Bergson é capaz de jogar luz sobre fenômenos psicológicos concretos. Além disso, ela permite detalhar o modo como se dá a complexa interação entre as duas memórias – ou, para dizer em outros termos, entre o corpo e o espírito, na qual se preserva a independência e a irredutibilidade de cada termo. A metáfora do circuito elétrico prenuncia o esquema do cone invertido (que aparecerá no terceiro capítulo de MM como representação da psicologia geral bergsoniana), ao introduzir a noção de que a memória pode variar em seus graus de tensão na tarefa de se relacionar com as exigências do presente.

O próximo passo da argumentação bergsoniana será o de proceder a uma análise de casos patológicos relacionados à memória para comprovar as teses até aqui levantadas sobre os papéis do corpo e do espírito e de seus modos de relação. Fazendo apelo aos estudos clínicos de seu tempo sobre a afasia e discutindo seus resultados, Bergson procurará criticar as teorias que advogam a ideia de que as lembranças encontram-se “armazenadas” no cérebro, como veremos a seguir.

### As afasias como distúrbios da memória e do reconhecimento

À primeira vista, parecerá estranho que um livro de filosofia como MM dedique tanto espaço à questão das afasias – definida no vocabulário de Lalande como “a perda total ou parcial das funções da linguagem, sem lesão dos órgãos ou paralisia”<sup>279</sup>. Mas um breve panorama histórico da questão nos mostrará o porquê dessa escolha.

O estudo das afasias no século XIX está intimamente relacionado à questão das localizações cerebrais, como destaca Jean-Noel Missa<sup>280</sup>. Em um dos episódios mais conhecidos da história da medicina, o cirurgião francês Paul Broca relatou, em 1861, o caso de um paciente nominado Leborgne, cuja afasia havia limitado sua fala ao monossílabo “tan”. No texto, Broca postula a ideia de que há uma relação direta entre as faculdades psíquicas e as circunvoluções cerebrais, afirmando que “as grandes regiões do espírito correspondem às grandes regiões do cérebro”. Com base nessa ideia, ele estima

---

<sup>279</sup> LALANDE, 1996. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 32

<sup>280</sup> MISSA, 1997. *Une critique positive du chapitre II de Matière et Mémoire de Bergson*, p. 79

que a afasia de Leborgne teria como causa a lesão de um dos lóbulos anteriores do cérebro. Alguns anos mais tarde, a partir da autópsia de outros pacientes afásicos, Broca determina que a afasia é provocada por uma lesão na terceira circunvolução do lobo frontal esquerdo.<sup>281</sup>

Outro marco da teoria das localizações cerebrais é o trabalho do psiquiatra alemão Carl Wernicke. No livro *O complexo sintomático da afasia*, publicado em 1874, ele observa a existência de outros casos de afasia causados por lesões do lobo temporal. Seu trabalho permitiu distinguir duas diferentes regiões do cérebro: a) a região frontal, conhecida como área de Broca, que seria o centro motor, sede das representações dos movimentos da fala; b) a região temporal, conhecida como área de Wernicke, e que seria o centro sensorial, sede das representações acústicas verbais.

Assim, Wernicke distingue três tipos de afasias: a) a motora, causada por uma lesão na região de Broca, na qual o doente perde a capacidade de pronunciar palavras, embora mantenha a compreensão do que as pessoas dizem; b) a sensorial, provocada por lesões na região de Wernicke, na qual a pessoa sofre uma perda da compreensão da linguagem, embora mantenha a capacidade de se servir da linguagem articulada; c) de condução, provocada por uma ruptura das fibras associativas que ligam as duas regiões, na qual o doente torna-se incapaz de repetir palavras corretamente, mantendo a fala e a compreensão preservadas.<sup>282</sup>

Luiz Alfredo Garcia-Roza explica que os trabalhos de Broca e de Wernicke abriram para a ciência da época não só a perspectiva de articulação dos distúrbios de linguagem observados clinicamente com lesões cerebrais localizadas, como também a compreensão do processo fisiológico da linguagem como sendo um produto exclusivo da atividade cerebral.<sup>283</sup> Vejamos, por exemplo, como Wernicke concebe o funcionamento do sistema nervoso no que tange à linguagem: para ele, as impressões sensoriais deixam no córtex cerebral traços duráveis que são conservados em células isoladas – esses resíduos de excitações passadas são chamados de imagens mnêmicas. Segundo Wernicke,

---

<sup>281</sup> MISSA, 1997. *Une critique positive du chapitre II de Matière et Mémoire de Bergson*, p. 79

<sup>282</sup> MISSA, 1997. *Une critique positive du chapitre II de Matière et Mémoire de Bergson*, p. 80

<sup>283</sup> GARCIA-ROZA, 2001. Introdução à Metapsicologia Freudiana (Vol. 1), p. 21. O livro de Garcia-Roza oferece um comentário a uma obra do período pré-psicanalítico de Freud, *Sobre as afasias*, que, inclusive, é citada por Bergson em MM.

conservamos imagens mnêmicas tanto motoras (localizados na área de Broca) quanto sonoras (área de Wirnicke), sendo a capacidade de falar e entender o que é dito o produto da associação entre esses dois tipos de imagens.<sup>284</sup>

Ainda de acordo com Missa, o trabalho de Wernicke abriu caminho para uma série de explicações de cunho associacionistas da afasia, nas quais a linguagem era reduzida a combinações de imagens verbais, auditivas, visuais, articulatórias e gráficas, em que cada uma dessas imagens estaria relacionada a um centro de linguagem particular. Para esses associacionistas, esses centros seriam ligados entre si por fibras de comunicação, sendo as afasias causadas pela perda ou dissociação dessas partes do cérebro, impedindo, assim, a associação entre as imagens.<sup>285</sup>

Tais eram as concepções predominantes no final do século XIX no que tange ao problema das afasias. As tentativas de explicação dessa patologia traziam à tona a questão sobre a natureza das relações entre o cérebro e a memória. O estudo das afasias, portanto, permitirá a Bergson utilizar os dados empíricos da ciência de sua época para “testar” as teorias até agora desenvolvidas em MM – afinal, para ele, as afasias nada mais são do que doenças do reconhecimento.<sup>286</sup> Partindo do fato estabelecido de que lesões cerebrais provocam distúrbios no funcionamento da memória, Bergson procurará mostrar que disso não resulta que as lembranças ocupariam a região lesada.<sup>287</sup>

Nas concepções associacionistas, segundo Bergson, não só as lembranças estariam “armazenadas” no cérebro, como também as ideias. Para essa tradição, o fenômeno da compreensão, ou seja, a nossa capacidade de entender aquilo que nos é dito por outrem, seria o resultado de uma operação pela qual os sons ouvidos evocariam por contiguidade as lembranças auditivas correspondentes; e, em seguida, ocorreria a evocação das ideias correspondentes.<sup>288</sup> Bergson destaca que vários autores associacionistas lançaram a hipótese da existência, no sistema nervoso, de um centro ideacional, que estaria ligado aos outros centros responsáveis pela linguagem.<sup>289</sup>

---

<sup>284</sup> GARCIA-ROZA, 2001. Introdução à Metapsicologia Freudiana (Vol. 1), p. 21-22

<sup>285</sup> MISSA, 1997. *Une critique positive du chapitre II de Matière et Mémoire de Bergson*, p. 80

<sup>286</sup> MM, p.122

<sup>287</sup> MM, p. 122

<sup>288</sup> MM, p. 134

<sup>289</sup> MM, p. 142

Para Bergson, no entanto, tais concepções não dão conta do fenômeno da compreensão. Se levarmos em conta a estrutura de uma frase, veríamos que não é possível concebê-la como se essa fosse composta de nomes que vão evocar imagens de coisas. Em primeiro lugar, nos lembra Bergson, há diversas partes do discurso cuja função é estabelecer relações e nuances entre as imagens, como os adjetivos e os advérbios, por exemplo. Em segundo lugar, é preciso levar em conta a quantidade de relações diferentes que uma mesma palavra pode exprimir conforme o lugar que ocupa na frase ou os termos que une.<sup>290</sup>

A compreensão, nos diz Bergson, não é algo mecânico, produzido unicamente pelas associações promovidas pelo sistema nervoso. É, ao contrário, uma atividade própria do espírito, tendo em vista que:

Essencialmente descontínua, já que procede por palavras justapostas, a fala limita-se a assinalar, a intervalos regulares, as principais etapas do movimento do pensamento. Por isso compreenderei sua fala se eu partir de um pensamento análogo ao seu para acompanhar-lhe as sinuosidades com o auxílio de imagens verbais destinadas, à maneira de letrados, a mostrar-me de tempos em tempos o caminho. Mas não compreenderei jamais se partir das próprias imagens verbais, porque entre duas imagens verbais consecutivas há um intervalo que nenhuma representação concreta conseguiria preencher. As imagens, com efeito, serão sempre coisas, e o pensamento é um movimento.<sup>291</sup>

Prestar atenção ao que está sendo dito por outrem, reconhecer o que está sendo falado, interpretar o conteúdo dessa fala são, para Bergson, uma mesma operação do espírito. Todas essas etapas da compreensão requerem a ocorrência de uma operação, similar àquela representada na metáfora do circuito elétrico, pela qual o espírito fixa o seu nível de tensão, pelo qual estabelece uma relação de simetria entre as lembranças e as percepções, permitindo, assim, que essas sejam recobertas por aquelas.<sup>292</sup>

Como alternativa às concepções associacionistas, Bergson irá propor duas hipóteses para explicar as afasias provocadas por lesões cerebrais. São elas:

Hipótese 1: a afasia decorre da incapacidade do corpo de tomar a atitude precisa por meio do qual se operaria uma seleção entre as lembranças. A lesão, nesse caso,

---

<sup>290</sup> MM, p. 144

<sup>291</sup> MM, p. 145

<sup>292</sup> MM, p. 134

afetaria os mecanismos que prolongam o estímulo recolhido em movimentos automáticos. Desse modo, as lembranças são incapazes de serem evocadas.<sup>293</sup>

Hipótese 2: a afasia decorre da impossibilidade das lembranças encontrarem no corpo um ponto de aplicação, um meio de prolongarem-se em ação. A lesão, nesse caso, envolveria os centros particulares do córtex que preparam os movimentos voluntários fornecendo-lhes o antecedente sensorial necessário. Desse modo, as lembranças são até evocadas, mas são incapazes de se aplicarem às percepções correspondentes.<sup>294</sup>

Em ambas as hipóteses, as lesões prejudicariam os movimentos, sem, no entanto, implicar na destruição das lembranças. Nos contentaremos aqui de enunciar essas hipóteses, sem nos determos nas tentativas de sua comprovação a partir dos dados empíricos da época, visto que tal parte não interessa diretamente à nossa leitura de MM.

A discussão sobre as afasias promovida por Bergson teve por objetivo comprovar empiricamente a impossibilidade de concebermos o armazenamento no corpo (aí incluído o cérebro) daquilo que não seja estritamente sensório-motor, tal como são as lembranças-imagens ou as ideias. Tal argumento será a nossa base fundamental para discutirmos os argumentos da memória e das sugestões pós-hipnóticas, o que faremos na próxima seção.

Essa discussão também revelou mais uma crítica bergsoniana às concepções associacionistas, apontado a sua incapacidade de dar conta de fenômenos tais como o da compreensão. A descrição de tal fenômeno já expõe um tipo de operação – a do salto – que será utilizada no próximo capítulo de MM para explicar como ocorre a evocação de uma lembrança. Tal operação possui conotações ontológicas fundamentais para compreendermos a noção de inconsciente. Como destaca Gilles Deleuze:

A maneira pela qual compreendemos o que nos é dito é idêntica àquela pela qual buscamos uma lembrança. Longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, instalamo-nos de súbito no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser.<sup>295</sup>

## Discussão 2: os argumentos da memória e das sugestões pós-hipnóticas

---

<sup>293</sup> MM, p. 122-123

<sup>294</sup> MM, p. 122-123

<sup>295</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 44

Nessa seção, procuraremos apontar as principais diferenças nas concepções de memória do CP e de MM, destacando, assim, os movimentos efetuados por Bergson na constituição de uma nova psicologia. Hude destaca que a aula sobre memória do CP já apresenta todas as peças do quebra-cabeça que resultará nas teses defendidas em MM sobre o tema<sup>296</sup>. Mas, acrescentaríamos, o arranjo das peças é bem diferente.

A distinção entre os dois tipos de memória (hábito e lembrança) parece ter sido o passo fundamental para que Bergson alcançasse esse rearranjo das peças. Tal distinção lhe permitiu determinar tanto o papel do corpo quanto o do espírito na conservação e na revivescência do passado, tarefa que permaneceu inconclusa no CP.

Vejamos como a distinção entre dois tipos de memória produziu um novo entendimento a respeito da produção das lembranças e de sua localização temporal. Relembremos, primeiro, quais as conclusões que o CP extraía do exemplo da lição aprendida. Dois fatores eram considerados determinantes para tal aprendizado: a atenção e a repetição. Para além disso, havia o reconhecimento de uma certa tendência à conservação na memória de todo fato psíquico, pelo qual cada leitura efetuada já seria como o princípio de formação de uma lembrança. Contudo, a nitidez de tal lembrança seria condicionada pelo esforço ou pela atividade da inteligência no momento da ocorrência do fato a ser registrado.<sup>297</sup>

Em MM, tal tendência apontada no CP torna-se um fato: tudo o que é percebido pela consciência é registrado na forma de imagem pela memória-lembrança – assim, cada fato psicológico gera uma lembrança única, passível de ser rememorada e localizada temporalmente. Esse registro é “automático” e prescinde de qualquer esforço por parte do sujeito. Já a conservação de experiências passadas por meio da repetição é uma característica do outro tipo de memória – a memória-hábito. Mas, tal repetição não engendra propriamente lembranças, e sim mecanismos motores desprovidos de qualquer referência temporal. Em MM, Bergson critica a psicologia de seu tempo por não distinguir entre hábito e memória<sup>298</sup> - e tal crítica se aplica à perfeição à própria teoria da memória do CP!

---

<sup>296</sup> HUDE, 2011. Notas do curso de psicologia, p. 465. In: *Aulas de Psicologia e Metafísica*.

<sup>297</sup> APM, p. 172 e 173

<sup>298</sup> MM, p. 90

A teoria da memória bergsoniana promove uma reviravolta no entendimento sobre o funcionamento da memória, se comparada à abordagem do CP. Este, por exemplo, dava ênfase às condições necessárias para o estabelecimento de uma lembrança (tal como a atenção, a repetição, o esforço intelectual), condições que determinariam a qualidade da imagem que seriam posteriormente recordadas. Já aquela, ao estipular que todos os fatos psicológicos transformam-se efetivamente em lembranças, independentemente das condições em que o fato ocorreu, pressupõe que todas essas lembranças possuam a mesma qualidade e nitidez; sendo assim, a variação nesses atributos ocorrerá quando da sua evocação, e não no momento de seu registro.

A memória, na nova concepção bergsoniana, torna-se uma espécie de superfaculdade - ilimitada em sua capacidade de conservar o passado, infalível na tarefa de registrá-los de forma acurada-, o que já indica o lugar privilegiado que ela vai ocupar na psicologia bergsoniana, não sendo possível compará-la com as outras ditas faculdades discursivas (como a imaginação e a abstração), tal como faz o CP.

A memória assim caracterizada desperta diferentes questões, como, por exemplo, a necessidade de explicarmos os motivos pelos quais não temos acesso franqueado e imediato a todo o nosso passado, que encontra-se inteiro conservado. Para tal, MM lança o sujeito abstrato do CP no âmbito da temporalidade e da corporeidade: seu corpo, sempre voltado à dimensão do presente e da ação, torna-se uma barreira para aquilo que é passado e que não possui um interesse pragmático imediato. Em MM, o corpo não é apenas o substrato material do sujeito e encontra-se inserido na concretude da vida.

Passemos agora a discutir mais especificamente o argumento da memória, tal como exposto no CP para negar a possibilidade de concebermos fatos psicológicos inconscientes. Tal argumento refere-se especificamente à questão da conservação das lembranças. Em síntese, o CP defende a concepção de que o registro dos fatos passados é feito pelas células nervosas (teoria fisiológica de Ribot) que, quando excitadas, dão ensejo à lembrança propriamente dita. O professor Bergson, no entanto, faz a ressalva de que tal arranjo materialista por excelência não é aceitável por seu reducionismo ontológico. Faz-se, então, apelo a uma tentativa de conciliar a concepção de Ribot com a teoria psicológica de Gratacap (a lembrança como um hábito adquirido por meio de associações de ideias), sem, no entanto, desenvolver esforços nessa direção.

Será somente no terceiro capítulo de MM, o qual será discutido no próximo capítulo deste trabalho, que Bergson irá expor sua teoria sobre a conservação das lembranças e na qual ele de fato afirmará a existência de lembranças inconscientes, ao contrário do que apregoa o CP. Mas, do que vimos até agora, já temos uma conclusão negativa: as lembranças não encontram-se armazenadas no cérebro.

Tal impossibilidade já estava expressa no âmbito da teoria da imagem, pela qual o cérebro, por ser uma imagem, seria incapaz de dar ensejo a uma outra imagem (no caso, a uma lembrança). Uma imagem, pela definição bergsoniana, apenas recebe e transmite movimentos, não sendo capaz de engendrar algo que seja da mesma natureza da sua (somente observamos tal fato no âmbito biológico, na reprodução da vida). Não bastasse isso, a discussão sobre as afasias tem a pretensão de ter comprovado empiricamente que os cérebros não armazenam lembranças.

Desse modo, torna-se indefensável a teoria fisiológica de Ribot, na qual a excitação das células nervosas, por si só, seria condição suficiente para fazer surgir na consciência a lembrança correspondente. Em termos bergsonianos, é como se Ribot considerasse que toda lembrança fosse armazenada sob a forma de uma lembrança-hábito, e que dela fosse possível nascer uma representação que se daria à consciência.

Discutamos agora o argumento das sugestões pós-hipnóticas, ressaltando que, em nenhum momento, MM discute o problema dessas sugestões, e apenas lateralmente aborda a questão da hipnose. Mesmo assim, julgamos ser capazes de avaliar o argumento de forma indireta a partir das teses de MM já expostas.

Recordemos que, assim como fez na questão referente à memória, o CP remete à fisiologia – a modificações cerebrais de natureza desconhecida – a explicação referente ao registro da sugestão que, na hora oportuna, se traduzirá em um fato psicológico. No exemplo apresentado no CP – o do paciente que retorna ao médico 15 dias após receber a sugestão – a sugestão dá ensejo a uma ação motora, ou seja, ao deslocamento até o consultório. Assim, poderíamos, em tese, estar em face de uma sequência de movimentos armazenado no próprio corpo que seriam posteriormente repetidos, tal como MM caracteriza a memória-hábito? A resposta é negativa, pois a conservação do passado em forma de hábito pressupõe a repetição, o que não ocorre no mero sugestionar do hipnotizador.

Desse modo, a sugestão só pode ser considerada como uma ideia, ou seja, algo que possui o mesmo estatuto ontológico da imagem. Daí, vale para as ideias a mesma impossibilidade de serem conservadas no corpo quanto para as lembranças, como acabamos de discutir no argumento da memória. Portanto, o argumento das sugestões pós-hipnóticas, tal como defendido no CP, torna-se, pelos mesmos motivos, inaceitável, sem que tenhamos os elementos necessários para conjecturar como Bergson poderia conceber uma solução alternativa à questão das sugestões pós-hipnóticas.

As teses defendidas no segundo capítulo de MM nos permitiram, pois, mostrar a dissolução de dois dos quatro argumentos apresentados no CP contra a noção de inconsciente. O argumento restante – o da associação de ideias – e o próprio axioma dos fatos psicológicos serão discutidos no próximo capítulo, após a exposição da teoria do inconsciente bergsoniana propriamente dita, bem como da teoria dos planos da consciência.

## Capítulo 4: O passado e o inconsciente

### Introdução: o inconsciente tematizado e a proposição de uma teoria psicológica geral

O terceiro capítulo de MM é o texto no qual Bergson mais desenvolve suas ideias a respeito do inconsciente. Veremos ele não só defender a existência de fatos psicológicos inconscientes como também determinar-lhes seu estatuto ontológico. Bergson utilizará o termo tanto em seu sentido descritivo (*estados inconscientes*) como na forma substantiva (*o inconsciente*), identificado com a *memória pura*, ou seja, com o registro do passado. Em termos psicológicos, o inconsciente será caracterizado pela sua impotência, ao mesmo tempo em que veremos sua “atuação” a todo momento em nossas ações por meio da noção de *caráter*.

Mas o tema do inconsciente não esgota o terceiro capítulo de MM. Veremos como Bergson apresenta o esboço de uma psicologia geral baseada na teoria dos planos da consciência, síntese maior das concepções desenvolvidas nos capítulos anteriores. Dessa teoria Bergson extrairá uma tipologia psicológica, assim como uma explicação da operação pela qual conseguimos rememorar uma lembrança.

Como nos capítulos precedentes dessa dissertação, ao final da exposição dos principais pontos de MM, discutiremos mais um dos argumentos contrários à ideia do inconsciente expostos no CP, bem como o próprio fundamento da recusa à essa ideia – qual seja, o axioma dos fatos psicológicos.

### O salto no passado e o problema do reconhecimento

Do que vimos no capítulo anterior, podemos definir provisoriamente a lembrança como uma recordação do passado proveniente da memória-lembrança, que se dá a conhecer por meio de uma imagem quando convocada pela consciência. Sabemos que lhe é impossível estar armazenada em nosso cérebro. Seja enquanto parte do processo da

percepção concreta, seja enquanto fruto do esforço de rememoração do sujeito, a lembrança, quando nos é dada, é sempre atual, ou seja, está presente no mesmo momento em que é percebida.

Diante dessa definição, podemos levantar a seguinte indagação: será que a forma como a lembrança nos é dada na consciência é idêntica à de quando ela é constituída? Dito de outra forma: cada momento vivido do sujeito, diz Bergson, é registrado e sobrevive na memória, mas será que esse processo deve resultar necessariamente em uma imagem, tal como ela nos aparece?

A resposta bergsoniana é negativa e, assim, será necessário efetuar uma distinção no campo da memória-lembrança. De um lado, temos as lembranças-imagens, tal como já as concebemos. Do outro, a lembrança pura, ou também chamada de memória pura, cuja principal marca é a da virtualidade e que tem a responsabilidade de conservar todas as recordações do passado que não se encontram presentemente na consciência.<sup>299</sup>

Entendemos que o virtual, para Bergson, constitui o modo de existência daquilo que não está dado à consciência. Em uma carta a William James, ele se refere a essa virtualidade como um modo de ser intermediário entre a existência-em-si a que se referem os filósofos substancialistas e aquilo que é dado atualmente na consciência, “sempre prestes a tornar-se ou tornar-se novamente consciente, algo intimamente misturado com a vida consciente.”<sup>300</sup> Para Deleuze, a virtualidade bergsoniana está relacionada a ideia de uma multiplicidade qualitativa, pela qual aquilo que é virtual não deve ser considerado como um todo unitário, indistinto e indivisível, e sim como algo que, à medida que se atualiza, cria linhas de diferenciação que correspondem às suas linhas de natureza.<sup>301</sup>

Para ilustrar essa nova distinção teórica, retomemos a cena da escrita desse trabalho e do reconhecimento dos coqueiros. Aquele momento devidamente percebido deu origem a uma ideia que, ao mesmo tempo em que se dá à minha consciência, também já constitui uma lembrança, que é marcada com uma data e organizada de acordo com a sequência dos acontecimentos da minha vida. Enquanto lembrança pura, ela permanecerá,

---

<sup>299</sup> MM, p. 158

<sup>300</sup> « (...) toujours sur le point de devenir ou de redevenir consciente, quelque chose d'intimement mêlé à la vie consciente, (...) » BERGSON, 1959. Lettre a W. James (1). In: *Écrits et paroles, tome II*, p. 235

<sup>301</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 31-32

de modo virtual, inativo, indistinta do conjunto de todos os outros fatos vividos, até que seja convocada pela consciência a atualizar-se.

É o que ocorre nesse momento, quando procuro recordar aquela cena. Como descreve Bergson, nesse trabalho rememorativo, é preciso, por meio de um *ato sui generis*, abandonar o presente e lançar-se ao passado. Lá, inicia-se a busca pelo fato vivido. Proceder-se, então, como um fotógrafo que ajusta o foco de sua lente em sucessivas tentativas. Aos poucos, uma imagem vai se formando: desenha-se o seu contorno, colore-se sua superfície. A ideia, enfim, atualiza-se, assumindo a forma de uma imagem que tende a imitar a percepção.<sup>302</sup>

Mas o fato de atualizar-se não subtrai da lembrança sua ligação profunda com o passado: segundo Bergson, se assim não o fosse, “se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança”<sup>303</sup>

Estamos diante do problema do reconhecimento – ou, posto em forma interrogativa, o que faz com que uma lembrança não seja confundida com uma percepção? Lembremos que no CP, essa questão é levantada, mas sem que se arrisque uma resposta – “até agora o reconhecimento parece ser um fato simples, que escapa à análise e, portanto, inexplicável”<sup>304</sup>. Na passagem acima, Bergson indica que a própria natureza da lembrança, a marca que ela carrega consigo de sua virtualidade e que não é perdida quando de sua atualização já a distingue por si só de uma percepção.

Bergson destaca que esse simples ato de relembrar algo do passado é o resultado de um movimento contínuo que perpassa a lembrança-pura, a lembrança-imagem e a percepção, cujo produto final é um estado misto ou impuro.<sup>305</sup> Segundo Worms, essa é uma característica marcante da psicologia bergsoniana: ela nos permite pensar cada estado psicológico como uma mistura – pois assim é nossa experiência -, sem que, para isso, precisemos sacrificar as diferenças identificadas pela teoria.<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> MM, p. 156

<sup>303</sup> MM, p. 156

<sup>304</sup> APM, p. 175

<sup>305</sup> MM, p. 156 e 157

<sup>306</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 142

Tal característica opõem-se a da escola associacionista que, segundo Bergson, pretende que cada ato psíquico seja considerado como um elemento simples - uma espécie de átomo. Tal exigência teórica tem por consequência sacrificar, no caso específico do sujeito que relembra algo de seu passado, “em cada uma das fases que foram distinguidas, o instável pelo estável, ou seja, o começo pelo fim.”<sup>307</sup> Desse modo, o associacionismo reduz todo o processo a seus dois elementos simples: de um lado, as sensações produzidas pelos objetos presentes; de outro, as imagens, reproduções ou representações do passado que podemos associar às primeiras.<sup>308</sup>

O reducionismo associacionista ainda tem por consequência deixar de reconhecer a existência da lembrança-pura, bem como de não ver entre os dois elementos simples – sensação e imagem – mais do que uma diferença de grau ou de intensidade. A célebre distinção entre ideias e impressões do filósofo escocês David Hume serve como exemplo disso.<sup>309</sup>

Tal “ilusão” associacionista não é exclusiva dessa escola psicológica: segundo Bergson, essa é fruto de um engano epistemológico que tem raízes profundas na história da filosofia:

Não se quer ver na percepção mais do que um ensinamento dirigido a um espírito puro, e com um interesse inteiramente especulativo. Então, como a própria lembrança é, por essência, um conhecimento desse tipo, uma vez que não tem mais objeto, entre a percepção e a lembrança só se poderá encontrar uma diferença de grau, a percepção deslocando a lembrança e constituindo deste modo nosso presente, simplesmente em virtude da lei dos mais forte. Mas existe bem mais, entre o passado e o presente, que uma diferença de grau.<sup>310</sup>

Já vimos que Bergson problematiza a noção de momento presente. Para ele, tal instante não passa de uma abstração matemática, uma idealidade que separaria o passado do futuro. O presente vivido, concreto, de uma percepção é algo diferente: possui uma

---

<sup>307</sup> MM, p. 157

<sup>308</sup> WORMS, 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*, p. 143

<sup>309</sup> Escreve Hume logo no início de seu *Tratado da Natureza Humana*: “As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES E IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio (...)”. HUME, 2009. *Tratado da natureza humana*, p. 25.

<sup>310</sup> MM, p. 160

certa duração que comporta o passado imediatamente anterior (que nos é dado por meio de sensações) e que busca determinar o futuro imediato (por meio de uma ação ou movimento). O presente é, nessa acepção bergsoniana, um sistema sensório-motor que possui uma extensão e que me é dado por uma consciência corporal única para cada momento.<sup>311</sup>

O que chamamos de momento presente é, de fato, já passado; desse modo, borra-se a fronteira entre os dois termos já no âmbito da percepção. Devemos, portanto, buscar redesenhá-las por outro critério. Segundo Worms<sup>312</sup>, esse critério é *funcional* (ou, pode-se também dizer, *psicológico*): tudo aquilo que está ligado à natureza pragmática da percepção e da ação do corpo estabelece o limite que separa o que é presente do passado. Assim, tudo o que é inútil, que não interessa à consciência em seu papel de presidir a ação e iluminar uma escolha em nome de uma eficácia imediata, pertence então ao passado. O passado é, para Bergson, essencialmente “impotente”.<sup>313</sup>

Ao ignorar essas diferenças, o associacionismo é vítima de uma série de enganos. Primeiramente, ao considerar a lembrança pura como um tipo de percepção enfraquecida, tal como um conjunto de sensações nascentes. Por não conceberem o passado tal como é, somente são capazes de conceber a lembrança quando essa já se encontra em vias de atualizar-se, ou seja, em forma de imagem e já encarnada em sensações nascentes (nos termos bergsonianos, já como lembrança-imagem). Desse modo, se a lembrança é uma sensação nascente, enfraquecida, o fato dela subsistir em nós sem que tenhamos consciência dela implica no fato de que haveria sensações impotentes. Isso levaria ao que Bergson denomina a idealização da sensação, no qual essa é vista como um estado flutuante e inextensivo, e que somente por acidente adquiriria extensão e se consolidaria no corpo.<sup>314</sup>

Para evitar tais enganos, é preciso então ater-se à distinção proposta por Bergson: por um lado, temos sensações que se dão na extensão por meio de movimentos com vistas a uma ação pragmática; do outro, temos lembranças-puras que são inextensas, que são impotentes em face do pragmatismo do corpo, e que não participam da sensação de

---

<sup>311</sup> MM, p. 161

<sup>312</sup> WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 145

<sup>313</sup> MM, p. 160

<sup>314</sup> MM, p. 163-164

maneira alguma.<sup>315</sup> Quando uma lembrança deixa o campo da virtualidade para atualizar-se em uma lembrança-imagem, convocada pela consciência por sua utilidade diante de uma situação presente qualquer, “o passado deixa o estado de lembrança pura e se confunde com uma certa parte de meu presente.”<sup>316</sup>

Ora, se a consciência, desde o primeiro capítulo de MM, é definida como a marca característica do presente e da ação, devemos contrapô-la às lembranças-puras. Quando Bergson caracteriza estas como impotentes, podemos entender que, enquanto não encontram sua utilidade para a consciência e, assim, tornam-se atualizadas, as lembranças-puras encontram-se *fora* da consciência. Assim, devemos considerá-las como inconscientes, em um sentido unicamente descritivo do termo, ou seja, de algo que é *não-consciente*.

Eis que surge, de forma explícita, o tema do inconsciente em MM. Mas, antes que se dedique à tarefa de caracterizá-lo, Bergson se dispõe a enfrentar a questão de princípio que já vimos ser levantada no CP: é possível conceber *estados psicológicos inconscientes*? A resposta a essa questão será radicalmente contrária àquela dada pelo professor Bergson, como veremos a seguir.

#### Afirmção da existência dos estados psicológicos inconscientes

Ao nos perguntarmos sobre a existência ou não de estados psicológicos inconscientes, estamos ao mesmo tempo nos colocando a questão sobre o que é a consciência. Afinal, do ponto de vista formal, inconsciente é um termo negativo que designa tudo aquilo que é *não-consciente*. Logo, precisamos definir o que é a consciência para podermos identificar aquilo que não esteja englobado nessa definição e que seria, portanto, inconsciente.

Em uma discussão ocorrida em 1910 na Sociedade Francesa de Filosofia, Bergson tece alguns comentários sobre essa questão. Ele nos diz que, nessa acepção formal, a extensão do termo inconsciente seria praticamente ilimitada, englobando a totalidade do real e do possível, desconsiderado, é claro, aquilo que é tarefa da consciência. Mas,

---

<sup>315</sup> MM, p. 164

<sup>316</sup> MM, p. 164

continua Bergson, quando os psicólogos tratam da questão do inconsciente, quando buscam determiná-lo positivamente, eles limitam-se a pensar a parte desse não-consciente que interessa à vida psicológica.<sup>317</sup>

O inconsciente, então, nos colocaria diante de um novo problema: o de delimitar o alcance dessa vida psicológica. Bergson destaca que tal delimitação é dada de forma pacífica pela psicologia clássica quando essa identifica pura e simplesmente o psicológico com o consciente, quando parte da ideia de que o fato psicológico é, por definição, um estado de consciência – eis-nos diante do axioma dos fatos psicológicos, tal como posto no CP! Mas, para uma psicologia que introduz o inconsciente, resta a tarefa de delimitar o campo do psicológico para que esse englobe tanto os fenômenos da consciência quanto os do inconsciente.<sup>318</sup>

Já vimos que em MM, o critério que delimita o que é propriamente psicológico é o critério funcional e que a consciência é a marca característica do agir. Ao contrário do que apregoam as concepções tradicionais da filosofia, ela não está voltada para o interesse puramente especulativo do mundo e de si-mesma, mas, antes utiliza-se de tais conhecimentos com vistas à ação. Mas, no âmbito dessas balizas teóricas, a consciência não esgota o psicológico e, desse modo, nos diz Bergson, “(...) o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo.”<sup>319</sup> No campo psicológico, então, não podemos condicionar a existência de um fato psicológico ao fato dele se dar a consciência, abrindo assim a possibilidade de admitirmos a sua existência inconsciente.

No domínio psicológico, o que não-age, como já vimos, é o passado vivido pelo sujeito e que é registrado pela memória pura. Após garantir-lhe o direito de que possa existir de modo inconsciente, Bergson se lança a tarefa de provar que, de fato, ele o faz. Para tal, ele promoverá uma investigação mais geral, de cunho ontológico, sobre o modo de ser daquilo que é inconsciente.

Fazendo apelo, como de costume, ao senso comum, ele nos mostra como a ideia de uma representação inconsciente não nos é estranha. Pelo contrário: usualmente,

---

<sup>317</sup> BERGSON, 1957. Discussion a propos de l'ouvrage de Georges Dwelshauvers: L'inconscient dans la vie mentale. In : *Écrits et Paroles*, v. II, p. 326-327

<sup>318</sup> BERGSON, 1957. Discussion a propos de l'ouvrage de Georges Dwelshauvers: L'inconscient dans la vie mentale. In : *Écrits et Paroles*, v. II, p. 327

<sup>319</sup> MM, p. 165

consideramos que todos os objetos materiais permanecem existindo, mesmo que, nesse momento, eles não estejam sendo dados à minha percepção. Encontro-me no meu quarto e, assim, só percebo aquilo que nele está contido. No entanto, acredito que todo o resto da casa, da rua, da cidade em que moro, não desaparece pelo fato de eu não os estar vendo nesse instante. Diante dessa constatação, Bergson lança a pergunta: “como se explica então que uma existência fora da consciência nos pareça clara quando se trata de objetos, obscura quando falamos do sujeito?”<sup>320</sup>

O erro contido nessa diferença em considerar como pacífica a existência de objetos fora da consciência, mas não a de estados psicológicos, é ilustrada na forma de um gráfico (figura 1)<sup>321</sup>:

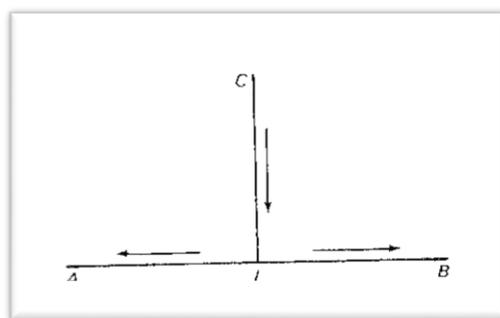


Figura 1

Neste gráfico, a linha AB representa todos os objetos dados simultaneamente no espaço, enquanto que a linha CI indica a disposição das lembranças sucessivas escalonadas no tempo. O ponto de intersecção I nos mostra o instante espaço-temporal que é dado atualmente à consciência. Tudo o mais, tanto no eixo vertical quanto no horizontal, é, portanto, “não-consciente”. Dito isso, surge a questão: por que não temos problemas em afirmar a realidade de tudo aquilo que está disposto no espaço, mas fora da consciência (linha AB, excluído o ponto I), mas não o fazemos em relação às lembranças dispostas no tempo (linha CI, excluído o ponto I)<sup>322</sup>?

Nosso erro de julgamento sobre a existência das lembranças escalonadas no tempo provém, segundo Bergson, do próprio caráter pragmático da consciência. Para essa, tudo

<sup>320</sup> MM, p. 167

<sup>321</sup> MM, p. 167

<sup>322</sup> MM, p. 167

aquilo que está no espaço, mesmo que não esteja sendo percebido, carrega ameaças e promessas no campo da ação. Já o passado está destituído de interesse para a consciência, tendo esgotado sua ação possível. Desse modo, tendemos a dar um maior valor de realidade aos objetos materiais do que aos fatos da nossa experiência. Assim, uma distinção de caráter psicológico resulta em uma aparente (mas errônea) diferenciação ontológica.<sup>323</sup>

Devemos, portanto, primeiramente explicitar os critérios que utilizamos para determinar a existência de algo para, em seguida, verificarmos se tanto os objetos materiais não-percebidos quanto os estados psíquicos inconscientes os atendem. Para isso, Bergson distingue duas condições que nos permitem afirmar positivamente sobre a existência de algo: a) de que ele seja apresentado à consciência, e b) que faça parte de uma série temporal ou espacial em que os termos se determinam uns aos outros por meio de uma conexão lógica ou causal. Essa dupla exigência, no entanto, admite variações de grau<sup>324</sup>.

Vejamos como os objetos materiais atendem às duas condições de existência. Ele se dá a conhecer à consciência, mas sempre de uma maneira limitada. A percepção que temos dele não é completa, pois não nos é possível ter acesso à multiplicidade de elementos que o prendem a todos os outros objetos. Assim, ele atende apenas parcialmente à primeira condição. Em compensação, sua conexão lógica ou causal com aquilo que o precede e o sucede é perfeita; por isso é que podemos dizer que ele está sujeito às leis da natureza. Portanto, a segunda condição é plenamente correspondida<sup>325</sup>.

O contrário ocorre com nossos estados psíquicos. Sua apresentação à consciência é perfeita, já que seu conteúdo nos é dado por inteiro no próprio ato em que o percebemos. Não há nada, por exemplo, em uma lembrança que não nos seja discernível no momento mesmo em que ela emerge na consciência. Por outro lado, não nos é possível determinar o presente desse estado psicológico a partir do seu passado, havendo, assim, bastante espaço à contingência<sup>326</sup>. Tomemos novamente o caso da lembrança: não pode haver

---

<sup>323</sup> MM, p. 168

<sup>324</sup> MM, p. 172

<sup>325</sup> MM, p. 172

<sup>326</sup> MM, p. 172

certeza *a priori* de que aquela determinada lembrança, e não outra semelhante, vá se materializar em um instante qualquer.

Para Bergson, os estados psicológicos passados somente atendem parcialmente ao segundo critério de existência. Assim, nosso passado estabeleceria algum tipo de determinação, mesmo que de modo não absoluto, aos nossos atos. De que modo? Por meio do *caráter*, entendido por Bergson como a síntese de todos os nossos estados passados que está sempre presente em nossa tomada de posições<sup>327</sup>.

Com a noção de caráter, Bergson amplia a relação entre memória e subjetividade. O passado preservado ganha um papel que vai além da participação na percepção ou da experiência a que a consciência faz apelo na hora de decidir um rumo de ação. Essa própria decisão já está enviesada pelo nosso caráter, ou seja, pelo modo particular, único, com que tendemos habitualmente a agir.

O caráter não tem a força de uma determinação absoluta sobre o sujeito, mas, mesmo assim, é suficiente para atender ao segundo critério de existência estipulado por Bergson. Por meio de sua “ação” sobre a nossa ação, somos capazes de estabelecer uma relação causal entre a totalidade do nosso passado e o nosso agir atual.

Mas, de que modo o inconsciente – enquanto manifesta-se na forma de caráter – atende ao primeiro critério da existência, ou seja, como ele se dá a conhecer à consciência? Em um curso ministrado no Collège de France<sup>328</sup>, Bergson vale-se da máxima de Santo Agostinho sobre o tempo<sup>329</sup> para caracterizar o tipo de apreensão que temos do nosso caráter. Intuitivamente, eu o conheço, mas, se tento analisá-lo, ele me escapa. Isso porque o caráter se manifesta plenamente quando estamos agindo, o que não ocorre ao procurarmos conhecê-lo por meio da autocontemplação. Portanto, o nosso caráter é sim apreensível pela consciência, mesmo que em um grau menos nítido do que, por exemplo, o de uma lembrança.

Com a noção de caráter, Bergson não só consegue atestar a existência do inconsciente, como também dar-lhe um conteúdo psicológico positivo. Como sintetiza

---

<sup>327</sup> MM, p. 170

<sup>328</sup> RIQUIER, 2007. Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. In: *Les Études philosophiques*, nº 81, p. 193-214.

<sup>329</sup> “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei”. AGOSTINHO, 2011. *Confissões*, p. 274.

Worms<sup>330</sup>: “o inconsciente não é o inexistente, não é somente aquilo que é impotente, ele é antes de tudo o indistinto e mesmo o indivisível, que constitui uma personalidade singular enquanto tal”.

A investigação bergsoniana ainda terá que lidar com uma questão que ficou em aberto. Se, como já sabemos, o inconsciente não está localizado no cérebro e, por ser imaterial, também em nenhum outro lugar, como compreender, então, que algo exista sem que, necessariamente, precise estar contido em algo? Tais questões nos levarão ao conceito central do pensamento bergsoniano, a saber, o de duração, e de como ele nos é útil para entendermos a especificidade do modo de ser do inconsciente.

### Inconsciente e duração

O terceiro capítulo de MM nos legou, até aqui, algumas conclusões: a) é possível admitir a existência de fatos psicológicos inconscientes; b) tais fatos não se distinguem ontologicamente dos objetos materiais que não são percebidos pela consciência; c) a existência de tais fatos pode ser comprovada pelos mesmos critérios que utilizamos para determinar a existência daquilo que faz parte do mundo material. No âmbito teórico de MM, os fatos psicológicos inconscientes estariam situados no campo da memória pura, a responsável por registrar automaticamente as vivências passadas do sujeito – ou seja, suas lembranças - e que se mantêm apartada do âmbito da ação e do presente característicos da consciência.

Essas lembranças, portanto, são inconscientes e, mesmo assim, tem existência própria. Uma afirmação dessas faz naturalmente surgir a pergunta: se elas realmente existem, onde se encontram? Dito de outro modo, onde se conservam as lembranças? Responder simplesmente que elas se conservam no inconsciente só nos levaria a outra pergunta: e o inconsciente, onde ele se encontra?

A resposta mais fácil a essa pergunta é remeter a conservação do passado à substância cerebral, que se tornaria assim uma espécie de reservatório das lembranças,

---

<sup>330</sup> « (...) l'inconscient n'est pas l'inexistant, il n'est pas non plus seulement l'impuissant, il est avant tout l'indistinct et même l'indivisible, qui constitue une personne singulière en tant que telle. » WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 153

como habitualmente fazia a psicologia do século XIX. Vimos que, de acordo com a teoria da imagem, tal resposta se torna inaceitável, restando-nos, então, a tarefa de encontrar outro “depósito” de imagens.

Para Bergson, esse seria um falso problema causado pela nossa tendência de pensar a partir das categorias do espaço, e não da duração. Assim, pensamos a continuidade de algo tal como o fazemos na prática, por exemplo, ao colocarmos fotografias dentro de uma caixa e guardando-a em um armário. Tentamos estabelecer essa mesma relação do tipo conteúdo-contidente para as lembranças, ao mostrar que elas se encontram conservadas no cérebro ou em outro lugar, mas, ao assim procedermos, não esclarecemos em absoluto o fenômeno de sua conservação.<sup>331</sup>

Bergson nos propõe como exercício que pensemos por um instante na possibilidade de que o cérebro fosse realmente capaz de armazenar lembranças. Mesmo assim, nos diz ele:

Será preciso então que o cérebro, para conservar a lembrança, conserve pelo menos a si mesmo. Mas este cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, nunca ocupa mais que o momento presente; ele constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Portanto, ou você terá que supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou terá que atribuir a ele a continuidade de existência que você recusa à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em seu presente: portanto, você não terá ganhado nada em armazenar a lembrança na matéria, e se verá obrigado, ao contrário, a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que você recusava aos estados psicológicos.<sup>332</sup>

Bergson nos mostra que a sobrevivência do passado, seja das lembranças, seja do conjunto do mundo material, é um fato em si. Mas, nossa tendência a pensar com as categorias espaciais nos faz exigir que a série das lembranças – situada no âmbito temporal – atenda aos mesmos critérios de conter e ser contido que vale somente para a série dos objetos percebidos no espaço.<sup>333</sup>

Em termos ontológicos, Bergson afirma que aquilo que é tende a se conservar em si mesmo. Assim sendo, é preciso perguntar-se se aquilo que é passado ainda é ou deixou

---

<sup>331</sup> MM, p. 174

<sup>332</sup> MM, p. 174

<sup>333</sup> MM, p. 175

de existir, pois, no primeiro caso, o passado teria o direito de preservar-se, tal como se conserva o mundo material. Segundo Bergson, o passado não deixa de existir: apenas deixa de ser útil.<sup>334</sup> Nesse sentido, a diferença entre passado e presente não é de ordem ontológica, entre ser e não-ser; é uma diferença entre o que age e o que é impotente, segundo o critério funcional.

Worms aponta para o fato de que para entendermos essa passagem do texto, precisamos fazer referência aos traços essenciais do conceito de duração. Lembremos que a duração, no sentido bergsoniano, concebe o tempo como um fluir contínuo, uma totalidade que carrega consigo todo o seu passado. Se a passagem do tempo implica nela mesma uma autoconservação do passado, essa não se dá:

(...) para um “em si” objetivo e anônimo, mas para o sujeito individual que essa autoconservação constitui como tal. A duração é inseparável de uma consciência. A sobrevivência do passado “em si” se faz sempre também “em mim” ou, antes, “para mim”<sup>335</sup>

Bergson nos oferece um exemplo preciso de como um ato da consciência é capaz de conservar o passado. A nossa própria percepção só é possível, como já vimos, pela capacidade de sintetizar uma infinidade de estímulos. Bergson nos dá um exemplo preciso: o da sensação provocada por uma luz vermelha. Os físicos calculam que, no intervalo de 1 segundo, a luz vermelha realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Assim, segundo Bergson, caso fôssemos capazes de perceber cada uma dessas vibrações num dado momento, precisaríamos de 25 mil anos para completar esta operação, cujo resultado seria ter a sensação da luz vermelha durante um segundo.<sup>336</sup> Assim, a percepção mais instantânea já pressuporia uma quantidade incalculável de elementos rememorados. Onde a conclusão: toda percepção é já memória, pois o que percebemos já é praticamente passado.<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> MM, p. 175

<sup>335</sup> « (...) le passage du temps lui-même implique une autoconservation, non pas dans un ‘en-soi’ objectif et anonyme, mais dans le sujet individuel que cette autoconservation constitue comme tel. *La durée est inséparable d’une conscience. La survivance du passé ‘en soi’ se fait toujours aussi ‘en moi’ ou plutôt par moi.*» WORMS, 1997. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 154

<sup>336</sup> MM, p. 242

<sup>337</sup> MM, p. 175

Bergson, assim, reúne, em um só fenômeno, aquilo que a análise distinguiu entre percepção pura e memória pura. A mediação entre os dois termos se dá por meio da consciência. Como aponta Worms<sup>338</sup>, essa, enquanto consciência imediata ou concreta, possui uma tripla função: ela contrai o passado imediato em uma percepção presente; assim procedendo, também permite à memória conservar esse “instante” percebido; mas, sobretudo, a consciência estabelece uma relação entre a percepção e a memória pela qual, em nome da sua função de iluminar o presente, reprime o passado na sombra, ou seja, no inconsciente.

Se a duração é um contínuo indivisível, é a consciência concreta que, por meio da sua natureza pragmática, promove a distinção entre presente e passado, ou seja, entre percepção pura e memória pura. No entanto, é a mesma consciência quem promove a união entre os dois termos. Por ser já memória, ela pode explorar a totalidade do passado visando dar utilidade a algumas de suas lembranças ao inseri-las no presente da percepção e da ação. Como observa Silene Torres Marques, “desse modo, ela pode ultrapassar a própria distinção que a todo momento opera”, conferindo, assim, unidade à nossa vida psicológica<sup>339</sup>.

Seguindo o mesmo movimento, Bergson irá efetuar a junção entre os dois tipos de memória distinguidos pela análise. Tínhamos, na teoria até aqui exposta, por um lado, a memória-hábito, de natureza corpórea, capaz de reproduzir no presente uma série de movimentos aprendidos por meio da repetição. Do outro lado, havia a memória pura, responsável por reter e alinhar no passado todos os estados na medida em que estes se sucedem. Mas, como vimos, o presente não é concebível como dimensão temporal pura. Afinal, aquilo que percebemos não é mais do que o passado imediato, enquanto a nossa consciência do presente já é memória. Portanto, se a memória-hábito está para o presente assim como a memória-lembrança está para o passado, não havendo uma distinção nítida entre presente e passado, também não há essa diferença marcada entre os dois tipos de memória.

O que temos, de fato, é como que uma só memória operando em dois sentidos distintos: a memória-hábito voltada para o âmbito da ação, e a memória-pura, para o da

---

<sup>338</sup> WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 156

<sup>339</sup> TORRES MARQUES, 2006. *Ser, tempo e liberdade*, p. 79.

especulação. Como aponta Jean Hyppolite<sup>340</sup>, para Bergson o nosso passado é puro conhecimento, mas de um tipo especial, em que não há diferença entre sujeito e objeto e em que o saber de um objeto torna-se um saber sobre si mesmo. Tal conhecimento assemelha-se àquele expresso pelo conceito bergsoniano de intuição, a saber, o de ultrapassar o modo de conhecer da inteligência<sup>341</sup>, o de possibilitar a coincidência entre sujeito e objeto<sup>342</sup>, o de aproximar-se das experiências místicas<sup>343</sup>.

O modo como as duas memórias se relacionam será ilustrado pela conhecida imagem do cone invertido, objeto de exposição de nosso próximo tópico. Veremos, então, como, por meio desse esquema, Bergson nos apresenta sua teoria psicológica geral.

### A teoria dos planos de consciência

Os dois prefácios escritos para MM deixam claro que o ponto de partida da obra é a denominada teoria dos planos da consciência. Tal teoria buscará mostrar que há “tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*.”<sup>344</sup>. Ou, como dito no primeiro prefácio, procura-se mostrar no terceiro capítulo, por meio do exemplo preciso da memória, “que o mesmo fenômeno do espírito diz respeito ao mesmo tempo a uma variedade de planos de consciência diferentes, que marcam todos os graus intermediários entre o sonho e a ação (...)”<sup>345</sup> Para expor essa teoria dos planos da consciência, Bergson se utilizará da imagem do cone invertido, que será representado de duas formas diferentes no decorrer do texto.

No primeiro esquema (reproduzido na figura 2), a imagem do meu corpo e do meu presente é representada pelo ponto S, vértice do cone, cujo interior contém a totalidade

<sup>340</sup> HYPOLITE, 1949. Aspects divers de la mémoire chez Bergson. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 3, No. 10 (Outubro de 1949), p. 385.

<sup>341</sup> BERGSON, H. *A evolução criadora*, p. 193

<sup>342</sup> BERGSON, H. “Introdução à metafísica”. In: *O pensamento e o movente*, p. 29

<sup>343</sup> WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*, p. 38

<sup>344</sup> MM, p. 7

<sup>345</sup> « Nous montrons dans ce chapitre, sur l'exemple précis du souvenir, que le même phénomène de l'esprit intéresse en même temps une multitude de plans de conscience différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le rêve et l'action (...) » BERGSON, 2010. Premier avant-propos de Matière et mémoire. In : *Matière et mémoire*, p. 444

das minhas lembranças acumuladas. Sua base AB assenta-se no passado e, portanto, permanece imóvel. Já o ponto S avança sem cessar, sempre tocando o plano móvel P – que figura a minha representação atual do universo<sup>346</sup>.

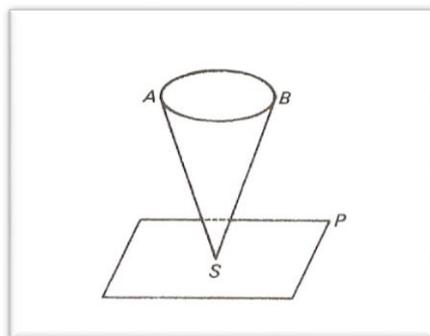


Figura 2

O corpo ganha destaque nesse esquema como termo mediador. Se, por um lado, ele é entendido como um centro de ação, no qual movimentos são recebidos e devolvidos, sede dos fenômenos sensório-motores, por outro lado ele é “(...) a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar<sup>347</sup>”. Assim, o corpo possui uma realidade em si enquanto imagem singular do universo, mas, para a consciência, este é uma parte sempre presente em cada representação que constitui de um momento da realidade.

A partir do esquema do cone, Bergson indica que a memória-hábito é apenas a ponta móvel inserida pela memória pura (ou melhor dizendo, verdadeira) no plano movente da experiência. Do passado, ou seja, do inconsciente, advêm lembranças que servem de guia à memória-hábito na tomada da melhor decisão sobre como agir em determinado momento. Por outro lado, a memória-hábito fornece às lembranças inconscientes o meio de se materializarem na consciência, de se atualizarem no presente, tendo em vista a sua utilidade para a ação que será realizada<sup>348</sup>.

Do modo pelo qual as duas memórias se relacionam Bergson extrai uma tipologia psicológica, dividida basicamente em três tipos. O tipo sensato, como podemos chamá-

<sup>346</sup> MM, p. 178

<sup>347</sup> MM, p. 177

<sup>348</sup> MM, p. 178

lo, é aquele perfeitamente adaptado à vida, dotado de um bom senso responsável por convocar de pronto todas as lembranças relacionadas a uma dada situação para auxiliá-lo, ao mesmo tempo em que impede as lembranças inúteis ou indiferentes de ultrapassarem o limiar da consciência.<sup>349</sup>

Temos também o tipo sonhador, caracterizado por se encontrar menos adaptado à ação devido à inclinação que possui de, ao evocar as lembranças, deixar muitas delas que não possuem proveito para as situações que está vivendo transpor o limiar da consciência. Tais lembranças lhe são caras, pois apresentam-se de forma viva e detalhada. Ele vive, então, mais no passado do que no presente e sofre, digamos assim, de um excesso de reminiscência<sup>350</sup>. Em oposição ao sonhador, temos o tipo contrário impulsivo, que tende a reagir aos estímulos de maneira imediata, pois o que nele predomina é a memória-hábito. Quando evoca lembranças, elas lhe chegam em pouco número e de modo simplificado, banal, sem atrativos.<sup>351</sup>

Com a caracterização dos tipos psicológicos, Bergson aponta para uma tensão existente entre o inconsciente e a consciência. As lembranças que compõe o inconsciente teriam a tendência de buscar a sua atualização. Para alcançar tal objetivo, seriam obrigadas a transpor o limiar da consciência, uma espécie de barreira que lhes é interposta pela própria consciência na sua função de escolher, entre as lembranças que lhe são fornecidas pela memória, aquelas que são de seu interesse no momento presente, de acordo com o seu grau de utilidade<sup>352</sup>.

O maior ou menor sucesso da consciência em barrar as lembranças indesejadas ou inúteis depende do grau de *atenção à vida* em que ela se encontra, ou seja, o maior ou menor foco que temos no momento presente e no âmbito da ação. Por isso é que durante o sono, quando há um relaxamento da tensão do sistema nervoso, ou seja, quando o grau de atenção à vida diminui consideravelmente, temos sonhos nos quais lembranças remotas, julgadas suprimidas, aparecem com toda sua vivacidade<sup>353</sup>.

Bergson chama a atenção para o fato de que a variação no grau de atenção à vida afeta inclusive o próprio conteúdo das representações a que temos acesso. Nos casos-

---

<sup>349</sup> MM, pg. 179

<sup>350</sup> MM, p. 179

<sup>351</sup> MM, p. 179

<sup>352</sup> MM, p. 180

<sup>353</sup> MM, p. 181

limites, um tipo sonhador extremado seria capaz de enxergar a todo momento o conteúdo inteiro de seu passado em detalhes. Desse modo, cada imagem seria vista como única, diferente de todas as outras, discernível quanto à sua data de aquisição e seu lugar no espaço. Já o tipo impulsivo extremado, uma espécie de autômato consciente que se limitaria a repetir seu passado na forma dos hábitos adquiridos, não teria propriamente acesso a representações; ele somente seria capaz de perceber em cada situação aquilo pelo qual ela se assemelha a uma situação anteriormente dada.<sup>354</sup>

Bergson reproduz a figura do cone invertido, mas de forma ligeiramente modificada (figura 3), para representar seções intermediárias ( $A'B'$ ,  $A''B''$ ) que se colocariam entre o vértice e a base. Em cada uma delas, a totalidade do passado se apresenta em distintos graus de contração, mínima na base e máxima na extremidade. Assim, as seções mais próximas ao vértice (como o representado pela seção  $A'B'$ ) são aquelas mais ligadas à realidade presente; as mais afastadas ( $A''B''$ ) são aquelas que nos levam ao plano dos sonhos.<sup>355</sup>

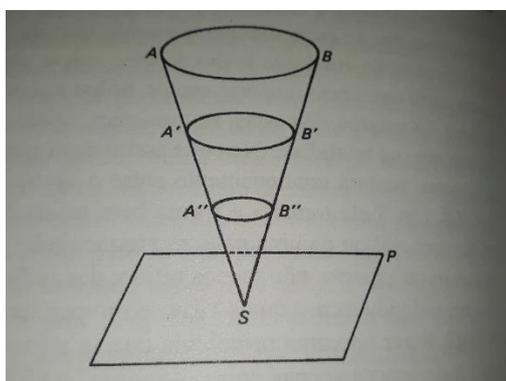


Figura 3

Cada seção do cone, ou seja, cada estado possível da memória, é, segundo Bergson, o resultado de um duplo esforço: de um lado, o vértice do cone, sua extremidade atual e ativa, orienta a memória para as exigências do presente e da ação; do outro, a

<sup>354</sup> MM, p. 181-182

<sup>355</sup> MM, p. 190

memória (representada pela base do cone), com a totalidade do nosso passado, pressiona para inserir na ação presente a maior parte de si mesma.

Deleuze nos chama a atenção para a necessidade de não confundir essas seções do cone (também chamadas de regiões, cortes ou níveis do passado) com os planos de consciência propriamente ditos (que ainda veremos), assim como temos que distinguir entre a *invocação* da lembrança e a *evocação* da imagem. Invocar uma lembrança, nos explica Deleuze, é dar um salto pelo qual o sujeito se instala em um nível de contração do passado – ou seja, em uma seção do cone. Essa é a condição necessária para que, aí instalados, possamos de fato atualizar as lembranças virtuais em lembranças-imagem.<sup>356</sup>

Bergson descreve dois movimentos simultâneos efetuados pela memória na evocação da imagem: diante de uma percepção atual, a memória efetuará um movimento de translação pela qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência de modo mais ou menos contraído; ao mesmo tempo, por um movimento de rotação sobre si mesma, ela apresentaria a face mais útil do passado assim contraído para a situação atual.<sup>357</sup> Essa é uma das passagens mais obscuras do terceiro capítulo de MM. Pedimos licença, pois, para reproduzir um longo trecho da interpretação deleuziana, na qual ele esmiúça as etapas desse processo e, assim, consegue esclarecer o texto bergsoniano:

No movimento de translação, portanto, é todo um nível do passado que se atualiza, ao mesmo tempo que determinada lembrança. Desse modo, o nível todo acha-se contraído em uma representação indivisa, que já não é uma lembrança pura, mas que não é ainda, propriamente falando, uma imagem. (...) Mas como é que tomamos consciência dela, como a distinguimos na região que se atualiza com ela? Partimos dessa representação não dividida (que Bergson denominará ‘esquema dinâmico’), na qual todas as lembranças em vias de atualização estão em uma relação de penetração recíproca, e a desenvolvemos em imagens distintas, exteriores umas às outras, que correspondem a tal ou qual lembrança. Também aí Bergson fala de uma sucessão de “planos de consciência”. Mas o movimento não é mais aquele de uma contração indivisa; é, ao contrário, o de uma divisão, de um desenvolvimento, de uma expansão. A lembrança só pode ser dita atualizada quando se torna imagem. É então, com efeito, que ela entra não só em “coalescência”, mas em uma espécie de circuito com o presente, a imagem-lembrança, que remete à imagem-percepção, e inversamente. Daí a metáfora precedente da “rotação”, que prepara essa entrada em circuito.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 49

<sup>357</sup> MM, p. 197-198

<sup>358</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 50

Deleuze nos fornece as chaves para distinguir entre as seções do cone e os planos da consciência, distinção que não está representada no esquema do cone invertido. Os primeiros pertencem exclusivamente ao plano ontológico: são variações virtuais da lembrança em si, sendo que todos os níveis coexistem virtualmente. Os segundos pertencem ao campo propriamente psicológico e representam os diferentes graus de tensão e de vitalidade que a memória assume quando convocada pelo momento presente a fornecer-lhe lembranças que serão atualizadas.<sup>359</sup>

Na conclusão de MM, Bergson parece apontar para a ideia de que os planos da consciência são como que atualizações das seções do cone promovidas pelo trabalho da inteligência (ou, poderíamos dizer, da consciência). Sobre os planos da consciência, ele nos diz que:

não são dados, aliás, como coisas inteiramente prontas, superpostas umas às outras. Eles existem antes virtualmente, com essa experiência que é própria às coisas do espírito, A inteligência, movendo-se a todo instante ao longo do intervalo que as separa, as reencontra, ou melhor, as cria de novo sem cessar: sua vida consiste nesse próprio movimento.<sup>360</sup>

Há uma organização peculiar dos planos de consciência: segundo Bergson, eles não são formados por lembranças justapostas à maneira de átomos. Há algumas lembranças dominantes, que se destacariam em relação ao restante das outras. Seriam como que pontos brilhantes envoltos por vagas nebulosidades. A cada plano da consciência mais dilatado, mais próximo da base do cone, tais pontos destacados se multiplicariam.<sup>361</sup> São essas lembranças dominantes que facilitam, por exemplo, o processo de localização de uma lembrança no passado: elas serviriam como marcos temporais, pontos de referência no processo de busca por uma lembrança específica do passado.<sup>362</sup>

A postulação da teoria dos planos de consciência não esgotaria a tarefa da psicologia. Restaria à disciplina, por exemplo, desenvolver uma classificação desses planos, buscar a lei que os vincula aos diversos tons da vida mental, mostrar as

---

<sup>359</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 51-52

<sup>360</sup> MM, p. 282

<sup>361</sup> MM, p. 200

<sup>362</sup> MM, p. 200

determinações desses tons com base tanto nas necessidades do momento quanto no esforço pessoal despendido.<sup>363</sup>

Chegamos, assim, ao fim da exposição dos principais argumentos e ideias desenvolvidos no capítulo 3 de MM. Nossa próxima tarefa será a de, com base neles, identificar as mudanças de posição referentes ao problema do inconsciente tal como exposto no CP. Restam dois pontos a serem abordados: o argumento da associação de ideias e o próprio axioma que estabelece a identidade entre fatos psicológicos e fatos da consciência.

### Discussão 3: o argumento das associações de ideias e o axioma dos fatos psicológicos

Recordemos algumas das definições básicas propostas pelo CP. Nele, a psicologia é tida como a ciência da alma que tem por objeto analisar e descrever as operações que essa empreende.<sup>364</sup> Seu objeto elementar é o fato psicológico, caracterizado por ser passível de localização na duração, mas não no espaço<sup>365</sup>; além disso, tais fatos não podem ser mensurados<sup>366</sup>. O meio pelo qual conhecemos tais fatos é a consciência, entendida como uma faculdade de observação interior, que nos possibilita o conhecimento de nós mesmos<sup>367</sup>. Tal conhecimento que ela nos proporciona é infalível; assim, o fato psicológico lhe aparece sempre tal como ele é.<sup>368</sup>

Desse modo, segundo o CP, todo fato psicológico deve ser conhecido pela consciência, de forma mais ou menos clara: assim, sua existência enquanto tal está condicionada à sua percepção pelo sujeito.<sup>369</sup> Daí o estabelecimento da identidade *a priori* dos fatos psíquicos e dos fatos da consciência. A consequência lógica desse verdadeiro axioma é a interdição de qualquer possibilidade de concebermos a existência de fatos

---

<sup>363</sup> MM, p. 198

<sup>364</sup> APM, p. 3

<sup>365</sup> APM, p. 6

<sup>366</sup> APM, p. 8

<sup>367</sup> APM, p. 7

<sup>368</sup> APM, p. 16

<sup>369</sup> APM, p. 86

psicológicos inconscientes. Tudo aquilo que a psicologia da época tenta explicar fazendo uso dessa concepção deve, de acordo com o professor Bergson, ser remetida à ordem do fisiológico, de acordo com um dualismo ontológico de cunho cartesiano.<sup>370</sup>

De acordo com o próprio Bergson, o que está em jogo em uma definição desse tipo é a delimitação do que se entende por vida psicológica.<sup>371</sup> Do mesmo modo, está também em discussão a função que se atribui à consciência. Nesse sentido, o axioma do CP baseia-se na ideia de que a consciência desempenha um papel puramente especulativo: sua função é conhecer tudo aquilo que se passa no interior do sujeito. O fato dela ser uma faculdade infalível implica em que, para os fatos psicológicos, aparecer e existir tornam-se uma e a mesma coisa.<sup>372</sup>

Diferentemente do CP, MM parte de uma concepção da consciência pragmática, e não especulativa. Ela está permanentemente inserida no momento presente e sua função primordial é iluminar a situação atual com vistas à ação. O conhecimento que a consciência nos proporciona, portanto, não é um fim em si mesmo; encontra-se sempre subordinado aos interesses da vida prática em seu esforço para adaptar-se ao ambiente em que está inserida<sup>373</sup>.

Desse modo, para a consciência, tudo o que lhe aparece é o que lhe pode ser útil com vistas a uma ação real. Assim, o fato de algo – um fato psicológico - não lhe aparecer não significa necessariamente que esse não exista, mas apenas que não tem serventia para a consciência na sua tarefa de iluminar uma escolha a ser realizada.<sup>374</sup> Nesse sentido, um fato impotente para a consciência não implica na sua não-existência psicológica nem na sua passagem automática para a ordem ontológica material/fisiológica. Em MM, portanto, Bergson supera a interdição lógica que impossibilitava a concepção de fatos psicológicos inconscientes.

Resta-nos, agora, analisar o último argumento exposto no CP contrário à concepção dos fatos psicológicos inconscientes – o argumento referente à associação de

---

<sup>370</sup> APM, p. 85

<sup>371</sup> BERGSON, 1957. Discussion a propos de l'ouvrage de Georges Dwelshauvers: L'inconscient dans la vie mentale. In : *Écrits et Paroles*, v. II, p. 327

<sup>372</sup> APM, p. 17

<sup>373</sup> MM, p. 92

<sup>374</sup> MM, p. 165

ideias. Esse é o argumento menos desenvolvido de todos durante o CP e foi apresentado juntamente com o argumento da memória, apesar de levantar questões diferentes.

De acordo com o professor Bergson, os defensores da concepção de fatos psicológicos inconscientes consideram que alguns fenômenos de associação de ideias serviriam de prova a favor de sua tese. Citam como exemplo uma associação entre duas ideias na qual somos incapazes de estabelecer a relação existente entre essas; desse modo, postulam a existência de ideias inconscientes que serviriam de intermediárias na associação em questão.<sup>375</sup>

A refutação do CP a esse argumento é baseada em um exemplo clássico de associação exposto por Thomas Hobbes, no qual uma associação aparentemente esdrúxula entre a situação do rei da Inglaterra e o valor de um denário romano é resolvida ao se determinar a cadeia de pensamento que lhe subjaz, mostrando, assim, as ideias que serviram de intermediárias à associação. Para o professor Bergson, tal exemplo demonstra que, apesar da aparente inconsciência das ideias intermediárias, tal inconsciência era apenas relativa, pois que, quando apontadas por um terceiro, o sujeito logo as reconheceu.<sup>376</sup>

Vimos como, no segundo e no terceiro capítulos de MM, Bergson dispara críticas contundentes à psicologia associacionista. Seu grande erro, ele nos diz, é considerar ideias e imagens como entidades independentes, já prontas, que flutuariam no ambiente psíquico tal como átomos.<sup>377</sup> Um dos esforços realizados em MM é o de mostrar que tais elementos são produtos de um processo, que precisam ser atualizados para participarem do momento presente<sup>378</sup>.

A crítica ao associacionismo, no entanto, não faz com que Bergson rejeite o fenômeno em si da associação de ideias. Elas ocorrem, é fato, mas seu alcance é limitado: uma associação de ideias só ocorre propriamente quando a memória pura oferece aos mecanismos sensório-motores imagens de situações análogas à que está ocorrendo, com o intuito de orientar uma escolha de acordo com as lições da experiência.<sup>379</sup> Assim, as

---

<sup>375</sup> APM, p. 84

<sup>376</sup> APM, p. 181 e 182

<sup>377</sup> MM, p. 192,

<sup>378</sup> MM, p. 157

<sup>379</sup> MM, p. 179

leis da associação de ideias não incidiriam no âmbito de uma operação complexa tal como um raciocínio do tipo expresso no exemplo de Hobbes.

Bergson se propõe a explicar as leis da associação por meio da teoria dos planos da consciência. Para tal, ele recorre ao artifício de imaginar como se dariam essas associações nos dois extremos do esquema do cone invertido.

Coloquemo-nos, primeiro, nesse ponto inalcançável da extremidade do cone, em um plano de consciência puramente sensório-motor, em que as lembranças encontram-se no grau máximo de contração – ou seja, apresentam-se da forma mais simplificada possível, nos seus aspectos úteis para a ação. Nele, toda percepção prolonga-se em uma reação apropriada, sendo tal reação um esquema motor já identificado por percepções anteriores. Nessa resposta automática do corpo a um estímulo, temos já uma associação por semelhança entre a percepção atual e as anteriores, pois que a primeira só se prolonga em uma reação por causa da sua semelhança com as segundas. Ao mesmo tempo, vemos operando uma associação por contiguidade pela qual o mecanismo motor em questão encontra-se próximo às percepções antigas.<sup>380</sup> Assim, nesse plano da consciência corpóreo-motor, as associações são plenamente determinadas pois que elas obedecem aos interesses práticos do organismo, traduzidos nos seus esquemas motores previamente formados.

Suponhamos, porém, o caso inverso, transportando-nos para um plano da consciência puramente especulativo, ou, como Bergson prefere dizer, do sonho. Nele, cada lembrança dar-se-ia por inteiro em sua individualidade, estando inserida em um todo interconectado: teríamos assim, diante de nós, todos os acontecimentos transcorridos em nossa vida, com todo seu colorido e significado pessoal<sup>381</sup>. Nesse plano extremado da consciência, uma percepção presente poderia se aproximar de qualquer uma das lembranças, desde que alguns detalhes fossem negligenciados. Estabelecida tal associação por semelhança, outras associações entre lembranças que encontram-se próximas à lembrança em questão poderiam ser efetuadas, estabelecendo associações por contiguidade.<sup>382</sup> Nesse caso extremo, as associações se dariam dos modos mais arbitrários e indeterminados possíveis.

---

<sup>380</sup> MM, p. 195

<sup>381</sup> MM, pg. 196

<sup>382</sup> MM, p. 196-197

Desse modo, só poderíamos falar em leis da associação – ou seja, na qual elas determinariam totalmente o fenômeno – no caso extremo de um plano de consciência situado no vértice do cone. Esse ponto, no entanto, nunca é atingido, é apenas um caso-limite teórico. Desse modo, não se pode falar em leis da associação nesse sentido determinista. Para Bergson, as ideias de associações por semelhança e por contiguidade nada mais são do que representações complementares da tendência fundamental de todo organismo em extrair das situações o que elas têm de útil, armazenando as reações eventuais sob a forma de hábito motor, tornando-as, assim, passíveis de serem novamente executadas.<sup>383</sup>

Retomemos o exemplo de Hobbes e tentemos explicá-lo com base na teoria dos planos da consciência: o sujeito, engajado em uma discussão, diante da tarefa de interpretar o que está sendo dito, lança-se em um determinado plano da consciência, na qual as palavras percebidas possam encontrar na memória as ideias correspondentes, permitindo o seu real entendimento.<sup>384</sup> Nesse determinado plano, a percepção da ideia da situação do rei da Inglaterra possibilita à memória exercer uma pressão para inserir no presente a maior parte possível de si mesma.<sup>385</sup>

Nesse processo, a memória, por meio de seus movimentos de translação e rotação, assume determinado nível de contração no qual disponibiliza à consciência ideias análogas à percebida. Imaginemos que, na atualização dessas ideias, no movimento que permite tais ideias ultrapassarem o limiar da consciência, encontra-se não só a ideia propriamente dita da situação do rei da Inglaterra, como também a do denário romano.

Desse modo, pressupomos que as outras ideias análogas (a da entrega do rei aos inimigos, a de Cristo, etc.) já estariam configuradas nesse nível de contração da memória, mas foram incapazes de ultrapassar o limiar da consciência – portanto, já se encontram em vias de atualização, já tem uma existência psicológica propriamente dita, apesar de se encontrarem inconscientes. O fato de serem mencionadas por um terceiro lhes dá a oportunidade de, finalmente, adentrarem à consciência e, portanto, de serem reconhecidas pelo sujeito.

---

<sup>383</sup> MM, p. 196

<sup>384</sup> MM, p. 134

<sup>385</sup> MM, p. 197

Se tal interpretação da teoria do plano da consciência estiver correta, podemos sim admitir a refutação do argumento da associação de ideias, não no sentido original da questão colocada no CP – o de que as ideias intermediárias encontrariam-se em estado inconsciente – mas sim o de que ideias análogas inconscientes encontram-se preparadas para serem atualizadas assim que uma oportunidade lhes seja concedida.

Finda a última seção de discussão, constatamos que todas as objeções levantadas no CP contra a noção de inconsciente caem por terra quando analisadas sob o prisma das teorias propostas em MM. Nesse sentido, podemos dizer que MM é uma contribuição relevante à discussão a respeito do inconsciente que se travava no final do século XIX, ao apresentar uma filosofia capaz de superar os obstáculos erguidos pela psicologia clássica à aceitação dessa noção.

## Conclusão:

A primeira hipótese que lançamos, ao início desse trabalho, era a de que as ideias expostas no CP seriam propriamente uma expressão do modo como o problema do inconsciente era colocado e resolvido pela “psicologia clássica”. O termo é do próprio Bergson e, acreditamos, abarca também a psicologia espiritualista eclética que ainda era a base do ensino filosófico francês nas derradeiras décadas do século XIX, nuançada pelas colaborações da psicologia científica que se desenvolvia no período.

Tal psicologia clássica é a mesma esposada no CP e tem por característica fundamentar-se em um dualismo no qual corpo e alma distinguem-se radicalmente em termos ontológicos pelo critério da espacialidade. Temos, de um lado, fenômenos físicos, passíveis de serem localizados no espaço; do outro, fatos psicológicos, que não têm lugar no espaço.

O dualismo ontológico implica em uma distinção quanto aos meios que possuímos de conhecer os dois tipos de fatos – uma distinção segundo o critério epistemológico. Os sentidos me possibilitam tomar ciência dos fatos físicos por meio da estimulação que esses exercem sobre o meu corpo; já os fatos psicológicos somente se tornam conhecidos por meio da faculdade da consciência. O CP considera que a consciência é uma qualidade comum a todos os fatos psicológicos. O fato psicológico, assim, para ser caracterizado como tal, necessita atender a dois critérios de existência: ser *inextenso* (critério espacial) e ser *consciente* (critério epistemológico).

Dadas essas definições, o CP deve necessariamente rejeitar a ideia de que possam existir fatos psicológicos inconscientes: afinal, sendo a consciência um critério de existência do fato psicológico, sua ausência determina a impossibilidade de concebermos tal tipo de fato. A consequência dessa interdição, com base no dualismo ontológico, é a remissão de todo fato inconsciente para o âmbito dos fatos físicos. Nesse sentido, fatos tais como o de uma lembrança ou de uma ideia inconscientes só se tornam inteligíveis caso envolvam explicações de cunho fisiológico pelas quais são remetidos à materialidade extensiva do corpo humano.

De acordo com nossa segunda hipótese, esse modo de considerar a questão do inconsciente consistiria, para Bergson, o caso de um falso problema. Toda pergunta a

respeito do inconsciente só pode ser colocada após a definição do que é propriamente a consciência, pois o primeiro termo é, em termos lógicos, uma negação do segundo. Desse modo, devemos voltar nossas atenções à definição mesma de consciência para verificarmos se não estaríamos lidando com um falso problema.

Para o CP, a consciência é uma faculdade de observação interior, o “instrumento” por meio do qual tomamos conhecimento daquilo que ocorre no interior de nós mesmos. Nesse sentido, ela tem um caráter essencialmente especulativo, sendo sua função primordial a de obter conhecimento. Ela é, segundo o CP, capaz de nos dar acesso à integralidade dos fatos psicológicos. Assim, pela própria definição do que é e como funciona a consciência, já se torna impensável a concepção de fatos psicológicos inconscientes, pois não se pode conceber fatos dessa natureza dos quais ela não obtivesse conhecimento.

Mas, de que modo o problema da existência dos fatos psicológicos inconscientes se colocaria caso tivéssemos uma concepção diversa da consciência? Eis a nossa terceira hipótese: acreditamos que MM pode ser lido como uma tentativa de resolver o falso problema do inconsciente. E essa solução passa por uma nova definição da consciência.

De fato, MM critica as concepções filosóficas tradicionais por entenderem ser a consciência uma faculdade voltada ao conhecimento puro e desinteressado.<sup>386</sup> Para Bergson, ela é, ao contrário, uma faculdade essencialmente prática, ligada às funções corporais, cuja função é oferecer a melhor resposta possível às exigências do momento presente por meio de ações. Assim, a consciência está sempre voltada para tudo aquilo que possa lhe ser útil em uma tomada de decisão.

Em MM, o âmbito do que é psicológico passa a ser definido pelo critério funcional: todo fato que é útil para a ação presente é, propriamente falando, um fato psicológico, mesmo que ele não se dê a conhecer pela consciência. Assim, não há, a partir da definição da consciência, nenhum impedimento à concepção da existência de fatos psicológicos inconscientes, tal como ocorria no CP. A superação do principal obstáculo a uma teoria do inconsciente não significa, porém, que o caminho encontre-se completamente desimpedido.

---

<sup>386</sup> MM, p. 165

\*\*\*

A psicologia esposada no CP baseia-se tanto em uma concepção realista da matéria quanto em uma concepção de interação corpo-espírito do tipo paralelista-fisiológica. Elas encontram-se subjacentes nos argumentos contrários à existência de fatos psicológicos inconscientes. Ao colocar em xeque tais concepções, assim como fez com a consciência, MM acaba também por dissolver esses argumentos.

A nova teoria da matéria proposta por Bergson – a teoria da imagem – estabelece uma interdição à toda tentativa de procurar a origem dos fatos psíquicos, tais como a percepção ou a memória – na fisiologia do corpo. De acordo com essa teoria, o cérebro é tanto incapaz de gerar uma representação quanto de armazenar uma lembrança ou uma ideia. Nesse sentido, todas as tentativas do CP de remeter ao fisiológico os fatos psicológicos supostamente inconscientes – tal como ocorre nos argumentos da memória e das sugestões pós-hipnóticas – tornam-se inválidas.

O argumento da percepção cai por terra diante do duplo “ataque” da teoria da memória e da nova concepção da consciência: assim, a percepção inconsciente torna-se a própria condição da percepção consciente, o “filme” já revelado do conjunto das imagens do qual o corpo e a consciência – seguindo seus interesses pragmáticos – efetuam os seus recortes.

Já o argumento da associação de ideias é completamente reconfigurado em face da teoria dos planos de consciência – o fundamento da nova psicologia que Bergson extrai das teses principais de MM – pela qual a própria noção de associação de ideias perde sua força como princípio explicativo do funcionamento psíquico para tornar-se apenas uma expressão da tendência fundamental de todo organismo em extrair das situações o que elas têm de útil.

Nesse sentido, ganha força a nossa hipótese de que MM pode ser lido como uma tentativa de superar os obstáculos epistemológicos que vigiam em parte importante da filosofia francesa do final do século XIX contra a noção de inconsciente, tomando-o como um falso problema, oriundo, principalmente, de seus fundamentos ontológicos e psicológicos, nem sempre manifestos nos argumentos utilizados no transcorrer do debate.

\*\*\*

Mas, afinal, qual é a teoria do inconsciente proposta por Bergson em MM? Antes de tudo, cabe ressaltar o ineditismo de Bergson ao propor uma nova acepção ao termo em seu sentido descritivo: o inconsciente, em MM, não é apenas aquilo que está dado “fora” da consciência, aquilo a que ela não tem acesso; o inconsciente bergsoniano refere-se, antes de tudo, àquilo que não interessa à consciência, aquilo que não lhe tem serventia em termos práticos e, justamente por isso, não lhe está dado. Assim, nessa acepção, potencialmente tudo o que está inconsciente pode vir a tornar-se consciente, desde que desperte o interesse da consciência.

Por sua amplitude, devemos efetuar algumas distinções na teoria do inconsciente bergsoniana, com o intuito de apreender com mais facilidade suas determinações. Há, de um lado, o inconsciente das imagens, e, de outro, o das lembranças. De acordo com Dayan:

Aqui, o inconsciente é imanente às imagens que representam tudo o que conhecemos da matéria; lá ele é o modo de ser do passado humano, do espírito na medida em que esse é idêntico à memória. O primeiro inconsciente não é somente impessoal, ele é, antes de tudo, o pré-subjetivo e o pré-objetivo, o pré-humano e o pré-experenciado em geral. O segundo inconsciente não é somente pessoal, é a presença de toda uma vida interior e espiritual, o passado recolhido em história; os dois inconscientes se opõem ao limite, como a espacialidade e a temporalidade.<sup>387</sup>

Mas, prossegue Dayan, há ainda outra distinção por ser feita no interior do campo do inconsciente das lembranças: entre a inconsciente da lembrança pura que não é mais do que uma intenção e o inconsciente da memória que se agrega à percepção. Apenas o primeiro é “purificado” de toda materialidade e pode ser completamente oposto à existência das imagens inapercebidas; o segundo, ao contrário, é comprometido com a tarefa de atualizar-se, de se fazer encarnar em uma percepção, ou seja, de materializar-se.<sup>388</sup>

---

<sup>387</sup> « Ici l'inconscient est immanent à des images qui représentent tout ce que nous connaissons de la matière, là il est le mode d'être du passé humain, de l'esprit lui-même dans la mesure où il est identique à la mémoire. Le premier n'est pas seulement impersonnel, il est tout à la fois le pré-subjectif et le pré-objetif, le pré-humain et le pré-vécu en général. Le second n'est pas seulement personnel, il est la présence de toute une vie intérieure et spirituelle, le passé recueilli en histoire ; tous deux s'opposent à la limite, comme la spatialité et la temporalité. » DAYAN, 1965. *L'inconscient selon Bergson*, p. 315

<sup>388</sup> DAYAN, 1965. *L'inconscient selon Bergson*, p. 315

Deleuze aponta para a mesma necessidade de distinção ao referir-se a um inconsciente ontológico e a um inconsciente psicológico. Para ele, o inconsciente ontológico designa uma realidade não-psicológica, o ser tal como ele é em si. Isso porque, segundo Deleuze, o que é passado, o que é inútil e inativo, se confunde com o ser em si. “Não se trata de dizer que ele ‘era’, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si)”<sup>389</sup>

Na interpretação de Deleuze, o passado é a ontologia pura e é nesse sentido que ele entende quando Bergson nos fala da necessidade de efetuar um *salto* para o passado no processo de recordação de uma lembrança. Esse é um passado *em geral* que torna possível todos os passados particulares. Por isso Deleuze fala em um salto *na* ontologia: trata-se realmente de um salto no ser, ou, melhor dizendo, um salto no ser em si do passado.<sup>390</sup>

Somente após darmos esse salto no passado em si que é possível iniciar o processo pelo qual esse passado ganhará forma propriamente psicológica. De virtual, a lembrança começa então a se atualizar, tendo como condição o salto em um determinado nível do passado no qual as lembranças encontram-se mais ou menos contraídas. A atualização da lembrança deve ser dada ao mesmo tempo que a atualização do próprio nível, pois esse não está dado como algo pronto, ele também existe virtualmente.<sup>391</sup>

O inconsciente psicológico de Bergson não é, tal como o inconsciente ontológico, impotente e inútil. Ele constitui a própria subjetividade do sujeito, o seu caráter, expresso em cada um dos seus atos; ele é a condição de todo conhecimento reflexivo, pois é o guardião de nossas experiências passadas que servem de balizas para as tomadas de decisões impostas pelo presente; ele é, por fim, a condição de toda percepção consciente, ao fornecer à percepção pura sua contraparte na forma de lembranças-imagens.

Por tudo isso, podemos afirmar que MM expressa, de fato, uma teoria do inconsciente profundamente original, tanto em sua dimensão ontológica quanto psicológica. Por isso acreditamos que o pensamento bergsoniano não pode ser relegado ao segundo plano nos estudos referente à história da noção de inconsciente, como

---

<sup>389</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 42

<sup>390</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 43

<sup>391</sup> DELEUZE, 1999. *Bergsonismo*, p. 50

habitualmente se faz. Por fim, vemos em Bergson o mérito de propor toda uma teoria do inconsciente sem que, ao fazê-lo, caísse na “tentação” de afirmar o primado do inconsciente, mantendo-o, segundo Dayan, nos limites de suas relações com a consciência e da própria experiência.<sup>392</sup>

## Bibliografia

AGOSTINHO, S., 2011. *Confissões*. Petrópolis, RJ: Vozes.

BERGSON, H., 1957. Discussion a propos de l'ouvrage de Georges Dwelshauvers: L'inconscient dans la vie mentale. Em: *Écrits et Paroles, v. II*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 325-331.

BERGSON, H., 1959. Lettre a W. James (1). Em: *Écrits et Paroles, tome II*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 236-237.

BERGSON, H., 1988. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70.

BERGSON, H., 2006. Introdução (primeira parte). Em: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 3 - 26.

BERGSON, H., 2006. Introdução (segunda parte). Em: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 27 - 102.

BERGSON, H., 2006. Introdução à metafísica. Em: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 183 - 234.

BERGSON, H., 2009. A consciência e a vida. Em: *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 1 - 28.

BERGSON, H., 2009. Fantasmas de vivos e pesquisa psíquica. Em: *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 61 - 108.

BERGSON, H., 2009. O sonho. Em: *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 85 - 108.

BERGSON, H., 2010. *A evolução criadora*. São Paulo: Unesp.

BERGSON, H., 2010. Premier avant-propos de Matière et mémoire. Em: *Matière et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 444-445.

BERGSON, H., 2011. De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme. Em: *Écrits philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 59-66.

---

<sup>392</sup> DAYAN, 1965. L'inconsciente selon Bergson, p. 292

- BERGSON, H., 2011. Lectures. Em: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 279 - 308.
- BERGSON, H., 2011. *Matéria e memória*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- BERGSON, H., 2014. *Aulas de Psicologia e de Metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- BERGSON, H., 2015. *Cours de psychologie de 1892-1893*. Paris: Séha.
- BRÈS, Y., 2006. *El inconsciente*. Buenos Aires: Atuel.
- CARROY, J., OHAYON, A. & PLAS, R., 2006. *Histoire de la psychologie en France: XIX et XX siècles*. Paris: La Découverte.
- CHEVALIER, J., s.d. *Histoire de la pensée - Vol. IV*. Paris: Flammarion.
- CHURCHLAND, P., 2004. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Unesp.
- COELHO, J. G., 2010. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Unesp.
- COMBES, J., 2009. Inconscient actif et inconscient passif: une confrontation possible entre Bergson et Freud?. *Anais do Seminário de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*, Outubro, pp. 344 - 356.
- COUSIN apud MARQUES, U., 2007. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: Unesp.
- COUSIN, V., 1840. Cours de l'histoire de la philosophie - Treizième leçon. Em: *Oeuvres de Victor Cousin, vol. 1*. Bruxelles: Société Belge de Librairie, pp. 228 - 246.
- DAYAN, M., 1965. L'inconscient selon Bergson. *Revue de métaphysique et de morale*, Volume 3, pp. 287 - 324.
- DELEUZE, G., 1999. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34.
- DESCARTES, R., 1988. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra: Livraria Almedina.
- ELLENBERGER, H., 1958. The unconscious before Freud. *Bull. Meninger Clinic*, pp. 03-15.
- ELLENBERGER, H., 1970. *The discover of the unconscious*. New York: Basic Books.
- FFYTCHÉ, M., 2014. *As origens do inconsciente*. São Paulo: Cultrix.
- FILLOUX, J.-C., 2009. *L'inconscient*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GARCIA-ROZA, L. A., 2001. *Introdução à Metapsicologia Freudiana, Vol. 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GAY, P., 1989. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOUHIER, H., 2014. Prefácio. Em: *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo : WMF Martins Fontes, pp. IX - XVIII.
- GRATACAP, A., 1866. *Théorie de la mémoire*. Montpellier, FR: Boehm & Fils.

- GUTTING, G., 2002. *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T., 1983. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural.
- HUDE, H., 1995. Notes sur quelques leçons complémentaires. Em: *Cours III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne / Théories de l'âme*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 253 - 270.
- HUDE, H., 2011. Notas do curso de psicologia. Em: *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 451-474.
- HUME, D., 2009. *Tratado da natureza humana*. 2ª edição ed. São Paulo: Unesp.
- HYPOLITE, J., 1949. Aspects divers de la mémoire chez Bergson. *Revue Internationale de Philosophie*, 3(10), pp. 373 - 391.
- JANET, P., 1884. De la suggestions dans l'état d'hypnotisme. *Revue politique et littéraire*, pp. 100-4, 129-32, 178-85, 198-203.
- JANET, P., 1893. *Victor Cousin e son oeuvre*. Paris: Félix Alcan, Éditeur.
- JANET, P., 1893. *Victor Cousin et son oeuvre*. Paris: Félix Alcan, Éditeur.
- LACHELIER, J., 1896. Psychologie et Métaphysique. Em: *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et Métaphysique*. Paris: Félix Alcan, pp. 103-173.
- LALANDE, A., 1996. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- LEBLANC, A., 2001. The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, His Nephew Pierre, and the Problem of Post-Hypnotic Suggestion. *History of Science*, pp. 57-69.
- LECHALAS, G., 2010. Matière et mémoire, d'après un nouveau livre de M. Bergson. Em: *Matière et mémoire*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 460 - 465.
- LEIBNIZ, G., 1999. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural.
- McGrath, L., 2015. Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902. *History of the Human Sciences*, pp. 3-24.
- MISSA, J.-N., 1997. Une critique positive du chapitre II de Matière et Mémoire de Bergson. Em: P. GALLOIS & G. FORZY, eds. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo, pp. 65-83.
- MOSSÉ-BASTIDE, R. M., 1955. *Bergson éducateur*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NICHOLLS, A. & LIEBSCHER, M., 2010. Introduction: thinking the unconscious. Em: A. NICHOLLS & M. LIEBSCHER, eds. *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German*. New York: : Cambridge University Press.
- NICOLAS, S., MARCHAL, A. & ISEL, F., 2000. La psychologie au XIXème siècle. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, pp. 57-103.
- PADILLA, J., 2007. Henri Bergson y la idea del inconsciente. *Revista de Historia de la Psicología*, Volume 28, pp. 113-119.

- PAIVA, R., 2005. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas.
- PERKINS, F., 2009. *Compreender Leibniz*. Petrópolis, RJ : Vozes.
- POLITZER, G., 1967. *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme*. Utrecht: Jean-Jaques Pouvert.
- PRADO JÚNIOR, B., 1988. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- RABIER, E., 1903. *Leçons de philosophie - Psychologie*. 7ª edição ed. Paris: Librairie Hachette et Cie..
- RIBOT, T., 1877. Philosophie et psychologie en France. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, pp. 107-123.
- RIQUIER, C., 2004. Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire?. Em: F. WORMS, ed. *Annales bergsoniennes, vol. II*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 261 - 285.
- RIQUIER, C., 2007. Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états. *Les Études Philosophiques*, 2(81), pp. 193 - 214.
- RÖD, W., 2008. *O caminho da filosofia, vol. 2*. Brasília: Universidade de Brasília.
- SAMPAIO, E., 2015. Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria?. *Analytica*, Volume 19, nº 1, pp. 93-122.
- SAMPAIO, E., 2017. Intuição e exercícios espirituais. *Dois pontos*, p. 6.
- SOULEZ, P. & WORMS, F., 2002. *Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TORRES MARQUES, S., 2006. *Ser, tempo e liberdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- VACHEROT, E., 1884. *Le Nouveau Spiritualisme*. Paris: Librairie Hachette.
- WORMS, F., 1997. *Introduction à Matière et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- WORMS, F., 2000. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.