

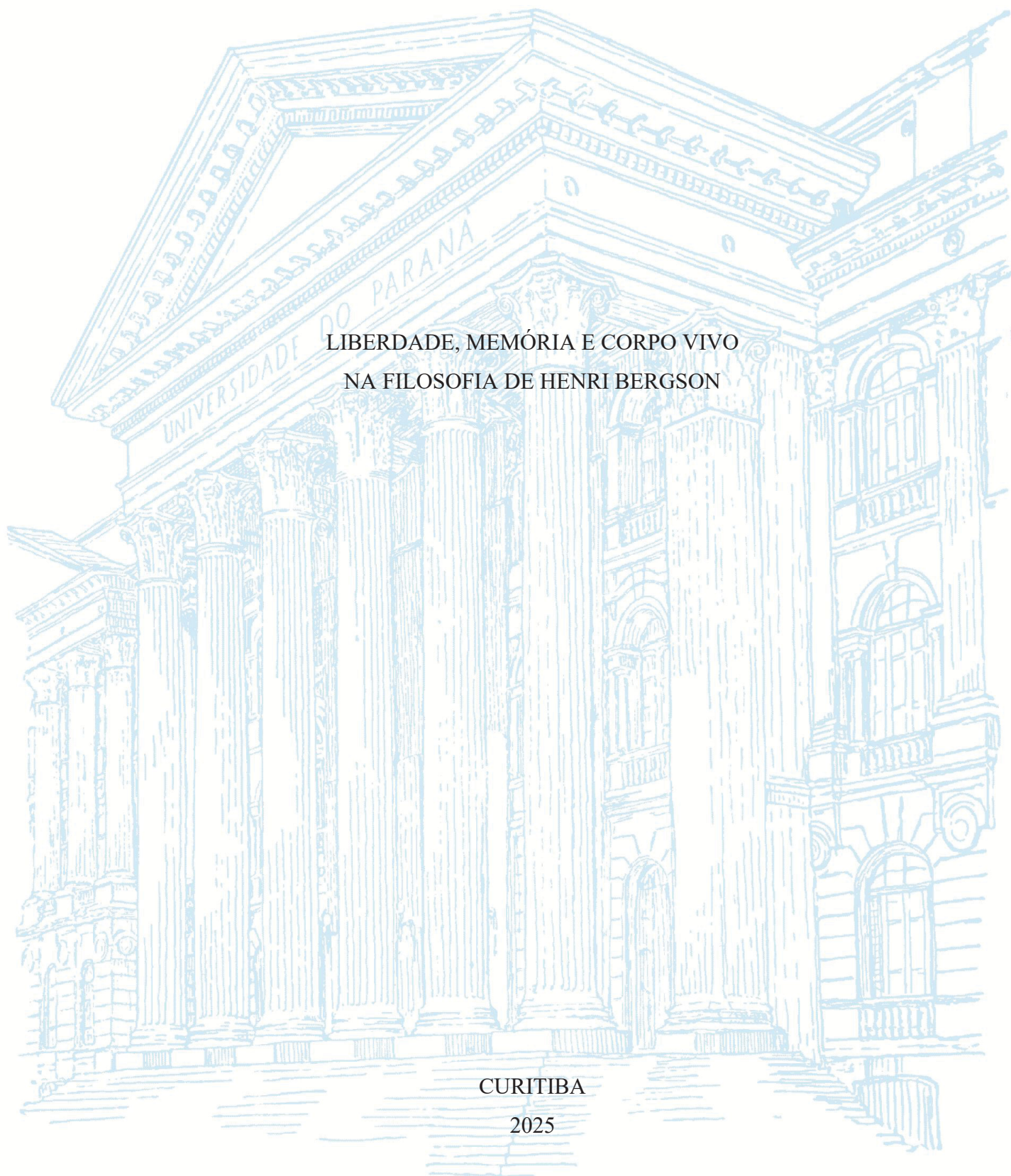
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MUNIR BAZZI

LIBERDADE, MEMÓRIA E CORPO VIVO
NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

CURITIBA

2025



MUNIR BAZZI

LIBERDADE, MEMÓRIA E CORPO VIVO
NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Bazzi, Munir

Liberdade, memória e corpo vivo na filosofia de Henri Bergson. /
Munir Bazzi. – Curitiba, 2025.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação – (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Adriana Camargo Cappello.

1. Bergson, Henri, 1941-. 2. Liberdade - Filosofia. 3. Memória
(Filosofia). I. Cappello, Maria Adriana Camargo, 1966-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº019.2025

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia um de setembro de dois mil e vinte e cinco às 14:30 horas, na sala online, virtual, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **MUNIR BAZZI**, intitulada: "**Liberdade, memória e corpo vivo na filosofia de Henri Bergson**", sob orientação da Profa. Dra. MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), DÉBORA CRISTINA MORATO PINTO (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS), RITA DE CASSIA SOUZA PAIVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca examinadora ressalta as qualidades do trabalho e indica fortemente sua publicação."

CURITIBA, 01 de Setembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

04/09/2025 17:23:06.0

MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/09/2025 12:29:53.0

DÉBORA CRISTINA MORATO PINTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Assinatura Eletrônica

09/09/2025 11:24:21.0

RITA DE CASSIA SOUZA PAIVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MUNIR BAZZI**, intitulada: **"Liberdade, memória e corpo vivo na filosofia de Henri Bergson"**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 01 de Setembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

04/09/2025 17:23:06.0

MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/09/2025 12:29:53.0

DÉBORA CRISTINA MORATO PINTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Assinatura Eletrônica

09/09/2025 11:24:21.0

RITA DE CASSIA SOUZA PAIVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO)

AGRADECIMENTOS

Expresso meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello, a qual me guiou por vários anos na filosofia de Bergson, conjugando seu vasto conhecimento a uma rara sensibilidade e respeito pela inteligência e liberdade alheias, constituindo admirável exemplo de docência em Filosofia.

Palavras estão muito aquém do sentimento vivo de gratidão, aliado à profunda admiração e afeto que nutro por meus diletos e raríssimos amigos, André Luís Vianna, Anne-Catrin Vogt e Marcelo da Luz, com os quais meu espírito encontra esclarecimento, alegria e amparo. E não haveria linguagem que comportasse a gratidão à Vida pelo privilégio de ter minha maior amiga, Marina Back, como companheira na jornada da existência.

Sem o intercâmbio inspirador de ideias, afetos, energias e vivências com as pessoas mencionadas, não existiria em meu ser o ânimo e o estímulo à disciplina necessários para a consecução perseverante das tarefas que julgo mais significativas, incluindo a dissertação que se segue.

Não encontraria os limites da alma mesmo quem percorresse
todos os caminhos, tão profundo o Logos que ela possui.

Heráclito de Éfeso

RESUMO

A presente dissertação correlaciona a teoria da liberdade de Henri Bergson, contida na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, com as teses do mesmo filósofo acerca dos processos de memória, apresentadas na obra *Matéria e Memória*, enfatizando a integração dessas propostas nas ações do corpo vivo. O problema dos estados interiores da consciência se manifestarem materialmente, por meio do corpo vivo, é abordado a partir da coesão sugerida entre liberdade e memória, apoiando-se nas obras mencionadas. Após a reconstituição dos elementos principais do raciocínio de Bergson no *Ensaio*, resultando nos graus de liberdade serem graus de tensão duracional e expressão do eu profundo, as teses sobre a memória corporal e a memória espiritual, oriundas de *Matéria e Memória*, são detalhadas nos aspectos mais relevantes para o objetivo da dissertação. Propõe-se que o ato fundamental do espírito de inserir nas percepções a qualidade variável de suas lembranças, antes de prolongar aquelas percepções em ações, é a chave para a compreensão dos graus de liberdade expressos em atos corporais. Neste ato, o espírito adota uma altura da vida mental segundo seu tensionamento duracional, que se reflete na maior ou menor dilatação da personalidade sobre suas próprias memórias. Argumenta-se que o caráter sonhador, impulsivo ou de bom senso com que o espírito insere suas lembranças sobre as percepções, para então prolongar essas últimas em ações, impacta sobremodo no grau de liberdade, em função da riqueza e adequação variáveis deste processo. O bom senso é destacado como atitude do espírito favorecedora da conciliação eficiente entre as exigências da vida, em suas dimensões biológica e social, e a expressão do eu profundo, potencialmente criadora de novidade. O trabalho atinge sua conclusão com a equivalência entre os graus de liberdade e as intensidades da memória, ressaltando como a expressão do eu profundo se dá pelos processos de atualização da memória espiritual, sem prescindir dos automatismos da memória corporal e da espacialização inevitável do estrato superficial do eu em interface com a realidade externa.

Palavras-chave: Bergson; liberdade; memória; espírito; corpo; lembrança; percepção; tensionamento duracional; bom senso.

ABSTRACT

This dissertation correlates Henri Bergson's theory of freedom, contained in the work *Essay on the Immediate Data of Consciousness*, with the same philosopher's theses on memory processes, presented in the work *Matter and Memory*, emphasizing the integration of these proposals in the actions of the living body. The problem of the inner states of consciousness manifesting themselves materially, through the living body, is addressed based on the suggested cohesion between freedom and memory, supported by the aforementioned works. After reconstructing the main elements of Bergson's reasoning in the *Essay*, resulting in the degrees of freedom being degrees of durational tension and expression of the deep self, the theses on bodily memory and spiritual memory, originating from *Matter and Memory*, are detailed in the aspects most relevant to the objective of the dissertation. It is proposed that the fundamental act of the spirit of inserting the variable quality of its memories into perceptions, before prolonging those perceptions in actions, is the key to understanding the degrees of freedom expressed in bodily acts. In this act, the spirit adopts a level of mental life according to its durational tension, which is reflected in the greater or lesser expansion of the personality over its own memories. It is argued that the dreamy, impulsive or common-sense nature with which the spirit inserts its memories into perceptions, in order to then prolong the latter in actions, greatly impacts the degree of freedom, depending on the variable richness and adequacy of this process. Common sense is highlighted as an attitude of the spirit that favors the efficient conciliation between the demands of life, in its biological and social dimensions, and the expression of the deep self, potentially creating novelty. The work reaches its conclusion with the equivalence between the degrees of freedom and the intensities of memory, highlighting how the expression of the deep self occurs through the processes of spiritual memory actualization, without disregarding the automatisms of bodily memory and the inevitable spatialization of the superficial stratum of the self in interface with external reality.

Keywords: Bergson; freedom; memory; spirit; body; remembrance; perception; durational tension; common sense.

RÉSUMÉ

Cette thèse met en corrélation la théorie de la liberté d'Henri Bergson, contenue dans l'ouvrage *Essai sur les données immédiates de la conscience*, avec les propositions du même philosophe sur les processus de mémoire, présentées dans l'ouvrage *Matière et Mémoire*, en soulignant l'intégration de ces propositions dans les actions du corps vivant. Le problème des états de conscience internes se manifestant matériellement, à travers le corps vivant, est abordé à partir de la cohésion suggérée entre liberté et mémoire, basée sur les travaux susmentionnés. Après avoir reconstitué les principaux éléments du raisonnement de Bergson dans l'*Essai*, qui aboutit à des degrés de liberté correspondant à des degrés de tension temporelle et d'expression du soi profond, les thèses sur la mémoire corporelle et la mémoire spirituelle, issues de *Matière et Mémoire*, sont détaillées sous les aspects les plus pertinents pour l'objectif de ce travail. Il est avancé que l'acte fondamental de l'esprit consistant à insérer la qualité variable de ses souvenirs dans des perceptions, avant de prolonger ces perceptions en actions, est la clé de la compréhension des degrés de liberté exprimés dans les actes corporels. Dans cet acte, l'esprit adopte une hauteur de vie mentale en fonction de sa tension durationnelle, qui se reflète dans la dilatation plus ou moins grande de la personnalité sur ses propres souvenirs. On soutient que le caractère rêveur, impulsive ou de bon sens selon lequel l'esprit insère ses souvenirs dans les perceptions, pour ensuite les étendre en actions, a un impact majeur sur le degré de liberté, en fonction de la richesse et de l'adéquation variables de ce processus. Le bon sens est mis en évidence comme une attitude de l'esprit favorisant la conciliation efficace entre les exigences de la vie, dans ses dimensions biologiques et sociales, et l'expression du soi profond, potentiellement créatrice de nouveauté. Le travail aboutit à sa conclusion avec l'équivalence entre les degrés de liberté et les intensités de la mémoire, en soulignant comment l'expression du soi profond se produit à travers les processus de actualisation de la mémoire spirituelle, sans négliger les automatismes de la mémoire corporelle et la spatialisation inévitable de la strate superficielle du soi en interface avec la réalité extérieure.

Mots-clés: Bergson; liberté; mémoire; esprit; corps; souvenir; perception; tension durationnelle; bon sens.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	DOS ESTADOS DE CONSCIÊNCIA À LIBERDADE	20
1.1	CRÍTICA DA GRANDEZA INTENSIVA.....	21
1.2	FEIÇÕES DA VIDA INTERIOR: OS SENTIMENTOS PROFUNDOS	30
1.3	O NÚMERO E AS MULTIPLICIDADES	33
1.4	TEMPO ESPACIALIZADO E PURA DURAÇÃO	38
1.5	O EU PROFUNDO E A LIBERDADE	43
2	A CONSCIÊNCIA COMO MEMÓRIA	48
2.1	PERCEPÇÃO E LEMBRANÇA	49
2.2	OS TIPOS DE RECONHECIMENTO: INSTANTÂNEO E ATENTO.....	56
2.3	PASSADO E PRESENTE: INTERAÇÃO MEMÓRIA-CORPO	62
3	LIBERDADE, MEMÓRIA E ATENÇÃO À VIDA.....	68
3.1	LIBERDADE E ALTURAS DA VIDA MENTAL	69
3.2	EQUILÍBRIO VITAL ENTRE MATÉRIA E MEMÓRIA	79
3.3	ESFORÇO INTELECTUAL E BOM SENSO	89
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
	REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem por objetivo correlacionar o conceito bergsoniano de liberdade, tal como desenvolvido no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, com as teses sobre a memória contidas em *Matéria e Memória*, enfocando a relação entre os estados interiores da consciência e o corpo vivo. O fio condutor da correlação que pretendemos investigar é o papel ativo do eu, tanto no caso da liberdade quanto da memória, a partir do que Bergson costuma nomear de *esforço do espírito*, considerando o problema já posto desde a modernidade da interação desse espírito com o corpo. Julgamos ser o mesmo papel ativo do eu que permite a “reflexão aprofundada, que nos faz apreender nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em vias de formação”,¹ franqueando-nos maior grau de liberdade, e o “trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual”.² Desse modo, liberdade e memória estariam diretamente ligadas pelo esforço do eu que tensiona sua duração interna e se manifesta em atos livres, expressos por ações do corpo no mundo material.

Essa hipótese de correlação entre liberdade e memória almeja contribuir com uma abordagem unificadora do pensamento de Bergson ao redor da relação entre espírito e matéria, incluindo a manifestação corporal da liberdade originada dos estados de consciência. Cumpre ressaltar, contudo, que a demarcação de nosso horizonte de pesquisa como sendo as duas primeiras produções filosóficas de Bergson, anteriores à *Evolução Criadora*, delimita nossas considerações à consciência individual. Portanto, está fora do escopo do presente trabalho enfrentar “um dos dilemas maiores para uma interpretação consequente da filosofia de Bergson – como superar a consciência própria ao humano, abrindo-se à *supraconsciência*”.³ A abordagem unificadora a que nos referimos, portanto, é confessadamente parcial neste trabalho, ainda restrito à subjetividade ou à consciência individual.

Para que a tese que correlaciona liberdade e memória a partir da ação do eu sobre a sua própria duração interior e sua expressão corporal se delineie de modo bem fundamentado, precisaremos reconstruir os elementos do pensamento bergsoniano, contidos no *Ensaio Sobre*

¹ Bergson, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. e notas Maria Adriana Camargo Cappello, pref., rev. técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020, p. 141.

² Bergson, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio Sobre a Relação do Corpo com o Espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 60.

³ Pinto, Débora C. M. ‘Da Função Biológica à Gênese Metafísica: Bergson e a Ambiguidade da Inteligência’ in: *dois pontos*: v. 14, n.2, pp. 25-52, 2017, p. 27, grifo nosso.

os *Dados Imediatos da Consciência* e em *Matéria e Memória*, que dão suporte ao argumento almejado. Com esse intuito, o primeiro capítulo da presente dissertação abordará o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, visando extrair os fundamentos da tese da liberdade como grau de tensionamento dos estados interiores de consciência, assim como o segundo capítulo de nosso trabalho enfocará os processos da memória – corporal e espiritual – descritos em *Matéria e Memória*. Tal exposição do pensamento bergsoniano concernente aos temas que pretendemos correlacionar, nos permitirá, no terceiro capítulo, elaborar o raciocínio da ligação entre liberdade e memória, a partir da atividade do espírito em integração com seu corpo. Na presente seção introdutória, traçaremos alguns comentários sobre as duas obras bergsonianas que diretamente embasam nosso trabalho.

Bergson dedica sua primeira obra de vulto – o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*⁴, tese de doutoramento do filósofo, defendida em dezembro de 1889 – ao tema da liberdade, abordado sob ótica inovadora. Reconhecendo a estreita relação de nosso pensamento com os objetos materiais, os quais impõem à linguagem humana distinções análogas às superfícies de separação existentes entre os sólidos – insinuando-se, assim, uma lógica geométrica ou espacial em todas as nossas representações –, Bergson questiona se “as insuperáveis dificuldades levantadas por alguns problemas filosóficos não decorreriam do fato de nos obstinarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço [...]”.⁵ Os *fenômenos que não ocupam espaço* constituirão o tema filosófico da investigação que demonstrará o quanto *o espaço ocupa inadvertidamente os fenômenos*. Os dados imediatos da consciência serão, pois, os fenômenos inextensos analisados filosoficamente por Bergson no *Ensaio*, visando esclarecer a natureza da liberdade e dirimir a confusão “entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade”.⁶ Por esse motivo, podemos dizer que os objetos de investigação do *Ensaio* são a consciência, a partir do elemento inextenso que caracteriza sua interioridade, e a liberdade como progresso ou amadurecimento dessa mesma interioridade. É digno de nota o esforço e a inventividade requeridas para empreender o estudo do puramente inextensivo a partir do discurso que, inexoravelmente, irá se dar a partir de elementos extensos como o são os signos da linguagem.

O estudo dos estados de consciência, na condição de dados imediatos, requer um método próprio, o qual Bergson desenvolve pela exigência mesma do tema de pesquisa e não

⁴ Doravante designado apenas por *Ensaio*.

⁵ Bergson, op. cit., 2020, p. 16.

⁶ Ibid., p. 16.

como movimento puramente especulativo prévio. Mesmo sem ainda explicitar as características do *método da intuição*⁷ que, posteriormente, seria enunciado como modo de investigação metafísica adotado por Bergson, o *Ensaio* exemplifica de maneira inaugural o procedimento essencial de tal método: a interiorização. Em linhas gerais, eis a caracterização desse procedimento:

A interiorização é o processo próprio à intuição e, aplicada à vida consciente, à realidade material ou à vida em geral, trata-se sempre de ultrapassar as imagens e os símbolos oferecidos pela faculdade discursiva e intelectual, destinada à adaptação e à sociabilidade, para atingir a continuidade indivisa do real.⁸

A realidade imediata dos estados de consciência exige, portanto, a superação das aparências cristalizadas no discurso sobre a experiência, para se tocar a experiência da vida interior em si. Prado Júnior, a esse respeito, comenta que “entre a consciência e ela mesma introduziu-se o aluvião depositado pelo pensamento conceitual”.⁹ De modo que o processo de interiorização significa também uma remoção das camadas de interpolação conceitual que distorcem ou desnaturam o objeto de estudo, mesclando elementos numa aparente continuidade de grau, os quais na verdade apresentam diferenças reais de natureza. Como veremos no primeiro capítulo, a distorção fundamental sob a qual se assenta a inaptidão do pensamento estritamente conceitual para a metafísica, apontada originalmente no *Ensaio* e explicitada de modo reiterado por Bergson em sua produção teórica posterior, é a espacialização inadvertida do tempo.

Na concepção de Bergson, cabe à metafísica o esforço para reencontrar a experiência pura, antes de sua modelagem em quadros de conceitos gerais. Tal esforço pleiteia o reencontro da consciência consigo mesma, a experiência originária de *presença* de si para si,

⁷ Em obras posteriores ao *Ensaio*, Bergson caracterizará a intuição como um modo de conhecer que não circunda o objeto, mas que o penetra, chegando a um conhecimento absoluto e prescindindo dos símbolos empregados pelo conhecimento científico analítico, sempre relativo. Segundo a definição apresentada em obra posterior: “[...] um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, enquanto todo o restante é objeto de *análise*. Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros” (Bergson, 1984, p. 14, grifo no original). Acrescentemos as afirmações inequívocas de Deleuze: “A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de ‘precisão’ em filosofia” (2012, p. 9). O processo de descoberta da duração interior, descrito no *Ensaio*, representa o desenvolvimento inicial desse método de conhecer facultado pela intuição, embora ainda não receba tal denominação.

⁸ Pinto, Débora C. M. ‘Prefácio e notas’ in: Bergson, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. São Paulo: Edipro, 2020, p. 8.

⁹ Prado Júnior, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988, p. 70.

o leito ontológico abaixo da aluvião conceitual que se deposita a partir do emprego da linguagem a serviço dos interesses da inteligência prática. Esse voltar-se a si em busca de uma experiência interna de presença, na qual sujeito e objeto coincidem, descortina diferenças de qualidade no interior do ser, as quais não podem ser transmitidas com total fidedignidade por meio de conceitos. O esforço da consciência para reconquistar a si mesma requer a interrupção, ainda que momentânea, de uma disposição humana forte e longa, cooriginária à interação com a matéria, conforme assinala Prado Júnior: “A eficácia da práxis humana supõe que a consciência passe a se perceber no meio anônimo do mundo objetivo, que ela se distancie de sua presença interna e que se dissolva no universo da extensão”.¹⁰ As diferenças qualitativas da experiência interna, descobertas nesse esforço de reconquista de si, serão chamadas, precariamente, de *estados de consciência*, ainda que o termo *estado* sugira erroneamente haver fixidez onde há mudança ininterrupta. Que tal proposta de uma filosofia da diferença qualitativa interior surja, no *Ensaio*, enfrentando o problema da liberdade como seu desafio de estreia, não é algo fortuito segundo a opinião de Prado Júnior:

A escolha da liberdade [...] não é arbitrária. A filosofia da diferença interna não poderia partir senão dessa presença interna que é a liberdade. Aqui o campo da Presença se organiza de modo peculiar: já vimos como ele exige, ao menos, a sua bipartição no que é presente e no testemunho de sua presença. Neste caso, o presente e o seu testemunho são uma e a mesma realidade. Na liberdade restituída à Presença, é a própria consciência que se apresenta a si mesma. Ela nada mais é do que essa adequação absoluta em que o objeto não transcende o sujeito, em que sua figura presente esgota a totalidade de seu ser. A investigação da essência da liberdade passa a constituir a primeira etapa da teoria da consciência em seu comércio com o real.¹¹

O retorno à experiência interior, contudo, não é uma ação imediata, tampouco fácil. Não se trata de simplesmente tentar suspender o pensamento conceitual do entendimento, de uma aquietação passiva ou qualquer estado de redução da atividade do ser. Ao contrário, conforme Prado Júnior, “a volta às fontes é uma longa viagem”,¹² que pela via filosófica mobiliza considerável reflexão. Se levados apenas pelo ordinário da vivência humana, segundo Deleuze “nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado”.¹³ Desse modo, ainda de acordo com Deleuze, a abordagem bergsoniana da experiência interior a torna fonte de “um empirismo superior,

¹⁰ Prado Júnior, op. cit., p. 79.

¹¹ Ibid., p. 72.

¹² Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 72.

¹³ Deleuze, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 22.

apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas”.¹⁴

Buscar condições de possibilidade em geral, sob uma ótica transcendental, é próprio de um racionalismo ao qual Bergson não adere, conforme assinala David Lapoujade: “Não se trata aqui de partir do fato em direção às suas condições de possibilidade, à maneira de Kant. Trata-se [...] de determinar os elementos genéticos que explicam tal fato específico no interior da experiência imediata”.¹⁵ O que tal filosofia busca, portanto, é seguir os produtos do entendimento até suas fontes aparentes e, para além destas, atingir as fontes verdadeiras, ocultas sob uma ilusão arraigada, mas não insuperável, a que estamos submetidos ao julgarmos tudo conforme nossos interesses sobre os objetos dispostos no espaço. Com tais características começa a se delinear o método bergsoniano de investigação da consciência, guiado pelas exigências do objeto de estudo, filiado a um “empirismo superior”, valendo-se de momentos de crítica e análise filosófica para depurar conceitos e, assim, franquear acesso à interioridade dos dados imediatos da consciência.

No *Ensaio* inicia-se um diálogo de Bergson com a ciência, o qual irá permear toda a sua obra futura. A riqueza e proficuidade de tal diálogo é marcada por momentos de maior ênfase crítica, em geral denunciando pressupostos metafísicos confusos por parte dos cientistas, que os levam a ultrapassar indevidamente o âmbito das conclusões permitidas por seus achados, bem como por momentos de acolhimento dos resultados experimentais como pontos de partida de fecundas hipóteses filosóficas. Essa interlocução ao mesmo tempo crítica e construtiva de Bergson com a ciência apoia-se, segundo julgamos, na consciência que o filósofo tem acerca da esfera de fenômenos para a qual cada modalidade de saber é mais adequada, assim como suas possibilidades de interação. Vejamos, quanto a isso, uma caracterização de Bergson acerca dos tipos de conhecimento almejados pela ciência e pela metafísica:

[...] é incontestável que o conhecimento aponta para uma direção bem definida quando dispõe seu objeto em vista da medida, e que marcha em sentido diferente, inverso mesmo, quando se libera de todo pressuposto de relação e de comparação, para simpatizar com a realidade. Mostramos que o primeiro método conviria ao estudo da matéria, e o segundo, ao do espírito, que há, aliás, interferência recíproca dos dois objetos e que os dois métodos devem prestar-se auxílio mutuamente.¹⁶

¹⁴ Ibid., p. 24.

¹⁵ Lapoujade, David. *Puissances du Temps: Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010, p. 37, trad. nossa.

¹⁶ Bergson, Henri. ‘Introdução à Metafísica’ in: *Cartas, conferências e outros escritos*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 11, nota introdutória. A respeito da relação entre filosofia e ciência,

No *Ensaio* temos uma interlocução com a psicofísica e, em *Matéria e Memória*, essa interlocução se amplia com a neurologia, depurando as descobertas científicas – no mais das vezes valiosas enquanto atinentes aos fatos – de pressupostos metafísicos inconfessados, geradores de conclusões ilegítimas, especialmente quanto ao espírito. A crítica da grandeza intensiva, operada no *Ensaio*, procura trazer à luz a gênese e o conteúdo de uma ideia que, segundo Prado Júnior, “não se apresenta jamais à consciência científica, que dela se utiliza acriticamente, que nela encontra menos um conceito claro do que uma espécie de mola inconsciente”,¹⁷ motivo pelo qual o mesmo comentador faz menção a uma “psicanálise do pensamento científico”.¹⁸ A crítica bergsoniana confere, a nossos ver, o devido valor a cada tipo de conhecimento, desfazendo os produtos confusos da incursão irrefletida do pensamento conceitual especializado sobre o campo da consciência e dos fenômenos inextensos.¹⁹

Em *Matéria e Memória*, argumenta-se que a preconcepção acerca da relação entre cérebro e consciência, geralmente adotada por filósofos materialistas e cientistas, é aquela segundo a qual o pleno conhecimento do funcionamento cerebral permitiria a compreensão completa da consciência. Tal afirmação resulta de teses metafísicas muitas vezes assumidas de modo acrítico ou até inconsciente, à semelhança do que foi dito sobre a grandeza intensiva no *Ensaio*. No caso da relação cérebro-consciência, as teses epifenomenalista e paralelista tinham papel de destaque no final do séc. XIX, a primeira considerando “o pensamento como uma simples função do cérebro e o estado de consciência como um epifenômeno do estado cerebral”,²⁰ a segunda assumindo “os estados do pensamento e os estados do cérebro por duas traduções, em línguas diferentes, de um mesmo original”.²¹ A esse respeito, Bergson analisa, em *Matéria e Memória*, um conjunto de observações factuais coligido pelas ciências do cérebro da segunda metade do séc. XIX e lhes confere nova chave interpretativa, sustentando

mais especificamente entre metafísica e psicologia, temos também: “Sem contestar à psicologia, e nem à metafísica, o direito de erigir-se em ciência independente, julgamos que cada uma dessas duas ciências deve colocar problemas à outra e é capaz, em certa medida, de ajudar a resolvê-los. Como poderia ser diferente, se a psicologia tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funcionando utilmente para a prática, e se a metafísica é esse mesmo espírito humano esforçando-se para desembaraçar-se das condições da ação útil e para assumir-se como pura energia criadora?” (Bergson, op. cit., 1990, p. 6).

¹⁷ Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 76.

¹⁸ Ibid., p. 76.

¹⁹ Consideramos um exemplo da aludida psicanálise do pensamento científico e de crítica equilibrada, a análise feita por Bergson sobre a tentativa de Fechner de abordar a variação de sensação como quantidade ou grandeza, inserindo-a numa equação que visava correlacionar a variação de sensação com a variação de excitação, conforme mencionaremos na seção seguinte (Cf. nota 29).

²⁰ Bergson, op. cit., 1990, p. 3.

²¹ Ibid., p. 3.

a tese de que “o estado psicológico [...] parece, na maioria dos casos, ultrapassar enormemente o estado cerebral”.²²

O movimento crítico de *Matéria e Memória* é, portanto, uma continuidade daquele exercido no *Ensaio*, agora mais especializado e direcionado à relação entre corpo e espírito, mas mantendo o mesmo crivo analítico sobre a ciência e a tradição filosófica. Assim como em sua primeira obra, agora na investigação do problema cérebro-consciência Bergson persegue a precisão filosófica – obtida pelo esforço conjunto da análise crítica e da intuição – conduzido pela ideia de que “os hábitos contraídos na ação, transpostos para a esfera da especulação, criam aí problemas factícios, e que a metafísica deve começar por dissipar essas obscuridades artificiais”.²³ Dentre as principais obscuridades que Bergson enfrenta em *Matéria e Memória*, encontra-se o já mencionado epifenomenalismo de bases materialistas que ganhava, no fim do séc. XIX, cada vez mais força a partir de interpretações apressadas dos dados empíricos observados pela Neurologia da época. Ao observar que a lesão de determinada área do córtex cerebral causava variados graus de dificuldade na expressão da memória por meio da fala, ou ainda, que a lesão de outra área não muito distante causava transtornos na compreensão da linguagem ouvida ou lida, sustentou-se, sem maior crítica metafísica, que as memórias estariam armazenadas espacialmente no tecido cerebral. Bergson critica detalhadamente essa conclusão sem desconsiderar os dados empíricos mencionados, dando-lhes outra interpretação, cujas consequências metafísicas são bastante radicais, culminando numa ontologia original da matéria. Para os objetivos de nosso trabalho, enfocaremos a outra obscuridade enfrentada por Bergson, aquela derivada do associacionismo que não identifica uma diferença de natureza entre memória e percepção, apenas atribuindo-lhes diferença de grau.

Bergson defende a distinção radical, não de grau, mas de natureza, entre memória e percepção. Partindo da análise fenomênica das imagens, chega a uma teoria mínima da percepção que prescinde de representações, que não visa ao conhecimento, mas sim às exigências do corpo vivo. Temos então a tese da percepção pura, fundamento da distinção radical entre percepção e memória. Veremos os detalhes dessa tese no segundo capítulo do presente trabalho, pois ao compreender a essência do que a percepção é, abre-se caminho para compreender aquilo que, no ser vivo, vai além da percepção: a memória. Podemos dizer, obviamente com excessiva simplificação que demandará desenvolvimento argumentativo, que

²² Ibid., p. 4.

²³ Ibid., p. 7.

Bergson materializa maximamente a percepção e espiritualiza maximamente a memória para mostrar a interação entre ambas no presente sensório-motor (corporal), resolvendo assim o problema da relação entre matéria e memória, entre corpo e espírito. Percorreremos um longo percurso de análise dos argumentos bergsonianos até chegar a essa proposta.

As propostas de *Matéria e Memória*, portanto, tocam diretamente um problema deixado em aberto no *Ensaio*: de que modo o eu que vive uma multiplicidade heterogênea, indivisa, puramente duracional em sua profundidade, relaciona-se com um corpo extensional, completamente espacializado? Os processos de interação entre percepção e memória, propostos em *Matéria e Memória*, poderão conferir uma resposta adequada a esse problema legado pelo *Ensaio* e, a nosso ver, permitirão uma integração das teses de ambas as obras ao redor do tema da liberdade. O percurso de solução do aludido problema é bem resumido por Worms: “Lembrar-se, pois, é um duplo trabalho: saltar na profundidade do passado, mas também lhe impor a forma da percepção. O corpo e a ação explicam e exigem esse segundo aspecto”.²⁴ Veremos como a análise fenomênica das imagens aponta a existência de centros de ação real, os corpos vivos, de modo que os mesmos impõem as condições para uma teoria mínima da percepção, dada não pela necessidade especulativa, mas cooriginária à vida. Tal teoria chega à conclusão condensada (sobre a qual discorreremos oportunamente) de que “perceber consiste em separar, do conjunto dos objetos, a ação possível de meu corpo sobre eles”.²⁵

A teoria da memória de Bergson é o tópico crucial que enfocaremos, no segundo capítulo do presente trabalho, a fim de construirmos as correlações pretendidas em nossa dissertação. Para oferecer uma antevisão panorâmica do embasamento nas propostas bergsonianas às quais recorreremos, vejamos o seguinte excerto:

A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída. Partimos de um “estado virtual”, que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de planos de consciência diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura.²⁶

²⁴ Worms, op. cit., 2010, p. 125.

²⁵ Bergson, op. cit., 1990, p. 188.

²⁶ Ibid., pp. 196-97.

Os processos subjetivos pelos quais o passado progride ao presente, desde o interior da consciência, passando por seus diversos planos, até se materializar numa percepção atual, serão o tema de maior destaque em nossas análises, visto julgarmos que os mesmos podem fornecer os subsídios para a integração com as teses do Ensaio, chegando a uma visão coesa da liberdade e da memória atuando num eu espiritual-corporal. Sustentaremos que a atividade do eu, especificamente o esforço do espírito em tensionar sua duração interna, influencia decisivamente na qualidade dessa progressão do passado para o presente, sobretudo no grau de liberdade criadora da materialização, em atos corporais, das imagens-lembranças do espírito.

1 DOS ESTADOS DE CONSCIÊNCIA À LIBERDADE

Tendo em vista que o objetivo de maior escopo de nossa pesquisa é o de correlacionar a dinâmica subjetiva dos estados de consciência que resultam no ato livre, descritos no *Ensaio*, com os processos da memória apresentados em *Matéria e Memória*, dedicaremos o primeiro capítulo do trabalho à investigação da liberdade em função da vida interior, conforme as propostas de Bergson contidas no *Ensaio*. Pretendemos, com isso, perpassar as teses que embasam o surgimento do ato livre no seio dos estados de consciência, permitindo a ulterior articulação com a teoria bergsoniana da memória, propondo uma possível interpretação dos graus da liberdade segundo o tensionamento da memória integral da consciência, a partir da ação do eu.

A investigação filosófica de Bergson sobre a liberdade, realizada no *Ensaio*, oferece-nos um resultado negativo e outro positivo. O primeiro diz respeito à crítica da colocação incorreta do problema da liberdade ao longo da história da filosofia, levando à errônea concepção de haver apenas duas soluções antagônicas para o mesmo: a do determinismo e a do poder de escolha entre alternativas dadas. Tal colocação incorreta do problema da liberdade resultaria, consoante a crítica bergsoniana, de um equívoco comum na história do pensamento filosófico que tem comprometido várias teses metafísicas desde a antiguidade, sumarizado por Deleuze como a existência “de mistos mal analisados, nos quais são arbitrariamente agrupadas coisas que *diferem por natureza*”.²⁷ Já a contribuição propositiva de Bergson ao tema da liberdade consiste na descoberta de uma vida interior puramente qualitativa, sem a qual não há sentido falar em ato livre, uma vez que esse é *fruto* daquela. Veremos que essa metáfora adquire sentido próprio no *Ensaio*, na medida em que o ato livre é a culminação de uma maturação de processos interiores que condensam a vida psicológica do indivíduo.

Com efeito, a abordagem bergsoniana da liberdade é inseparável de uma concepção de subjetividade, a qual nos descortina um eu que dura, possuidor de estados interiores de consciência que evoluem no tempo segundo uma dinâmica distinta daquela dos objetos exteriores. Somente por um hábito da inteligência prática, talhada para a lida com a matéria e com a dimensão quantitativa da experiência, é que acabamos por ignorar a natureza puramente qualitativa da vida interior, tentando enquadrá-la em termos de grandezas intensivas. Dito de outro modo, é por aplicarmos à vida interior categorias de pensamento

²⁷ Deleuze, op. cit., 2021, p. 14, grifo no original.

confeccionadas para objetos exteriores que confundimos o puramente qualitativo com aquilo que pode ser mensurado quantitativamente, ao modo de uma grandeza intensiva. Tal confusão resulta na abordagem enviesada da liberdade, seja como jogo de forças matematicamente aferíveis (determinismo), seja como uma simulação abstrata de escolhas possíveis entre alternativas dadas (livre-arbítrio de escolha). Ambas tomam a projeção simbólica de estados interiores como os próprios estados, pretendendo explicar um processo puramente qualitativo – como é o ato livre para Bergson – com critérios quantitativos, com conceitos estáticos e com analogias emprestadas de objetos materiais. As explicações tradicionais da liberdade incorrem, enfim, no misto mal analisado que caracteriza o *associacionismo*, ou a tentativa de explicar e reconstruir a consciência a partir das abstrações de seus estados, projetados no meio homogêneo do espaço e fixadas por termos da linguagem.

O âmago da tese bergsoniana da liberdade, ao contrário das teses tradicionais, requer a abordagem da vida interior tal como ela se nos apresenta de modo direto, fenomênico e imediato, sem o viés interessado da inteligência prática ou os equívocos da reflexão filosófica insuficiente, que confundem o quantitativo com o qualitativo. Buscaremos reconstruir os principais pontos dessa abordagem no presente capítulo, ressaltando aqueles que já prenunciam uma possibilidade de complementação com a teoria da memória, conforme o objetivo geral de nossa dissertação.

1.1 CRÍTICA DA GRANDEZA INTENSIVA

O motivo pelo qual Bergson se debruça sobre a ideia de grandeza intensiva, no *Ensaio*, é o fato do senso comum acolher sem qualquer objeção uma noção quantitativa dos estados subjetivos, acolhimento que se prolonga também na tradição filosófica e na psicofísica. Esta última foi uma linha da psicologia em voga no final do séc. XIX, que preconizava a mensuração dos fatos psíquicos, ao modo de variáveis físicas.²⁸ A envergadura da ambição da psicofísica pode ser ilustrada pela aspiração de Gustav T. Fechner a uma

²⁸ O diálogo de Bergson com a ciência é fértil e possui muitas nuances, conforme tratamos em linhas muito gerais na introdução. Aqui, importa frisar que a psicofísica, esse ramo nascente da ciência ao qual se dirige a análise bergsoniana, ambicionava dilucidar a vida interior com metodologia própria para as ciências da matéria, sem, contudo, proceder a crítica da posição metafísica que direcionava tal ambição. Segundo Prado Júnior, “[...] a possibilidade da constituição da psicologia como ciência está fundada na categoria de grandeza intensiva. É esta categoria, com efeito, que serve de ponto de referência para a organização dos dados empíricos que a psicofisiologia se dá como sua matéria primitiva” (1988, p. 74).

fórmula matemática que relacionasse a variação objetiva da excitação dos sentidos por uma fonte exterior de estímulo com a sensação subjetiva relativa a tal excitação, motivo de crítica detalhada de Bergson no *Ensaio*.²⁹ É digno de nota que Bergson admite uma provável correlação entre quantidades mínimas de variação na excitação e alterações na sensação percebida, mas isso não permite “passar de uma relação entre a excitação e seu crescimento mínimo a uma equação que relacione a ‘quantidade da sensação’ à excitação correspondente”.³⁰ Por meio da análise filosófica, Bergson buscará a dissolução da ideia de “quantidade da sensação”, derivada diretamente do conceito de grandeza intensiva, sendo este o objetivo do primeiro capítulo do *Ensaio*.

É provável que, nessa divergência relativa à grandeza intensiva, observadores não habituados à crítica filosófica deem mais razão à psicofísica do que a Bergson. O próprio autor do *Ensaio* admitiria isso, a nosso ver, por ter afirmado que “a psicofísica nada mais fez do que formular com precisão e levar às últimas consequências uma concepção familiar ao senso comum”.³¹ Com efeito, sob a ótica do senso comum não causa estranheza alguma a menção a uma alegria que hoje é sentida como *maior* que na semana passada. Ou ainda, que estou com *menos* frio após ter vestido um casaco, ou que certa dor de ouvido é muito *maior* que a dor de cabeça comum. Ainda que uma pessoa não tenha pretensão de generalizar a validade de tais afirmações em relação a outras pessoas, tampouco de propor uma fórmula para calcular suas sensações em função dos estímulos, habitualmente não se questiona o direito de um indivíduo de quantificar, ao menos grosseiramente em termos de maior ou de menor intensidade, seus sentimentos e sensações internas. Tal propensão a graduar os eventos da vida interior encontra definição precisa no conceito de *grandeza intensiva*, ou seja, a colocação da experiência inextensiva da subjetividade em uma escala (imaginada), permitindo gradação e comparação. Eis como propõe Kant:

²⁹ Bergson acolhe com naturalidade a possível relação constante entre a quantidade de variação de excitação necessária para gerar uma mudança perceptível de sensação e a quantidade de excitação inicial (nesse caso, a correlação é entre grandezas quantitativas, pois tanto a variação da excitação quanto a excitação inicial são aferidas de fontes físicas, por exemplo, luminosas, sonoras, térmicas etc.). Contudo, quando a *variação da sensação* é tratada ao modo de grandeza quantitativa, como na equação psicofísica de Fechner, Bergson ressalta o pressuposto problemático: “Ou você se atém àquilo que a consciência oferece, ou usa um modo de representação convencional. No primeiro caso, encontrará entre S e S’ [a sensação inicial e a sensação modificada por um acréscimo de excitação] uma diferença análoga às nuances entre as cores do arco-íris, e não um intervalo de grandeza. No segundo, você pode introduzir, se quiser, o símbolo ΔS , mas será por convenção que se falará aqui em diferença aritmética, por convenção também se assimilará uma sensação determinada a uma soma” (Bergson, op. cit., 2020, p. 51).

³⁰ Ibid., p. 49.

³¹ Ibid., p. 53.

Ora, o que na intuição empírica corresponde à sensação é a realidade (*realitas phaenomenon*); e o que corresponde à sua ausência é a negação = 0. Mas, toda a sensação é susceptível de decréscimo, de modo que pode diminuir e gradualmente desvanecer-se. Assim, pois, entre a realidade no fenômeno e a negação há uma cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, separadas por um intervalo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação total.³²

Kant expressa, em termos filosóficos, aquilo que é tacitamente aceito pelo senso comum: a naturalidade com que pensamos as intensidades de nossa vida interior como quantidades. Note-se, contudo, que a “cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis” é uma ficção, criada imaginariamente ao lado de sensações reais, com a intenção de fornecer a essas sensações uma suposta medida. A noção de medida, de algo ser maior ou ser menor, está logicamente relacionada à noção de continente e conteúdo, pois a quantidade maior contém a quantidade menor. Dizer que determinado objeto possui cinco metros de comprimento é o mesmo que dizer que ele contém cinco unidades de um metro em sua maior extensão. Porém, se aquilo a ser medido é um elemento inextenso, como seria possível aplicar-lhe a noção de continente e conteúdo? Seria possível dizer que uma tristeza mais intensa contém uma quantidade determinada de tristezas menos intensas? Não parece possível aplicar diretamente a noção de conteúdo e continente a um elemento inextenso, restando o recurso a uma analogia pouco consciente, de modo que “a comparação entre duas intensidades se faz, ou ao menos se expressa, pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões”.³³ De acordo com Prado Júnior essa intuição confusa não é mais precípua ao senso comum do que à ciência, na medida em que “a noção grosseira e ingênua do ‘mais ou menos’, tal como é mobilizada pelo senso comum em sua experiência do quotidiano, está na raiz da noção de grandeza intensiva, tal como é utilizada pelo cientista”.³⁴

Bergson contrapõe a essa tendência natural de quantificarmos os fatos do mundo interior, uma rica e original descrição dos traços qualitativos ligados a esses mesmos fatos. O primeiro capítulo do *Ensaio* oferece uma notável análise dos chamados *sentimentos profundos*, a exemplo da alegria e tristeza profundas, do sentimento estético em geral, da graça em particular e da piedade. Tais sentimentos prestam-se bem à defesa da tese de que existem transformações qualitativas ignoradas por trás das intensidades dos sentimentos, levando nosso entendimento a equivocar-se e a assumir uma continuidade, crescente ou

³² Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, p. 203 [B 209-210].

³³ Bergson, op. cit., 2020, pp. 18-19.

³⁴ Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 74.

decrecente, onde na realidade há mudanças de natureza. Almejar escalas comparativas para tais sentimentos pode servir a uma convenção da ciência e até facilitar certos aspectos do discurso social, mas não faz jus à realidade subjetiva, uma vez que “a maior parte das emoções está repleta de mil sensações, sentimentos ou ideias que as penetram, [sendo cada uma] um *estado único em seu gênero*, indefinível, e parece que seria preciso reviver a vida daquele que a experimenta para abraçá-la na sua complexa originalidade”.³⁵ Adiante, na seção dedicada à diferenciação entre multiplicidade quantitativa e qualitativa, retomaremos a descrição bergsoniana dos sentimentos profundos. Por ora, vamos nos concentrar nos fatos psíquicos que parecem dar maior razão à tendência quantificadora da inteligência humana e ao projeto da psicofísica, a fim de aquilatar se a crítica bergsoniana faz frente aos mesmos.

Difícilmente alguém contestará a ideia de que sentimos um esforço crescente ao apertarmos um objeto nas mãos, empregando intensidades cada vez maiores. Considere-se, a título de exemplo, uma folha de papel alumínio que tomamos à mão e submetemos a uma preensão gradativamente maior até nosso máximo esforço, porém interrompendo periodicamente para averiguarmos o efeito na folha. Veremos o papel adquirir cada vez mais vincos, amassados, imbricamentos e, se o modelarmos um pouco, irá assumir contorno arredondado sob ação de nosso esforço. Atualmente, a Medicina e a Fisioterapia utilizam a força de preensão palmar (*hand-grip strength*) como marcador de saúde e funcionalidade física, utilizando dinamômetros hidráulicos precisos para aferir objetivamente, em quilogramas-força, essa capacidade.³⁶ Como seria possível, então, abster-nos da conclusão de que efetivamente aplicamos uma força crescente quando cerramos o punho na preensão cada vez mais intensa de um objeto, se podemos ver os efeitos progressivos desse ato sobre a matéria, ou até mesmo aferir o aumento gradativo das unidades de força no dinamômetro?

Se existe um fenômeno que, sem contestação, parece se apresentar imediatamente à consciência sob a forma de quantidade ou ao menos da grandeza é o esforço muscular. Parece que a força psíquica, aprisionada na alma como os ventos no antro de Éolo, está apenas à espera de uma ocasião para se lançar para fora. A vontade supervisionaria essa força e, de tempos em tempos, lhe abriria uma saída, proporcionando o desencadeamento do efeito desejado. Se olharmos mais de perto, veremos que essa concepção bastante grosseira do esforço faz parte, em grande medida, de nossa crença nas grandezas intensivas.³⁷

³⁵ Bergson, op. cit., 2020, p. 26, grifo nosso.

³⁶ Bohanon, Richard W. ‘Dynamometer Measurements of Hand-Grip Strength Predict Multiple Outcomes’ in: *Perceptual and Motor Skills*, v. 93, n. 2, pp. 323-328, 2001.

³⁷ Bergson, op. cit., 2020, p. 27.

Ante aquilo que é experienciado durante um esforço muscular, cabe a pergunta: o sentimento do esforço cada vez mais intenso, do modo preciso como é vivenciado, realmente é um mesmo sentimento que vai aumentando de intensidade? Para Bergson, um forte condicionamento contribui para a percepção geral, e equivocada, de que se trata de um mesmo sentimento que aumenta gradativamente. Tal condicionamento consiste no fato de que “a consciência, acostumada a pensar no espaço e a relatar a si mesma o que pensa, designará o sentimento com uma única palavra e localizará o esforço no ponto específico em que surge um resultado útil”.³⁸ A consciência mencionada nesse passo é a consciência reflexiva (*conscience réfléchie*), que pode ser descrita como “a atividade de representação de objetos que espacializam a experiência vivida”,³⁹ diretamente relacionada com a inteligência e, como será visto à frente, com o *eu superficial*, que “se caracteriza antes de tudo pela sua atividade simbólica de representação”.⁴⁰ A consciência reflexiva, portanto, associa as vivências do eu a pontos do espaço nos quais há algum interesse objetivo e representa para si mesma essas vivências por meio de palavras. No caso do esforço muscular, a localização espacial do interesse é tanto a parte do corpo diretamente em contato com a matéria sobre a qual está sendo aplicado esse esforço, como também o próprio objeto alvo do esforço. Assim, ao apertarmos cada vez mais fortemente um objeto em nossa mão, a atenção volta-se totalmente tanto para a mão quanto para o objeto apertado, e a consciência reflexiva registra e relata para si mesma o sentimento de esforço como sendo apenas isso, representando-o como quantidade crescente de uma experiência homogênea. Bergson propõe que não cedamos a esse condicionamento e que perscrutemos mais atentamente a experiência:

Experimente, por exemplo, fechar “cada vez mais” o punho. Parecerá que a sensação de esforço, inteiramente localizada na sua mão, passa sucessivamente por grandezas crescentes. Na verdade, a mão experimenta sempre a mesma coisa. Apenas a sensação, que de início estava localizada na mão, alcança o braço e sobe até o ombro. Por fim, o outro braço se enrijece, as duas pernas o seguem, a respiração para e o corpo é inteiramente tomado. Mas você só percebe distintamente esses movimentos concomitantes se deles for advertido. Até lá, parece se tratar de um único estado de consciência que muda de grandeza.⁴¹

Sem ainda adentrarmos as diversas nuances da experiência interior que um simples ato de fechar cada vez mais o punho pode suscitar, por exemplo, em termos de lembranças que podem colorir esse ato, mas restringindo-nos apenas às sensações físicas, torna-se

³⁸ Ibid., p. 30.

³⁹ Pinto, op. cit., 2020, pp. 149-150, nota 5.

⁴⁰ Lapoujade, op. cit., 2017, p. 32.

⁴¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 29.

evidente a simplificação, feita pela consciência reflexiva, de uma atividade complexa que mobiliza muitas partes do corpo. Uma verdadeira onda de modificações se processa no corpo durante o cerrar intenso do punho, e não estamos falando de modificações fisiológicas impossíveis de serem percebidas conscientemente, mas, sim, de sensações físicas que requerem apenas maior atenção para serem notadas, simplesmente ignoradas quando o foco é unicamente o punho cerrado. O ato de suspender a respiração por uns instantes, por exemplo, comum na contração muscular extrema, por si só agrega certa aflição inevitável à vivência. O que antes era um sentimento homogêneo de esforço crescente realizado pela mão, revela-se como uma composição de inúmeras sensações concomitantes não notadas.

Essa fenomenologia singela do esforço muscular auxilia na explicitação de um padrão que irá se repetir na atividade da inteligência humana: recorte e destaque apenas do que interessa ao resultado da ação, abstração da vivência por meio da linguagem, projeção no espaço do que é vivido no interior do eu. E não se trata de invalidar tais características da inteligência, uma vez que elas foram esculpidas sob medida para as exigências vitais. Qual seria a vantagem de pararmos para perceber, de modo minucioso e atento, cada modificação física perceptível em nosso corpo, quando estamos realizando um esforço muscular extremo de cujo resultado dependa, talvez, nossa sobrevivência imediata? Ou ainda, seria apenas imprudente aplicarmos essa expansão da atenção durante a condução de um veículo na autoestrada ou cortando legumes com uma faca bem afiada. Existe, portanto, uma adequação das operações da inteligência aos objetivos da vida biológica e social. A filosofia, contudo, não se limita ao ordinário da vida biológica e social. Bergson pretende trazer à luz da análise filosófica uma dimensão da vida interior até então amplamente ignorada, mas nem por isso pouco influente em nossa existência. A forma muito particular com que essa vida interior se desdobra é entrevista de modo ainda incipiente ao analisarmos o esforço muscular: sob a ilusão de algo que julgamos superficialmente ser um sentimento homogêneo, passível de aumentar ou diminuir, “há progresso qualitativo e complexidade crescente confusamente percebida”.⁴²

Assim como o esforço muscular, as sensações provenientes do mundo exterior tendem a reforçar nossa concepção quantitativa da vivência interior. Aqui entra em jogo um outro tipo de condicionamento, tão antigo quanto a própria capacidade da inteligência de representar a ideia de causalidade:

⁴² Bergson, op. cit., 2020, p. 30.

[...] uma experiência constante, que começou com as primeiras luzes da consciência e que se prolonga por toda a nossa existência, mostra-nos que determinada nuance da sensação corresponde a determinado valor da excitação. Associamos, assim, certa qualidade do efeito a certa quantidade da causa, e, por fim, como ocorre com toda percepção adquirida, colocamos a ideia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito. É justamente nesse momento que a intensidade, que nada mais era do que uma nuance ou qualidade da sensação, se torna uma grandeza.⁴³

Bergson defende a tese de que as chamadas sensações representativas, aquelas às quais se liga uma fonte exterior representada como a causa da sensação, são em última instância qualidades puras nas quais introduzimos inconscientemente a noção quantitativa de suas causas. Assim, nos exemplos discutidos por Bergson no *Ensaio*, ao sofremos uma picada mais leve ou mais forte de uma agulha, ao ouvirmos um som mais baixo ou mais alto, ao sentirmos frio ou calor mais ou menos intensos, ao erguermos um objeto mais leve ou mais pesado, nossa vivência interior constitui-se de qualidades às quais agregamos uma ideia de grandeza que, por assim dizer, faz coro com a grandeza da causa exterior, percebida ou presumida em função de ocorrências anteriores. A ideia de grandeza da qualidade sentida é, portanto, fabricada, não originária da experiência pura. Tomemos apenas a consideração de Bergson acerca do calor, como exemplo:

As experiências recentes de Blix, Goldscheider e Donaldson [On the temperature sense, *Mind*, 1885] mostraram que não são os mesmos pontos da superfície do corpo que sentem o frio e o calor. A fisiologia se inclina desde então a estabelecer, entre as sensações de calor e de frio, uma distinção de natureza, e não mais de grau. Mas a observação psicológica vai mais longe, pois uma consciência atenta facilmente encontraria diferenças específicas entre as diversas sensações de calor, assim como entre as de frio. *Um calor mais intenso é, na verdade, outro calor.*⁴⁴

Seguindo o espírito bergsoniano de interesse da metafísica pelos dados científicos — como ilustrado no excerto acima —, é relevante observar que a neurociência contemporânea tem encontrado evidências da composição altamente complexa da sensação de calor. Após um longo período de predomínio da teoria da especificidade, segundo a qual cada tipo específico de fibras nervosas sensoriais seria responsável pela sensação simples de frio, calor ou dor, surgiram várias evidências de que tais sensações são produtos complexos da integração através de fibras específicas (*across-fiber integration*), de modo que a sensação de calor, por exemplo, é resultado da interação entre estímulos sobre receptores para temperatura, dor e

⁴³ Ibid., p. 38.

⁴⁴ Bergson, op. cit., 2020, p. 41, grifo nosso.

tato.⁴⁵ Tais achados da ciência atual, passados mais de 100 anos da publicação do *Ensaio*, sugerem a multiplicidade complexa das sensações aparentemente simples, para a qual Bergson chamava a atenção. Mas o reconhecimento dessa multiplicidade de estados internos não tem uma finalidade puramente analítica, não visa apenas a uma tipologia dos fatos psíquicos, descrevendo-os e classificando-os como entidades isoladas. Segundo Worms, ao contrário, Bergson buscaria mostrar que:

[...] a essência de cada estado isolado consiste em não possuir *essência isolada* ou, ainda, em deixar de apresentar um aspecto isolado para revelar-se através da *mudança do todo* de que faz parte, ou, enfim, em desvelar a ilusão que há de considerar os estados isolados, para lhe opor *não uma coisa escondida, mas a totalidade movente do aparecer*, que aparece precisamente através de suas *transformações*.⁴⁶

Em face do exposto, podemos concluir que a ideia de grandeza intensiva é o resultado de uma aplicação inadvertida, no mundo interior, de categorias úteis para fenômenos exteriores. Tal tendência é tão natural à inteligência humana a ponto de ser acolhida pelo senso comum, pela tradição filosófica e pela ciência sem exame crítico. No que tange à ciência, exemplificada no *Ensaio* pela psicofísica, a ideia de grandeza intensiva exerce influência crucial sobre o programa de pesquisas, definindo *a priori* o horizonte de problemas e a própria metodologia a ser empregada. A despeito de sua importância, o “conteúdo dessa ideia [de grandeza intensiva] não se apresenta jamais à consciência científica, que dela se utiliza acriticamente, que nela encontra menos um conceito claro do que uma espécie de mola inconsciente”.⁴⁷

Arriscamo-nos a postular que hoje, mais ainda do que na época em que foi escrito o *Ensaio*, sofremos o condicionamento de associar ao estado interior uma quantidade relacionada à causa exterior, uma vez que a tecnologia nos deixa, desde muito cedo, vários *botões quantificadores* à mão, ao mesmo tempo em que observamos seus efeitos sobre nossos sentidos: o volume do aparelho de televisão, a temperatura do condicionador de ar, a chama do fogão a gás, o brilho das telas de telefone celular ou computador, entre outros. Mais do que nunca, parece pertinente a crítica ao modo de percepção e de vida em que a presença de si fica obscurecida pelas imagens das coisas no espaço:

⁴⁵ Green, Barry G. ‘Temperature Perception and Nociception’ in: *Journal of Neurobiology*, v. 61, n. 1, pp. 13-29, 2004.

⁴⁶ Worms, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles A. Predebon. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 60.

⁴⁷ Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 76.

Como falamos mais do que pensamos; como, além disso, os objetos exteriores, que são de domínio comum, têm mais importância para nós do que os estados subjetivos pelos quais passamos, temos todo o interesse em objetivar esses estados, neles introduzindo, tanto quanto possível, a representação da causa exterior. Quanto mais nossos conhecimentos se incrementam, mais percebemos o extensivo por trás do intensivo e a quantidade por trás da qualidade; mais tendemos a colocar o primeiro termo no segundo e a tratar nossas sensações como grandezas.⁴⁸

A interface de contato entre o mundo exterior e o mundo íntimo é, compreensivelmente, o ponto de maior influência dos condicionamentos da inteligência interessada em produzir efeitos no mundo. Assim, os sentimentos relativos à psicomotricidade, como o de esforço muscular, bem como as sensações ligadas a causas exteriores, são as mais evidentemente afetadas pela ideia de grandeza intensiva. E mesmo na instância em que parece adequada, tal ideia mostra-se frágil quando submetida a um exame que ultrapassa a superfície da aparência. A crítica de Bergson à grandeza intensiva é, a nosso ver, bem sucedida em “dissociar dois modos de apreciar ‘a intensidade’ de um estado psicológico: pela mudança qualitativa que traz ao conjunto da consciência, ou pela grandeza de um objeto exterior ao qual se pode mais ou menos legitimamente relacioná-lo”.⁴⁹ A partir da análise filosófica da grandeza intensiva, é possível identificar a noção obscura que lhe é subjacente, a qual Prado Júnior descreveu como a “imagem de uma ‘extensão comprimida’, a imagem confusa de uma extensão inextensa que origina as antinomias do entendimento”.⁵⁰

É fato que o sentimento de esforço e as sensações ditas representativas são dados imediatos da consciência, em si mesmos inextensos e só confusamente tidos à conta de grandeza intensiva. Contudo, na experiência ordinária da consciência reflexiva, tais estados acham-se tão permeados de espacialidade que, a fim de sugerir com mais fidedignidade como se dá a dinâmica da vida interior, torna-se necessária a descrição de outros dados imediatos que não tenham relação direta com objetos exteriores. Portanto, é o momento oportuno de enfocarmos os estados próprios às camadas profundas da experiência interior, abaixo desta superfície de interface com o mundo onde noções mistas, eivadas de interesse pragmático, sujeitam a consciência aos condicionamentos da matéria.

⁴⁸ Bergson, op. cit., 2020, p. 53.

⁴⁹ Worms, op. cit., 2010, p. 63.

⁵⁰ Prado Júnior, op. cit., 1989, p. 78.

1.2 FEIÇÕES DA VIDA INTERIOR: OS SENTIMENTOS PROFUNDOS

Os estados de consciência associados ao esforço muscular ou às sensações representativas constituem “fenômenos que ocorrem na superfície da consciência e que se associam sempre [...] à percepção de um movimento ou de um objeto exterior”.⁵¹ Vimos que tais estados, ainda que à primeira vista pareçam se coadunar com o conceito de grandeza intensiva, acabam por se resolver em complexidades qualitativas que não comportam a rubrica de “mensurável”, própria das realidades extensas. Uma complexidade de mesma natureza, porém com nuances notavelmente mais ricas, é aquela encontrada nos estados internos que “parecem, com ou sem razão, bastar a si mesmos – assim são as alegrias e as tristezas profundas, as paixões reflexivas, as emoções estéticas”.⁵² Nessa esfera encontraremos a descrição de como se processa a vida da alma em seus estratos mais profundos, abrindo caminho para a reflexão filosófica que culminará na ideia de duração. Buscaremos, portanto, sumarizar certas insinuações que Bergson faz a partir de uma rica fenomenologia dos sentimentos profundos, cômicos de que as paráfrases seguintes anulam a beleza de páginas que foram consideradas como estando entre as mais belas da literatura filosófica.

A paixão profunda é um exemplo de como um sentimento se imiscui aos demais estados de consciência e os modifica qualitativamente, gerando o efeito “de os mesmos objetos já não produzirem mais as mesmas impressões”.⁵³ Conforme a paixão, em si um estado de consciência, infunde-se pouco a pouco no conjunto dos demais estados, sua intensidade pode ser apreciada não por um volume ou quantidade de espaço preenchida, mas por uma crescente modificação qualitativa dos pontos de vista, por uma renovação das disposições subjetivas, enfim, por uma vivência que se apresenta “como uma nova infância”.⁵⁴ Contudo, a consciência reflexiva busca dar conta das mudanças da experiência interior por meio de representações intelectuais próprias do mundo exterior, de sorte que:

Quando dizemos que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou mesmo a alma inteira, devemos entender que sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças e que ela as penetra, sem, no entanto, nelas se deixar ver. Mas essa representação totalmente dinâmica repugna à consciência reflexiva, porque ela gosta das distinções estritas, que se expressam facilmente por palavras, e das coisas com

⁵¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 20.

⁵² Bergson, op. cit., 2020, p. 20.

⁵³ Ibid., p. 21.

⁵⁴ Ibid., p. 21.

contornos bem definidos, como aquelas que percebemos no espaço. Ela vai supor, então, uma vez que tudo mais permanece idêntico, que determinado desejo passou por grandezas sucessivas, como se ainda pudéssemos falar de grandezas ali onde não há nem multiplicidade nem espaço!⁵⁵

A alegria interior é outro sentimento profundo com o qual Bergson ilustra a dinâmica qualitativa dos estados de consciência. Tomando a alegria no contexto dos “casos excepcionais em que nenhum sintoma físico intervém”, o autor do *Ensaio* assim a descreve:

Em seu grau mais baixo, [a alegria interior] parece-se muito com uma orientação de nossos estados de consciência no sentido do futuro. Depois, como se essa atração lhes diminuísse o peso, nossas ideias e sensações se sucedem com maior rapidez; nossos movimentos não nos custam mais o mesmo esforço. Por fim, na extrema alegria, nossas percepções e lembranças adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão original que, em certos momentos, voltando-nos para nós mesmos, experimentamos uma espécie de espanto por existir. Há, assim, várias formas características da alegria puramente interior, inúmeras etapas sucessivas que correspondem a mudanças qualitativas da massa de nossos estados psicológicos.⁵⁶

Nas páginas subsequentes do *Ensaio*, Bergson prossegue a descrição de outros sentimentos profundos, adentrando a esfera estética. Nesse âmbito, o sentimento da graça é exposto como uma sucessão de estados que vai “do sentimento de certa desenvoltura, de certa facilidade nos movimentos exteriores”,⁵⁷ passando pela prazerosa previsibilidade dos movimentos graciosos, chegando ao ápice da simpatia física. Esta é favorecida pela associação do movimento com a música, dos quais adivinhamos o progresso conjunto como se estivessem sob nosso controle, encontrando-nos por fim absortos num movimento “cujo ritmo se tornou todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade”.⁵⁸ À simpatia física, segundo Bergson, acrescenta-se por afinidade certa simpatia moral, renunciando a possibilidade de aproximação do gracioso até nós, não apenas em sentido físico, mas também afetivo, ou seja, “a apreensão da possibilidade de extinção da separação entre as consciências”.⁵⁹ No seio do que chamamos de sentimento da graça, portanto, há uma progressão indivisa dos sentimentos da facilidade de movimentos, da suspensão da sequência temporal habitual e da simpatia físico-moral, cada qual com sua qualidade irreduzível:

⁵⁵ Ibid., p. 21.

⁵⁶ Bergson, op. cit., 2020, p. 22.

⁵⁷ Ibid., p. 22.

⁵⁸ Ibid., p. 23.

⁵⁹ Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 84.

Não se pode dizer, por exemplo, que a experiência da suspensão do tempo é o resultado de uma intensificação da facilidade do movimento. São dois sentimentos *diferentes*, sem que possamos fazer de um a manifestação de outro ou sua tradução [...]. Nas etapas anteriores, os desenvolvimentos futuros estão “anunciados” sem estar propriamente presentes. Isto porque as significações que se sucedem na série são cada vez mais radicais, revelando-se a uma experiência que se aprofunda [...]. Se a etapa final “eclipsa” as etapas anteriores, não é porque as rejeita de seu interior. Pelo contrário, ela as conserva. Mas, conservando-as como passadas e ultrapassadas, altera-lhes o sentido originário. Este “progresso qualitativo” é portanto *progresso* na medida em que a significação inicial se enriquece, e é *qualitativo* na medida em que suas etapas são heterogêneas e acessíveis à consciência imediata, sem qualquer recurso ao pensamento de estilo causal, que postula uma realidade em si como fonte e razão do processo.⁶⁰

As considerações de Bergson no plano estético chegam, por fim, ao próprio sentimento do belo. A surpreendente tese acerca desse sentimento começa a ser construída pelo filósofo a partir da proposição de que “o objetivo da arte é adormecer as potências ativas ou, sobretudo, resistentes de nossa personalidade e de nos levar a um estado de docilidade perfeita no qual realizamos a ideia que nos é *sugerida*, no qual *simpatizamos* com o sentimento expresso”.⁶¹ Dessa proposição cumpre destacar as noções de sugestão e simpatia. Essa última já nos fora apresentada por Bergson na descrição do sentimento da graça, constituindo uma afinidade espiritual a que se chega por uma progressão qualitativa de sentimentos suscitados, no espectador, pela comoção com o gracioso. O caráter de sugestão da arte faz com que Bergson compare seus procedimentos com os da hipnose, ainda que na arte os mesmos se encontrem “sob uma forma atenuada, refinada e de algum modo espiritualizada”.⁶² A arte, portanto, ao invés de expressar sentimentos determinados, põe a alma sob um estado de docilidade no qual são tangidas as cordas do sentimento interior, por meio da sugestão. Com isso chega-se à surpreendente tese segundo a qual “o sentimento do belo não é especial, mas [...] todo sentimento experimentado por nós revestirá um caráter estético, desde que seja sugerido e não seja causado”.⁶³ A emoção estética, portanto, é uma qualidade que se acrescenta a outros sentimentos, por meio de um processo peculiar de sugestão desses sentimentos.

Observamos que nos estratos profundos da consciência começa a se desenhar um tipo de vivência caracterizada pela interpenetração de estados afetivos, cujo resultado é uma modificação qualitativa sem fronteiras incisivas demarcando claramente os elementos do mundo interior. Segundo Prado Júnior, a descrição dos sentimentos profundos permite

⁶⁰ Prado Júnior, op. cit., 1988, p. 85.

⁶¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 24, grifos nossos.

⁶² Ibid., p. 24.

⁶³ Ibid., p. 25.

observar que “o que se oferece efetivamente na experiência não é este acréscimo contínuo [de uma grandeza], mas uma metamorfose qualitativa da significação vivida”.⁶⁴ Contudo, o pensar da consciência reflexiva é, por natureza, uma atividade de distinguir objetos por meio da demarcação de suas superfícies, de modo que tal tendência incidirá sobre a vida interior, enxergando limites onde há continuidade, grandeza onde há qualidade. Ainda segundo Prado Júnior, a crítica bergsoniana paulatinamente descortina “a contraposição que começa a tomar forma entre o viver e o pensar”,⁶⁵ contraposição que está diretamente relacionada àquela entre realidade e linguagem. Assim, trazendo à luz a continuidade indivisa de uma multiplicidade de estados de consciência que caracterizam a experiência interior, Bergson intenta demonstrar o quanto tais estados são distintos da linguagem que os descreve e com a qual nos acostumamos a pensar sobre nós mesmos. Ao pensar sua experiência a partir de conceitos linguísticos, a consciência reflexiva fixa a atenção não na própria vida psicológica, mas numa abstração desta, visto que o “conceito é a passagem do mesmo ao mesmo e não morde a experiência”.⁶⁶

Desvelar uma primeira camada de engano que se encontra sob o conceito de grandeza intensiva, bem como descrever as primeiras características da multiplicidade qualitativa, pondo em destaque a rica fenomenologia dos sentimentos profundos, são passos importantes para introduzir a análise filosófica da vida interior e da liberdade. O passo seguinte, dado por Bergson, foi colocar o conceito de multiplicidade sob rigoroso escrutínio e buscar sua origem na própria ideia de número para descobrir, por fim, que tal ideia explica a gênese de apenas um tipo de multiplicidade. A *outra* multiplicidade descortinará uma nova diferença de natureza onde antes se via apenas diferenças de grau, completando a análise filosófica da ideia confusa de grandeza intensiva.

1.3 O NÚMERO E AS MULTIPLICIDADES

À primeira abordagem, o conceito de multiplicidade requer a ideia de número para sua compreensão. Investigando a noção de número, Bergson argumenta que a intuição de unidade que caracteriza cada número é também a intuição de uma soma, pois qualquer

⁶⁴ Prado Júnior, op. cit., 1989, p. 81, grifo no original.

⁶⁵ Pinto, op. cit., 2020, p. 150, nota 6.

⁶⁶ Bergson, op. cit., 2020, p. 72.

número “abarca uma multiplicidade de partes que podemos considerar isoladamente”.⁶⁷ Mas para que essa soma da qual resulta toda unidade numérica possa ocorrer, é preciso abstrair as propriedades particulares das partes e considerar apenas sua função comum, de sorte que “a ideia de número implica a intuição simples de uma multiplicidade de partes, ou de unidades, absolutamente semelhantes umas às outras”.⁶⁸ Ora, tais partes absolutamente semelhantes precisam de alguma distinção para serem reconhecidas como partes e não se confundirem numa coisa só. Assim, é necessário para o processo da soma das partes que tais partes possam ser distinguidas ao menos em relação à *posição que ocupam no espaço*. E para que o procedimento se efetive, não podemos considerar cada parte isoladamente a cada vez, mas devemos conservar a imagem de cada uma *justaposta* à outra, só assim havendo de fato acréscimo quantitativo ou soma das partes.

Para Bergson, portanto, a justaposição de representações da extensão – e, conseqüentemente, a intuição do espaço – está implicada na gênese de toda ideia de número, por mais abstrata que acreditemos ser essa ideia. Segundo o filósofo, depois que formamos a ideia dos números pelo processo descrito, substituímos as imagens (objetos, bolinhas, pontos) por signos, em prol da comodidade e agilidade do raciocínio, passando a acreditar na pura abstração do número e esquecendo sua origem em imagens justapostas no espaço. Desse modo, podemos realizar cálculos agilmente apenas utilizando os resultados mais elementares já memorizados e um conjunto de procedimentos efetuados maquinalmente, sem qualquer representação clara do que sejam os números. Contudo, “desde que queiramos representar o número, e não só numerais ou palavras, somos obrigados a voltar às imagens extensas”.⁶⁹ A verdadeira soma, ou seja, o processo generativo dos números a partir do acréscimo das unidades “absolutamente semelhantes umas às outras”, mas que ainda são algo representado como tendo extensão (sejam objetos, bolinhas ou simples pontos) requer a conservação de cada uma dessas unidades para se unir à próxima, fazendo o número crescer. A conservação das unidades para efetivar a soma, portanto, tem como condição de possibilidade a concepção de um meio homogêneo que as acomodem. De sorte que a soma não pode se processar na pura duração e “toda ideia clara de número implica uma visão do espaço”.⁷⁰ Vejamos como Bergson sumariza tal concepção e explica por que surge a ilusão de uma soma na pura duração:

⁶⁷ Bergson, 2020, p. 56.

⁶⁸ Ibid., p. 57.

⁶⁹ Ibid., p. 58.

⁷⁰ Bergson, op. cit., 2020, p. 58.

É possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, quer dizer, uma sucessão que chegue a uma soma. Isso porque, se uma soma é obtida pela consideração sucessiva de diferentes termos, é preciso que cada um desses termos permaneça quando passamos ao seguinte e espere, por assim dizer, que os adicionemos aos demais. Como esperaria se ele fosse apenas um instante da duração? E onde esperaria se não o localizássemos no espaço? Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é somente sob essa condição que as unidades abstratas formam uma soma [...]. Mas, quando acrescentamos ao instante atual os que lhe precederam, como acontece quando somamos unidades, não é sobre esses instantes mesmos que operamos, uma vez que eles desapareceram para sempre, mas justamente sobre o traço durável que eles aparentemente teriam deixado no espaço ao atravessá-lo.⁷¹

Bergson analisa a seguir o conceito de unidade, também necessário à ideia de número, visto que “todo número é uma coleção de unidades [...] e, de outro lado, todo número é ele mesmo uma unidade, como síntese das unidades que o compõem”.⁷² Nessa análise da unidade, são dissociados dois sentidos que o conceito pode assumir. O primeiro, a unidade do ato simples e indivisível pelo qual a inteligência concebe um número. Esse ato de unir opera sobre uma multiplicidade de unidades que são provisoriamente tomadas como indivisíveis, ao menos enquanto o procedimento do espírito está em curso. Disso resulta o segundo sentido de unidade, ou seja, de unidade considerada como parte indivisível – ainda que momentaneamente – pelo espírito. Na constituição do número, esse ato simples do espírito de unificar a multiplicidade de partes é realizado saltando de uma unidade, tomada como indivisível enquanto está sendo considerada em si, à próxima unidade, deixando a precedente como coisa ou objeto acrescentado à soma em curso. Mas, a qualquer momento, a parte unitária que está servindo à constituição de um número pode ela mesma ser tomada como número, assim passando a ser considerada divisível. Uma explicação aclaradora desse processo em que se imbricam os dois sentidos de unidade é a seguinte:

Há um processo do espírito, subjetivo, que passa de uma unidade à outra por saltos ou recortes num meio por intermédio da concentração da atenção. Ao mesmo tempo, esse processo forma uma totalidade, um objeto. A atenção do espírito sobre cada unidade que ele percorre se expressa ou se traduz como ponto matemático, dotado de indivisibilidade provisória – a unidade existe e se fecha em si apenas no instante em que a atenção do espírito a recorta. Ao passar à captação da unidade seguinte, a unidade anterior se objetiva, transformando-se em região do espaço ou “coisa”.⁷³

Como resultado dessa análise da ideia do número, Bergson propõe a existência de dois tipos de multiplicidade. Uma é aquela aplicada às coisas materiais, para as quais o

⁷¹ Ibid., p. 58.

⁷² Ibid., p. 58.

⁷³ Pinto, op. cit., 2020, p. 160, nota n. 3.

procedimento descrito na formação do número pode ser aplicado sem qualquer dificuldade, de modo direto, visto as coisas materiais já serem localizadas no espaço pelo espírito e, portanto, serem perfeitamente convenientes à distinção e posterior justaposição requerida para a soma das unidades. Mas, em se tratando de estados de consciência, aplica-se a mesma ideia de multiplicidade numérica que pode ser aplicada diretamente aos objetos materiais? No caso dos estados de consciência ligados a causas externas, isso parece ser possível *prima facie*. As sensações auditivas, por exemplo os passos de um caminhante, ou as badaladas de um sino à distância, ambos não vistos, mas apenas ouvidos, parecem ser perfeitamente contáveis como multiplicidade numérica. Porém, o que realmente está sendo contato nesses exemplos? A análise mais detida demonstra que a contagem é feita por intermédio de uma projeção da representação dos sons, destituídos de suas qualidades, num meio homogêneo – o espaço. No exemplo dos passos, vislumbra-se imaginativamente um caminhante e cada ponto do espaço onde o mesmo colocaria o pé, coincidindo com os sons, para daí contar tais pontos. O caso do sino ilustra de modo mais complexo a utilização sub-reptícia do meio homogêneo do espaço para operar a contagem:

É verdade que os sons do sino chegam até mim sucessivamente, mas de duas uma: ou retenho cada uma dessas sensações sucessivas para organizá-las com as outras e formar um grupo que me lembra uma melodia [...] — e, assim, não conto sons, limito-me a recolher as impressões [...] qualitativas que seu número causa em mim — , ou me proponho a contá-los, e então será necessário dissociá-los e que essa dissociação se opere em algum meio homogêneo no qual os sons, expropriados de suas qualidades [...], deixam traços idênticos de sua passagem. Resta saber [...] se esse meio é tempo ou espaço. Mas um momento no tempo [...] não poderá se conservar para se adicionar a outros. Se os sons se dissociam é porque deixam entre si intervalos vazios. Se os contarmos, é porque os intervalos permanecem entre os sons que passam. Como tais intervalos permaneceriam se fossem pura duração? É, portanto, no espaço que se efetua a operação.⁷⁴

De tal explicação resulta que a multiplicidade dos estados interiores de consciência, até mesmo aqueles mais ligados ao mundo exterior, como as sensações representativas táteis e visuais, não pode ser contada do mesmo modo que objetos materiais, a menos que esses estados sejam projetados no meio homogêneo do espaço. Mas os estados interiores em si, como dados imediatos da consciência, antes desse processo de substituição e projeção no espaço, constituem uma multiplicidade diretamente acessível à consciência, desde que para isso ela se atente. Ora, quando a consciência não conta as badaladas do sino como representações projetadas no espaço homogêneo, mas, sim, passa a “organizá-las com outras e

⁷⁴ Bergson, 2020, p. 62.

formar um grupo que [...] lembra uma melodia”, é inegável que temos aqui uma multiplicidade. Mas essa multiplicidade do grupo de sensações organizadas na forma de melodia não comporta partes distintas justapostas umas às outras, não comporta uma localização em qualquer tipo de meio homogêneo, não comporta, enfim, nem o número nem o espaço. Esse outro tipo de multiplicidade ocorre em meio a uma progressão em movimento contínuo, ou seja, na própria sucessão da experiência interior da consciência. Bergson, portanto, conclui existirem dois tipos de multiplicidade: “a dos objetos materiais, que formam um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não poderiam tomar o aspecto de um número sem a intermediação de alguma representação simbólica, na qual necessariamente intervém o espaço”.⁷⁵

Remover a intermediação de representações simbólicas dos estados de consciência, a fim de percebê-los diretamente, não é tarefa fácil. A consciência reflexiva – que nessa fase da produção bergsoniana representa o que será chamado de *inteligência* em obras posteriores, podendo também ser associada ao *entendimento* da tradição filosófica – opera com condicionamentos difíceis de evitar. Tais condicionamentos são confeccionados para o extenso, sejam eles apreendidos diretamente da experiência ou existentes *a priori* no espírito. A noção de impenetrabilidade, por exemplo, não é apreendida empiricamente, contudo, condiciona o pensamento na forma de lei: “dois corpos não podem ao mesmo tempo ocupar o mesmo lugar no espaço”. Bergson argumenta que a própria ideia do número 2, necessária para enunciar tal lei, já determina duas localizações espaciais distintas, de sorte que “o que se afirma é uma propriedade lógica: dois, isto é, duas posições no espaço, não podem ser a mesma posição no espaço. Afirmar tal identificação é contraditório, portanto absurdo”.⁷⁶

Ao contarmos três ou quatro badaladas do sino, ou ao afirmarmos que sentimos duas emoções – digamos, melancolia e saudade –, a noção de impenetrabilidade já se impôs às representações simbólicas dos referidos estados de consciência. Sem percebermos claramente o processo, já tomamos tais estados como coisas ocupando espaço na alma, coisas que comportam número e não se penetram, obedecendo a lógica geométrica dos sólidos. A esse respeito, Bergson pondera que “a projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço, para deles formar uma multiplicidade distinta, deve ter influência sobre esses mesmos estados e lhes dar, na consciência reflexiva, uma forma nova, que a apercepção imediata não

⁷⁵ Ibid., pp. 62-63.

⁷⁶ Pinto, op. cit., 2020, p. 163, nota n. 10.

lhes atribuíra”.⁷⁷ Mas qual é a forma desses estados psíquicos antes de serem projetados no espaço? Como os dados imediatos *da consciência* de fato se apresentam, imediatamente, *à consciência*? Para responder a tais questões, é necessário enfocar o tipo de multiplicidade heterogênea e não numérica dos estados psíquicos inextensos, antes de sofrerem os processos de enquadramento nos moldes espaciais, ou seja, antes de serem pensados pela consciência reflexiva como multiplicidade homogênea.

1.4 TEMPO ESPACIALIZADO E PURA DURAÇÃO

O segundo capítulo do *Ensaio* apresenta uma análise do espaço que não reproduziremos no presente trabalho, mas cujo resultado é importante assinalar para os objetivos que pretendemos atingir. Bergson reconhece o avanço teórico de Kant ao “dotar o espaço de uma existência independente de seu conteúdo, em declarar isolável por direito o que cada um de nós separa de fato e a não ver na extensão uma abstração como outras”.⁷⁸ Em outras palavras, Bergson concorda com a distinção clara entre matéria e forma das representações, tendo o espaço o estatuto de condição formal de possibilidade dos fenômenos exteriores e não sendo apenas uma abstração das qualidades sensíveis, como os psicólogos empiristas à época sustentavam. Assim, Bergson concorda com Kant quanto ao espaço ser uma forma proveniente do espírito, acrescentando, no entanto, sua posição quanto à gênese dessa forma. Para Bergson, o espaço origina-se da “intervenção ativa do espírito”, operando uma síntese sobre as percepções, de modo que “para que o espaço nasça [da coexistência de sensações inextensas] é preciso um ato do espírito que as abarque todas de uma só vez e que as justaponha – esse ato *sui generis* se assemelha bastante ao que Kant chamou de uma forma *a priori* da sensibilidade”.⁷⁹ Diferentemente de uma forma pura e constitutiva da sensibilidade oferecida ao entendimento, para Bergson, trata-se de um ato do espírito renovado sempre, a cada percepção, de modo que “essa atuação permanente confere ao espaço um estatuto que se pode considerar a um só tempo *a priori* e empírico, uma forma que se dá na experiência”.⁸⁰

Por esse ato do espírito concebe-se um meio vazio e homogêneo, onde é possível a justaposição de objetos, o que “nos coloca em condições de operar distinções nítidas, de

⁷⁷ Bergson, 2020, p. 64.

⁷⁸ Ibid., p. 65.

⁷⁹ Bergson, op. cit., 2020, p. 66.

⁸⁰ Pinto, op. cit., 2020, p. 165, nota 17.

contar, de abstrair e talvez até de falar”.⁸¹ A concepção do espaço como meio homogêneo serve, inclusive, como sinal de progresso segundo o modo de inteligência característico de nossa espécie, uma vez que “quanto mais se ascende na série dos seres inteligentes, mais se identifica com nitidez a ideia independente de um espaço homogêneo”.⁸² Consoante às propostas de Bergson, portanto, a concepção do espaço tem papel inegavelmente fundante nas atividades da espécie humana sobre o mundo exterior, incluindo a ação cooperativa sobre a matéria e o intercâmbio da linguagem, ambos pilares da vida social. Uma concepção que tão poderosamente determina a vida exterior não deixaria de influir sobre a vida interior, quando mais não seja sobre as próprias representações do mundo externo. Mas a influência da ideia de espaço vai além das representações que fazemos da realidade exterior, interferindo na percepção mais profunda de nossa vida psicológica:

Ora, se o espaço deve ser definido como homogêneo, parece que, inversamente, todo meio homogêneo e indefinido será espaço, pois, uma vez que a homogeneidade consiste na ausência de qualquer qualidade, não vemos como duas formas de homogêneo se distinguiriam uma da outra. Mesmo assim, concordamos em abordar o tempo como um meio indefinido, diferente do espaço, mas homogêneo como ele. O homogêneo assumiria então uma dupla forma, conforme uma simultaneidade ou uma sucessão o preencha. É verdade que, quando fazemos do tempo um meio homogêneo no qual os estados de consciência parecem se desenvolver, nós o damos de uma só vez, o que significa que lhe *subtraímos a duração*. Essa simples reflexão deveria nos advertir de que assim recaímos inconscientemente no espaço. [...] Poderíamos então nos perguntar se o tempo, concebido na forma de um meio homogêneo não seria um conceito bastardo, graças à *intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura*.⁸³

A concepção do tempo como meio homogêneo no qual se dão os estados de consciência é um condicionamento tão influente quanto pouco percebido. O preço da conquista exitosa do mundo exterior, operada por nossa consciência reflexiva, foi ter sido ela mesma conquistada pela ideia de espaço como meio homogêneo, ideia que deitou raízes sobre a vida psicológica profunda e consolidou o hábito da representação dos próprios estados interiores como objetos justapostos no tempo espacializado. Em boa medida, a força do referido condicionamento é haurida da atenção que prestamos às *simultaneidades*, ou seja, o hábito que temos de associar estados interiores a ocorrências exteriores, produzindo a partir de tal associação uma contagem dos eventos simultâneos. E temos muito interesse em registrar tais simultaneidades para que nossa ação exterior seja bem sucedida. Por exemplo, se

⁸¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 68.

⁸² Ibid., p. 67.

⁸³ Bergson, op. cit., 2020, p. 68, grifos nossos.

temos um embarque de avião às 15 horas, ficamos monitorando nossos estados interiores e nossas disposições para agir sobre a matéria ao nosso redor a fim de que, quando o relógio marcar, digamos, 14 horas, estejamos no interior do aeroporto aguardando a chamada de embarque. Dentre inúmeros eventos de mesmo jaez ao longo da vida, e pela própria exigência de nossa atuação no mundo, forma-se o hábito inveterado de nossa espécie de contar simultaneidades e chamar a isso de tempo:

Há um espaço real, sem duração, mas no qual os fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente aos nossos estados de consciência. Há uma duração real, com momentos heterogêneos que se penetram. Cada um desses momentos pode, no entanto, se aproximar de um estado do mundo exterior que lhe é contemporâneo e se separar dos outros momentos pelo próprio efeito de tal aproximação. Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço.⁸⁴

O conceito de movimento é um exemplo, por excelência, do peso que a consciência reflexiva dá à simultaneidade, ao ponto de ater-se mais ao espaço percorrido por um móvel do que à mobilidade mesma. Mas qualquer exame mais atento da *experiência* do movimento demonstra que, à parte do espaço percorrido, existe uma qualidade em si do que é movente, percebida pela consciência, ou melhor, *synthetizada* por ela: “No espaço só há partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço que considerarmos o móvel, só obteremos uma posição. Se a consciência percebe outra coisa além de posições, é porque se recorda das posições sucessivas e as sintetiza”.⁸⁵ Mas a inteligência propende para a análise das posições, enfoca mais a trajetória do que o movimento, seja no âmbito da física ou da metafísica. A confusão entre espaço percorrido e movimento, aliás, é apontada por Bergson como origem histórica da metafísica e fonte de muitas de suas perquirições,⁸⁶ motivo pelo qual os paradoxos de Zenão de Eléia são analisados mais de uma vez na obra bergsoniana. No campo da física e da matemática, basta lembrar que “se todos os movimentos do Universo se produzissem duas ou três vezes mais rapidamente, nada precisaria ser modificado nas fórmulas ou números que as

⁸⁴ Ibid., 2020, pp. 74-75.

⁸⁵ Bergson, op. cit., 2020, p. 75.

⁸⁶ “A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos” (Bergson, 2006, p. 10).

compõem, o que prova [...] que o intervalo de duração, em si mesmo, não conta para o ponto de vista da ciência”.⁸⁷

Antes de projetarmos os estados de consciência no espaço, ou antes de nos deixarmos penetrar por um conceito espacializado do tempo, podemos pedir “à consciência que se isole do mundo exterior e que, por um *vigoroso esforço de abstração*, volte a ser ela mesma”.⁸⁸ Realizando tal esforço, a consciência perceberia que em seu interior vigora uma multiplicidade de estados bem distinta daquela multiplicidade numérica que orienta os objetos no espaço homogêneo. A multiplicidade qualitativa dos estados de consciência não comporta exterioridade recíproca entre seus elementos, mas sim interpenetração. Não comporta limites precisos, mas continuidade dinâmica e indivisa. Não opera com justaposição, mas com progressão qualitativa. Um tal esforço de interiorização e reconexão com a presença de si levaria ao reconhecimento de “que vários estados de consciência se organizam entre si, se penetram, se enriquecem cada vez mais, e que, desse modo, poderiam dar a um eu que ignorasse o espaço o sentimento da pura duração”.⁸⁹ Disso resulta, de acordo com Worms, que “a vida psicológica é exemplar e positivamente estruturada e descritível como multiplicidade não numérica”.⁹⁰ O mesmo comentador enfatiza o caráter qualitativo de tal multiplicidade nos seguintes termos:

O qualitativo é o limiar ou, se quisermos, a diferença intensiva: no limite, o acréscimo de um elemento, de cada elemento, não torna a mesma multiplicidade maior, mas faz dela uma outra multiplicidade. É o que quer dizer “heterogêneo”: a adição de um elemento altera a estrutura e o sentido mesmo do todo. Antes da comparação ou da medida comum que permitirá a mediação simbólica do número, as multiplicidades ocorrem, primeiro, em suas diferenças, suas mudanças, seus limiares.⁹¹

O esforço para perceber a pura duração é um esforço para interromper uma tendência, um hábito fortemente arraigado, a saber, o hábito de inscrevermos nossa experiência num meio homogêneo e de a percebermos indiretamente, de modo simbólico, desnaturada. Colocar-se na pura duração implica, portanto, abdicar de certos condicionantes da vida interior e deixa-la seguir em sua característica originária, proposta expressa na célebre passagem com que Bergson define, pela primeira vez em sua produção teórica, esse conceito fulcral de sua filosofia: “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de

⁸⁷ Bergson, 2020, p. 78.

⁸⁸ Ibid., p. 64, grifo nosso.

⁸⁹ Bergson, op. cit., p. 81.

⁹⁰ Worms, op. cit., 2010, p. 51.

⁹¹ Ibid., p. 52.

nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores”.⁹² Mas esse eu organiza sua existência segundo o centro de ação que constitui o corpo – tese que será explorada minuciosamente em *Matéria e Memória* –, esse corpo mantém relações espaciais com os objetos que interessam à sua ação, portanto a vida tomada do ponto de vista físico, biológico e até social, não pode prescindir da representação dominante do espaço. Já a vida interior da consciência parece ser influenciada em diferentes gradientes por tal representação espacial. Na camada mais superficial da consciência, aquela em interface direta com o mundo exterior, sem dúvida o gradiente dessa influência é máximo, a ponto de se confundir a intensidade das sensações representativas com aquela de suas causas exteriores, conforme vimos na crítica à grandeza intensiva. Já nas camadas mais profundas da vida psicológica, a “invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura”⁹³ gera uma representação simbólica da duração, um misto mal analisado de tempo-espaço. Desse modo se configura a tese das duas camadas do eu, ou do duplo aspecto da vida consciente, tendo no polo mais profundo a proximidade com a pura duração, e no superficial a tendência máxima à espacialização:

[...] nosso eu toca o mundo exterior por sua superfície e nossas sensações sucessivas, ainda que fundidas umas nas outras, retêm algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas, motivo pelo qual nossa vida psicológica superficial se desenvolve num meio homogêneo sem que esse modo de representação nos custe grande esforço. O caráter simbólico dessa representação, contudo, se torna cada vez mais flagrante quanto mais penetramos as profundezas da consciência. O eu interior, aquele que sente e que se apaixona, aquele que delibera e decide, é uma força cujos estados e cujas modificações se penetram intimamente e sofrem uma alteração profunda, desde que os separemos uns dos outros para desdobrá-los no espaço. Mas, como esse eu profundo é uma e a mesma pessoa que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo.⁹⁴

Como resultado desse gradiente em nossa vida psicológica, “cada um dos estados de consciência [...] deverá assumir um aspecto diferente caso o consideremos em meio a uma multiplicidade distinta ou em meio a uma multiplicidade confusa, no tempo-qualidade no qual ele se produz, ou no tempo-quantidade no qual se projeta”.⁹⁵ As exigências de distinção impostas pela interação com a matéria, por meio de ações físicas, bem como os imperativos da comunicação por meio da linguagem, dão relevo aos aspectos quantitativos da experiência

⁹² Bergson, 2020, p. 69.

⁹³ Bergson, op. cit., 2020, p. 83.

⁹⁴ Ibid., p. 83.

⁹⁵ Ibid., p. 85.

consciente. A camada profunda do eu ganha pouca ou nenhuma oportunidade de manifestação desimpedida, salvo certos estados que afrouxam o compromisso com a realidade exterior, como, por exemplo, o sonho e o devaneio. De modo surpreendente, Bergson busca o fundamento do ato livre nesse eu profundo, um eu que vivencia uma “multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que, portanto, não é uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no seio da qual não há qualidades distintas”.⁹⁶ Cumpre acompanharmos como se processa tal fundamentação da liberdade na pura duração do eu profundo, a fim de prosseguirmos com os objetivos da presente investigação.

1.5 O EU PROFUNDO E A LIBERDADE

Bergson propõe, resumindo os raciocínios precedentes, que “a vida consciente se apresenta sob um duplo aspecto, caso a percebamos diretamente ou por refração através do espaço”.⁹⁷ Sendo um único e mesmo eu que vivencia ambos os aspectos, como aliás frisa Bergson mais de uma vez, desse eu parte “a corrente que leva nossos estados de consciência do interior para o exterior”⁹⁸ e, à medida que se exteriorizam, seja na autopercepção da consciência reflexa, seja na comunicação interpessoal, os estados são convertidos cada vez mais em símbolos, perdendo em sua natureza original o que ganham em distinção e comunicabilidade. Podemos interpretar, a partir das propostas de Bergson, que o eu profundo é o núcleo do psiquismo no qual encontramos os estados de consciência em sua pureza, ou seja, como multiplicidade heterogênea impossível de ser representada simbolicamente em sua natureza. Encobrimos esse núcleo teríamos o estrato do eu superficial, no qual os estados sofrem os processos de projeção no meio homogêneo do espaço e passam a ser percebidos como multiplicidade numérica, passíveis de serem simbolizados nos termos da linguagem, já destituídos de suas características originais.

Como os discursos da tradição filosófica predominante e da psicologia então nascente em fins do séc. XIX são fundamentados não nos estados de consciência originais, mas nos símbolos linguísticos dos mesmos, já desnaturados e projetados no espaço, os esforços dessas linhas de pensamento para compreender a consciência em geral, e a liberdade

⁹⁶ Ibid., p. 138.

⁹⁷ Bergson, op. cit., p. 89.

⁹⁸ Ibid., p. 90.

em particular, rendem frutos enviesados pela desconsideração do eu profundo e da realidade imediata da vida interior. Conforme mencionamos na seção introdutória, o associacionismo é a concepção teórica que representa por excelência, no caso específico da compreensão da consciência, o misto mal analisado do tempo espacializado. De acordo com Bergson, tal abordagem pode ser bem sucedida na explicação dos fatos psicológicos do eu superficial, mas não daria conta dos problemas mais amplos da consciência e da liberdade:

Uma vida interior com momentos bem distintos, com estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social. Até uma psicologia superficial poderá se contentar em descrevê-la sem incorrer em erro, com a condição, no entanto, de se restringir ao estudo dos fatos produzidos e negligenciar seu modo de formação. – Mas se, passando da estática para a dinâmica, essa psicologia pretender raciocinar sobre os fatos que se realizam do mesmo modo como sobre os fatos realizados, se nos apresenta o eu concreto e vivo como uma associação de termos que, distintos uns dos outros, se justapõem num meio homogêneo, verá se levantarem diante de si dificuldades insuperáveis. Tais dificuldades se multiplicarão quanto mais se esforçar para resolvê-las, pois todos os seus esforços nada mais farão do que explicitar o absurdo da hipótese fundamental pela qual desenvolvemos o tempo no espaço e colocamos a sucessão no seio da simultaneidade. Veremos que as contradições inerentes aos problemas da causalidade, da liberdade, numa palavra, da personalidade, não têm outra origem, e que, para descartá-los, basta substituir a representação simbólica do eu pelo eu real, pelo eu concreto.⁹⁹

Assim, o problema da liberdade, na filosofia de Bergson, é abordado inicialmente pela explicitação das bases equivocadas em que o próprio problema é formulado, uma vez que a tradição filosófica pretende explicar um fato da consciência por meio de representações simbólicas esvaziadas daquilo mesmo que a consciência tem de mais próprio. No terceiro capítulo do *Ensaio* encontra-se uma minuciosa análise de como as teses do determinismo e do livre-arbítrio recaem no mesmo equívoco de representar um fato duracional – a dinâmica dos estados de consciência em progressão – através de projeções no meio homogêneo do espaço. Assim, tanto deterministas quanto defensores do livre-arbítrio concebem a intensidade como uma grandeza, destituem o qualitativo do que ele possui de mais essencial e, ao abordarem o tempo, evocam prioritariamente a representação de justaposição no espaço ao invés de sucessão na duração. Conforme aponta Cappello, as abordagens da consciência segundo estados distintos e justapostos “só poderiam nos dar a multiplicidade proveniente de uma justaposição – concepção associacionista da consciência própria do determinismo –, ou nos remeter à unidade de uma consciência vazia, concebida como puro ato – o eu indeterminado

⁹⁹ Bergson, op. cit., 2020, p. 90.

do livre arbítrio”.¹⁰⁰ Não entraremos nos detalhamentos da crítica bergsoniana ao determinismo e ao livre-arbítrio, que inclui uma complexa análise da ideia de causalidade. Segundo os fins propostos para o presente trabalho, buscaremos resumir a descrição da liberdade vinculada ao reencontro da interioridade imediata da consciência, ou seja, à dinâmica do eu em duração.

Uma asserção impactante de Bergson é a de que “a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta e admite graus”.¹⁰¹ Outra, não menos impactante, é a de que “os atos livres são raros, mesmo entre aqueles que mais costumam observar a si mesmos e raciocinar sobre o que fazem”.¹⁰² Julgamos que compreender o sentido dessas duas afirmações é um modo adequado de apresentar a descrição bergsoniana da liberdade. Compreender o motivo pelo qual a liberdade admite graus e, além do mais, que o ato realmente livre é uma ocorrência rara, implica em abordar a liberdade não como atributo dado, mas como processo em constante engendramento. Uma descrição concisa desse processo é dada por Bergson ao afirmar que “somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a exprimem”.¹⁰³ Consequentemente, a liberdade é um processo de manifestação do eu, daquilo que é proveniente de sua realidade interior mais autêntica. Como tal manifestação se dá segundo camadas de profundidade, a liberdade admitirá graus, tanto mais intensos quanto maior a irrupção do eu profundo. E como a expressão verdadeiramente integral do eu profundo é ocorrência rara, assim também o será o ato livre. Bergson fornece explicações do porquê ser rara tal ocorrência:

Mostramos que, na maior parte das vezes, percebíamos a nós mesmos por refração através do espaço, que nossos estados de consciência se solidificavam em palavras e que nosso eu concreto, nosso eu vivo, se recobria de uma crosta exterior de fatos psicológicos nitidamente desenhados, separados uns dos outros, fixos, consequentemente. Acrescentamos que, para a comodidade da linguagem e da facilidade das relações sociais, tínhamos todo o interesse em não perfurar essa crosta e admitir que ela desenha a forma exata do objeto que recobre. Diremos agora que nossas ações cotidianas se inspiram bem menos em nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que nas imagens invariáveis às quais esses sentimentos aderem.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cappello, Maria A. C. ‘Liberdade em Bergson: Espontaneidade, Criação e Auto-Engendramento’ in: *Discurso*, v. 49, n. 1, pp. 55-70, 2019, p. 58.

¹⁰¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 105.

¹⁰² Ibid., p. 106.

¹⁰³ Ibid., p. 108.

¹⁰⁴ Ibid., p. 106.

Podemos supor, com base no excerto, que o grau de liberdade varia em função do grau de perfuração da “crosta” que encerra o “eu concreto” ou “eu vivo”, ou seja, o eu profundo. A irrupção completa do eu profundo – que caracterizaria o ato verdadeiramente livre – não somente é rara, como pode nunca ocorrer, visto que uma das asserções mais inquietantes e ao mesmo tempo desafiadoras do *Ensaio*, a nosso ver, é a de que “muitos vivem e morrem assim, sem ter jamais conhecido a verdadeira liberdade”.¹⁰⁵ A abdicação da liberdade parece ocorrer, segundo as teses do *Ensaio*, pelo predomínio absoluto de um modo de ser caracterizado pelo automatismo, conforme explicitado no trecho a seguir:

[...] graças à solidificação em nossa memória de certas sensações, certos sentimentos, certas ideias, as impressões do exterior provocam de nossa parte movimentos que, conscientes e inteligentes, se parecem por vários aspectos com atos reflexos. É a essas ações bastante numerosas, mas em sua maior parte insignificantes, que se aplica a teoria associacionista. Reunidas, elas formam o substrato de nossa atividade livre e desempenham em relação a essa atividade o mesmo papel que nossas funções orgânicas desempenham em relação ao conjunto de nossa vida consciente. Concedemos ao determinismo, aliás, que geralmente abdicamos de nossa liberdade nas circunstâncias mais graves e que, por inércia e indolência, deixamos esse mesmo processo local se realizar quando toda a nossa personalidade deveria, por assim dizer, vibrar.¹⁰⁶

Consequentemente, abrimos mão da liberdade ao nos manifestarmos somente com a camada superficial do eu, a qual é fortemente condicionada pelo paradigma do espaço, de sorte a nos comportarmos como objeto entre objetos. Mas, ao invés de descambar para um simplismo que postularia uma luta entre o eu profundo e o eu superficial – que de resto recairia no livre-arbítrio mecanicista, além de cindir a consciência –, Bergson nos oferece uma descrição muito mais complexa da relação entre os estratos da personalidade. Um aspecto relevante de tal relação é o fato de que os atos automáticos e condicionados pela espacialidade, próprios do eu superficial, são o “substrato de nossa atividade livre”. Isso pode ser compreendido como a função inarredável do eu superficial, o qual atende de modo eficaz às inúmeras exigências da vida material, biológica e social. A maior parte das ações requeridas pela vida ordinária não demanda a atenção da “nossa personalidade inteira”. Contudo, Bergson assinala que “nas circunstâncias solenes, quando se trata da opinião que daremos de nós mesmos aos outros e, sobretudo, a nós mesmos”,¹⁰⁷ o eu profundo deveria vencer a “inércia e a indolência”, irrompendo do interior para o exterior e realizando uma ação que

¹⁰⁵ Bergson, op. cit., 2020, p. 106.

¹⁰⁶ Ibid., p. 107.

¹⁰⁷ Ibid., p. 108.

não mais exprime determinada ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de expressar, mas corresponde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas, a essa concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada, em resumo, a nossa ideia pessoal de felicidade e de honra.¹⁰⁸

Dos excertos precedentes, extraídos do *Ensaio*, julgamos haver indícios significativos da relação entre memória e liberdade. Por um lado, temos a “solidificação em nossa memória de certas sensações, certos sentimentos, certas ideias”, implicada na gênese mesma da camada superficial do eu, predisponente aos automatismos e, se jamais superada, à total abdicação da liberdade. Por outro, temos a “concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada”, de nossa memória, portanto, como expressão do eu profundo, cuja manifestação é o próprio ato livre. Parece haver, portanto, diferentes tendências nos processos da subjetividade, ora encaminhando-se para uma solidificação de elementos interiores distintos, mal integrados ao todo da personalidade, ora gerando estados que vêm a se fundir amplamente na consciência e que, por isso, melhor representam a alma inteira. Com efeito, Cappello afirma que “quanto mais profundamente assimilamos aquilo que vivemos ao já vivido, mais essa vivência matiza e se matiza pela nossa personalidade”.¹⁰⁹ Vislumbramos, nessa correlação inicial, a ideia a ser aprofundada no terceiro capítulo do presente trabalho, a relação entre os processos de memória e a liberdade. Para tanto, o segundo capítulo será dedicado à reconstrução das teses bergsonianas concernentes à memória, tais como expressas em *Matéria e Memória*, de modo análogo ao que foi feito no presente capítulo em relação ao *Ensaio* e suas propostas quanto à liberdade do eu em duração.

¹⁰⁸ Bergson, op. cit., 2020, p. 107.

¹⁰⁹ Cappello, op. cit., 2019, p. 62.

2 A CONSCIÊNCIA COMO MEMÓRIA

Em sua segunda grande obra, *Matéria e Memória*, Bergson enfrenta o problema do dualismo clássico, ou a interação entre corpo e espírito, oferecendo novas bases para se pensar essa relação, bem como uma solução baseada na investigação da natureza distinta da percepção e da memória, que culmina numa visão metafísica original da matéria. Consoante Worms: “Tais são as duas teses maiores de *Matéria e Memória*: a crítica do espaço, estendida à percepção da matéria, conduz a uma metafísica da duração, ela própria estendida à realidade da matéria”.¹¹⁰ Para proceder a investigação filosófica que conduz àquelas teses, Bergson adota como ponto de partida de sua argumentação a ótica das *imagens*, essas entendidas como “uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”.¹¹¹ Assim, encetando uma análise fenomênica isenta de comprometimentos metafísicos prévios, a nova investigação bergsoniana parte da consideração das imagens “no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho”.¹¹²

Afastando as preconcepções do idealismo e realismo, Bergson busca os elementos mínimos para uma teoria da percepção consciente, destacando ser a mesma um resultado inevitável da existência de centros de ação real no universo. Tais centros são os corpos vivos, a partir dos quais uma explicação genética da percepção dá apoio à tese de que a percepção não visa ao conhecimento, mas, sim, às ações necessárias e vantajosas à vida. O corpo terá então um papel central na continuidade duracional que virá a ser estabelecida entre espírito e matéria, contribuindo para elucidar como os estados de consciência, descritos no *Ensaio*, relacionam-se ao mundo exterior, conforme comenta Worms: “O corpo, definido pela ação, muda, com efeito, a estrutura da lembrança: de uma multiplicidade indistinta e temporal, ele faz uma percepção distinta e espacial”.¹¹³ Propondo os elementos essenciais que originam a percepção consciente, centrados no corpo vivo, Bergson deriva de tal base um princípio de indeterminação crescente, materialmente refletido no desenvolvimento do sistema nervoso central dos seres vivos e associado à inserção cada vez mais complexa, diversificada e criadora da memória, ou seja, do espírito, sobre a percepção puramente material.

¹¹⁰ Worms, op. cit., 2010, p. 125.

¹¹¹ Bergson, op. cit., 1990, p. 1.

¹¹² Ibid., p. 9.

¹¹³ Worms, op. cit., 2010, p. 125.

No que tange aos objetivos de nosso trabalho, o fenômeno da memória tem a maior relevância, de sorte que as teses a ele concernentes serão aquelas destacadas no presente capítulo. Contudo, antes de considerarmos diretamente os processos da memória espiritual – os que mais estreitamente nos interessam para a correlação com a liberdade – devemos explicitar a diferença de natureza entre percepção e memória, proposta por Bergson desde o primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Tal tese é contrária à visão da psicologia associacionista que considerava a memória como sendo uma percepção mais fraca. A distinção de natureza entre os dois fenômenos permite compreender a interação entre corpo e espírito, na medida em que a teoria da percepção pura estabelece a continuidade extensional entre o corpo e o restante do universo material, ao mesmo tempo em que a memória vem a acrescentar a contribuição do espírito às ações do corpo vivo, inserindo-se naquela percepção.

2.1 PERCEPÇÃO E LEMBRANÇA

Segundo Worms, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* o objetivo de Bergson é, “suspendendo todas as teorias filosóficas prévias, deduzir a percepção da matéria *a partir somente das exigências da vida do corpo, das necessidades e da ação*”.¹¹⁴ Fazer das exigências da vida do corpo o fundamento da percepção é uma inovação de abordagem filosófica, algo muito distinto da concepção, habitual até então na história da filosofia, da percepção destinar-se primordialmente à obtenção de conhecimento teórico sobre o mundo. Colocando os corpos vivos e o restante do mundo material no mesmo plano – o das imagens – é possível a Bergson encetar uma análise fenomênica (para Prado Júnior, uma “análise fenomenológica”¹¹⁵) que, de um ponto de vista anterior a qualquer tese metafísica, organiza a experiência segundo ela nos aparece como conjunto de imagens:

Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens

¹¹⁴ Worms, op. cit., 2010, p. 134, grifo no original.

¹¹⁵ Prado Júnior, op. cit., 1988, pp. 138-39: “Entendemos por ‘análise fenomenológica’ o movimento da reflexão que, partindo das aparências em sua indistinção, caminha no sentido de depurá-las, mostrando que o que nelas aparece como identidade ou diferença de grau é redutível à diferença interna ou à diferença de natureza. [...] É este caráter ‘fenomenológico’ da análise do universo das imagens que a opõe às outras formas de constituição da consciência na filosofia de Bergson. É ela uma construção ‘ideal’, isto é, uma construção que procura descobrir as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento”.

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.¹¹⁶

O conjunto das imagens pode ser diferenciado em dois sistemas coexistentes, conforme o ponto de vista assumido: 1) da perspectiva individual, ou da *consciência*, tenho uma imagem privilegiada a que chamo “meu corpo”, ao redor da qual todas as demais imagens se organizam, na percepção, conforme as ações possíveis deste corpo sobre elas; 2) sob uma ótica impessoal, ou da *ciência*, tem-se um conjunto de imagens que se influenciam reciprocamente segundo a causalidade das leis da natureza, cujos efeitos de umas sobre as outras são passíveis de serem calculados e previstos. O primeiro sistema de imagens é *centrado*, visto que pequenas modificações na imagem central, o corpo vivo (tal como fechar os olhos ou adormecer), provoquem drásticas modificações na percepção das demais imagens. Já o segundo sistema é *descentrado*, pois nenhuma imagem é privilegiada em relação aos efeitos que produz nas demais, efeitos que se exercem tão somente de modo proporcional às suas causas. Essa possibilidade dúplice de experienciar o conjunto das imagens suscita a pergunta capital, formulada por Bergson: “Como explicar que esses dois sistemas coexistam, e que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção?”.¹¹⁷

A consideração dos dois sistemas de imagens permite aclarar a disputa epistemológica entre realistas e idealistas. O realista, por exemplo, assume o sistema descentrado da ciência como fonte de todo verdadeiro conhecimento. Assim, para o realista, as relações regulares e proporcionais entre as imagens, sujeitas ao cálculo e à previsão segundo leis naturais, devem originar todas as explicações corretas, possíveis de serem conhecidas sobre o mundo. Contudo, nessa perspectiva assumida pelo realismo, a percepção individual torna-se inexplicável, visto que mínimas modificações em uma imagem – o corpo vivo percipiente – provocam mudanças totalmente desproporcionais nas demais imagens – os objetos percebidos. Essa desproporcionalidade e todas as idiosincrasias da percepção individual são reduzidas, de modo arbitrário e um tanto misterioso, a um epifenômeno, a uma fosforescência que acompanha os movimentos moleculares do cérebro, sob a ótica do realismo. O idealismo, por sua vez, parte do sistema centrado e erige a percepção individual em fonte epistêmica absoluta. Nessa perspectiva, porém, a ordem regular e calculável dos

¹¹⁶ Bergson, op. cit., 1990, p. 11.

¹¹⁷ Bergson, op. cit., 1990, p. 15.

fenômenos naturais passa a ser inexplicável, exigindo o concurso de teses dogmáticas adicionais, tais como a harmonia preestabelecida entre a natureza e o pensamento. Em suma, assumir um dos dois sistemas de imagens como originário e dele tentar derivar o outro acarreta dificuldades de grande monta, deixando inexplicável ou a percepção individual (realismo), ou a ordem da natureza (idealismo).

Bergson oferece uma alternativa ao realismo e ao idealismo no que se refere à percepção, pois, enquanto aquelas vertentes epistemológicas pressupõem um papel teórico puro para a percepção, em *Matéria e Memória* a percepção é derivada das necessidades do corpo vivo, de seu intercâmbio de movimento com o sistema de imagens no qual está inserido. Neste intercâmbio, os corpos vivos destacam-se como centros de ação real, nos quais o movimento recebido é devolvido segundo graus de indeterminação que os distinguem da matéria inorgânica. Nos organismos mais simples esta indeterminação é mínima, visto que os estímulos das imagens externas se exercem por contato direto de fatores físicos e químicos sobre o todo de seus corpos (geralmente uma única célula), exigindo respostas imediatas com vistas à sobrevivência. Conforme se avança na série animal, surge a especialização celular e tecidual, levando ao aparecimento do sistema nervoso central. Assim, nos vertebrados superiores, os estímulos oriundos das terminações sensoriais periféricas convergem para um eixo central e ganham o cérebro, diretamente ou por meio da medula espinhal. Chegando ao cérebro, os movimentos recolhidos por meio dos nervos centrípetos permitem uma indeterminação mais dilatada na resposta, ao contrário dos reflexos medulares, nos quais a resposta faz ato contínuo com o estímulo.

Segundo Bergson, a hipótese de que esse percurso mais prolongado do estímulo até o cérebro visa a geração de representações é inexplicável e inútil. Mais profícua e compreensível é a constatação de que, no cérebro, tal estímulo diversifica-se de modo a gerar numerosas e variadas possibilidades de respostas motoras, introduzindo o intervalo de indeterminação de uma *escolha voluntária*, tal como sumarizado no seguinte excerto:

Equivale a dizer que o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações. Ele tem por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada. Quanto mais ele se desenvolve, mais numerosos e distantes tornam-se os pontos do espaço que ele põe em relação com mecanismos motores cada vez mais complexos: deste modo aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisso justamente consiste sua perfeição crescente.¹¹⁸

¹¹⁸ Bergson, op. cit., 1990, p. 20.

A hipótese de Bergson para o surgimento da percepção consciente é fundamentada na indeterminação da resposta dos seres vivos durante o intercâmbio de movimento com o sistema de imagens que compõe o mundo material. Consoante tal hipótese, em seu nível mais elementar a “percepção aparece no momento preciso em que um estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária”.¹¹⁹ O organismo vivo é um elemento do sistema de imagens que não está sob o jugo absoluto da necessidade material, introduzindo algum grau, ainda que ínfimo, de indeterminação entre o estímulo do meio e sua resposta, constituindo assim um centro de ação real. Conforme assinala Worms, trata-se de “uma indeterminação positiva, ou o que Bergson chama de escolha, uma escolha entre objetos concretos do mundo em função de suas carências [corporais]”.¹²⁰ A zona de indeterminação que circunda o ser vivo configura seu poder de ação virtual sobre os objetos que o cercam e define um campo de imagens subordinadas à posição de seu corpo, correspondente ao campo perceptivo daquele organismo. Bergson argumenta que tais elementos bastam para explicar o surgimento necessário da percepção consciente. Este conjunto mínimo de elementos são utilizados para formular a teoria da percepção pura, a qual nunca se verifica de fato devido à influência ininterrupta da memória, mas que serve de fundamento necessário para a compreensão da percepção realizada. Por ora seguiremos o argumento de Bergson sobre a percepção pura, a fim de destacarmos o contraste entre percepção e lembrança, aclarando este último elemento de modo a contribuir com os objetivos desta dissertação. Retomaremos, no terceiro capítulo, a discussão sobre a indeterminação da matéria demarcar o início da percepção, pois entendemos que tal hipótese implica a necessidade de uma atividade do espírito, uma atividade real que modifica a cadeia causal da matéria, libertando o organismo da necessidade natural absoluta. Julgamos que a radicalidade dessa proposta não pode passar despercebida, pois essa atividade do espírito capaz de introduzir novidade no mundo material já é a própria liberdade nascente.

Vejamos como Bergson solicita aos seus leitores que concebam a percepção pura:

[...] pediremos que se entenda provisoriamente por percepção não minha percepção concreta e complexa, aquela que minhas lembranças preenchem e que oferece sempre uma certa espessura de duração, mas a percepção *pura*, uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da

¹¹⁹ Ibid., p. 21.

¹²⁰ Worms, op. cit., 2010, p. 143.

memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea.¹²¹

Esse ser absorvido no presente está circundado pelo sistema de imagens com o qual pode intercambiar movimento, configurando uma zona de indeterminação ao seu redor, definida pelas ações possíveis que pode exercer, espontaneamente ou em resposta a ações sofridas. Tal zona de indeterminação cresce proporcionalmente à quantidade de imagens que são colocadas em relação de intercâmbio possível com a imagem central – o corpo vivo. Contudo, as ações possíveis ao corpo vivo, relativamente às imagens que o cercam, são uma fração diminuta se comparada ao conjunto de ações recíprocas que essas mesmas imagens exercem entre si e com a totalidade das imagens, ou o mundo material. Por exemplo, alguém enxerga no campo de imagens que o rodeia a imagem de uma maçã, distinguindo sua forma, suas cores e antevendo a ação nascente de ingeri-la como alimento. Mas além dessa ação virtual de ser ingerida, antevista por aquele que está enxergando a maçã, tal objeto está sofrendo e exercendo uma miríade de ações reais por todos os seus pontos, relativamente a todas as imagens que o cercam, e.g., sofre a ação gravitacional de toda a matéria do universo e devolve tal ação para o universo inteiro. Disso resulta que a percepção que um ser vivo pode ter de uma imagem particular, segundo o sistema centrado, corresponde a uma ínfima porção da realidade das interações dessa imagem no sistema descentrado. A representação resultante da percepção, portanto, ao invés de acrescentar algo ao objeto, recorta uma diminuta porção da realidade do objeto. Tudo o que não interessa a uma ação virtual do ser vivo em relação ao objeto não é percebido, de modo que só percebemos das coisas sua face suscetível à nossa agência. Isso não é diferente do que as coisas são em si, mas é muito pouco do que elas são em sua totalidade.

A ideia de que as representações não acrescentam nada ao objeto representado, mas operam um empobrecimento frente à totalidade do objeto pode, à primeira vista, parecer desanimadora do ponto de vista epistemológico. Porém, se pensada em maior profundidade, a tese de Bergson franqueia a possibilidade de um conhecimento real das coisas, ainda que parcial. A troca de movimento entre as imagens é algo real e, para que a imagem que assume papel de centro (o corpo vivo) possa escolher qual movimento irá devolver às imagens circundantes, é preciso que as represente tais como são em si, pelo menos no aspecto da ação possível. As necessidades vitais dos organismos, as quais dependem das imagens circundantes, não lhes dão o luxo de escolherem ações baseadas em puras criações de seus

¹²¹ Bergson, op. cit., 1990, p. 23.

cérebros. A teoria da percepção pura parte, segundo Bergson, “da *ação*, isto é, da faculdade que temos de operar mudanças nas coisas, faculdade atestada pela consciência e para a qual parecem convergir todas as capacidades do corpo organizado”.¹²² A percepção pura, portanto, deve ser entendida como a totalidade de um processo que envolve a seleção de imagens em função dos interesses do ser vivo, o qual recolhe por meio dos nervos centrípetos os movimentos da imagem em questão, movimentos que então se multiplicam no cérebro, adiando e diversificando as possibilidades de resposta para, finalmente, serem devolvidos na forma de ações efetuadas ou apenas nascentes. Bergson coloca todos esses elementos num mesmo plano fenomênico, o das imagens, evitando a lacuna intransponível que as tradições filosóficas – p. ex. o realismo e o idealismo – abrem entre o objeto e o sujeito. Sob este ponto de vista, a percepção pura “faria portanto verdadeiramente parte das coisas”.¹²³ Eis como Worms comenta o aspecto de unificação ontológica operado pela teoria da percepção bergsoniana, embasada no conceito de imagem:

Pressupondo apenas o corpo vivo e a matéria, para deduzir a percepção e a consciência, Bergson não se aplica senão a *um único nível de realidade*, e proíbe-se toda ruptura ou todo desdobramento ontológico (por exemplo, entre o mundo e a consciência – ou o *cogito* –, ou ainda entre o corpo e a alma). É esse único nível de realidade que se encontra designado pelo termo enigmático *imagem*, que se aplica igualmente ao universo e ao corpo, à matéria das coisas e ao conteúdo de nossa representação, ao objeto e ao sujeito, se quisermos, da percepção”.¹²⁴

A percepção pura derivada exclusivamente das imagens, contudo, não existe de fato, conforme vimos Bergson afirmar (Cf. ref. 121). Se o ser vivo operasse apenas com a percepção pura, teríamos uma sucessão de intuições imediatas da matéria, mas a vida não passaria de uma série de arcos reflexos, tanto mais complexos quanto maior a diversidade de caminhos que o estímulo poderia percorrer no sistema nervoso antes de se resolver em ações nascentes ou efetuadas. Neste cenário teríamos seres vivos cuja escolha entre as múltiplas possibilidades de ação se daria por mero acaso (o que dificilmente permitiria a perpetuação da vida), ou talvez devido a um determinismo material mais sofisticado, operando nas intrincadas vias de movimentos moleculares do cérebro. Em todo caso, seríamos apenas matéria em contato com a matéria, comportando-se de modo previsível e determinado. É preciso que haja um outro elemento garantindo a existência de algum grau de indeterminação entre estímulo recebido e movimento realizado, garantindo aos seres vivos organizados o

¹²² Bergson, op. cit., 1990, p. 47.

¹²³ Bergson, op. cit., 1990, p. 48.

¹²⁴ Worms, op. cit., 2010, p. 134, grifo no original.

papel de centros de ação real. Para Bergson, tal elemento é a *memória*, ou a conservação das imagens percebidas, constituindo a existência virtual, ininterrupta e crescente de um passado singular a cada ser vivo.

O papel mínimo de tal memória seria o de inspirar a escolha mais vantajosa ao ser vivo, dentre os movimentos possíveis suscitados no bojo de uma percepção atual, com base em percepções semelhantes ocorridas no passado, conservadas e virtualmente disponíveis sob a forma de lembranças. Esse papel é tão destacado que as lembranças se imiscuem constantemente às percepções atuais, em benefício da ação a ser realizada, cabendo à percepção o papel de “chamar a lembrança, dar-lhe um corpo, torna-la ativa e consequentemente atual”.¹²⁵ Além desse papel mínimo, segundo Bergson, cabe à memória um outro papel fundamental à subjetividade: o de operar uma contração entre as intuições imediatas da matéria que a percepção fornece, aproximando ritmos de duração tão distintos como o são os da consciência e da matéria. A percepção real, portanto, é necessariamente resultado de uma contração, operada pela memória, da percepção pura instantânea. Por trás da heterogeneidade qualitativa de nossas intuições simples do mundo material, fruto da contração de instantes sucessivos engendrada pela memória, está a homogeneidade de múltiplos momentos da matéria em seu ritmo próprio. No limite, tal homogeneidade sucessiva e repetitiva da matéria, que condensamos para formar a percepção das qualidades sensíveis, é o substrato físico do sistema previsível e impessoal de imagens calculado pela ciência. Teríamos, então, um ponto de continuidade possível entre sujeito e objeto representado na interação entre percepção e memória:

É numa percepção extensiva [...] que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente.¹²⁶

Como percepção e lembrança estão sempre se interpenetrando e trocando entre si algo de seus elementos essenciais (endosmose), a psicologia incorreu no erro de não ver uma distinção de natureza entre ambas, mas apenas de grau ou intensidade. Isso faz com que percepção e lembrança constituíam um misto mal analisado, segundo o qual uma lembrança é uma percepção mais fraca, ou ainda, uma percepção é uma lembrança mais intensa. O esforço de Bergson para analisar tal misto e argumentar em favor da diferença de natureza entre

¹²⁵ Bergson, op. cit., 1990, p. 49.

¹²⁶ Ibid., p. 53.

percepção e lembrança tem em vista o debate entre materialismo e espiritualismo e, mais especificamente, o problema da relação do corpo com o espírito. Uma vez que a percepção pura nos apresenta o que a matéria realmente é, aquilo que é de outra natureza e vem a se acrescentar à percepção pura, ou seja, a memória, abre um campo de investigação possível do espírito. O reconhecimento atento, por exemplo, é um fenômeno no qual ocorre a inserção ostensiva da memória sobre a percepção presente, dando ensejo a tal investigação. Vejamos como Bergson constrói sua teoria do reconhecimento atento, da qual extrairemos importantes teses para a relação entre memória e liberdade.

2.2 OS TIPOS DE RECONHECIMENTO: INSTANTÂNEO E ATENTO

A caracterização mais pormenorizada que Bergson faz acerca dos processos de memória principia com os dois modos distintos pelos quais o passado pode ser conservar. O primeiro consiste em mecanismos motores inscritos no corpo, ou seja, configurações materiais do cérebro, nervos centrípetos e centrífugos e músculos, de modo a executar com precisão uma ação aprendida. O segundo consiste nas lembranças independentes, a partir das quais se recobrem, na forma de imagens, as percepções presentes a fim de dar a contribuição do passado no esclarecimento do devir. A psicologia da época via apenas uma diferença de grau entre um hábito consolidado e uma lembrança espontânea, essa última transformando-se no primeiro se fosse suficientemente repetida. Contudo, conforme enfatiza Bergson, a lembrança de uma cena da vida pessoal refere-se a evento único e definido, e como tal não pode mudar pela repetição, ao menos sem se desnaturar. O que a repetição produz é, antes, uma certa disposição da resposta corporal, sem alterar as imagens-lembranças. Assim, ao se repetir várias vezes uma lição até que seja aprendida de cor, cada ensaio da repetição é um episódio que se armazena na história pessoal de modo completo e inconfundível, ao passo que a capacidade de reproduzir a lição de cor vai se aperfeiçoando gradualmente, pelo ajustamento dos mecanismos corporais.

A memória corporal se faz presente de modo constante em nossa vida diária. Mesmo quando não está em jogo um movimento complexo, a simples ação nascente diante de um objeto percebido, ou seja, a mera virtualidade de um movimento possível, já envolve certa disposição aprendida do corpo. A todo momento de nossa vida desperta, portanto, a memória corporal exerce sua atividade de conexão adequada entre percepção e ação, em grau mínimo no caso dos movimentos apenas nascentes, em grau máximo no caso dos movimentos

complexos aprendidos e consolidados na forma de hábito. Mas, conforme vivemos, a outra memória, a de imagens-lembranças, acumula o registro ininterrupto de nossa história pessoal, gerando imenso e crescente conteúdo mnêmico. Tais imagens-lembranças, segundo Bergson, são constantemente inibidas pela memória corporal em ação, de outro modo viriam a atrapalhar o ajustamento sensório-motor do corpo às situações presentes, ao aqui-agora das necessidades biológicas. Somente as imagens-lembranças capazes de se associar de modo útil à percepção presente escapam dessa inibição, durante a vigília ordinária. Em ocasiões de afrouxamento da tensão existente entre percepção e ação imediata, como no sonho ou devaneio, as imagens-lembrança afluem de modo mais desimpedido. Veremos que no esforço do reconhecimento atento, o afluxo das imagens-lembranças também é favorecido, mas de um modo direcionado pela vontade e no sentido de enriquecer a percepção atual.

Não serão objeto do presente trabalho as discussões acerca de casos clínicos de cegueira e surdez psíquicas, analisados detidamente por Bergson durante a construção de suas hipóteses sobre a memória, mas que ultrapassam o escopo de nossos objetivos. Utilizaremos as hipóteses já constituídas pelo filósofo após a referida análise, a fim de prosseguirmos em nosso intento de correlacionar liberdade e memória nas obras em estudo. Feita tal ressalva, o reconhecimento é uma instância adequada para estudar a interação entre ambas as memórias, a corporal e a das imagens-lembranças, visto ser um fenômeno no qual ocorrem, de modo concomitante e necessário, tanto o prolongamento motor da percepção quanto o afluxo crescente de lembranças, sem as quais não haveria o próprio reconhecimento.

Bergson observa, com base em certos casos de cegueira psíquica, que nem sempre a ligação entre percepção e lembrança é necessária para suscitar o sentimento de reconhecimento, podendo a percepção se apresentar como familiar sem que qualquer imagem-lembrança consciente venha a seu encontro. Com base nisso, Bergson postula um “reconhecimento no *instantâneo*, um reconhecimento de que apenas o corpo é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha”.¹²⁷ Tal reconhecimento inicial assenta-se, portanto, na memória corporal, ou seja, na consciência de ações nascentes adequadas ao objeto percebido, ou, nas palavras de Bergson, na “consciência de um acompanhamento motor bem regulado, de uma reação motora organizada”.¹²⁸ Essa familiaridade imediata a um objeto, portanto, é suscitada pela ação nascente já direcionada a um esquema motor ajustado ao objeto em questão, devido a contatos anteriores que confeccionaram a resposta corporal

¹²⁷ Bergson, op. cit., 1990, p. 73, grifo no original.

¹²⁸ Ibid., p. 73.

adequada e coordenada, sem ainda depender de qualquer imagem-lembrança. Bergson assim sumariza tal processo:

Equivale a dizer que exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensa-lo. Nossa vida diária desenrola-se em meio 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, apressemos-nos a dizer, junta-se aí, na maioria das vezes, uma outra coisa.¹²⁹

A “outra coisa” é a memória das imagens-lembranças, com todo o volume da vida psicológica passada buscando a oportunidade de se inserir entre a percepção atual e seu prolongamento motor. Nessa tensão entre o passado das imagens-lembranças pressionando o presente sensório-motor para nele inserir-se, existiria uma ambiguidade interessante no movimento nascente ou efetuado: ao mesmo tempo em que esse movimento se lança para o futuro inibindo a ação das imagens-lembranças do passado, ele dá ensejo a que um subgrupo de tais imagens possa encontrar, na própria ação motora em execução, uma base para se atualizar. A ação presente, portanto, empresta atualidade e corporeidade à memória que, isoladamente, é virtualidade sem contato direto com a matéria. Vejamos como a dinâmica da interação entre as imagens-lembranças e o presente sensório-motor é descrita em outro excerto de *Matéria e Memória*:

Devido à constituição de nosso sistema nervoso, somos seres nos quais impressões presentes se prolongam em movimentos apropriados: se antigas imagens vêm do mesmo modo prolongar-se nesses movimentos, elas aproveitam a ocasião para se insinuarem na percepção atual e fazerem-se adotar por ela. Com isso aparecem de fato à nossa consciência, quando deveriam de direito permanecer cobertas pelo estado presente. Poderíamos portanto dizer que os movimentos que provocam o reconhecimento automático impedem por um lado, e por outro favorecem, o reconhecimento por imagens. Em princípio, o presente desloca o passado. Mas, justamente porque a supressão das antigas imagens resulta de sua inibição pela atitude presente, aquelas cuja forma poderia se enquadrar nessa atitude encontrarão um obstáculo menor que as outras [...].¹³⁰

Além do reconhecimento instantâneo, baseado na memória corporal e expresso pela atitude motora adequada em continuidade direta com a percepção, há um outro tipo de reconhecimento no qual as imagens-lembranças desempenham um papel preponderante. Neste outro tipo, o *reconhecimento atento*, a continuidade entre percepção e ação é sustada por um certo tempo, no qual a passagem das imagens-lembranças é não somente permitida,

¹²⁹ Ibid., p. 75.

¹³⁰ Bergson, op. cit., 1990, pp. 75-76.

como também ativamente intensificada. Na verdade, neste tipo de reconhecimento a ação ostensiva em resposta à percepção é detida ao mesmo tempo em que uma série de outras ações mais discretas são desempenhadas. Tais ações promovem uma adaptação do corpo, uma certa atitude propícia ao chamamento de imagens-lembranças que irão se unir à percepção. Algumas dessas ações são de detenção, outras tem por objetivo repassar mais de uma vez os contornos do objeto percebido. Vejamos a descrição de Bergson desse processo:

Se a percepção exterior, com efeito, provoca de nossa parte movimentos que a desenham em linhas gerais, nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria assim pela segunda vez a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo. Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares.¹³¹

Segundo Bergson, a seleção das imagens que irão ao encontro da percepção para recobri-la não se dá por mero acaso, mas sim com base em hipóteses sugeridas pelos movimentos nascentes nos quais a percepção se prolonga, formando um receptáculo para as lembranças mais adequadas, dentre uma miríade contida na vida interior do espírito. E o processo não se completa num único circuito, mas pode ser repetido indefinidamente, aperfeiçoando e enriquecendo cada vez mais a imagem-lembrança projetada pela memória sobre a imagem exterior trazida pela percepção. Por esse motivo, Bergson afirma 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”.¹³²

Ponto crucial para nosso projeto de correlação entre liberdade e memória é a tese das *alturas da vida do espírito*, que apenas resumiremos aqui, para retornar à sua análise mais demorada no terceiro capítulo de nossa dissertação. Consoante a essa tese, o circuito envolvendo a percepção do objeto e as imagens-lembranças pode assumir dimensões mais ou menos dilatadas, a depender do grau de tensão duracional adotado pelo espírito, ou seja, da altura em que esse espírito se coloca, no todo de sua vida psíquica, para inserir-se no presente sensório-motor. Argumentaremos, no próximo capítulo de nosso trabalho, que quanto maior a

¹³¹ Bergson, op. cit., 1990, pp. 80-81.

¹³² Ibid., p. 82.

tensão duracional adotada pelo espírito, maior é a inserção, no presente sensório-motor, das imagens-lembranças que condensam o todo da personalidade (o caráter, a honra pessoal, os valores do indivíduo), portanto maiores as possibilidades do ato oriundo desse tensionamento elevado ser um ato original, criador e livre.

Retornando à descrição bergsoniana dos processos de reconhecimento, temos a defesa, feita pelo filósofo, de que os distúrbios do reconhecimento decorrentes de lesões cerebrais não implicam na destruição das lembranças: “A pretensa destruição das lembranças pelas lesões cerebrais não é mais que uma interrupção do progresso contínuo através do qual a lembrança se atualiza”.¹³³ Conforme mencionamos, tomaremos diretamente as hipóteses de Bergson como pontos de partida para nossas teses de correlação entre liberdade e memória, sem adentrar nas minudências de sua análise acerca dos distúrbios do reconhecimento, os quais embasam as referidas hipóteses. Assim, no caso do reconhecimento da linguagem falada, Bergson propõe a atuação de um esquema motor, constituído por sensações musculares nascentes que os sons emitidos pelo interlocutor geram no ouvinte, como consequência imediata da percepção da fala de uma língua previamente aprendida. Desse modo, durante a escuta ocorre um acompanhamento motor da fala, o qual permite que o ouvinte reconheça, inicialmente apenas em linhas gerais, as palavras principais, a direção e o tom do discurso alheio. Tal acompanhamento não consiste na repetição interior da palavra de modo integral, mas apenas de uma tendência motora a fazê-lo, suficiente para fazer a distinção entre uma massa contínua de ruídos (caso do total desconhecimento de uma língua) e sons inteligíveis que suscitam movimentos nascentes, sobre os quais imagens-lembranças incidem, conferindo-lhes sentido. Essa distinção é possível devido aos esquemas motores já adquiridos por quem aprendeu uma língua.

O acompanhamento motor da linguagem ouvida, portanto, é o reconhecimento instantâneo e inicial, ensejando um primeiro circuito da memória que permite a inserção subsequente de outras imagens-lembranças e a formação de circuitos mnêmicos mais dilatados, a depender do esforço intelectual do ouvinte, da altura em que decide, ou que pode, colocar seu espírito:

O reconhecimento atento, dizíamos, é um verdadeiro circuito, em que o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que nossa memória, simetricamente colocada, **adquire uma tensão mais alta para projetar nele suas lembranças**. No caso particular que nos ocupa, o objeto é um interlocutor cujas ideias se manifestam em sua consciência como representações auditivas, para

¹³³ Bergson, op. cit., 1990, p. 102.

se materializarem em seguida como palavras pronunciadas. Será preciso, portanto, se é verdade o que dizemos, *que o ouvinte se coloque de saída entre ideias correspondentes*, e as desenvolva como representações auditivas que irão recobrir os sons brutos percebidos, encaixando-se elas mesmas no esquema motor. Acompanhar um cálculo é refazê-lo por conta própria. Compreender a fala de outrem consistiria do mesmo modo em reconstituir inteligentemente, isto é, partindo das ideias, a continuidade dos sons que o ouvido percebe. E, de uma certa maneira mais geral, prestar atenção, reconhecer com inteligência, interpretar, constituiriam uma única e mesma operação pela qual o espírito, **tendo fixado seu nível**, tendo escolhido em si mesmo, com relação às percepções brutas, o ponto simétrico de sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar para essas percepções as lembranças que as irão recobrir.¹³⁴

Assim, o esquema motor funciona como um fio condutor guiando a evocação das imagens-lembrança que constituirão a compreensão da fala ouvida, segundo a disposição intelectual assumida por quem ouve. Conforme observa Lapoujade, “o espírito pode acompanhar as descontinuidades aparentes da linguagem, uma vez que ele não deixa de restabelecer, em um outro plano, a continuidade ideal ou espiritual cuja atualização é o uso da linguagem”.¹³⁵ A possibilidade de o esforço intelectual modificar a altura da atitude mental, influenciando na diversidade e na amplitude dos circuitos mnêmicos envolvidos, será uma ideia à qual retornaremos no capítulo 3 do presente trabalho, relacionando-a à liberdade. Por ora, cumpre frisar que a tese de Bergson aponta uma ação contínua do espírito durante a compreensão auditiva, concomitante ao acompanhamento motor assentado na memória corporal, gerando a percepção distinta da fala pelo encontro de duas “correntes”. Uma das correntes é centrífuga e provém da lembrança pura, que ganha contornos mais definidos na forma de imagem-lembrança, indo ao encontro da ação nascente que lhe oferece arcabouço. A ação nascente, por sua vez, é fruto do progresso da outra corrente, a centrípeta, iniciada com a percepção pura de uma imagem exterior, ambas as correntes se encontrando e formando a percepção distinta e reconhecida. Tal processo do reconhecimento da fala serve de hipótese para o reconhecimento atento em geral. Convém agora compreender, com maiores detalhes, as teses bergsonianas acerca dos processos pelos quais as imagens-lembranças vêm ao encontro da percepção presente.

¹³⁴ Bergson, op. cit., 1990, p. 94, grifo original italicizado, grifo nosso realçado.

¹³⁵ Lapoujade, David. *Potências do tempo*. Trad. Hortencia Santos Lancaster. 2ª ed. São Paulo: N-1 Edições, 2017, p. 82.

2.3 PASSADO E PRESENTE: A INTERAÇÃO MEMÓRIA-CORPO

Bergson delinea a compreensão da lembrança pura contrastando-a com a percepção presente, destacando a diferença de natureza entre ambas. Para isso, frisa a distinção entre a lembrança pura inextensiva e a sensação extensiva, a qual ocupa porções localizadas da superfície corporal. Entre ambas, lembrança pura e sensação, há um elemento de continuidade constituído pela imagem-lembrança. Que os dois elementos de natureza distinta, lembrança-pura inextensiva e sensação extensiva, possam estabelecer uma continuidade, é apenas outra forma de enunciar o tema de toda a obra *Matéria e Memória*, aliás parte de seu subtítulo: a relação do corpo com o espírito. A imagem-lembrança é a própria continuidade aludida, uma continuidade que se estabelece em progressão duracional. A atualidade de nossa existência se nos apresenta como sensações e movimentos em continuidade com o passado por meio da inserção das imagens-lembranças sobre as sensações, essas se prolongando em movimentos nascentes inclinados para o futuro imediato. O presente, afirma Bergson, é sensório-motor, ou seja, atualidade corporal. O passado, cuja existência virtual *não é menos existência*¹³⁶, só pode inserir-se nesse presente sensório-motor por meio da atualização da lembrança pura em imagens-lembranças, essas vindo a inserir-se nas percepções atuais que, consequentemente, estarão impregnadas de memórias, consistindo na própria vida psicológica, como aponta Deleuze:

Sob a invocação do presente, as lembranças já não têm a ineficácia, a impassibilidade que as caracterizavam como lembranças puras; elas se tornam imagens-lembranças, passíveis de serem “evocadas”. Elas se atualizam ou se encarnam. Essa atualização tem toda sorte de aspectos, de etapas e de graus distintos. Mas, através dessas etapas e desses graus, é a atualização (e somente ela) que constitui a consciência psicológica. De qualquer maneira, vê-se a revolução bergsoniana: não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança à percepção.¹³⁷

¹³⁶ Quanto a esse ponto, remetemos ao célebre comentário de Deleuze: “Acreditamos que um presente só passa quando um outro presente o substitui. Reflitamos, porém: como adviria um novo presente, se um antigo presente não passasse ao mesmo tempo em que *é* presente? Como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado *ao mesmo tempo* que presente? O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é “contemporâneo” do presente que ele *fô*. [...] O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam” (Deleuze, op. cit., 2012, pp. 49-50, grifo no original).

¹³⁷ Deleuze, op. cit., 2012, p. 54.

O passado virtual é, portanto, um elemento fundamental da vida psicológica, a qual progride num processo de atualização da memória integral em resposta à condição dinâmica do corpo, sendo tal progressão o traço essencial de nossa subjetividade. Os diferentes graus de atualização citados por Deleuze correlacionam-se diretamente com os níveis de tensão duracional ou alturas da vida do espírito, mencionados no excerto da seção precedente (Cf. cit. 134). Para compreendermos como o funcionamento dinâmico da memória propicia tais estados, convém aprofundar a descrição bergsoniana de modo mais detalhado.

As duas memórias já referidas em seção anterior, corporal e espiritual, operam conjuntamente no processo de atualização do passado virtual nas percepções e movimentos do presente sensório-motor. A memória corporal, sumarizada por Bergson como “conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou”,¹³⁸ prepara as atitudes corporais mais adequadas para que as imagens-lembranças, oriundas da memória espiritual, venham a se inserir no curso das percepções e ações atuais. A cooperação intrínseca das duas memórias fica evidenciada na seguinte passagem:

Como elas [memória corporal e espiritual] não constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, dizíamos, senão a ponta móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência, é natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio. Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em suas tarefas e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência: nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e por similitude. Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto precisão onde se realiza a *ação*. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida.¹³⁹

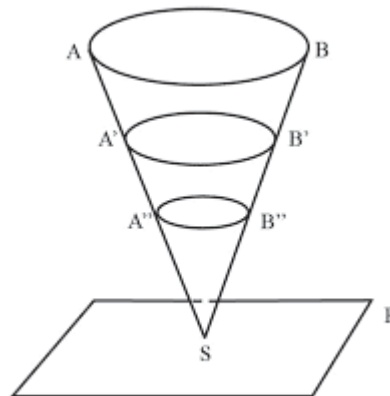
As expressões “ponta móvel” e “plano movente” fazem referência à célebre imagem do cone, criada por Bergson para representar o processo de atualização e inserção da memória no presente. Trata-se de um cone SAB (fig. 1) que representa a totalidade da memória de um indivíduo, cuja base AB é fixa e o vértice S representa a imagem do corpo projetando-se em movimento contínuo para baixo em direção a um plano igualmente movente P (movimento em direção ao futuro), o qual é a representação atual do universo. A figura completa, portanto, representa a atualidade do corpo (vértice S) progredindo junto ao universo material (plano

¹³⁸ Bergson, op. cit., 1990, p. 125

¹³⁹ Ibid., p. 125.

movente P), sob a influência constante da totalidade do passado (base AB e todo o prolongamento do cone), o qual, de virtual passa a ser atual por meio da incidência das imagens-lembranças no arcabouço sensório-motor, durante o desempenho das ações corporais.

FIGURA 1 – CONE DA MEMÓRIA



Fonte: Bergson, op. cit., 1990, p. 133

Bergson propõe que nossa vida psíquica pode assumir diferentes “alturas” ou “tons”, correspondendo, segundo a imagem acima descrita, a diferentes seções do cone, paralelas à base AB (A'B'; A''B''; etc., fig. 1), nas quais o grau de expansão da memória é variável, tanto maior quanto mais próximo da base AB, tanto mais circunscrito quanto mais rente ao plano P. Tais alturas da vida mental visam atender às necessidades do presente sensório-motor, ou seja, aos problemas suscitados pelo contato do corpo (ponto S) com o universo material (plano P). A altura da vida mental, adotada pelo espírito, é determinada “pelas necessidades do momento e também pelo grau variável de nosso esforço pessoal”.¹⁴⁰ O processo pelo qual evocam-se as lembranças puras no conjunto da memória integral não é a clássica explicação de semelhança ou contiguidade de ideias, própria do associacionismo, visto que entre duas ideias quaisquer sempre se pode estabelecer alguma semelhança ou alguma contiguidade, a depender do grau de generalização adotado e dos termos intercalares escolhidos. Semelhança e contiguidade, portanto, não explicam a especificidade das imagens-lembranças que vêm ao encontro do presente sensório-motor. Tais conceitos associacionistas podem ser utilizados na compreensão da gênese do tipo mais simples de memória, o hábito motor, na medida em que, para se formarem tais hábitos, a percepção presente se condiciona por semelhança com percepções

¹⁴⁰ Bergson, op. cit., 1990, p. 139.

passadas até que a ação motora se fixe de modo constante, oferecendo uma resposta em contiguidade com aquelas percepções. Porém, segundo Bergson, as lembranças puras, tomando feição de imagens-lembranças para se unirem às percepções, não seguem leis associacionistas que as consideram elementos isolados, quais átomos independentes passíveis de se ligarem a outros.

O princípio de operação da memória, para Bergson, segue “a solidariedade dos fatos psicológicos, sempre dados juntos à consciência imediata como um todo indiviso que somente a reflexão separa em fragmentos distintos”.¹⁴¹ Existe, portanto, uma totalidade da memória que exerce pressão constante para inserir-se no presente, constituindo a vida mental numa tensão variável entre a atualidade sensório-motora e o passado integral e cumulativo. As lembranças são evocadas no contexto dessa tensão que implica a personalidade inteira, segundo as necessidades materiais e a atitude mental adotada. Num extremo dessa tensão, temos as respostas imediatas ou reflexas, noutro, temos as longas hesitações, com profundos mergulhos da consciência no oceano de lembranças da história pessoal. Na maior parte das vezes, a tensão da vida psicológica encontra-se em posições intermediárias, com a memória operando sua integração adequada às exigências do presente, segundo “movimentos” assim descritos por Bergson:

[...] a memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pelo qual ela 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, pela qual se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil. A esses diversos graus de contração correspondem as formas variadas da associação por semelhança.¹⁴²

A atualização do passado, portanto, tem um duplo aspecto, sendo o primeiro e mais amplo, a translação, referente à definição do tom da vida mental, ou à colocação do espírito em determinado grau de contração (correspondente a uma seção do cone), que não deixa de refletir a personalidade inteira. O segundo, a rotação, consistindo numa seleção, já condicionada pela altura da vida mental adotada e pelo grau de contração do espírito, das lembranças puras mais adequadas para responderem a determinadas exigências do presente (ou seja, “apresentar-lhe a face mais útil”), na forma de imagens-lembranças a recobrirem a percepção atual.

¹⁴¹ Bergson, op. cit., 1990, p. 136.

¹⁴² Bergson, op. cit., 1990, p. 138.

O processo de integração entre passado e presente na vida consciente por meio da atualização das lembranças puras, referido por Bergson como uma solidariedade entre memória e conduta, ou ainda como uma organização das lembranças com os atos, varia em seu grau de eficácia frente às necessidades da vida. Na criança, a relação entre memória e atos encontra-se em desenvolvimento. Durante um período desse desenvolvimento a memória e os atos são relativamente independentes, o que explica suas ações seguirem a impressão do momento e sua memória ser extraordinariamente ativa, visto ainda não estar fortemente comprometida com a solução das necessidades corporais. No adulto, se o acordo entre lembrança e conduta encontrar seu equilíbrio ótimo sob o prisma da atenção à vida, temos, segundo Bergson, a figura do *homem de ação*. Se, contudo, houver predomínio do presente sensório-motor, com exiguidade ou ausência de lembranças que poderiam aprimorar o desempenho da ação, temos a descrição do indivíduo *impulsivo*. E, finalmente, aquele que abre as comportas do passado em demasia, sem proveito para a ação atual, cercado-se de múltiplas lembranças que não encontram ensejo para sua inserção na conduta, constitui o *sonhador*. Retomaremos esse modelo de avaliação do equilíbrio da relação entre memória e ação no próximo capítulo de nosso trabalho, propondo uma interpretação do que seja a “atenção à vida”, de modo a permitir correlacionar os graus de liberdade com o referido equilíbrio.

As teses sobre os processos de memória e o modo como se correlacionam com a atualidade sensório-motora do corpo, desenvolvidas por Bergson especialmente no terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, objetivam construir uma teoria que, ao mesmo tempo, dá conta dos fatos coligidos pela Neurologia da segunda metade do séc. XIX (em especial aqueles referentes às afasias) e não se alinha com o materialismo. Esse último, em sua versão imiscuída à ciência, dotando-a de uma metafísica geralmente inconfessada ou mesmo irrefletida, adota a “ideia de que o corpo conserva lembranças na forma de dispositivos cerebrais [e] de que as perdas e as diminuições da memória consistem na destruição mais ou menos completa desses mecanismos”.¹⁴³ Alternativamente a tal visão, Bergson assim se pronuncia:

Todos os fatos e todas as analogias estão a favor de uma teoria que veria no cérebro apenas um intermediário entre as sensações e os movimentos, que faria desse conjunto de sensações e movimentos a ponta extrema da vida mental, ponta incessantemente inserida no tecido dos acontecimentos, e que, atribuindo assim ao corpo a única função de orientar a memória para o real e de ligá-la ao presente,

¹⁴³ Bergson, op. cit., 1990, p. 145.

consideraria essa própria memória como absolutamente independente da matéria. Neste sentido o cérebro contribui para chamar de volta a lembrança útil, porém mais ainda para afastar provisoriamente todas as outras.¹⁴⁴

A função de “afastar provisoriamente todas as outras [lembranças]”, desempenhado pelo cérebro atende, a nosso ver, a um aspecto da atenção à vida: os problemas da integridade corporal no curto prazo. Contudo, por uma inversão desse processo, poderíamos afastar provisoriamente a premência das exigências corporais, sem descuidar da atenção à vida e, pelo contrário, atendendo melhor a tal atenção, se considerarmos “vida” como incluindo a subjetividade, não apenas o corpo. Na espécie humana, gozamos de períodos de tempo nos quais nossa integridade corporal não está imediatamente ameaçada. Em tais períodos, o espírito pode adotar alturas da vida mental que não são determinadas de modo premente pelas necessidades corporais estritas. O cultivo dos talentos direcionados prioritariamente ao espírito, os sentimentos religiosos, as propensões altruístas, as produções artísticas, a própria filosofia, enfim, parecem depender dessa margem possível de liberdade do espírito para determinar seu nível para além do jugo exclusivo das necessidades corporais. Esse é o fio condutor segundo o qual iremos correlacionar a memória e a liberdade, em nosso próximo e derradeiro capítulo da presente dissertação.

¹⁴⁴ Ibid., pp. 145-146.

3 LIBERDADE, MEMÓRIA E ATENÇÃO À VIDA ESPIRITUAL-CORPORAL

Cabe-nos agora focalizar os esforços no objetivo que orienta o presente trabalho, qual seja, empreender uma interrelação das teses sobre a subjetividade em Bergson, concernentes à liberdade e à memória, sob a ótica da atividade do eu. Retomemos, com esse desiderato, a seguinte ideia contida no prefácio da sétima edição de *Matéria e Memória*: “Há [...] tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*”.¹⁴⁵ A argumentação que construiremos procura pensar essa ação a partir desses tons de vida mental, ou alturas do espírito, definidos, segundo a capacidade de tensionamento duracional dos estados internos de consciência, expressas no *Ensaio*. De fato, segundo tal interpretação, o grau de tensionamento duracional do eu define o grau de expressão da personalidade em atos exteriores, tanto mais livres quanto mais integral for a expressão da personalidade. A partir do que, com o aporte das propostas bergsonianas contidas em *Matéria e Memória*, somos levados a compreender os atos exteriores como a continuidade de um processo que principia pela percepção pura, na qual vêm a se inserir lembranças-imagens que iluminam as ações possíveis, abrindo brechas entre as necessidades da vida material para que o espírito se expresse em graus variáveis de profundidade. Se mantivermos o compromisso com o conceito de liberdade formulado no *Ensaio*, podemos compreender essa mesma liberdade atuando já no esforço do espírito ao buscar imagens-lembranças, nível inicial de atuação do eu que irá colaborar com a manifestação da personalidade em variados graus. Se não houvesse variabilidade também nesse esforço, se não houvesse diferentes tons de vida mental ou distintas alturas da vida psicológica, determinadas pela atividade do espírito desde a percepção com reconhecimento, sempre as mesmas lembranças viriam recobrir as mesmas percepções puras, resultando nos mesmos atos, dificultando a inserção da liberdade nos demais processos subjetivos descritos em *Matéria e Memória*.

Para ilustrar que é possível conciliar o conceito de liberdade do *Ensaio* com os processos da memória espiritual atuando em solidariedade com o corpo, ou seja, desde a percepção, destacamos o caso da compreensão da linguagem falada, explorado detalhadamente por Bergson, como paradigma do processo de ajuste da altura do espírito, ajuste este que julgamos estar presente em toda inserção das lembranças-imagens nas percepções. Consideramos que tal ajuste da altura do espírito, ou seja, a possibilidade de

¹⁴⁵ Bergson, op. cit., 1990, p. 5, grifo original.

diferença de tensão duracional dos estados interiores, relaciona-se com o grau de atenção dada à vida frente aos estímulos recebidos pelo corpo. Só não poderemos, em nossa interpretação, endossar que essa atenção à vida seja apenas a busca de uma vantagem biológica, pois, a nosso ver, isso resultaria em um escopo empobrecido do bergsonismo e eclipsaria o valor dessa filosofia para a compreensão da subjetividade. Ora, se durante a existência de um ser vivo postularmos, com Bergson, um continuum entre matéria e memória, entre corpo e espírito, parece-nos razoável considerar que a atenção à vida pode ser compreendida em sentido mais amplo, ou seja, entendendo-se *vida* em um sentido integral, enquanto *vida do corpo e do espírito*. Quando participamos, por exemplo, de uma interlocução de alto significado emocional conferida por fortes vínculos afetivos, tensionamos nossos estados interiores em grau elevado para acompanhar o discurso do interlocutor (chegando por vezes à simpatia espiritual), ao mesmo tempo em que expressamos nossos mais profundos sentimentos, representativos de nossa personalidade integral, mobilizando lembranças-imagens de enorme sentido pessoal, avivando inúmeros sentimentos que conferem qualidade única àquela interação. Nessas circunstâncias, supomos que todos os processos perceptivos e os recortes de imagens-lembranças da memória integral, desde os níveis mais básicos, já estão orientados fortemente por esse trabalho do espírito que se colocou num alto grau de tensionamento, numa altura de vida mental que exerce influência sobre toda a percepção e memória. Nesse contexto, um mero olhar no intervalo das palavras pode comunicar significados profundos entre os interlocutores.

Compete-nos, então, apontar os excertos das obras bergsonianas em estudo nos quais pretendemos nos embasar para dar sustentação às possíveis correlações entre liberdade e memória – esta última integrada ao corpo –, acima adiantadas, bem como estruturar e desenvolver mais pormenorizadamente nossa interpretação. Adicionalmente, iremos analisar os perfis do indivíduo sonhador, impulsivo e de bom-senso, descritos por Bergson em *Matéria e Memória* e alhures, como instâncias que ilustram o grau de ajustamento da altura do espírito em função da atenção à vida.

3.1 LIBERDADE E ALTURAS DA VIDA MENTAL

Iniciemos resgatando uma hipótese fundamental de *Matéria e Memória*:

[...] a operação prática e consequentemente ordinária da memória, a utilização da experiência passada para a ação presente, o reconhecimento enfim, deve realizar-se de duas maneiras. Ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual.¹⁴⁶

Por ora deixaremos de lado a memória corporal ou automática e nos concentraremos no aludido *trabalho do espírito*. Posteriormente voltaremos ao valor da memória automática com vistas a uma visão integrada dos pré-requisitos sobre os quais se constrói o ato livre. Esse trabalho do espírito – categorizado como *sui generis* por Bergson – consiste essencialmente em atualizar o passado, em buscar as lembranças puras na memória integral, selecioná-las e inseri-las onde o espírito as julgar úteis, consoante a atenção à vida no sentido amplo que queremos explorar aqui, enquanto vida do corpo e do espírito. Se retomarmos o esquema representado na figura 1 (p. 61 do presente trabalho), teremos nas inúmeras seções do cone, entre o ponto S e a base AB, as diferentes alturas da vida psicológica passíveis de serem adotadas pelo espírito, no seu trabalho de busca das lembranças na memória integral, em prol do enriquecimento do presente sensório-motor. As seções da memória mais próximas de S são as mais restritas em termos da riqueza das lembranças que ali podem ser buscadas no sentido de transformá-las em imagens-lembranças, ao mesmo tempo em que são as mais diretamente aderentes ao estado motor atual. Já as seções mais próximas da base AB apresentam tanta riqueza quanto a própria amplitude da personalidade. O trabalho de busca das imagens mais adequadas, entre os extremos S e AB, é marcado pelo dinamismo, conforme esclarece Bergson:

Tendemos a dispersar-nos em AB à medida que nos liberamos mais de nosso estado sensorial e motor para viver a vida do sonho; tendemos a concentrar-nos em S à medida que nos ligamos mais firmemente à realidade presente, respondendo através de reações motoras a excitações sensoriais. Na verdade, o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de imagem e o suficiente de ideia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente.¹⁴⁷

Nesse excerto vemos o trabalho do espírito na forma de movimento do eu entre as posições extremas do cone SAB, ativamente buscando na memória integral o material com que possa constituir suas representações, de modo a atender, com variados graus de liberdade

¹⁴⁶ Bergson, op. cit., 1990, pp. 59-60.

¹⁴⁷ Bergson, op. cit., 1990, p. 134.

e criação de novidade, aos apelos do presente sensório-motor. Esse presente sensório-motor possui inegavelmente certas determinações dadas pelas leis materiais. Em vista disso, segundo nossa interpretação de Bergson, quando é dito que as representações devem “contribuir utilmente para a ação presente”, compreendemos essa utilidade como a resolução do problema de viabilizar o grau de liberdade pretendido pelo espírito com as condições do presente sensório-motor. A atualização do passado, portanto, não parece ser um fluxo passivo de memórias escapando de um recipiente conforme a situação presente o permita, mas sim o resultado de uma atividade essencial do espírito – talvez sua principal atividade, ou, como algumas interpretações sugerem, sua única atividade – mediante a qual as lembranças, jungidas às percepções, ganham a potência do agir, sob variável grau de liberdade. Eis como Worms descreve essa atividade:

O passado puro é “inagente”, “impotente”, eis sobre o que Bergson não cessa de insistir, tal é a diferença fundamental que explica todas as outras, estando aí compreendida uma *inconsciência* que não é uma inexistência, uma *virtualidade* que não é senão o contrário do atual e do ativo, um passado, enfim, que não se opõe ao presente senão porque este se define pela *vida*! Mais ainda, é essa diferença de ação que explica que “a” memória – entenda-se, o trabalho de mediação, de *retransposição em imagem*, em ação, da memória pura – *seja precisamente um trabalho, seja um “ato”, sejam uma “vida”* mental ou psicológica. Uma vez que a memória pura seja inagente, é preciso um ato específico para torná-la novamente agente. Vamos agora um passo mais longe: compreender-se-á que todo o trabalho de nosso espírito se esgota nessa transformação em ação do passado, revela-se através disso, *manifesta-se de maneira imanente através de uma vida que não se reduz ao presente, e um passado que de novo se torna vivo*.¹⁴⁸

O prolongamento desse trabalho pode oferecer um enriquecimento das ações prefiguradas ou nascentes, ampliando a gama das escolhas possíveis no presente sensório-motor do qual o corpo faz parte. Tal enriquecimento não depende apenas do volume de memória constituído pelo cone SAB, mas, sobretudo, pela disposição do espírito a esse trabalho, no sentido de dilatar e aprofundar a busca de lembranças sempre que a situação o permita. Isso implica na adoção de diferentes alturas de vida mental, a qual se expande e se contrai entre diferentes seções do cone a fim de atualizar, do passado, o que seja mais significativo à vida corporal e espiritual. É fato que se a conjuntura do presente corporal exigir uma resposta imediata, por exemplo nas situações extremas de risco à vida, não cabe espaço para o trabalho dilatado do espírito. Nesse caso devem entrar em jogo as memórias eminentemente corporais, ou reflexos, a fim de que a própria ação em curso esclareça a mais vantajosa e adequada ação seguinte. Contudo, nos contextos em que não há nem risco à vida,

¹⁴⁸ Worms, op. cit., 2010, pp. 175-176, grifos no original.

nem exigência biológica premente, situações frequentes na etapa evolutiva atual da espécie humana, há margem para que esse trabalho do espírito se prolongue e oportunize a dilatação da personalidade sobre as ações escolhidas, tal como sugerido pelo seguinte excerto das primeiras páginas de *Matéria e Memória*:

O que se toma ordinariamente por uma maior complicação do estado psicológico revela-se, de nosso ponto de vista, como uma maior dilatação de nossa personalidade inteira que, normalmente restringida pela ação, estende-se tanto mais quanto se afrouxa o torno no qual ela se deixa comprimir e, sempre indivisa, espalha-se sobre uma superfície tanto mais considerável.¹⁴⁹

Portanto, as situações em que o ser vivo não está sob ameaça imediata de um perigo exterior ou de perecer sob uma carência biológica inadiável são aquelas nas quais se afrouxa o “torno” da necessidade, dando chances de prolongamento do trabalho do espírito na interioridade da memória. Se este trabalho se der em uma conjuntura grave, que evoque as ideias de honra, de caráter ou de felicidade pessoal, podemos ter uma situação na qual estados de consciência profundos emergem, representando o todo da personalidade e conferindo às ações em curso um elevado grau de liberdade. Para corroborar essa afirmação, retomemos um trecho do *Ensaio* no qual Bergson, criticando a explicação associacionista das causas dos comportamentos, faz uma significativa descrição de sua concepção sobre a gênese dos atos livres:

O associacionista reduz o eu a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. [...] Mas se, ao contrário, considera esses estados psicológicos segundo a coloração particular que assumem em determinada pessoa, coloração que cada um recebe pelo reflexo de todos os outros, então não há, de modo algum, necessidade de associar vários fatos de consciência para reconstituir a pessoa – ela está inteira em apenas um deles, basta que saibamos escolher. A manifestação exterior desse estado interno será precisamente o que chamamos de ato livre, uma vez que unicamente o eu terá sido seu autor, pois expressará o eu inteiro.¹⁵⁰

Temos aqui a notável tese bergsoniana da liberdade como manifestação exterior da duração interior altamente tensionada, dos estados de consciência do eu profundo em fusão, na qual apenas um deles, se possuidor da coloração que recebe de todos os demais, pode representar a personalidade inteira. Se buscarmos a partir disso a conexão com as teses de *Matéria e Memória*, será forçoso inserir no arco de ocorrências que compõem o ato de elevado grau de liberdade os seguintes elementos: 1) as percepções que levam o indivíduo a

¹⁴⁹ Bergson, op. cit., 1990, p. 5.

¹⁵⁰ Bergson, op. cit., 2020, p. 105.

reconhecer determinado contexto de vida como grave e merecedor do irrompimento de seus sentimentos profundos; 2) a altura do espírito assumida em seu mergulho na memória integral; 3) as lembranças puras que são mobilizadas para se inserirem naquelas percepções; 4) a manifestação das ações corporais que representam um sentimento emergente do eu profundo, ou seja, que representa a personalidade inteira. Julgamos que o ponto crucial para conexão entre as teses sobre a liberdade do *Ensaio* e os processos descritos em *Matéria e Memória* reside no segundo elemento elencado, a altura assumida pelo espírito. Tal altura nos parece refletir o grau de tensionamento duracional do eu, determinando seu grau de atenção à vida integral: corporal e espiritual.

Nesse contexto, interpretamos os momentos graves e solenes, descritos por Bergson como aqueles nos quais somos chamados a manifestar nossa ideia de honra, caráter e felicidade, como desafios à vida em sentido integral, demandando elevada atenção do espírito e incentivando-o a se colocar *à altura* de uma resposta condizente. Tais momentos desafiam o indivíduo a expressar seus estados mais profundos, os únicos que podem conferir significado verdadeiramente pessoal e maior grau de liberdade ao curso de ação em meio a um contexto crítico e grave. Se, ao contrário, nessas circunstâncias críticas for tomado um posicionamento baseado em ideias superficiais – aquelas pouco integradas ao todo da personalidade –, ou ainda, pela completa imposição por parte de outrem, o indivíduo sente-se traído por si mesmo ou esmagado pelos outros. A altura da vida mental requerida nesses momentos críticos envolveria, então, um tensionamento duracional capaz de fazer com que cada estado interior recebesse o reflexo de todos os outros, de modo que as lembranças puras mobilizadas nesse contexto não seriam ordinárias, mas representativas da personalidade integral. Esses elementos entrariam então na “série dinâmica” de fatos interiores da consciência, capazes de produzir o ato livre, tal como Bergson assim sumariza: “É da alma inteira que a decisão livre emana, e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual se liga tender a se identificar com o eu fundamental”.¹⁵¹

Parece-nos que a teoria da percepção de Bergson, expressa em *Matéria e Memória*, se concilia com a ideia de liberdade como manifestação do eu profundo em diferentes tensões duracionais, na medida em que toda percepção presente, para Bergson, é um ato que interessa à integralidade da personalidade, ainda que com diferentes graus de dilatação sobre si mesma, conforme evidenciado no seguinte trecho:

¹⁵¹ Bergson, op. cit., 2020, p. 106.

Pode-se supor que a percepção permaneça idêntica a si mesma, verdadeiro átomo psicológico ao qual se agregam outros à medida que estes últimos passam ao lado dele. Tal é o ponto de vista do associacionismo. Mas existe um segundo, e é precisamente aquele que indicamos em nossa teoria do reconhecimento. Supusemos que nossa personalidade inteira, com a totalidade de nossas lembranças, participava, indivisa, de nossa percepção presente. Então, se essa percepção evoca sucessivamente lembranças diferentes, não é por uma adjunção mecânica de elementos cada vez mais numerosos que ela exerceria, imóvel, uma atração ao seu redor; é por uma dilatação de nossa consciência inteira, que, expandindo-se sobre uma superfície mais vasta, é capaz de levar mais longe o inventário detalhado de sua riqueza.¹⁵²

Sendo assim, se um conjunto de percepções for acolhido pela personalidade até seus estados mais profundos, pode atingir alturas de vida mental que expressam o “eu fundamental”, estimulando a manifestação de seus estados interiores em alta tensão duracional por meio de atos de elevado grau de liberdade. A investigação da vida interior, segundo Bergson, evidencia a “solidariedade dos fatos psicológicos, sempre dados juntos à consciência imediata como um todo indiviso que somente a reflexão separa em fragmentos distintos”.¹⁵³ É nesse todo indiviso dos estados de consciência que a personalidade se contrai ou se expande, definindo a qualidade que emprestará aos atos a serem exercidos sobre a matéria. É claro que a memória eminentemente corporal é o fundamento da maior parte dos atos realizados diretamente sobre a matéria durante a vida, incluindo todos os hábitos motores adquiridos e consolidados. Mas sobre esse fundamento, sobre esse arcabouço de atos necessários do ponto de vista estritamente corpóreo, são possíveis atos que condensam a vida psicológica, que revelam a história pessoal, o caráter, a riqueza da memória integral de um indivíduo, absolutamente original e distinta da memória de qualquer outro.

A conservação integral da memória, assim como a fusão, em maior ou menor grau de tensão, de múltiplos estados de consciência, constituem a vida psíquica e estão presentes, em alguma medida, em todos os atos do indivíduo. Assim, quando uma lembrança é inserida no estado de consciência presente mediante o reconhecimento atento, o todo da vida psicológica está implicado neste ato, conforme sugerido por Bergson: “No esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro, mas se simplifica ou se complica conforme o nível que escolhe para realizar suas evoluções¹⁵⁴.” O ato simples de inserção dessa lembrança, uma vez realizado, pode não deixar entrever à consciência reflexiva a profundidade do mergulho feito pelo espírito em sua interioridade, na qual a multiplicidade heterogênea e indivisa dos estados psicológicos em progressão constitui a conservação do passado na forma de lembranças puras.

¹⁵² Bergson, op. cit., 1990, p. 136.

¹⁵³ Bergson, op. cit., 1990, p. 136.

¹⁵⁴ Bergson, op. cit., 1990, p. 84.

Nesse sentido, a proposta de Bergson acerca do inconsciente ajuda a compreender a diversidade e a riqueza dos elementos psíquicos que sempre estão implicados em sua totalidade, ainda que com diferentes níveis de tensionamento duracional, nos atos do espírito. Para compreender tal proposta, é necessário afastar a ilusão de que a existência somente é possível de ser conservada no espaço, e não no tempo:

O mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que ele passa. E, se a realidade, enquanto extensão, nos parece ultrapassar ao infinito nossa percepção, em nossa vida interior, ao contrário, só nos parece real o que começa com o momento presente; o resto é praticamente abolido. Então, quando uma lembrança reaparece à consciência, ela nos dá a impressão de uma alma do outro mundo cuja aparição misteriosa precisaria ser explicada por causas especiais. Na realidade, a aderência dessa lembrança a nosso estado presente é inteiramente comparável à dos objetos não percebidos em relação aos que percebemos, e o *inconsciente* desempenha nos dois casos um papel do mesmo tipo.¹⁵⁵

Assim como não temos percepção atual da integralidade da extensão, da qual recortamos as imagens que compõem inicialmente a percepção pura, não temos consciência atual da totalidade da vida psicológica. Prosseguindo na mesma linha de analogia, certos eventos físicos permaneceram surpreendentes e inexplicáveis até que uma compreensão mais abrangente das variáveis físicas inicialmente ocultas esclarecesse sua gênese e seu funcionamento. A erupção de um vulcão, por exemplo, sempre assombrou a humanidade, na verdade ainda deve assombrar quem presencia o fenômeno. Hoje, contudo, tal fenômeno não é concebido como evento cataclísmico incompreensível ou mesmo sobrenatural, mas como resultado de forças geológicas que operam ininterruptamente nas profundezas da Terra, produzindo o notável efeito da erupção vulcânica quando certos níveis de energia geotérmica são atingidos e liberados na superfície da crosta. Analogamente, algumas decisões surpreendentes tomadas por alguém, verdadeiras irrupções psíquicas que causam estranheza e assombro não raro até para a própria pessoa que as tomou, são melhor compreendidas se admitirmos a contínua existência dos estados psicológicos inconscientes, em ininterrupta atividade nas profundezas da alma. É assim que Bergson explica, por exemplo, a situação na qual tomamos decisões que genuinamente expressam nosso eu profundo, mas que são totalmente divergentes dos conselhos ofertados pelos amigos mais confiáveis, decisões que sequer conseguimos justificar para nós mesmos:

¹⁵⁵ Bergson, op. cit., 1990, p. 119.

É o eu de baixo que sobe à superfície. É a crosta exterior que rompe, cedendo a um irresistível impulso. Operava-se nas profundezas desse eu, e abaixo desses argumentos muito razoavelmente justapostos, uma ebulição e, por isso mesmo, uma tensão crescente de sentimentos e ideias não inconscientes, sem dúvida, mas que não queríamos notar. Refletindo melhor sobre isso, recolhendo com cuidado nossas lembranças, veremos que fomos nós mesmos quem formamos essas ideias, nós mesmos que vivemos esses sentimentos, mas que, por uma inexplicável repugnância em querer, nós os tínhamos repelido para as profundezas obscuras de nosso ser cada vez que emergiam à superfície. [...] Queremos saber por que razão nos decidimos e concluímos que decidimos sem razão, talvez até contra toda razão. Mas, em certos casos, é justamente a melhor das razões, pois a ação realizada não mais exprime determinada ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de expressar, mas corresponde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas, a essa concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada, em resumo, a nossa ideia pessoal de felicidade e de honra.¹⁵⁶

Esse “eu de baixo”, o eu fundamental ou eu profundo, corresponde ao estrato de maior tensão duracional da personalidade, no qual os estados de consciência encontram-se na máxima fusão, emprestando uns aos outros suas colorações, de modo que cada um pode representar a personalidade inteira.¹⁵⁷ A existência desses estados psicológicos em contínua progressão dá-se na forma de uma heterogeneidade indivisa, ou seja, na forma da pura duração. Se tais estados não parecem existir e quando se manifestam podem causar surpresa até mesmo para aquele que os produz, é porque a consciência reflexiva ilumina habitualmente uma ínfima parte de vida psicológica, aquela que interessa às ações imediatas, além do fato de que as ações imediatas costumam estar voltadas aos objetos exteriores e não à percepção da interioridade. Desse modo, a própria consciência da interioridade costuma ser superficial e condicionada pelos hábitos da percepção de objetos exteriores, ou seja, a acentuada espacialização da subjetividade que sumarizamos no capítulo 1 deste trabalho. A continuidade da existência dos estados psicológicos profundos, que em sua maior parte escapam à consciência reflexiva, é assim defendida por Bergson:

[...] nossa repugnância em conceber *estados psicológicos inconscientes* se deve sobretudo a tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir. Mas, se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *que age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo. Em outras palavras, no domínio

¹⁵⁶ Bergson, op. cit., 2020, p. 107.

¹⁵⁷ Cumpre lembrar, ao nos depararmos com expressões empregadas por Bergson tais como “eu de baixo que sobe à superfície”, ou mesmo a formulação “estrato de maior tensão duracional da personalidade”, usada em nosso comentário, que tais expressões, próprias de uma linguagem espacializante, não devem ser tomadas em sentido literal, mas aludem a processos relativos à interioridade da consciência (em que pese não conseguirmos fugir da linguagem espacializante com o próprio termo *interioridade*).

psicológico, consciência não seria sinônimo de existência mas apenas de ação real ou de eficácia imediata, e, achando-se assim limitada a extensão desse termo, haveria menos dificuldade em se representar um estado psicológico inconsciente, isto é, em suma, impotente.¹⁵⁸

Interessante considerarmos que tudo aquilo que existe de modo impotente ou virtual no interior da pessoa – todos os estados mentais inconscientes, ou seja, as lembranças puras – constitui sua personalidade e o porquê de não sermos uma tábula rasa a cada ação, de não estarmos condenados a um presente instantâneo interminável. O reencontro com tais elementos constituintes de nosso espírito, na percepção presente, define a qualidade da vivência consciente e permite a dilatação de nossa personalidade nos atos que exercemos sobre o mundo exterior, em grau ínfimo nos reflexos, em grau máximo nos atos livres. À luz dessa conotação, lembremos o instigante trecho do *Ensaio*: “Respiro o odor de uma rosa e imediatamente lembranças confusas da infância me vêm à memória. Na realidade, essas lembranças não foram evocadas pelo perfume da rosa. Respiro-as no próprio odor; *ele é tudo isso para mim*. Outros sentirão de modo diferente”.¹⁵⁹ Segundo nossa interpretação desse excerto e à luz dos aportes trazidos por *Matéria e Memória*, o passado atualizado pelas lembranças afluentes não apenas *recobre* o presente sensório-motor, ele *funde-se* com o presente na vivência consciente, não sendo possível demarcar claramente o que é memória e o que é percepção pura nesse fenômeno. A coloração dos estados de consciência vivenciada *no perfume da rosa*, sua riqueza qualitativa, a multiplicidade de sentimentos avivados, constituem a dilatação da personalidade inteira sobre a percepção em curso. Os atos derivados dessa percepção altamente enriquecida pela qualidade interior têm maior grau de liberdade e, conseqüentemente, de originalidade. Mesmo os atos intencionais mais corriqueiros são permeados dessa coloração conferida pelos estados de consciência, a qual sintetiza o interesse da personalidade, a altura do espírito adotada e a manifestação da vontade. Um pequeno lapso durante a execução de um ato intencional prosaico pode revelar como o todo qualitativo da personalidade está envolvido em sua execução, conforme vemos nesse excerto:

Levanto-me, por exemplo, para abrir uma janela, e eis que basta ficar em pé para me esquecer do que tinha de fazer. Permaneço imóvel. Nada mais simples, dirão, você havia associado duas ideias: a de um objetivo a alcançar e a de um movimento a realizar. Uma das ideias desapareceu, restando apenas a representação do movimento. Mas não volto a me sentar, porque sinto confusamente que ainda há algo a fazer. Minha imobilidade não é, portanto, qualquer imobilidade. Na posição em que me encontro, parece estar pré-formado o ato a realizar, de modo que basta

¹⁵⁸ Bergson, op. cit., 1990, p. 116, grifo no original.

¹⁵⁹ Bergson, op. cit., 2020, p. 103, grifo nosso.

conservar essa posição, estuda-la ou, sobretudo, senti-la intimamente para nela reencontrar a ideia por um momento apagada. É preciso, portanto, que essa ideia tenha transmitido à imagem interna do movimento esboçado e da posição assumida uma coloração especial, e essa coloração sem dúvida não teria sido a mesma se o objetivo a atingir tivesse sido diferente.¹⁶⁰

A ideia de estados psicológicos inconscientes dotados de dinamismo, a nosso ver, apresenta-se como conceito crucial para a compreensão da continuidade e da progressão da personalidade. Interpretamos que tais estados conferem uma tensão duracional inerente à vida do espírito, conforme a natureza puramente qualitativa daqueles estados, modificada pela atividade livre do eu que aumenta ou reduz o grau de tensão duracional. Assim, “as imagens-lembranças pessoais que desenham todos os acontecimentos [do passado] com seu contorno, *sua cor* e seu lugar no tempo”,¹⁶¹ o “conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas, [...] essa concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada [...], nossa ideia pessoal de felicidade e de honra”,¹⁶² constituem a personalidade com seu caráter qualitativo único. O progresso duracional dos estados psicológicos interiores, constituindo a história pessoal, condensando-a em uma qualidade pessoal, é a própria vida do espírito. A atividade livre do eu se dará, conforme nossa compreensão da obra bergsoniana, modificando o grau de tensão duracional dessa vida do espírito. Com isso não postulamos um eu exterior aos estados de consciência, mas, sim, a atividade do eu que promove mudança de tensão duracional desses mesmos estados. Essa mudança de tensionamento se dá, conforme entendemos, não de modo passivo ou sujeito a um determinismo interno, mas, acompanhando a interpretação de Worms, como dialética de passividade-atividade¹⁶³.

A continuidade de nossa história pessoal, dada pela progressão dos estados de consciência que compõem essa mesma história, permite a concepção de um *caráter*, na condição de síntese atualizada de nosso passado integral. Recorrendo à comparação com a cadeia de fatos que une os objetos materiais, Bergson assim argumenta em prol dessa “cadeia” de elementos da alma:

¹⁶⁰ Ibidem, p. 102.

¹⁶¹ Bergson, op. cit., 1990, p. 69, grifo nosso.

¹⁶² Bergson, op. cit., 2020, p. 107.

¹⁶³ Segundo Worms, a aparente contradição entre a totalidade dos estados que constituem o eu irreduzível a uma causa exterior e a atividade desse próprio eu pode ser superada pela compreensão simultânea dos dois aspectos enquanto “uma causalidade pela qual nós expressamos e transformamos o sentido de nossa vida, bem longe de a ela estarmos submetidos como ao determinismo de um caráter, mas também uma significação e uma expressão pelos quais nos atualizamos e individualizamos a força interna de nossa duração, longe de ser submetidos como que a um dinamismo obscuro” (Worms, op. cit. 2010, p. 85).

Se não vejo nenhum inconveniente em supor dada a totalidade dos objetos que não percebo, é porque a ordem rigorosamente determinada desses objetos lhes dá o aspecto de uma cadeia, da qual minha percepção presente não seria mais que um elo: este elo comunica então sua atualidade ao restante da cadeia. – Mas, se examinarmos de perto, veremos que nossas lembranças formam uma cadeia no mesmo tipo, e que nosso *caráter*, 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 parte muito pequena, enquanto ao contrário utilizamos a totalidade de nossa experiência vivida.¹⁶⁴

Bergson afirma que “nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determina-lo de uma maneira necessária”.¹⁶⁵ Com isso entendemos que os elementos da interioridade da consciência, em sua conservação e progressão, constituem um caráter condicionante da vida do espírito, embora não determinem necessariamente os atos dessa vida. Tendo tal concepção de caráter em mente, podemos refletir sobre certos perfis relacionados à dinâmica de inserção do passado no presente sensório-motor. A análise bergsoniana das implicações desses perfis sobre o ajustamento à vida fornece valiosas contribuições à psicologia, em especial às teorias da personalidade, como também à própria psicopatologia. Discutiremos tais aspectos na seção seguinte.

3.2 EQUILÍBRIO VITAL ENTRE MATÉRIA E MEMÓRIA: REAGIR, SONHAR E REALIZAR

No intuito de compreendermos os modos fundamentais segundo os quais ocorre a dinâmica de atualização do passado no presente sensório-motor, propostos por Bergson, convém relembrar um trecho de *Matéria e Memória* que sumariza a relação da memória corporal com a espiritual, bem como o fator de integração de ambas em um mesmo processo voltado à ação presente:

A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base. Como elas não constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, dizíamos, senão a ponta móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência, é natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio. Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência:

¹⁶⁴ Bergson, op. cit., 1990, p. 120, grifo original.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 122.

nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e por similitude. Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida.¹⁶⁶

Esse é um trecho que toca diretamente, a nosso ver, o propósito central de *Matéria e Memória*: a relação do corpo com o espírito. Ao integrar as duas memórias, a espiritual e a corporal, Bergson enfrenta a lacuna histórica entre espírito e matéria por meio do funcionamento coeso dessas memórias. Desse modo, vai se delineando o continuum entre corpo e espírito, entre matéria e memória, próprio do dualismo bergsoniano que, a rigor, é um dualismo de polos ou direções, não de substâncias.¹⁶⁷ Contudo, o que interessa à análise que estamos empreendendo é o aspecto prático dessa relação das memórias, sua implicação sobre a atenção à vida, também considerada em sua continuidade do corpo com o espírito. Essa atenção à vida está ancorada na conjuntura sensório-motora do presente, nas percepções atuais e no “apelo” que essa situação lança sobre a imensidão interior da memória pura. De que modo o indivíduo responderá a esse apelo? Como seu grau de atenção, como a altura mental em que se coloca atende à vida, corporal e espiritual? Eis os modos básicos de responder a esse apelo, segundo Bergson:

O que caracteriza o homem de ação é a prontidão com que convoca em auxílio de uma situação dada todas as lembranças a ela relacionadas; mas é também a barreira

¹⁶⁶ Bergson, op. cit., 1990, p. 125.

¹⁶⁷ A menção sucinta ao dualismo bergsoniano, no presente trabalho, não faz jus à complexidade que o assunto comporta. Por limitação de espaço e devido ao enfoque dessa dissertação, não adentraremos tal complexidade, mas cumpre mencionar que somente com o aporte de uma leitura aprofundada do quarto capítulo de *Matéria e Memória*, bem como da obra *Evolução criadora*, seria possível delinear o alcance do conceito. Limitar-nos-emos a citar dois comentários essenciais ao tema, principiando por Jankélévitch: “A verdade é que no bergsonismo não há tanto dois ‘princípios’ opostos, mas sim dois movimentos inversos: um ascendente, outro descendente. É isso que será agora esclarecido por nossas observações sobre a ‘confusão de níveis’. Da consciência à matéria, há basicamente apenas uma escala de realidades cada vez menos densas; mas essa escala pode ser tomada numa direção ou noutra; de cima para baixo ou de baixo para cima. A matéria, em suma, não é nada, e a contradição se dá mais entre direções do que entre coisas, uma absolutamente positiva, a outra absolutamente negativa. [...] Os coeficientes “mais” e “menos”, portanto, afetam duas *tendências* e não duas *substâncias*; e o bergsonismo nos parece um *monismo* da substância, um dualismo da *tendência*” (Jankélévitch, Vladimir. *Bergson*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1931, pp. 243-44, grifo original, trad. nossa). Aduzimos passagem relevante de Deleuze: “Bergson recusa toda gênese simples que daria conta da inteligência a partir de uma já suposta ordem da matéria, ou que daria conta dos fenômenos da matéria a partir de supostas categorias da inteligência. Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência. Um passo para uma, um passo para a outra: a inteligência se contrai na matéria ao mesmo tempo em que a matéria se distende na duração; ambas encontram no extenso a forma que lhes é comum, seu equilíbrio; é possível à inteligência, por sua vez, levar essa forma a um grau de distensão que a matéria e o extenso nunca teriam atingido por si mesmos – a distensão de um espaço puro” (Deleuze, op. cit., 2012, p. 78).

insuperável que encontram nele, ao se apresentarem ao limiar da consciência, as lembranças inúteis ou indiferentes. Viver no presente puro, responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga, é próprio de um animal inferior: o homem que procede assim é um impulsivo. Mas não está melhor adaptado à ação aquele que vive no passado por mero prazer, e no qual as lembranças emergem à luz da consciência sem proveito para a situação atual: este não é mais um impulsivo, mas um sonhador. Entre esses dois extremos situa-se a favorável disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo. O bom senso, ou senso prático, não é na verdade outra coisa.¹⁶⁸

Iniciemos comentando o perfil impulsivo, o qual parece ser o de um indivíduo no qual a memória corporal toma a frente das ações sem aguardar o concurso da memória pura. Podemos dizer que tal pessoa não dá margem à dilatação do tempo entre os movimentos recebidos e os movimentos devolvidos pelo corpo, tempo que pode conferir chances de inserção de memórias adequadas ao esclarecimento do melhor curso de ação, à ampliação da gama de escolhas e à criação de novidade. É certo, contudo, que o agir impulsivo tem indicação precisa quando o corpo está em perigo imediato, como por exemplo quando uma causa externa danosa está em contato iminente ou já concretizado com a superfície de nosso corpo: “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”.¹⁶⁹ Assim, o ato de desviar o corpo de um objeto que lhe foi arremessado, tentar se agarrar a algo quando se perde o equilíbrio ou frear abruptamente o automóvel para evitar uma colisão são situações que não requerem amplas inserções de memórias puras, mas sim respostas rápidas e com a maior precisão possível.

Obviamente a crítica bergsoniana ao indivíduo impulsivo volta-se a outras circunstâncias, não àquelas nas quais tal modo de agir é apropriado. A crítica é pertinente no contexto de ações que são simples prolongamento das excitações recebidas quando há possibilidade de dilatar o prazo entre as primeiras e as segundas, em favor da atenção à vida em sua totalidade. Julgamos que o cenário da vida social se enquadra em tal contexto, pois na maior parte das vezes não há ameaça física imediata, sendo, portanto, desnecessário e contrário aos interesses vitais agir irrefletidamente pelo mero prolongamento das excitações em respostas imediatas. Na complexa teia de interações sociais que caracteriza nossa espécie, a atenção à vida deve levar em conta as relações de confiança mútua, o valor dos vínculos afetivos, a credibilidade, a reputação, a ordenação jurídica vigente e inúmeras outras variáveis

¹⁶⁸ Bergson, op. cit., 1990, p. 126.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 41.

frente às quais o comportamento impulsivo pode trazer graves prejuízos ao indivíduo e seu entorno.

Além dessas consequências exteriores, a própria vivência interior do indivíduo impulsivo perde em riqueza, pois, conforme afirma Prado Júnior, “a maior indeterminação da resposta (ou a possibilidade de procrastiná-la mais largamente) é acompanhada por uma maior esfera de consciência”.¹⁷⁰ Do que se infere diretamente ser a maior determinação da resposta impulsiva acompanhada de menor esfera de consciência. Tal restrição da esfera de consciência, a nosso ver, dá-se pela altura adotada pelo espírito estar muito próxima ao presente sensório-motor, sem oferecer oportunidade de a consciência dilatar-se sobre suas lembranças puras de modo a enriquecer a percepção. Estando a percepção pouco enriquecida, menores são as possibilidades de criação de novidade no ato que irá prolongá-la. Desse modo, na ação impulsiva dá-se uma contribuição mínima do espírito no continuum que vai da percepção ao ato. Quanto à redução do campo perceptivo, é válido relembrar a relação (ou “lei”) proposta por Bergson, que já exploramos no capítulo precedente desse trabalho:

A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja essa relação, qualquer que seja portanto a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e consequentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*.¹⁷¹

Como a ação impulsiva abdica do tempo mais dilatado de resposta, também circunscreve a consciência a um campo perceptivo mais restrito, o que pode levar a uma incursão menos profunda nos processos de memória. Ou seja, estendendo a restrição da percepção aos processos interiores da memória, propomos que no indivíduo impulsivo, o recobrimento das percepções por lembranças está limitado predominantemente à memória corporal, o que reduz a altura da vida mental às proximidades do estado sensório-motor imediato do corpo, não havendo maior dilatação de sua personalidade inteira sobre a memória integral. O ato impulsivo, desse modo, apresenta o mais baixo grau de liberdade do espírito. Na seção seguinte do presente capítulo, na qual tentaremos correlacionar a integração feita por Bergson das memórias corporal e espiritual com a unidade do eu superficial e profundo, sustentaremos que muitos mecanismos motores fundamentados na memória corporal servem

¹⁷⁰ Prado Júnior, op. cit., 1988, pp. 156-57.

¹⁷¹ Bergson, op. cit., 1990, pp. 21-22.

de arcabouço para a expressão do ato livre. Contudo, quando a personalidade se restringe ao acionamento desses mecanismos motores sob a pressão das excitações imediatas, sem acréscimo significativo das qualidades conferidas por seu passado, ou seja, seu manancial de lembranças puras, temos uma subordinação do espírito ao aspecto material e um baixo grau de liberdade. Tal comportamento, julgamos, não presta a devida atenção à vida, tratando-se da vida de um ser consciente do mundo e autoconsciente, rico de percepções e de memórias. E, mais uma vez, encontramos apoio no texto bergsoniano para nossa concepção de atenção à vida como atenção ao continuum corpo-espírito, pois, se a atenção à vida se restringisse ao aspecto biológico, Bergson não poderia criticar o indivíduo impulsivo cuja ação sempre visa a sobrevivência imediata. Contudo, Bergson critica severamente o comportamento desse indivíduo como “próprio de um animal inferior”.

Por um processo diametralmente oposto ao do indivíduo impulsivo, o sonhador também não dá a devida atenção à vida. O sonhador, “aquele que vive no passado por mero prazer, e no qual as lembranças emergem à luz da consciência sem proveito para a situação atual”,¹⁷² ignora os apelos feitos pelo presente sensório-motor ao concurso das lembranças-puras, demorando-se na relação com as memórias que lhe aprazem. Talvez tenha escapado a Bergson uma outra causa para o mesmo efeito: ao invés do indivíduo viver no passado por mero prazer, pode também fazê-lo por um trauma profundo que insiste em assomar à consciência na forma de lembranças inconvenientes ao presente. Mencionamos essa ideia a título de exemplo da rica interlocução possível das teses bergsonianas com a psicologia e a psicopatologia.¹⁷³ Atendo-nos ao que foi exposto por Bergson, temos no indivíduo sonhador, as comportas abertas para as imagens-lembranças aflorarem e alimentarem o processo imaginativo, na forma de devaneios e fantasias sem qualquer compromisso com ações exteriores. Podemos supor que o indivíduo com essa tendência busca avivar um estado de consciência que lhe agrada, contenta ou consola, podendo repetir-se excessivamente na atualização de lembranças puras em imagens-lembranças sem contato efetivo com o presente

¹⁷² Bergson, op. cit., 1990, p. 126.

¹⁷³ O transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) é a condição clínica que, segundo a psiquiatria e a psicopatologia contemporâneas, melhor exemplifica a menção que fizemos sobre memórias inconvenientes assomando à consciência, conforme a seguinte descrição: “Um soldado participa da tortura e do assassinato de civis. Um passageiro é o único sobrevivente de um desastre aéreo. Uma mulher é estuprada e gravemente espancada por um agressor desconhecido. Os aspectos característicos que podem desenvolver-se após eventos traumáticos como esses incluem embotamento psíquico, revivência do trauma e excitação autônoma aumentada. O trauma é revivido por meio de recordações dolorosas e intrusivas recorrentes, devaneios e pesadelos” (Hales, Robert E. et. al. *Tratado de psiquiatria clínica*. 5. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2012, p. 601).

sensorio-motor. Bergson não nega um papel importante ao sonho e à fantasia, porém este papel é subordinado à “lei fundamental da vida psicológica”:

No que diz respeito à memória, o papel do corpo não é armazenar as lembranças, mas simplesmente 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. É verdade que esta segunda seleção é bem menos rigorosa que a primeira [a seleção do corpo sobre as percepções], porque nossa experiência passada é uma experiência individual e não mais comum, porque temos sempre muitas lembranças diferentes capazes de se ajustarem igualmente a uma mesma situação atual, e também porque a natureza não pode ter aqui, como no caso da percepção, uma regra inflexível para delimitar nossas representações. Uma certa margem é portanto necessariamente deixada desta vez à fantasia; e, se os animais não se aproveitam muito dela, cativos que são da necessidade material, parece que o espírito humano, ao contrário, lança-se a todo instante com a totalidade de sua memória de encontro à porta que o corpo lhe irá entreabrir: daí os jogos da fantasia e o trabalho da imaginação – liberdades que o espírito toma com a natureza. É verdade que mesmo assim a orientação de nossa consciência para a ação parece ser a lei fundamental de nossa vida psicológica.¹⁷⁴

Vemos, então, que Bergson admite o papel importante da fantasia e da imaginação, inclusive como “liberdades que o espírito toma com a natureza”, o que, a nosso ver, poderia enriquecer as ações, talvez até mesmo de modo criador. Contudo, tais faculdades do espírito devem estar orientadas à ação, vinculadas à atenção à vida. Podemos fazer uma ponderação quanto ao fato de que certas exigências da vida, esta tomada no sentido espiritual-corporal como temos feito, conduzem o indivíduo a mergulhar em suas imagens-lembranças, não caracterizando com isso negligência, mas, ao contrário, a verdadeira atenção à vida. Estamos nos referindo, por exemplo, ao caso mencionado brevemente em parágrafo precedente, de um trauma profundo causando o retorno intrusivo e inconveniente de imagens-lembranças aflitivas que não contribuem para o presente sensorio-motor, habitualmente prejudicando-o. Em tais casos, o retorno terapêuticamente orientado ao passado pode ser necessário, a fim de superar o retorno patológico, obsessivo e intrusivo.¹⁷⁵

É interessante notar que, em vista de nossa interpretação de atenção à vida como a integração favorável dos aspectos corporais e espirituais, podemos conjecturar que, se o

¹⁷⁴ Bergson, op. cit., 1990, pp. 147-48.

¹⁷⁵ Diversas pesquisas realizadas contemporaneamente sobre o tratamento psicológico do transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), mencionado em nota precedente, fornecem fortes evidências quanto à eficácia das linhas psicoterapêuticas da exposição prolongada, terapia de processamento cognitivo e terapia cognitivo-comportamental. De tais linhas, pode-se dizer que: “Todos esses tratamentos são focados no trauma, o que significa que eles *abordam diretamente as memórias do evento traumático ou os pensamentos e sentimentos relacionados ao evento traumático*” (Watkins, Laura E. et al. ‘Treating PTSD: A review of evidence-based psychotherapy interventions’ in: *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, v. 12, n. 258, 2018, p. 7 [trad. e grifo nossos]).

impulsivo põe em risco a vida do espírito – no sentido de reduzi-la imensamente –, o sonhador põe em risco a vida do corpo por negligenciá-lo, fato que, no limite, também pode ameaçar a vida do espírito.

Afastando-se dos extremos representados pelos perfis do impulsivo e do sonhador, o *homem de ação*, dotado de bom-senso, seria aquele cuja memória é eficaz em prover auxílio à situação presente, ao mesmo tempo em que é contida em qualquer excedente que não contribua com a atenção à vida. Conforme excerto apresentado previamente, o bom senso é definido por Bergson como “a favorável disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo”.¹⁷⁶ Podemos dizer, portanto, que o homem de ação consegue se colocar na altura mental adequada às exigências de sua vida, nem se restringindo às respostas automáticas que obliteram a riqueza da vida interior, nem se perdendo nos meandros da memória integral sem conseguir usá-la como fonte de sabedoria e criação de novidade. O senso prático do homem de ação lhe permite modular as comportas da memória de modo a selecionar as melhores lembranças para a resolução dos problemas vitais. Desse modo, o indivíduo de bom senso mantém unidos os dois polos do cone da memória de forma ótima, ou seja, ele dá mergulhos profundos na memória sem perder o contato com o corpo.

Em uma famosa conferência de Bergson, proferida pouco antes da publicação de *Matéria e Memória*, o bom senso é abordado em maiores detalhes, inclusive sob o prisma da vida social:

Se todos os nossos movimentos se transmitem no espaço e agitam assim uma parte do universo físico, por outro lado, a maior parte de nossas ações tem suas consequências próximas ou distantes, boas ou más, primeiro para nós, em seguida para a sociedade que nos rodeia. Prever essas consequências, ou antes as pressentir; distinguir em matéria de conduta o essencial do acessório ou do indiferente; escolher, entre os diversos partidos possíveis, aquele que dará a maior soma de bem, não imaginável, mas realizável: eis aqui, parece, o ofício do bom senso. É, portanto, bem um sentido à sua maneira, mas ao passo que os outros sentidos nos colocam em relação com as coisas, o bom senso preside às nossas relações com as pessoas.¹⁷⁷

Nessa descrição mais pormenorizada do bom senso, característica distintiva do homem de ação, temos vários aspectos do trabalho do espírito elencados: “prever” ou “pressentir”, “distinguir”, “escolher”. Todos esses atos do espírito parecem necessários para produzir a virtuosa mediação entre a memória integral e a demanda da vida, sobretudo a vida

¹⁷⁶ Bergson, op. cit., 1990, p. 126.

¹⁷⁷ Bergson, Henri. ‘O bom senso e os estudos clássicos’ in: *Pro-Posições*, v. 33, pp. 1-15, 2022, p. 5.

social. A disposição ao trabalho ou *esforço*, respeitando rigorosamente a orientação para a ação ou “lei fundamental da nossa vida psicológica”, mencionada anteriormente, é o diferenciador do homem de ação em relação ao impulsivo e ao sonhador.

O bom senso, segundo nossa interpretação da proposta bergsoniana, exige flexibilidade do espírito na busca do melhor ajustamento entre as diversas alturas possíveis de vida mental e o fluxo da realidade movente. Tal flexibilidade inclusive implica, segundo nos parece, a utilização adequada das características que o impulsivo e o sonhador empregam de modo fixo. Por exemplo, no momento de performance coreográfica do ginasta de alto desempenho ou do exímio músico executando certa partitura, é apropriado restringir a relação do espírito com o corpo a aparelhos motores altamente precisos, desenvolvidos a partir de repetições prévias incontáveis. Aqui, o bom senso adquire o máximo rigor em sua tarefa de “resistir a qualquer outro apelo” que não seja o da execução do ato motor meticulosamente treinado, sendo que o contrário poderia gerar titubeios, hesitações e imprecisões. Se ao mesmo ginasta ou músico são solicitadas expressões mais livres e criativas, por exemplo improvisos, o bom senso deve lançar seu apelo a lembranças associadas à personalidade integral, fazendo a virtuosa síntese de movimentos corporais automáticos com variações originais conferidas por algum grau de sonho ou fantasia. Igualmente, no trato interpessoal, o bom senso deve escolher o melhor ajuste entre fórmulas e ritos de comportamento e a espontaneidade de manifestação, segundo cada contexto social em questão e a motivação da personalidade integral.

Bergson aponta as ideias feitas como inimigas em potencial do bom senso, utilizando a imagem do fruto destacado da árvore e precocemente ressecado. No *Ensaio*, tais ideias feitas recebem uma interessante descrição, criticando certos modos de educação que contribuem para a formação de um “eu parasita”, o qual se erige como obstáculo à liberdade, para muitas pessoas infelizmente intransponível:

O eu, na medida em que percebe um espaço homogêneo, apresenta certa superfície, sobre a qual poderão se formar e flutuar vegetações independentes. Do mesmo modo, uma sugestão recebida no estado de hipnose não se incorpora à massa de fatos de consciência. Mas, dotada de uma vitalidade própria, substituirá a própria pessoa quando sua hora tiver chegado. Uma cólera violenta, desencadeada por qualquer circunstância acidental, um vício hereditário que emerge subitamente das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão quase como uma sugestão hipnótica. Ao lado desses termos independentes, poderemos encontrar séries mais complexas, cujos elementos se penetram uns nos outros, mas que nunca chegarão a se fundir perfeitamente na massa compacta do eu. Assim se caracteriza esse conjunto de sentimentos e de ideias que nos vem de uma educação malcompreendida, aquela que se endereça à memória mais do que ao julgamento. Forma-se aqui, no coração do eu fundamental, um eu parasita que avançará

continuamente sobre o outro. Muitos vivem e morrem assim, sem ter jamais conhecido a verdadeira liberdade.¹⁷⁸

Deste significativo trecho do *Ensaio*, ressaltamos o caráter psicológico e moral decorrente das análises sobre os estados interiores da consciência. A formação do “eu parasita” é tese de grande importância para um projeto terapêutico da subjetividade e de melhoria na formação educacional dos indivíduos. Toda uma teoria sobre condicionamentos que obstaculizam a liberdade e a criação pode ser derivada daí, assim como uma proposta para superá-los, obviamente em conjunto com várias ideias bergsonianas encontradas em outras obras. Atendo-se ao escopo do presente trabalho, queremos assinalar o efeito nefasto sobre a liberdade desse foco de sentimentos e ideias que se inserem na subjetividade sem a devida integração ao conjunto dos estados de consciência, levando o indivíduo a se comportar de modo irrefletido e, por vezes, destoante de seu próprio caráter. A nosso ver, o cultivo do bom senso se apresenta como uma das propostas de superação do eu parasita. Na referida conferência sobre o assunto, Bergson assenta o princípio do bom senso sobre o “espírito de justiça”, um sentimento moral capaz de unificar e presidir tanto a vontade como o intelecto. Não aprofundaremos aqui a análise dessa tese, algo que ultrapassaria nossos objetivos e demandaria um mergulho na filosofia moral bergsoniana, mas deixamos registrada a relevância desse caminho teórico numa possível integração mais ampla da filosofia da subjetividade de Bergson.

Outro interessante aspecto do bom senso, tal como Bergson o descreve, é o de ser uma faculdade de mediação prática entre o sistema centrado e o descentrado, entre a agência potencialmente livre de um eu que tem no seu corpo vivo um referencial absoluto a partir do qual recebe e devolve movimentos, e o universo material circundante no qual a ciência identifica leis físicas indiferentes a qualquer vontade individual. Nesse papel de mediação, o bom senso denota algumas características de instinto e outras de raciocínio científico:

Se [o bom senso] se aproxima do instinto pela rapidez de suas decisões e a espontaneidade de sua natureza, a ele se opõe profundamente pela variedade de seus meios, a flexibilidade de sua forma, e a supervisão zelosa com a qual nos envolve, para nos preservar do automatismo intelectual. Se ele se assemelha à ciência por sua preocupação com o real e sua obstinação a permanecer em contato com os fatos, dela se distingue pelo gênero de verdade que ele persegue; pois ele não visa, como ela, à verdade universal, mas àquela da hora presente, e não intenciona tanto ter razão uma vez por todas, quanto recomençar sempre a ter razão. Por outro lado, a ciência não negligencia nenhum fato de experiência, nenhuma consequência do raciocínio: calcula a parte de todas as influências e leva até o fim a dedução de seus

¹⁷⁸ Bergson, op. cit., 2020, pp. 105-06.

princípios. O bom senso escolhe. Ele toma certas influências por praticamente negligenciáveis e para no desenvolvimento de um princípio, no ponto preciso onde uma lógica excessivamente brutal deformaria a delicadeza do real. Entre os fatos e as razões que lutam, se empurram e se apressam, ele faz com que uma seleção se opere. Enfim, é mais que o instinto e menos que a ciência; seria preciso antes ver uma certa dobra do espírito, uma certa inclinação da atenção. Poderíamos quase dizer que o bom senso é a própria atenção, orientada no sentido da vida.¹⁷⁹

Parece-nos que a descrição bergsoniana do bom senso não deixa dúvidas à conclusão de que o trabalho do espírito não consiste apenas em conservar o passado, mas também de lançar-se em direção ao futuro com um propósito, acompanhado da responsabilidade de concretizá-lo do modo mais ajustado à realidade, criador e coerente com a personalidade integral. As escolhas que levarão em maior ou menor grau à consecução desse propósito se dão no presente sensório-motor do corpo em contato com o mundo, ponto de máxima tensão entre os sistemas centrado e descentrado. Analisando o papel do bom senso na atenção à vida integrada corporal e espiritual, tocamos o ponto crucial da relação efetiva entre corpo e espírito, entre matéria e memória. A solução bergsoniana desenvolvida em *Matéria e Memória*, que endereça um problema deixado em aberto no *Ensaio*, justamente o da conexão entre os estados internos da consciência e seu corpo vivo, é a de um novo dualismo:

[...] se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida. Cada um desses graus sucessivos, que mede uma intensidade crescente de vida, corresponde a uma tensão mais alta de duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor. [...] a organização mais complexa do sistema nervoso, que parece assegurar uma maior independência do ser vivo em face da matéria, não faz mais que simbolizar materialmente essa própria independência, isto é, a força interior que permite ao ser vivo libertar-se do ritmo do transcorrer das coisas, reter cada vez melhor o passado para influenciar mais profundamente o futuro, ou seja, enfim, sua memória, no sentido especial que damos a essa palavra. Assim, entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade.¹⁸⁰

Vemos, então, que a solução bergsoniana implica na correlação entre os processos de memória, pelos quais o espírito ativamente prolonga o passado no presente sensório-motor (corporal), e os graus de liberdade. Indo além de uma correlação, encontramos nesse excerto uma equivalência: *as intensidades possíveis da memória são o mesmo que os graus da liberdade*. Essa equivalência é o nexos que guiou nossa interpretação de uma integração

¹⁷⁹ Bergson, op. cit., 2022, pp. 6-7.

¹⁸⁰ Bergson, op. cit., 1990, pp. 182-183.

possível entre a teoria da liberdade, exposta no *Ensaio*, e as teses sobre a relação entre corpo e espírito, de *Matéria e Memória*. Tal integração, julgamos, permite compreender como o ato livre, oriundo dos estados de consciência do eu profundo, torna-se também um ato corporal, ainda que este corpo, como toda matéria, esteja inserido num sistema regido por leis físicas universais. A relação entre lembrança e percepção permite que o corpo, por entre as tramas da necessidade, expresse variados graus de liberdade, conferidos pelo espírito.

Em síntese, julgamos que a adoção do grau de tensionamento interior capaz de permitir uma elevada intensidade de expressão da personalidade integral, a partir dos processos de memória, é o ato do espírito que eleva seu grau de liberdade. Se o esforço para atingir esse tensionamento vencerá as leis impassíveis do mundo material que, ao lado de condicionamentos cerceadores assimilados pelo eu, concorrem para anular seu potencial criador, eis aí um problema que se põe a cada instante da vida consciente.

3.3 ESFORÇO INTELECTUAL E BOM SENSO

Em um texto de 1902, intitulado *O Esforço Intelectual*, Bergson retoma as teses de *Matéria e Memória* e as complementa com o conceito de *esquema*, o qual traz maiores detalhes acerca da passagem das lembranças puras às imagens-lembranças. O esquema seria a representação única, simples e indivisa, existente no modo mais abstrato na memória, capaz de desdobrar-se em imagens-lembranças diversas a partir da evocação. O próprio Bergson não encontra muita facilidade em definir sua ideia de esquema, optando por tentar sugeri-lo à experiência do(a) leitor(a), conforme reproduzimos a seguir:

Limitamo-nos no momento a dar à representação simples, desdobrável em imagens múltiplas, um nome que permita reconhecê-la. Diremos, apelando para o grego, que é *um esquema dinâmico*. Entendemos, assim, que esta representação contém menos as próprias imagens que a indicação do que é preciso fazer para reconstituí-las. Não é um extrato das imagens que se obtém, empobrecendo cada uma delas. Se fosse, não se compreenderia como o esquema nos permite, em muitos casos, reencontrar as imagens integralmente. Não é também ou, pelo menos, não é somente, a representação abstrata do significado do conjunto das imagens. Sem dúvida, a ideia da significação ocupa nele um amplo espaço; mas, além de ser difícil dizer no que se torna esta ideia da significação das imagens quando se a destaca completamente das próprias imagens, é claro que a mesma significação lógica pode pertencer a séries de imagens muito diferentes e que ela não bastaria, por consequência, para nos fazer reter e reconstituir tal série de imagens estabelecida com a exclusão das outras. O esquema é alguma coisa difícil de se definir, mas algo cuja natureza cada um de nós

sente e compreende ao comparar diversas espécies de memórias, sobretudo as memórias técnicas ou profissionais.¹⁸¹

No texto mencionado, Bergson prossegue tentando oferecer uma melhor noção de esquema a partir de estudos feitos à sua época a respeito dos processos mnemônicos de jogadores de xadrez. Segundo tais estudos, as abstrações das propriedades das peças e a “fisionomia própria” de cada partida desempenham um papel central nos processos de memória daqueles enxadristas capazes de jogar partidas às cegas (sem ver o tabuleiro material). Tais jogadores não descrevem um tabuleiro mental imitando o tabuleiro físico, com as formas das peças claramente definidas, realizando movimentos imaginários. Ao invés disso, as peças seriam abstraídas e representadas como propriedades (p. ex. “uma força oblíqua”, no caso dos bispos), e as posições assumidas causariam uma impressão *sui generis*, a qual pode ser desdobrada, mediante um esforço, nas imagens precisas de cada peça ocupando sua posição em um tabuleiro. Bergson sugere que tal processo é o mesmo que todos utilizamos para a evocação das imagens altamente complexas e cheias de implicações recíprocas, a partir de uma representação simples que contém o modo de as desdobrar na memória, o esquema. Essa proposta diz respeito às evocações feitas com esforço intelectual, diferente daquelas espontâneas, na qual as imagens vagam na mente atraindo outras imagens. Vejamos como ambos os modos de evocação são diferenciados por Bergson:

Quando deixamos nossa memória vagar ao acaso, sem esforço, as imagens sucedem às imagens, todas elas situadas no mesmo plano de consciência. Ao contrário, desde que nos esforcemos para lembrar, parece que nos concentramos em um estágio superior para descer em seguida, progressivamente, para as imagens a evocar. Se, no primeiro caso, associando imagens a imagens, nos movemos com um movimento que chamaremos, por exemplo, horizontal, num plano único, devemos dizer que no segundo caso o movimento é vertical, e que ele nos faz passar de um plano para outro. No primeiro caso, as imagens são homogêneas entre si, mas representativas de objetos diferentes. No segundo, um único e mesmo objeto é representado em todos os momentos da operação, mas ele o é diferentemente, pelos estados intelectuais heterogêneos entre si, ora esquemas ora imagens, o esquema tendendo para a imagem na medida em que o movimento de descida se acentua. Enfim, cada um de nós tem o sentimento muito nítido de uma operação que prosseguiria em extensão e em superfície em um caso e, em intensidade e profundidade, no outro.¹⁸²

Interessa-nos, para os fins do presente trabalho, a evocação fruto do esforço intelectual, aquela que atravessa os diferentes planos de consciência. Nosso argumento a respeito do indivíduo de bom senso será então complementado com esse aporte do esforço

¹⁸¹ Bergson, Henri. ‘O esforço intelectual’ in: *Trans/Form/Ação*, v. 29, n.1, Trad. Jonas Gonçalves Coelho, pp. 123-146, 2006, pp. 128-29.

¹⁸² Bergson, op. cit., 2006 [b], pp. 131-32.

intelectual, permitindo-nos propor que tal indivíduo, além do que já foi exposto na seção precedente, também se caracteriza pela capacidade de executar o esforço intelectual adequado e efetivo às suas circunstâncias de vida. Em outras palavras, propomos que o bom senso pode ser caracterizado, no que diz respeito aos processos de memória, por uma passagem do esquema às imagens-lembranças, e dessas à inserção das imagens sobre as percepções puras, respeitando a atenção à vida, tanto no que diz respeito aos aspectos corporais quanto espirituais.

Sob essa nova perspectiva, podemos conceber o indivíduo impulsivo como aquele cuja atividade espiritual está demasiadamente colada aos esquemas motores e, portanto, muito reduzida, sem a “espessura”, por assim dizer, de planos de consciência que poderiam enriquecer as imagens, ofertando maiores possibilidades de uma ação criadora. Já o indivíduo sonhador, segundo nossa interpretação, se prenderia às relações infinitas das imagens-lembranças em cada plano de consciência, esgotando o esforço intelectual na multiplicação das imagens sem oferecer a chance de corporificação das mesmas, na forma de atos desempenhados no presente sensório-motor.

Buscando ser ainda mais direto, nossa proposta é que *o bom senso se caracteriza por uma atividade espiritual, a saber, o esforço de passagem das representações pelos diferentes planos de consciência em direção à ação material, de modo a atender aos interesses da vida biológica e espiritual*. Podemos sustentar a característica essencial de esforço intelectual do bom senso no seguinte excerto:

O bom senso [...] exige uma atividade incessantemente desperta, um ajustamento sempre renovado a situações sempre novas. Ele não teme senão a ideia toda feita, fruto maduro do espírito talvez, mas fruto destacado da árvore, cedo ressecado, e não apresentando, em sua rigidez, mais que o resíduo inerte do trabalho intelectual. O bom senso é este trabalho mesmo. Ele quer que nós tomemos todo o problema por novo e lhe façamos a honra de um novo esforço. Ele exige de nós o sacrifício, por vezes penoso, de opiniões que nós havíamos feito para nós mesmos e de soluções que nós tínhamos prontas. E para dizer tudo, ele parece ter menos relação com uma ciência superficialmente enciclopédica do que com uma ignorância consciente dela mesma, acompanhada da coragem de aprender.¹⁸³

O caráter de “ajustamento sempre renovado a situações sempre novas” da atividade do bom senso parece-nos sumarizar a noção de esforço intelectual que desejamos destacar. O principal ajustamento seria, segundo nossa interpretação, aquele entre a riqueza das memórias de um indivíduo, seu potencial criador, a singularidade da multiplicidade heterogênea que

¹⁸³ Bergson, op. cit., 2022, p. 6.

caracteriza seus estados de consciência em constante progresso duracional, de um lado, e de outro as condições materiais do presente sensório-motor, tanto do corpo vivo quanto do universo regido pelas leis da causalidade. Muito está em jogo nesse ajustamento, portanto, muito se exige do bom senso. Sob essa perspectiva, a vida sem bom senso é uma vida empobrecida, seja pelo caráter de coarctação do potencial livre e criador do espírito sob o jugo das contingências da matéria, seja pelo desperdício desse mesmo potencial nos meandros do sonho improficuo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, ao longo deste trabalho, a aproximação das teses do *Ensaio* e de *Matéria e Memória*, concernentes à subjetividade, correlacionando a dinâmica duracional dos estados interiores da consciência com os processos de memória corporal e espiritual, ressaltando nesta correlação a atividade do espírito integrada ao corpo. Compete-nos, agora, um esforço conclusivo de síntese relativa a tais ideias, visando um delineamento da liberdade no conjunto das ideias bergsonianas acerca da subjetividade. A fim de compormos esse delineamento, analisaremos um trecho mais longo do *Ensaio* que, segundo nos parece, fornece os elementos-chave para a reflexão pretendida:

De manhã, quando soa a hora em que costumo me levantar, eu poderia receber essa impressão ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ¹⁸⁴, segundo a expressão de Platão, e permitir que ela se fundisse na massa confusa das impressões que me ocupam – talvez, então, ela não me determinasse a agir. Na maior parte das vezes, entretanto, essa impressão, em vez de abalar toda a minha consciência como uma pedra que cai nas águas de uma lagoa, limita-se a agitar uma ideia, por assim dizer, solidificada na superfície: a de me levantar e cuidar de minhas ocupações costumeiras. Essa impressão e essa ideia acabaram por se unir uma à outra. Desse modo, o ato segue a impressão sem que minha personalidade tome interesse por isso. Sou, nesse caso, um autômato consciente, e o sou porque tenho toda vantagem em sê-lo. Veremos que a maior parte de nossas ações cotidianas se realizam dessa maneira e que, graças à solidificação em nossa memória de certas sensações, certos sentimentos, certas ideias, as impressões do exterior provocam de nossa parte movimentos que, conscientes e inteligentes, se parecem por vários aspectos com atos reflexos. É a essas ações bastante numerosas, mas em sua maior parte insignificantes, que se aplica a teoria associacionista. Reunidas, elas formam o substrato de nossa atividade livre e desempenham em relação a essa atividade o mesmo papel que nossas funções orgânicas desempenham em relação ao conjunto de nossa vida consciente. Concedemos ao determinismo, aliás, que geralmente abdicamos de nossa liberdade nas circunstâncias mais graves e que, por inércia e indolência, deixamos esse mesmo processo local se realizar quando toda a nossa personalidade deveria, por assim dizer, vibrar.¹⁸⁵

Esse trecho do *Ensaio* enfeixa muitos conceitos acerca do eu profundo e do eu superficial, bem como das memórias corporal e espiritual que seriam abordadas minuciosamente na obra que viria a ser publicada alguns anos depois, *Matéria e Memória*. Principiemos por questionar: por qual motivo, se o soar da hora de despertar fosse recebido com a alma toda, talvez não nos determinássemos a agir? A resposta está no perfil do sonhador. Se o apelo vindo do mundo exterior, no caso o estímulo sonoro de um despertador anunciando a hora de se levantar da cama, adentrasse o mundo interior e ganhasse a

¹⁸⁴ “Com a alma toda”.

¹⁸⁵ Bergson, op. cit., 2020, pp. 106-107.

personalidade inteira, um número indefinido, crescente, inesgotável de imagens-lembranças poderia atender a seu chamado, sem qualquer compromisso com a ação corporal de se levantar. Em tal cenário, por mais que abrísssemos os olhos, não haveria uma clara distinção entre o estado de sonho do qual vínhamos há poucos instantes e o estado de liberação indeterminada de imagens-lembranças ao redor do som do despertador. Conforme afirma Bergson, “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 [...] na vida de sonho”.¹⁸⁶ O indivíduo que responde com a alma toda a qualquer estímulo exterior, portanto, abriria tanto as comportas de seu passado que acabaria por se desinteressar do presente.

Contudo, conforme prossegue a explicação do *Ensaio*, no mais das vezes não é com a alma toda que recebemos estímulos tais como o soar do despertador. Ao invés disso, tal estímulo agita uma ideia superficial: levantar-se e dar início à rotina diária. Poderíamos já acrescentar a terminologia de *Matéria e Memória* e propor que o estímulo mobilizou os aparelhos motores montados previamente pelo hábito, uma sequência automática de ações que podem ser executadas com o mínimo de interesse por parte da consciência. Se, por um lado, não há muito interesse na própria experiência de execução dos atos corriqueiros que se seguem ao despertar, há muito interesse em que eles sejam executados como pré-requisito para tudo o mais que irá se seguir. Como ressalta Bergson, temos vantagens em sermos autômatos conscientes, para certos aspectos da vida. Se fôssemos assomados por uma miríade de imagens-lembranças a cada estímulo e a cada ato, novamente teríamos o mergulho na vida de sonho, hesitação, fantasia. Por exemplo, não é vantajoso, ao despertar, demorar-se na decisão sobre qual pé deve tocar o chão primeiro, o direito ou o esquerdo, talvez sob a elucubração acerca da veracidade de algumas crenças populares. Tampouco é interessante divagar, a cada vez, sobre o melhor modo de escovar os dentes, se a escova é realmente a mais adequada ou se a pasta dental é a melhor. Ou ainda, perder-se imaginando o efeito das muitas combinações possíveis de roupas a vestir, como elas impressionarão cada possível pessoa a ser encontrada no dia. Tudo isso seria uma exaltação excessiva do jogo livre da memória acionando a imaginação que não atende às necessidades corriqueiras da vida e pode fazer um indivíduo ficar horas sonhando de olhos abertos.

Em muitos aspectos, portanto, o eu superficial é funcional e necessário à vida individual e social. No imenso conjunto de hábitos que irão se solidificar na vida de qualquer

¹⁸⁶ Bergson, op. cit., 1990, pp. 126-27.

ser humano, há aqueles necessários ao ajustamento biológico, psicológico e social, formando o “substrato de nossa atividade livre”, e há aqueles que são fruto de inculcações, da educação malcompreendida, de indolência ou medo, cerceadores de nossa liberdade. Nesse sentido, seria vantajoso manter uma atitude de maior interesse, por parte da personalidade integral, a respeito da formação dos hábitos, uma vez que eles irão desempenhar o papel de substrato da nossa atividade livre. Podemos propor que o indivíduo de bom senso, o homem de ação, estrutura seu conjunto de hábitos de um modo favorável aos seus propósitos de vida, deliberando de modo consciente a respeito deles no período de formação para depois não perder mais tempo ou esforço, uma vez que tenha escolhido e consolidado aqueles que melhor lhe atendem.

Mas, em que sentido, exatamente, esse conjunto de hábitos e ações executadas de modo automático compõem o substrato da atividade livre? Ora, seguindo a própria analogia escolhida por Bergson podemos aprofundar a compreensão dessa informação. No excerto que estamos analisando, Bergson afirmou que a multidão de ações recorrentes, executadas de modo semelhante a atos reflexos, “desempenham em relação a essa atividade [a livre] o mesmo papel que nossas funções orgânicas desempenham em relação ao conjunto de nossa vida consciente”. Ou seja, no âmbito do organismo humano, a atividade ordenada e repetitiva de cada célula, tecido, órgão e sistema, fornece as condições concretas de possibilidade para a vida consciente. Analogamente e em escala mais expandida, considerando esse ser humano vivendo no mundo, seus hábitos motores, repetitivos e ordenados (ainda que não com o mesmo grau de precisão exigido das células), permite seu autocuidado básico, sua subsistência e inserção no meio social, bem como seu posicionamento razoavelmente estável e vantajoso num sistema de cooperação mútua. A partir dessa base fundamental de ajustamento à vida biológica e social, há condições concretas de possibilidade para a expressão da personalidade integral, para a elaboração dos atos livres.

Uma questão relevante que surge, com base nos processos descritos, é a limitação do indivíduo a apenas reagir às necessidades corporais e às imposições do meio social, optando pela acomodação e pela fixidez do comportamento, abdicando assim de agir com graus de liberdade mais condizentes com a riqueza de sua interioridade duracional. Isso configura a “inércia e a indolência” mencionados por Bergson ao final do trecho sob análise, criando uma crosta de hábitos que muitas vezes oblitera qualquer manifestação criadora, espontânea e livre da personalidade. As situações graves da vida seriam um estímulo para fazer a personalidade inteira vibrar e irromper por aquela crosta. Contudo, isso é algo raro de ocorrer. Voltamos então à condição ambígua do conjunto de hábitos contraídos pelo indivíduo, que tanto podem

ser o substrato favorecedor da atividade livre, como podem compor essa crosta que oblitera aquela atividade. Talvez valha uma reflexão adicional, à luz da nova problemática levantada nesta seção, sobre o perfil do indivíduo impulsivo. Gostaríamos de propor que o indivíduo com tal perfil, caracterizado por “responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga”, acaba inevitavelmente por fixar padrões de resposta ao longo de sua vida, o que é próprio da memória corporal. Diferentemente do indivíduo de bom senso, não costuma haver qualquer reflexão ou deliberação por parte do indivíduo impulsivo a respeito das melhores respostas motoras que se solidificarão em hábitos. Assim, propomos que um indivíduo impulsivo acaba por tornar-se, cedo ou tarde, um indivíduo de comportamento rígido, engessado por um conjunto de hábitos que não refletem os estratos profundos de sua personalidade, mas que são o resultado de diversas respostas irrefletidas que se solidificaram na camada superficial do eu.

Chegamos, então, a um resultado de síntese das teses conjuntas do *Ensaio* e de *Matéria e Memória*: uma relação favorável entre os processos de memória e a atenção à vida, que permita uma base de ajustamento biológico e social e, ao mesmo tempo, não impeça a manifestação da personalidade integral, é fundamental para a liberdade. Desse modo, um grau mais elevado de liberdade pode se manifestar não apenas nas circunstâncias graves, mas também nas escolhas e ações cotidianas, sobretudo se forem realizadas com bom senso, atendendo à vida, corporal e espiritual, conjuntamente aos anseios da personalidade integral. A possibilidade de conciliar o atendimento às necessidades biológicas, às obrigações sociais e ao mesmo tempo à realização dos valores e anelos da personalidade certamente exige um esforço do espírito. Se, por esse esforço, for afastada a tendência sonhadora que não consegue expressar a liberdade por não querer encontrar ponto de contato com o mundo, bem como a tendência irrefletida que acaba por se enrijecer na crosta de hábitos arraigados, pode-se agir com o bom senso que alia a originalidade da personalidade integral à capacidade de ajustamento às condições concretas. Uma das chaves para essa agência sensata, ao que nos parece, é ajustar o tom da vida psicológica de modo a conciliar a expressão do caráter pessoal com as ações cotidianas, atendendo à vida em sentido amplo, corporal e espiritual. O ato do espírito de ajustamento do tom da vida psicológica tem importância crucial nos processos da memória, nesse esforço residindo a possibilidade de uma atenção maior ou menor à vida integrada corporal-espiritual. O seguinte excerto de *Matéria e Memória* fornece fundamentos à nossa última asserção:

A mesma vida psicológica seria portanto repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes. *No esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro, mas se simplifica ou se complica conforme o nível que escolhe para realizar suas evoluções.* Em geral é a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito; mas, conforme o grau de tensão que o nosso espírito adota, conforme a altura onde se coloca, essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de lembranças-imagens.¹⁸⁷

O trecho grifado por nós é crucial para a interpretação defendida no presente trabalho. A nosso ver, poucas frases contidas na obra bergsoniana são tão claras como aquela em destaque na citação precedente, em relação à atividade do eu. Essa atividade de *escolher* o nível ou altura da vida psicológica, de *adotar* determinado grau de tensionamento, implica diretamente no modo de evolução das imagens-lembranças, da pura interioridade para a exterioridade manifesta em atos. Portanto, o ato livre manifesto por um indivíduo tem por fundamento a altura do espírito adotada interiormente, a qual propicia que sua personalidade integral se expresse em graus elevados. À luz de nossa interpretação, não podemos de modo algum adotar a concepção de liberdade bergsoniana como efeito de uma passividade acumulada de estados interiores de consciência.¹⁸⁸ Ao contrário, fundamentamos nossa compreensão da liberdade em Bergson como o fruto de um ato do espírito, um ato de tensionamento interior que modifica a duração psicológica de maneira criadora, original, não determinada necessariamente por qualquer elemento, nem mesmo pelos próprios estados interiores. Apoiamo-nos em Bergson:

Nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determina-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente. Reunidas, essas duas condições asseguram a cada um dos estados psicológicos passados uma existência real, ainda que inconsciente.¹⁸⁹

Se a liberdade fosse fruto do acúmulo passivo de estados interiores, a vida psicológica passada inteira determinaria necessariamente o estado presente, ao contrário do que afirma o trecho citado. A sutileza da diferenciação entre determinar e condicionar deve

¹⁸⁷ Bergson, op. cit., 1990, p. 84, grifo nosso.

¹⁸⁸ Estamos nos referindo à interpretação de David Lapoujade acerca da liberdade em Bergson, sumarizada no seguinte excerto: “O eu profundo é a síntese de todas as emoções que o compõem, a memória de todas as ‘dobras secretas’ de sua personalidade. [...] São todas essas exigências infinitesimais, quase insignificantes tomadas em si mesmas, que vão constituir a energia espiritual da qual o ato livre será em seguida a expressão. Obscuramente, o eu profundo sente se acumular em si esses movimentos virtuais e essa exigência crescer [...]. E o eu profundo não é aquele que se preenche de uma energia espiritual que o eu superficial será convocado a fazer explodir numa livre criação? Nesse sentido, *o ato livre é o ativo de toda a passividade acumulada*” (2010, pp. 45-46, trad. livre, grifo nosso).

¹⁸⁹ Bergson, op. cit., 1990, p. 122.

ser aqui ressaltada. Arrisquemos uma análise: a sinfonia n. 9 de Beethoven é fruto da genialidade criadora desse artista, porém foi condicionada, entre outros fatores, pelas possibilidades materiais do som e da técnica humana, pelo conjunto de notas possíveis de serem reproduzidas materialmente nos instrumentos existentes. Tais fatores condicionaram o produto final, sem, contudo, determiná-lo, pois no escopo das mesmas condições materiais esse artista produziu centenas de outras obras originais. Adentrando a subjetividade do artista, também podemos dizer que sua genialidade criadora não se moveu no vazio, não se deu *ex nihil*. Foi a partir da riqueza de toda sua vida psicológica pregressa que foi possível a seu espírito adotar a tensão duracional apropriada à criação genial, ou seja, sua vida psicológica integral condicionou a livre criação, sem determiná-la necessariamente. Portanto, se nem o conjunto de condições materiais nem a vida psicológica pregressa do artista determinaram necessariamente a criação da sinfonia n. 9 (embora tais fatores a tenham condicionado), houve ação verdadeiramente criadora do artista, um tensionamento peculiar de sua duração interior que conjugou todos os condicionantes – que se serviu mesmo deles – e os enriqueceu com algo absolutamente original, gerando um fruto genial do espírito.

Do bom senso, que discutimos no último capítulo, não é lícito esperar uma liberdade que se expresse como essa genialidade artística, mas sim uma criação original de soluções que satisfaçam a atenção à vida integral, do corpo e do espírito. Tais soluções se apoiam, em grande medida, nos processos da memória corporal e nos automatismos característicos do eu superficial que nos ajudam a levantar ao soar do despertador e “cuidar das ocupações costumeiras”. Todavia, uma vez que estejamos despertos e cuidando dessas ocupações, atendendo às demandas do corpo e da malha social na qual nos inserimos, somos frequentemente desafiados, aqui e ali, quando menos esperamos e até mesmo em situações corriqueiras, a expressar nossa vida interior, nossas concepções mais profundas, a capacidade de nossa história pessoal em enriquecer de modo único o presente. Esses momentos podem ser vistos como o soar de um outro despertador, não aquele que incita o corpo a se levantar da cama, mas um que convida o eu profundo a se manifestar no mundo por meio de atos originais, de elevado grau de liberdade, seja nas circunstâncias solenes e graves do destino, seja no dia a dia, quando vivido em maior conexão com a interioridade da consciência.

Um esforço muito superior ao que conseguimos empreender até aqui seria necessário para honrar a intenção de caracterizar todas as implicações da liberdade no seio da subjetividade bergsoniana. Tentamos, contudo, esboçar algumas teses acerca da correlação entre a concepção bergsoniana de liberdade e os processos da memória, considerando a atividade do espírito integrada ao corpo. As análises aqui empreendidas acerca do bom senso

podem ser enriquecidas e ampliadas, por exemplo, acrescentando as implicações sociais e morais que o cultivo do bom senso pode acarretar, o que demandaria adentrar a análise da obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. e notas Maria Adriana Camargo Cappello, pref., rev. técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.
- _____. ‘Introdução à Metafísica’ in: *Cartas, Conferências e Outros Escritos*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Matéria e Memória: Ensaio Sobre a Relação do Corpo com o Espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. ‘O Bom Senso e os Estudos Clássicos’ in: *Pro-Posições*, v. 33, pp. 1-15, 2022.
- _____. ‘O Esforço Intelectual’ in: *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 1, pp. 123-146, Trad. Jonas Gonçalves Coelho, 2006 [b].
- _____. *O Pensamento e o Movente: Ensaaios e Conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [a].
- CAPPELLO, Maria A. C. ‘Liberdade em Bergson: Espontaneidade, Criação e Auto-Engendramento’ in: *Discurso*, v. 49, n. 1, pp. 55-70, 2019.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1931.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- LAPOUJADE, David. *Puissances du Temps: Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- PINTO, Débora C. M. ‘Prefácio e Notas’ in: *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- _____. ‘Da Função Biológica à Gênese Metafísica: Bergson e a Ambiguidade da Inteligência’ in: *dois pontos*, v. 14, n. 2, pp. 25-52, 2017.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.