

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

PERCEPÇÃO E MEMÓRIA EM BERGSON:  
Um questionamento acerca das críticas sartrianas à *Matéria e memória*.

São Carlos – 2011

SOLANGE BITTERBIER

PERCEPÇÃO E MEMÓRIA EM BERGSON:  
Um questionamento acerca das críticas sartrianas à *Matéria e memória*.

Dissertação apresentada como quesito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de São Carlos, sob a orientação da Prof. Dr<sup>a</sup>. Silene Torres Marques.

São Carlos – 2011

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

B624pm

Bitterbier, Solange.

Percepção e memória em Bergson : um questionamento acerca das críticas sartrianas à Matéria e memória / Solange Bitterbier. -- São Carlos : UFSCar, 2011.  
130 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2011.

1. Filosofia contemporânea. 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - crítica e interpretação. 3. Tempo real. 4. Intuição. 5. Imagem. 6. Espaço e tempo. I. Título.

CDD: 190 (20<sup>a</sup>)

**SOLANGE BITTERBIER**

**PERCEPÇÃO E MEMÓRIA EM BERGSON: UM QUESTIONAMENTO ACERCA DAS  
CRÍTICAS SARTRIANAS À *MATERIA E MEMÓRIA***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.


Aprovado em 17 de março de 2011

**BANCA EXAMINADORA**


Presidente

  
\_\_\_\_\_  
(Dr<sup>a</sup>. Silene Torres Marques - UFSCar)

1º Examinador

  
\_\_\_\_\_  
(Dr<sup>a</sup>. Izilda Johanson - UNIFESP)

2º Examinador

  
\_\_\_\_\_  
(Dr. Franklin Leopoldo e Silva - UFSCar)

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Silene Torres Marques, por se dispor prontamente a me orientar no presente trabalho e, principalmente, pela dedicação, respeito e grande atenção ao longo destes dois anos de mestrado.

Ao professor Valdir, pela paciência e empenho dedicados a mim para o aprendizado da língua francesa.

Aos professores Franklin Leopoldo e Silva, Bento Prado Neto e Izilda Johanson, pelas importantes considerações acerca do texto.

Ao João Paulo, meu companheiro inseparável de todas as horas, pelo inestimável apoio e companheirismo em todos os momentos.

Aos melhores amigos Carlos Eduardo e Michel, por tornarem mais fáceis os momentos complicados e por me fazerem acreditar novamente no valor da amizade.

Aos meus pais, por todo carinho, compreensão e apoio.

À CAPES, cujo financiamento possibilitou a realização deste trabalho.

À Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar, pela disponibilidade e prontidão nos serviços prestados.

*Ao João Paulo e à Rosane*

## RESUMO

Importante filósofo e pesquisador do século XX, Henri Bergson ganhou destaque não apenas por suas análises minuciosas da consciência e pelo novo sentido concedido a termos filosóficos já consagrados, mas também pela abordagem da noção de duração presente em suas principais obras, a qual é a base de muitas de suas concepções. Os escritos filosóficos de Bergson lhe renderam muita admiração e, ao mesmo tempo, muitas críticas, as quais, ao levantarem questões acerca de pontos fundamentais da filosofia bergsoniana, permitem debates que resultam em diversas pesquisas. Dentre as críticas mais destacadas, algumas se concentram no texto do filósofo Jean-Paul Sartre, intitulado *A imaginação*, que aborda aspectos importantes da obra *Matéria e memória*. Entretanto, as críticas de Sartre parecem abordar de forma parcial das argumentações de Bergson. Diante disso, nosso objetivo é fazer uma análise das reflexões bergsonianas apresentadas em *Matéria e memória* buscando mostrar que as posições de Sartre em relação a Bergson foram assumidas de forma superficial, o que nos leva a afirmar que a filosofia bergsoniana não malogrou em suas concepções, tal como afirma o autor de *A imaginação*. Para tanto, procuraremos enfatizar as duas noções fundamentais presentes em *Matéria e memória* e que foram amplamente criticadas por Sartre, a saber, a de percepção e a de consciência, assim como as conclusões presentes na finalização da obra acerca do dualismo corpo e espírito.

Palavras chave: Corpo, Imagem, Percepção, Matéria, Memória.

## ABSTRACT

Important philosopher and researcher of the twentieth century, Henri Bergson has gained prominence not only for his detailed analysis of consciousness and for the new meaning given to already established philosophical terms, but also for his addressing of the notion of duration, which is present in his major works and is the basis many for many of his conceptions. Bergson's philosophical writings have earned him much admiration and, at the same time, many criticisms, which, as they raise questions concerning fundamental points of the bergsonian philosophy, allow discussions that result in several studies. Among the most prominent criticisms, some are concentrated in the text of the philosopher Jean-Paul Sartre, entitled *The Imagination*, which addresses important aspects of the work *Matter and memory*. However, Sartre's criticisms seem to address Bergson's arguments in an one-sided way. Given this, our objective is to analyze the bergsonian reflections presented in *Matter and memory* trying to show that Sartre's positions regarding to Bergson were taken in a superficial way, which leads us to assert that Bergson's philosophy has not, as claimed by the author of *The imagination*, failed in his conceptions. For that, we will emphasize two fundamental notions present in *Matter and memory*, which were widely criticized by Sartre, namely the notions of perception and consciousness, as well as the conclusions presented in the finalization of the work about the dualism of body and spirit.

Keywords: Body, Image, Perception, Matter, Memory.



## LISTA DE ABREVIATURAS

### ABREVIATURAS PARA AS OBRAS DE BERGSON

DI — *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)

MM — *Matière e mémoire* (1896)

OR — *Le rire* (1900)

EC — *L'évolution créatrice* (1907)

EE — *L'énergie spirituelle* (1919)

DS — *Durée et simultanéité* (1922)

DM — *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)

PM — *La pensée et le mouvant* (1934)

Usaremos a seguinte configuração: após a citação estará a abreviatura, a numeração da página referente às *Oeuvres* (1959) e em seguida aquela referente às edições críticas feitas sob direção de Frédéric Worms: Ex. (EC, 766/45). Somente a referência de *L'énergie spirituelle* sairá dessa configuração: após a abreviatura estará a numeração da página referente às *Oeuvres* (1959) e em seguida aquela referente à publicação original. Todas as traduções são de nossa própria autoria.

### ABREVIATURAS PARA AS OBRAS DE SARTRE

AI — *L'Imagination*

TE — *La transcendance de l'égo*

SN — *L'être e le néant*

Usaremos a seguinte configuração: primeiramente a abreviatura, em seguida a numeração da página referente à publicação original: Ex. (I, 49). Todas as traduções são de nossa própria autoria.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	4
ABSTRACT .....	5
LISTA DE ABREVIATURAS.....	6
INTRODUÇÃO.....	9
<b>CAPÍTULO I: AS CRÍTICAS SATRIANAS.....</b>	<b>15</b>
1.1. INTRODUÇÃO.....	15
1.2. O PROBLEMA DA IMAGEM E A INDISTINÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E O MUNDO.....	16
1.3. O SURGIMENTO DA SUBJETIVIDADE.....	19
1.4. A PASSAGEM DA REPRESENTAÇÃO PARA A LEMBRANÇA.....	20
1.5. A RELAÇÃO ENTRE PRESENTE E PASSADO.....	22
1.6. O ASSOCIACIONISMO.....	25
1.7. A LINGUAGEM ESPACIALIZADORA.....	26
1.8. OS PLANOS DE CONSCIÊNCIA.....	27
1.9. O BERGSONISMO.....	28
<b>CAPÍTULO II: A CONSCIÊNCIA E SEUS DADOS IMEDIATOS – A INTERIORIDADE..</b>	<b>31</b>
2.1. INTRODUÇÃO.....	31
2.2. O ESPAÇO COMO FORMA DA INTELIGÊNCIA E A MULTIPLICIDADE NÚMERICA.....	32
2.3. A MULTIPLICIDADE QUALITATIVA.....	36
2.4. A DURAÇÃO.....	38
2.5. ENDOSMOSE – O MISTO.....	40
2.5. A LIBERDADE.....	42
<b>CAPÍTULO III: A CONSCIÊNCIA E O CAMPO DE IMAGENS – A RELAÇÃO COM A EXTERIORIDADE.....</b>	<b>48</b>
3.1. INTRODUÇÃO.....	48
3.2. A METODOLOGIA BERGSONIANA.....	50
3.3. O CAMPO DE IMAGENS.....	56
3.4. O PAPEL DO CORPO.....	62
3.5. A PERCEPÇÃO PURA.....	68

<b>CAPÍTULO IV: CONSCIÊNCIA ENQUANTO MEMÓRIA – A SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>75</b>
4.1. INTRODUÇÃO.....	75
4.2. A DIFERENÇA ENTRE PERCEPÇÃO E LEMBRANÇA.....	78
4.3 - AS FORMAS DA MEMÓRIA.....	80
4.4. RECONHECIMENTO – A RELAÇÃO ENTRE LEMBRANÇA E PERCEPÇÃO.....	84
4.5. O RECONHECIMENTO ATENTO.....	86
4.6. PERCEPÇÃO CONCRETA - AS LEMBRANÇAS E O PRESENTE.....	89
4.7. OS PLANOS DE CONSCIÊNCIA.....	93
<b>CAPÍTULO V: DUALISMO: A RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E ESPÍRITO.....</b>	<b>100</b>
5.1. INTRODUÇÃO.....	100
5.2. UMA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA.....	101
5.3. UMA VOLTA À EXPERIÊNCIA IMEDIATA.....	107
5.4. A PERCEPÇÃO DA MATÉRIA COMO RITMO DA DURAÇÃO.....	110
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>114</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>126</b>

## INTRODUÇÃO

Inicialmente pretendemos, no primeiro capítulo, analisar as críticas sartrianas à filosofia de Bergson presentes no texto *A imaginação*. Nos próximos quatro capítulos, dedicaremos-nos aos escritos de Bergson. Sendo assim, como a própria divisão do texto já indica, este trabalho é dedicado à filosofia bergsoniana, principalmente àquela exposta em *Matéria e memória*.

Embora nosso título faça uma remissão a Sartre, é importante enfatizar que utilizaremos os argumentos deste na medida em que nos forem úteis para esclarecermos os aspectos principais das argumentações expostas em *Matéria e memória*. Não se trata, portanto, de uma análise minuciosa de ambas as filosofias, a de Bergson e a de Sartre. Mesmo porquê tal projeto seria inviável, tamanha a riqueza das mesmas. Nossa opção, então, foi realizar um trabalho sobre as reflexões presentes em *Matéria e memória*.

Todavia, pretendíamos salientar algo que instigasse a leitura dessa obra e levantasse objeções sobre a mesma e, nesta medida, as críticas sartrianas parecem completar nosso objetivo. Desse modo, o texto *A imaginação* contribuirá para a realização de nosso trabalho já que aponta para aspectos muitas vezes mal compreendidos na filosofia de Bergson, os quais serão nossos objetos de análise.

Embora não se trate de um trabalho sobre a filosofia sartriana, é importante ressaltar o embasamento das críticas presentes em *A imaginação*. Não esmiuçaremos, obviamente, as concepções e propósitos do filósofo de *O ser e o Nada*, mas pretendemos fazer uma introdução que, primeiramente, nos permita compreender os motivos de tais críticas serem destinadas a Bergson centrando-nos sobre a concepção de consciência que encontramos na obra do filósofo existencialista<sup>1</sup>, e que, ainda, verse sobre a noção de imagem, já que estas duas noções — imagem e consciência — são o foco da crítica sartriana à Bergson quando este expõe sua teoria da percepção pura.

De início, é preciso enfatizar quais os objetivos da obra *A imaginação* e sua posição entre as demais. Em *A Transcendência do ego*, obra anterior a *A imaginação*, a consciência se apresentava como vazia, como isenta de conteúdos e isso vem a se tornar característica marcante da filosofia sartriana. Mas donde essa concepção peculiar de consciência?

---

<sup>1</sup> É preciso ressaltar que, embora nos refiramos a Sartre como “filósofo existencialista”, será mais adiante, mais precisamente no final de *O imaginário*, que é revelada sua postura existencialista, fruto de seu contato com as obras de Heidegger. Sendo assim, em *A imaginação*, o existencialismo sartriano ainda não se faz presente.

Os escritos filosóficos que abordam o conhecimento a partir da relação sujeito-objeto e que foram redigidos a partir da filosofia kantiana suscitaram equívocos na medida em que a apreensão do objeto pelo sujeito era concebida como uma assimilação das coisas que retirava delas sua concretude, transformando-as em pensamento através dessa transferência para a mente, como se o sujeito incorporasse os objetos, de modo que a realidade destes deixaria de existir nessa relação. Haveria então, uma espécie de vantagem quase mágica do sujeito em relação ao objeto, já que o indivíduo poderia moldá-lo, de acordo com sua apreensão, ao visá-lo através de seus interesses, de suas influências, de seus conceitos, em uma palavra, de seu aparato intelectual e cultural. Diante disso, Husserl chamou atenção para tal problema e propôs aquilo que está na base da fenomenologia que é uma volta às coisas mesmas, na qual a relação do sujeito com o objeto não viesse a retirar deste último sua importância.

Desse modo, a fenomenologia exerceu grande influência no pensamento filosófico contemporâneo na medida em que pauta nossa relação com o mundo, mais precisamente, a relação da consciência com aquilo que nos cerca, buscando algo aparentemente simples: um retorno às coisas mesmas. A novidade que a fenomenologia trouxe ao pensamento contemporâneo foi a possibilidade de uma reconstrução das bases deste através da interrogação do seu modo de se exercer, da sua própria tarefa em última instância, instigando transformações que não passaram despercebidas por Sartre.

Tal retorno, proposto por Husserl e levado em consideração por Sartre, se daria através de uma purificação da relação entre sujeito e objeto, de modo que, assim, fosse possível separar os constituintes dessa relação devolvendo a realidade ao objeto, tal como ele é, e também definindo o modo como a consciência se relaciona com o mundo. Em outras palavras, os impasses dos escritos posteriores a Kant, nos quais a relação sujeito-objeto era deturpada quando a apreensão do objeto se dava após o “constituirmos” com nossas idéias e demais conceitos, encontram uma saída diante da proposta husserliana de um retorno às coisas mesmas, na qual os papéis tanto do sujeito quanto do objeto seriam definidos, sem que ocorresse nessa relação qualquer privilégio de um âmbito sobre o outro, à moda do realismo ou do idealismo.

A partir deste retorno, concebe-se a consciência não mais como algo que adapta os objetos aos seus modos de concebê-los, o que vem a preservar a realidade desses objetos em si mesmos. O conhecimento se daria, então, de outro modo: essa volta às coisas mesmas nos levaria a perceber que a consciência não é algo, não é uma coisa ou substância, mas que ela só existe nessa

relação com o objeto, donde advém a concepção que marca a filosofia de Husserl e que está fortemente presente nos escritos sartrianos, a saber, que consciência é sempre consciência *de* alguma coisa<sup>2</sup>. A consciência passa a ser definida somente diante dessa relação com o objeto, desse modo de visar as coisas, e a questão da apreensão dos objetos pelo sujeito encontra uma solução que foge dos problemas suscitados pela concepção na qual a consciência era uma espécie de arcabouço de conteúdos mentais.

Portanto, a fenomenologia de Husserl teve um papel fundamental nas concepções de Sartre na medida em que a consciência não era, na filosofia daquele, um meio preenchido com conteúdos, mas apenas ato, o qual se caracterizava por aquilo que atraiu a atenção de Sartre: a intencionalidade. O ato de visar é a base da concepção de intencionalidade, a qual, como veremos, Sartre acusa Bergson de ter esquecido de considerar em seus escritos e que levaria o autor d’*A Evolução criadora* não somente ao fracasso em sua tentativa de explicar a relação do sujeito com o mundo, mas também a uma concepção equivocada de consciência, a qual, por sua vez, não estaria livre das imagens enquanto conteúdos, continuando a considerar a consciência como algo que se apodera das coisas.

Essa concepção peculiar de consciência que tem com base a intencionalidade permitiu a Sartre elaborar sua filosofia enfatizando uma concepção de consciência em que esta é vazia de conteúdos, afastando-a de uma espécie de “espírito-aranha” — metáfora utilizada por Sartre para explicar como a consciência, quando “preenchida” por representações, se comportaria diante destas: seria como se, à moda de uma aranha, a consciência atraísse as coisas para si, cobrisse-as com sua teia e depois deglutisse tais coisas, tornando-as parte de si mesma<sup>3</sup>.

Em outras palavras, é a partir da noção de intencionalidade da consciência, herdada de Husserl, que Sartre considera a consciência como translúcida, como transparente, vazia de conteúdos: a consciência não atrai as coisas para si, tampouco armazena conteúdos, isso porque ela é movimento intencional, ato pelo qual o conhecimento se dá na relação como o objeto. Para usar os termos sartrianos, a consciência é nada.

Mas quais seriam esses conteúdos? A obra *A imaginação* nos auxilia nessa resposta, pois ela tem como objeto uma crítica às concepções de imagens que seriam, por sua vez, conteúdos da

---

<sup>2</sup> Em *La transcendance de l’ego*, Sartre anuncia que irá manter o conceito de intencionalidade tal como na filosofia de Husserl, preservando esse princípio fundamental da fenomenologia. A esse respeito ver *La transcendance de l’ego*, p. 28.

<sup>3</sup> A esse respeito ver SARTRE, J.P. *Situations I* Essais critiques. Paris: Gallimard, 1978. pág. 29.

consciência, crítica que também se dirige a Bergson. Uma psicologia da imagem passa a ser o objeto de Sartre tanto nos livros *A imaginação* quanto em *O imaginário*, sendo que neste a imagem é abordada num caráter descritivo, quase analítico e, naquele, numa crítica ao modo como a imagem foi tratada por determinados filósofos.

Vale ressaltar que a postura de Sartre com a fenomenologia husserliana, não foi a de um seguidor. Embora tenha nutrido grande admiração por Husserl, Sartre o acusa de não ter se mantido em sua concepção tão peculiar da consciência, inserindo nela um ego que retiraria sua transparência. A obra *O imaginário* é a prova dessa separação de Sartre com Husserl, mas não a de sua separação da fenomenologia, com a qual manteve uma relação, não de discípulo, mas de admirador de suas principais concepções.

Embora não seja nossa intenção discorrermos acerca do modo como a ética foi abordada por Sartre, é interessante salientar duas conhecidas concepções que irão permear o modo como o filósofo compreende a consciência: se ela é vazia, tudo está fora dela, inclusive nós mesmos, daí as concepções de para-si e em-si. Em sua filosofia, Sartre afirma que conceber a consciência como um “âmbito” no qual podemos nos refugiar do mundo é uma fuga da exterioridade, que quando concebida dessa forma, a consciência seria uma invenção com vistas a nos proteger do mundo.

Apenas atentando para as célebres concepções de em-si e para-si da filosofia sartreana já podemos compreender que a consciência é, para o autor de *O ser e Nada*, algo bem diferente daquela descrita por Bergson. O mundo é, segundo Sartre, tomado de seres em-si, a saber, os objetos, que não mantêm relações entre si, são contingentes e não há alteridade, são identidade pura, não possuem nem atividade nem passividade. Nas palavras de Sartre, “O ser é. O ser é em-si. O ser é o que é.” (SN, 33). Já o para-si, que é a consciência, se diferencia do em-si na medida em que é uma descompressão do ser, um vazio que caracterizaria a realidade humana.

Como aparentemente poder-se-ia pensar, o para-si não é um retorno a si, é um lançar-se para fora, o si está fora do indivíduo, o que o leva a uma busca do ser, num movimento para alcançar a si mesmo. Esse vazio é o que faz a consciência se constituir e ultrapassar seus limites, “o nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si, rumo a si, pela qual se constitui o Para-si.” (SN, 115).

Sendo assim, consciência é transcender-se e nessa medida somos aquilo que Sartre diz ser um projeto, somos aquilo que ainda não somos: isso é a liberdade, que deixa de ser um direito concedido ao sujeito para ser própria a ele, o condenando a ser livre<sup>4</sup>.

Obviamente que esta rápida apresentação de alguns aspectos da filosofia de Sartre não abarcam sequer uma introdução ao seu pensamento diante de tamanha riqueza argumentativa presente em seus textos. Entretanto, pretendemos continuar somente com essas exposições breves na medida em que forem úteis ao nosso texto, pois não se trata aqui de fazer uma abordagem minuciosa das demais obras sartrianas. Nosso propósito é nos mantermos somente em *A imaginação*.

Posteriormente, ao definirmos a noção de consciência da forma como Bergson a expõe, se tornará mais claro o porquê das críticas de Sartre — baseadas em sua peculiar concepção de consciência — destinadas à representação e ao campo de imagens. É preciso ressaltar que essas críticas, assim como outras disparadas por Sartre, devem-se a uma concepção bem diferente que o autor de *A imaginação* faz da consciência, o que será visto no decorrer de nosso trabalho. É inegável que Sartre pondera suas críticas em sua própria filosofia e não é por simples capricho que as remete a Bergson, mas sim por uma questão pressupostos filosóficos diferentes<sup>5</sup>. Daí a importância de iniciarmos com esta breve introdução sobre a filosofia de Sartre para, ao chegarmos em nossa análise das críticas — objetivo de nosso primeiro capítulo —, compreendermos melhor os supostos problemas presentes na filosofia de Bergson.

Como veremos, a relação entre sujeito e objeto é exposta por Bergson de uma forma diferente daquela de Sartre. Primeiramente, os objetivos de Sartre são igualmente diferentes dos de Bergson, enquanto aquele pretende um psicologia da imagem, este utiliza-se desse termo para chegar a outros objetivos, como a explicação de uma “gênese” da consciência a partir da indeterminação das ações, a distinção entre percepção e lembrança, o papel do cérebro em nossas percepções, nossa memória enquanto contração de momentos do tempo e, principalmente, a possibilidade de um contato entre sujeito e objeto diante de um dualismo que buscou atenuar ao

---

<sup>4</sup>A esse respeito ver SARTRE, J. P. *L'être e le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2001. p. 530 ou ver SARTRE, J. P. *Existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores). p. 9.

<sup>5</sup> Por se tratarem de duas filosofias com articulações diferentes, “Bergson foi compreendido como um filósofo do espírito em sentido metafísico, enquanto Sartre era o filósofo da existência, da história” - Entrevista de Frédéric Worms concedida à revista Cult (140ª edição, março de 2010). Sendo assim, a filosofia de Bergson foi ofuscada pela de Sartre, dado que esta parecia algo muito mais próxima à realidade do momento histórico dos anos 60 que aquela.



máximo a distância entre eles. Sendo assim, o objetivo de Bergson é uma ontologia do sujeito e não uma psicologia da imagem, que é o objetivo de Sartre em *A imaginação*. Tal ontologia aborda a consciência enquanto duração, enquanto memória, o que se difere muito daquilo proposto por Sartre, a saber, a consciência como ato, como movimento em direção às coisas que não escapa da intencionalidade.

Desse modo, acreditamos já haver deixado aqui indicado que, a nosso ver, as críticas levantadas por Sartre sobre *Matéria e memória* são atenuadas ou desfeitas ao atentarmos para o fato de que Sartre, aparentemente, não considerou os objetivos de Bergson ao escrever tal obra, tampouco que suas argumentações tinham em vista um fim específico, assim como ao procurar apontar na filosofia bergsoniana as dificuldades que poderiam aproximá-la das filosofias anteriores que trataram a subjetividade de forma confusa, percorreu apressadamente o primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Ao ler tal exposição baseando-se numa psicologia da imagem — psicologia esta que não era o propósito de Bergson — Sartre atribui à filosofia bergsoniana um malogro que pode ser desfeito quando nos voltamos para as pretensões bergsonianas e percebemos que, diante delas, o termo imagem, as noções de percepção e consciência, não implicam incoerências ou contradições em *Matéria e memória*. Quando consideramos que Sartre se aproxima de uma visão cartesiana da subjetividade, ou seja, de que o sujeito é o princípio, compreendemos, por exemplo, o porquê da noção de campo de imagens ter sido amplamente criticada e considerada como puro idealismo, já que não poderia haver nada antes do sujeito propriamente dito. Entretanto, se percorrermos a argumentação presente em *Matéria e memória* sem termos pressupostos, tal reflexão se mostra mais plausível e se afasta de um malogro.

## CAPÍTULO I

### AS CRÍTICAS SATREANAS

#### 1.1 - INTRODUÇÃO

Sartre inicia sua argumentação<sup>6</sup> que tem por objetivo apontar o malogro da filosofia bergsoniana apontando que a suposta “revolução filosófica” trazida pelas obras *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *Matéria e memória* não trouxe nada de novo para as discussões anteriores, principalmente no que diz respeito à noção de imagem e de consciência. Isso que Sartre pretende mostrar se dará através de um “exame atento das concepções de Bergson” (AI, 42), mas será que o próprio Sartre conseguiu o seu objetivo de examinar atentamente tais concepções? Será que pouco mais de vinte páginas foram suficientes para tanto: analisar quatro longos capítulos de *Matéria e memória* e ainda os pressupostos abordados anteriormente no *Ensaio*?

É evidente que o que está em questão não é a compreensão das obras de Bergson, evidente também que o filósofo não tratou com indiferença as novidades que a filosofia bergsoniana trouxe e o esforço do filósofo de *Matéria e memória* em suas descrições minuciosas. Entretanto, descrições como a do termo imagem e da concepção de consciência, embora ricamente desenvolvidas, não foram suficientes, segundo Sartre, para uma ruptura com a tradição, pois a argumentação bergsoniana, embora inovadora em certos aspectos e se utilizando de uma terminologia nova, não ultrapassou as questões problemáticas acerca do âmbito da consciência e esse fato fez as análises de Bergson malograrem.

Deste modo, o que nos parece, num primeiro momento, é que Sartre pouco se deteve em *Matéria e memória*. Não se trata de uma incompreensão, mas de um exame que não levou em conta partes importantes de tal obra, como o IV capítulo, que praticamente não foi considerado. Isso é compreensível quando sabemos que o objetivo sartriano era escrever uma psicologia da imagem e que, diante disso, se deteve somente naquilo que se referisse às imagens e não a toda obra bergsoniana. Sendo assim, Sartre articulou suas opiniões de maneira em que não houve uma

---

<sup>6</sup> Ressaltamos que o trecho do livro *A Imaginação* que se refere à filosofia de Bergson constitui-se somente de aproximadamente 20 páginas e nossa análise está restrita somente a ele.

análise mais minuciosa ao texto de Bergson, uma apreciação mais longa dos seus argumentos. Desse modo, a análise de Sartre não gozou da atenção<sup>7</sup> que ele pretendia lhe dar.

Embora tendo em vista refutar certas concepções que se distinguem das suas, Sartre nos proporcionou uma análise que aponta aspectos importantes da filosofia bergsoniana, e isso, a nosso ver, faz do texto *A Imaginação* uma fonte de argumentos polêmicos que instigam novos estudos, como é o caso do presente trabalho.

Por questões metodológicas, iniciaremos nosso percurso por um estudo do texto *A Imaginação*, visando apontar no mesmo quais as principais críticas à filosofia de Bergson, assim como ressaltar alguns dos motivos que nos levam a crer que a leitura sartriana da obra *Matéria e memória* não considerou aspectos importantes de seu desenvolvimento. Desse modo, já que neste primeiro capítulo nos manteremos apenas nas críticas à filosofia bergsoniana, nos capítulos seguintes, julgaremos em que medida elas são apropriadas e buscaremos ao menos atenuar a caracterização astuciosa feita por Sartre, mostrando que, quando se leva em conta seus objetivos e sua maneira peculiar de escrita o desenvolvimento da filosofia bergsoniana não “malogrou” em suas metas.

## **1.2. O PROBLEMA DA IMAGEM E A INDISTINÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E O MUNDO**

A argumentação sartriana gira em torno, ou ao menos faz referência, à polêmica noção de imagem, noção de difícil análise inclusive entre os estudiosos de Bergson. Passemos a algumas considerações acerca desta, já que, nas palavras de Sartre, “Bergson está longe de encarar esse problema como puro psicólogo: na sua teoria da imagem reencontramos toda sua metafísica e é preciso criticar de início esse ponto de partida metafísico se nós quisermos compreender o papel que ele atribui à imagem na vida do espírito.” (AI, 42).

Para Sartre, ao iniciar *Matéria e memória* convidando o leitor a fingir não conhecer nada acerca das “teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior” (MM, 169/11) ainda que tenha tido em vista fugir tanto da concepção realista quanto da idealista em relação à concepção de matéria, Bergson não escapou

---

<sup>7</sup> “No entanto, um exame atento das concepções de Bergson vai nos mostrar que ele aceita, apesar do uso de uma terminologia nova, o problema da imagem sob seu aspecto clássico e que a solução que lhe dá não traz absolutamente nada de novo”. (AI, 42). Grifo nosso.

de uma postura intelectual realista. Isso ocorreria pelo fato de Bergson colocar, de início, um campo de imagens, o qual se “estende a toda espécie de realidade” (AI, 43), o que fez com que uma concepção materializada da imagem se inserisse em sua metafísica. Tal imagem materializada é a fonte dos demais equívocos da argumentação bergsoniana, pois resultará numa concepção igualmente materializada de representação, sendo que esta não será mais que uma imagem-coisa na consciência.

A representação “está na imagem” (AI, 43), da qual se destaca — para utilizar a metáfora bergsoniana — como um *quadro*, o qual, por sua vez, não se distingue em suas características do ambiente material do qual se isolou. Essa diminuição da percepção não traz nenhuma novidade, tampouco esclarece, segundo Sartre, as concepções tradicionais da representação. Pelo contrário, tal procedimento se torna ainda mais enfático em relação a essas concepções na medida em que essa hipótese de Bergson se distancia claramente do idealismo, caminhando para um realismo exacerbado. Nas palavras de Sartre:

Assim não se pode distinguir com Descartes entre a coisa e a imagem da coisa, para procurar em seguida como uma relação se estabelece entre essas duas existências – nem reduzir, com Berkeley a realidade da coisa à da imagem consciente – nem reservar, com Hume, a possibilidade de uma existência em si da realidade, sendo a imagem, aliás, a única conhecida: para o realismo bergsoniano, a coisa é a imagem, a matéria é o conjunto de imagens. (AI, 43).

Deste modo, a opção bergsoniana de iniciar sua análise da percepção por um campo onde a matéria é tomada como um conjunto de imagens, buscando um meio termo entre o idealismo e o realismo no que diz respeito ao contato com o exterior — ou seja, visando sair da caracterização tradicional da matéria —, desembocou numa concepção problemática da representação. Essa abordagem bergsoniana da representação adviria de uma maneira errônea de se conceber a consciência, pois não haveria disjunção entre a atividade e o objeto da consciência. É essa fusão que Sartre não aceita e é a partir daí que está o ponto principal de sua crítica: o empreendimento bergsoniano de situar a “gênese” da consciência em um campo de imagens — considerando-a também uma imagem —, ou seja, abdicando da idéia de que a consciência seria sempre consciência de algo, é, por parte de Sartre, inaceitável, dado que:

Isso quer dizer que todo o conjunto da realidade é dado de início como participando da consciência, ou melhor, como *da consciência*. senão essa realidade nunca poderia *tornar-se* consciente, isto é, emprestar um caráter que seria estranho a sua natureza. Bergson não pensa que a consciência tenha necessariamente necessidade de um correlativo, ou, para falar como Husserl, que

uma consciência seja sempre consciência de alguma coisa. A consciência aparece nele como uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade: ela não pode nascer onde não está, nem começar, nem acabar de ser. E, em compensação, ela pode ser sem se acompanhar por nenhum ato, nem mesmo por nenhuma manifestação de sua presença, no estado puramente virtual (...).(AI, 44).

Desse realismo na descrição da consciência assim como a existência de uma consciência não intencional derivam, sustenta Sartre, as diversas controvérsias do pensamento bergsoniano, dentre as quais, a inexistência do inconsciente, já que “o inconsciente que aparece aqui [no campo de imagens] é, precisamente, da mesma natureza que a consciência: não há não-consciente para Bergson; há somente consciência que se ignora.” (AI, 44).

Do mesmo modo que confundiria consciência com inconsciente, Bergson confundiria também, salienta Sartre, a consciência com o mundo, já que ao colocar o mundo material demônios um conjunto de imagens e a consciência, fazendo parte desse mundo material como imagem, é também matéria, deste modo teríamos um universo “preso” ao em-si que impossibilitaria o aparecimento do para-si. Dessa consciência contemporânea e no mesmo nível das outras imagens, sem sua característica principal de ser consciência de algo, ou seja, intencional, como se daria o processo de atualização das imagens, o qual a caracterizaria como uma consciência de si?

É inteligível que seja suficiente separar uma imagem do resto das imagens para lhe conferir subitamente essa transparência, essa existência pra si, que a faz consciência? Ou, se sustenta-se que ela a possuía antes, é admissível que essa transparência não tenha existido nem para si nem para um sujeito? Bergson considera negligenciável essa característica essencial do fato da consciência que é a de aparecer precisamente como consciente; e por ter confundido o mundo com a consciência, tomada por uma qualidade quase substancial, também reduz a consciência psicológica a não ser mais do que uma espécie de epifenômeno, do qual se pode descrever a aparição, mas que não se explica. (AI, 45)

Em outras palavras, simplesmente isolar o corpo das demais imagens, segundo Sartre, não seria suficiente para se compreender como passamos da imagem não consciente para a imagem consciente, nem para se compreender, como veremos adiante, o “nascimento da subjetividade.

## 1.2.O SURGIMENTO DA SUBJETIVIDADE

Se, para Sartre, o processo de atualização das imagens não é satisfatoriamente explicado por esse isolamento do corpo que se mostra um centro de ações — o qual se difere das demais imagens —, igualmente inexplicável é “como pode essa consciência inconsciente e impessoal tornar-se consciência de um sujeito individual” (AI, 45). Da mesma forma, o “surgimento” desse sujeito individual não esclarece como tais representações virtuais, ao se atualizarem, podem ser caracterizadas enquanto subjetividade, “é preciso supor, entre as imagens, a presença de um espírito que se define como memória”<sup>8</sup> (AI, 46).

A subjetividade característica da memória que surgiria na atualização é, segundo Sartre, uma suposição, já que não encontra fundamento plausível na argumentação bergsoniana diante do tamanho equívoco que é supor, como faz Bergson, um universo de imagens onde veríamos o “surgimento” da consciência enquanto subjetividade.

Acompanhando a crítica sartriana, atentamos que o cerne das críticas aos argumentos existentes nas análises expostas em *Matéria e memória* deve-se à hipótese bergsoniana do campo de imagens: o aparecimento da consciência nesse âmbito da relação entre imagens está no âmago das críticas tecidas por Sartre. É com base nesse aspecto e em suas conseqüências que o filósofo se mantém até o final do texto *A Imaginação*.

Obviamente que, nesse momento de nossa análise, não caberia expormos o que consideramos como sendo uma desatenção da parte de Sartre sobre a análise bergsoniana da percepção pura, dado que isso será objeto dos próximos capítulos. Entretanto não podemos seguir adiante sem destacar que o procedimento amplamente detalhado como fonte dos equívocos se trata de uma opção metodológica que Bergson ressaltou com vistas a esclarecer o dualismo corpo-espírito. Tal procedimento se constitui numa hipótese que ganha sentido no contexto geral da obra *Matéria e memória*, onde se vê que tal suposição é feita visando mostrar principalmente que a percepção não é puro conhecimento, como as concepções tradicionais concluía ainda que por caminhos diferentes. Esta hipótese é imprescindível para se analisar o papel das lembranças na memória ou, mais precisamente, no espírito.

---

<sup>8</sup> Grifo nosso.

#### 1.4. A PASSAGEM DA REPRESENTAÇÃO PARA A LEMBRANÇA

Após concluir que o processo de individualização do sujeito e que a atualização das imagens não foram devidamente esclarecidas por Bergson, o autor nos remete a outra dificuldade: como ocorre a passagem da imagem-coisa para a imagem-lembrança, ou melhor, da imagem-representação para a imagem-lembrança? Todo o esforço bergsoniano feito na metáfora da representação como um *quadro*, ou seja, uma redução da percepção que estaria na base da representação visando, por sua vez, mostrar um ponto de contato entre o sujeito e o objeto, foi, para Sartre, permeado de aspectos insolúveis.

Essa passagem da imagem material para a representação que dela temos ou, em outros termos, a mudança de um isolamento ideal para um isolamento real, não livra a imagem-lembrança do seu caráter de coisa na consciência, menos ainda traz alguma contribuição que esclareça a faculdade — própria da memória — de conservar as lembranças de uma outra forma que não fosse formada de imagens-coisas encaixadas. Sendo assim, o que Bergson teria ignorado é que, ao dar ao termo imagem um duplo aspecto, daria também “à imagem-lembrança toda a plenitude do objeto; ou melhor, é o objeto mesmo, concebido segundo um novo tipo de existência” (AI, 48), nas palavras de Sartre:

Bergson foi enganado pela comparação material da imagem com um quadro: parece alguém que, depois de ter isolado um pedaço de paisagem olhando através de uma objetiva, pretendesse levar consigo não apenas a objetiva, mas também o pedaço de paisagem que recortou nela. Toda a teoria bergsoniana da memória funda-se sobre o sofisma que explica seu caráter realista; pois essa imagem-quadro que a memória leva consigo é precisamente como se leva um quadro que se tirou de uma parede (...). (AI, 43).

Logo, o autor de *A Evolução criadora* não teria se diferenciado das teorias que são alvo de sua crítica. Isso pode ser evidenciado, segundo Sartre, pela confusão — ou antes, indistinção — entre percepção e lembrança.

Segundo a argumentação bergsoniana, há um postulado comum entre o idealismo e o realismo, a saber, que “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro” (MM, 179/24). É precisamente tal postulado que Bergson contesta e que, na crítica sartriana, acabou por estar presente em sua própria filosofia, pois, ao contrário do que acredita, Bergson não se afastou do empirismo na descrição da relação entre lembrança e percepção: aquela não passaria de um enfraquecimento desta. Nesse sentido, tanto na filosofia de

Bergson quanto na de Hume, a percepção “é um exato decalque da coisa, opaca e impenetrável como a coisa, rígida, fixa, coisa em si mesma.” (AI, 49).

Tal afirmação deriva do fato que, como vimos anteriormente, a imagem compreendida como lembrança jamais perderá, na opinião sartriana, o estatuto de coisa na consciência, dado que se trata de algo que, embora tendo outra existência que a do objeto, nem por isso se isentou das características deste. É pelo fato de que a redução da percepção tentada por Bergson não é suficiente para explicar a representação, que esta não seria mais que uma imagem-coisa que goza de uma plenitude própria ao objeto. Por conseguinte, enfatiza Sartre,

(...) eis por que veremos que o papel da imagem na vida do espírito se aproxima muito em Bergson daquele que desempenha aos olhos dos empiristas. É que, ainda aqui, a imagem foi definida, em primeiro lugar, como imprimindo-se no espírito, como um conteúdo do qual a memória nada mais é que um receptáculo e não como um momento vivo da atividade espiritual. (AI, 49).

Desse modo, chega-se a um aspecto crucial da crítica sartriana: o fato da imagem-lembrança ser cópia do exterior é incompatível com as características do desenrolar da consciência enquanto memória, sendo que, com isso, a consciência deixaria de ser esse “movimento vivo da atividade espiritual” para se aproximar da psicologia associacionista da imagem.

Se no texto *A Imaginação* Sartre parecia ter como alvo as argumentações feitas em *Matéria e memória*, percebemos que sua crítica, nessa fase da sua análise, se remete diretamente ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Embora *Matéria e memória* apresente um objetivo que se difere ao do *Ensaio*, é preciso atentar para uma dimensão pouco enfatizada naquela obra: a noção de duração, a qual, na apreciação de Sartre, perderia o seu sentido se introduzida em uma memória que nada mais seria que um receptáculo de imagens-coisas. Logo, Bergson teria caído no equívoco que ele tanto critica e ao qual dedica boa parte de sua argumentação em *Matéria e memória* para desfazê-lo, a saber, que a imagem faria parte dos conteúdos cerebrais. Consequentemente, isso seria incompatível com as idéias bergsonianas que implicam fluidez da consciência, expostas no *Ensaio*, assim como a noção, também exposta nesta obra, de “eu profundo”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Para que possamos compreender melhor a noção bergsoniana do eu profundo, faz-se necessário realizar uma análise de algumas concepções presentes no *Ensaio*, a qual será feita no próximo capítulo. A partir desta análise se tornará possível apreciar a afirmação sartriana de que Bergson fez em sua filosofia exatamente o que tanto criticou: se manteve numa compreensão associacionista da consciência.



### 1.5. A RELAÇÃO ENTRE PRESENTE E PASSADO

Outra questão problemática, na opinião sartriana, seria o fato de que “um presente que é *ação pura* não seria capaz, por nenhum desdobramento, de produzir um passado inativo, um passado que é *idéia pura*” (AI, 51). Essa relação com o passado, assim como seu lançar-se ao futuro, caracteriza um presente que, enquanto sensório-motor, seria incapaz de inserir em si, de forma explicável, uma instância diferente da sua em termos de existência.

Desse modo, assim como Bergson não teria conseguido explicar satisfatoriamente como presente e passado se associam — este enquanto pura idéia e aquele enquanto ação pura —, também não esclareceu, dada a imprecisão de sua teoria acerca da imagem, como a consciência e a matéria se uniriam. Sartre afirma que, embora Bergson recorra a um “sincretismo” entre esses âmbitos da realidade, ele não esclareceu a relação entre eles quando deu termo imagem “ora um valor de noema, ora um valor noético”, tampouco chegou a mostrar a possibilidade de união entre eles, inserindo em sua filosofia uma “ambigüidade perpétua, um escapar perpétuo e sem boa fé de um domínio ao outro” (AI, 51).

O fato de Bergson não ter mostrado um vínculo possível de ser explicado em termos coerentes revela outro aspecto problemático, qual seja, o da passagem da lembrança ao atual, ou melhor, como o inconsciente volta a ser consciente. Ao ver de Sartre, a argumentação exposta em *Matéria e memória* acerca da atualização das lembranças se baseia, ora em um biologismo, ora em um espiritualismo, o que traria, para a descrição dessa passagem das imagens ao presente elementos incompatíveis entre si, ou ainda, duas teorias acerca do mesmo fato, todavia inconciliáveis entre si.

Se, nos primeiros parágrafos de *A Imaginação*, Sartre salienta que Bergson “está longe de encarar esse problema [da imagem] como puro psicólogo: em sua teoria da imagem reencontramos toda sua metafísica” (AI, 42), é nessa etapa de sua crítica que encontramos as falhas indicadas pelo autor diante da associação apontada por Bergson entre consciente e inconsciente. As falhas que estariam, primeiramente, na concepção psicológica ou, como quer Sartre, no biologismo bergsoniano, devem-se a um interesse pragmático ao qual a lembrança seria imprescindível na medida em que se insere no presente para, juntamente com a percepção, auxiliar nas ações do corpo.

Esse modo de atualização das lembranças que caracteriza uma dependência de tais lembranças em relação aos mecanismos motores confirmaria o que Sartre enfatiza: que a imagem-lembrança se tornaria imagem-coisa ao sair de seu estado de impotência característico da memória e atualizar-se no presente. A lembrança, nas palavras de Sartre,

Tem pois necessidade, para tornar-se presente, de inserir-se numa atitude corporal; chamada do fundo da memória, ela se desenvolve em lembranças imagens que se inserem em um esquema motor e se torna então uma realidade ativa, uma imagem. (...) Se nos ativéssemos a essa teoria, a imagem apareceria como uma construção presente, como a consciência de uma atitude definida presentemente por movimentos do corpo. Disso resultariam duas conseqüências: primeiramente, nada distinguiria a imagem da percepção, que é igualmente uma atitude presente e a imagem seria, como a percepção, ação e não conhecimento; em seguida, a imagem não seria uma lembrança mas uma criação nova, respondendo às atitudes sempre novas do corpo. (AI, 53).

Sendo assim, ainda que se aceite as afirmações bergsonianas de que a percepção é voltada inteiramente para a ação, não sendo esta, portanto, conhecimento, a lembrança não se distinguiria da percepção por participar igualmente nos sistemas motores do corpo. Para Sartre, percepção e lembrança continuariam sendo idênticas se nos mantivéssemos nessa submissão da lembrança à atitude corporal, submissão essa que implica numa perda de sentido ao se falar do próprio termo lembrança, já que este seria marcado por uma criação continua própria à atividade humana.

Do mesmo modo que a explicação da inserção das lembranças no presente baseada na psicologia seria incoerente, aquela baseada na metafísica bergsoniana seria igualmente incompatível com os pressupostos acerca da consciência, a saber, seu caráter fugidio que permite escapar a essa tendência pragmática do corpo. Se as lembranças não são necessariamente evocadas pelo corpo, “não se vê mais, em absoluto, o que impede as imagens-lembranças de serem perpetuamente conscientes.” (AI, 54).

Na reflexão bergsoniana acerca da relação percepção e lembrança, o corpo deixa de assumir o papel primordial, no qual as lembranças se atualizariam mediante sua autorização, para se tornar neutro na medida em que não interfere na aparição das lembranças, pois “não se trata mais de inserir a lembrança no corpo, mas de suprimir, por assim dizer, o corpo, como acontece no sono onde a tensão do sistema nervoso diminui” (AI, 54). As lembranças enquanto auxiliares da percepção e as lembranças enquanto memória dariam ao corpo funções diferentes que, por sua vez, existiriam simultaneamente.

Doravante, ressalta Sartre, “Bergson guardou duas teorias ao mesmo tempo; o corpo é que faz a atualidade da lembrança, que a faz passar para a consciência clara — e, entretanto, a lembrança é que faz a percepção, simples esquema motor, uma representação consciente” (AI, 54). Diante das “metáforas infelizes”<sup>10</sup> usadas em vão por Bergson para esclarecer as teorias imprecisas acerca da junção lembrança e percepção, Sartre afirma que o autor de *A Evolução criadora* empresta às lembranças “tendências, potências tão mágicas como os poderes de atração que Hume emprestava às imagens” (AI, 55) e ressalta ainda: “O que foi feito do papel de écran e de refletor que havia sido, primitivamente, conferido ao corpo? E que fazemos com a definição famosa: ‘o inconsciente é inatuante?’” (AI, 55). Bergson teria deixado igualmente sem resposta o porquê do “apetite” das lembranças pelo presente, pois, enfatiza Sartre,

(...) emprestar elementos descontínuos à conteúdos de consciência que, desde o início, foram cuidadosamente separados da consciência total, uma atividade concebida como um tipo de atividade espiritual, é expor-se ao risco de fazer intervir noções físico-mágicas perfeitamente impensáveis. (AI, 56).

Se a atração e mesmo a expectativa que as lembranças possuem pelo atual não se justifica, da mesma forma, ao ver de Sartre, o apelo que a percepção “lança” a tais lembranças não encontraria razões passíveis de explicação, pois “por que a percepção, que é, por natureza, atividade e não especulação, esforça-se para se transformar em representação?” (AI, 56). Certamente o esforço despendido por Bergson é exatamente de mostrar que as representações não surgem da percepção, mas sim que é a partir da participação da memória, após a percepção ter feito um recorte na realidade exterior, que surge a base a partir da qual a representação se dá. Entretanto, Sartre considera insatisfatória essa explicação porque ela não mostraria, em momento algum, donde viriam as formas e significações primeiras trazidas pela colaboração da lembrança à percepção, o que deixaria essa colaboração tão inexplicável quanto os motivos que nela culminam.

Sendo assim, a junção percepção-lembrança seria baseada em circunstâncias que não justificam o seu vínculo: ao menos não de forma que não surja uma confusão e mesmo uma indistinção entre seus termos. Isso leva Sartre a afirmar que a psicologia bergsoniana não conseguiu mostrar, nem mesmo através da teoria metafísica da percepção pura, uma real diferença de natureza entre lembrança e percepção e não teria, portanto, escapado ao fracasso próprio às teorias que não afastaram a imagem do objeto. Nas palavras de Sartre:

<sup>10</sup> A esse respeito ver *L'imagination*, p. 55.

Uma vez mais vê-se que entre a *imagem-lembrança*, fragmento do passado encarnado em um esquema motor presente e a *percepção*, esquema motor presente em que se encarna uma lembrança passada, não seríamos capazes de encontrar uma diferença real. Apesar de seus esforços, Bergson fracassou ao distingui-las e reencontramos, no fundo dessas teorias especiosas a simples afirmação dos empiristas: a imagem e a percepção não diferem em natureza, mas somente em grau. Assim, Bergson, após ter distinguido cuidadosamente imagem e percepção no plano metafísico, é obrigado a confundi-las no plano psicológico. (AI, 57).

## 1.6. O ASSOCIACIONISMO

Apontada essa inexatidão da descrição bergsoniana da percepção e sua relação com a memória, Sartre passa a expor sua análise sobre o modo como as lembranças caracterizam a vivência psicológica, ou melhor, como o fato de tais imagens serem concebidas como elementos fixos na memória resulta numa concepção associacionista do espírito. Evidentemente, não se pode deixar de admitir o esforço crítico despendido por Bergson ao apontar inúmeras falhas do associacionismo, principalmente aquele cabível à psicologia de Taine e Ribot, entretanto, tal esforço, ao ver de Sartre, foi improdutivo na medida em que, ao tomar a imagem-lembrança como elemento fixo, Bergson inseriu à sua filosofia uma base associacionista. Em outras palavras:

Sem dúvida que Bergson combateu com força a concepção associacionista. Não compreendeu, porém, que o associacionismo sempre terá razão contra aqueles que lhe concedem que a imagem é uma coisa, mesmo que em face dessa coisa eles restabeçam o espírito. Não viu que o único meio de acabar com essa doutrina invasora seria voltar a própria imagem e provar que ela é radicalmente diferente de um objeto. (AI, 57).

Sartre ressalta que, embora se encontre na filosofia bergsoniana uma crítica acirrada às idéias de semelhança e contigüidade quando aplicadas às lembranças — crítica esta que afirma a inexistência de qualquer força de atração misteriosa das imagens na consciência —, o fato de Bergson não utilizar o termo associação como fato primitivo e afirmar que “é por uma *dissociação* que começamos e a tendência de toda a lembrança a se agregar as outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção” (MM, 304/184) faz com que ele incorra em outro equívoco, a saber, o de não esclarecer como se dá esse fracionamento das lembranças. Isto quer dizer que, se tanto na percepção (quando o corpo seleciona uma imagem e a destaca como um quadro) quanto na memória (quando uma lembrança se destaca das demais

para se inserir na percepção) o que se tem é uma dissociação de uma síntese; então o que explicaria tal dissociação? Essa dissociação culmina, para Sartre, naquilo que Bergson nomeou de planos de consciência, os quais estariam entre dois pólos: o da percepção sintética — ou o presente propriamente dito que caracteriza a nossa tendência à vida prática — e o da memória, aquele que poderia se aproximar tanto da situação presente quanto do nosso eu profundo.

Todavia, se “viver, para o espírito, não é reunir elementos separados, mas é contrair ou dilatar um conteúdo sintético sempre dado em sua totalidade” (AI, 59), Sartre se indaga como, nessa contração que caracteriza o espírito, há lugar para tais planos de consciência pelos quais passaríamos de um ao outro ao desenvolvermos nossas atividades mentais e ainda, se isso implicaria novo tipo de relação entre a percepção e as lembranças, pois:

A imagem duplicava a percepção como a sua sombra, era a percepção mesma caindo no passado, era a própria imagem-coisa isolada do seu redor de modo a se tornar uma imagem-quadro; agora, ao contrário, parece que a percepção contém sinteticamente uma multidão de imagens as quais a tensão do corpo dá uma unidade indivisa, as que se dispersam desde que o corpo se relaxa.(AI, 59).

Uma vez que Bergson não explica claramente o papel das lembranças na percepção, tampouco de onde surgiriam as representações primitivas, encontraríamos em sua exposição, mais uma vez, evidências de que as lembranças seriam imagens-coisas na consciência: pois as imagens que vêm do inconsciente seriam ao mesmo tempo imagens-percepção e imagens-lembranças. Haveria na percepção uma multiplicidade de imagens que, indiferentemente se vindas da memória ou da percepção, teriam o mesmo conteúdo ou, como quer Sartre, em Bergson “as imagens primitivas tem exatamente o mesmo conteúdo e a mesma concentração que as percepções primitivas” (AI, 60). Sendo assim, teríamos mais uma evidência de que Bergson não conseguiu, como afirmou, mostrar que lembrança e percepção são instâncias que se diferem em natureza.

## **1.7. A LINGUAGEM ESPACIALIZADORA**

Assim como a teoria da percepção pura, outro procedimento metodológico de Bergson não escapa ao crivo de Sartre: o uso constante de metáforas espaciais. Isso denotaria uma incompatibilidade entre aquilo que Bergson defende e as conclusões de sua argumentação, ou seja, embora sustente a unidade da consciência, Bergson faz uso das metáforas de cunho

materialista porque “sua teoria realista da memória obriga-o a dar aos objetos inconscientes exatamente a descontinuidade e a multiplicidade dos objetos do mundo material” (AI, 60).

Dentre as metáforas, uma em especial — aquela sobre as diferentes tensões dos gases —, é usada por Sartre para desestruturar a teoria dos diversos planos de consciência. Bergson não teria percebido que a comparação da dilatação da memória com a tensão de um gás daria exatamente à sua filosofia o associacionismo que ele se esforçou em refutar, dado que, mesmo substituindo a noção de justaposição por uma idéia de fusão dos elementos, à moda da teoria cinética dos gases, o autor de *Matéria e memória* não se desvencilha da representação da memória como composta por elementos. Nos dizeres de Sartre, “ao pensamento geométrico e espacial (...) dos associacionistas, Bergson tentou substituir por um espiritualismo: não conseguiu produzir mais que uma ficção físico-química, cujas ligações são frequentemente pré-lógicas.” (AI, 60).

A própria idéia de fusão dos gases, levada às últimas conseqüências, não significa um imbricamento dos elementos, mas sim uma diminuição da distância entre eles, “não seríamos capazes de fazê-los se interpenetrar” (AI, 60). Ao se utilizar da metáfora em questão, Bergson teria confirmado o caráter de elemento fixo da imagem-lembrança, o que daria ao inconsciente uma multiplicidade quantitativa e não mais qualitativa, como Bergson afirmava na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Sendo assim, Sartre argumenta que o modo como Bergson concebe a memória é tipicamente associacionista: uma vez que as imagens conservam o aspecto de coisa na memória, não há síntese possível entre os elementos. Se não há síntese, as imagens não poderiam formar mais que um mosaico, o qual teria como base ligações mecânicas à moda do associacionismo.

## 1.8. OS PLANOS DE CONSCIÊNCIA

Embora a maioria das críticas de Sartre façam referência à *Matéria e memória*, a noção de esforço intelectual presente no texto bergsoniano de mesmo nome não escapa aos argumentos sartrianos que visam mostrar o assentimento de Bergson ao associacionismo. Com base na análise dos planos de consciência, a noção de esquema dinâmico presente no referido texto perderia suas características de espontaneidade e flexibilidade a partir do momento em que se inserem nele elementos fixos com ligações associativas à moda das mecânicas. O problema que

se evidencia na exposição bergsoniana é, segundo Sartre, a concessão ao associacionismo. Ainda que tal concessão seja dada aos estados de sonho ou devaneio, ou seja, quando a memória vaga ao acaso e as imagens passam umas as outras estando situadas no mesmo plano de consciência, isso não livra a filosofia de Bergson de um rumo semelhantes à de Ribot. Desse modo,

(...) Bergson não viu que não pode fazer concessão ao associacionismo. Se aceitamos a concepção da imagem fixa e das ligações mecânicas, se introduzimos na consciência uma opacidade, uma resistência que lhe é estranha, um mundo de coisas, impedimo-nos de compreender a natureza do fato consciente. Como poderá a consciência dominar os elementos estranhos? Ou, em termos bergsonianos, como poderá a flexibilidade do esquema se acomodar à dureza da imagem? Aqui ainda é preciso passar ao mágico. Entre o esquema e a imagem, diz Bergson, em temos muito vagos, há “atração e repulsão”. Mas vemos muito bem que ele não pode dar conta da seleção que as imagens operam entre si, de sua maneira de reconhecer o esquema onde podem se inserir. (AI, 63).

Em relação ao esquema dinâmico, Sartre aponta impasses relacionados à imaginação criadora, a qual seria de difícil explicação se baseada num âmbito em que as imagens não podem formar mais do que um “mosaico” no qual a formação de novas imagens estaria impossibilitada dado que estas estariam justapostas e, para que se unirem, seria preciso uma fusão, a qual é impossível. Isso não condiz com as características das imagens propostas por Bergson. Dessa forma, o esquema não seria mais que um catalisador, para utilizar o mesmo termo que Sartre, ou, ainda que se modificasse de alguma forma as imagens, estas deixariam de ser conteúdos para se transformarem em atos o que implicaria inutilidade do próprio esquema.

## 1.9. O BERGSONISMO

Além do caráter problemático do termo imagem pelos diversos aspectos já comentados, Sartre ainda salienta que, na tentativa de retirar da imagem suas propriedades de objetos, Bergson não se manteve fiel às funções da imagem, dando a ela abordagens, em outros textos, que não condizem com a exposição de *Matéria e memória*. Todavia, essas novas aplicações acabam, segundo Sartre, por tirar-lhe a credibilidade, assim como também perderam a credibilidade aqueles que se apoiaram nos termos confusos das análises bergsonianas e que vieram a formar uma corrente de pensamento bem conhecida: o bergsonismo.

Sendo assim, se Bergson se equivocou ao não separar de forma clara imagem mental e matéria, os estudiosos de sua filosofia também se equivocaram ao não perceberem que Bergson

não conseguiu dar à imagem a flexibilidade que tanto almejou, ou seja, podemos “supor que os bergsonianos, retomando o problema da imagem *contra* Bergson, confeririam a essa uma flexibilidade e uma mobilidade que o mestre havia recusado” (AI, 65).

As influências advindas dos escritos bergsonianos são evidentes em diversas correntes de pensamento. Entretanto, assim como existem trabalhos que se mantiveram fiéis às idéias de Bergson, também há aqueles que se apropriaram das idéias bergsonianas para realizar suas próprias reflexões, o que naturalmente fez com que chegassem a conclusões bem diferentes das quais haviam partido. Sartre ainda aponta que os textos do “bergsonismo”, só contribuíram negativamente para a solução do problema da imagem.

A imagem é viva, dizem. Mas o que pretende-se dizer com isso? É simplesmente uma fase *da* vida da consciência total ou antes, não é mais do que *uma* vida *na* consciência? Basta percorrer a abundante literatura bergsoniana consagrada a questão para ver que a imagem permanece uma *coisa na consciência*. De início não perdeu seu conteúdo sensível e, por conseguinte, seu caráter de sensação renascente. Foi apenas suavizada: a imagem de Taine renascia sempre semelhante a si mesma: era uma cópia. (AI, 68).

Já em vias de finalizar suas críticas, Sartre chama a atenção para o fato de que nem mesmo o uso de metáforas tiraria da imagem o seu caráter de coisa. Isso porquê, ao nos referirmos ao pensamento como fluido e diáfano fazemos uso de uma linguagem metafórica que não pode ser tomada literalmente em seus termos, já quando nos referimos às imagens fazendo uso das mesmas palavras, transmitimo-lhes característica reais, dado que, segundo Sartre, elas seriam coisas situadas dentro do pensamento. Sendo assim, depois de atribuir às imagens certas características, Bergson as consolidou como coisas na consciência.

Substituíram-se, não há dúvida, as pesadas pedras de Taine, por leves névoas vivas que se transformam sem cessar. Mas essas névoas não deixaram por isso de ser coisas. Se tivéssemos querido tornar a imagem homogênea ao pensamento, não deveríamos ter-nos contentado em torná-la diáfana, móvel, quase transparente. É esse caráter de *coisa* que devíamos ter atacado (...). E é graças a um puro e simples jogo de palavras que podeis afirmar a homogeneidade do pensamento e da imagem tal como a concebeis. Depois disso de nada serve dizer que a imagem é um organismo vivo: não suprimistes, com isso, sua natureza de objeto; não a livraste das leis de associação, nem do fato de ser vivo não livra o organismo das leis de atração. (AI, 69-70).

Consoante à recusa veemente da imagem conforme foi descrita por Bergson, percebemos que a argumentação de Sartre é própria de um filósofo que buscou enfatizar a separação entre o em-si e o para-si assim como buscou enfatizar necessidade de uma intencionalidade e, com vistas



a corroborar sua própria filosofia, visou mostrar todos os problemas da filosofia bergsoniana, a qual, por sua vez, teve como empreendimento um objetivo diferente de atenuar ao máximo o dualismo corpo-espírito. Como veremos nos capítulos posteriores, não se trata de argumentar contra ou a favor de nenhuma filosofia, mas de expor que as reflexões de Sartre e Bergson, com bem salienta Bento Prado<sup>11</sup>, partem de fenomenologias diferentes e, sendo assim, dão novas abordagens à nossa relação com nós mesmos e com o exterior. Diante disso, indagamos até que ponto a crítica à filosofia bergsoniana não passou de uma argumentação filosófica com bases e pressupostos diferentes que culminou, por sua vez, numa crítica um tanto quanto equivocada. Contudo, por hora deixemos apenas esta indicação de nossa indagação.

---

<sup>11</sup> Cf. PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1989. p. 134-162. Doravante BP.

## CAPÍTULO II

### A CONSCIÊNCIA E SEUS DADOS IMEDIATOS – A INTERIORIDADE

#### 2.1. INTRODUÇÃO

Caracterizado por distinções elogiáveis no âmbito dos conhecimentos acerca da consciência e da nossa relação com aquilo que nos rodeia, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como o próprio nome já deixa entrever, busca esclarecer nossa relação com aquilo que nos é dado primeiramente, sem ainda ter passado pelo crivo de nossa inteligência nem ter se afetado pela nossa tendência à ação.

Embora não seja nossa intenção fazer aqui uma análise detalhada desta obra, pretendemos apontar nela aspectos que nos permitam não somente compreender melhor a obra *Matéria e memória*, mas também a filosofia bergsoniana naquilo que ela tem de essencial quanto à abordagem da consciência. É importante ressaltar que, embora não seja uma espécie de “trilogia filosófica”, os livros mais conhecidos de Bergson: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória* e *A Evolução criadora*, constituiriam uma continuidade, o que não implica que, sem que se passe cronologicamente por eles, teríamos problemas na compreensão dos mesmos individualmente.

Um dos motivos de nossa opção por fazer uma breve exposição do *Ensaio* é devido à importância daquilo que nos parece ser a base dos escritos de Bergson: a concepção de duração. Outro motivo, é que esta exposição é de extrema importância para compreendermos a questão metafísica acerca da união entre corpo e espírito, a qual, dentre vários outros assuntos, Sartre não menciona em suas críticas. Tal questão parece contribuir para afastar a filosofia de Bergson de um malogro na medida em que esclarece vários aspectos de *Matéria e memória*.

Desse modo, num primeiro momento, tencionamos desfazer os equívocos relacionados ao tempo espacializado e ao tempo real, o qual é a própria duração. Com isso, acreditamos ser possível compreender melhor a exposição feita em *Matéria e memória* sobre a consciência em seu “surgimento”, bem como o problema do dualismo entre corpo e espírito.

O percurso para o esclarecimento do problema da liberdade, objetivo do *Ensaio*, perpassa distinções que nos permitem uma primeira análise da consciência em sua relação com o exterior. A proposta de Bergson é a de retornar ao imediato, à relação com a interioridade em sua fonte, ou

seja, voltar-se à interioridade sem inserir nela conceitos apropriados a outras dimensões que não a da consciência. O interesse da obra é, então, uma exposição que se atenha somente à consciência, separando-a do exterior com vistas a atingir uma concepção que a mostre como ela é em seu modo de existência.

Em *Matéria e memória* tem-se a mesma opção por voltar ao princípio, como bem o percebemos pela idéia de campo de imagens, ao qual somos convidados a retornar para fugir aos preconceitos relacionados à nossa relação com a matéria. Entretanto, se no *Ensaio* o objetivo é analisar a consciência em seus dados imediatos que implica uma certa separação do exterior, em *Matéria e memória* é exatamente a relação com aquilo que nos circunda que está sendo pautada.

Tendo em vista que é a partir da experiência do indivíduo em sua relação com os objetos — com a matéria propriamente dita — que se desenvolve a vivência, ou antes, a vida voltada à prática, é natural considerar que este seja o ponto a partir do qual a filosofia bergsoniana desenvolve suas análises: no *Ensaio*, nossa experiência consciente, em *Matéria e memória*, a consciência em sua relação com o objeto e, por sua vez, *A Evolução criadora*, numa descrição mais abrangente, a consciência fazendo parte do universo.

## **2.2. O ESPAÇO COMO FORMA DA INTELIGÊNCIA E A MULTIPLICIDADE NÚMÉRICA**

No *Ensaio*, trata-se de apontar como essa vida prática acabou por introduzir em nossa concepção de consciência elementos que, numa confusão com o espaço, não nos permitem uma idéia correta de nossa vida interior. Sendo assim, é preciso delinear precisamente quais as características que pertencem a nossa consciência e quais são fruto de nossa inteligência e que nos apropriamos ao descrever nossos estados psicológicos. Desse modo, Bergson, nos primeiros capítulos do *Ensaio*, diferencia o tempo real, que seria próprio da nossa consciência, do tempo espacializado, conceito que utilizamos frequentemente em nossas ações.

Contudo, antes de abordarmos a noção de tempo espacializado é necessário compreendermos quais suas condições e que elementos dela participam. Adiantamos que Bergson fará uso de várias distinções de direito para precisar suas análises, sendo que, entre elas, a principal é a distinção entre duração e tempo homogêneo.

Se o objetivo é precisar o papel da consciência restringindo sua relação com o exterior, é necessário atentar para o modo como o próprio exterior se apresenta à nossa consciência. Assim sendo, se a relação com o externo não é privilegiada, não é de forma alguma ignorada, é preciso saber quais as qualidades que nosso consciente atribui àquilo que o circunda. E, diante disso, nada mais plausível que investigarmos aquilo que parece propiciar nossa experiência com o mundo: o espaço. Quando realizarmos nossa análise do campo de imagens em *Matéria e memória*, veremos que o espaço é essencial para o recorte no real característico da percepção. Ele é o meio que caracteriza nosso contato com o exterior. Desse modo, a realidade do espaço não está em questão, mas sim qual o estatuto dessa realidade e quais seus aspectos.

Primeiramente, não devemos confundir o espaço que, por sua vez, é forma do conhecimento, com a matéria, que se caracteriza por qualidades sensíveis. O espaço não faz parte da matéria no sentido físico, é uma construção *a priori* do espírito<sup>12</sup> que, juntamente com as características sensíveis da matéria nos aparecem à percepção.

Sendo o espaço uma forma do conhecimento, deixamos de concebê-lo como simplesmente o lugar onde os objetos se localizam, para compreender inclusive que, enquanto extensão, ele também faz parte dos corpos. Outra consequência de desfazermos essa ideia de que o espaço é apenas uma estrutura que comporta os objetos, é sabermos que o espaço é condição do real na medida em que é somente ele que nos permite a justaposição dos objetos, ou seja, é preciso um “meio vazio homogêneo” (DI, 64/70) no qual nossa consciência possa diferenciar aquilo que está no meio físico e, pela justaposição, nos permite diferenciar as estruturas que nele colocamos e que nos permitirá conceber a multiplicidade quantitativa passível de numeração.

Para que ocorra a contagem dos objetos, é necessário supô-los idênticos e justapô-los, visto que seria impossível efetuar uma soma de coisas qualitativamente diferentes<sup>13</sup>. Ora, Bergson salienta que é a possibilidade de justaposição desses elementos com exterioridade recíproca que torna possível a numeração e, conseqüentemente, as operações que dela derivam. Todavia, esses elementos se justapõem em um meio isento de qualidades que, como vimos, se trata do espaço. Sendo assim, só podemos conceber o número porque concebemos esse meio

---

<sup>12</sup> Até aqui a concepção de espaço bergsoniana é semelhante àquela de Kant, entretanto, as semelhanças se encerram neste conceito, pois em relação ao tempo, haverá muitas divergências entre os dois filósofos.

<sup>13</sup> A multiplicidade dos objetos também é, em certo sentido, qualitativa, na medida em que as qualidades sensíveis os diferenciam uns dos outros. Entretanto, quando nos referirmos à multiplicidade qualitativa será àquela própria da consciência.

vazio homogêneo no qual podemos distinguir unidades para posteriormente proceder à sua síntese.

Desse modo, a análise do número é de grande importância na medida em que aponta um misto entre qualitativo e quantitativo que Bergson separa de direito, mas que nossa experiência não realiza de fato, e que nos permite prever o modo como ele conduzirá sua crítica: é preciso separar aquilo que é do espaço e que comumente atribuímos aos nossos estados conscientes. Em outras palavras, é preciso que os conceitos<sup>14</sup> formulados pela inteligência sejam retirados da noção de consciência pra que dela se possa ter uma compreensão adequada.

Uma vez que o objetivo da obra é tratar da questão da liberdade, trata-se de abordá-la na dimensão em que ela se encontra, ou seja, na interioridade. Não cabe espacializá-la, exteriorizá-la<sup>15</sup>, mas sim mostrar que a liberdade é “restituída” à consciência quando extraímos desta conceitos exteriorizantes. Assim, o que a filosofia bergsoniana traz de novo é essa abordagem que “desvia o espírito do domínio da exterioridade e volta para o interno: a instância suprema e única jurisdição do filósofo é a experiência interna” (JANKÉLÉVITCH, 1931. p. 36-37).

Outro aspecto importante apontado na análise do número é a relação entre os números e a duração. Os objetos justapostos e alinhados no espaço só se tornam passíveis de numeração, de contagem, só se tornam propriamente quantidade numérica, graças à coesão, à união, ou antes, à organização propiciada pela duração. Sem a duração permaneceríamos sempre no estático, sempre no número 1, ou seja, se não houvesse a duração não haveria a idéia de número. Nas palavras de Bergson: “É graças à qualidade da quantidade que nós formamos a idéia de uma quantidade sem qualidade.” (DI, 82/92).

Finalmente, dentre outras exposições do *Ensaio*, a análise do número será imprescindível para compreendermos a noção bergsoniana de representação em *Matéria e memória*. É através das conseqüências que tiramos dessa análise que pretendemos salientar que Sartre, ao não abordar noções elementares presentes no *Ensaio* em sua críticas, acabou por deturpar a forma peculiar com a qual Bergson expõe a nossa relação com o exterior, ou melhor, o modo como a representação do real se dá para o sujeito.

---

<sup>14</sup>Embora Bergson desenvolva uma crítica do conceito precisamente em *O Pensamento e o Movente*, no *Ensaio* não deixa de haver uma exposição acerca da formação dos conceitos na análise do número quando o autor se utiliza do exemplo da contagem dos carneiros.

<sup>15</sup>Essa exteriorização da liberdade é o que faz tanto o livre-arbítrio quanto o determinismo, como veremos posteriormente.

Bergson pretende, com a análise do número, não somente chamar a atenção para um tipo de multiplicidade cabível ao espaço: a multiplicidade numérica ou quantitativa<sup>16</sup> — a qual por sua vez, caracteriza-se por elementos idênticos que se situam um ao lado do outro (exterioridade recíproca) e pela simultaneidade, ou seja, quando contamos no espaço, os objetos se distinguem apenas pela posição que ocupam e nos aparecem concomitantes uns aos outros. Todavia, para que o número possa existir há também uma multiplicidade que se difere da quantitativa: a multiplicidade qualitativa. Antes mesmo que a justaposição ocorra, já existe um ato do espírito responsável pela formação das unidades.

Sendo assim, a justaposição da matéria que o espaço nos faculta não é a única condição da formação do número. Somente ela não bastaria, é preciso um ato de síntese do espírito. O espírito nos permite sintetizar várias unidades em um único número e é também por um ato do espírito, mas por sua vez intuitivo, que a própria concepção de espaço surge: a simples coexistência dos objetos não seria suficiente para a gênese do espaço. Os empiristas teriam ignorado exatamente esse ato do espírito. Nas palavras de Bergson,

É verdade que [os empiristas] parecem ter esquecido em seguida da atividade da inteligência e que inclinaram-se visivelmente a engendrar a forma extensiva de nossa representação por uma espécie de aliança de sensações entre si: o espaço, sem ser extraído das sensações, resultaria da sua coexistência. Mas como explicar semelhante gênese sem uma intervenção ativa do espírito? O extensivo difere, por hipótese, do inextensivo; supondo que a extensão seja apenas uma relação entre termos inexistentes, ainda é necessário que essa relação seja estabelecida por um espírito capaz de associar assim vários termos. (DI, 63/70).

O ato do espírito “consiste essencialmente na intuição, ou antes, na concepção de um meio vazio homogêneo” (DI, 64/70). A definição do espaço enquanto meio vazio homogêneo que é fruto de um ato do espírito é, para Bergson, a única possível. Isso ocorre porque, sugerindo uma volta à experiência, o filósofo, por meio da análise do número, extrai de nossa relação com as coisas exatamente tal concepção: ao tornarmos os objetos passíveis de numeração é necessário inserir-mos nesse âmbito uma homogeneidade que não lhes é própria, mas que nosso espírito pode conceber.

---

<sup>16</sup> Quantitativa porque um elemento vem acrescentar-se ao outro, provocando uma mudança apenas no que é relativo à quantidade.

Poderíamos nos deter em maiores considerações acerca da concepção<sup>17</sup> de espaço, já que a análise feita por Bergson no *Ensaio* e mais precisamente na *Tese Latina*, possui diversas passagens dignas de atenção. Entretanto, o que nos interessa para mostrarmos posteriormente que as críticas sartrianas foram feitas precipitadamente quando se remetem ao campo de imagens é atentar para o fato de que a representação do espaço é consequência do trabalho da inteligência que retira do exterior as qualidades sensíveis com vistas a uma multiplicidade quantitativa que favorece nossa vida prática.

Entretanto, há qualidades no espaço, qualidades ofuscadas pela inteligência, e essa afirmação será fundamental não somente para compreendermos a duração da forma como é apresentada no último capítulo de *Matéria e memória*, onde é estendida do sujeito ao universo, mas também para compreendermos o que é a percepção da matéria e a diferenciarmos da representação. Isso nos parece essencial para que, quando chegarmos à noção bergsoniana de campo de imagens, possamos mostrar que as dificuldades presentes em *Matéria e memória* conforme expostas no texto *A Imaginação* poderiam ser ao menos atenuadas se a concepção de espaço fosse utilizada para esclarecer a noção de representação.

### **2.3. A MULTIPLICIDADE QUALITATIVA**

Doravante, dado que a multiplicidade quantitativa aplica-se ao espaço, faz-se necessário atentar para outro tipo de multiplicidade, a que se aplica aos estados de consciência, esse é exatamente o procedimento que Bergson adota: expor os aspectos da multiplicidade numérica, mostrando aquilo que a consciência não é, para posteriormente mostrar como se desenvolvem os estados psicológicos.

Como vimos, a análise do número nos permite chegar a uma série de conclusões que embasam a filosofia bergsoniana e é a partir dessa análise que Bergson pretende mostrar que nossa vida consciente se passa num tempo o qual, por vezes, é corrompido pela nossa tendência à vida prática. Se o objetivo é mostrar aquilo que a consciência é, chegando aos seus dados imediatos os quais não passaram pelo crivo da inteligência, nada mais coerente que, após fazer a

---

<sup>17</sup> Se o espaço se dá por esforço da inteligência com vistas a um meio vazio e homogêneo onde os objetos podem ser concebidos em sua forma quantitativa, usar a palavra concepção ao se remeter ao espaço já nos deixa entrever a base da crítica bergsoniana aos conceitos: utilizar palavras que restringem, que fixam o significado, sempre causam uma perda na descrição dos fatos.

análise do número e mostrar que a multiplicidade numérica está intrinsecamente ligada ao espaço, Bergson busque esclarecer aquilo que comumente tratamos como multiplicidade numérica e que, por sua vez, não comporta noções advindas de nossa concepção do espaço: o tempo, aquilo que caracteriza a multiplicidade qualitativa dos nossos estados de consciência.

Se o espaço é um meio vazio e homogêneo, e tais características cabem somente a ele, o tempo já não pode ser considerado da mesma forma que o espaço. Sendo assim, as semelhanças com Kant se restringem somente à concepção de espaço enquanto forma do conhecimento, pois, já em relação ao tempo, Bergson afirma que foi um equívoco tomá-lo também por meio homogêneo.

Com isso, compreendemos melhor um dos porquês da descrição minuciosa do espaço no *Ensaio*: ela serviria de base para mostrar aquilo que o tempo não é, para posteriormente tal noção de tempo se tornar fundamental para desfazer os equívocos presentes em nossa compreensão da vida consciente.

O tempo ao qual estamos habituados e nos referimos corriqueiramente se desenvolve no espaço: nós o concebemos como instantes separados, passíveis de numeração e o expressamos como se ele se construísse numa linha fixa em que nos movimentamos. Certamente, o relógio é um exemplo típico desse tempo homogêneo à moda do espaço e exerce uma forte influência em nós na medida em que nos leva a crer que podemos mensurar o tempo, e é esse exemplo utilizado por Bergson que nos leva a questionamentos acerca da sucessão do tempo no espaço.

Na medida em que os ponteiros do relógio se movem, temos a representação do tempo sob uma forma de medição, sejam segundos, minutos ou qualquer outra. No caso das horas, sabemos que são necessárias sessenta mudanças de posições dos ponteiros dos minutos, mas o que nos daria essas mudanças de posições que se dão no relógio enquanto sucessão se, enquanto passagem de um ponto ao outro, elas se desenvolvem simultaneamente no espaço? É através dessa constatação que Bergson nos mostra que, para mensurarmos o tempo, é preciso algo diferente do espaço. É preciso que cada instante se conserve para que, somado ao anterior, tenhamos uma síntese que implica medidas do tempo, conservação que não existe no espaço dado que nele somos condenados ao momento presente. Em outras palavras, quando observamos os ponteiros do relógio passando de um ponto ao outro, não é o tempo que está sendo medido, pois no espaço só existe uma posição na medida em que a anterior não se apresenta mais, estamos diante sempre do presente, como se o ponteiro ocupasse sempre uma única posição.



Como vimos, a representação do número se dá por um ato de síntese do espírito. É o espírito que nos permite ver sucessão onde só há instantaneidade. É esse caráter instantâneo do espaço que nos servirá de argumento para, em nossa análise das críticas sartrianas, mostrar que a representação na percepção pura se dá no instante. Dessa maneira, seria condizente a metáfora de que a representação se destaca como um quadro, cabível a um âmbito onde o estático, a justaposição e a simultaneidade se apresentam.

Sendo assim, poderíamos conceber as posições dos ponteiros do relógio de formas diferentes. Seja somente no espaço (uma única posição), seja pela contagem dos minutos, em que seria preciso um ato do espírito de síntese e conservação das unidades, ou então simplesmente como o tempo. Mas o que seria esse tempo? Exatamente aquilo que Bergson buscou distinguir do espaço. É o tempo em sua pureza, isento das qualidades espaciais que nossa vida voltada ao agir lhe impõe. Sendo assim, quando concebemos a mudança de posições do relógio não mais como separações mas como uma organização teremos, nas palavras de Bergson:

(...) uma multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem nenhuma semelhança com o número: obteria assim a imagem da duração pura, mas também terei me afastado inteiramente da idéia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável. Interrogando cuidadosamente a consciência, reconhecer-se-á que ela procede assim sempre que se abstém de representar a duração simbolicamente. (DI, 70-71/78).

Chegamos ao ponto central do *Ensaio* embora seu objetivo seja o problema da liberdade, é a noção de duração que se destaca. Nesse ponto de nossa análise, já podemos delinear boa parte do percurso analítico de Bergson. Partindo da análise do número, o filósofo pode salientar os aspectos do espaço, mostrar que o tempo esboçado não é senão uma simbolização e que, ao nos abstermos desse tempo homogêneo, temos a duração, o tempo propriamente dito. Diante disso, vejamos agora em que consiste a duração e quais são os problemas que surgem ao darmos à vivência consciente um tempo corrompido pelo espaço.

## 2.4. A DURAÇÃO

Habitualmente, contamos nossos estados psicológicos como se fossem exteriores uns aos outros e acreditamos serem passíveis de mensuração, como por exemplo, dizemos: — hoje estou mais (ou menos) triste; — a alegria que sinto é maior (ou menor). O que ocorre é que, ao considerarmos nossos estados como passíveis de serem divididos em frações que podem se

adicionar ou subtrair, estamos supondo a justaposição dessas partes (especializando) e, nesse sentido, tendo uma concepção equivocada da natureza desses estados; o que ocorre, portanto, é que aplicamos a estrutura espacial aos nossos estados de consciência, deturpando nossa compreensão deles.

Mas qual a fonte dessa compreensão equivocada? A confusão entre tempo homogêneo e duração. Quando vivemos nesse tempo marcado pelo exterior, deturpamos a duração que, nas palavras de Bergson, “é a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (DI, 67/74-75).

Dessa maneira, o que ocorre nos estados de consciência não é uma soma, ou seja, uma mudança quantitativa, mas um interpenetração que necessariamente implica mudança qualitativa, ou seja, na consciência tem-se um processo de organização das posições anteriores com uma interpenetração das mesmas e assim tenho a experiência da duração. E aqui, mais uma vez, o exemplo do relógio é elucidativo: “suprimamos por um instante o eu que pensa as oscilações do pêndulo ditas sucessivas, haveria somente uma única oscilação do pêndulo, uma só posição deste pêndulo: não há duração por consequência. Suprimamos por outro lado, o pêndulo e suas oscilações; haverá somente a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número” (DI, 72/80-81).

Assim sendo, compreendemos aquilo que a análise do número já esclarecia, a saber, que a duração dos objetos exteriores só nos aparece porque temos a experiência da nossa própria duração: “(...) em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão (...)” (DI, 72-73/81).<sup>18</sup>

A sucessão dos nossos estados conscientes sem essa exterioridade recíproca acima destacada é exemplificada pela melodia. Quando as notas musicais estão escritas em uma partitura, se apresentam separadas umas das outras e, a cada nota que se acrescenta, há um aumento em quantidade. Já quando ouvimos atentamente uma melodia, percebemos que quando uma nota se acrescenta, penetra na anterior e modifica toda a melodia, fazendo-a tornar-se outra através de cada mudança e é isso que nos permite reconhecer a melodia enquanto tal. Do contrário seriam apenas notas isoladas.

---

<sup>18</sup> Grifo nosso.

Deste modo, há uma “sucessão sem distinção, e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstração” (DI, 68/75). Todavia, pelo hábito de trazermos o que se dá no espaço — mais precisamente, a justaposição das notas na partitura — aos estados de consciência, podemos afirmar equivocadamente que uma nota se soma a outra também em nossa consciência.

## **2.5. ENDOSMOSE – O MISTO**

A nossa consciência não espacializada é vivida como duração. Assim, o tempo da consciência é irreversível e novo a cada instante, “na consciência, encontramos estados que se sucedem sem se distinguir; e, no espaço, simultaneidades que, sem se suceder, se distinguem, no sentido de que uma já não existe mais quando a outra aparece.” (DI, 148/171). Embora até então Bergson tenha se esforçado em colocar, de certa forma, uma separação entre consciência — já que a duração caracteriza a interioridade do sujeito — e espaço, no qual nossa vida prática se desenvolve, lembremos que tal separação faz parte daquelas distinções de direito tão utilizadas por Bergson. O que ocorre de fato é uma relação mútua entre nós e o exterior, relação esta da qual o tempo homogêneo é fruto e que pode ser comparada a um fenômeno de endosmose. Mais uma vez o exemplo usado por Bergson para esclarecer essa relação se remete às oscilações do relógio, nas palavras do filósofo:

Ora, há entre esta sucessão sem exterioridade e esta exterioridade sem sucessão uma espécie de troca, bastante parecida com o que os físicos chamam um fenômeno de endosmose. Como as fases sucessivas da nossa vida consciente, que se penetram, entretanto, umas nas outras, correspondem cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea, como, por outro lado, essas oscilações são nitidamente distintas, uma vez que uma já não existe quando a outra se produz, contraímos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos de nossa vida consciente (...). (DI, 73/81).

Sendo assim, espaço e duração interagem constantemente e a simultaneidade com que isso acontece — no mesmo momento em que a duração transcorre, as posições dos ponteiros se apresentam no espaço — nos faz transmitir à duração a exterioridade daquilo que se passa no espaço. Uma vez que “projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão” (DI, 68/75), pode-se compreender que não há, em última instância, dois tipos de tempo, mas sim a

deturpação da duração pelo espaço, quando lhe atribuímos a característica de justaposição e simultaneidade à moda da contagem.

A nossa inteligência cria esquemas para facilitar a nossa vida exterior, entre os quais, a associação entre espaço e duração. Entretanto, o resultado dessa associação, o qual nada mais é que o tempo homogêneo, deforma a nossa concepção de duração. Dado que nossa vida é voltada ao agir, acabamos desenvolvendo nossas ações através de um âmbito “manchado” pelo exterior. Tal âmbito seria, segundo Bergson, uma espécie de “eu superficial”, aquele que encobre, como se fosse uma “camada”, o nosso eu profundo que, por sua vez, seria onde encontraríamos o tempo em sua forma pura, como um dado imediato para nossa consciência.

O “eu parasita”, segundo a metáfora bergsoniana, se mantém no âmbito social, na nossa relação com o mundo, relação esta marcada pela linguagem. Dado que a nossa principal forma de comunicação é a linguagem, exprimimos nossas idéias, sentimentos, sensações por palavras, que por sua vez não permitem que um estado psicológico se coloque em sua forma pessoal. Para darmos nome a algo, é preciso que dele removamos o que há de impressão pessoal e mantenhamos aquilo que para todos aparece igualmente, “perceberemos então termos exteriores uns aos outros, e estes termos já não serão os próprios fatos de consciência, mas os seus símbolos ou, para falar com mais precisão, as palavras que os exprimem.” (DI, 108/122).

Após apontar desde o início de sua análise que os nossos estados de consciência não comportam divisão nem aumento quantitativo, Bergson parece fundamentar tudo aquilo que anteriormente havia exposto dando ênfase no desenvolvimento de nossa vida prática. É esse modo em que nossa vivência se dá que acaba sendo a fonte da confusão entre quantitativo e qualitativo: “(...) produz-se entre os dois [espaço e duração pura] uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus cortes homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua” (DELEUZE, 1999. p. 28).

Essa “endosse” entre espaço e duração é o último aspecto salientado por Bergson antes de chegar ao objetivo principal do livro, isso ocorre porque é somente após distinguirmos os elementos desse misto que caracteriza nossa experiência que compreenderemos a liberdade. Sendo assim, até esse momento do *Ensaio*, o importante para Bergson é salientar que

(...) a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo) é uma multiplicidade de

exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número. (DELEUZE, 1999. p. 27)

Essas diferentes multiplicidades trazem em si dois conceitos: subjetivo e objetivo. Segundo Bergson, “chamamos subjetivo, o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia ser substituída à idéia que temos dele atualmente” (DI, 57/62). Num primeiro momento, poderíamos pensar que houve uma confusão em assim descrevê-los, pois nos parece que as definições foram invertidas. Bergson, porém, mostra que elas são desse modo quando tratamos das multiplicidades.

No espaço, os objetos podem ser divididos em várias partes. Suas divisões são atualmente percebidas e não alteram sua natureza, de modo que a idéia atual pode ser substituída por uma gama cada vez maior de impressões, com diferença apenas em grau. Logo, o objetivo é característico da multiplicidade numérica. O subjetivo, por sua vez, nos aparece inteira e adequadamente dado na medida em que se caracteriza por alterar-se a cada nova impressão. Ou seja, cada divisão resulta em algo novo, por isso o subjetivo aplica-se à multiplicidade qualitativa, como exemplo de tal multiplicidade temos os sentimentos.

O primeiro capítulo do *Ensaio* mostra que nos sentimentos não há grandeza, não há “mais” ou “menos”, há sim mudanças de qualidade. Mudanças, aliás, que a nossa linguagem não daria conta de expressar. Quando falamos “estados de consciência” já estamos separando-os, justapondo-os e com isso espacializando-os. Isso porquê, nossa inteligência, da qual a linguagem é a principal ferramenta, não dá conta de alcançar a temporalidade em sua forma pura. Aqui já indicamos que a experiência da duração é alcançada pela intuição, embora não seja o nosso objetivo esclarecer aquilo que é tido como o método da filosofia bergsoniana.

## **2.6. A LIBERDADE**

Portanto, o tempo homogêneo é resultado de uma interação entre espaço e duração, entre multiplicidade qualitativa e multiplicidade quantitativa, entre objetivo e subjetivo, interação esta

que a nossa existência sempre nos propicia e que nos dá uma visão equivocada do tempo real. Mas qual seria o problema de não concebermos o tempo da consciência como duração?

Ao expor sua concepção de tempo homogêneo, Bergson enfatiza, no terceiro capítulo do *Ensaio*, os fundamentos de sua crítica à concepção associacionista — fundamento do determinismo — que tem por base justamente o tempo espacializado. Não pretendemos aqui fazer uma análise minuciosa da concepção bergsoniana de liberdade exposta no *Ensaio* e os problemas resolvidos por ela. No entanto, acreditamos que mostrá-la, ainda que introdutoriamente, contribuirá para compreendermos o porquê de Sartre afirmar a impossibilidade da liberdade nos moldes bergsonianos e também que o autor de *Matéria e memória* não escapou do associacionismo que tanto criticara.

Bergson inicia sua análise do problema da liberdade procurando mostrar que tanto os deterministas quanto os adeptos do livre-arbítrio não conseguiram explicá-la satisfatoriamente porque se apropriaram de uma concepção equivocada da duração, extraindo as características principais de uma consciência que dura — heterogeneidade e progresso — em prol de uma representação dos estados psicológicos no espaço.

Primeiramente, a liberdade tornar-se-ia impossível se nos mantivéssemos no âmbito das influências advindas do determinismo físico, determinismo este que buscou nas leis específicas da natureza a confirmação de que nossas ações também estariam submetidas a determinadas leis, dado que partem de algo que também é matéria: nosso corpo. Se fosse possível explicar que uma posição dos átomos que se movimentam no corpo resultaria em uma ação determinada, então se “calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a que esse organismo pertence” (DI, 96/108). Logo, a liberdade seria impossível dado que agiríamos somente por determinadas leis físicas. Porém,

(...) a qualquer imagem a que nos reportemos, não se demonstra, nunca se demonstrará, que o fato psicológico seja determinado necessariamente pelo movimento molecular. Num movimento encontrar-se-á a razão de um outro movimento, mas não aquele de um estado de consciência: somente a experiência poderá estabelecer que este último acompanha o outro. (DI, 98/111).

Desse determinismo físico, que não conseguiu comprovar que nossas ações seriam fruto de movimentos moleculares, surgiu o determinismo associacionista que traz da natureza leis que regem os fenômenos físicos, mais precisamente a da conservação de energia e da causalidade, e aplica-os aos estados de consciência. Nossas ações têm seus motivos, mas o problema consiste

em afirmar que uma causa implica necessariamente em determinada ação, à moda de um fenômeno físico. O determinismo psicológico — associacionista — busca no determinismo físico o rigor das leis naturais, nas palavras de Bergson, “o determinismo físico em que se desemboca não é outra coisa que o determinismo psicológico, procurando se verificar e fixar os seus próprios contornos através de um apelo às ciências da natureza” (DI, 99/112). Assim sendo, o determinismo físico nada mais é do que o determinismo psicológico, já que transpomos para a consciência leis que não cabem a ela, mas somente àquilo que se encaixa no princípio da conservação de energia ou, mais precisamente, aos fenômenos físicos.

O associacionismo tenta mostrar que há uma relação de causa e efeito entre os fatos de consciência, ou seja, que um estado psicológico é consequência de outro. Porém, para que um estado seja determinado pelo seu antecedente é preciso que não se modifiquem, que se mantenham distintos um do outro, como se fossem objetos distribuídos no espaço. Acontece que isso é impossível diante da concepção bergsoniana de duração. Como foi visto, o que ocorre nos estados de consciência é um “imbricamento”, não uma justaposição à moda do tempo homogêneo. Com isso, concebemos equivocadamente nossos estados psicológicos como se fossem exteriores uns aos outros e acabamos, então, acreditando que eles estão divididos como se fossem objetos dispostos no espaço.

Entretanto, quando desfazemos esta confusão que permeia nossos fatos de consciência, percebemos de que há um “eu concreto” e é desse eu que emanam as ações livres, que se caracterizam por exprimir a totalidade do ser. Claro que tomamos atitudes que julgamos serem livres pela “crosta” do “eu profundo”, entretanto, essas ações podem ser mais ou menos livres na medida em que se “desce” ao “eu total”. Por isso Bergson ressalta que os atos livres são raros, pois “nossas ações habituais se inspiram muito menos nos nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, que em imagens invariáveis a que estes sentimentos aderem” (DI, 111/126).

Tanto os deterministas quanto os defensores do livre-arbítrio enganam-se ao tratar do ato livre. Quando se diz que optou-se por um caminho, é como se já desenhassemos uma deliberação do início ao fim, à semelhança de uma linha no espaço. Os deterministas afirmam que o fim dessa linha já era determinado, já os defensores do livre-arbítrio, que havia ao menos duas ou mais possibilidades e optar por uma ou outra era igualmente possível. Porém essa linha mostra o tempo decorrido e não o tempo que transcorre. Após a deliberação feita, posso, por um esforço de

imaginação, representá-la no espaço através de um traço, mas nunca a deliberação em progresso. Em nossos estados não há uma linha demarcada, não há um ponto de escolha, não há duas direções. Pensar o contrário “é admitir a possibilidade de representar adequadamente o tempo pelo espaço, e uma sucessão por uma simultaneidade” (DI, 119/135).

Segundo Bergson, o problema tanto do determinismo quanto do livre-arbítrio é a representação da “deliberação sob a forma de oscilação no espaço, quando ela consiste num progresso dinâmico onde o eu e seus motivos estão em um continuo devir, como verdadeiros seres vivos.” (DI, 120/137). Quando deliberamos acerca de algo, não há dois momentos estáticos a espera de que nos decidamos por um ou por outro. O eu modifica-se na medida em que os sentimentos se apresentam, “assim se forma uma série dinâmica de estados que se penetram, se reforçam uns aos outros, e chegarão ao ato livre por uma evolução natural.” (DI, 113/129).

Quando falamos que uma pessoa tomaria certa atitude, estamos de certa forma “prevendo” suas ações. Contudo, isso se mantém no âmbito da probabilidade. Os deterministas afirmam que, se conhecemos todos os antecedentes de alguém, poderíamos fazer uma previsão que indiscutivelmente se concretizaria. Mas podemos realmente prever as ações de outrem dessa forma?

Para conhecermos precisamente aquilo que chamamos de estado psicológico, precisamos experimentá-lo, pois assim sabemos qual o seu “valor” perante os estados anteriores e como ele modifica nosso ser. Assim, para sabermos exatamente a história de vida de alguém, seria preciso que fôssemos a pessoa em questão ou se fizéssemos uma representação simbólica do “fato realizado unido à soma de seus antecedentes” (DI, 125/143). Quando o determinista diz ser possível que certos fatos de consciência determinem uma atitude, é porque ele observa a ação concretizada e, com isso, pode retroceder na história da vida de outrem e encontrar nela fatos relacionados a certo evento. Não se trata então de uma previsão, mas de uma simples constatação. O que se faz ao dizer que se prevê a atitude de alguém é “substituir” a vida interna da qual o progresso é característica principal, pela sua representação no espaço, pelo estático. Assim sendo, não se pode afirmar que uma pessoa tomaria certamente uma atitude.

Mesmo que a possibilidade de previsão das ações futuras seja descartada, o determinismo busca refutar a liberdade afirmando, com base no princípio de causalidade, que um mesmo estado psicológico produz sempre a mesma atitude. Quando falamos sobre fenômenos físicos, nossa experiência nos mostra que existe uma relação de causa e efeito, que um fenômeno dá origem ao



outro e que isso se repete a ponto formularmos leis específicas para ele. Baseando-se nessas leis, afirmamos que um fenômeno é precisamente causa de outro.

O problema é afirmar que nos estados de consciência também ocorre uma repetição que nos permitiria estabelecer a relação de causalidade entre eles diante da noção de que a consciência se caracteriza por um fluxo contínuo de interpenetração dos estados psicológicos (não há um estado isolado) e a mudança qualitativa nos permite afirmar que não há identidade entre o momento presente e o anterior. Nas palavras de Bergson:

(...) a nossa concepção de duração tende apenas a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos e a impossibilidade de dois entre eles se parecerem completamente, já que constituem dois momentos diferentes de uma história. (...) a duração é coisa real para a consciência que dela conserva o seu traço, e não se poderia falar aqui de condições idênticas, porque o mesmo momento não se apresenta duas vezes. (DI, 131/150).

Podemos afirmar que toda a confusão relacionada ao princípio de causalidade consiste em se ter certeza, numa pré-formação do futuro no presente, que a ação futura está determinada. Concordamos que “constatar a sucessão regular de dois fenômenos é, com efeito, reconhecer que, o primeiro sendo dado, nos apercebemos já do outro” (DI, 133/153), com isso atribuímos aos fenômenos físicos uma determinação necessária. Em nossa consciência também parece haver uma pré-formação do mesmo gênero, pois na sucessão dos estados de consciência temos uma idéia, ainda que confusa, do “estado” seguinte. Porém, essa idéia nos aparece apenas como uma possibilidade de se realizar, não há aí uma relação de necessidade.

Nas palavras de Bergson,

A liberdade é um fato e entre os fatos que se constata não há outro mais claro. Todas as dificuldades do problema, e o próprio problema, nascem de se atribuir à duração os mesmos atributos que à extensão, de se interpretar uma sucessão por uma simultaneidade, e de se tomar a idéia de liberdade numa linguagem onde ela é evidentemente intraduzível. (DI, 145/166).

Sendo assim, a liberdade e os problemas relacionados a ela estão ligados a uma deturpação que fazemos da noção de consciência ao considerarmos seus estados como homogêneos e separados. Deturpação esta que se dá pelo fato de considerarmos a duração como um tempo espacializado, retirando suas características principais de heterogeneidade e progresso.

Guardemos por hora essa análise do *Ensaio*, dado que sua importância ficará mais clara no decorrer de nossa argumentação. O importante é saber, nesta etapa da abordagem da consciência, que sem desfazermos o domínio do misto que caracteriza a consciência como

estados justapostos, não teremos um conhecimento coerente acerca da própria consciência que, por sua vez, é memória e que, enquanto passado, não comporta divisões. Deste modo, passemos para a questão da consciência em *Matéria e memória*, onde pretendemos mostrar primeiramente sua “gênese” e posteriormente, ao abordar a memória, como esta vem a mostrar pela sua definição que o tempo da consciência não é aquele com características espaciais, mas sim a própria duração.

Lembremos que Sartre não explora a filosofia do *Ensaio* em suas críticas. Sendo assim, parece-nos que faltou-lhe um aspecto importante da noção de consciência, o que culminou numa compreensão equivocada acerca da percepção. Desse modo, além de recortar frases isoladas e sobre elas estabelecer suas críticas, Sartre também não enriqueceu sua abordagem quando se ateve somente à concepção de consciência exposta em *Matéria e memória*, ao passo que, se pretendia focar suas questões sobre como se dava a relação da consciência com a matéria pela percepção, deveria ter compreendido a realidade do tempo próprio à consciência e as particularidades tal como Bergson expõe no *Ensaio*.

### CAPÍTULO III

## A CONSCIÊNCIA E O CAMPO DE IMAGENS – A RELAÇÃO COM A EXTERIORIDADE

### 3.1. INTRODUÇÃO

Em nosso capítulo anterior, vimos que a experiência humana é caracterizada por uma tendência ao agir marcada pelo misto espaço-duração, ou seja, pelo tempo em sua forma homogênea. Diante da separação do misto, temos mais claras as noções de interioridade e exterioridade e como estas se misturam na compreensão do real. Entretanto, muitas das concepções expostas no *Ensaio* levantaram questões que não foram abordadas nesta obra, até pelo fato de Bergson ter se atido naquilo que era preciso para elucidar o problema da liberdade, objetivo central do livro; dentre tais questões, podemos apontar aquela da relação do sujeito com o mundo exterior através da representação.

Tal desenvolvimento acerca do problema da liberdade, como bem salienta Bento Prado, “passa a constituir a primeira etapa da teoria da consciência em seu comércio com o real” (BP, 72), aqui reiteramos que as argumentações presentes no *Ensaio* são importantes para compreendermos a consciência tal como Bergson a expõe em *Matéria e Memória*. A volta ao imediato, já enunciada pelo título do *Ensaio*, significa voltar ao início de nossa relação com nós mesmos e com o mundo exterior, onde os artifícios da inteligência ainda não se fazem presentes<sup>19</sup>. Todavia, embora a filosofia bergsoniana consista, dentre outras coisas, numa crítica à inteligência, ela somente leva a cabo esta crítica na medida em que analisa os problemas na nossa relação com o mundo mediada por essa faculdade, a qual, aliás, é necessária e valorizada por Bergson no que diz respeito à tarefa de facilitar nossa vida prática e social. Sendo assim, na relação entre inteligência e uma volta ao imediato,

Não se trata de opor, simplesmente, a mediação deformadora dos conceitos, a presença diáfana dos “dados imediatos”. O imediato é objeto de uma conquista, e a volta às fontes é uma longa viagem. A volta às fontes é o que nos leva do para nós ao em si, isto é, que dilui os prestígios do entendimento, tornando visível o oculto. (BP, 73)

---

<sup>19</sup> Embora seja mencionada por Bergson já no *Ensaio* e em *Matéria e memória*, a inteligência ganhará esclarecimentos em *A evolução criadora*, onde, juntamente com o torpor vegetal e o instinto, será uma das direções divergentes da evolução da vida. Nos manteremos, entretanto, na descrição da inteligência presente nas duas primeiras obras, principalmente do *Ensaio*, em que a inteligência cria esquemas que prejudicam nossa compreensão do real na medida em que nosso acesso a ele se torna “rebuscado” por suas ferramentas, como a linguagem por exemplo.

Encontramos o desenvolvimento desta volta ao imediato proposta no *Ensaio* já no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, desta vez no campo de imagens: neste deixamos para trás toda e qualquer crença em alguma teoria, retornando de direito à simples experiência. Sendo assim, o que se vê nesta obra não é uma continuação no sentido literal da palavra<sup>20</sup>, mas sim a exposição diferenciada de algumas concepções que não divergem das reflexões do *Ensaio* e que não deixam de ser uma continuação ao menos no que diz respeito ao aprofundamento de certas noções, como a de liberdade por exemplo, a qual estará presente em *Matéria e memória* como indeterminação e, mais tarde, como discernimento. Sendo assim, Bergson foi coerente em sua argumentação com a noção de duração presente no *Ensaio* e também sobre a noção de espaço, que no campo de imagens tornará possível a metáfora em que representação aparece como um *quadro*. Pelo menos no que diz respeito a esses aspectos, gostaríamos de salientar que Sartre foi precipitado ao afirmar que Bergson não se manteve fiel aos seus argumentos, tratando-os de maneira controversa em suas obras.

Como já mencionamos, se o problema da liberdade foi “resolvido”<sup>21</sup> no *Ensaio*, por outro lado, uma outra questão se fez presente e, no entanto, não foi abordada na presente obra, qual seja: a relação com o exterior, mais precisamente com a matéria, ou ainda, a relação psicofisiológica. Deste modo, o questionamento que se apresenta pode ser sintetizado da seguinte forma: como a consciência, que enquanto duração tanto se distingue do exterior<sup>22</sup>, vem a se relacionar com aquilo que a cerca? Na resolução deste questionamento, faz-se necessária uma teoria da representação, através da qual o pensador procura precisar como se dá a nossa apreensão da matéria. Porém, diferentemente das outras teorias da tradição filosófica, o autor nos propõe lançar um olhar ingênuo para o modo como percebemos a matéria, o qual estaria isento de todo e qualquer preconceito acerca do exterior. Em suas palavras, este olhar ingênuo deve

---

<sup>20</sup> Vale ressaltar que quando afirmamos que não há uma continuação, é somente no sentido de que *Matéria e memória* não seria uma espécie de “parte II” do *Ensaio*. Ao nosso ver, Bergson desenvolve sua filosofia do *Ensaio* até *A evolução criadora* de modo que suas concepções se ampliam, ganham um aprofundamento, como é o caso da noção de duração. Isso, ao nosso ver, constitui uma espécie de continuação.

<sup>21</sup> A liberdade é um tema que permeia direta ou indiretamente todas as obras de Bergson, ganhando novos esclarecimentos a cada livro. Embora a questão da liberdade tenha sido tema de uma obra, ela não deixa de aparecer e se ampliar nas demais, por isso tal questão não foi propriamente resolvida.

<sup>22</sup> No *Ensaio* houve a necessidade de se inserir uma separação radical entre consciência e matéria para se delinear as características do tempo heterogêneo em que nossos estados de consciência se desenvolvem. No entanto, veremos em *Matéria e Memória* que a matéria também dura a sua maneira e assim, a separação entre consciência e matéria não é radical.

conceber “a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência.” (MM, 162/02).

Sendo assim, buscaremos primeiramente esclarecer a metodologia bergsoniana, a qual tem por base não apenas este olhar ingênuo, característico do campo de imagens, como também o modo como se dá a possibilidade de uma consciência não-intencional<sup>23</sup> neste âmbito, não aquela que Sartre menciona em suas críticas, própria à fenomenologia, mas uma intencionalidade “pragmática” já presente no campo de imagens. Tal metodologia que se encontra desenvolvida na parte I de *Matéria e memória*, intitulada “*Da seleção das imagens para a representação*” – *o papel do corpo* e é profundamente criticada por Sartre, se inicia por uma definição do papel do corpo, mais precisamente, procurando mostrar que a representação não nasce no cérebro, o que culmina numa crítica às teorias psicofisiológicas da época.

Se o início da argumentação bergsoniana tem por objetivo esclarecer o papel do corpo na representação, tal papel servirá de base para compreendermos o “nascimento” da consciência. Sendo assim, nosso objetivo não é fazer propriamente uma dedução da consciência, pois, nos dizeres do próprio autor, “deduzir a consciência seria um procedimento bastante ousado” (MM, 185/31), mas mostrar as condições essenciais que exigem o surgimento da consciência sem *narrar* propriamente esse aparecimento<sup>24</sup>. Vejamos se esse “surgimento” da consciência é algo tão mágico como supõe Sartre mesmo diante da peculiar metodologia adotada por Bergson.

### **3.2 - A METODOLOGIA BERGSONIANA**

Em *Matéria e memória*, Bergson faz uma crítica tanto ao realismo quanto ao idealismo na medida em que ambos possuem teses igualmente excessivas quanto à concepção de matéria. No seu entender, nenhuma destas duas teorias dá conta das dificuldades engendradas por suas próprias teses, sendo que estas dificuldades constituem os primeiros empecilhos para que se possa determinar precisamente a relação entre matéria e espírito.

Esta relação, segundo Bergson, é analisada de forma problemática quando se dá importância somente a um dos termos da relação, e é isso que ocorre tanto no idealismo, no qual parte-se das percepções para compreender o universo, quanto no realismo, o qual faz o percurso

---

<sup>24</sup> A esse respeito ver *Presença e Campo Transcendental*, p. 139.

inverso.<sup>25</sup> Ambos recaem numa argumentação falha do dualismo, onde “nem o realismo, nem o idealismo podem obter êxito, pois nenhum dos dois sistemas de imagens é implicado no outro, e cada um é auto-suficiente” (MM, 178/22). Em outras palavras, nem realismo nem idealismo pensam matéria e espírito implicados um no outro, daí seus fracassos: matéria e espírito, num e noutro, se bastam.

Buscando superar essas dificuldades comuns tanto a uma hipótese quanto a outra, o filósofo propõe uma definição do papel do corpo juntamente com as imagens que o cercam e, posteriormente, uma purificação da percepção que consiste em isolá-la de qualquer elemento subjetivo: apenas nos situarmos em um campo de imagens. Ressaltemos que, dentre as dificuldades próprias às teorias problemáticas do realismo e do idealismo, a que será mais discutida e, aliás, aquela que Bergson diz ser o postulado comum entre ambas, é o fato da percepção ser considerada, em tais abordagens, como conhecimento puro. Tal equívoco apontado por Bergson é o que permeará toda a sua argumentação, sendo que a definição do papel do corpo e a análise da percepção em seu estado puro servirão exatamente para desfazer tal postulado equivocado.

Deste, modo, poderíamos apontar no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* dois momentos que indicam o modo como Bergson fará o seu percurso, ou melhor, como ele desenvolve uma metodologia peculiar. Superar as dificuldades apontadas pelos dois sistemas anteriormente citados diz respeito intrinsecamente à matéria, por isso, desde o prefácio ele a redefine, a partir da noção de imagem. É somente após essa redefinição que o filósofo irá propor uma percepção pura, ou seja, a partir de uma nova e original definição de matéria é que se poderá pensar a percepção consciente ou a representação sem colocá-las em nenhuma teoria sobre a relação entre a matéria e o sujeito.

Embora isso não seja destacado por Bergson, o colocar-se num campo de imagens e o isolamento da nossa percepção de seu “aparato” subjetivo se constitui num recurso reflexivo de se manter no âmbito do espaço tal como foi definido no *Ensaio*. se manter num meio vazio homogêneo caracterizado pela simultaneidade e pela instantaneidade. Se não há memória, nossa capacidade de justaposição, de síntese, deixa de ocorrer: há entre o corpo e os objetos que o circundam uma espécie de contato, uma comunicação.

---

<sup>25</sup> A esse respeito, Cf. MM, 177/21-22.

Essa percepção pura encontrará sua condição de existência<sup>26</sup> num campo de imagens, um campo neutro no qual a discussão do problema é colocada em termos passíveis tanto ao realismo quanto ao idealismo, ou seja, “é preciso encontrar primeiro um terreno comum onde se inicia a luta, e visto que, tanto para uns como para outros, somente apreendemos as coisas sob forma de imagens, é em função de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema.” (MM, 177/21).

Desse modo, uma vez que o recurso reflexivo de se colocar no campo de imagens se constitui como um recurso metodológico proposto por Bergson, as críticas sartrianas, que afirmam o grande equívoco cometido pelo autor ao se situar de início em tal campo, mostram-se injustificáveis na medida em que não levam em conta a necessidade de tal recurso para os objetivos do filósofo em *Matéria e memória*.

O que Sartre não considerou em suas críticas foi que Bergson também compartilhava com ele do desejo de voltar às coisas mesmas, volta essa proposta inicialmente por Husserl. Entretanto seguiu por um caminho diferente: propôs um procedimento analítico ideal que possibilitasse uma “fenomenologia”, que, no entanto se diferenciaria daquela desenvolvida por Husserl acerca da consciência. Tal procedimento se baseou numa depuração que visava separar os mistos, mostrando diferenças de natureza onde antes víamos somente diferenças de grau, como, por exemplo, entre percepção e lembrança.

Entendemos que foi justamente a incompreensão dessa peculiar fenomenologia apresentada no primeiro capítulo de *Matéria e memória* que gerou diversas críticas à filosofia bergsoniana. Nas palavras de Bento Prado,

Do desconhecimento desse caráter “fenomenológico” e de sua interpretação como seqüência de teses ontológicas, deriva toda uma família de equívocos quanto à significação das “imagens” na filosofia de Bergson. Assim, exemplificando através da interpretação de Sartre, ela está inteiramente fundada na aceitação tácita de que a descrição do mundo das imagens é a descrição de estruturas “reais”, quando se trata da reunião das condições necessárias para *pensar* a realidade. (BP, 139)

Sendo assim, a opção bergsoniana por iniciar sua análise pelo campo de imagens ganha sentido no decorrer da obra na medida em que o filósofo desenvolve suas análises a respeito da

---

<sup>26</sup> É importante lembrar que, da mesma forma que a distinção dos mistos no *Ensaio* não é possível de fato, igualmente a separação entre memória e percepção só é possível de direito, como bem ressalta Bergson. A própria concepção do espaço se dá enquanto forma do conhecimento que só é possível mediante uma consciência.

memória, nos fornecendo o “esquema da inteligibilidade” (BP, 139), o qual nos permite compreender, ainda que por uma análise ideal, a consciência em sua comunicação com o exterior. Desse modo, segundo Goldschmidt<sup>27</sup>, nada mais incompreensível do que fixar, como fez Sartre, este procedimento em posição dogmática.

Com isso, podemos concluir que a peculiaridade da “redução bergsoniana” não foi compreendida por Sartre: este coloca em dúvida, principalmente, a neutralidade buscada por Bergson e afirma que a filosofia de *Matéria e memória* acabou por cair em um realismo dada a concepção de planos de consciência e por haver ignorado o caráter intencional da mesma.

De fato, se observamos a argumentação bergsoniana sob o ponto de vista tradicional da fenomenologia, poderíamos atribuir ao autor de *A evolução criadora* uma redução equivocada, já que não considerou inicialmente que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Entretanto, o que se percebe na filosofia bergsoniana é que se trata de uma redução que não se deixa definir nos moldes da fenomenologia tal como compreendida por Sartre, pois não se trata de analisar nossa experiência a partir de uma consciência do objeto, mas de se procurar relatar um âmbito anterior à constituição do sujeito enquanto intencionalidade.

Ela [a redução] não nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas ela no-lo restitui como aparência. Não se trata, portanto, do universo em sim mesmo, tal como julgam captá-lo os cientistas. Nada é dito, até essa etapa da redução, quanto à existência ou quanto à essência do universo. Mas se a redução evita a perspectiva realista, nem por isso ela reduz o universo a um sistema de aparências posto por uma consciência transcendental ou absoluta. Isto é, se a imagem, não é, ainda, uma “coisa”, *res*; ela já não é, puramente, uma *representação*. E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingi radicalmente da fenomenológica. (BP, 145)

Ao longo deste capítulo, procuraremos mostrar quais as conseqüências da metodologia bergsoniana que propõe uma espécie de meio termo entre o realismo e o idealismo e se as mesmas de fato estariam equivocadas, como quer Sartre. Contudo, diante do que já foi visto, afirmamos que, ao menos em seu início, a filosofia de *Matéria e Memória* foi lida precipitadamente por Sartre, que acabou por ignorar a especificidade do campo ideal de imagens.

Outra crítica sartriana que mencionamos anteriormente e que já podemos esclarecer é o fato de Sartre afirmar que Bergson não separou a consciência do mundo quando instaurou o

---

<sup>27</sup> A esse respeito ver Présentation du cours de Victor Goldschmidt. Notes prise par Lucien Stephen. In: *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002



campo de imagens. Seria o objetivo de Bergson separá-los de uma forma radical nesse primeiro momento assim como definir a natureza de ambos? Veremos que o corpo em meio às imagens é a base para o retorno ao imediato e uma apreensão nova do extenso em *Matéria e memória* que culminarão, por sua vez, numa abordagem peculiar do dualismo. Isso pode ser esclarecido um pouco mais se formos para as primeiras páginas da conferência *A alma e o corpo*, presente na coletânea *Energia Espiritual*<sup>28</sup> — que é, aliás, onde Sartre diz que Bergson deixou de ser fiel à concepção de consciência que tinha —, onde o autor descreve como é possível “distinguir duas coisas uma da outra e determinar até certo ponto suas relações sem para isso conhecer a natureza de cada uma delas” (EE, 836/29); tendo isso como base, percebemos que o objetivo do filósofo não foi, como ele mesmo enfatiza, aprofundar a natureza da matéria ou a natureza do espírito”, o que o livraria da acusação de que teria dado à consciência uma natureza mágica em que não se sabia de onde viria nem do que se tratava exatamente.

Ora, se o objetivo não era uma empreitada que tivesse como meta a descoberta de todas as nuances relativas ao espírito, buscou-se uma possibilidade de distinguir ambos os termos sem a necessidade de conhecer a natureza da alma:

É impossível para mim, neste momento, travar conhecimento com todas as pessoas que me cercam; me distingo delas no entanto, e também vejo qual situação elas ocupam em relação a mim. O mesmo acontece com o corpo e a alma: definir a essência de um e do outro é uma empreitada que nos levaria longe, mas é mais fácil saber o que os une e o que os separa, porque essa união e essa separação são fatos da experiência. (EE, 836/29).

E o que nos diz a experiência? Desde as minuciosas descrições do *Ensaio*, recorrer a nossa experiência é algo fundamental e fortemente presente nas argumentações bergsonianas. É através disso que na observação mais simples e imediata constatamos que somos um corpo e, enquanto tal, estamos submetidos às leis físicas da matéria, sendo, nesse sentido, determinados. Entretanto, percebemos que algo ultrapassa as limitações do corpo em suas reações, nos fazendo

---

<sup>28</sup> Vale ressaltar que o texto criticado declaradamente por Sartre é o *Esforço intelectual*, ao qual não nos dedicaremos de forma mais aprofundada nesse momento de nossa análise porque pelo fato dele estar implícito nos planos de consciência podemos ter dele uma introdução suficiente para essa etapa de nosso percurso, deixaremos para nos concentrarmos em tal noção de esforço intelectual na conclusão de nosso trabalho na medida em que parece ser fundamental para a compreensão da filosofia bergsoniana como um todo e nos auxiliará a compreender também o porquê de Sartre o ter considerado inexplicável e como podemos argumentar contra tal consideração. Entretanto, optamos por utilizar por hora outros textos da Coletânea na medida em que eles nos ajudam a compreender algumas opções de Bergson, assim como mostrar argumentos que nos servem para afirmar a precipitação das críticas sartrianas.

gozar de atitudes que fogem ao determinismo. Somos capazes de atos voluntários e, diante deles, usufruímos da liberdade.

No *Ensaio*, observamos as primeiras peculiaridades da consciência e onde a liberdade deixa de ser vista como um problema para passar ao fato. Sendo assim, a existência desse âmbito ao qual chamamos consciência, “eu” ou “espírito”, é algo que até mesmo a experiência mais simples do senso comum nos deixa admitir. Nas palavras de Bergson:

Em resumo, ao lado do corpo que está confinado ao momento presente do tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se comporta como autômato e reage mecanicamente às influências externas, captamos algo que se estende muito além do corpo no espaço e que dura ao longo do tempo, algo que pede ou impõe ao corpo movimentos não automáticos e previstos, mais imprevisíveis e livres: esse algo que transborda do corpo por todos os lados e que recriando a si mesmo cria atos é o “eu”, é a “alma”, é o espírito (...). Eis o que acreditamos ver. Tal é a aparência. (EE, 838/31)

A importância concedida por Bergson à aparência — a qual, como afirma Bento Prado, não apenas nos restitui a totalidade do universo numa peculiar redução, como também nos permite pensar a relação entre dois termos do dualismo sem a necessidade de procurarmos a natureza de ambos —, não ocorre sem embasamento ou apenas como uma suposição, como afirma Sartre. A aparência é descrita levando em conta nossa relação com o exterior e com nós mesmos sem inserir algo mágico que esteja fora do alcance racional.

Desse modo, em resumo, as primeiras críticas de Sartre que dizem respeito à metodologia bergsoniana, ou melhor, sobre os fundamentos da mesma, nos parecem se referir a uma abordagem apressada que não considerou o objetivo do filósofo de retornar ao mais simples possível no âmbito da experiência, no qual a aparência muito auxilia na compreensão tanto daquilo que consideramos como espírito quanto na relação deste com a matéria.

Vale ressaltar que a utilização da coletânea de textos *Energia Espiritual* para elucidar a base da metodologia bergsoniana foi proposital na medida em que serve para mostrarmos, ainda que introdutoriamente, que em tal texto não há, como quer Sartre, um abandono da parte de Bergson de sua filosofia da duração em prol de um materialismo exacerbado. Pelo contrário, encontramos nele elementos aos quais o texto *A imaginação* não se remeteu, o qual, por sua vez, desembocou em uma concepção equivocada da filosofia de *Matéria e Memória*, já que, para Bergson:

À filosofia cabe a tarefa de estudar a vida da alma em todas suas manifestações. Experiente em observação interior, o filósofo deveria descer ao fundo de si

mesmo e depois, voltando à superfície, seguir o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, se prepara para evoluir no espaço. (...) ele obteria pelo menos uma vaga intuição do que pode ser a inserção do espírito na matéria, a relação entre o corpo e a alma. (EE, 842/37)

Resta-nos investigar se tal “redução” alcançou os objetivos ou se realmente fracassou como diz Sartre e se de fato a abordagem bergsoniana realmente não escapou a esses problemas. Para isso, iremos para as noções de imagem e de campo de imagens, tendo como base essa metodologia adotada idealmente por Bergson, a qual nos ajudará a compreender em que medida as análises do capítulo I servirão de base para a metafísica presente no último capítulo.

### **3.3 – O CAMPO DE IMAGENS**

O primeiro capítulo de *Matéria e Memória* é, provavelmente, um dos menos compreendidos por causa das novidades que traz e por colocar nossa relação com o exterior em termos de imagem, palavra esta que carrega um sentido paradoxal na medida em que Bergson pretende utilizá-la como um meio termo entre realismo e idealismo, visando “situar imediatamente o debate sobre um terreno comum que poderia ser comum a essas duas teorias” (MONTEBELLO, 03). Entretanto, se o primeiro capítulo aborda a nossa relação com o exterior, neste primeiro momento tal relação ainda não se constitui numa relação entre uma subjetividade e o real, entre um sujeito propriamente dito e os objetos que o cercam. Trata-se antes de uma hipótese ideal na qual não há nenhum privilégio inicial entre os termos desse dualismo; um campo comum onde se pudesse definir de que modo essa relação ocorre no seu estado mais bruto, tendo como base a percepção em seu caráter apenas físico.<sup>29</sup>

Num terreno comum onde se buscaria escapar dos problemas apresentados pelas teorias acerca da matéria, Bergson sugere que nos abstenhamos de todo preconceito oriundo de qualquer teoria metafísica ou psicofisiológica acerca da percepção da matéria e busquemos uma neutralidade própria ao senso-comum. Para iniciar a sua análise, o filósofo propõe que coloquemo-nos na simples presença de imagens, “imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho” (MM, 169/11).

Como vimos anteriormente, essa neutralidade que nos permite simplesmente estar na presença de imagens sem conhecermos o mundo através de uma concepção idealista ou realista,

---

<sup>29</sup> Vale ressaltar o caráter ideal de tal percepção; veremos adiante que ela não existe de fato, dado que em toda percepção há memória.

poderia ser vista como uma redução equivocada se tivéssemos como base a fenomenologia de Husserl, já que

(...) Na fenomenologia, parte-se do Cogito, da consciência, e tenta-se ver como as coisas são dadas à consciência – enquanto que, com Bergson, o percurso é inverso, Bergson se dá de início as coisas e se pergunta como, do meio das coisas, irá poder surgir a consciência tomada em um estado mínimo, na medida onde essa consciência é limitada na percepção. (GOLDSCHMIDT, 80)

É justamente esse “surgir do meio das coisas” que, segundo Sartre, levaria Bergson a uma confusão entre consciência e mundo, um sincretismo, uma indistinção que desembocaria num realismo próprio aos clássicos. Entretanto, “dois erros são aqui cometidos simultaneamente: aqueles de reinterpretar as imagens e o plano sobre o qual elas estão situadas em termos os quais se tratam precisamente de suspender: aqueles da metafísica” (RIQUIER, 266). O primeiro capítulo de *Matéria e memória* é estruturado em termos gnosiológicos<sup>30</sup>: não se trata de uma tese metafísica, mas da hipótese de um campo neutro onde o conhecimento pudesse ser descrito sem que se recorresse a argumentos metafísicos para se explicar nossa percepção. Sendo assim, o principal objetivo é delinear precisamente, tendo como base essa descrição gnosiológica, o papel do corpo para, posteriormente, se dedicar à consciência, ou melhor, à memória.

Para que o papel do corpo seja definido, é preciso se manter na aparência, na suspensão das teses metafísicas, onde o termo imagem vem a romper com o seu significado filosófico clássico para ser o meio termo procurado por Bergson. Vale ressaltar que, primeiramente, tal como é enfatizado na citação anterior de Goldschmidt, Bergson se mantém na descrição do termo imagem para somente depois propor uma percepção pura: é preciso definir o âmbito das imagens para, a partir daí, analisar como a percepção se daria e como a consciência “surgiria”.

A primeira tese de *Matéria e memória* começa a se constituir: explicar a relação com o mundo de uma maneira muito particular, a saber, ir da matéria ao espírito ao invés do contrário, nos mostra que “o objetivo de Bergson não é apenas recusar uma explicação dos estados de consciência pelo cérebro, mas acima de tudo provar a independência da consciência (memória) que não é produto, nem tampouco um efeito do corpo” (MARQUES, 47). Sendo assim, o papel

---

<sup>30</sup> É importante ressaltar que o uso da palavra gnosiologia nesse contexto se refere exclusivamente ao aspecto epistemológico das reflexões bergsonianas. Apesar de não considerarmos esse termo o mais apropriado - pelo fato de suscitar uma alusão à um contexto místico e esotérico o que poderia gerar uma certa incompreensão do Capítulo I de matéria e memória - o utilizaremos assim mesmo, uma vez que pesquisadores renomados como Bento Prado e Vitor Goldschmidt dele também fizeram uso sem que isso trouxesse prejuízos aos seus comentários acerca da obra bergsoniana.

do corpo servirá de base para uma crítica à psicofisiologia, crítica esta que mostrará que a representação não nasce dos movimentos cerebrais. É a essa conclusão que Bergson pretende chegar após essa primeira tese a qual tem como base o universo das imagens, um campo comum onde haveria um contato entre o espírito (que, por enquanto, é representado pelo corpo que ainda não goza de subjetividade) e a matéria, “Assim, não sobre puras idéias, mas instalando ao contrário no ponto preciso onde o espírito e o corpo parecem coincidir ou colaborar, Bergson constata e compreende não apenas a oposição entre os conceitos de matéria e espírito, ou a diferença entre suas natureza, mas principalmente o modo e a razão de sua irredutibilidade” (MARQUES, 47).

Sendo assim, tal ponto de contato seria dado pela peculiar noção de imagem. Por imagem, o filósofo entende “uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa.” (MM, 161/01). A imagem não é apenas uma coisa, à qual o sujeito não tem acesso em si, tampouco somente uma representação, à maneira de uma “visão mental”. É essa concepção diferenciada do termo imagem que permite a Bergson uma tentativa de fugir dos problemas tradicionais e dar início a sua teoria da percepção pura. Nas palavras do filósofo, o objetivo do primeiro capítulo

é mostrar que idealismo e realismo são duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma outra natureza que elas (MM, 161/01).

Entretanto, apesar dessa tentativa de dar ao termo imagem uma nova abordagem, muitas críticas foram feitas à filosofia bergsoniana devido à incompreensão desse novo uso. Isso é razoável se atentarmos para o fato de que a palavra imagem é passível de várias interpretações aparentemente contraditórias e que, em *Matéria e memória*, essa aparente indistinção entre imagem mental e objetos gera confusões, pois, ao se considerar as imagens de maneira peculiar, dando a elas características que poderiam ser aproximadas tanto do idealismo quanto do realismo, Bergson ainda assim não teria, segundo Sartre, conseguido se desvencilhar de uma concepção materialista da imagem. Essa crítica sartriana não se daria exatamente por não se compreender que a noção de imagem está inserida num objetivo maior e de forma diferente daquela que Sartre propõe? E, principalmente, por ignorar que se tratava de definir primeiramente o corpo, para depois definir a representação?

Como indicamos anteriormente, a proposta bergsoniana de iniciar sua análise por um campo de imagens muito se distingue da fenomenologia<sup>31</sup>. Se há uma fenomenologia no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, ela é, como bem ressalta Beto Prado, bem peculiar, já que parte de um campo sem sujeito.

Poderíamos inclusive compreender que há aqui uma crítica da parte de Bergson àqueles que partem de uma consciência, ou melhor, da separação entre sujeito e objeto, como o faz Husserl, pois o filósofo de *A evolução criadora* emprega “uma mesma palavra, um denominador comum, qualquer que seja — imagem, matéria, objeto, coisa — anulando a diferença irreduzível que a filosofia estabeleceu entre a coisa e o estado de consciência, ou ainda, em termos husserlianos, entre a noese e o noema, entre o sujeito e o objeto.” (RIQUIER, 270).

Esse “anular a diferença” que colocaria a consciência como parte do mundo, está na base das críticas de Sartre à Bergson e, possivelmente, aquela que origina as demais críticas presentes no texto *A imaginação*. a possibilidade de uma consciência não intencional é, para o autor de *O ser e o Nada*, um grande equívoco.

Isso quer dizer que todo o conjunto da realidade é dado de início como participando da consciência, ou melhor, como *da consciência*. senão essa realidade nunca poderia *tornar-se* consciente, isto é, emprestar um caráter que seria estranho a sua natureza. Bergson não pensa que a consciência tenha necessariamente necessidade de um correlativo, ou, para falar como Husserl, que uma consciência seja sempre consciência de alguma coisa. A consciência aparece nele como uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade: ela não pode nascer onde não está, nem começar, nem acabar de ser. E, em compensação, ela pode ser sem se acompanhar por nenhum ato, nem mesmo por nenhuma manifestação de sua presença, no estado puramente virtual (...).(I, 44).

Ao menos nesse primeiro momento, a noção de imagem não nos parece poder se encaixar completamente em uma definição tradicional, já que é preciso tomá-la “no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra” (MM, 169/11). Se isso ocorresse, teríamos nos afastado daquilo que é proposto pelo próprio autor de *Matéria e memória*, a saber, deixar de lado qualquer concepção inicial, seja ela idealista ou realista: “Se (...) apresentarem-se objeções em seu espírito contra esta ou aquela de nossas teses, que ele examine se tais objeções não nascem do fato dele

---

<sup>31</sup> Obviamente podemos apontar semelhanças entre a filosofia de Bergson e Husserl, como por exemplo aquelas descritas por Goldschmidt no texto *Présentation du cours de Victor Goldschmidt. Notes prise par Lucien Stephen*. In: *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002. Entretanto, afirmamos aqui que elas muito se distinguem na medida em que nosso objetivo é analisar a crítica de Sartre sobre a concepção bergsoniana consciência nascida num campo anterior ao sujeito.

colocar-se num ou noutro dos dois pontos de vista acima [realista e idealista] dos quais o convidamos a elevar-se” (MM, 162/02). Provavelmente por não levar em consideração que Bergson tecia uma hipótese, Sartre já postulou de início que a imagem estava fadada a um realismo exacerbado.

Sem nos deixarmos influenciar por nenhuma concepção acerca da matéria, como foi indicado já no prefácio de *Matéria e memória*, a noção bergsoniana de imagem se torna mais plausível, principalmente quando entendemos que,

Enquanto partes do todo da matéria, as imagens têm uma realidade independente de nossa percepção, e mesmo de toda percepção; mas enquanto partes selecionadas pela nossa percepção, elas serão segundo nossas necessidades e terão um aspecto relativo a essas necessidades; assim, a matéria ou o conteúdo das imagens é real e exterior a nós, mas seu contorno e sua forma é imaginária e relativa a nós. (WORMS, 2000, p. 29)

Assim, o colocar-se na presença de imagens tem como objetivo suspender, inicialmente, as teses sobre a natureza dos objetos numa estratégia para suspender, também, qualquer tese sobre a natureza do sujeito, chegando, assim, à formulação de um campo neutro, chamado por Bergson de campo de imagens que pode ser considerado “pré-subjetivo” (BP, 134). Pré-subjetivo porque não temos ainda aqui um sujeito completamente separado do objeto — não temos um sujeito “consciente de ser sujeito”.

Em outras palavras, “o sistema de imagens corresponde à idéia de um espetáculo sem espectador; mais exatamente, é o lugar em que, o espetáculo tornando-se possível, criam-se as condições de possibilidade de um espectador em geral” (BP, 146). Sendo assim, o campo de imagens, do qual parte Bergson em sua análise da percepção, é um campo de possibilidades, anterior tanto à constituição do sujeito (consciência como intencionalidade), quanto do objeto propriamente dito.

Em resumo, Bergson recusa, nesse ponto de argumentação, a idéia de que a consciência seja sempre consciência de alguma coisa, e faz isso porque, diante de seus objetivos, tal concepção não seria aplicável sem que houvesse prejuízos para a teoria que ele almejava mostrar. E quais seriam esses objetivos iniciais? Por meio da relação do corpo com os demais objetos, buscar não somente especificar o que seria a percepção em seu estado puro, mas também contestar aquilo que ele acredita ser o problema comum tanto ao realismo quanto ao idealismo, a saber, que “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro” (MM, 179/24). Isso porquê, ao mostrar que a percepção é voltada para a ação, Bergson acaba por

ressaltar, nesse nível, uma espécie de “intencionalidade pragmática”, vinculada aos interesses do corpo que, no entanto, se difere da intencionalidade própria a um sujeito como intencionalidade.

O caráter imediato da percepção, embora não enfatizado por Bergson, muito acrescenta em nossa compreensão do campo de imagens na medida em que o caráter físico de tal percepção é enfatizado como simples estar entre imagens: “o fato que nós somos no mundo e minha percepção imediata testemunha da solidariedade do mundo. Idealmente, a percepção imediata, que não é ainda a percepção de um sujeito corporal autocentrado, se estende de início ao universo” (MONTEBELLO, 05). Ou seja,

Há, de início, uma percepção imediata do universo que é a percepção de direito da totalidade das imagens do universo, antes que sejam selecionadas de fato as imagens necessárias à sobrevivência do corpo. Há em seguida, o que Bergson chama de percepção pura, a saber uma percepção privada artificialmente da memória, onde é feito a abstração do trabalho de contração da memória, e centrada sobre as necessidades do corpo. (MONTEBELLO, 5)

Esse caráter que o corpo adquire de coisa no mundo na percepção imediata, assim como uma suposta indistinção entre a consciência e o mundo, levou Sartre a afirmar que Bergson desenvolve sua argumentação de forma exacerbadamente realista. Como vimos, uma análise um pouco mais pausada nos leva a compreender que o campo de imagens serve para indicar que nossa percepção é, antes de tudo, parte do universo.

Embora já possamos apontar que Sartre não se deteve em aspectos importantes da filosofia bergsoniana, tal apontamento ficará mais evidente quando chegarmos ao capítulo IV, onde as argumentações expostas no início da obra se tornam mais claras, principalmente aquela do campo de imagens, pois os termos do dualismo serão concebidos como dois extremos de uma mesma linha em que, embora não haja uma indistinção entre ambos, há algo que seria um ponto em comum entre eles: a duração, a qual deixa de ser apenas psicológica, ou seja, individual, passando a ser característica também da matéria. Por hora, contudo, vale ressaltar que

Assim como os dados imediatos da consciência foram o fio de Ariadne da descoberta da duração psicológica nos *Dados imediatos da consciência*, a percepção imediata é o fio de ariadne da descoberta de uma duração cosmológica, da qual minha duração psicológica é somente um fragmento, em *Matéria e memória*.” (MONTEBELLO, 5)

Desse modo, compreenderemos realmente a teoria da percepção e a sua importância no contexto da obra quando Bergson apresentar suas conclusões no capítulo final de *Matéria e memória*. A partir do campo de imagens, onde se tem de início essa percepção imediata, o corpo



passará a agir e suas ações serão ainda consideradas como advindas de uma percepção pura, sem que se necessite ainda, diante do proposto por Bergson, de uma subjetividade.

### 3.4 – O PAPEL DO CORPO

Os argumentos acerca do papel do corpo iniciam a empreitada bergsoniana de fugir das dificuldades teóricas relativas à concepção de matéria, procurando mostrar que é “falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas.” (MM, 161/01). Doravante, a noção de imagem vem a contribuir de forma imprescindível: é através dela que encontramos um meio termo entre realismo e idealismo e, conseqüentemente, nos afastamos das dificuldades próprias a um ou ao outro. Isso porquê quando concebemos o exterior em termos de imagem, passa-se a compreender que “o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é, nele mesmo, pitoresco tal como o percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si.” (MM, 162/02). Em resumo,

Para o idealista, o objeto que vemos e tocamos só existe em nosso espírito e para nosso espírito; já para o realista, ele possui uma existência independente da nossa, sendo “bem diferente” daquilo que percebemos (...) A concepção do objeto como uma imagem vem então evitar este debate, pois, se por um lado ele existe independentemente da consciência que o percebe, por outro ele é tal como o percebemos. (...) Assim, uma imagem existe independentemente de nós – existe por si mesmo -, mas, ao mesmo tempo ela é em si mesma tal com a percebemos.” (MARQUES, 50)

Dado o universo das imagens, trata-se de compreender nossa relação com o real em termos perceptivos<sup>32</sup>: 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 eu os fecho.” (MM, 169/11). Nesse âmbito as imagens agem e interagem de acordo com leis constantes, ou seja, no campo de imagens há uma espécie de “nivelamento” entre o corpo e objeto onde, inicialmente, somente as relações de natureza física são descritas.

Entretanto, é a partir destas relações que o papel do corpo é definido. Qual seria esse papel? Embora estando num terreno comum, isso não significa que as imagens permaneçam

---

<sup>32</sup> Nos referimos aqui a percepção imediata, não ainda à percepção pura, passaremos a esta quando iniciarmos nossa análise sobre a representação, percorrendo, aliás, o caminho feito no primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

iguais, onde haveria uma espécie de indistinção entre o corpo e as demais imagens: é através dessas relações que se percebe que o corpo goza de algo que o diferencia do restante, a saber, o corpo se mostrará como algo que foge às leis físicas se mostrando passível de indeterminação.

Nesse terreno comum proposto hipoteticamente por Bergson, *“Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares (...)”* (MM, 170/14). O corpo próprio é uma dessas imagens particulares:

Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Eu vejo bem como as imagens exteriores influem sobre a imagem que eu chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também como este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (MM, 171/14)

A partir da suposição do campo de imagens<sup>33</sup> percebe-se que “há uma [imagem] que prevalece entre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é o meu corpo” (MM, 169/11). As afecções seriam o que me diferencia das outras imagens exteriores, que por sua vez estão submetidas a leis invariáveis — leis da natureza. Em outras palavras, se o mundo ao redor é condenado ao previsível<sup>34</sup>, o indivíduo tem dos objetos um conhecimento diferente daquele que a percepção lhe fornece num primeiro momento: ele pode ter um conhecimento interior, mediante os sentimentos que o exterior pode provocar.

A distinção feita entre percepção e afecção não é sem motivos. Além de permitir delinear o papel de ambas, ela também permite desfazer equívocos, dentre eles o mais comum, aquele em que se supõe que a percepção nasce da afecção.<sup>35</sup> Em outras palavras, a percepção não é resultado das afecções; não é conhecimento: ela é voltada ao exterior, mais precisamente ao agir. Sendo assim, outra consequência dessa diferenciação é mostrar que “o ponto de partida real da teoria do

<sup>33</sup> A experiência a qual Bergson se refere aqui, é aquela anterior à distinção entre sujeito/objeto, experiência que devemos descrever, para encontrar suas condições necessárias sem pressupor teses sobre a natureza daquilo que encontramos nela (sujeitos e objetos).

<sup>34</sup> Importante ressaltar que aqui não nos referimos aos demais indivíduos, mas apenas aos objetos, estes sim sujeitos à previsibilidade.

<sup>35</sup> Entendida também como sensação.

conhecimento não é a sensação, mas a ação, ponto comum único e original das sensações e das percepções” (WORMS, 2000, p. 11). Nas palavras de Bergson:

A percepção, tal como a entendemos, mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós. (...) A distância que separa nosso corpo de um objeto percebido mede portanto efetivamente a maior ou menor iminência de um perigo, o prazo maior ou menor de uma promessa. E, por conseqüência, nossa percepção de um objeto distinto de nosso corpo, separado de nosso corpo por um intervalo, nunca exprime mais do que uma ação virtual. Porém, quanto mais diminui a distância entre esse objeto e nosso corpo, tanto mais o perigo torna-se urgente ou a promessa imediata, tanto mais a ação virtual tende a se transformar em ação real. Passemos agora ao limite, suponhamos que a distância se torne nula, ou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito particular irá exprimir: a afecção consiste nisso. (MM, 2005/57-58).

Embora a análise da afecção ocupe diversas páginas da argumentação bergsoniana, estando presente já no *Ensaio* enquanto sensações afectivas de prazer ou dor, não pretendemos expô-la minuciosamente em nosso texto, o importante é apontar que a afecção distância o corpo das ações mecânicas próprias às outras imagens: ela se torna o símbolo do novo que se insere no campo de imagens. Em outras palavras, o que nos importa ressaltar é que, enquanto uma espécie de “convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer” (MM, 169/12), “nasce” a possibilidade de hesitação perante algum estímulo e a conseqüente capacidade de produzir o novo,<sup>36</sup> o que não ocorre com as demais imagens que não possuem esse “privilégio” próprio ao corpo e permanecem em ações automáticas.

Desse modo temos a primeira conclusão acerca do papel do corpo: capaz de reagir diferentemente das outras imagens que estão submetidas às leis físicas e, conseqüentemente, fugindo do automatismo, o corpo é um centro de ação, um centro de indeterminação. Nas palavras de Bergson:

Eis as imagens exteriores, depois meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Eu vejo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu

---

<sup>36</sup> A novidade se produz na medida em que as ações já não são previstas como é possível de se prever a ação de algo submetido à leis físicas por exemplo.

corpo parece escolher<sup>37</sup>, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (MM, 171/14)

Se o corpo é uma imagem, ainda que com uma condição privilegiada, que pertence ao mundo material, qual seria o papel do cérebro em nossa relação com as demais imagens, nossas representações nasceriam dele?

Tal questão levantada após a definição do corpo como centro de ação está na base da crítica à hipótese neurofisiológica de que o cérebro seria capaz de produzir representações. O autor nos convida a imaginar a seguinte experiência: ao seccionar-se os nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal, o que deixaria de existir seria somente a percepção; as demais imagens, ou seja, o mundo exterior (material) continuaria o mesmo. Bergson mostra, através deste exemplo, que a percepção “desaparece” porque ela é função dos movimentos moleculares que ocorrem nos nervos, de certa forma, depende da matéria.

É a percepção que transmite ao corpo suas ações virtuais ou possíveis. Desse modo, há uma relação de influência mútua entre o corpo e as imagens exteriores. As imagens exteriores transmitem movimento ao corpo e ele restitui o movimento a elas. Nas palavras do próprio autor: “*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação*” (MM, 172/14). Podemos afirmar, então, a impossibilidade do corpo, sendo ele uma imagem — ainda que privilegiada perante os demais — de “fabricar” representações.

Bergson considera que a idéia equivocada de que a percepção possa traduzir ou “traçar” os estímulos moleculares da substância cortical vem do fato de que alguns, sejam materialistas ou dualistas, acreditam que o sistema nervoso e seus movimentos poderiam ser tomados isoladamente, assim, a percepção serviria para complementar essas atividades cerebrais e dependeria diretamente dos movimentos moleculares existentes no sistema nervoso. Esta afirmação já pode ser refutada, segundo Bergson, pelo fato de que o sistema nervoso depende do organismo como um todo, portanto, as percepções são modificadas pelos movimentos moleculares, os quais, por sua vez, também são modificados pelo mundo material. Jamais ela poderia traduzi-los, visto que é também modificada por eles.

Uma roupa é solidária com o prego no qual esta pendurada; ela cai se arrancarmos o prego; oscila se ele balançar; fura, rasga se a cabeça do prego for muito pontuda; disso na se segue que cada detalhe do prego corresponda a um

---

<sup>37</sup> Grifo nosso.

detalhe da roupa, nem que o prego e a roupa sejam a mesma coisa. Assim, a consciência está incontestavelmente ligada a um cérebro, mas daí não resulta de modo algum que o cérebro desenhe todos os detalhes da consciência, nem que a consciência seja uma função do cérebro. Tudo o que a observação, a experiência, e consequentemente a ciência nos permite afirmar, é que existe uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência. (EE 842/36-37)

Diante da crítica à hipótese psicofisiológica, Bergson define a relação do corpo com o exterior em termos estritamente físicos, utilizando-se de aspectos biológicos para enfatizar seus argumentos. A esse respeito encontramos mais uma das principais críticas de Sartre, a saber, que o bergsonismo desembocou num biologismo, ou melhor, que apoiando-se em dados biológicos Bergson teria feito uma espécie de evolucionismo.

De fato, a introdução de aspectos biológicos no primeiro capítulo que, por sua vez, é essencialmente gnosiológico, poderia despertar objeções à teoria bergsoniana da percepção pura. Entretanto, é preciso ressaltar em que medida tais aspectos são utilizados e se isso acaba por fugir àquilo que Bergson se propõe. Lembremos, primeiramente, que se trata de uma gênese ideal com o objetivo específico de levar o leitor à intuição de uma percepção pura, a qual será a base para se abordar a questão do dualismo de forma mais adequada. “Se os dados biológicos intervêm, isso não é a título de provas, mas a título de direção de pensamento” (GOLDSCHMIDT, 103). Não se trata de construir uma teoria biológica, mas de se utilizar da biologia na medida em que ela serve para indicar para onde caminha a argumentação.

Não se trata de forma alguma de evolucionismo; os exemplos são propostos a título de paradigmas para que o pensamento, lançado para a direção em que Bergson quer lhe conduzir, e a partir da ação da ameba, vá até a formação da idéia geral no homem. Não se trata de evolução, não se trata de assinalar uma identidade estrutural em todo caso, se trata simplesmente de imprimir à consciência filosófica do leitor, uma orientação de pensamento, tendo apoio sobre esses paradigmas (...). Quando Bergson fala assim de biologia, ele fala do espírito, o leitor deve ele mesmo fazer a passagem. (GOLDSCHMIDT, 104)

Feita essa ressalva, enfatizemos que apesar das profundas diferenças entre os realistas e os idealistas quanto à percepção da matéria, existe algo em comum aos dois, pois para eles “*a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro*” (MM, 179/24). Se nos mantivermos no âmbito do corpo, podemos perceber este equívoco pela análise do sistema nervoso de um animal, por mais simples que ele se apresente. Um animal primitivo reage a uma excitação exterior, sem que haja a necessidade de possuir um sistema nervoso desenvolvido. O animal vertebrado que o possui, por sua vez, age por causa de uma ação reflexa do sistema

medular. Não que o cérebro seja dispensável. O que ocorre é que ele serve como uma “espécie de central telefônica; seu papel é de “efetuar a comunicação”, ou de fazê-la aguardar” (MM, 181/26).

Sendo assim, a idéia de que a percepção seria um conhecimento puro não faz sentido, ela não é uma interioridade do sujeito, o que pode ser confirmado através da análise do sistema nervoso, dado que ela depende de tal sistema para se desenvolver. Conceber a percepção como conhecimento puro deve-se ao fato de que “Uns adotam a ordem exigida pela ciência, e vêem na percepção apenas uma ciência confusa e provisória. Outros colocam a percepção em primeiro lugar, erigem-na em absoluto, e tomam a ciência por uma expressão simbólica do real. Mas, para uns e outros, perceber significa antes de tudo conhecer” (MM, 179/24). Em outras palavras, tanto uns quanto outros não atentaram para esse caráter essencialmente prático da percepção, a qual “em estado puro e isolado de minha memória, não vai de meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois pouco a pouco se limita, e adota meu corpo por centro” (MM, 209/62).

No horizonte das ações possíveis é preciso que se tenha noção da distância entre o corpo e a ação, pois, conforme a distância, a percepção será maior ou menor e igualmente maior ou menor será a possibilidade de ação. É através desta constatação que chegamos à definição bergsoniana de percepção: “*chamo de matéria o conjunto das imagens, e percepção da matéria a essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpô*” (MM, 173/17).

A indeterminação das ações será tanto maior quanto maior for o desenvolvimento do sistema nervoso, pois assim ele poderá responder das mais variadas formas aos estímulos. O cérebro é “encarregado” de devolver movimentos recebidos em reações. Mas para isso ocorrer é preciso que ele “conheça” as vantagens que possa ter das imagens ao redor, “é preciso que essas imagens desenhem de alguma forma, sobre a face que elas viram para meu corpo, o partido que meu corpo possa tirar delas” (MM, 172/15).

Sendo assim, se a percepção é voltada à ação e dependente dos movimentos cerebrais, a idéia de que ela seria um conhecimento puro é substituída por uma noção pragmática de percepção: ela está ligada ao agir tal como foi mostrado pela análise do sistema nervoso e do papel do cérebro. Se há uma escolha nesse âmbito, ela o é no sentido espacial: “A escolha não é aqui uma escolha livre que descrevia Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da*

*consciência* (...). Ao contrário, a escolha descrita aqui não somente é puramente espacial, mas também se faz somente explorando realmente todas as possibilidades que são oferecidas ao mesmo tempo”. (WORMS, 47).

Portanto, nesse primeiro momento, há uma espécie de intencionalidade pragmática do corpo. Tal intencionalidade não pode ser confundida com uma subjetividade: trata-se de se manter exclusivamente nas conclusões tiradas a partir a ação de um corpo enquanto imagem dentre imagens. Sendo assim, Bergson discriminou dois sistemas de imagens

Eis um sistema de imagens que eu chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Eis, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma; umas influenciando sem dúvida umas sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo. (MM, 176/20)

A relação entre esses dois sistemas de imagens se dá como escolha, mas uma escolha em termos de ação prática sem que haja ainda uma intencionalidade tal como aquela que Sartre diz ter faltado a Bergson explicar em sua filosofia. As análises minuciosas das reações motoras nos levaram a conceber a percepção como ação e não mais como conhecimento, o que corrobora tal intencionalidade pragmática do corpo, não se trata de uma escolha livre, como ressaltamos, mas de uma “simbolização material”<sup>38</sup>, onde o cérebro tem um papel fundamental como “uma espécie de central telefônica: seu papel é "efetuar a comunicação", ou fazê-la aguardar. (...), ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto.” (WORMS, 47), ou seja, provocando reações indeterminadas, ao contrário daquelas próprias às demais imagens ao redor do corpo.

### **3.5. A PERCEPÇÃO PURA**

Doravante, dadas a conclusões tiradas a partir da análise do papel do corpo, a saber, que o cérebro não faz nascer as representações e que a indeterminação das escolhas na percepção é restrita, ao menos nesse primeiro momento, ao âmbito espacial, faz-se necessário pensar a

---

<sup>38</sup> A esse respeito ver WORMS, 47.

percepção e a representação em outros moldes que não aqueles do realismo e do idealismo — em que a percepção é conhecimento puro — , nas palavras de Bergson:

(...) se o sistema nervoso é construído, de uma ponta à outra da série animal, em vista de uma ação cada vez menos necessária, não caberia pensar que a percepção, cujo progresso é pautado pelo dele, também seja inteiramente orientada para a ação, e não para o conhecimento puro? E, com isso, a riqueza crescente dessa percepção não deveria simbolizar simplesmente a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas? Partamos então dessa indeterminação como um princípio verdadeiro. Procuremos, uma vez colocada essa indeterminação, se não seria possível deduzir a possibilidade e mesmo a necessidade da percepção consciente. (MM, 182/27)<sup>39</sup>

A partir do papel do corpo, Bergson salienta que “à medida que a reação torna-se mais incerta, que dá mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa” (MM, 182/28), sendo assim a percepção mede a ação possível própria à indeterminação do corpo. Em outras palavras, quanto maior a amplitude da percepção, maior a indeterminação da ação, disso deriva que “*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*” (MM, 183/29).

Após as conclusões acerca do corpo e uma introdução à percepção propiciadas pela hipótese do campo de imagens e pela análise das relações iniciais entre o indivíduo e os objetos, Bergson procura enfatizar que, diante de tais conclusões, é possível termos a percepção consciente como uma necessidade que provém da constatação da indeterminação do corpo. Isso posto, é preciso se dedicar à seguinte questão: “Como se explica que essa percepção seja consciência, e por que tudo se passa *como se* essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (MM, 183/29-30).

É precisamente nesse momento de sua análise que Bergson inicia sua teoria da percepção pura. Em que ela consiste? Essa pureza advém do fato dela ser simplificada ao máximo, simplificação que, por sua vez, pretende isolá-la da memória. Mantendo-se apenas no universo das imagens e na ação possível do corpo é que o filósofo mostrará que a percepção consciente poderá ser explicada.<sup>40</sup> Sendo assim, a análise prosseguirá, hipoteticamente, tendo como base essa “percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob

<sup>39</sup> Grifo nosso.

<sup>40</sup> A esse respeito cf. 30-32.



todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea.” (MM, 31-32).

Desse modo não trata-se de “deduzir a consciência”, como bem enuncia Bergson<sup>41</sup>, mas explicar como ela surge como conseqüência ou necessidade das relações do campo de imagens, para isso, é preciso manter-se no âmbito da exterioridade pura, no instantâneo, onde a subjetividade ainda não se faz presente enquanto memória e, a partir daí, mostrar a “gênese” da consciência. “Isto é, abstraindo-se “por um instante” a temporalidade do sujeito, a percepção torna-se *pura relação* com a matéria, e a questão é justamente *explicar*; nessa relação, o que une e o que separa matéria e *representação*” (MARQUES, 58).

Na relação entre as imagens temos o corpo agindo sobre as demais imagens e estas imagens, por sua vez, agindo e reagindo de forma determinada. Nesse universo “uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*, pode estar presente sem estar representada; e a distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela.” (MM, 185/32). Se a imagem pode estar presente sem ser representada, como se daria a passagem da simples presença a representação? Ora, se a percepção mede a ação possível do corpo, essas possibilidades estão virtualmente dadas, ainda que não sejam o “foco” do corpo na busca pelo que lhe é necessário, não poderíamos pensar que esse “foco”, em poucas palavras, seria a representação?

Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto que nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência - no caso da percepção exterior - consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento. (MM, 188/35).

Essa “pobreza necessária” destacada na citação acima nos remete àquilo que ocorre na percepção: ela é um empobrecimento do objeto vislumbrado, pois ela “se foca”<sup>42</sup> somente naquilo que lhe é útil. Há uma espécie de redução em que as partes da realidade que não

<sup>41</sup> A esse respeito cf. 32. “Deduzir a consciência seria um empreendimento bastante ousado, mas na verdade isso não é necessário aqui, porque ao colocar o mundo material demo-nos um conjunto de imagens, e aliás é impossível nos darmos outra coisa. Nenhuma teoria da matéria escapa a essa necessidade.

<sup>42</sup> Vale ressaltar que optamos por esse termo com vistas a esclarecer melhor o tema da representação, já que ele não é utilizado por Bergson em *Matéria e memória*.

interessam ao indivíduo são obscurecidas de forma que aquilo que fornece algum benefício se destaca à moda de um “*quadro*”. Quadro este que nada mais seria que a representação.

Eu a converteria (a imensidão das imagens) em representação se pudesse isolá-la, se sobretudo pudesse isolar seu invólucro. A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de se continuar e de se perder em outra coisa. O que é preciso para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro*. (MM, 186/33).

Assim sendo, se compreendemos que há uma “diminuição” do objeto, um “empobrecimento” de nossa percepção — a representação — num âmbito onde a imagens agem e reagem mecanicamente e em que o corpo se apresenta como centro de indeterminação que o diferencia de tal imagens, compreendemos também que essa ação e reação dos objetos vem a se “chocar” com a ação indeterminada do corpo, o que diminuiria a ação recíproca própria ao objetos regidos pelas leis naturais, “Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles” (MM, 187/35). Utilizando a metáfora bergsoniana, a percepção “assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem.” (MM, 187/35).

Desse modo, “Nossa representação das coisas nasceria então, em resumo, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade.” (MM, 187/34). A percepção, tendo como base uma intencionalidade pragmática, é escolha, é obscurecimento do objeto, é “limitar” o universo das imagens de acordo com o que lhe interessar. É pela representação que nos diferenciamos do objeto, assim como é também através dela que destacamos do universo das imagens o objeto para uma consciência: “Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático.” (MM, 198/48).

Logo, chegamos a “gênese” da consciência a partir da indeterminação do corpo: a percepção consciente nasce da capacidade de se libertar das ações automáticas cabíveis às demais imagens, nasce da capacidade de selecionar aquilo que lhe interessa, de “diminuir” o objeto de acordo com suas necessidades. Compreendemos enfim, o sentido da afirmação bergsoniana de que não era preciso deduzir a consciência: enquanto indeterminação ela é consequência dessa

relação entre sujeito e objeto pautada na percepção, percepção esta que não pode ser mais concebida como contemplativa, como conhecimento puro, mas como ação.

A maneira como a percepção é tratada, até esse momento da filosofia de *Matéria e memória*, é deveras simples na medida em que se mantém em uma descrição em que o tempo não se insere, ou seja, é descrita em seu caráter instantâneo, em seu caráter puro. Nesse nível já há escolha e já há discernimento, entretanto, ambos no nível do corpo, pois o discernimento aqui nada mais é que um discernimento prático (o corpo que seleciona os objetos em função de suas necessidades), posteriormente, o discernimento contará com a ajuda da memória, como buscaremos esclarecer em nosso próximo capítulo.

A descrição do espaço feita no I capítulo da referida obra, mais precisamente aquela que utiliza o exemplo dos ponteiros do relógio, vem a nos auxiliar na compreensão de percepção. No espaço só existe uma posição na medida em que a anterior não se apresenta mais. Estamos diante sempre do presente, como se o ponteiro ocupasse sempre uma única posição. Se a percepção pura se dá no espaço sem contar ainda com a influência da memória — que seria responsável pela sucessão —, então, a metáfora de que a percepção destacaria do ambiente aquilo que interessa à moda de um quadro não nos parece tão absurda como afirmava Sartre. Além de se tratar de uma exposição ideal, apenas de direito e não de fato, a metáfora do *quadro* não parece trazer danos para a exposição bergsoniana da percepção pura. Pelo contrário, se atentarmos para as argumentações do *Ensaio*, tal exposição serve para salientar a característica de síntese da memória que, na percepção pura, ainda não se apresenta.

Desse modo, o caráter instantâneo do espaço nos serve de argumento para questionar a afirmação sartriana de que Bergson, ao tornar a representação um “*quadro*”, fez com que ela se conservasse na consciência à moda de uma coisa. Como vimos, a metáfora de que a representação se destaca como um quadro seria condizente quando estivesse restrita a um âmbito onde o estático, a justaposição e a simultaneidade se apresentam. Seria somente na memória, um âmbito diferente e em certa medida com características opostas ao exterior, que a representação se “insere” na vida consciente e adquire as características próprias a esta última.

Portanto, a análise do número, dentre outras exposições do *Ensaio*, é importante para se compreender a noção bergsoniana de representação em *Matéria e memória*. É através das conseqüências que tiramos dessa análise que salientamos que Sartre, não voltando ao *Ensaio* em suas críticas à *Matéria e memória*, acabou por deturpar a forma peculiar com a qual Bergson

expõe a nossa relação com o exterior, ou melhor, como a representação do real se dá para o indivíduo pela percepção pura.

Em outras palavras, poderíamos questionar, então, se Bergson realmente confundiu a consciência com o mundo ao se colocar inicialmente num campo de imagens de modo que a consciência, fazendo parte desse mundo material como imagem, seria, segundo Sartre, também matéria, o que implicaria consciência “presa” ao em-si que impossibilitaria o aparecimento do para-si. A “gênese” da consciência nesse campo de imagens é dada através da indeterminação das ações do corpo, não é ainda uma subjetividade, a qual só aparecerá com a contribuição da memória, é consequência da configuração especial que o corpo possui em relação às demais imagens, de nosso agir em última instância: por isso, enfatizemos, não é necessário deduzir a consciência.

A percepção não é interior, quer seja ao cérebro ou a uma consciência pura, ela é inteiramente externa. Não é o mundo que é um conteúdo da consciência, mais a consciência que é uma propriedade do mundo, em quanto que rodeada de corpos vivos. O mundo é dado como um conjunto de imagens, objetos exteriores, mais ao conteúdo relativo à ação do corpo e suas necessidades. Tudo é, na percepção, ao mesmo tempo real e ideal: tudo faz parte da realidade exterior e da matéria, mais a essa matéria em quanto ela é percebida se impõe necessariamente as formas da ação, espacializada, objetivada, e mesmo fixação de qualidades sensíveis. Assim, inversamente, o universo que é o primeiro dos planos de consciência: mais não um plano como os outros. Ele é fixo, exterior e objetivo, submetido à leis necessárias, aquelas da ação e da percepção que tornam-se aquelas da ciência, contrariamente aos planos que minha consciência descobrirá em seguida em minha memória. (WORMS, 1997a, p. 103)

Num primeiro momento, a indeterminação é aquilo que diferencia o corpo das demais imagens já que ele é capaz de movimentos que escapam às leis físicas. Entretanto, prefigura-se aqui o que virá posteriormente, já que certamente a seleção das percepções entre as imagens em geral é efeito de um discernimento que anuncia já o espírito. Esse “anúncio” daquilo que será considerado como espírito se dá diante da preocupação em se manter uma percepção pura, não como o nascimento de uma consciência, mas como o modo em que essa consciência age no mundo. Desta forma, se há indeterminação e há escolha das ações, há uma percepção consciente. Entretanto, é importante ressaltar que “nascida num campo anterior à cisão sujeito-objeto, a consciência não carece de cisão para nascer, nem nasce para resolvê-la”.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> CHAUI, M. Prefácio. In: PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental*. consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989. p. 20.

Concluindo, podemos afirmar que Bergson parte de uma intencionalidade prática que se difere de uma intencionalidade própria de uma subjetividade que só se acrescenta, como é proposto em *Matéria e memória*, a partir da contribuição da memória. O filósofo parte de uma percepção pura — isenta de subjetivismo —, exatamente para fugir do dualismo sujeito-objeto, onde o corpo, diante de sua condição diferenciada, ou seja, diante de sua indeterminação, traça relações com os demais. A partir daí é que a consciência, considerada como pragmática, começa a mostrar suas nuances, daí que “nasce” a consciência propriamente dita, pois, se nos mantivéssemos apenas na percepção pura, “ Se a tomássemos por definitiva, o papel de nossa consciência (...) se limitaria a ligar pelo fio contínuo da memória uma série ininterrupta de visões instantâneas, que fariam parte antes das coisas do que de nós” (MM, 212/67), logo, faz-se necessário restituir a memória ao seu lugar, vejamos suas características e peculiaridades em nosso próximo capítulo.

## CAPÍTULO IV

### CONSCIÊNCIA ENQUANTO MEMÓRIA – A SUBJETIVIDADE

#### 4.1. INTRODUÇÃO

Como já ressaltamos anteriormente, a percepção pura é existente somente de direito. Iniciando sua argumentação sobre a questão da imagem e, após redefini-la, passando a uma hipotética purificação da percepção, Bergson enfatizou os problemas relativos à apreensão da matéria e, principalmente, que a percepção faz parte das coisas, não sendo um conhecimento puro como supunham os adeptos tanto do realismo quanto do idealismo. A representação, por sua vez, foi metaforicamente descrita como um “quadro”, uma redução da matéria e, assim sendo, há apenas uma diferença de grau entre matéria e percepção da matéria. A “gênese” da consciência foi dada tendo como base a indeterminação das ações do indivíduo.

O papel do corpo e a representação no campo de imagens se esclareceram na medida em que trouxemos da obra *Ensaio* a noção de espaço do qual o instantâneo e o estático, próprios da multiplicidade quantitativa, são características marcantes. Assim como no *Ensaio*, em que os momentos do tempo eram somente uma justaposição se não houvesse uma consciência que os sintetizasse, encontramos no campo de imagens, em que a representação é um “quadro” já que ainda não está vinculada a uma memória, o mesmo pressuposto cabível ao espaço.

Sendo assim, num primeiro momento, tratamos da percepção sem o seu “lado” subjetivo e isso porque buscávamos mostrar o ponto de contato entre sujeito e objeto partindo de um campo de imagens comum a ambos, aproximando ao máximo a relação entre eles. Sendo assim, abordamos a consciência que, na percepção exterior, já é voltada para a ação, mais precisamente, para a escolha. Mas esta escolha envolve discernimento que, por sua vez, “já anuncia o espírito” (MM, 188/35). É aqui que se faz necessário restituir a memória ao seu lugar para que possamos entender qual a sua relação com percepção pura.

Diante da indeterminação do corpo, a atividade da consciência se torna óbvia na medida em que é através dela que a escolha é feita. Entretanto, “Essa escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que situações análogas puderam deixar atrás dela” (MM, 212-213/67). A memória, então, é “devolvida” à relação entre sujeito e objeto, tal é um dos objetivos do terceiro capítulo de

*Matéria e memória*. precisar a relação entre memória e o cérebro, mais precisamente, entre memória e percepção.

A lembrança se acrescenta à percepção de forma a auxiliá-la na ação do corpo. Ora, tratam-se de duas instâncias que, apesar do trabalho conjunto, se distinguem em natureza. Aqui encontramos a conclusão tirada da análise da percepção pura, juntamente com a de que o cérebro é um órgão de ação e não de representação, que permeará o segundo capítulo de *Matéria e memória*, a saber, que lembrança e percepção não são uma única coisa:

O erro capital, o erro que, remontando da psicologia à metafísica, acaba por nos ocultar o conhecimento do corpo assim como o do espírito, é o que consiste em ver somente uma diferença de intensidade, ao invés de natureza, entre a percepção pura e a lembrança. Nossas percepções são certamente impregnadas de lembranças e inversamente uma lembrança (...) não se faz presente a não ser tomando emprestado o corpo de alguma percepção onde se insere. Estes dois atos, percepção e lembrança, penetram-se sempre, trocam sempre algo de suas substâncias, por um fenômeno de endosmose. (MM, 214/69)

Diante de tal diferenciação, surge então a seguinte questão: se ao mostrar que a percepção em seu estado puro é parte das coisas Bergson já nos indica que as lembranças farão parte de outro âmbito que muito se diferencia do físico, a saber, o espírito, o filósofo teria dado às lembranças o caráter de coisa na consciência, como salienta Sartre?

Antes de buscarmos esclarecer tal questionamento, é preciso uma pequena ressalva a respeito do grifo na citação anterior. Sartre afirma que a própria linguagem utilizada pelo autor de *Matéria e memória* já é deveras materialista, o que denotaria uma substancialização da consciência. É inegável que Bergson se utiliza de metáforas nas quais emprega termos cabíveis ao espaço, ao físico propriamente dito — como é o caso desta em que cita “um fenômeno de endosmose”. Entretanto, enfatizemos um aspecto a favor de Bergson.

Tal aspecto diz respeito ao freqüente recorte de frases da obra bergsoniana presente em *A imaginação*, tal procedimento acaba por abordar um determinado excerto do livro de forma descontextualizada. Com isso, sem saber do todo argumentativo, o leitor é levado a compreender equivocadamente aquilo que é exposto, sem saber, por exemplo, se ali se trata de uma metáfora ou de uma afirmação. No *Ensaio*, Bergson já nos advertia que nossa linguagem é insuficiente, principalmente quando diz respeito a esclarecer os aspectos da consciência. Isso nos leva a crer que este foi um dos motivos da opção do filósofo em utilizar amplamente o sentido figurado. Feita essa ressalva, a linguagem utilizada determinadas vezes por Bergson não deve ser

interpretada literalmente, sob pena de se instigar uma má compreensão de sua obra, o que, aliás, foi feito por Sartre de forma evidente.

O primeiro fato para o qual gostaríamos de chamar a atenção, com vistas a esclarecermos o questionamento acerca do suposto caráter de coisa das lembranças, é que, a nosso ver, a representação não foi analisada por Bergson do modo como Sartre salientou. Dado que a representação, quando isenta do trabalho da memória, se mantém no instantâneo à moda de quadros destacados, as lembranças nada mais seriam, para o autor de *A imaginação*, que o reavivamento desses quadros do local onde estivessem armazenados. Que a percepção pura nos dá a representação em seu caráter imediato, disso não duvidamos, mas que isso implique que as lembranças sejam uma substância armazenada como se fosse um objeto na consciência é algo que nos remete a uma análise precipitada.

O que Sartre não considerou é que, após conceber a representação desse modo, Bergson restituiria a memória ao seu lugar de direito. Melhor dizendo, a memória nunca abandonou a percepção, foi apenas “neutralizada” diante de uma reflexão ideal. A representação, na prática, não poderia gozar de tal instantaneidade, isso porque “não há jamais instantâneo para nós. Naquilo que chamamos por esse nome já existe um trabalho de nossa memória, e conseqüentemente de nossa consciência, que prolonga uns nos outros, de maneira a captá-los numa intuição relativamente simples, momentos tão numerosos quanto se queira de um tempo indefinidamente divisível.” (MM, 216-217/72).

Desse modo, as considerações feitas no *Ensaio* sobre a consciência enquanto duração seriam importantes para não tratar de forma dogmática a concepção de representação presente no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Seria uma grande incoerência de Bergson abandonar definitivamente a noção de duração em *Matéria e memória*, a qual, aliás, se apresenta direta ou indiretamente em suas demais obras. Sendo assim, nas palavras de Bergson:

A heterogeneidade qualitativa de nossas percepções sucessivas do universo deve-se ao fato de que cada uma dessas percepções estende-se, ela própria, sobre uma espessura de duração, ao fato de que a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos. Bastaria dividir idealmente essa espessura indivisa de tempo, de nela distinguir a multiplicidade ordenada de momentos, em uma palavra, eliminar toda a memória, para passar da percepção à matéria, do sujeito ao objeto. (MM, 217/73)



Isso posto, podemos afirmar que a noção de duração, exposta inicialmente no *Ensaio*, é o que faltou ser levado em consideração por Sartre, o que resultou numa visão equivocada tanto da teoria da percepção pura quando das análises acerca da memória, pois “*as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e a sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço.*” (MM, 218/74), tempo esse no qual Sartre não se deteve de forma mais aprofundada em suas críticas.

Já que o segundo capítulo desta dissertação foi dedicado ao *Ensaio* com vistas, principalmente a esclarecer a noção de duração, continuemos nossa análise à luz dessa concepção tão peculiar de modo que a intuição dessa heterogeneidade, a qual chamamos tempo real, permeie nossa análise a partir do segundo capítulo de *Matéria e memória*. Vejamos, no decorrer dos demais capítulos, como essa memória vem a caracterizar aquilo que chamamos subjetividade. Para tanto, analisemos a questão do reconhecimento e da sobrevivência das imagens, respectivamente expostos na segunda e terceira partes de *Matéria e memória*.

## **4.2. A DIFERENÇA ENTRE PERCEPÇÃO E LEMBRANÇA**

Restituindo a memória ao seu lugar, percebemos que as conclusões acerca da percepção pura irão contribuir para se desfazer os equívocos acerca da relação entre percepção e lembranças e, conseqüentemente, esclarecer o papel da memória em nossas ações, mostrando que ela “é responsável pelo aspecto subjetivo e qualitativo da percepção concreta e de nosso conhecimento das coisas: ela acrescenta à percepção as lembranças que podem completá-la, fazendo com que a ação apenas “esboçada” enquadre-se adequadamente no mundo.” (MARQUES, 62). Nas palavras de Bergson, ao inserirmos a memória em nossas ações,

(...) isto é, uma sobrevivência das imagens passadas, estas imagens irão misturar-se constantemente à nossa percepção do presente e poderão inclusive substituí-la. Pois elas só se conservam para tornarem-se úteis: a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida; e como esta não cessa de crescer, acabará por recobrir e submergir a outra. É incontestável que o fundo de intuição real, e por assim dizer instantâneo, sobre o qual se desenvolve nossa percepção do mundo exterior, é pouca coisa em comparação com tudo o que nossa memória nele acrescenta. (MM, 213/68)

Sendo assim, ao estudar-se a relação entre o corpo e o campo de imagens, percebe-se que a subjetividade que se acrescenta à percepção é algo que se diferencia da matéria, “é preciso que

a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria. Se, portanto, o espírito é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos abordá-lo experimentalmente” (MM, 220/77).

Abordar experimentalmente é desfazer, já de início, tendo como base teoria da percepção pura, o equívoco que seria conceber percepção e lembrança como se diferenciando apenas por graus de intensidade: já que a percepção é voltada à ação e faz parte, em última instância, do universo material, o sistema nervoso não poderia fazer nascer uma representação, logo, a lembrança não deve ser considerada uma percepção mais fraca, nem uma percepção mais intensa: são diferentes em natureza. Ambas trabalham juntas, são inclusive separadas apenas de direito, já que, de fato, toda percepção conta com a “ajuda” das lembranças, contudo, esse misto de percepção e lembrança que caracteriza nossa experiência deve ser abordado procurando estabelecer, ainda que como uma hipótese metafísica, o modo como a memória se insere na percepção, suas condições e peculiaridades.

Ora, é isso que Bergson faz nos dois capítulos centrais de sua obra: os objetivos podem ser resumidos em primeiramente mostrar que a memória, ou melhor, as lembranças, não deixam de existir, ainda que ocorram lesões que aparentemente as fariam desaparecer, afirmando que a memória é, em certo sentido, independente do corpo, ou seja, que as lembranças sobrevivem ainda que nossa percepção seja afetada. Posteriormente, o reconhecimento ganha um enfoque especial na medida em que está na base da percepção concreta.

As análises das possíveis lesões que aparentemente “destruiriam” as lembranças ocupam boa parte dos argumentos presentes nos capítulos mencionados: isso não é ao acaso, é preciso enfatizar que o cérebro não armazena lembranças à moda de coisas em gavetas, que a hipótese da localização cerebral da memória não se justifica. Se percepção e lembrança “trabalham” juntas, obviamente que uma lesão nos mecanismos motores levaria a uma comunicação complicada entre ambas, no entanto, tal lesão prejudicaria somente nosso apelo à memória, de modo que não usufruiríamos da melhor forma possível de nossas lembranças. Nosso reconhecimento estaria, sem dúvidas, prejudicado, entretanto, é somente a evocação da lembrança que sofrerá um prejuízo, e não a memória, a qual somente não poderá se atualizar na medida em que nossa percepção deixe de existir. Diante de uma lesão,

(...) não são tais e tais lembranças determinadas que são como que arrancadas do lugar que ocupariam, é a faculdade de evocação que é mais ou menos diminuída *em sua vitalidade*, como se o sujeito tivesse maior ou menor dificuldade para

colocar suas lembranças em contato com a situação presente. É portanto o mecanismo desse contato que deveria ser estudado, a fim de se verificar se o papel do cérebro não seria o de assegurar seu funcionamento, em vez de aprisionar as próprias lembranças em suas células. (MM, 367/266-267)

Desse modo, através das análises das doenças que fariam supostamente cessar algumas de nossas lembranças, Bergson afirma uma certa dependência que a memória teria da percepção, todavia, seria apenas uma dependência no sentido de que sua atualização poderia se prejudicar ou deixar de existir: a memória se conserva independentemente dos esquemas motores, somente fica impotente quando a sua evocação é afetada por alguma lesão. Doravante, a conclusão dessas análises patológicas seria a de que lembranças e percepção são instâncias diferentes em natureza e não somente em grau. Resumindo tal conclusão:

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é somente um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*. Conseqüentemente, essas imagens particulares que chamo mecanismos cerebrais *terminam* a todo momento a série de minhas representações passadas, sendo o último prolongamento que essas representações enviam no presente, seu ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação. Corte essa ligação, a imagem passada talvez não se destrua, mas você lhe tirará todo o meio de agir sobre o real, e conseqüentemente, (...) de se realizar. É nesse sentido, e nesse sentido apenas, que uma lesão do cérebro poderá abolir algo da memória. (MM, 224-225/82-83)

Desfeito o equívoco acerca da relação entre percepção e lembrança, esclareçamos aquilo que Bergson compreende por reconhecimento e suas conseqüências pela distinção entre os dois “modos” de memória: aquele que se aplica ao hábito e aquele que é próprio da memória espontânea — a memória propriamente dita, já que, nas palavras de Bergson “Ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará num trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual.” (MM, 224/82)

### **4.3 - AS FORMAS DA MEMÓRIA**

Quando agimos diante de uma situação que nos é habitual ou que nos é apresentada repetidas vezes — como quando apreendemos uma lição de cor, que é, aliás, o exemplo usado por Bergson — percebemos que nossa memória parece ausentar-se na medida em que não precisamos dela na ação. Essa “memória” que se liga aos mecanismos motores durante a ação e

que se apresenta de forma automática em nossos movimentos que caracterizamos como memória-hábito. Se recordarmos daquilo que vimos como eu superficial, veremos que essa memória é própria desse âmbito no qual a inteligência mais se exerce, pois visa um maior sucesso nas ações, sucesso esse ligado ao desenvolvimento rápido e que supra nossas carências práticas.

Sem querermos dar demasiada interpretação pessoal à obra bergsoniana, sob pena de cairmos em uma análise que deturpe a filosofia do autor, observamos aqui que, para esclarecer uma dessas duas formas de reconhecimento, a saber, o reconhecimento motor, Bergson teria desenvolvido sua teoria da percepção pura inserindo muito daquilo que viria a caracterizar esse reconhecimento: naquela não tínhamos a ajuda da memória. Apenas o aspecto motor foi enfatizado, da mesma forma que as ações provenientes de nosso reconhecimento motor não se utilizam das lembranças de nossa memória, há apenas uma consciência em seu estado mínimo, assim como na percepção pura. Sendo assim, na frase “*o reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito*”<sup>44</sup> (MM, 224/82), poderíamos nos perguntar se esse termo “objeto” que grifamos, não poderia ser perfeitamente substituído pela palavra corpo, do modo como esse foi definido na análise da percepção pura. Isso é apenas uma hipótese a qual exigiria um maior aprofundamento, o qual não caberia em nosso percurso neste momento.

Desse modo, juntamente com o eu superficial, tínhamos também no *Ensaio* a noção de eu profundo donde, ao trazermos tal noção para *Matéria e memória*, emana a nossa memória em seu caráter mais puro. A memória-hábito “encobre” a memória que goza dessa “pureza”<sup>45</sup>, nossa memória propriamente dita. Isso ocorre porque nossa tendência ao útil, à própria sobrevivência em última instância, nos leva a considerar esse aspecto da memória como mais “valioso” para nossas ações, dado que ele as favorece tanto ao tornar mais fácil o agir quanto ao fazer da rapidez uma de suas características.

Sendo assim, ao fazermos uso de nossa memória-hábito espacializamos nossa consciência. No entanto, quando nossa memória propriamente dita ganha espaço, situamo-nos na duração. Em outras palavras, “Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é somente um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por

---

<sup>44</sup> Grifo nosso.

<sup>45</sup> Pureza no sentido de que nesse âmbito as exigências do agir, da prática, estão em menor grau.

outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*.” (MM, 224/82-83).

Ora, isso reitera, em parte, o que já era evidenciado pela teoria da percepção pura, a saber, que o corpo estaria no “mesmo nível” dos objetos quando “isento” da memória. O papel do cérebro, entretanto, ganha uma definição mais ampla. Se antes o que estava em pauta era somente sua relação com a percepção, com a memória ele passa a ser um “auxiliar” importante: seu papel é deixar passar as lembranças mais úteis à ação e “barrar” aquelas que não são necessárias. Nas reações automáticas a participação da memória diminui, chegando a quase desaparecer, isso porque a ação fica, de certa maneira, gravada em hábitos motores, onde o cérebro, enquanto órgão voltado à ação, assume o papel principal, e a memória se ausenta, aguardando novamente o momento de facilitar as ações.

Diante disso, podemos afirmar que a memória espontânea, aquela que se encontra no outro extremo da memória-hábito, implica “um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual.” (MM, 224/82). A memória-hábito se apresenta juntamente com a ação, já a memória espontânea é “caprichosa”, nos escapa e não conseguimos alcançá-la a nosso bel-prazer, o que é ilustrado pela dificuldade de quando queremos nos recordar de algo e não conseguimos, este algo acaba surgindo quando já nem nos ocupamos da tentativa de recordá-lo. Ao sonharmos “as imagens obscurecidas reaparecerão em plena luz” (MM, 230/90), isso porque há um desequilíbrio nesse sistema voltado para a ação do qual fazem parte o cérebro e as reações motoras.

Deste modo, podemos distinguir duas formas de sobrevivência do passado: em mecanismos motores, através da memória-hábito, e em lembranças independentes, que é a memória espontânea.

Dessas duas memórias, a primeira é verdadeiramente orientada no sentido da natureza; a segunda, entregue a si mesma, iria antes em sentido contrário. A primeira, conquistada pelo esforço, permanece sob a dependência de nossa vontade; a segunda, completamente espontânea, é tão volúvel em reproduzir quanto fiel em se conservar. (MM, 234/94).

Antes de prosseguirmos nossa análise sobre a memória passando à análise do reconhecimento, seria interessante ressaltarmos um fato importante sobre a memória na medida em que isso nos servirá para esclarecer a crítica sartriana de que as lembranças seriam coisas na consciência. Para tanto, tenhamos como base a seguinte citação:

(...) [a memória espontânea] registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; deixaria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segunda intenção de utilidade ou aplicação prática, armazenaria o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural. Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar aí uma imagem, à encosta de nossa vida passada.<sup>46</sup> (MM, 227/86)

Primeiramente é preciso enfatizar que esse conservar “seu lugar e sua data” e “armazenaria o passado” se referem a uma linguagem figurada. Isso posto, é preciso salientar que a conservação do passado é algo bem peculiar na filosofia de Bergson. No *Ensaio* tínhamos interpenetração dos estados psicológicos como característica principal da consciência, em *Matéria e memória*, a contração de tais estados é que acompanhará a análise de Bergson sobre a consciência. Não sendo coisas na memória, nossas lembranças mantêm as peculiaridades das situações que as causaram, não como uma espécie de alinhamento de fatos, mas numa contração. Sendo assim, o passado fica “armazenado” naturalmente, dada a especificidade de nossa memória de contrair nossa vida mental.

Outro fato que já seria importante ao menos apontarmos é a forma imediata da memória, que, embora não seja tratada exatamente com esse termo por Bergson, percebemos sua existência na medida em relacionamos as duas formas da memória que vimos anteriormente. Tais formas, a memória espontânea e a habitual comunicam-se numa outra forma da memória, esta, por sua vez, a que chamamos de imediata, característica do presente. As duas primeiras formas da memória podem ser definidas diante daquilo que nossa experiência nos mostra, no entanto, só compreendemos a dimensão de tais formas quando, metafisicamente, atentamos para essa forma imediata de como o passado se insere em nossas ações. Em outras palavras, a forma imediata da memória

(...) é a síntese que define o presente denso de duração, e que faz comunicar as duas primeiras formas de memória, inscrevendo o passado puro na ação presente (via esse misto que é a imagem-lembrança, ou seja, a representação do passado) e também os mecanismos do corpo, puramente instantâneos de direito, em uma consciência e uma história individual. A distinção psicológica das duas primeiras memórias somente se conhece com a prioridade metafísica da terceira, coextensiva à duração e à consciência, e cuja intensidade varia com elas.” (WORMS, 2000)

---

<sup>46</sup> Grifo nosso.

Distinguindo essas duas formas de memória e levando-se ainda em consideração essas breves ressalvas, passemos ao modo de funcionamento do reconhecimento.

#### **4.4. RECONHECIMENTO – A RELAÇÃO ENTRE LEMBRANÇA E PERCEPÇÃO**

Para Bergson, a análise do reconhecimento consiste não somente em descrevê-lo, mas em abordar os problemas colocados por determinadas teorias do reconhecimento que, por fazerem abordagens equivocadas, principalmente acerca da percepção e sua relação com a lembrança, não conseguiram chegar a uma análise coerente deste fato.

Segundo as teorias do reconhecimento criticadas por Bergson, particularmente no empirismo, o reconhecer seria explicado ao se fazer da lembrança uma espécie de percepção enfraquecida, como se entre percepção e lembrança houvesse simples diferença de grau. Essa concepção acaba gerando um contra-senso: poderíamos afirmar que o cérebro seria capaz de armazenar imagens, isso por não atentarmos para o fato de que “a lembrança só surge uma vez reconhecida a percepção” (MM, 237/98), ou seja, existe uma diferença de natureza entre ambas.

Provavelmente, esse equívoco acerca da relação entre percepção e lembrança tenha surgido da observação de casos, como bem destaca Bergson, em que os pacientes perdiam parte de sua capacidade de reconhecer devido a alguma patologia psíquica. Nesses casos observava-se que os pacientes apresentavam um certo tipo de reconhecimento mas que não se estendia a todos os âmbitos: “O sujeito não reconhecia mais, certamente, as ruas de sua cidade natal, tanto que não podia nem nomeá-las nem se orientar nelas; sabia no entanto o que eram ruas, e que via casas.” (MM, 238/99-100). Ora, mais uma vez a distinção de natureza entre lembrança e percepção é pautada: o que pode ser prejudicado é o reconhecimento e não a memória propriamente dita.

Quanto aos modos de reconhecer, um diz respeito à memória-hábito que já analisamos; ele consiste basicamente em um reconhecimento automático voltado para a ação. Convém ressaltarmos que esse reconhecimento já se utilizou da memória espontânea, mas que ela se tornou inútil quando a ação passou a ser automática, ou seja

(...) enquanto aparelhos motores são montados sob a influência das percepções cada vez mais bem analisadas pelo corpo, nossa vida psicológica anterior está lá: ela sobrevive (...) com todo o detalhe de seus acontecimentos localizados no tempo. Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre percepção e ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se

manifeste entre impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar suas imagens” (MM, 241/103).

Não percorreremos aqui os exemplos que Bergson utiliza para ilustrar o reconhecimento automático. O que nos importa é enfatizar que este reconhecimento é “(...) no limite, um reconhecimento *no instantâneo*, um reconhecimento do qual somente o corpo é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha. Ele consiste numa ação e não numa representação” (MM, 238/100). Poderíamos nos perguntar o porquê de Bergson ter dedicado um capítulo inteiro de seu livro para descrever minuciosamente, embora de maneira ainda hipotética, o papel do corpo, ou ainda, o modo como este se relaciona primeiramente com o mundo: aqui encontramos uma das situações em que tal análise é imprescindível. Se temos como base a descrição do corpo feita primeiramente por Bergson, é possível compreender o mecanismo da memória relativo às ações. Desse reconhecimento automático, assim como do campo de imagens, a memória foi retirada o máximo possível, sendo assim temos a possibilidade ação sem a presença das lembranças.

Sobre esse reconhecimento automático, o que nos é importante ressaltar é um elemento motor da memória, pois, a nosso ver, ao ignorar o papel do corpo no campo de imagens, Sartre conseqüentemente ignorou o caráter prático de nossa memória em sua forma de reconhecer automática e, conseqüentemente, afirmou que as lembranças se inseririam na percepção através de uma relação de semelhança, de contigüidade, em poucas palavras, demonstrariam o seu caráter associacionista, tão rejeitado por Bergson. Todavia, se atentarmos para o caráter prático e automático do reconhecimento, temos um associacionismo no nível do corpo, em reações motoras, e não de nossa memória.

Desse modo, se as lembranças estariam ausentes desse reconhecimento, não seriam elas a estabelecer relações de semelhança ou contigüidade. No *Ensaio*, vimos que o associacionismo poderia definir a consciência se nela inserisse concepções cabíveis somente ao espaço: estados justapostos nos quais poder-se-ia apontar uma relação de determinação entre eles. Mas tal definição nos privaria de uma abordagem correta da consciência já que retira dela sua característica fundamental de durar. Sendo assim, se há um associacionismo, ele existe no âmbito físico, espacializado. Desse modo, “(...) não devemos presumir que a consciência de um acompanhamento motor bem regulado, de uma reação motora organizada, é aqui o fundamento do sentimento de familiaridade? Na base do reconhecimento haveria assim, efetivamente, um



fenômeno de ordem motora.” (MM, 239/101) Em outras palavras, a percepção sempre se prolonga em movimento, ainda que a memória não desenvolva nisso um papel preponderante.

Em nossa vida prática, o reconhecimento nos serve para usufruirmos daquilo que nos rodeia. Se a percepção é voltada ao agir, nada mais coerente que ela encadear ações automáticas, visando exclusivamente ao útil, sem utilizar as imagens-lembranças. Sendo assim, “O hábito de utilizar o objeto acabou por organizar ao mesmo tempo movimentos e percepções, e a consciência desses movimentos nascentes, que seguiriam a percepção à maneira de um reflexo, estaria, aqui também, na base do reconhecimento” (MM, 239/101).

Em resumo, “Nossa vida diária desenrola-se em meios a objetos cuja mera presença nos convida a desempenhar um papel: nisso consiste seu aspecto de familiaridade. As tendências motoras já seriam suficientes, portanto, para nos dar o sentimento do reconhecimento. Mas apressemo-nos a dizer, junta-se aí, na maioria das vezes, outra coisa”<sup>47</sup> (MM, 240/103). Vejamos, no final de nossa análise sobre a memória, se Sartre não ignorou esse aspecto da percepção e, conseqüentemente, deu às lembranças tais como descritas por Bergson, um caráter de associação que não lhes é próprio.

É justamente a esta “outra coisa”, destacada no parágrafo anterior, que dedicaremos nossa próxima análise. Sobre dela, Bergson faz uso das expressões reconhecimento por imagens e reconhecimento atento.

#### **4.5. O RECONHECIMENTO ATENTO**

Até então, vimos o reconhecimento próprio à memória corporal, para usar o termo bergsoniano, a memória-hábito. Mas há um reconhecimento que exige a intervenção da memória enquanto lembranças e é através desse reconhecimento que experienciamos o misto que é nosso presente: um misto de percepções e lembranças, mais precisamente, a união de estados motores e de lembranças. Sendo assim, o reconhecimento é o ponto de contato entre passado e presente, entre memória pura e percepção. Ora, a união entre memória e percepção é aquilo que chamaremos de percepção concreta, uma aproximação entre a percepção do corpo (tal como vimos no capítulo I de *Matéria e memória*) e a memória em seu estado puro.

---

<sup>47</sup> Grifo nosso.

Tal reconhecimento nos permitirá não somente compreender como Bergson caracteriza a memória espontânea, esta que aguarda uma “fissura” para expor suas particularidades, mas também a peculiaridade da consciência diante de nossas ações no presente. Esse reconhecimento, considerado pelo filósofo como atento, é “aquele que exige a intervenção regular das lembranças” (MM, 244/107), mas em que consiste essa atenção?

Antes de nos dedicarmos à resposta, enfatizemos que a relação entre lembranças e percepção é uma das críticas mais acirradas de Sartre, pois este afirma que além de serem meras cópias localizadas na memória, as lembranças teriam um caráter mágico na medida em que sua relação com a percepção não seria clara na análise de Bergson. As lembranças realmente possuem tal estatuto? Primeiramente, a grande questão é saber se “é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou são as lembranças que se dirigem espontaneamente à percepção” (MM, 244/107-108) e, compreendendo tal relação, saberemos se Bergson incorreu nos equívocos mencionados por Sartre.

Sendo a percepção dependente do sistema nervoso, mais precisamente dos movimentos deste último, e se fosse ela a responsável pelo surgimento das lembranças, poder-se-ia afirmar que a memória seria apenas uma função do cérebro<sup>48</sup> e mesmo que o cérebro seria capaz de criar imagens de acordo com sua necessidade. Ora, a teoria da percepção pura nos serviu para afirmar exatamente o contrário: o cérebro é um órgão de ação, não de representação. As análises de casos<sup>49</sup> em que o que desaparece depois de uma lesão no sistema nervoso é somente nossa capacidade de ação e não as nossas lembranças nos confirmam que o cérebro não guarda as lembranças, localizadas como objetos em gavetas. Obviamente, se memória e percepção trabalham juntas, uma lesão poderia fazer com que a memória não nos auxiliasse da melhor forma possível, mas nossas lembranças continuariam a existir, sempre à espera de se inserir numa percepção.

Sendo assim, não é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças. Vejamos então se as lembranças iriam espontaneamente ao encontro da percepção.

Como vimos brevemente, nossa memória tem um caráter espontâneo na medida em que as lembranças se apresentam sem que façamos nenhum esforço em determinadas situações. No entanto, essa espontaneidade seria totalmente desmotivada, entregue ao mero acaso? No sonho

---

<sup>48</sup> A esse respeito cf. 107-109/243-245, MM.

<sup>49</sup> A esse respeito cf. 85-112/123-150 MM.

ocorre um relaxamento de nossos órgãos perceptivos, as imagens nos apareceriam espontaneamente já que nosso corpo, voltado à ação, não as evoca com vistas ao agir. No entanto, na relação com a percepção nossa experiência nos mostra que tendemos a intensificá-la, buscando em nossa memória tudo o poderá auxiliar nossas ações: nisso consistiria a atenção.

A atenção sairia das ações reflexas próprias ao reconhecimento habitual, buscando uma “cooperação” da memória. Sendo assim, compreendemos que a atenção seria um esforço de análise que teria, segundo Bergson, duas “funções”. A negativa seria uma “volta para trás do espírito que renuncia a perseguir o efeito útil da percepção presente: haverá uma inibição de movimento, uma ação de detenção.” (MM, 246/110), a positiva, quando ocorre uma volta ao objeto na medida em que as lembranças vêm a inserir-se na ação.

E a operação poderia prosseguir sem fim, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, que, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares. (...) Imagem por imagem, preferiríamos comparar o trabalho elementar da atenção ao do telegrafista que, ao receber um telegrama importante, torna a expedi-lo palavra por palavra ao lugar de origem para verificar sua exatidão. (MM, 247/111).<sup>50</sup>

Deste modo, sobre a questão de se as lembranças vão espontaneamente ao encontro da percepção, podemos responder afirmativamente, mas não ao acaso, não se acrescentam à percepção sem motivos. Embora possua um caráter espontâneo, isso não implica caráter mágico da memória quanto à inserção das lembranças na percepção. O que Sartre ignorou foi esse caráter motor do reconhecimento que, mesmo atento, tem em sua base a tendência ao agir.

Reconhecer atentamente não é apenas lembrar-se, é retornar ao objeto “reconstruindo-o”, é uma recriação na medida em que as lembranças voltam ao objeto enriquecendo a percepção que temos dele. A atenção seria, então, “a misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas” (MM, 246/110). Doravante, o reconhecimento atento não somente confirma a existência das lembranças mas também é um indício da liberdade do indivíduo. O espírito evoca as lembranças para a percepção de acordo com a atenção que remete ao objeto, percepção esta que poderá ser tanto mais enriquecida quanto maior o espírito “aproveitar” de sua liberdade.

Como já havíamos mencionado anteriormente, o corpo — ou o sistema motor — é onde memória e percepção se unem. Entretanto, não confundamos este caráter motor com uma

---

<sup>50</sup> Grifo nosso.

indistinção de natureza, ou uma superioridade da percepção em relação à lembrança, “(...) toda imagem-lembrança capaz de interpretar nossa percepção atual insinua-se nela a ponto de não podermos mais discernir o que é percepção e o que é lembrança” (MM, 249/113), ou seja, isso ocorre no ápice do agir como uma tendência natural ao ser humano, o que não implica que lembrança e percepção sejam a mesma coisa. O que ocorre, nas palavras de Bergson, é que “nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra.” (MM, 249/113).

Mas somente essa análise da relação entre lembranças e percepção não nos basta para compreendermos a dimensão da memória da obra bergsoniana. Por enquanto, o que enfatizamos foi uma comunicação entre elas no âmbito mais básico possível da ação, o que nos permitiu apenas apontar uma distinção de natureza entre elas assim como as características básicas do reconhecimento atento. Resta-nos compreender melhor em que consiste a memória pura enquanto passado que vem a se acrescentar em nossa percepção. Para tanto, é preciso que compreendamos a dimensão do tempo na filosofia bergsoniana. Tempo esse que começaremos a analisar através de algo bem peculiar nas obras de Bergson: a concepção de passado.

#### **4.6. PERCEPÇÃO CONCRETA - AS LEMBRANÇAS E O PRESENTE**

Como vimos, a lembrança-imagem se insere na percepção, que, por sua vez, “está impregnada das lembranças-imagens que a completam interpretando-a” (MM, 276/147). No entanto há um outro âmbito do qual as lembranças-imagens “se destacam” para se materializarem na percepção atual. Tal âmbito é o da lembrança pura.

Sendo assim, teríamos a lembrança-imagem — aquela que se inseriu na percepção — como um “meio termo” da relação entre lembrança pura e ato perceptivo, entretanto esse meio termo não é precisamente limitado: não há uma divisão, no sentido literal da palavra, entre lembrança pura, lembrança imagem e percepção à moda de objetos dispostos no espaço. Elas são um constante devir, no qual, aliás, há uma independência de direito da lembrança pura, ou melhor, de nosso inconsciente, ou seja, a diferença entre elas se constitui em termos de atual e virtual; a lembrança pura se conserva virtualmente e se tornará atual na medida em que se insere nas ações do corpo.

Entretanto, virtual e atual devem ser considerados temporalmente, não no tempo homogêneo do qual já mencionamos as características, mas na duração propriamente dita. É exatamente isso que deixou de ser considerado pelo associacionismo e resultou naquilo que é o seu erro mais constante, a saber, “substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos” (MM, 277/ 148). Em poucas palavras, a retirada do caráter temporal do passado e do presente culminou numa noção associacionista de nossa experiência, já que

(...) a diferença entre presente e passado é uma diferença de *função*, no que diz respeito à ação do corpo: o momento presente não é senão aquele em que a percepção opera um *recorte* no mundo das imagens em vista da ação, enquanto o passado é impotente. Mas essa diferença pragmática não é absoluta: ela não exclui uma *continuidade temporal* entre eles, pois, se por um lado o presente é a consciência do corpo, e é por isso *ativo* e oposto ao passado, por outro lado ele é também *duração*. à medida que a consciência presente é a *contração* do passado e do futuro imediatos, ela “já é memória”; por isso, o presente se inscreve numa *continuidade* como passado. (MARQUES, 72)

Ao separarmos<sup>51</sup> o presente do passado como dois pontos espacialmente dispostos, não nos situamos na duração<sup>52</sup>, não compreendemos que o presente estende-se ao mesmo tempo sobre o passado e o futuro. Para Bergson, “O passado não só coexiste com o presente que ele foi, mas — como ele se conserva em si (ao passo que o presente passa) — é o passado inteiro, integral, é todo o nosso passado que coexiste com cada presente” (DELEUZE, 2004. p. 46).

Assim, as lembranças não são “pedaços” de memória: cada lembrança coexiste com o passado todo, lembrança esta que se atualiza no presente. A memória, nas palavras de Bergson:

(...) responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pelo qual se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação, o outro de rotação sobre si mesma, pelo qual se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil. (MM, 307-308/188).

Deste modo, a lembrança pura, que é a memória propriamente dita, e a lembrança-imagem, que seria a atualização de imagens na percepção, seriam uma continuidade da vida psíquica diante de nossa atenção à vida: o passado como um todo no momento presente. Sendo

<sup>51</sup> Bergson insiste na diferença entre presente e passado, diferença que é pragmática ( por conta do papel do corpo), mas que não exclui a continuidade temporal entre eles. : p.281-282

<sup>52</sup> Desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* até *Evolução criadora*, a noção de duração ganha novos sentidos. Entretanto, ficamos aqui com a definição dada no Ensaio: “é a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (DI, 67/74-75).

assim, a realidade psicológica consiste em um misto de lembrança e percepção, misto este que Bergson pretende analisar “separando” seus termos na análise da percepção pura de forma a mostrar que se tratam de duas instâncias diferentes, ou seja, há uma diferença de natureza entre elas e não apenas de grau sem, no entanto, retirar da vida psicológica seu constante devir.

Reitera-se aqui que a lembrança não é de forma alguma uma percepção enfraquecida, assim como a percepção não é uma lembrança mais forte. Nisso consiste um dos equívocos da psicologia: uma análise equivocada da memória que mistura lembrança e percepção como se a diferença entre elas se tratasse de grandezas intensivas.

Outro equívoco pode ser percebido quando a psicologia trata o passado como aquilo que deixou de existir e que só é constituído na medida em que se faz como presente, como se passado e presente estivessem separados como dois pontos no espaço quando o que ocorre é uma coexistência entre ambos, nas palavras de Deleuze: “O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não pára de passar; o outro, que é o passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam.”(2004, p. 45)

O presente, por essência sensório motor, “é aquilo que me interessa, o que vive para mim, e por assim dizer, o que me provoca à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente.”(MM, 280/152). No entanto, não podemos compreender presente e passado como instâncias separadas: o presente traz consigo o passado em seu caráter imediato.

A consciência ilumina com seu brilho, a todo momento, essa parte imediata do passado que, inclinada sobre o futuro, trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si. Unicamente preocupada em determinar deste modo um futuro indeterminado, ela poderá espalhar um pouco de sua luz sobre aqueles dos nossos estados mais recuados no passado que se organizariam utilmente com nosso estado presente, isto é, com nosso passado imediato; o resto permanece obscuro. É nessa parte iluminada de nossa história que estamos colocados, em virtude da lei fundamental da vida, que é uma lei de ação: daí a dificuldade que experimentamos em conceber lembranças que se conservariam na sombra. Nossa repugnância em admitir a sobrevivência integral do passado deve-se portanto à própria orientação de nossa vida psicológica, verdadeiro desenrolar de estados onde nos interessa olhar isso que se desenrola, e não o que está inteiramente desenrolado. (MM, 291-292/167)

Observemos que as lembranças constituem um aspecto fundamental da memória. Veremos, em nosso capítulo final, o outro aspecto importante: a contração. Trata-se, por enquanto, de perceber que o passado está como um todo no presente porque há essa contração

dos diversos “níveis” de nossa história individual. As lembranças não estão isoladas, são uma dilatação maior ou menor dessa contração que caracteriza o passado, nossa memória enquanto lembranças virtuais: Não se trata de uma região que conteria tais elementos do passado ou tais lembranças, em oposição a uma outra região, que conteria outros elementos e lembranças. Trata-se de níveis distintos, cada um deles contendo todo nosso passado, mas em um estado mais ou menos contraído. (DELEUZE, 2004. p. 47). Ou ainda, que há

(...) um “passado em geral”, que não é passado particular de tal ou qual presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno e desde sempre, condição para a “passagem” de todo presente particular. É o passado em geral que torna possíveis todos os passados. Colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é o salto na ontologia. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. (DELEUZE, 2004. p. 43).

Compreendendo como o passado é caracterizado por Bergson, percebemos a passagem da realidade psicológica — atualidade da lembrança na percepção — para a ontologia presente em *Matéria e memória*. É importante mostrar como esse passado, enquanto contração, é aquilo que caracteriza nossa subjetividade na medida em que é nossa história individual — aquilo que caracteriza nosso caráter, o qual

(...) sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados. Sob essa forma condensada, nossa vida psicológica anterior existe inclusive mais, para nós, do que o mundo externo, do qual nunca percebemos mais do que uma pequena parte, enquanto ao contrário utilizamos a totalidade de nossa experiência vivida. É verdade que a possuímos apenas como um resumo, e que nossas antigas percepções, consideradas como individualidades distintas, nos dão a impressão ou de terem desaparecido totalmente ou de só reaparecerem ao sabor de seu capricho. Mas essa aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa deve-se simplesmente ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo. Sempre voltada para a ação, ela somente é capaz de materializar, de nossas antigas percepções, aquelas que se organizam com a percepção presente para concorrer à decisão final. (MM, 288/163)<sup>53</sup>

O caráter do indivíduo seria, assim, a manifestação consciente da totalidade do passado em nossas ações presentes<sup>54</sup>, uma manifestação que se constitui no mínimo como indício da conservação, da existência e da unidade da memória.

Antes de passarmos à concepção bergsoniana de planos de consciência, já podemos indicar que a percepção concreta esclarece aquilo que devemos compreender por consciência em

<sup>53</sup> Grifo nosso

<sup>54</sup> A esse respeito cf. MARQUES, p. 75.

*Matéria e memória.* Como vimos, a consciência é, no campo de imagens, uma escolha pragmática. Enquanto percepção concreta, a consciência, já com a “ajuda” da memória, tem por função o discernimento no agir: a consciência está precisamente vinculada à ação, é “apenas sinônimo de ação real ou de eficácia imediata” (MM, 283/157). Entretanto, “se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou ainda, enfim, do que *age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo.” (MM, 283/157). Do mesmo modo que a concepção de consciência nos serviu para compreender como passado e presente se relacionam em nossas ações, serviu para indicar um âmbito que foge ao seu domínio: o inconsciente, ou aquilo que caracteriza nossa vida mental e, conseqüentemente, também o nosso caráter. Passemos então ao papel dessa existência do nível inconsciente, iniciando por aquilo que seria sua “estrutura”: os planos de consciência.

#### **4.7. OS PLANOS DE CONSCIÊNCIA**

Embora enfatize o caráter de constante devir de nossa vida psicológica, Bergson, não teria, segundo Sartre, escapado de um associacionismo que ele tanto critica quando tratou da memória em termos de planos de consciência. Por mais que Bergson só mencione em seu livro os termos “planos de consciência” na conclusão, onde supostamente o leitor não veria tal abordagem com um olhar associacionista diante do tão enfatizado caráter progresso da memória, vejamos se isso caracterizaria uma incoerência ou algo que retirasse a legitimidade da filosofia bergsoniana.

Do mesmo modo como o primeiro capítulo de *Matéria e memória* tem um objetivo específico mostrar qual o papel do corpo mediante a teoria da percepção pura, o terceiro capítulo será dedicado a precisar o papel da consciência, dessa vez não somente como voltada à ação, mas enquanto memória. No entanto, embora pouco comentado, este capítulo parece ter uma importância maior do que inicialmente lhe damos. Isso porque ele parece ultrapassar a análise à qual se propõe, a saber, o papel da inconsciente, tornando-se peça chave para a compreensão tanto da hipótese do campo de imagens exposta primeiramente, quanto daquilo que será objeto do último capítulo, uma metafísica com base nos graus de realidade. Além disso, tal capítulo nos servirá de base para questionarmos a crítica sartriana de que os planos de consciência na filosofia



de Bergson nada mais seriam que uma evidência da adesão do autor de *Matéria e Memória* ao associacionismo.

A crítica bergsoniana ao associacionismo se baseia na conclusão, exposta principalmente no segundo capítulo através da análise da afasia, de que não há uma mera diferença de grau entre percepção e lembrança, mas que elas se diferem em natureza. Encontramos a importância da minuciosa teoria da percepção pura para essa conclusão, pois é nesta que se desfaz a idéia da percepção como um conhecimento puro, especulativo. Esse equívoco, nas palavras de Bergson,

Repousa, em última análise, sobre uma falsa idéia da natureza e do objeto da percepção exterior. 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 ela própria, por essência, um conhecimento desse tipo, uma vez que não tem mais objeto, entre percepção e lembrança somente se poderá encontrar uma diferença de grau, a percepção deslocando a lembrança e constituindo assim nosso presente, simplesmente em virtude da lei do mais forte. (MM, 279-280/151-152)

Quanto ao fato de que as lembranças se acrescentam à nossa percepção, isso não nos deixa dúvida. Que nosso passado seja um todo no presente, também já o expomos do modo como Bergson lhe concebe. No entanto, é exatamente essa conservação das lembranças algo que não teria sido claramente abordado por Bergson. A questão do inconsciente e de sua associação com o presente que ainda permanece obscura. Obscuridade essa que é, no mínimo, atenuada quando chegamos aos planos de consciência tais como Bergson os define.

A percepção pura se mantinha no âmbito da ação. Posteriormente, quando a memória foi restituída ao seu lugar de direito, vimos que as lembranças se acrescentam à percepção de modo a auxiliar em nosso agir. Para tanto é necessário o esforço de atenção. Esse esforço de atenção que irá ser base para a compreensão dos planos de consciência, pois é através dele que lançamos ao âmbito da percepção uma espécie de reconstrução do objeto por nós mesmos. Quando nos utilizamos da realidade exterior, inserimos em nossa percepção um número enorme de representações que nos ajudarão a fazer uso dos objetos da melhor forma possível, nisso consiste uma variação das lembranças fruto da atenção, esforço do espírito pelo qual “o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas” (MM, 246/110). Mas qual a verdadeira importância desse esforço?

O trabalho de atenção é um trabalho de redobramento ou desdobramento do objeto: ele lhe “criou” ou lhe “recriou” sem cessar, e projeta sobre ele, o objeto exterior, a imagem interior que ele o formou. A “concentração” sobre o objeto é

tal, segundo Bergson, que o espírito não percebe que ele lhe substituiu suas lembranças: assim eu creio “ver” quando eu adivinhei, e na palavra que eu li ou ouvi, há de início o sentido que eu compreendi e, no sentido forte da palavra, antecipei. É essa projeção sem interrupção, que é o trabalho próprio do espírito. É este “movimento”, ou melhor, pois isso não é um movimento, este ato, o qual é preciso atribuir uma fonte própria. Em outras palavras, é justamente porque a lembrança deve retornar ao objeto percebido e enriquecer a percepção que ela não o pode fazer a ser por um ato *sui generis* do espírito: a operação específica da memória bergsoniana, é menos a reminiscência que vai procurar a lembrança, que a atualização que lhe propulsa na percepção, aqui chamada atenção. (WORMS, p. 93, 1997)

Na percepção pura tínhamos uma espécie de ponto de contato entre sujeito e objeto. Temos no esforço de atenção uma menção a esse ponto: nós percebemos o objeto e voltamos a ele, enriquecendo-o através do nosso esforço de atenção num trabalho descontínuo que se caracteriza por saltos no passado, ou melhor, na memória, recriando o objeto.

Esses saltos se dão pelos diversos planos de consciência, mas o que prova a existência desses planos e, em última instância, do inconsciente? Isso é algo que Sartre afirma não ter sido esclarecido por Bergson. O filósofo de *Matéria e memória* teria realmente fracassado nesse aspecto?

Quanto à prova desses estados, Bergson dedica diversas páginas exemplificando vários fatos que atestariam a existência desses planos. Quanto a mostrar de onde vêm tais estados, realmente Bergson não se referiu a isso, dado que não era seu objetivo, definitivamente, responder a tal questão. Possivelmente, Sartre esperava que juntamente com a prova dessa existência fosse explicitado de onde eles viriam, o que para ele gerou suposições insatisfatórias quanto ao inconsciente. Sendo assim, não houve fracasso da parte de Bergson, já que ele sequer se propôs a resolver esse questionamento sobre a origem do inconsciente.

É inegável que a diferenciação entre lembrança e percepção constitui uma etapa importante para a afirmação de um âmbito inconsciente, âmbito este da memória pura. Ao mesmo tempo em que a diferenciação específica o papel do cérebro na medida em que este se torna um ponto de convergência “à duas espécies de representações, uma no objeto, pela percepção, a outra no sujeito pela memória ou pela atenção” (WORMS, 96), enfatizando o aspecto motor de nossa relação com o mundo, ela também nos mostra que a conservação das lembranças pode ser pensada como inconsciente, já que nossas atitudes podem ser analisadas tendo como base seu aspecto prático, por sua vez, auxiliado pela memória.

Em outras palavras, o próprio presente enquanto ideo-motor nos indica a existência do inconsciente, nas palavras de Bergson, “Todo o mundo admite, com efeito, que as imagens atualmente presentes em nossa percepção não são a totalidade da matéria. Mas, por outro lado, o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, a não ser uma espécie de estado mental inconsciente?” (MM, 284/158).

Quer seja para os realistas quanto para os idealistas, há uma evidência de que as imagens não são criadas instantaneamente diante de uma percepção, mas que já existiam inconscientemente, isto, aliás, é algo que o próprio senso comum afirma. Sendo assim, o que parece estar em questão não é a existência, mas sim em que ela implica, quais as conseqüências que podemos tirar dela.

O essencial está menos nesta prova global de existência que no critério que fornece a oposição com a consciência. O mais importante não é talvez compreender em qual sentido as lembranças se conservam “em si”. Se as lembranças se conservam de maneira inconsciente, isto será de início em uma oposição radical com o modo consciente de doação dos objetos ou das imagens: que os objetos se apresentem como distintos, separados no espaço da percepção por intervalos de vazios, é preciso pensar a conservação global das lembranças como uma totalidade confusa e indistinta por essência. (WORMS, p. 97, 1997)

No *Ensaio*, tínhamos a distinção entre espaço e consciência como fundamental para compreendermos a noção de duração. De certa maneira, encontraremos em *Matéria e memória* a mesma distinção, no entanto, com objetivos diferentes, ou antes, objetivos que ultrapassam as questões do *Ensaio* rumo a uma metafísica da matéria que vem a corroborar, no último capítulo, as análises dos capítulos anteriores da obra.

Na percepção pura, tivemos a consciência em seu estado mínimo, quase anulado, diante da qual definiu-se a função pragmática do corpo: nosso presente era somente motor e a consciência consistia somente em escolhas. Com a memória restituída ao seu lugar, assim como com a análise da atenção e do modo como o passado se atualiza, temos a consciência imediata como voltada ao agir mas que, inserida no tempo, na duração propriamente dita, torna-se uma mediadora entre os mecanismos motores da percepção e da memória pura. Compreendemos melhor, então, a forma da memória dita imediata a qual mencionamos anteriormente, sendo ela uma espécie de síntese que fazia comunicar as duas formas de memória: é essa consciência imediata que nos torna possível o presente tal como o vivemos.

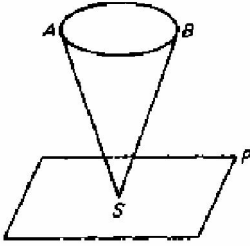
Todavia, se a consciência tem por foco a ação, é pelo papel que a memória desempenha que passamos a considerá-la não como uma passividade diante as ações do corpo. Mesmo imediata, essa consciência do presente já traz em si o aspecto principal da memória, ou melhor, já é propriamente memória na medida em que contrai os instantes de nossa vida interior assim como também os instantes da realidade exterior, já é propriamente vontade.

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

Esses graus próprios são os planos de consciência. Segundo Sartre, aqui estaria a prova do associacionismo bergsoniano. Porém, não são planos divididos e justapostos à moda de objetos no espaço nos quais, pelo esforço de atenção, ligaríamos uma percepção a uma lembrança, como se esta última fosse espacialmente localizada. O que a consciência faz é um salto ao todo do passado, ou seja, à memória como um todo, que se dilata ou se contrai e retorna ao objeto, enriquecendo o ato perceptivo. “Há, enfim, 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*.” (MM, 166/07)

Esses planos de consciência já estavam indiretamente presentes no *Ensaio*, quando Bergson afirmava que a liberdade admite graus, o que percebe-se pelas noções de “eu superficial” e “eu profundo”. Quanto mais próximos estivermos de nossa ação, de nossa percepção, nossa vida se desenvolve no plano mais superficial de nossa interioridade, no presente propriamente dito. Ao buscarmos mais profundamente nossas lembranças, iremos aos planos de consciência mais profundos, o mesmo ocorre no sonho, por exemplo, onde o caráter prático de nossas ações não se apresenta e o de nossas lembranças flui espontaneamente. Em outras palavras, “se nosso passado permanece quase inteiramente oculto para nós porque é inibido pelas necessidades da ação presente, ele irá recuperar a força de transpor o limiar da consciência sempre que nos desinteressarmos da ação eficaz para nos recolocarmos, de algum modo, na vida do sonho” (MM, 295/171).

Sendo assim, a metáfora bergsoniana do cone pretende ilustrar o modo como nossa consciência se desenvolve em graus, mais próximos ou distantes da ação:



Se eu representar por um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano. (MM, 293/169)

O passado se conserva em si mesmo<sup>55</sup>, mais precisamente, as lembranças se conservam na temporalidade compreendida como duração. Nosso caráter, que nada mais é que a síntese atual de nosso passado ou de nosso inconsciente, é nossa história de vida, para utilizar os termos presentes no *Ensaio*, é o nosso “eu profundo”. Tal conservação do passado já é indicada pela nossa consciência imediata que, sendo um misto de percepção e memória, contrai o passado no presente ao mesmo tempo em que conserva cada “instante” de nossa vivência. Mais precisamente, essa consciência seria o que uniria as formas da memória que mencionamos anteriormente: memória corporal e memória pura estariam intimamente ligadas. O corpo também teria aí o seu papel: seria também responsável pela inserção do passado no presente, assim como um intermediário entre o espírito e o mundo.

Sendo assim, compreendemos melhor o papel do corpo, tal como visto na teoria da percepção pura: não seria ele o primeiro plano de consciência, obviamente não como os da memória pura, mas onde a consciência volta ao objeto percebido inserindo suas lembranças no ato perceptivo?

Esse primeiro “plano de consciência” que seria o corpo já nos dá as condições primeiras da consciência, a saber, seu interesse prático e pragmático: a necessidade de viver, de agir, já seria própria de uma consciência diante da atenção à vida, deduzi-la seria desnecessário. Tal dedução não era o objetivo de Bergson quando este colocou o corpo na base de sua teoria da percepção pura: tal teoria pretendia encontrar um ponto de contato com o objeto, contato este que ocorreria quando retirou-se do corpo todo o seu aparato subjetivo, procurando aproximar ao máximo o corpo das imagens que o cercavam.

Sendo assim, na percepção pura foi tratado de um âmbito da realidade: aquele da matéria. Com a memória, temos o âmbito que, por sua vez, muito se difere do exterior. Embora tenhamos

<sup>55</sup> A esse respeito, cf., 165-167/289-292, MM.

encontrado um ponto de contato entre o sujeito e o objeto dado pela percepção, Bergson parece querer enfatizar exatamente aquilo que nos distingue da matéria: a duração. Mais importante que definir a consciência ou “deduzi-la”, era apontar diferentes graus de realidade: a matéria de um lado, a memória de outro, cada qual com o seu ritmo próprio. Se a memória contrai os instantes de nossa percepção interior, o que nos diferencia da realidade exterior é precisamente essa contração: esse ritmo próprio que não deixa no mesmo nível das coisas é exatamente o que nos diferencia da matéria.

Ao chegarmos aos planos de consciência, alcançamos uma visão mais abrangente de *Matéria e memória*, compreendemos que a teoria da percepção pura pretendia mais do que simplesmente afirmar que a percepção não é conhecimento puro, assim como a análise da memória enquanto planos de consciência pretendia mais do que mostrar o desenvolvimento de nossa vida anterior: ambas se complementam para afirmar graus de realidade, em que a matéria é o ritmo da duração mais dilatado e a memória o mais contraído. Vejamos mais detalhadamente como esses ritmos de duração indicam uma possível união entre corpo e espírito sem inserir uma separação radical entre seus termos.

## CAPÍTULO V

### DUALISMO: A RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E ESPÍRITO

#### 5.1. INTRODUÇÃO

Depois de havermos mostrado a relação entre percepção e lembrança, faremos uma análise mais detalhada da memória enquanto duração, pois chegamos aqui ao ponto central da filosofia bergsoniana da obra *Matéria e memória*, o qual pretende mostrar que o dualismo corpo-espírito foge aos equívocos metafísicos tradicionais quando não se coloca uma barreira intransponível entre seus termos, quando encontra-se um ponto de contato entre eles que indica, ao mesmo tempo, aquilo que os aproxima e os afasta, a saber, a duração.

Todo o percurso de *Matéria e memória* tem por objetivo expor a relação do corpo com o espírito, mais precisamente definir sua possível união. Diante disso, Bergson mostra que o corpo é “sempre voltado para a ação” (MM, 316/199) e, através da relação entre percepção e memória, que o corpo não cria representações e não as guarda em sua fisiologia. Portanto, a memória, ou melhor, o espírito, é algo diverso da matéria, em outras palavras, “a mesma observação psicológica que nos revelou a distinção da matéria e do espírito nos faz ver sua união” (MM, 317/201), isso porquê pode-se indicar que a percepção, embora faça parte mais das coisas que de nós, tem sempre o auxílio da memória, ou antes, do espírito. Sendo assim,

Pelo lugar que ocupa a todo instante no universo, nosso corpo marca as partes e os aspectos da matéria sobre os quais teríamos a ação: nossa percepção, que mede justamente nossa ação virtual sobre as coisas, limita-se assim aos objetos que influenciam nossos órgãos e preparam nossos movimentos. No que diz respeito à memória, o papel do corpo não é armazenar as lembranças, mas simplesmente de escolher, para trazê-la à consciência distinta graças à eficácia real que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final. (MM, 316/199).

O problema das teorias que trataram da união entre corpo e espírito foi compreender essa relação como ocorrendo entre termos incomunicáveis entre si, os quais, por sua vez, consistem no extenso e no inextenso, na qualidade e na quantidade. Faziam um termo ser a origem do outro, à moda de uma experiência mágica: o idealismo fazia da realidade fruto do espírito — uma construção do mesmo — já o materialismo, fazia nascer o espírito da matéria; “Dessas duas

doutrinas opostas, uma atribui ao corpo e a outra o espírito um dom de criação verdadeira.” (MM, 318/201).

Essa “separação” entre extenso e inextenso, entre a qualidade e a quantidade, nos indicam um procedimento comum na filosofia bergsoniana: a separação, ao menos de direito, de “instâncias” que se relacionam constantemente em nossa vida e, por isso, levam-nos a confundilas e atribuir o que é de uma para a outra. Todavia, é preciso enfatizar como essas “instâncias” se misturam, atenuando suas oposições ao mostrar como elas vêm a se relacionar. É isso que ocorre quando a relação entre corpo e espírito é pautada em *Matéria e memória*, onde encontramos dois momentos peculiares à filosofia bergsoniana:

(...) o primeiro, *ratio cognoscendi*, em que uma depuração da experiência conduz a um dualismo metodológico que, na oposição entre memória e percepção, encontra o divisor de águas entre o espírito e a matéria; o segundo, *ratio essendi*, em que o dualismo é relativizado e remediado através de noções mediadoras. E não é apenas o dualismo instaurado metodologicamente que é, então, relativizado: é todo o dualismo do *Essai*. A interioridade e a exterioridade, a percepção e a memória, a multiplicidade de fusão e a multiplicidade de justaposição, são noções que passam umas pelas outras”. (BP, 161-162)

Esse modo de análise bergsoniano torna a exposição de suas idéias mais compreensíveis e ao mesmo tempo indica que a intuição está na base do conhecimento verdadeiro, intuição essa que, embora citada nos capítulos anteriores do livro, só adquire sua verdadeira dimensão, como já indicamos, na análise do capítulo final de *Matéria e memória*, quando chegamos à questão acerca da união da alma ao corpo. Mas qual seria a importância da intuição para a finalização da obra e em que ela consistiria propriamente?

## 5.2. UMA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA

Se o primeiro capítulo de *Matéria e memória* pode ser considerado como gnosiológico, o quarto capítulo pode ser compreendido como uma metafísica que vem a complementar e mesmo concluir as teses expostas acerca do papel do corpo e sua relação como as imagens. Entretanto, essa metafísica é peculiar na medida em que tem por método uma das noções mais complexas da filosofia bergsoniana: a intuição.

O termo intuição fazendo referência a um método aparece pela primeira vez nesse quarto capítulo de *Matéria e memória*, embora encontremos a presença direta ou indireta nas três



principais obras de Bergson – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória* e *A evolução criadora*. O filósofo só se dedicará a esse método intuitivo na segunda parte da introdução da obra *O pensamento e o movente*, e isso não ocorre por acaso: erigir a intuição como método filosófico significa ter delineado as particularidades da duração, algo a que Bergson se dedicou em suas principais obras. Isso feito, somente em sua última obra, que é mais precisamente uma coletânea de textos, o filósofo se dedica a mostrar a intuição como método assim como “associá-la” diretamente à duração: “A intuição de que falamos (...) versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito” (PM, 1273/27), ou ainda, “A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. (PM, 1274/29).

Quando se fala em intuição referindo-se à filosofia bergsoniana, num primeiro momento lembremos da análise feita por Deleuze na obra *Bergsonismo*, no qual a define como um método. No entanto, é preciso ressaltar que Bergson se refere à intuição como método, mas não o esquematiza da forma com apresentaremos a seguir. Tal esquema é visão deleuziana da filosofia de Bergson a qual encontra subsídios que a confirmam, desde o *Ensaio* até *A evolução criadora*, embora o próprio autor das mesmas não tenha enfatizado nestas obras que os argumentos, ou melhor, a maneira como ele conduzia suas análises faria parte de um peculiar método filosófico.

Desse modo, consideramos que Deleuze faz uma interpretação muito particular desse “método”, particular, aliás, porque introduz regras nesse método, algo que o autor de *Matéria e memória* não faz, mas deixa indicado na introdução de *O pensamento e o movente*. Vejamos como seria esse método dotado de regras ao qual Deleuze se dedica na obra *Bergsonismo*.

A primeira regra do método consistiria na posição e criação de novos problemas. Ao serem construídos, os problemas devem ser questionados acerca do modo como são colocados: o verdadeiro e falso devem estar presentes não somente no que se refere às soluções dos problemas, mas já na própria formulação dos termos constituintes do mesmo.

Os falsos problemas podem ser “inexistentes” ou “mal colocados”. Alguns problemas clássicos que se encaixam nessa primeira opção são o do não-ser, o da desordem e o do possível. Utilizemos o exemplo da idéia de desordem: ela é constituída pela idéia de ordem + a negação dessa idéia + motivo psicológico. Em outras palavras, este problema é falso porque é a negação

de algo que já está dado como verdade — a saber, a ordem — e fruto de uma necessidade de encontrar aquilo que previamente queríamos.

A principal característica dos problemas “inexistentes” mencionados acima é o que Bergson chama de “movimento retrógrado do verdadeiro”, ou seja, “fazemos como se o não-ser preexistisse ao ser, a desordem à ordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio, como se a ordem viesse organizar uma desordem prévia, como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira.” (DELEUZE, 11). Realizamos este movimento retrógrado porque fazemos aquilo que Bergson caracteriza como confusão entre o “mais” e o “menos”, ou seja, é como se a desordem possuísse apenas uma diferença de grau com a ordem, o que nos permitiria pensá-la também como verdade.

Passemos aos problemas “mal colocados”. São aqueles que possuem uma confusão no que diz respeito às diferenças de natureza entre seus constituintes. Quando se fala da redução da felicidade ao prazer, é como se aí só houvesse uma diferença de grau, como se o aumento ou diminuição da felicidade pudesse fazê-la transformar-se em algo de outra natureza, como por exemplo, o prazer: “O engano mais geral do pensamento, o engano mais comum à ciência e a metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos e de ver apenas diferenças de grau ou intensidade onde, mais profundamente, há diferenças de natureza.” (DELEUZE, 13)

Ora, o que a segunda regra propõe é exatamente reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza: dividir os mistos, divisão esta a qual chegamos por meio da intuição.

A terceira regra consiste em colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo que do espaço. A intuição adquire então um papel fundamental na medida em que consiste em se pensar em termos da duração:

A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós. (...) Sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica. Inversamente, sem a coincidência com a duração, a intuição não seria capaz de realizar o programa correspondente às regras precedentes [primeira e segunda regras do método intuitivo]: a determinação dos verdadeiros problemas ou das verdadeiras diferenças de natureza... (DELEUZE, 24)

Analisado o método, percebemos que a fundamentação de uma metafísica ocorre quando se retira as “impurezas” de suas análises, análises que tem com base problemas aparentemente insolúveis, em outras, palavras, quando se faz da intuição o seu método. Desse modo, recupera-se

a legitimidade do discurso metafísico e a própria tarefa da filosofia em última instância. Essa recuperação da metafísica será fundamental para compreendermos uma possível refutação da afirmação sartriana de que Bergson também colocou no dualismo uma separação radical, o qual não se diferenciou das teorias anteriores. É propriamente na questão do dualismo que encontramos a importância da metafísica que vem a finalizar todo o percurso de *Matéria e memória* e mostrar que a união entre corpo e espírito é possível diante das argumentações bergsonianas baseadas na intuição.

Na separação entre percepção pura e memória em seu estado mais original, podemos perceber como o extenso e o inextenso têm uma relação recíproca, daí a importância dessas separações existentes apenas de direito. Realmente o filósofo distingue a matéria do espírito, mas essa distinção não implica dois termos opostos, são antes como dois extremos de uma linha que é a duração, a qual seria a própria realidade.

A relação entre o extenso e o inextenso, entre o corpo e o espírito, nos remete a outra oposição comumente feita pelas teorias acerca da relação em questão: a oposição entre a qualidade e a quantidade. Lembremos da exposição feita em nosso I capítulo sobre a obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Como expomos, a qualidade referia-se à consciência com seus estados heterogêneos — multiplicidade qualitativa — e a quantidade aos objetos situados no espaço — multiplicidade quantitativa — e que havia necessidade de desfazermos a confusão entre a duração e o tempo espacializado.

O tempo homogêneo é resultado de uma interação entre espaço e duração, entre multiplicidade qualitativa e multiplicidade quantitativa, entre objetivo e subjetivo, interação esta que a nossa experiência sempre nos propicia. O nosso entendimento cria esquemas para facilitar a nossa vida exterior, entre os quais, a associação entre espaço e duração. Entretanto, o resultado dessa associação, que nada mais é que o tempo homogêneo, deforma a nossa concepção de duração. Mas qual o problema em se deturpar a duração?

Ao expor sua concepção de tempo homogêneo, Bergson enfatiza, no III capítulo do *Ensaio*, os fundamentos de sua crítica à concepção associacionista — fundamento do determinismo — que tem por base justamente o tempo espacializado. O determinismo, por sua vez, nega a liberdade porque afirma ser possível de se encontrar as razões que determinariam nossas ações presentes a partir de eventos ocorridos no passado. O próprio pensamento que

considera os eventos como existindo separadamente uns dos outros ao longo do tempo já é um pensamento que concebe o tempo com características espaciais.

No entanto, segundo a concepção bergsoniana do tempo como duração, não se pode pensar em “um evento” ocorrido no passado pelo fato de que o tempo não é composto por eventos isolados uns dos outros, mas por um único fluxo em contínuo “crescimento”, no qual os instantes se fundem num todo que abarca a todos. Ora, ao atentarmos para o fato de que não há estados anteriores que determinem nossas atitudes no presente e nos situarmos na duração que, por sua vez, é um fluxo contínuo, estamos agindo livremente.

Nossa existência desenrola-se mais no espaço do que no tempo: vivemos para o mundo exterior mais do que para nós; falamos mais do que pensamos; “somos agidos” mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é se recolocar na pura duração. (DI, 151/174).

Todavia, a importância da concepção de duração já é evidenciada no *Ensaio* através da exposição do problema da liberdade, mas é em *Matéria e memória* que encontramos um aprofundamento, na medida em que o tempo real está na base do dualismo corpo-espírito e é isso que o filósofo pretende mostrar através de argumentos que fogem aos equívocos da metafísica tradicional. Se a nosso entendimento cria esquemas para facilitar a nossa relação com o exterior, entre os quais, a associação entre espaço e duração, o resultado dessa associação, que nada mais é que o tempo homogêneo, deforma a nossa concepção de duração, deformando também nossa compreensão do dualismo.

Ao expor a possibilidade de distinguirmos o tempo ao qual estamos habituados em espaço e duração, o que Bergson faz é uma crítica não somente ao problema da liberdade (objetivo do *Ensaio*). Seus propósitos vão muito além, pois, ao fazermos uma depuração do misto, podemos perceber que a psicologia tem muitas vezes como objeto de estudo conceitos que só são possíveis para uma consciência espacializada – os estados psicológicos justapostos, logo, passíveis de divisão.

Na análise do movimento presente no *Ensaio*, podemos perceber que a ciência (mais precisamente a mecânica) é espacializadora, pois visa à mensuração e à previsibilidade e, assim sendo, ocupa-se do tempo homogêneo e de seus procedimentos. Os estados psicológicos também estão sujeitos a essa tendência espacializadora do entendimento. No primeiro capítulo do *Ensaio*, o autor descreve como essa tendência se concretiza na medida em que acreditamos que os nossos

estados sejam passíveis de mensuração: “normalmente, admite-se que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são susceptíveis de crescer e diminuir” (DI, 05/01).

A própria linguagem já transmite aos estados as características da exterioridade. Quando nomeia-se um sentimento, reúne-se vários “estados” em uma única coisa. Até mesmo ao usarmos a expressão “estados de consciência” já estamos separando a vida psicológica em “partes”. Sendo assim, rejeitamos a mudança qualitativa — consciência como estados que se “imbricam” — em prol dos esquemas que espacializam a consciência. O problema está no fato da psicologia manter-se no âmbito da linguagem e compreender a consciência à moda do espaço, justapondo os estados de vida anteriores.

Ao buscar o status de uma ciência, com vistas à previsibilidade e a precisão que lhe concederiam estabilidade, a psicologia se afastou da interioridade, objetivando a vida interior. Logo, ela ocupa-se do “eu superficial” que “é, portanto, a consciência que passa a viver uma experiência inautêntica, que se perde a si mesma na exterioridade.” (BP, 103).

O mesmo problema encontrado na psicologia pode ser observado na metafísica tradicional, na medida em que também faz um uso inadequado do intelectualismo em suas investigações, mantendo-se numa esfera “manchada” pela inteligência, o que a impede de tomar contato com outro âmbito da apreensão do real. Ora, o que Bergson propõe é uma volta a si.

Portanto, há a necessidade de nos ocuparmos de outra dimensão do real que não aquela nos moldes da inteligência (mais precisamente da linguagem). Vale ressaltar que a psicologia pode ser considerada, por outro lado, um conhecimento metafísico na medida em que pode atingir a consciência em sua realidade e, através dela, a própria realidade que a extrapola que é a duração. Desse modo, Bergson nos mostra com a sua crítica à psicologia a necessidade de um conhecimento intuitivo e, por conseguinte, abrir outra possibilidade de conhecimento do real (duração), ao qual chegamos pela intuição que, por sua vez, será o método adequado para metafísica. Nas palavras de José Américo:

A inteligência que se move no plano das abstrações está fadada, portanto, a permanecer no nível das relações entre os objetos, sendo incapaz de apreender o que cada objeto tem de essencial e de próprio. Esse essencial e esse próprio é que interessariam àquilo que Bergson entende por Metafísica: não a tessitura das abstrações – para além dos simbolismos da linguagem – na intimidade do real concreto, o reino da duração pura. Para isso torna-se necessário utilizar outra forma de abordagem e apreensão do real, que comunique diretamente a intimidade do sujeito, o “eu profundo” – duração pura – com a intimidade do objeto concreto e singular, também pura duração. Essa forma de contato ou de

“simpatia”, sem mediações, entre o sujeito e o objeto é o que Bergson entende por intuição (...).(PESSANHA, XI)<sup>56</sup>

No *Ensaio* vimos que o objetivo é, de certa forma, separar a consciência do espaço. Já em *Matéria e memória*, um dos objetivos é aproximar a consciência do objeto — uma coincidência —, mostrando um contato evidenciado na percepção pura; todavia muitos argumentos presentes na primeira obra são aprofundados na segunda, em outras palavras, em *Matéria e memória* compreendemos melhor as concepções expostas primeiramente no *Ensaio* no que se refere consciência. Vejamos quais são estes esclarecimentos e qual sua importância para a questão do dualismo.

### 5.3. UMA VOLTA À EXPERIÊNCIA IMEDIATA

Diante da importância da intuição, compreendemos que ao colocar o corpo num campo de imagens e desenvolver uma teoria da percepção pura Bergson visava algo que iria sustentar a metafísica presente no último capítulo de *Matéria e memória*. uma volta ao imediato através da intuição, que nos permitiria resolver as questões relativas à matéria e ao espírito mais em função do tempo que do espaço.

A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. Mas, justamente porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que já não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, que nasceria da continuidade interior, substituímos a unidade artificial de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos. (MM, 320/204)

Doravante, as análises bergsonianas de *Matéria e memória* se tornam mais claras na medida em que compreendemos esse método bergsoniano da intuição<sup>57</sup>, com o qual os objetivos de Bergson se ampliam, estando para além de distinções e esclarecimentos dado que indica sua tese fundamental sobre o tempo, sobre a duração propriamente dita.

A primeira consequência de atentarmos para a intuição é o entendimento do porquê de tanto o empirismo quanto o dogmatismo terem se equivocado em suas descrições da nossa

<sup>56</sup> PESSANHA, J. A. M. Bergson: Vida e Obra. In Bergson – Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>57</sup> Vale ressaltar que Bergson afirma ter aplicado tal método já no *Ensaio*. Em *Matéria e memória* esse método intuitivo se esclarece na medida em que o filósofo se refere a ele diretamente.

experiência com o exterior. Tanto um quanto o outro não se ativeram a uma experiência imediata em suas descrições, descrições estas que repousaram sob uma experiência voltada ao pragmatismo: o empirismo “sentindo vagamente o que há de artificial nas relações que unem os termos entre si, atém-se aos termos e negligencia as relações” (MM, 320/204), já o dogmatismo, “descobre e resgata as dificuldades para as quais o empirismo fecha os olhos; mas, por assim dizer, procura a solução no caminho que o empirismo traçou.” (MM, 320/204).

Ao mesmo tempo em que Bergson aponta as falhas desses modos de se compreender a nossa relação com a matéria e afirma que a intuição nos levaria ao conhecimento imediato, ele corrobora sua própria análise: um retorno à percepção pura não deixa de ser um recurso do qual se faz uso quando busca-se tal experiência. A intuição viria a esclarecer o porquê dos procedimentos adotados por Bergson em sua argumentação. A interpretação sartriana do campo de imagens não assinalou esse esclarecimento, não salientou que a intuição era algo fundamental na análise bergsoniana nem que o filósofo de *Matéria e memória* não tinha como objetivo uma psicologia da imagem, esse termo, aliás, foi utilizado na medida em que colaborou para esse retorno ao imediato e não como concepção principal da filosofia bergsoniana.

Em poucas palavras, Bergson saiu daquilo que para Sartre seria necessário numa abordagem de nossa relação com o exterior: não construiu uma teoria da imagem, mas se utilizou desse termo para instigar o caminho até um dos seus objetivos principais, a saber, que a duração deveria ser colocada na base da resolução dos problemas metafísicos. A intuição nos faz alcançar um novo modo de compreender a matéria, isso posto, o quarto capítulo é inseparável do primeiro na medida em que propõe que se acrescenta às primeiras conclusões sobre o corpo a duração que lhe foi hipoteticamente retirada, observando a matéria também como duração.

Afinal, para Bergson, “*as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço*”. (MM, 218/74). Sendo assim, Bergson indica como deveria ser o modo como os filósofos deveriam proceder, ou seja, como a volta ao imediato deveria ser a base das investigações filosóficas.

Renunciar a certos hábitos de pensar e mesmo de perceber já é difícil: esta é ainda somente a parte negativa do trabalho a ser feito; e quando a fizermos, quando nos colocarmos naquilo que chamávamos a *virada* da experiência, quando aproveitarmos a nascente claridade que, ao iluminar a passagem do *imediato* ao *útil*, dá início à aurora de nossa experiência humana, resta ainda reconstituir, com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva real, a forma da própria curva que se estende na obscuridade atrás deles. Neste sentido, a tarefa do filósofo, tal como a entendemos, assemelha-se em muito à do

matemático que determina uma função partindo da diferencial. O procedimento extremo da pesquisa filosófica é um verdadeiro trabalho de integração. (MM, 331/206)

Essa volta ao imediato nos faz perceber que, na obra bergsoniana, análises simples como a do movimento têm como objetivo maior salientar aquilo que está por trás de nossas tendências práticas e quais os problemas advindos quando nos mantemos somente naquilo que essas tendências mostram aparentemente. O movimento, que já havia sido descrito no *Ensaio* como sendo fundamental para compreendermos a “união”<sup>58</sup> de nossos estados de consciência, se torna indício, no último capítulo de *Matéria e Memória*, de nossa capacidade de conservação do passado, mas uma conservação bem peculiar que muito se afasta da concepção associacionista.

Na análise do movimento podemos distinguir os pontos no espaço e o movimento real que só existe para nossa consciência. Em outras palavras, o trajeto percorrido pelo móvel é totalmente divisível no espaço, mas se apresenta em nossa consciência como um todo indivisível. Sendo assim, podemos distinguir dois aspectos do movimento, como instantes separados no espaço e como síntese em nossa consciência, sendo esta último o que nos atesta que a mobilidade é algo absoluto. Em *Matéria e Memória*, encontramos o mesmo pressuposto:

Enquanto você apoia o movimento contra a linha que ele percorre, o mesmo ponto aparece alternadamente, segundo a origem à qual você o relaciona, em repouso ou em movimento. O mesmo não acontece se você extrai do movimento a mobilidade que é sua essência. Quando meus olhos me dão a sensação de um movimento, esta sensação é uma realidade, e algo se passa efetivamente, seja que um objeto se desloque ante meus olhos, seja que meus olhos se movam diante do objeto. Com mais razão ainda estou seguro da realidade do movimento quando o produzo após ter desejado produzi-lo, e o sentido muscular me proporciona a consciência dele. Vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de *estado* ou de *qualidade*. (MM, 331/218-219)

Todavia, à diferença do *Ensaio*, o movimento vem a iniciar uma nova abordagem sobre a matéria. Se dividimos o movimento em instantes, em partes separadas quando o consideramos no espaço, o mesmo não aconteceria em nossa percepção da matéria?

---

<sup>58</sup> Lembremos que nos falta um palavra que possa designar de forma adequada o modo como os estado de consciência se unem: não se trata de um imbricamento, já que se trata de uma união que implica modificação de toda a vida mental. Sendo assim, compreendamos “união” não como algo que se acrescenta conservando uma separação entre seus termos, mas uma “alteração” de um todo, todo esse que caracteriza nossa consciência, ou melhor, nossa memória.



#### 5.4. A PERCEPÇÃO DA MATÉRIA COMO RITMO DA DURAÇÃO

Nossa tendência ao útil nos faz conceber o exterior como uma descontinuidade que se encaixasse em nossas ações formando, por sua vez, uma rede de relações que visa às necessidades fundamentais da vida. Ora, diante da necessidade de sobrevivência, abrimos mão de um conhecimento verdadeiro das coisas. Nas palavras de Bergson, “Estabelecer essas relações muito particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos *viver*. (...) Deste modo prolongamos o *movimento vital*, viramos as costas ao conhecimento verdadeiro.” (MM, 334/222-223).

Sendo assim, a descontinuidade do real é uma exigência da vida prática. Mesmo sabendo que a matéria se modifica, damos ao seu movimento aquela descrição cabível ao espaço, tirando dele o fato de ser, por essência, indivisível:

A conservação da vida exige sem dúvida que distingamos, em nossa experiência diária, *coisas* inertes e *ações* exercidas por essas coisas no espaço. Como nos é útil fixar o lugar da *coisa* no ponto preciso onde poderíamos tocá-la, seus contornos palpáveis tornam-se para nós seu limite real, e vemos então em sua *ação* um não-sei-quê que se separa e difere dela. Mas já que uma teoria da matéria se propõe justamente a recuperar a realidade sob essas imagens usuais, todas relativas a nossas necessidades, é dessas imagens que ela deve se abstrair em primeiro lugar. (MM, 335-336/224)

Assim, o movimento seria uma mudança relativa à nossa consciência, e no espaço, seria uma série de momentos justapostos. Entretanto, essa característica de podermos “captar” o movimento como indivisível não colocaria entre nós e a matéria uma barreira intransponível? De um lado, nossa consciência com seu ritmo próprio de mudanças qualitativas, do outro, a matéria estática, passível somente de mudanças quantitativas? Encontramos nesses questionamentos a base daquilo que ao mesmo tempo nos diferencia do mundo exterior e aquilo que nos aproxima dele: o tempo.

Se nós damos ao espaço essas características de homogeneidade e justaposição, elas se devem ao nosso modo utilitário de nos relacionarmos com o real. Isso não implica que a matéria não possua também qualidades, que também não se desenvolva num determinado tempo. Na análise que fizemos do passado, compreendemos que ele se trata de uma contração de nossa vida mental. A contração de nossas representações indica que somos capazes de “apreender” o exterior na forma mais condensada possível. Consequentemente, se nós contraímos o exterior, tal

âmbito é uma realidade totalmente dilatada: a matéria também dura, mas diferentemente de nós, da forma mais relaxada possível.

Ora, a memória contrai nossa vivência. Disso decorre tanto a possibilidade que temos de buscar as lembranças não importando quando os fatos que as ocasionaram aconteceram como também o fato de que o cérebro não armazenaria tais lembranças à moda de objetos em gavetas. No último capítulo de *Matéria e memória*, encontramos mais um fato importante decorrente dessa constatação da capacidade de contração: não seria essa capacidade algo nos diferenciaria da matéria pelo seu grau de tensão, mas que não estaria dela radicalmente diferente já que gozam do mesmo princípio, que é a duração? Nas palavras de Bergson, “se toda a percepção concreta, por mais curta que a suponhamos, já é síntese, pela memória, de uma infinidade de “percepções puras” que se sucedem, não devemos pensar que a heterogeneidade das qualidades sensíveis tem a ver com sua contração em nossa memória, e a homogeneidade relativa das mudanças objetivas com seu relaxamento natural?” (MM, 319/203)<sup>59</sup>

É através dessa indicação de que a matéria também dura, “que ela se expõe, imóvel, na superfície; mas ela vive e vibra em profundidade” (MM, 339/229) que Bergson pretende desfazer a diferença tão acentuada pelas teorias do dualismo. Tal indicação é feita com base em nossa experiência, por exemplo, da síntese que nossa memória faz na sensação da luz vermelha:

A duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo determinado, bem diferente desse tempo de que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade de fenômenos tão grande quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha — aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto menos frequentes — realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. (...). Assim a sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com maior economia de tempo possível, ocupariam 250 séculos de nossa história. (MM, 340-341/230-231).

Portanto, encontramos a aproximação de nossa memória com a matéria, sendo que esta se apresenta numa duração totalmente dilatada e aquela sob a forma de contração. Se a matéria tem suas qualidades sensíveis que duram à sua maneira e são encobertas pela nossa tendência à ação — dado que é por haver contração em nossa vivência que podemos nos utilizar do mundo à nossa volta —, a temos não mais como algo totalmente distinto da memória, mas como um ritmo diferente da duração. Nas palavras de Deleuze:

---

<sup>59</sup> Grifo nosso.

Somente à medida que o movimento vem a ser apreendido como pertencente tanto às coisas quanto à consciência é que ele deixará de ser confundido com a duração psicológica; é só então, sobretudo, que esta terá deslocado seu ponto de aplicação, com o que vem a ser necessária uma participação direta das coisas na própria duração. Se há qualidades nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. (DELEUZE, 2004. p. 37)

Essa duração atribuída também à matéria vem a esclarecer ou ainda, se acrescentar às análises do *Ensaio*. Tanto a noção de espaço quanto a de tempo homogêneo expostas neste livro são melhor compreendidas na relação entre o sujeito e o exterior expostas já na finalização de *Matéria e Memória*. Podemos afirmar que Bergson se manteve, ao contrário do que afirma Sartre, não somente coerente em seus argumentos como lhes deu uma dimensão maior e mais compreensível quando tratou da questão do dualismo.

O espaço, enquanto forma do conhecimento que nos propicia a multiplicidade quantitativa e em sua forma homogênea, nos é dado pela inteligência para facilitar e mesmo permitir nossa ação naquilo que nos rodeia. Se a inteligência é facilitadora de nossa vida prática mesmo sob pena de termos uma concepção equivocada da vida interior, temos o espaço como algo que, pelo bem de nosso agir, se aproxima de uma compreensão superficial do real. Com o espaço, podemos efetuar divisões infinitas do real, sempre haverá justaposição e divisão possível: a matéria, em sua duração mais dilatada possível no espaço, não tem nenhuma mudança, nenhuma duração.

O tempo homogêneo, por sua vez, seria uma forma ilusória de se relacionar com o exterior na qual levaríamos a duração da matéria a quase nada, já que dela fazemos uso através de infinitas separações. Tal concepção de tempo não prejudicaria somente a compreensão de nossa duração interior, com bem enfatizava o *Ensaio*, mas também nossa compreensão da matéria como um todo, inserindo entre nós e ela uma diferença intransponível. Em resumo, tempo e espaço “exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade movente do real para nela garantirmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, (...) estes são os esquemas de nossa *ação* sobre a matéria.” (MM, 345/237).

Todavia, se a percepção é voltada à ação ela se utiliza dessas formas superficiais de conceber o real. Ignoramos, desse modo, que “A mudança encontra-se por tudo, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e ali, mas na superfície; e constituímos assim corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas qualidades e móveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, aos nossos olhos, a transformação universal” (MM,

344/234-235). A percepção pura serviu para esclarecer, além de outros fatos, o modo como nos utilizamos do espaço e do tempo enquanto homogêneos, tal como expostos no *Ensaio*. não há mudança quando não há memória, simplesmente nos mantemos em instantes e elementos justapostos diante da matéria em sua duração mais dilatada possível.

Em outras palavras, “Perceber consiste, portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim, uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (MM, 342/233). Disso poderíamos concluir o seguinte: se nossa memória tem como característica essa contração capaz de abarcar milhares de mudanças em um instante, podemos então atribuir às coisas em nossa volta um outro tipo de duração, por sua vez, dilatada em milhares de momentos.

Em realidade, não há um ritmo único da duração; pode-se imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. Essa representação de durações com elasticidade desigual é talvez penosa para nosso espírito, que contraiu o hábito útil de substituir a duração verdadeira, vivida pela consciência, por um tempo homogêneo e independente. (MM, 342/232-233)

Restituindo à percepção seu caráter prático, a memória ganhou uma abordagem particular juntamente com a matéria: ambas duram à sua maneira, possuindo um ponto de contato através da percepção. Diante do exposto, passemos à investigação sobre o modo como essa duração seria a base da compreensão de um dualismo onde, embora haja uma distinção entre seus termos, podemos encontrar uma aproximação entre eles diante de uma distinção de ritmos da duração.

## CONCLUSÃO

Pretendemos expor em nossa conclusão uma noção importante para a compreensão da filosofia bergsoniana: a de esforço intelectual. Em que tal noção nos auxilia nessa compreensão? Tão amplamente criticada por Sartre, não teria sido recusada sem que se houvesse dela um entendimento adequado? E ainda, tal recusa não teria impedido alcançar algo que seria inovador e esclarecedor na compreensão da relação entre consciência e objeto, mais precisamente entre objetividade e subjetividade?

Ao expormos o que caracterizava os planos de consciência em *Matéria e memória*, percebemos que a existência dos estados psicológicos inconscientes é um fato diante das diversas argumentações minuciosamente expostas. No entanto, os “saltos” em diversos planos, embora saibamos que tais planos não estão justapostos e claramente definidos à moda de objetos, poderiam deixar entrever ainda o associacionismo o qual Bergson se esforçou por rebater. O esforço intelectual é o que nos afastará desse possível assentimento de Bergson aos argumentos associacionistas.

Nossa relação com o mundo é marcada pelo esforço na medida em que estivermos *atentos* ao que nos rodeia, seja reproduzindo, produzindo ou inventando algo, ou seja, essa atenção à vida é o que nos coloca ora mais perto da vida prática, quando simplesmente reproduzimos hábitos, ora nos leva mais longe, quando inovamos e fazemos uso de nossa capacidade de invenção.

Em um momento anterior, cogitamos o fato de que o corpo pudesse ser considerado como nosso primeiro “plano” de consciência, ainda que Bergson não o tenha assim chamado, pois nele nossas atitudes estariam intrinsecamente voltadas à prática, onde as lembranças seriam quase nulas já que o hábito se fortaleceu a ponto da memória não ser mais necessária. Nesse “plano”, o âmbito visual ou auditivo, por exemplo, está restrito às lembranças motoras, as quais estariam numa mesma ordem próximas da sensação, ou seja, estariam num mesmo plano de consciência<sup>60</sup>. Quando se “caminha” em um mesmo plano de consciência, o esforço tende a ser mínimo, já quando se inserem aí abstrações, interpretações e reflexões, mudamos de um plano ao outro e essa mudança é o que caracteriza o esforço intelectual.

Em outras palavras, quando nos mantemos nas lembranças auditivas ou visuais para, por exemplo, aprender uma língua, temos evocações instantâneas em que as palavras nos aparecem

---

<sup>60</sup> A esse respeito ver EI, 934-936/158-162.

“ligadas” às reações motoras sem que isso exija propriamente um esforço. No entanto, quando inserimos uma lógica entre elas, quando as associamos, passamos a um outro plano, passagem esta que só se dá pelo esforço. Nas palavras de Bergson:

Não liga-se mais aqui, mecanicamente, imagens com imagens, cada uma devendo trazer aquela que vem em seguida. Transporta-se para um ponto onde a multiplicidade de imagens parece se condensar numa representação única, simples e indivisa. É essa representação que ela confia à sua memória. Então, quando chegar o momento da evocação, descera do topo da pirâmide para a base. Passará do plano superior, onde tudo estava recolhido numa única representação, para planos cada vez menos elevados, cada vez mais vizinhos da sensação, onde a representação simples está espalhada em imagens, onde as imagens se desenvolvem em frase e palavras. (EE, 936/160)<sup>61</sup>

O exemplo do cone citado anteriormente torna-se mais claro quando compreendemos esse movimento fruto do esforço que nos “encaminha” pelos diversos planos: buscamos auxílio nos planos mais elevados e trazemos representações aos níveis mais básicos onde poderemos “esmiuçá-los” de acordo com o que temos por objetivo. Nossa vida se desenvolve nesses moldes, buscamos na memória aquilo que nos permite agir e interagir com mundo através dessa constante “busca” na qual “atravessamos” os mais diversos planos de consciência, busca essa tornada possível por esse impulso, esse esforço que caracteriza a nossa atenção à vida.

Essa “representação única, simples e indivisa”, citada anteriormente, nada mais é que o esquema dinâmico que Sartre tanto critica, isso por não aceitar que tal esquema “não é um extrato nem um resumo. Ele é tão completo quanto será a imagem quando ressuscitada, mas contém em estado de implicação recíproca o que a imagem desenvolverá em partes exteriores umas às outras” (EE, 938/164). Sendo assim, faltou-lhe a mencionar que, como bem foi descrito no texto *Esforço intelectual*, podemos nos “movimentar” horizontalmente ou verticalmente em nossa memória, nos mantendo num mesmo plano ou passando entre eles, transformando uma representação simples, ou melhor, um esquema, em diversas partes, ou melhor, imagens, donde a afirmação bergsoniana de que “*o esforço de evocação consiste em converter uma representação esquemática, cujos elementos se interpenetram, numa representação imagética cujas partes se justapõem.*” (EE, 941/167).

Mas como se dá essa evocação?

Encontramos aqui mais um esclarecimento acerca da relação entre lembrança e percepção. O reconhecimento inicia-se por uma lembrança: dado que somente a percepção em seu estado

---

<sup>61</sup> Grifo nosso.

bruto (percepção pura) não seria suficiente para o reconhecimento, seria preciso então que essa percepção já estivesse “unida” à lembrança, formando a percepção concreta, aquela em que a memória já está presente. Em poucas palavras, dada essa estrutura da relação entre percepção e lembrança, que é precisamente aquela que caracteriza nossa relação com o real, o que fazemos é reconstruir o objeto, “inserindo” a contribuição da memória na percepção que temos dele: “Um primeiro contato com a imagem imprime ao pensamento abstrato sua direção. Ele se desenvolve em seguida em imagens representadas que tomam contato, por sua vez, com as imagens percebidas, seguem-lhes o rastro, esforçam-se por recobri-las. Quando a superposição fica perfeita, a percepção é completamente interpretada”. (EE, 944/171).

A ideia de esforço nos permite afirmar não somente a existência do estados psicológicos inconscientes já que é nesse âmbito que esse impulso se “movimenta” em nossa interpretação do real, assim como acaba por esclarecer a afirmação bergsoniana feita ainda no início de *Matéria e memória*, a saber, de que não seria necessário deduzir a consciência: se nossa interpretação do mundo se dá pela relação percepção/lembrança, Bergson não precisou deduzir a consciência já que a própria experiência evidencia sua existência. Resumidamente:

A percepção bruta de certas partes sugere uma representação esquemática do conjunto e, com isso, das relações das partes entre si. Desenvolvendo esse esquema em imagens-lembranças, nós procuramos fazer essas imagens-lembranças coincidirem com as imagens percebidas. Se não chegamos a isso, é para uma outra representação esquemática que nos transportamos. E sempre a parte positiva, útil, desse trabalho consiste em caminhar do esquema para a imagem percebida (...). O esforço intelectual para interpretar, compreender, prestar atenção, é um movimento do “esquema dinâmico” na direção da imagem que o desenvolve. É uma transformação contínua de relações abstratas, sugeridas pelos objetos percebidos, em imagens concretas, capazes de recobrir esses objetos. (EE, 946/173-174)

Mas esse movimento que caracteriza o esforço intelectual não seria indício da determinação das ações já que, afinal, o indivíduo busca na memória que o caracteriza como sujeito aquilo que melhor o auxiliaria em suas ações? Isso não o faria proceder sempre do mesmo modo e ele chegaria sempre ao mesmo resultado? Primeiramente, se lembrarmos os escritos presentes no *Ensaio*, sabemos que nossa consciência é nova a cada instante já que nosso estado mental se modifica como um todo a cada momento de nossa vida. Logo, nossa memória não é algo estático como uma série de gavetas em que buscaríamos auxílio para agir, interpretar, compreender etc. Isso posto, o esquema a que Bergson se refere não poderia ser algo estático: “É falso, aliás, que o esquema fique imutável ao longo da operação. É modificado pelas mesmas

imagens com que ele procura preencher-se. Às vezes não resta nada do esquema primitivo na imagem definitiva” (EE, 948/175).

Ora, esse dinamismo do esquema é que nos torna capazes de inventar, de produzir o novo, nas palavras de Bergson, de “converter o esquema em imagem” (EE, 947/174). Sendo assim, seja quando partimos de um esquema ao desenvolvemos, por exemplo, um cálculo matemático que já conhecíamos, seja quando partimos de um esquema para nos dedicarmos a algo novo, é graças ao esforço que aí empreendemos que conduzimos “*uma mesma representação ao longo de planos de consciência diferentes, numa direção que vai do abstrato ao concreto, do esquema à imagem*” (EE, 948/176-177). Portanto, o esquema não impede de forma alguma o ato de criação ou de invenção, em outras palavras:

Uma ação pode ser direcionada por uma atividade intelectual na qual os elementos representacionais se organizam seguindo as regras de um jogo relacional do qual eles já participam. Isto seria o que, em Bergson, entenderíamos por reprodução. Num extremo oposto, há a possibilidade de uma atividade de invenção ou criação, na qual as representações se organizam em torno de uma fonte indeterminada de formas e relações, as quais se configuram à medida que se realizam como produto dessa mesma ação. Repetição e imprevisibilidade encontram-se, pois, cada qual a sua vez, na base geradora de toda atividade produtora, a qual demandará um esforço maior na medida em que a imprevisibilidade ditar as regras e os procedimentos para sua realização. (JOHANSON, 28).

Uma vez que a idéia de esquema não só não impossibilita a invenção como é parte imprescindível da mesma — já que toda invenção exige um esforço do qual o esquema faz parte —, a colocação sartriana de que tal idéia teria inserido na filosofia bergsoniana um determinismo próprio ao associacionismo perde o sentido. Doravante, outra crítica presente em *A imaginação* que não se aplica aos ao pensamento de Bergson é a abordagem do esquema e da imagem como uma dualidade, dualismo esse ao qual recorre-se quando não se compreende que o esquema é “no estado aberto, o que a imagem é no estado fechado. Apresenta em termos de *devoir*, dinamicamente, o que as imagens nos dão como *já pronto*, em estado estático.” (EE, 957/187-188). Logo, a crítica sartriana de que Bergson nada mais fez que tratar o esquema como um mosaico também não se aplica, já que para “uma inteligência flexível, capaz de utilizar sua experiência passada recurvando-a de acordo com as linhas do presente, é preciso, ao lado da imagem, uma representação de ordem diferente sempre capaz de se realizar em imagens, mas sempre distinta delas” (EE, 957/187) e isso exclui qualquer imobilidade que se poderia aplicar ao esquema, do qual a existência “é um fato e, ao contrário, a redução de toda a representação a



imagens sólidas, calcadas no modelo dos objetos externos, é que seria uma hipótese” (EE, 957/188).

Se, assim como a existência do esquema, a idéia de esforço é um fato que se atesta pela experiência, retornemos às questões propostas no início de nossa conclusão: qual seria o papel de tal esforço na filosofia bergsoniana?

O fato de deixarmos essa breve análise daquilo que Bergson concebe como esforço intelectual para a finalização de nosso texto não é por acaso: é com vistas a mostrar que essa noção é imprescindível para que compreendamos que esse esforço, que doravante trataremos por esforço de atenção, é fundamental na relação entre subjetividade e objetividade, relação que, segundo Sartre, é problemática e que foi descrita de forma falha por Bergson.

Como vimos, o corpo sendo capaz de escolher entre as ações possíveis foge ao automatismo e isso o caracteriza como um centro de ação que exigiria a percepção consciente como uma “necessidade” e aí estaria “gênese” da consciência. Diante da “gênese” da consciência e posteriormente através de sua relação com a memória, buscou-se entender o que seria o dualismo que nos permitiria reaproximar matéria e espírito assim como o esforço de atenção que esclareceria tal reaproximação, dualismo que, aliás, é explicitado já nas primeiras linhas de *Matéria e memória* com a seguinte afirmação:

Este 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. Mas, por outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou. (MM, 160/01)<sup>62</sup>

Desse modo, o objetivo não é distanciar a matéria do espírito, mas diminuir ao máximo a distância entre eles, trata-se aqui de encontrar um ponto de contato: uma *coincidência* que ocorre, por sua vez, quando o corpo está entre as imagens, o mais próximo possível do objeto. Tal aproximação nos lembra muito do “eu superficial” descrito no *Ensaio*, onde nossas ações eram tomadas de forma automática, onde aparentemente nossa memória estaria ausente<sup>63</sup>. Entretanto,

---

<sup>62</sup> Grifo nosso.

<sup>63</sup> Quando utilizamos a palavra “aparentemente” queremos mostrar que mesmo em nosso agir automático a memória não se exclui, está presente em seu estado mínimo, o que serve para exemplificar a afirmação bergsoniana de que a percepção pura existe somente de direito e não de fato: para o reconhecimento que nos leva a agir a memória é necessária, nossa percepção em seu estado bruto nos manteria quase no mesmo nível dos objetos, tal como foi descrito no capítulo I de *Matéria e memória*. Todavia, a existência somente de direito não significa que essa percepção no estado bruto é uma invenção, mas sim que seu desenvolvimento sempre é acompanhado de memória, o que nos caracteriza como sujeitos.

se nesse primeiro momento de *Matéria e memória* o indivíduo é caracterizado apenas como corpo submerso numa instantaneidade própria à percepção pura, é preciso restituir a memória ao seu lugar, afinal, nossa experiência atesta a existência desse âmbito e sua contribuição em nossa vida. Em termos bergsonianos, é preciso restituir a temporalidade para que se torne possível compreender a relação entre sujeito e objeto.

Diante disso, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson faz uma descrição gnosiológica da relação entre percepção e matéria ao discorrer acerca do corpo. Os capítulos intermediários tratam de promover uma compreensão do que seria a memória assim como ela nos relaciona com o real. Já no capítulo IV, há uma tese metafísica que será desenvolvida pelo autor de forma mais aprofundada na obra *A evolução criadora*. Chegamos num ponto crucial de *Matéria e memória* onde percebemos a importância que a duração ou, mais precisamente, a temporalidade, possui na filosofia de Bergson: é a duração que nos aproximará da matéria, já que temos com esta algo em comum, mas ao mesmo tempo é aquilo que nos diferenciará das coisas já que nossa duração é infinitamente mais contraída. Ou seja, trata-se de abordar o dualismo em termos de temporalidade, mais precisamente em ritmos da duração, como percebemos a seguir:

(...) as dificuldades atenuam-se num dualismo que, partindo da percepção pura em que o sujeito e objeto coincidem, promova o desenvolvimento desses dois termos em suas respectivas durações — a matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e portanto se *equivalem*, o espírito sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um *progresso*, uma evolução verdadeira. (MM, 354/248-249)<sup>64</sup>

Atentando-se para a temporalidade, ou melhor, para a duração, percebemos que o dualismo que Bergson propõe afirma a distinção entre matéria e espírito, porém não àquela do dualismo vulgar, pois encontra “como um [consciência] se introduz no outro [matéria]”. Sendo assim, o espírito — sendo memória — não é algo substancial à moda do *cogito*, mas algo que se relaciona com a percepção e, logo, com a matéria, tal como a teoria da percepção pura serviu para indicar.

Em poucas palavras, matéria e consciência são ritmos diferentes da duração.

No *Ensaio* tínhamos a duração enquanto tempo da consciência, em *Matéria e memória* já se anuncia o que será desenvolvido pelo autor em *Evolução Criadora*. o fato de se estender a

---

<sup>64</sup> Grifo nosso.

duração também para a matéria. Com o dualismo encarado dessa maneira, podemos afirmar que a matéria é a duração mais dilatada e que a consciência é a mais contraída.

Portanto, sendo a distinção entre matéria e espírito uma distinção de tensões compreendemos que a consciência é um caso da duração. O campo de imagens onde originalmente temos o corpo como indeterminação será a base para o sujeito, compreendido como memória e que se imaginássemos uma “linha”, estaria no extremo da contração da duração, assim como a matéria no extremo da dilatação.

Lembremos das noções de subjetivo e objetivo expostas ainda no *Ensaio*. “chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma quantidade sempre crescente de impressões novas poderia substituir-se à idéia que atualmente dele temos” (DI, 57/62). Se o nosso subjetivo é conhecido dessa forma é por se tratar de um âmbito que se transforma a cada “instante”, que é outro na medida em que não há um acréscimo de estados de consciência, mas uma “interpenetração”. No entanto, o que é fundamental apontar é que as noções de objetivo e subjetivo aparecem indiretamente em *Matéria e memória*, dessa vez em termos de virtual e atual: nossos sentimentos se atualizam e mudam em natureza, ou seja, são sempre atuais, já os objetos sempre passíveis de inúmeras divisões, de inúmeras abordagens já que sempre poderemos ter deles uma percepção que ali estava virtualmente.

Em *Matéria e memória*, a matéria passa a ser vista também em termos de duração, em outras palavras, a matéria não é objeto num sentido absoluto, o que pode ser resumido com a conclusão feita por Bergson acerca da percepção pura: “há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado”. (MM, 218/74). Ora, a matéria é o objetivo, tal como descrito no *Ensaio* ou o atual tal como em *Matéria e memória*, entretanto, há “algo além” que nós não captamos, mas esta última obra já indica em seu prefácio: seu grau de tensão, o qual Bergson considerou quando nomeou a matéria como “conjunto de imagens”. Doravante, é “a noção de tensão que comanda a caracterização da matéria no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, assim como a análise da noção de imagem” (FRANÇOIS, 10), logo, se a temporalidade já era característica do sujeito desde as descrições do *Ensaio* e agora a matéria é também caracterizada como duração, nossa relação com o real deve ser colocada em termos de tempo, nas palavras de Bergson, “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço” (MM, 218/74).

Se esse “algo além” mencionado anteriormente é a duração própria da matéria, a qual nós não alcançamos por se tratar de uma duração muito mais dilatada que a nossa. Para percebê-la seria preciso estar o mais próximo possível do objeto, o mais próximo possível de seu grau de tensão: essa aproximação não se daria no primeiro capítulo de *Matéria e memória* quando o papel do corpo juntamente com teoria da percepção pura nos são apresentados? Ora, podemos afirmar que o primeiro capítulo só pode ser corretamente compreendido pelo quarto capítulo e, vamos mais longe, pois afirmamos uma dependência do primeiro em relação ao último.

Logo, diante da noção de tensão da matéria, das noções de atual e virtual e da afirmação bergsoniana de que as questões relativas ao sujeito e ao objeto devem ser colocadas em função mais do tempo que do espaço, temos um novo modo de compreender a matéria: ela está dada como ela realmente é, mas dura de uma forma que nós não conseguimos captar, é algo a mais que aquilo que captamos habitualmente.

É porque eu existo em um grau de tensão determinado que eu sou incapaz de perceber um a um os abalos da matéria (...). Falando absolutamente, a matéria é sujeito; mais ela me aparece como objeto, pois o meu ritmo de duração é incapaz de coincidir com o seu. Eu poderia compreender a matéria como sujeito, dir-se-ia, se eu me abaixasse, por assim dizer, ao seu grau de tensão; o paradoxo é que eu não seria mais, então, sujeito em relação a ela, eu seria matéria, meus atos de consciência rudimentares coincidiriam com os seu abalos, e não haveria aí percepção, no sentido de que não haveria mais aí contração, no seio de uma qualidade, de eventos inumeráveis. A duração é então sujeito, o espaço objeto; mais certas durações podem aparecer a outras, relativamente, como objeto, e a distinção entre sujeito e objeto é num sentido relativo condenada, por fim, pela noção de tensão. (FRANÇOIS, 7)

Num primeiro momento da descrição bergsoniana a matéria existe nela mesma, mas por outro lado, “o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si.” (MM, 162/02). É a percepção pura, é a imagem que temos em primeiro lugar destacada no capítulo I, quando chegamos ao capítulo IV é que compreendemos que a percepção pura é uma “coincidência” com esse grau de tensão próprio da matéria: essa percepção existe somente de fato porque jamais conseguiríamos alcançar tal duração, mas é necessária a sua suposição para que se dê à matéria uma caracterização coerente, não mais somente em termos de espaço, mas de temporalidade, assim como também nos serve para afirmar a nossa própria duração, por sua vez, o grau máximo de tensão.

Doravante, é a noção de tensão que permeia a concepção de matéria no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, noção esta que se apresenta apenas no capítulo IV, logo, tratar

isoladamente o capítulo inicial, tal como fez Sartre, é comprometer o entendimento da obra. Além de uma abordagem equivocada nesse sentido, Sartre deixou a noção fundamental de tensão sem análise, assim como a de esforço intelectual, o qual somente foi criticado sem uma apreciação mais profunda a seu respeito.

Voltemos à noção de esforço de atenção que afirmamos inicialmente ser imprescindível e vejamos em que essa noção está relacionada com a noção de tensão. Como já expomos, para a filosofia bergsoniana

(...) não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes que, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e, deste modo, fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. Essa representação de durações com elasticidade desigual é talvez incômoda para nosso espírito, que contraiu o hábito útil de substituir a duração verdadeira, vivida pela consciência, por um tempo homogêneo e independente; mas em primeiro lugar é fácil, como mostramos, desmascarar a ilusão que torna uma tal representação incômoda, e em seguida, essa idéia tem, no fundo, o consentimento tácito de nossa consciência. (MM, 342/232-233)<sup>65</sup>

Esse “grau de tensão ou de relaxamento das consciências” é fundamental para o esforço de atenção. Tal tensão seria propriamente um esforço em que contraímos a nossa própria duração assim como a duração da matéria e a própria síntese do tempo. Esse esforço é exatamente aquilo que nos coloca em nosso respectivo lugar “na série dos seres”, no grau mais elevado e é por estar no topo desse grau de tensão que assimilamos a matéria, por sua vez no grau mais baixo, como imagem, tal como descrito no capítulo I de *Matéria e memória*.

*Assim, é a caracterização da duração como sendo, antes de tudo, esforço, que dá sentido à teoria da percepção pura apresentada neste capítulo, assim como, por outro lado, é a compreensão da duração como esforço (...) que forma o conteúdo – melhor: o contexto de inteligibilidade – da noção de imagem, localizada no coração dessa teoria da percepção pura. Colocar as questões do sujeito e do objeto em função do tempo mais que do espaço, lhes colocar, enfim, em termos de tensão, de esforço, de vontade. (FRANÇOIS, 10-11)*

Assim sendo, essa caracterização da duração como esforço não somente nos esclarece as questões relativas à percepção e à imagem, mas nos traz uma melhor compreensão da liberdade que, outrora descrita como fato diante da dinâmica da consciência, se torna consequência da própria constituição do universo enquanto ritmos de duração: se a matéria, que segue o ritmo da necessidade, estando submissa às leis físicas e aos seres que dela se utilizam, é o ritmo mais lento da duração, encontraríamos no sujeito, onde a memória seria o exemplo de duração mais

---

<sup>65</sup> Grifo nosso.

contraída, a liberdade que o diferenciaria da matéria já que suas ações gozam da maior indeterminação possível. Nas palavras de Bergson:

Responder a uma ação sofrida por uma reação imediata que se ajusta ao seu ritmo e se prolonga na mesma duração, estar no presente, e num presente que recomeça a todo instante, eis a lei fundamental da matéria: nisso consiste a *necessidade*. Se há ações *livres* ou pelo menos parcialmente indeterminadas, elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, de tempos em tempos, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica, de o solidificar em momentos distintos, de condensar deste modo a matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural. A maior ou menor tensão de sua duração, que exprime, no fundo, sua maior ou menor intensidade de vida, determina assim tanto a força de concentração de sua percepção quanto o grau de sua liberdade. A independência de sua ação sobre a matéria ambiental afirma-se cada vez melhor à medida que eles se libertam do ritmo segundo o qual essa matéria escoá-se. (MM, 345/236)

As ações, sejam elas livres ou submersas no hábito, estão diretamente ligadas à capacidade de esforço que nos permite ora nos aproximar mais desse ritmo da matéria ora nos distanciarmos: o nosso grau de tensão da duração nos permite “passar” pelos diversos planos de consciência conforme nosso grau de atenção à vida e o esforço que empreendemos. Em outras palavras, o esforço de atenção determina o grau de objetividade ou subjetividade em que a realidade se apresenta para nós: seja quando voltamos às coisas ou a nós mesmos, para a prática ou para a liberdade, para a matéria ou para o espírito; é o esforço de atenção que nos faz “ir” de um extremo ao outro. Desse modo, se não houvesse esse impulso próprio à nossa duração, essa passagem de um plano a outro de consciência, esse “transitar” entre esses planos se tornaria algo inconcebível tal como Sartre o considerou.

Já finalizando nosso texto ressaltemos, diante da importância da duração para as conclusões finais de *Matéria e memória*, um elemento que faltou à argumentação de Sartre: um retorno à obra anterior. No *Ensaio* encontramos concepções que tanto contribuem para esclarecer aspectos de *Matéria e memória* como também ganham uma abrangência maior, como a de duração, a qual antes estava relacionada somente ao âmbito mental e, depois, passou a ser “característica” também da matéria. Sem querermos atribuir demasiado juízo de valor à obra que trata do problema da liberdade, podemos considerar o *Ensaio* como uma espécie de introdução à *Matéria e memória* neste aspecto relacionado à duração.

Se o *Ensaio* poderia contribuir para a leitura de *Matéria e memória* isso é algo que Sartre não priorizou, apenas indicando no início de *A imaginação* que filosofia da primeira obra

bergsoniana não condizia com o que o filósofo expusera sobre a percepção e a memória. Contudo, podemos afirmar que uma leitura mais pausada nos leva constatar que Bergson não somente foi condizente como ainda esclareceu e aprofundou seus argumentos, tanto aqueles acerca da consciência quanto ao que dizem respeito à nossa relação com o exterior, mostrando que concedemos um interesse especulativo para nossa ilusão de que existiria um tempo homogêneo, quando, na verdade, se trata de um interesse vital, no qual nossa vida prática está na base.

Sendo assim, a filosofia que Bergson expõe primeiramente em *Matéria e memória* tem como objetivo final uma *intuição da duração* que nos permite conceber a união entre matéria e espírito, união esta que se torna possível em termos de temporalidade. Deste modo, a crítica que Sartre teceu à não-intencionalidade da consciência, assim como as outras acerca da memória, embora apontem para aspectos interessantes da filosofia bergsoniana, não retornaram às exposições do *Ensaio*, tampouco às exposições do último capítulo de *Matéria e memória*. Muito do que Sartre apresenta em *A imaginação* nos parece uma abordagem superficial que não atentou para aspectos importantes da filosofia de Bergson, gerando uma interpretação equivocada da noção de campo de imagens, de consciência e objeto e que, por fim, deixou de mencionar a especificidade do “dualismo” na filosofia bergsoniana, no qual,

(...) a distinção subsiste, mas a união torna-se possível, já que ela seria dada, sob a forma radical da coincidência parcial, na percepção pura. As dificuldades do dualismo vulgar não advêm de que os dois termos se distingam, mas de que não se percebe como um deles se introduz no outro. Ora, mostramos que a percepção pura, que seria o grau mais baixo do espírito, — o espírito sem a memória —, faria verdadeiramente parte da matéria tal como a entendemos. Vamos mais longe: a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (MM, 356/250-251)

Sendo assim, a análise da percepção em sua forma pura já nos indicava a maneira peculiar como Bergson conceberia a matéria em termos de tensão, maneira esta que está claramente presente no último capítulo, ou seja, percebemos que o primeiro capítulo e o último são intrinsecamente ligados quando se visa a uma compreensão adequada de *Matéria e Memória*. Ignorar a questão do dualismo presente em sua parte final é ignorar um dos principais objetivos da obra, a saber, que há uma semelhança entre matéria e espírito dado que ambos têm sua

temporalidade particular, o que permite ao mesmo tempo destacar aquilo que nos diferencia da matéria como também indicar uma aproximação, já que ambos duram cada um à sua maneira. Desse modo, o que faltou às críticas sartrianas, assim como uma volta ao *Ensaio*, foi essa leitura mais atenta do IV capítulo de *Matéria e memória* para que com isso pudesse analisar o início da obra de forma coerente, ou melhor, para que colocasse, como propõe Bergson, as questões referentes a relação entre matéria e espírito mais em função do tempo que do espaço, compreendendo-os como ritmos diferentes da duração.



## BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. *ŒUVRES*. Edition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

\_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *Matière e Mémoire*. Paris: PUF, 2008. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF. 2008. (Édition critique).

\_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009. (Édition critique).

BEAUFRET, J. *Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. De Maine de Biran à Bergson. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1984.

BORNHEIM, G. *Sartre*. Metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1984.

BRÉHIER, É. Liberté et métaphysique. In: *Revue internationale de philosophie*. t. II, n. VI. 1948.

CANGUILHEM, G. Le concept et la vie. In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin. 1968 [1966].

CAPEK, M. La genèse idéale de la matière: la structure de la durée. In: *Revue de métaphysique et de morale*. t. LVII, n. III. 1952.

\_\_\_\_\_. La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. t. CXLIII, n. I-III. 1953.

CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.

DANTO, A. C. *As Idéias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1978.

DELATTRE, F. Les dernières années d'Henri Bergson. *Études Bergsoniennes-Hommage à Henri Bergson (1859-1941)*, Paris: PUF, 1942.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

- DELHOMME, J. *Vie et Conscience de la vie- Essai sur Bergson*. Paris: PUF,1954.
- FRANÇOIS, A. La volonté chez Bergson. In: SALTEL, Philippe (éd.). *La volonté*. Paris: Ellipses. 2002.
- \_\_\_\_\_. Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson? Pulsion et actualisation. In:
- FUJITA, H. La main de Bergson: pour une histoire du vitalisme (non)-organique. In: *Revue de langue et littérature françaises* (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo). n. XXIX. 2004.
- \_\_\_\_\_. La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson. In: *Études de langue et littérature françaises* (Société japonaise de Langue et Littérature françaises). n. LXXXIX. 2006.
- \_\_\_\_\_. Finalisme et vitalisme: Bergson et le problème de la téléologie (texte et conférence-vidéo). In: *Ateliers euro-japonais sur L'Evolution créatrice de Bergson*. 2007.
- GOLDSCHMIDT, V. Présentatif du cours de Victor Goldschmidt. Notes prise par Lucien Stephen. In: *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002
- GOUHIER, H. *Bergson dans l'Histoire de la Pensée Occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1991. T. I. Cap. VII.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, coll. Quadrige,1989.
- JOHANSON, Izilda. Pensamento e Invenção, Bergson e a busca metódica do tempo perdido. 2008. 142 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- LAFRANCE, G. *La philosophie sociale de Bergson- sources et interprétation*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974.
- LAFRANCE, G. La liberté et la vie chez Bergson. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris: PUF, n°177, 2/1991.
- LECERF, E. KOHAN, W. & BORBA, S. (org.). *Imagens da imanência*. escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Ed. Autentica. 2007.

- MARQUES, S. T. Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: 2006.
- MESNARD, P. La doctrine de l'héroïsme moral considéré comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne. *Actes du X congrès des sociétés de philosophie de langue française (Bergson et nous)*, t. I, Paris: A. Colin, 1959.
- MIQUEL, P. *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant*. de L'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine. Lille: Presses universitaires du Septentrion. 1996.
- MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*. essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre*. psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem*. A literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005.
- PESSANHA, J. A. M. Bergson: Vida e Obra. In *Bergson – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- PINTO, D. C. M.. *Bergson e os dualismos*. In: *Trans/Form/Ação*. v. XXVII, n. I. 2004a.
- \_\_\_\_\_. Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade. In: *UNIMONTES Científica*. v. VI, n. I. 2004b.
- \_\_\_\_\_. Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia de Bergson. In: *Discurso*. v. XIX. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Consciência e corpo como memória*. Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração. Tese de doutorado. São Paulo, 2000.
- PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp. 1989 [1965].
- RIQUIER, C. La personnalité chez Bergson: la personne dans tous ses états. In: *Les études philosophiques*. n. 2. 2007.
- SARTRE, J. P. L'être e le néant: *Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).
- \_\_\_\_\_. Situations I: *Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1978. pág. 29.
- \_\_\_\_\_. *L'imagination*. Paris: PUF, 1956.
- \_\_\_\_\_. La transcendance de l'égo: *Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: J. VRIN, 1972.
- \_\_\_\_\_. L'imaginaire: *psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse psycho-biologique*. Paris: PUF. 1964.
- \_\_\_\_\_. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier. 2007 [1989].
- SOULEZ, P. & WORMS, F. *Bergson*. Paris: PUF. 2002 [1997].
- THIBAUDET, A. *Le Bergsonisme*. Paris: Éditions Nouvelle Revue Française, t. I, 1923.
- TROTIGNON, P. *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.
- VIEILLARD-BARON, J. (éd.). *Bergson. la durée et la nature*, Paris: PUF. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Les Éditions du Félin. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Bergson et le bergsonisme*. Paris: Armand Colin, 1999.
- WORMS, F. *Henri Bergson, 1859-1941*. In: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publiée sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: PUF, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à Bergson. l'ame et le corps*. Paris: Hatier, coll. Textes Philosophiques, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Bergson et les neurosciences*. Les empêcheurs de penser en rond, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF. 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses. 2000.

\_\_\_\_\_. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004a.

\_\_\_\_\_. *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard. 2009.

WORMS, F. (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002.

\_\_\_\_\_. *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF. 2004.

\_\_\_\_\_. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: PUF. 2007.

\_\_\_\_\_. *Annales bergsoniennes IV* (coéd. Anne Fagot-Largeault) - L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique. Paris: PUF. 2008.