

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Úrsula Maria Coelho Lied

**O PROCESSO DO RECONHECIMENTO EM HENRI BERGSON:
METAFÍSICA DO TEMPO E DA MEMÓRIA**

Santa Maria, RS
2019

Úrsula Maria Coelho Lied

**O PROCESSO DO RECONHECIMENTO EM HENRI BERGSON:
METAFÍSICA DO TEMPO E DA MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestra em Filosofia**.

Orientador Prof. Dr. César Schirmer dos Santos

Santa Maria, RS
2019

Lied, Úrsula Maria Coelho

O processo do reconhecimento em Henri Bergson:
metafísica do tempo e da memória / Úrsula Maria Coelho
Lied.- 2019.

91 p. ; 30 cm

Orientador: César Schirmer dos Santos
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2019

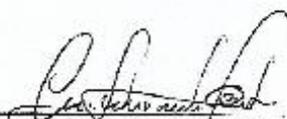
1. Metafísica 2. Henri Bergson 3. Tempo 4. Memória 5.
Reconhecimento I. Schirmer dos Santos, César II. Título.

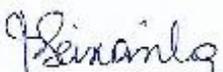
Úrsula Maria Coelho Lied

**O PROCESSO DO RECONHECIMENTO EM HENRI BERGSON:
METAFÍSICA DO TEMPO E DA MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestra em Filosofia**.

Aprovado em 16 de agosto de 2019:


César Schirmer dos Santos, Dr. (UFSM)
(Presidente-Orientador)


Miteli Seixas da Silva, Dra. (UFSM)


Izilda Cristina Johanson, Dra. (UNIFESP) avaliação por parecer

Santa Maria, RS
2019

AGRADECIMENTOS

A pesquisa filosófica é, por vezes, um trabalho solitário e incompreendido. Entretanto, sou privilegiada por poder contar, em toda a minha vida, com o apoio da minha família e de pessoas especiais.

Agradeço à minha mãe, Cássia, e ao meu pai, Paulo, pelo incentivo aos estudos; por permitirem, desde a primeira infância, que eu tivesse contato com os livros, os objetos mais preciosos que conheço; por não apenas respeitarem minha escolha pela Filosofia, mas por admirarem meu trabalho.

Agradeço à vó Maria por cada “Boa aula!”; por incentivar meus estudos; vibrar com as conquistas e se preocupar com os momentos de nervosismo.

Agradeço à minha irmã, Alice, por preencher a nossa casa com seus desenhos impecáveis; compartilhar as piadas e me questionar sobre o universo, a sociedade e a Filosofia.

Agradeço ao meu namorado, Gilmar Júnior, por cada palavra de incentivo; por apostar na minha competência mesmo quando eu penso que não consigo; por toda paciência e carinho.

Agradeço ao meu orientador, prof. César, por seu compromisso com a Metafísica, com a Filosofia e com quem acredita nelas, e, principalmente, por sempre incentivar alunas e alunos.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por tornar possível que milhares de pessoas se dediquem à pesquisa no Brasil.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Maria e a todas as instituições públicas de ensino básico e superior deste país, pois sou formada exclusivamente pela educação pública de qualidade e defendo a sua permanência e manutenção.

Agradeço às professoras e aos professores que se dedicam à árdua tarefa de ensinar.

Agradeço às pesquisadoras e aos pesquisadores que se empenham no complexo trabalho de fazer avançar o conhecimento.

Por fim, agradeço a coragem de todas as pessoas que estudam Filosofia e demais disciplinas das Humanidades em um país como o Brasil.

Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.

Por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve.

Henri Bergson, 1907, p.17

RESUMO

O PROCESSO DO RECONHECIMENTO EM HENRI BERGSON: METAFÍSICA DO TEMPO E DA MEMÓRIA

AUTORA: Úrsula Maria Coelho Lied
ORIENTADOR: César Schirmer dos Santos

O objetivo deste trabalho é demonstrar como a metafísica de Bergson sobre o tempo e a memória conduziram-no às suas teses sobre o reconhecimento. O entrelaçamento entre estes temas é apresentado já em *Matéria e Memória*, entretanto, é durante um curso posterior, sobre a *História das Teorias da Memória*, que Bergson trabalha ambos em relação a um problema específico, o reconhecimento. Como reconhecemos um objeto, uma pessoa ou som, por exemplo? A investigação de como acontece o processo do reconhecimento se dá a partir da concepção bergsoniana de tempo e memória porque, para Bergson, o reconhecimento é uma ligação entre o passado e o presente e entre a percepção e a memória. Entretanto, a percepção que participa do ato de reconhecer não é uma percepção comum, é o que Bergson chama de esquema dinâmico. Deste modo, o reconhecimento depende de um processo em que estejam envolvidas as informações evocadas pela memória (*souvenirs*) e os dados obtidos pela percepção no momento presente. Bergson afirma que há três tipos de reconhecimento, dois impessoais e um pessoal. No reconhecimento motor, embora não haja evocação de lembranças, há participação inconsciente de movimentos aprendidos no passado. O reconhecimento de imagens diz respeito às situações em que identificamos os mais diversos objetos, lugares, palavras. O terceiro tipo de reconhecimento é chamado por Bergson de reconhecimento pessoal, pois nele, o sujeito reconhece as informações apresentadas como fazendo parte da sua própria história. Ou seja, enquanto os dois primeiros tipos de reconhecimento não envolvem a história do próprio sujeito, o terceiro tipo requer necessariamente que o sujeito evoque a relação passada entre ele e o objeto percebido. Ao elaborar a sua ideia sobre como acontece o reconhecimento, Bergson analisa algumas teorias sobre a memória, algumas anteriores à sua época e outras contemporâneas a ele. Entre estas teorias, Bergson concede atenção principalmente à chamada psicologia associacionista, pois a considera equivocada em diversos pontos. Toda a argumentação bergsoniana sobre o processo do reconhecimento depende da sua teoria da memória, por sua vez, ligada à noção bergsoniana de tempo. Portanto, as teses de Bergson sobre o reconhecimento resultam das suas hipóteses metafísicas sobre o que o tempo e a memória são. A sua investigação sobre a natureza do passado, do presente, da memória e da percepção e de como acontecem as relações entre eles conduz à sua conclusão de que o ato de reconhecer é um momento de cooperação entre todos estes elementos.

Palavras-chave: Tempo. Memória. Reconhecimento. Bergson.

ABSTRACT

THE PROCESS OF ACKNOWLEDGEMENT IN HENRI BERGSON: METAPHYSICS OF TIME AND MEMORY

AUTHOR: Úrsula Maria Coelho Lied
ADVISOR: César Schirmer dos Santos

The purpose of this work is to demonstrate as the Metaphysics of Bergson about time and memory have lead him to their thesis about acknowledgement. The entanglement between these subjects was apresentate in Matter and Memory, but is in a later course, about the History of Theories of Memory, that Bergson has work both topics with relation a specific problem, the acknowledgement. How we akcknowledgement a object, a person or a sound, for example? The investigation of as happen the process of acknowledgement give from the bergsonian conception of time and memory because, for Bergson, the acknowledgemente is a union between past and present and between perception and memory. However, the perception that participate of to acknowledgement's act isn't a commum perception, it's that Bergson call dynamic scheme. Thus, the acknowledgement depends of a process in which are envolved the informations evocade by the memory (souvenirs) and the data grant from the perception in the present moment. Bergson claim that there are three types of acknowledgement, two are impersonal and one is personal. In the motor acknowledgement, although no are evocation of memories, there are unconscious participation of the movements that were learn in the past. The acknowledgement of images correspond to the situations in which we identificate the more several objects, places, words. The third type of acknowledgement is called for Bergson of personal acknowledgement because the subject acknowledgement the presented informations as like making part of your own history. Namely, while the two first types of acknowledgement don't involve the own history of subject, the third type require necessarily that the subject evoque the past relation between him and the perceived object. During the elaboration of your ideas about the acknowledgement, Bergson examine some memory's theories, some previous to him other contemporaneous to him. Among these theories, Bergson grant mainly attention to the called asociacionist psychology because consider it flawed in several points. All the bergsonian argumentation about the process of the acknowledgement depends on your theory of memory, that is, in turn, linked to the bergsonian notion of time. Thus, the Bergson's thesis about acknowledgement result of yours metaphysical hypothesis about time and memory. Your investigation on nature of past, present, memory and perception and about the relations among them lead him to the conclusion that the acknowledgement's act is a moment of cooperation among all these elements.

Keywords: Time. Memory. Acknowledgement. Bergson.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CONTEXTO HISTÓRICO-CONCEITUAL	10
1.1 ELEMENTOS HISTÓRICOS	10
1.1.1 Antigos e modernos sobre percepção, memória, inteligência e consciência	10
1.1.2 Bergson e seus contemporâneos	15
1.1.3 Comentários sobre o modo bergsoniano de trabalhar	20
1.2 ELEMENTOS CONCEITUAIS	24
1.2.1 Instinto e inteligência	24
1.2.2 Mecanicismo e Finalismo	26
1.2.3 Há ordem, não há desordem.....	27
1.2.4 Os respectivos métodos das ciências e da metafísica	28
1.2.5 Bergson sobre o associacionismo.....	29
2 A REALIDADE COMO FLUXO	31
2.1 DURAÇÃO	32
2.2 CONSCIÊNCIA E TEMPO.....	37
2.3 OS EFEITOS DO TEMPORALISMO BERGSONIANO	41
2.4 O TEMPO OBJETIVO E A FILOSOFIA BERGSONIANA	43
2.5 A METAFÍSICA DO PASSADO.....	48
2.6 O DEBATE BERGSON-EINSTEIN	50
3 MEMÓRIA	58
3.1 MEMÓRIA E PERCEPÇÃO	61
3.2 A METÁFORA DO CONE DA MEMÓRIA E AS FORMAS DA MEMÓRIA	65
3.3 A METÁFORA DO CONE E OS PLANOS DA MEMÓRIA	67
3.4 OS CONES COMO METÁFORAS.....	68
3.5 A ATENÇÃO VINCULADA À MEMÓRIA E À PERCEPÇÃO	72
4 O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO	75
4.1 A CRÍTICA AO ASSOCIACIONISMO SOBRE O RECONHECIMENTO	77
4.2 CONDIÇÕES NECESSÁRIAS AO PROCESSO DO RECONHECIMENTO	79
4.3 OS TRÊS TIPOS DE RECONHECIMENTO	82
4.4 A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DE CASOS DE FALSO RECONHECIMENTO	86
CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é demonstrar como a abordagem metafísica de Bergson sobre o tempo e a memória permitiram a elaboração das suas teses sobre o reconhecimento. Este tema, como pudemos verificar durante a nossa pesquisa, é pouquíssimo explorado por comentadores e estudiosos da filosofia bergsoniana. Durante a nossa pesquisa, também pudemos reafirmar a posição de alguns teóricos segundo a qual Bergson pratica uma metafísica positiva, ou seja, utiliza resultados das ciências empíricas para erigir suas hipóteses metafísicas. Este método, inclusive, é o mesmo adotado em Filosofia da Memória contemporânea, em que filósofos partem de achados das Neurociências e da Psicologia Cognitiva para elaborar hipóteses metafísicas sobre a memória.

Bergson sustenta a tese de que o reconhecimento seria uma união entre o passado e o presente e entre a percepção e a memória, de modo que é indispensável compreendermos a sua abordagem sobre estes elementos para tratarmos do reconhecimento. Assim, exporemos em quatro capítulos como estes e outros conceitos são entendidos na filosofia bergsoniana, como surgem e como se relacionam entre si.

No primeiro capítulo, apresentaremos o panorama histórico-conceitual a partir do qual Bergson formula suas hipóteses. Exporemos seu diálogo com a filosofia e a psicologia interessadas no tema da memória e a recepção que teve por parte de alguns filósofos e comentadores, uns contemporâneos a ele e outros do cenário recente. Apresentaremos também conceitos e teses, como a respeito da função da inteligência e as críticas ao associacionismo, relevantes para o desenvolvimento das teses sobre o reconhecimento.

No segundo capítulo, exporemos a ideia bergsoniana de tempo, a partir da qual Bergson concebe a realidade como um fluxo contínuo. Esta tese está presente em toda a sua filosofia e teve grande repercussão, como verificaremos. Além disso, abordaremos a relação entre a metafísica bergsoniana do tempo e as considerações da física, incluindo o contato da filosofia de Bergson com a física de Einstein e os demais teóricos envolvidos no debate.

O terceiro capítulo nós reservamos ao tema da memória, intrinsecamente ligado à metafísica bergsoniana do tempo. Nesta seção, trataremos das teses de Bergson sobre a distinção entre memória e percepção e a cooperação entre ambas, bem como da influência da atenção nesta relação. As teses serão abordadas a partir das metáforas do cone invertido, uma relativa às formas da memória e outra ligada aos planos da memória. Planos estes que representam os tipos de reconhecimento com os quais lidaremos no capítulo seguinte.

O último capítulo destinamos ao problema do reconhecimento. As hipóteses de Bergson para tratar do problema do reconhecimento dependem das metafísicas do tempo e da memória elaboradas por ele. Assim, é apenas no curso sobre a *História das Teorias da Memória*, ministrado alguns anos após a publicação de *Matéria e Memória*, que Bergson discute detalhadamente a questão do reconhecimento e apresenta suas teses sobre o tema. É durante este curso que ele critica minuciosamente as teorias associacionistas, apresenta a ideia da percepção dinâmica, necessária ao reconhecimento, segundo ele, e distingue entre reconhecimento motor, reconhecimento de imagens e reconhecimento pessoal.

1 CONTEXTO HISTÓRICO-CONCEITUAL

Neste capítulo inicial, apresentaremos o contexto histórico com o qual Bergson dialoga a respeito de temas caros à sua filosofia. Estes temas estão entrelaçados tanto em teorias mais específicas, como a da memória, quanto em teses mais gerais construídas a partir de diversos elementos, como sobre a função e o modo de trabalhar da inteligência. A subseção a seguir mostra a compreensão e o posicionamento de Bergson em relação a trabalhos anteriores a ele e a trabalhos contemporâneos. A segunda subseção deste capítulo expõe algumas teses de Bergson sobre conceitos envolvidos na sua metafísica do tempo e da memória.

1.1 ELEMENTOS HISTÓRICOS

Iniciamos esta subseção apresentando o entendimento de Bergson frente a ideias de pensadores antigos, modernos e contemporâneos sobre temas relevantes para as suas metafísicas do tempo e da memória. Ao final desta parte, incluímos comentários que revelam algumas recepções que o trabalho de Bergson teve à época de seu lançamento e também na filosofia recente.

1.1.1 Antigos e modernos sobre percepção, memória, inteligência e consciência

Em *História das Teorias da Memória*, ministrado no Collège de France, Bergson apresenta as compreensões de alguns filósofos antigos, modernos e, também, de contemporâneos a ele sobre assuntos relacionados à memória. Segundo ele, os filósofos antigos entenderiam percepção e memória como faculdades bastante distintas da inteligência

(BERGSON, 2018, p. 298). Esta distinção estaria ligada aos objetos de conhecimento de cada uma delas. À memória e à percepção caberia conhecer os *acidentes do mundo*, as coisas sensíveis. Por outro lado, a inteligência estaria vinculada à ciência e às *coisas superiores ao mundo sensível*. Enquanto memória e percepção teriam como objeto ações concretas, a inteligência lidaria com questões lógicas. Portanto, os antigos conceberiam memória e percepção como faculdades próximas entre si e distantes da inteligência.

Para representar os antigos, Bergson apresenta a teoria aristotélica da memória. Nesta concepção, a memória está intrinsecamente ligada à percepção. Assim como outros filósofos antigos, Aristóteles partiu da ideia segundo a qual materialidade e imaterialidade não seriam tão opostas quanto defendiam os modernos. Aristóteles não entendia o corpo como um objeto tão material quanto passou a se entender ao longo da história da filosofia e, da mesma forma, não entendia a alma como algo tão imaterial (BERGSON, 2018, p. 270). Quando interpretamos um corpo, por exemplo, descrevemos este objeto atribuindo-lhe diversas características como cor, formato e textura. Ao reunirmos todos estes elementos, teríamos uma definição deste objeto, chegaríamos à sua Forma. Assim, para Aristóteles, todo corpo teria um aspecto intelectual, a sua Forma:

Portanto, os corpos se definem por alguma coisa de intelectual, e em alguma maneira física para os Antigos, o corpo é impregnado de intelectualidade, é saturado de intelectualidade, pelo menos, é assim que Aristóteles representa as coisas. O corpo é então mais intelectual, mais espiritual do que é para nós, muito mais. (BERGSON, 2018, p. 271, tradução nossa)

Ou seja, os objetos materiais seriam acompanhados de um aspecto imaterial, a sua definição. Para Bergson, Aristóteles, assim como Platão, acreditava na existência de uma unidade, como uma ciência, que poderia explicar o mundo (BERGSON, 2018, p. 256). Enquanto Platão apostava que esta unidade estaria nas Ideias, explicadoras do mundo, Aristóteles defendia as Formas (BERGSON, 2018, p. 257). Consequentemente, se materialidade e imaterialidade não eram consideradas tão distantes entre si como passou a se considerar, elas eram vistas também como mais flexíveis, no sentido de que poderiam se unir.

[...] para Aristóteles, os corpos e as almas são coisas muito capazes de se aproximar e de se unir, não estando separados um do outro por esta espécie de abismo que a ciência e a filosofia modernas cavaram entre eles. Se nós partirmos desta ideia, a teoria da percepção e a teoria da memória em Aristóteles podem de uma certa medida ao menos se compreender; são duas teorias solidárias uma da outra, a teoria da memória não fazendo mais que continuar e prolongar aquela teoria da percepção. (BERGSON, 2018, p. 276, tradução nossa).

Deste modo, entendendo corpo e alma como sendo de naturezas próximas o suficiente para se relacionarem, como defendia Aristóteles, podemos compreender as suas teorias sobre percepção e sobre memória. Portanto, é necessário, segundo Bergson, que deixemos de pensar por um instante a matéria e a não matéria como aspectos extremos da realidade. Seguir este modo de pensar é o primeiro passo para que possamos compreender pelo menos parcialmente a ideia de Aristóteles sobre a memória.

Na concepção aristotélica, o mundo dos corpos seria um mundo de acidentes, pois eles estariam dispostos de acordo com os acidentes do tempo e do espaço (BERGSON, 2018, p. 277). Portanto, para conhecermos este mundo acidental, precisaríamos ter uma capacidade que lide com esta variabilidade. Esta capacidade seria a percepção:

Trata-se, então, de que há sob a inteligência propriamente dita uma faculdade, a faculdade de conhecer não segundo a lógica, mas segundo o acidente, segundo o acaso, segundo a disposição dentro do espaço e do tempo, e esta faculdade é a percepção. Esta faculdade pertence não à inteligência, mas à alma. (BERGSON, 2018, p. 277, tradução nossa)

A inteligência, para Aristóteles, seria a faculdade que nos permitiria conhecer tudo aquilo que segue uma ordem lógica. Para conhecermos os eventos ou objetos que não se apresentam em uma ordem, utilizamos a faculdade da percepção. Contudo, quanto ao modo em que opera a percepção segundo a teoria aristotélica, o próprio Bergson manifesta estar incerto. Para ele, a teoria aristotélica afirma que o fenômeno da percepção aconteceria por meio de uma colaboração entre o objeto percebido e o sujeito que o percebe (BERGSON, 2018, p. 278). Todavia, Aristóteles não explicaria esta colaboração, sob quais condições ela aconteceria. Assim, podemos dizer sobre a compreensão aristotélica da percepção somente que (1) ela é uma faculdade distinta da inteligência, lidando com objetos que a inteligência não pode lidar, e (2) há um tipo de colaboração entre o sujeito que percebe e o objeto que é percebido.

Na teoria aristotélica, após a percepção obter as informações do objeto, é necessário que tenhamos uma capacidade capaz de reunir simetricamente todas as qualidades desse objeto. Eis a função da memória para Aristóteles, segundo Bergson: “Nós devemos encontrar na alma uma propriedade simétrica, esta será a memória, a memória será o que há na alma que percebe e no corpo que percebe o que é simétrico da conservação dos objetos no espaço.” (BERGSON, 2018, p. 280, tradução nossa). Embora Bergson não disponibilize muitos detalhes desta teoria, entendemos que, segundo ela, a memória desempenharia a função de combinar as características dos objetos percebidos. Além disso, memória e imaginação seriam faculdades muito parecidas para Aristóteles, pois a atitude de imaginar nasceria na memória

(BERGSON, 2018, p. 280). Por fim, não é explicitado como as informações se conservariam de acordo com a teoria aristotélica, mas entendemos que, segundo ela, a própria percepção que tivemos seria conservada (BERGSON, 2018, p. 280).

Como remanescente do pensamento antigo, Bergson indica Plotino. É na Filosofia Antiga que ele teria encontrado o princípio da sua compreensão sobre a consciência. Esta faculdade se manifestaria quando houvesse diminuição da inteligência e o pensamento estivesse voltado sobre o próprio sujeito (BERGSON, 2018, p. 261). Em termos contemporâneos, acreditamos que a consciência, para Plotino, seria um pensamento de segunda ordem, pois é um pensamento que considera a si mesmo, gerando uma multiplicidade de pensamentos. Seguindo esta interpretação, a consciência seria um pensamento que dispensa a inteligência, a capacidade de raciocinar, e realizaria a única tarefa de se debruçar sobre o pensamento do próprio sujeito. Estar consciente, para Plotino, significaria executar uma atividade interna dedicada exclusivamente a observar os próprios pensamentos.

Os filósofos modernos, inversamente, para Bergson, pensavam que as faculdades da percepção, da memória e da inteligência seriam bastante próximas entre si. Todas elas pertenceriam ao nível espiritual do sujeito e se relacionariam paralelamente com o corpo. À percepção tocaria a função de nos mostrar os objetos sensíveis, enquanto a memória reteria estas informações e a inteligência nos permitiria relacionar estes objetos (BERGSON, 2018, p. 299). Portanto, os modernos atribuíam à percepção, à memória e à inteligência o mesmo objeto, sobre o qual elas construiriam o conhecimento.

Para representar os filósofos modernos e o paralelismo efervescente desta época, Bergson apresenta a teoria de Spinoza sobre a memória, pois, segundo ele, é a forma mais abstrata e geral sobre o assunto (BERGSON, 2018, p. 315). Spinoza entendia que a realidade se apresentaria de duas maneiras distintas, mas que ambas diriam respeito a uma coisa só. A extensão e o pensamento constituiriam a mesma realidade, cada um seria apenas uma maneira de expressá-la (BERGSON, 2018, p. 314). Desta duplicação da realidade, se assim podemos chamar, surge a sua teoria da memória.

Segundo Bergson, Spinoza afirmava que eventos ou objetos exteriores a nós nos afetariam e nos alterariam. Esta alteração permaneceria em nós, mas quando da ocorrência do seu surgimento, teríamos novos pensamentos que, por sua vez, alterariam nossa percepção (BERGSON, 2018, p. 315). Ou seja, o que é exterior nos modificaria e esta modificação alteraria a percepção que tínhamos. Há um processo envolvendo a extensão e o pensamento, sendo que o mundo e o nosso corpo constituem a extensão e a percepção modificada faz parte

do pensamento. A modificação só aconteceria porque haveria um paralelismo entre a extensão e o pensamento.

O paralelismo de Spinoza serve de esquema para ilustrar de modo geral a ideia paralelista porque ele admite que a modificação em nossos corpos pode ocorrer de outros modos, mas a modificação ocorrerá de qualquer maneira (BERGSON, 2018, p. 315). Isto é, as descobertas científicas podem contradizer a ideia spinozista de como os objetos exteriores nos afetam e como mudamos a partir disso. Contudo, a ciência e as outras teorias filosóficas sobre a memória também teriam de assumir que existe alguma modificação do pensamento simultânea à mudança da percepção.

Embora esta seja apenas uma noção geral sobre o paralelismo, Bergson critica quaisquer formas sob as quais a ideia possa ser apresentada. O seu ponto é que a consciência seria inútil em um quadro paralelista acerca da memória. A conservação de lembranças no cérebro, de acordo com esta concepção, é o que possibilitaria a rememoração e o estado psicológico equivalente a uma rememoração (BERGSON, 2018, p. 228). A configuração cerebral corresponderia às lembranças e, assim, seria dispensável a ocorrência de um estado psicológico. Deste modo, Bergson entende que o paralelismo defende que o estado psicológico de lembrar poderia ser substituído pela configuração do cérebro no momento da rememoração, bastando a ocorrência de determinado estado material para que surgisse certa lembrança. Consequentemente, para Bergson, se o estado cerebral equivale à rememoração, seria dispensável termos consciência. Isto é, a consciência surgiria como um bônus de alguns estados cerebrais, diferentemente de como pensa Bergson (BERGSON, 2018, p. 229). Em *Matéria e Memória*, por exemplo, ele defende que a consciência surge quando precisamos deliberar acerca da próxima ação, a partir das informações fornecidas pela memória e pela percepção, atribuindo-lhe uma importante função (BERGSON, 1999, p.165). Além disso, ele considera que a consciência também não poderia ser inútil por ser produto da evolução das espécies. Para Bergson, as partes ou funções de um organismo que deixassem de ser úteis desapareceriam deste organismo ao longo do processo evolutivo (2018, p.230). Assim, se a nossa espécie é dotada de consciência e a utiliza frequentemente durante um único dia, ela não deve ser inútil ou apenas uma função extra. Portanto, na compreensão paralelista da memória, a consciência seria inútil por surgir apenas quando um estado cerebral, capaz de substituir o chamado estado psicológico, teria determinada configuração e complexidade que permitisse a duplicação da condição da matéria que é nosso cérebro, gerando uma representação. Esta inutilidade, segundo Bergson, não se verifica.

A distinção entre a compreensão dos antigos e a compreensão dos modernos sobre percepção, memória e inteligência é relevante para Bergson porque segundo ele, o modo em que conceberam estas faculdades implica em como entendiam a consciência. Para os modernos, a consciência estaria associada ao espírito ou mente e afastada do corpo. Enquanto para os antigos, a consciência pertenceria à alma e ao corpo, sem ter uma função e um lugar definidos (BERGSON, 2018, p. 299).

Assim, podemos dizer que, primeiramente, a consciência foi entendida como ocorrendo no sujeito e tendo alguma ligação com a inteligência e os sentidos (BERGSON, 2018, p. 289). Posteriormente, na modernidade, à consciência atribuiu-se funções e relações com demais aspectos do sujeito. A percepção, na concepção dos antigos, seria gerada pelos próprios objetos exteriores que entram em contato conosco. Já para os modernos, a percepção se formaria a partir das memórias que um sujeito tem, e nesta memória, segundo os modernos, haveria estados de consciência (BERGSON, 2018, p. 290). Embora haja a teoria paralelista, mais sofisticada do que as teorias dos antigos, ela não seria capaz de explicar, segundo Bergson, como a memória opera.

1.1.2 Bergson e seus contemporâneos

De acordo com o panorama apresentado por Worms, enquanto Bergson lançava *O Riso*, no início do século XX, Freud trabalhava com a psicanálise e Russell estudava a filosofia de Leibniz (WORMS, 2009, p. 23). A obra *O riso* trata da relação do cômico com o espírito e com o corpo e afirma a existência de uma dualidade dentro do próprio espírito (WORMS, 2009, p. 24). Como nos seus demais trabalhos, Bergson ampara-se em estudos de outras áreas do conhecimento, como a psicologia, para desenvolver seu pensamento sobre o assunto. Além disso, vale-se ainda da sociologia, pois o cômico seria um fenômeno social em que os que riem estariam castigando um indivíduo diferente do comum (WORMS, 2009, p. 24-25). Após a publicação desta obra, Freud segue trabalhando com o inconsciente, enquanto Russell inicia a sua série de críticas às filosofias de Bergson e de William James (WORMS, 2009, p. 25).

Segundo Worms, Bergson e Freud concordam quanto à ideia de que exista uma dualidade nos seres humanos (2009, p. 120). Para Freud, a vida psicológica seria composta por duas forças opostas, uma resultante da conservação e da memória, a outra da percepção e da ação (WORMS, 2009, p. 120). Para Bergson, a percepção dependeria da matéria e a memória seria irredutível a ela. Assim, em Freud, o sonho seria não apenas um momento de

relaxamento, mas também de superação de uma das forças sobre a outra, de modo que o inconsciente conseguisse se manifestar (WORMS, 2009, p. 122-123). Já em Bergson, o sonho seria somente uma situação de sossego em que as lembranças irrelevantes poderiam surgir sem comprometerem a ação exigida no presente (WORMS, 2009, p. 123).

Há, segundo Worms, um outro ponto de aproximação entre os trabalhos de Bergson e Freud. Diz respeito a forças intrínsecas à vida em geral, e não apenas ao aspecto psíquico. Em Freud, encontramos a noção de *pulsão de morte*, um desejo de deixar de existir que é confrontado por outro desejo, o *eros* (WORMS, 2009, p. 126). Na filosofia de Bergson, temos a ideia de *elã vital*, que significa a existência de um impulso por meio do qual a vida continua e as espécies evoluem (WORMS, 2009, p. 125).

A relação entre o trabalho de Bergson e o trabalho de Russell, diferentemente da situação com Freud, é extremamente conflitante. Em um artigo publicado em 1912, Russell classifica Bergson e a sua filosofia em diversas categorias, na maioria das vezes, negativamente. A primeira classificação é de que Bergson, juntamente com os pragmatistas, seria um filósofo prático, pois considera que tudo em um ser vivo é voltado à ação. Deste modo, o conhecimento seria apenas um instrumento para elegermos a ação mais adequada (RUSSELL, 1912, p. 322). O segundo apontamento é de que Bergson seria dualista por entender que a realidade seria dividida em vida e matéria, esta sendo submetida àquela (RUSSELL, 1912, p. 322). Quanto à percepção, Russell caracteriza Bergson como ultrarrealista devido à sua ideia de que por meio da intuição teríamos uma percepção pura do objeto, o que nos permitiria acessar a sua realidade (1912, p. 329). Estas classificações iniciais são graves apenas para defensores da invalidez das teorias pertencentes a estes grupos ou para quem entende que Bergson não se enquadra nestas classificações. As próximas acusações feitas por Russell são graves em outro sentido, pois dizem respeito à elaboração das teses defendidas por Bergson.

Na segunda metade do mesmo artigo, Russell apresenta pelo menos cinco objeções à filosofia de Bergson, ou seja, são todas classificações que buscam apontar falhas nas teorias bergsonianas. O autor começa afirmando que Bergson seria um anti-intelectualista por valer-se de equívocos cometidos pelo intelecto para sustentar que a intuição seria um método confiável. Russell diz que a crítica de Bergson ao funcionamento da inteligência surge de equívocos matemáticos já resolvidos, cujas soluções ele preferiria ignorar para poder continuar sustentando a necessidade e a confiabilidade da intuição (RUSSELL, 1912, p. 337-338).

Outras duas objeções dizem respeito à formulação de dois argumentos bergsonianos. Russell entende que a defesa da ideia de mudança proposta por Bergson frente ao argumento de Zenão seria paradoxal (1912, p. 340). A proposta consiste em demonstrar que uma flecha lançada nunca *está* em nenhum ponto do trajeto que ela percorre, pois caso estivesse, como defendido por Zenão, o movimento seria composto de uma sequência de imobilidades. A ideia é que ao tratarmos o movimento como sendo a mesma coisa que uma sequência de estados, não teríamos mais um movimento. Segundo Bergson, quando a flecha faz um caminho, ela *não está*, não repousa em cada ponto físico existente entre o ponto de partida e o ponto de chegada. Mover e estar são duas situações diferentes em que um objeto pode se encontrar, portanto, quando tratamos de movimento, lidamos com um processo, e não com uma sequência de estados. O outro argumento que Russell ataca é a definição bergsoniana de passado e de presente, pois, segundo ele, seria circular (1912, p. 341-342). Bergson descreve o passado como aquilo que *não age mais* e o presente como aquilo que *está agindo*. A objeção apresentada por Russell aponta que o argumento envolve termos que pressupõem a ideia de tempo, logo, não poderiam servir para explicá-lo. Contudo, pensamos que se excluirmos a parcela da expressão que se refere ao passado, resumindo a definição a “ao que não age”, ainda seria possível entender que o passado é impotente. E este é o ponto importante de Bergson sobre o passado, a sua impotência. Evidentemente, ao fazermos esta adaptação, seria perdida a ideia de que o passado é algo que já pôde agir e agora não pode.

As classificações finais, bastante negativas, dizem respeito ao modo como Bergson desenvolve e tenta manter sua filosofia. Russell acusa-o de fazer confusão entre os conceitos de sujeito e objeto ao utilizar “imagem”, primeiramente, como algo entre ambos, depois como sendo objeto e também como sendo a percepção que o sujeito realiza (RUSSELL, 1912, p. 345). Este equívoco inicial, segundo o autor, levaria a muitos outros em relação a temas como espaço, tempo e constituição da realidade (RUSSELL, 1912, p. 346). A última classificação parece-nos ser a mais absurda e desonesta de todas. Para Russell, o sucesso da filosofia de Bergson consistiria em seu caráter imaginativo sobre o mundo, considerado, segundo ele, “como um esforço poético” (RUSSELL, 1912, p. 346). Embora não concordemos em diversos aspectos com o pensamento de Bergson, reconhecemos suas teorias como filosóficas, seus argumentos e discussões tanto com as filosofias quanto com as ciências contemporâneas e anteriores a ele.

Ainda no início do século XX, Bergson ministra o curso *História das Teorias da Memória*, no Collège de France. Durante este curso, apresenta críticas a algumas ideias de

Taine¹, estas críticas são relevantes para o desenvolvimento da teoria do próprio Bergson sobre a memória. Taine, assim como a maioria dos psicólogos e filósofos até à sua época, entenderia a memória como uma percepção fraca (BERGSON, 2018, p. 39). Há um certo tom de ironia na fala de Bergson ao tratar do assunto: “No livro de Taine sobre a inteligência, Taine sustenta a tese, muito brilhante de que a diferença principal entre a lembrança e a percepção é uma diferença de força.” (BERGSON, 2018, p. 40, tradução nossa). Entretanto, fica evidente que, a partir da sua leitura, Taine conceberia a lembrança como uma percepção mais fraca porque a evocação ocorreria acompanhada da sensação e esta sensação poderia se tornar mais vívida conforme se intensificaria a lembrança. Deste fato, acreditamos, Taine identificara a lembrança com a percepção. Para ele, percepção e lembrança seriam da mesma natureza. A diferença entre elas estaria no fato de que a percepção teria um aspecto mais forte, no sentido de ser vívida, enquanto a lembrança seria uma percepção fraca que só se tornaria forte após o sujeito esforçar-se sobre ela (BERGSON, 2018, p.43). A lembrança, inclusive, seria caracterizada por Taine também como uma percepção nascente, pois ao nos empenharmos em intensificá-la, poderíamos gerar uma sensação que seria a percepção forte.

Contudo, Bergson discorda desta ideia e defende que memória e percepção seriam diferentes em suas próprias naturezas, e não apenas em grau, como veremos no capítulo sobre memória: “Eu suponho que a lembrança seja alguma coisa muito diferente da percepção, alguma coisa comparável ao próprio objeto que causou a percepção, uma espécie de objeto virtual” (BERGSON, 2018, p. 45, tradução nossa). Segundo ele, Taine estaria equivocado em dizer que a lembrança seria uma percepção fraca apenas porque a primeira ocorre acompanhada da outra.

Do fato de que a lembrança aciona certos centros da percepção e provoque uma percepção nascente e gradualmente mais intensa, não se pode concluir que esta lembrança, comparável aqui aos dedos do pianista, contenha ela mesma esta percepção; ela é a sua causa, ela a provoca, ela a sugere, ele não se parece com ela, ela não tem nada desta percepção. (BERGSON, 2018, p. 46).

Para Bergson, não podemos dizer que a lembrança seja uma percepção, elas teriam um outro tipo de relação entre si, que não seria de identidade. Assim, Bergson pretende evidenciar que não é sustentável a hipótese de Taine, clássica na história da filosofia. Além disso, afirma que a alucinação pode ser atingida por outros meios além da percepção, de modo que alucinarmos

¹ Hippolyte Taine (1828-1893), filósofo e historiador francês.

por termos intensificado uma lembrança não significaria que utilizamos a percepção (BERGSON, 2018, p. 46).

Bergson trocou diversas correspondências com William James, pois como exporemos na seção sobre temporalismo, ambos defendem ideias parecidas. Entretanto, discordam sobre a relação entre a verdade e a realidade, pois, segundo Worms, James entende a verdade como superior à realidade e Bergson entende a realidade como superior à verdade (2009, p. 131). Isto significa que ambos autores negam a possibilidade de uma total equivalência entre verdade e realidade, discordando de quaisquer teorias que defendam esta ideia. Seja esta equivalência por meio de uma representação que o sujeito tenha da realidade ou por meio de uma projeção das ideias do sujeito sobre a realidade, pois há um desvio (*écart*) no percurso entre verdade e realidade (WORMS, 2009, p. 132). Contudo, cada um concebe de uma maneira esta relação. Bergson afirma que a realidade transborda a esfera do nosso conhecimento e James, por outro lado, defende que a verdade se acrescenta com toda a sua variedade à realidade (WORMS, 2009, p. 132).

Para Bergson, a intuição seria o método a partir do qual podemos acessar a realidade, desvencilhando-nos do conhecimento prático fornecido pela nossa inteligência. James, segundo Worms, entende que até esta intuição requer conceitos e tem um fim prático (2009, p. 137). Para ele, precisamos dos conceitos para conhecer a realidade, conhecimento este que teria uma finalidade prática, diferentemente de como entende Bergson (2009, p. 137). É por James afirmar a necessidade dos conceitos para conhecermos a realidade que Worms o vê como defendendo a verdade como construída, enquanto em Bergson ela nos é dada pela própria realidade ao utilizarmos a intuição (2009, p. 137).

Entre as relações do trabalho de Bergson com investigações de outros pensadores da época, destacamos também a sua afinidade com a filosofia de Husserl. Tourinho (2016) indica a existência de grande proximidade entre Bergson e a fenomenologia de Husserl, pois ambos compreendem a realidade como sendo dividida em aspectos espirituais e aspectos físicos (p. 158). Husserl e Bergson utilizam o conceito de *consciência* pressupondo a ideia de duração, embora na filosofia bergsoniana a consciência seja associada à memória e na husserliana seja vinculada à intencionalidade (TOURINHO, 2016, p. 162).

O ponto de aproximação entre Bergson e a fenomenologia é o papel concedido à duração ao longo da sua filosofia. A distinção que o autor faz entre tempo matemático e tempo concreto é resultado do método da intuição, capacidade ligada às sensações do sujeito e desvinculada da inteligência. Isto é, quando Bergson afirma que há aspectos da realidade para além daqueles apreendidos e compreendidos por meio da inteligência, ele defende a existência

de outra capacidade, a intuição. Esta capacidade seria a única que nos permite conhecer os aspectos não percebidos pela razão, tais como a duração e o tempo real. A intuição bergsoniana exige uma relação do espírito com o objeto (TOURINHO, 2016, p. 167), de modo que há elementos fenomenológicos presentes em sua filosofia.

A última relação que mencionamos é a crítica de Heidegger à compreensão bergsoniana do tempo. Segundo Massey, Heidegger teria considerado que Bergson negligenciara a questão do tempo porque a trata a partir da consciência, que por si só já exige explicações (2015, p. 170). Como a própria consciência é um tema de investigação, não seria adequado partir das informações que ela nos daria para lidar com outra questão, no caso, a questão do tempo. Esta negligência inicial conduziria, na visão de Heidegger, a outro equívoco na filosofia bergsoniana. O segundo erro de Bergson, embora argumente que a realidade seja um fluxo, seria manter a concepção tradicional de que só existe o que é presente ao defender que o que há é presente em pelo menos algum sentido (MASSEY, 2015, p. 170). Entretanto, Massey ressalta que Heidegger considerou apenas *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, não ponderando *Matéria e Memória*, onde Bergson aperfeiçoa a sua teoria sobre a duração (2015, p. 171). Deste modo, as críticas de Heidegger à maneira a partir da qual Bergson trata o tempo não se aplicariam.

1.1.3 Comentários sobre o modo bergsoniano de trabalhar

O trabalho de Bergson foi recebido de diversas maneiras. Para alguns, é uma proposta de como viver, uma sugestão de como encarar a vida. Para outros, é um modelo de pesquisa. Em meio a isso, há quem classifique Bergson como anti-intelectualista e como idealista.

Ansell-Pearson diz que o bergsonismo pode ser encarado como uma forma de vida, pois a compreensão de Bergson sobre o conhecimento, especialmente em *A evolução criadora*, mostraria que podemos interpretar o mundo de outra forma. Nesta perspectiva, poderíamos conhecer outros aspectos da realidade partindo da Filosofia:

Bergson está sugerindo que é possível cultivar, por meio de um esforço intelectual, uma percepção da vida onde nós experienciamos alguma coisa do verdadeiro impulso da vida criativa ele mesmo ou o que ele descreve como o impulso da vida e que levou à criação de divergentes formas de vida a partir de um impulso comum, tal como planta e animal. Em resumo, a filosofia é a disciplina do pensamento que tenta fazer o esforço de estabelecer contato com a vitalidade e a criatividade da vida e envolve novidade, invenção, processo e duração. (ANSELL-PEARSON, 2016, p. 53, tradução nossa).

Bergson diz que a nossa inteligência foi desenvolvida com vistas a nos guiar na vida prática. Deste modo, percebemos o mundo de uma maneira sistemática, geométrica, buscando identificar os objetos com outros percebidos anteriormente para encontrarmos a maneira mais adequada de agirmos (ANSELL-PEARSON, 2016, p. 54). A inteligência seria uma faculdade essencialmente preocupada com a utilidade, com a vida prática, ela operaria para nos ajudar a agir. Pensando em um sentido evolucionista, a inteligência teria esta função e dominaria o nosso pensamento. Entretanto, temos outras habilidades, como a intuição. Esta habilidade, segundo Bergson, é desperta quando abdicamos da inteligência por um momento e nos concentramos em outro modo de perceber a vida e, ao usarmos a intuição, temos acesso à duração, por exemplo (ANSELL-PEARSON, 2016, p. 59). Ou seja, se nos dispusermos a utilizar outras faculdades além da inteligência, conseguiremos apreender outros aspectos da realidade. A inteligência é uma faculdade que cumpre determinada função e enxerga a realidade de acordo com o que lhe é útil para realizar o seu papel. Assim, Ansell-Pearson afirma que, para Bergson, se fizermos um esforço podemos viver de outro modo, pois conheceremos o mundo de outras maneiras além da inteligência.

A característica que permitiu à filosofia bergsoniana ser tratada como um modo de vida foi a mesma que lhe rendeu diversas críticas. Como dissemos anteriormente, a série de objeções feitas por Russell inclui a acusação de que Bergson seria anti-intelectualista exatamente pelo importante papel que ele atribui à intuição. Contudo, Bergson foi classificado como anti-intelectualista por outros motivos, entre eles, por supostamente negligenciar estudos empíricos, como relatamos a seguir. O anti-intelectualismo, nesta perspectiva, daria-se não por conceber a intuição como relevante em detrimento da inteligência em algumas situações, mas por uma questão de metodologia. Bergson teria seguido um caminho não racional para desenvolver sua filosofia.

O desenvolvimento científico era imenso no final do século XIX e início do século XX. Dentro deste contexto, surgiram também pesquisadores que adotam uma visão limitada sobre a ciência, como a alegação de que tudo se reduziria ou à física, ou à química ou à bioquímica. Segundo Carus, esta falsa ciência (*not true science*) pode ter ocasionado um movimento contrário, chamado de anti-intelectualismo (1912, 398).

Para Carus, o movimento anti-intelectualista obteve adeptos na filosofia, entre os quais estava William James e o seu pragmatismo (1912, p. 399). Entretanto, o principal ponto de um artigo publicado em 1912, mesmo ano do artigo de Russell, é acusar Bergson de fazer parte do movimento anti-intelectualista, de ter adeptos à sua filosofia por conta da sua retórica e de

não ser filósofo (CARUS, 1912, p. 399). O artigo é, na verdade, uma apresentação de um livro de Hugh Elliot com prefácio de Ray Lankester, cujo objetivo é evidenciar supostos equívocos de Bergson. Como Carus apresenta, a principal objeção do prefácio diz que Bergson postulava novas afirmações sobre física e biologia parecendo ter conhecimento da área sem que realmente tivesse (1912, p. 400). Outras críticas dizem respeito às suas concepções de tempo, da relação entre consciência e cérebro, das funções da inteligência e da intuição, da percepção e da memória (CARUS, 1912, p. 400 e 401). Estas críticas, como podemos verificar no trabalho de Canales (2015), não se seguem, pois Bergson tinha considerável domínio das ciências empíricas.

A filosofia de Bergson seria anti-intelectualista, segundo Carus e Elliot, porque descartaria estudos fisiológicos sobre a memória que defendem a sua total dependência do cérebro. Além disso, entendem como um problema o fato de Bergson sustentar sua posição com base em suas hipóteses metafísicas (CARUS, 1912, p. 402). De fato, são acusações preocupantes. Entretanto, podemos dizer que Bergson não descarta de todo os estudos empíricos sobre a memória e nem defende que o conhecimento fornecido pela inteligência seja errôneo. A sua filosofia afirma que algumas conclusões tiradas a partir dos estudos empíricos não se seguem necessariamente como defendido por alguns psiquiatras e psicólogos, entre eles os associacionistas. Bergson defende também que alguns aspectos da realidade não poderiam ser conhecidos caso usássemos somente a inteligência, pois exigiriam o uso de outras faculdades, como instinto e intuição.

Além do anti-intelectualismo, o idealismo também foi atribuído a Bergson. Em 1919, Radhakrishnan aponta uma semelhança inicial entre Bergson, como vitalista, e o idealismo absoluto. Ambas ideias defendem que a vida evolua em um modo mecanicista, mas que não seja produto do mecanicismo (RADHAKRISHNAN, 1919, p. 43). Isto é, aceitam que a evolução da vida aconteça a partir da repetição de alguns aspectos, mas negam que a origem da vida e o impulso que a faça evoluir seja a repetição. O idealismo absoluto, segundo Radhakrishnan, sustentaria que o universo surge da separação de um todo entre seres e não seres e que estas duas tendências estão em conflito até que o universo atinja seu objetivo, a saber, a supremacia do ser sobre o não ser.

O idealismo absoluto exige a divisão da realidade em seres e não seres de modo que todo o movimento do universo seja um confronto entre ambos. Segundo esta teoria, a realidade teria um objetivo, qual seja, que o ser domine o não ser e decida sobre ele. Bergson, por outro lado, elabora a sua teoria da duração sem desprezar o não ser, consolidando,

portanto, uma diferença entre ele e os idealistas absolutos (RADHAKRISHNAN, 1919, p. 45).

Contudo, Radhakrishnan conclui que Bergson é um idealista porque entende vida e matéria como fazendo parte de um mesmo todo. Enquanto os idealistas absolutos costumam usar os termos *ser* e *não ser*, Bergson utiliza *vida* e *matéria*. Estes dois conceitos se relacionam na filosofia bergsoniana de um modo em que, segundo ela, a vida atua sobre a matéria. Ou seja, há uma espécie de dominação entre ambas da mesma maneira em que há para os idealistas. Radhakrishnan, portanto, defende que a partir da argumentação de Bergson poderíamos concluir que ele seja um idealista, embora o próprio Bergson não tenha percebido isso (1919, p. 49).

As objeções direcionadas ao modo sob o qual Bergson conduz seu trabalho não são capazes de solapá-lo. Inclusive, encontramos hoje entusiastas da sua metodologia. DURING e MIQUEL propõem a realização de um *bergsonismo expandido*. Isto é, não se trata de reler Bergson e concordar com suas conclusões, mas de utilizar o seu método, trabalhar com a ciência positiva do nosso tempo, como ele fez à sua época, e fundar um neobergsonismo (DURING & MIQUEL, 2016, p. 5). Trabalharmos, assim, com uma metafísica *a posteriori*, no sentido de utilizarmos os experimentos empíricos e científicos disponíveis, como realizado por Bergson. Aliás, este é o método usado pela Filosofia da Memória contemporânea, cujas hipóteses consideram os resultados das neurociências e da psicologia cognitiva².

Para DURING e MIQUEL, Bergson propôs uma relação inédita entre metafísica e ciência (2016, p. 10). Trata-se de fazer perguntas filosóficas cujas respostas tenham contribuições científicas. Os autores exemplificam diversas questões estudadas por Bergson. Uma delas é especialmente interessante para nós por estar relacionada à memória. A respeito da relação entre virtual e possível, Bergson entende o virtual não só como possível, em alguns casos ele é. A memória é uma situação em que algo é virtual e não é meramente possível, pois *já é* (DURING & MIQUEL, 2016, p. 12).

Assim, podemos trabalhar hoje à maneira de Bergson, investigando os problemas colocados em sua filosofia e também as questões desenvolvidas a partir disso. Não se tratando de verificar se determinada previsão de Bergson se concretizou conforme a ciência evoluiu, mas de usar o seu método de pesquisa para que o conhecimento continue avançando (2016, p. 22). Partindo de DURING e MIQUEL, sermos bergsonianos é fazermos esta metafísica positiva,

² Os trabalhos de ROBBINS (2016), SANT'ANNA E MICHAELIAN (2018) e MAHR E CSIBRA (2018) são alguns dos estudos que contemporâneos que consideram as pesquisas empíricas das neurociências e da psicologia cognitiva.

que não ignora a ciência, e aprofundarmos as investigações, desenvolvendo novos problemas e soluções.

1.2 ELEMENTOS CONCEITUAIS

Dedicamos o espaço desta subseção para expor certos conceitos e teses que permeiam toda a filosofia bergsoniana. Algumas destas noções, como a análise sobre a inteligência, o debate entre mecanicismo e finalismo e a tese de que na natureza só há ordem, estão ligados indiretamente às ideias de tempo e memória. Outras questões, como os distintos métodos adotados pela ciência e pela metafísica e as críticas às teorias associacionistas, têm relevância mais evidente. De qualquer forma, acreditamos que durante a apresentação dos temas específicos, relacionados ao reconhecimento, ficará nítida a relação entre todas as teses de Bergson apresentadas aqui.

1.2.1 Instinto e inteligência

Para Bergson, instinto e inteligência seriam duas habilidades naturais que permitiriam aos seres vivos conhecer e agir. Distinguir-se-iam a respeito do objeto que conhecem, como o conhecem e como agem sobre ele. Nas situações em que uma das habilidades opera com exclusividade, fica evidente a sua operação:

Assim, considerando apenas os casos-limite em que assistimos ao triunfo completo da inteligência e do instinto, encontramos uma diferença essencial entre eles: o instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados. (BERGSON, 2005, p. 152, grifos do autor).

O instinto seria a capacidade que os seres vivos têm de empregar a sua natureza, o seu corpo, para sobreviver. Além disso, seria a partir dele também que as espécies evoluiriam e adquiririam novas configurações garantindo a sua sobrevivência. A inteligência seria a faculdade que os seres vivos teriam em apropriar-se de objetos externos, alterar seu formato e lhes manipular para suprir suas necessidades. Portanto, instinto e inteligência diferenciar-se-iam quanto aos objetos em que cada um se detém e adota. Ao instinto, tocaria lidar com o próprio organismo em busca da sobrevivência, à inteligência, caberia transformar quaisquer objetos, dando-lhes uma função.

Do modo de agir que cada habilidade teria, Bergson infere a relação de cada uma com a consciência. Como o instinto deveria apenas agir a partir do que está dado, sem qualquer deliberação, ele trabalharia de maneira inconsciente. Por outro lado, à inteligência caberia o papel de escolher entre as diversas possibilidades encontradas nos objetos para transformá-los em úteis. Esta necessidade de escolha implicaria que o desempenho da inteligência seria consciente. Isto é, nas situações em que o organismo precisa agir conforme o que dispõe seu próprio corpo, não haveria muitas alternativas, a ação aconteceria de acordo com a condição do ser vivo. Inversamente, quando fosse preciso agir combinando os objetos disponíveis com a exigência do momento presente, encontraríamos um vasto campo de possibilidades, e, então, seria necessário estarmos conscientes para deliberarmos sobre como proceder. Nas palavras do autor: “a consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis” (BERGSON, 2005, p. 157), portanto, deve ser compatível apenas com as ações em que o indivíduo pode escolher.

Quanto ao conhecimento inato, instinto e inteligência também se diferenciariam. O do primeiro, segundo Bergson, é um conhecimento sobre coisas, por exemplo, como insetos têm a respeito de como devem agir. O conhecimento inato que a inteligência tem é sobre relações, pois nós, humanos, podemos reconhecê-las sem termos aprendido a seu respeito (BERGSON, 2005, p. 159-160). A diferença entre os conhecimentos do instinto e da inteligência é fundamental para que ambos desempenhem seus papéis e sejam úteis aos seres vivos:

Se o instinto é, por excelência, a faculdade de utilizar um instrumento natural organizado, deve envolver o conhecimento inato (virtual ou inconsciente, é verdade) tanto do instrumento quanto do objeto ao qual este se aplica. O instinto é portanto o conhecimento inato de uma *coisa*. Mas inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, isto é, artificiais...Procurará o que pode servir melhor, isto é, inserir-se no quadro proposto. Versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la. O que ela terá de inato, portanto, será a tendência a estabelecer e essa tendência implica o conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro que a atividade própria a cada inteligência irá talhar em relações mais particulares. (BERGSON, 2005, p. 163-164, grifo do autor).

A inteligência precisaria ser capaz de identificar as relações entre os objetos que estão à sua disposição, pois caso não o fosse, não teria como executar o seu trabalho. Do mesmo modo, o instinto deveria conseguir reconhecer as coisas para que aja sobre elas. A cada uma destas habilidades, compete a sua própria maneira de conhecer e o seu próprio objeto de conhecimento para que estejam aptas a realizar suas funções e contribuir com a sobrevivência dos seres vivos.

1.2.2 Mecanicismo e Finalismo

O mecanicismo defende que os seres vivos são redutíveis a reações físico-químicas. As ações dos organismos são regidas por leis físicas e químicas, de modo que bastaria conhecer as condições destas duas naturezas em determinado ser, no momento presente, para calcular qual o seu estado em um momento do passado ou do futuro. As atitudes dos organismos são repetições de atitudes semelhantes que já ocorreram. Não há margem para a novidade ou a imprevisibilidade no mecanicismo (BERGSON, 2005, p. 34-35).

O finalismo, por sua vez, afirma que todas as formas de vida são apenas um plano em execução. As ações realizadas pelos organismos obedecem a um projeto, não são deliberadas ou flexíveis. O modelo mais radical do finalismo é a harmonia preestabelecida de Leibniz, pois defende que todo o universo é a realização de um esquema divino (BERGSON, 2005, p. 43). Entretanto, o finalismo é encontrado sob diversas formas, todas contendo o aspecto psicológico, tornando-o aceitável pelo menos parcialmente, como o faz Bergson (2005, p. 44).

Embora mecanicismo e finalismo pensem a evolução da vida de maneiras bastante distintas, cometem o mesmo grande erro, segundo Bergson:

É por isso que o finalismo radical se aproxima muito do mecanicismo radical na maior parte dos pontos. Ambas as doutrinas repugnam ver no curso das coisas, ou mesmo simplesmente no desenvolvimento da vida, uma imprevisível criação de forma...Enfim, a aplicação rigorosa do princípio de finalidade, tanto quanto a do princípio de causalidade mecânica, leva à conclusão de que “tudo está dado.”(BERGSON, 2005, p. 49-50).

Ao entender que a vida é calculável por ser uma série de repetições, o mecanicismo nega qualquer função ao tempo, pois os fatos são determinados por leis físicas e químicas sem a possibilidade de qualquer tipo de interferência. O finalismo, por sua vez, ao afirmar que os acontecimentos da vida são a execução de um projeto, também dispensa a ação do tempo por negar qualquer chance de fatos imprevistos. Assim, segundo Bergson, ambas teorias pressupõem que *tudo está dado*, tomando o tempo como irrelevante (2005, p. 41 e 43).

1.2.3 Há ordem, não há desordem

Segundo Bergson, a realidade sempre obedece a algum tipo de ordem, pois tanto a evolução das espécies quanto a matéria inerte são ordenas (BERGSON, 2005, p. 251). Deste modo, a ideia de desordem surge por não compreendermos corretamente a realidade. Quando pensamos que as coisas estão desordenadas é porque a nossa percepção está concentrada em reconhecer apenas a ordem específica que buscamos encontrar, ignorando, portanto, o outro tipo de ordem que está ocorrendo (BERGSON, 2005, p. 241-242). Assim, a realidade apresenta dois tipos de ordem:

De um modo geral, a realidade é *ordenada* na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um certo acordo entre o sujeito e o objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre. Noutras, inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico. Pois bem, quer a experiência nos pareça adotar a primeira direção, quer se oriente no sentido da segunda, nos dois casos dizemos que há ordem, pois nos dois processos o espírito se reencontra. (BERGSON, 2005, p. 242-243, grifos do autor).

Os acontecimentos, portanto, seguem a ordem vital ou a ordem geométrica. Na primeira delas, há liberdade e imprevisibilidade, é o tipo de ordem seguido pela evolução das espécies. Isto é, não existe um trajeto estabelecido para que a natureza siga, mas todos os organismos adotam o caminho da evolução para sobreviverem. No outro tipo de ordem, há repetição e automatismo, é o modo como funcionam os objetos. Os mecanismos desenvolvidos pelo ser humano, como os relógios, desempenham rigorosamente a função para a qual foram criados.

Entretanto, nem sempre identificamos qual ordem está sendo obedecida. Por conta desta confusão, concluímos erroneamente, segundo Bergson, que as coisas estão desordenadas:

Uma ordem é contingente e aparece-nos como contingente com relação à ordem inversa, como os versos são contingentes com relação à prosa e a prosa com relação aos versos. Mas, assim como toda fala que não é verso é prosa e é necessariamente concebida como prosa, assim também todo modo de ser que não é uma das duas ordens é a outra e é necessariamente concebido como a outra. Mas podemos não nos dar conta daquilo que concebemos, e perceber a ideia realmente presente para nosso espírito apenas através de uma bruma de estados afetivos. (BERGSON, 2005, p. 252-253).

Ou seja, os objetos e os acontecimentos sempre estão operando sob algum tipo de ordem. Há apenas duas. Assim, caso não esteja sendo seguida a ordem vital, é o caso que está sendo seguida a ordem geométrica. Contudo, a condição em que nos encontramos influencia nossa percepção, podendo nos impedir de compreender qual ordem está em vigor. Deste modo, Bergson pretende demonstrar que não existe algo como a desordem, pois apenas a pensamos porque não apreendemos corretamente a realidade.

1.2.4 Os respectivos métodos das ciências e da metafísica

As ciências, para Bergson, formulam conhecimento do mesmo modo que conhecemos naturalmente, isto é, solidificando e imobilizando a realidade. O movimento, por exemplo, é compreendido como uma sucessão de estados imóveis. As ciências analisam a natureza e nos fornecem seus resultados, com estes, a filosofia faz seu trabalho. O modo filosófico de conhecer é diferente do modo científico, requer que façamos um esforço para não utilizarmos o nosso método natural de conhecimento. Segundo Bergson, devemos adotar a intuição filosófica, pois é a partir dela que conheceríamos profundamente a realidade, reconhecendo, assim, que ela não é reduzida a sólidos e imobilidades. Bergson entende, portanto, que a tarefa da filosofia é utilizar os resultados fornecidos pelas ciências para aprofundar o conhecimento sobre eles, conseqüentemente, avaliando estas análises. Como ciência e filosofia são modos distintos de conhecer a realidade, a cada uma cabe um método específico de conhecimento (BERGSON, 2018, p. 22).

Segundo Bergson, a investigação metafísica deve começar na psicologia porque seria mais fácil, dado que a filosofia trabalha com intuições (2018, p. 27). Deste modo, o que é mais simples, no sentido de mais acessível, para que a metafísica conheça é a psicologia dos sujeitos, pois somos interiores a nós mesmos. Dentro da psicologia, a investigação metafísica deve iniciar pela memória, dado que, segundo o autor, é o que há de mais geral em nossa mente ou espírito. É necessário estudar primeiramente a memória porque ela sustenta a própria consciência, devido ao fato de que esta depende do aparato da memória para emergir. Ou seja, Bergson concorda com Leibniz a respeito da ideia de que a consciência só existe se houver memória e que a inconsciência é sinônimo de uma mente existente apenas neste momento, sem qualquer memória ou informação de momentos passados. A memória é fundamental para que haja consciência, havendo, portanto, uma relação de dependência (BERGSON, 2018, p. 27-28).

1.2.5 Bergson sobre o associacionismo

Em *Matéria e Memória*, Bergson já indica seu posicionamento contrário ao associacionismo. Posteriormente, no curso *História das Teorias da Memória*, ele desenvolve mais detalhadamente suas críticas. O associacionismo é uma corrente de hipóteses da psicologia cujas suposições dizem que a mente funciona por associação entre ideias ou informações. Para Bergson, a psicologia associacionista é atomista (2018, p. 203). E este seria o seu grande problema. Bergson sustenta que a origem dos equívocos da teoria está no método utilizado, ou seja, a teoria está condenada desde o princípio e, partindo do argumento de que foi adotada uma metodologia inadequada, pretende chegar naturalmente às conclusões errôneas da teoria (BERGSON, 2018, p. 207).

Bergson frisa a relevância da escolha do método adequado para cada objeto de estudo. Se entre cientistas da mesma grande área, como Galileu e Newton, já podemos perceber diferenças metodológicas, há motivos para supormos que os estudos de objetos totalmente diferentes devam ser ainda mais distintos entre si (BERGSON, 2018, p. 207). Além disso, a escolha do método é influenciada também pelo sujeito que desenvolve o estudo. Para Bergson, “uma ciência que pretende se constituir *a priori* a partir da imitação da física ou da química, quando ela trata de um objeto totalmente diferente, é uma ciência cujas origens são suspeitas” (2018, p. 212). Portanto, a psicologia, por lidar com um objeto de estudo totalmente distinto dos objetos da física e da química, deveria adotar um método diferente daqueles utilizados nestas áreas.

Possivelmente buscando evitar críticas futuras, Bergson informa qual seu critério para considerar como científica uma teoria da psicologia. Segundo ele, devemos encontrar métodos de pesquisa de acordo com o objeto que estudamos. O importante na investigação científica é encontrar um método que funcione, fornecendo resultados práticos (BERGSON, 2018, p.212). Portanto, utilizar um método diferente daquele usado por ciências como a física e a química não condena o estudo desenvolvido pela psicologia, ele também pode ser científico, basta que use um método útil.

A psicologia deve, por ter objetos de estudo bastante diversos dos objetos de outras áreas, adotar métodos de estudo também diferentes daqueles utilizados por elas. Neste ponto inicial, segundo Bergson, o associacionismo já comete um grande equívoco. O associacionismo pretende utilizar o mesmo método de áreas do conhecimento que se preocupam com questões intrinsecamente distintas dos problemas investigados pela psicologia (BERGSON, 2018, p.212). Adotando especialmente a química como referência,

necessita encontrar elementos simples no seu objeto de estudo, e, então, as suas dificuldades aumentam: “Mas isto que levanta críticas de outro maneira ardentes e graves, e uma objeção de princípio, é a pretensão de colocar *a priori* estados psicológicos que consideraremos como estados simples. O que é simples, o que é complicado em psicologia? Quem o dirá e qual meio nós teremos de o saber?” (2018, p. 214, tradução nossa). Em psicologia, diferentemente da química, não há como classificar um elemento ou um estado como simples ou complexo.

Para Bergson, como apresentaremos no terceiro capítulo, a nossa memória, objeto das teorias associacionistas, sempre está presente, disponibilizando diversas informações sobre a percepção que formamos, e, conseqüentemente, abrindo infinitas combinações entre estas informações. Deste modo, até a apresentação de um único conceito isolado nos conecta a muitas possibilidades de relacioná-lo. Tudo o que constar na nossa memória e que tiver qualquer ligação com este conceito estará presente. Segundo Bergson, é devido a esta amplitude de possibilidades e ao fato de nada estar avulso em nossa memória e em nossa percepção, que não podemos fazer uma distinção entre elementos simples e elementos complexos em psicologia (2018, p. 215). O exemplo a seguir é útil para entendermos o ponto de Bergson:

Eu digo, por exemplo: “A mesa suporta a lâmpada”. Eis um juízo, não há necessidade de saber psicologia para falar aqui de análise. Nós diremos que a análise distingue um primeiro elemento, que é o primeiro termo: “a mesma”, depois o regime (na gramática francesa, palavra dependente de outra na mesma frase) que é: “mesa”, e um outro termo, agora, o verbo que reúne os dois termos em conjunto. Nós diremos que os termos são mais simples que o juízo porque eles entram na composição do juízo, mas nada é menos certo, do ponto de vista psicológico, que cada um dos termos seja mais simples que o composto. Eu tomo o termo “mesa”. Eu tento representá-lo. O que é que eu represento? Imediatamente, um juízo, e mesmo muitos juízos diferentes. Eu não posso, com efeito, representar uma mesa que não tenha uma certa cor, por exemplo, eu represento uma mesa que é amarela, uma mesa que está limpa ou suja, uma mesa que é alta ou baixa. Eu não posso pronunciar esta palavra: “mesa”, sem que do ponto de vista psicológico, se eu observo o que acontece interiormente, eu não encontro imediatamente um juízo, mas muitos juízos. (BERGSON, 2018, p. 215-16, tradução nossa).

Ou seja, não haveria elementos simples em psicologia, e, inclusive, o elemento composto, que na verdade seria conjunto, não seria o mais complexo. Como mostraremos no capítulo sobre reconhecimento, Bergson entende que à medida em que as palavras são ditas, direcionamos nosso pensamento para interpretar o que percebemos. Portanto, não nos surpreende que a conclusão de Bergson seja que um conceito isolado seria mais difícil de compreendermos do que uma frase completa que o contenha (2018, p. 216). Na seção sobre o esquema dinâmico, mostraremos que, na concepção bergsoniana, uma palavra sozinha e a palavra inicial de uma

frase nos dão diversas possibilidades de pensamento, enquanto a frase, ao ser desenvolvida, direciona nosso pensamento e elimina outros possíveis caminhos do raciocínio. Mas, ainda que a frase esteja completa, cada sujeito tem a sua interpretação, seguindo suas memórias.

2 A REALIDADE COMO FLUXO

A ideia central da filosofia de Bergson é que a realidade se trata de um fluxo. Ainda em 1911, Solomon demonstrou em um artigo a presença desta ideia nas três principais obras bergsonianas: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória* e *A evolução criadora*. Os temas abordados nestes livros estão relacionados à ideia da realidade como um fluxo. A duração e a consciência que temos dela, trabalhadas principalmente na primeira obra; a constituição e o funcionamento da memória, abordados na segunda; e a evolução em diferentes formas de vida, tratada na terceira obra. Os conceitos de duração e de tempo estão presentes em todos estes escritos, de modo que toda a filosofia de Bergson está envolvida com a ideia de que a realidade é um fluxo, de que tudo está em constante movimento e criação.

Entretanto, segundo Bergson, a faculdade que nós utilizamos para conhecer e agir sobre o mundo é a inteligência. Sua função é conhecer o suficiente da realidade ao nosso redor para nos orientar a tomar a melhor atitude possível. Desta maneira, a inteligência se dedica exclusivamente a avaliar as possibilidades de ação e determiná-la, desconhecendo o movimento intrínseco à matéria, a própria duração. Como Bergson diz:

[...] Agora, quando a inteligência aborda o estudo da vida, trata necessariamente o vivo como trata o inerte, aplicando a esse novo objeto as mesmas formas, transportando nesse novo domínio os mesmos hábitos que tanto bem lhe fizeram no antigo. E tem razão de fazê-lo, pois é apenas com essa condição que o vivo irá oferecer à nossa ação o mesmo flanco que a matéria inerte. Mas a verdade na qual se desemboca assim torna-se inteiramente relativa à nossa faculdade de agir. (BERGSON, 2005, p. 213-214).

Percebemos a matéria de um modo que não corresponde exatamente ao que ela é devido à nossa maneira comum de conhecer, isto é, por meio da inteligência. A inteligência apreende a realidade como desprovida de movimento, os seres vivos são entendidos como objetos estáticos, não os reconhecemos como contendo ou fazendo parte de um processo.

[...]Se, portanto, a inteligência tende a fabricar, pode-se prever que aquilo que há de fluido no real lhe escapará em parte e que aquilo que há de propriamente vital no vivo lhe escapará inteiramente. *Nossa inteligência, tal como sai das mãos da*

natureza, tem por objeto principal o sólido inorganizado. (BERGSON, 2005, p. 167, grifos do autor).

Para Bergson, portanto, ignoramos naturalmente a duração porque é próprio da nossa inteligência isolar objetos e momentos no tempo. Apenas quando mergulhamos na duração é que percebemos o movimento inerente a toda a realidade (BERGSON, 2005, p. 218). Para isso, devemos suspender a inteligência.

2.1 DURAÇÃO

Cunningham afirma que é a partir da experiência consciente que Bergson define a duração (1914, p. 525). A nossa consciência nos revelaria uma realidade múltipla que estaria em constante mudança. Esta mudança seria sempre para algo novo, ainda desconhecido e imprevisível (CUNNINGHAM, 1914, p. 527). Concordamos com esta leitura sobre a ideia da duração na filosofia bergsoniana. Entretanto, Cunningham apresenta duas objeções a este conceito.

A primeira objeção de Cunningham ao conceito bergsoniano de duração argumenta que se a realidade fosse de fato uma sucessão de eventos totalmente novos, então não teríamos como apreendê-la. Para a inteligência perceber um processo de mudança, é necessário que algum elemento permaneça o mesmo para que haja continuidade entre a situação anterior e a atual (CUNNINGHAM, 1914, p. 529). Deste modo, segundo Cunningham, a ideia bergsoniana de duração seria irracional, pois não haveria como apreender a duração racionalmente segundo esta concepção. Entretanto, notamos que o autor não menciona em momento algum a intuição, o método, como mostraremos, defendido por Bergson para conhecermos a duração. Consciência não pressupõe necessariamente inteligência na filosofia bergsoniana, ela está ligada também à intuição. Nesta perspectiva, pensamos que Cunningham deveria objetar diretamente a faculdade da intuição, ao invés de ressaltar as inaptidões da inteligência, pois apontar as limitações que esta faculdade tem não é uma ameaça ao argumento bergsoniano.

A segunda objeção de Cunningham diz que Bergson consideraria apenas a memória dinâmica como relevante para a experiência consciente e não leva em conta a imaginação (1914, p. 533). Isto seria um problema porque a consciência, especialmente em situações envolvendo tempo, requer atenção, que está diretamente ligada ao propósito do sujeito, ou seja, ao que ele pretende fazer. Portanto, há um elemento futuro envolvido na consciência (CUNNINGHAM, 1914, p. 534). Assim, dizer que a consciência depende apenas da memória

orgânica, que cresce a todo momento, seria uma descrição incompleta, pois a consciência temporal envolve o futuro, não apenas passado e presente (CUNNINGHAM, 1914, p. 353). Embora Bergson atribua à memória um papel de destaque em nossas vidas, entendemos que ele afirma o envolvimento das faculdades da percepção, da atenção e da inteligência com a consciência, como indicaremos no capítulo a seguir. Cunningham objeta também que seria preciso explicar como a atenção de um momento presente se relacionaria com a atenção de um momento passado (1914, p. 533). Este ponto talvez possa ser respondido pela concepção bergsoniana de memória.

Como dissemos, de acordo com Bergson, a intuição seria o método pelo qual conheceríamos a duração. Isto se daria porque é ela quem nos permite acessar o tempo real, além de nos possibilitar distinguir entre problemas falsos e verdadeiros e verificar as diferenças de natureza, para além das de grau (DELEUZE, 2012, p. 10). A intuição, para Bergson, seria uma fonte de conhecimento assim como a inteligência e a percepção, entretanto, estas duas diriam respeito a apenas um aspecto da realidade. A percepção nos apresentaria os objetos exteriores a nós, o ambiente em que estamos, e a inteligência nos permitiria analisar as coisas para que encontremos sua utilidade e usufruamos dela. A duração, que permearia toda a realidade, poderia ser conhecida somente quando empregássemos a intuição (LAWLOR, 2016, p. 6).

A intuição, de acordo com a filosofia bergsoniana, entretanto, só será utilizada se realizarmos um esforço para tal. Ou seja, precisamos desprendermo-nos do modo habitual de conhecer, a inteligência que reúne as informações da percepção, substituí-lo provisoriamente pela intuição e, após isso, conseguiríamos acessar a duração, tanto de nós mesmos quanto da matéria ao nosso redor (LAWLOR, 2016, p. 6). Inclusive, segundo a leitura de Lawlor, Bergson afirma em *A Evolução Criadora* que chegamos à intuição sobre a criação contínua da vida por um resquício de instinto. Conhecemos a nossa própria duração somente por meio da intuição que surge de um fragmento de instinto remanescente em nossa natureza (LAWLOR, 2016, p. 10). Ou seja, Bergson entenderia que somos capazes de perceber a duração porque há uma parcela de instinto sobrevivendo em nossa espécie.

Reconhecer falsos problemas é entender que algumas questões não possuem solução porque estão baseadas em confusões. Estes falsos problemas podem ser de dois tipos, para Bergson: os “problemas inexistentes” e os “problemas mal colocados” (DELEUZE, 2012, p. 12). No primeiro tipo de problema estão questões que envolvem a negação de algum aspecto da realidade. Os problemas do não-ser, da desordem e do possível são situações em que é adicionada uma negação sobre verdades reais, portanto há *mais* coisas nestas ideias negativas

do que na própria realidade (DELEUZE, 2012, p. 13). Ou seja, são postos a partir de uma ideia contrária à verdade e que só surge porque os próprios ser, ordem e real existem. O segundo tipo de problema contempla os questionamentos sobre coisas de *naturezas distintas* como se fossem de uma mesma natureza. Um destes problemas é sobre a intensidade das sensações, pois costuma-se confundir o aspecto corporal com o espiritual. Outro exemplo são as questões a respeito da liberdade que confundem espaço e tempo (DELEUZE, 2012, p. 14).

Ao não reconhecermos as diferenças de natureza entre as coisas, negligenciamos as diversas formas de realidade existentes (DELEUZE, 2012, p. 15). Implicando, assim, no erro de identificar apenas diferenças de grau. Entretanto, Bergson defende que por meio da intuição podemos superar a tendência que a nossa inteligência tem de ver apenas um tipo de diferença na realidade (DELEUZE, 2012, p. 16). A intuição tem a função de nos possibilitar conhecer as diferenças de natureza e alertar a nossa inteligência sobre isso para que consigamos diferenciar os problemas falsos dos verdadeiros.

A intuição, contudo, só acontece se houver a duração, pois o seu trabalho é conhecer a partir dela (DELEUZE, 2012, p. 25). As diferenças de natureza pertencem à duração, enquanto as de grau dizem respeito ao espaço. No espaço, as coisas aumentam ou diminuem, no tempo, que constitui a duração, as coisas se alteram de infinitas maneiras (DELEUZE, 2012, p. 25). Deste modo, a estreita relação entre intuição e duração permite-nos conhecer o tempo real. Bergson elege a intuição como método justamente pelo seu contato com a duração (DELEUZE, 2012, p. 9). Além disso, ambas agem em cooperação. Na filosofia bergsoniana, a duração, segundo Deleuze, seria apenas *experiência psicológica* caso não existisse a intuição, cujo trabalho, por sua vez, só pode ser realizado por sua relação com a duração (DELEUZE, 2012, p. 27).

Assim, a duração é fundamental para que a intuição surja na filosofia de Bergson. A duração, especificamente, é apresentada como um dado psicológico que nós temos. Deste modo, concluímos que ela seja um dado primitivo, cuja ocorrência independe de qualquer raciocínio inferencial. Nós nos tornamos cientes dela a partir da nossa condição psicológica. Como o próprio Deleuze afirma, se desvinculada da intuição, a duração seria uma *simples experiência psicológica* (DELEUZE, 2012, p. 27).

A duração deve ser conhecida por meio da intuição porque difere radicalmente dos objetos que pertencem ao domínio da inteligência e da percepção. Na filosofia bergsoniana, duração e espaço são aspectos da realidade que contemplam espécies distintas de multiplicidade (WORMS, 2010, p. 52). A partir da investigação da ideia de número, Bergson conclui que o número é apenas uma maneira de lidarmos com determinado tipo de

multiplicidade, aquela relativa ao espaço (WORMS, 2012, p. 46). O espaço é o meio homogêneo em que tudo o que está posto nele se difere apenas numericamente (WORMS, 2010, p. 48). A multiplicidade numérica, portanto, é uma multiplicidade quantitativa, pois considera somente o aspecto da quantidade apresentado em determinado quadro espacial. Inversamente, como será exposto na próxima seção, Bergson defende que deveríamos conhecer o tempo qualitativamente.

Se a multiplicidade numérica se aplica apenas ao espaço, negligenciando outros aspectos da realidade, como o tempo, então deve haver pelo menos um outro tipo de multiplicidade. Um mesmo múltiplo pode ser considerado pelo ponto de vista de uma multiplicidade não numérica que contemplará distinções não espaciais entre os seus elementos. Havendo esta distinção entre multiplicidades, devemos reconhecer que a ideia de multiplicidade não equivale à ideia de número (WORMS, 2010, p. 51). Assim, Bergson pretende demonstrar, segundo ele, o equívoco comum que cometemos ao considerarmos multiplicidade e número como equivalentes.

A multiplicidade não numérica se apresenta à nossa consciência por meio de situações particulares do indivíduo, como exemplo, segundo Worms, Bergson menciona as sensações e os sentimentos (2010, p. 51). Enquanto um dos tipos de multiplicidade se aplica exclusivamente à organização espacial dos elementos envolvidos, a outra não pode lidar com o espaço. Contudo, Worms ressalta que a multiplicidade não numérica não significa exatamente uma multiplicidade psicológica (WORMS, 2010, p. 51). Ela indica somente que a psicológica é um modo competente de exemplificar que há outra espécie de multiplicidade.

A multiplicidade não numérica, que pode ser psicológica ou não, tem três características que a opõem ao número. Esta multiplicidade é orgânica, no sentido de estar sempre recebendo novos elementos; os seus elementos até podem ser divididos numericamente, porém, a sua natureza será alterada; e ela é qualitativa porque a sua mudança sempre envolve uma alteração de natureza, e não de grandeza como acontece na multiplicidade numérica (WORMS, 2010 p. 51-52). A multiplicidade não numérica se aplica à duração, pois permite o acréscimo do novo e toda mudança é qualitativa, gerando a temporalidade. A duração é o aspecto da realidade que contempla a conservação do passado e a recepção do novo, gerando, assim, uma mudança qualitativa em si mesma por se tornar a cada momento um todo diferente tanto do anterior quanto do próximo.

Portanto, espaço e duração, ao implicarem multiplicidades diferentes, são conhecidos cada um à sua maneira. Enquanto conhecemos o espaço pelo nosso modo habitual de conhecimento, a inteligência, a duração exige que nos desvencilhemos dos hábitos

epistêmicos para darmos chance à intuição (WORMS, 2010, p. 53). Assim, para Bergson, precisamos adotar a intuição como meio de conhecimento para apreender a multiplicidade não numérica e evitarmos o equívoco de compreender a duração com o mesmo modo de conhecimento que compreendemos o espaço.

Esta noção de multiplicidade apresentada pela filosofia bergsoniana tem a seguinte importante implicação: a indivisibilidade do movimento. O movimento é duração, portanto, tem multiplicidade e, além disso, é contínuo. A partir disso, se desmembrarmos o movimento, dividindo-o, não teremos mais o todo que é o movimento. Ao quebrarmos a sua continuidade, lidaremos apenas com coisas móveis, que são capazes de entrar em movimento, mas o movimento em si terá sido desfeito (LAWLOR, 2016, p. 5). Assim, o movimento é uma unidade composta por múltiplos, pois é heterogêneo, contínuo e indivisível.

Assim como Bergson, Husserl também entende que há um problema na definição euclidiana de número como uma “coleção de unidades” (WORMS, 2009, p. 153). Segundo eles, nesta concepção, o número não seria uma realidade objetiva, mas teria a validade de objetivo a partir de um ato subjetivo. O problema, então, é como este ato subjetivo construiria o número objetivo (WORMS, 2009, p. 153). Para Bergson, o número estaria associado ao espaço, seria uma maneira de sintetizar diversos objetos contidos simultaneamente no mesmo ambiente. Deste modo, no fundamento de qualquer número, estaria um ato subjetivo, o de reunir todos estes objetos, que resultaria na objetividade do número, a possibilidade de identificarmos e separarmos as multiplicidades que o constituem (WORMS, 2009, p. 157). Quanto à compreensão de Husserl, Worms afirma que ele procura entender quais são os atos subjetivos que criam o número, um conceito irreduzível para a lógica (2009, p. 159).

Nós percebemos o movimento como contínuo por meio dos sentidos e o interpretamos como divisível por meio da imaginação (BERGSON, 1999, p. 221). Para Bergson, a concepção correta quanto à natureza do movimento é aquela segundo a qual ele é indivisível, pois se o concebemos como uma trajetória que *está* em cada um dos pontos espaciais ao passar por eles, então estaremos lidando com imobilidades. A ideia é que de uma linha reta, composta por pontos no espaço, não podemos obter um movimento, e que, da mesma forma, ao retirarmos do movimento o seu aspecto de um todo inteiro, contaremos apenas com pontos fixados no espaço. Se dividirmos um movimento entre um ponto A e um ponto B, então

teremos ou dois movimentos para cumprir a mesma trajetória, ou apenas pontos imóveis no espaço³.

Por fim, entendemos que a duração seja criadora na filosofia bergsoniana porque o tempo é considerado um fluxo, ocasionando, conseqüentemente, a evolução das formas de vida. Segundo a leitura de Worms, nós precisamos perceber a evolução para captarmos a realidade (WORMS, 2010, p. 201). Em outras palavras, é como se por meio da mudança, representada pela evolução, nós concebêssemos a temporalidade. Esta temporalidade, contudo, é a base para que haja criação, a evolução.

Por atribuir à vida uma criação constante por meio da duração, Bergson teve de enfrentar as teorias mecanicistas da evolução (WORMS, 2010, p. 212). Segundo ele, para os seres vivos evoluírem deve haver continuidade na mudança que permita identificarmos um ser ao longo do tempo e reconhecermos a sua evolução. Além disso, a evolução deve acontecer imprevisivelmente, pois depende do tempo que sempre traz o novo, não se repete (WORMS, 2010, p. 215). O mecanicismo entendia que ao conhecermos todo o histórico de uma forma de vida, poderíamos prever as suas próximas configurações, anulando assim qualquer caráter espontâneo da vida. Ao afirmar a imprevisibilidade da evolução, Bergson rompe com a ideia mecanicista e aceita um finalismo não radical (WORMS, 2010, p. 216).

2.2 CONSCIÊNCIA E TEMPO

A única forma de percebermos a sucessão de momentos é por meio de uma consciência que lembre os momentos anteriores (DELEUZE, 2012, p. 41). É curioso que seja atribuída à consciência uma atividade que cabe à memória, a rememoração. Mas o ponto de Bergson parece ser que para acompanhar a sucessão dos momentos, é preciso ter a experiência psicológica da duração e a experiência física da ocorrência do movimento (DELEUZE, 2012, p. 41). Ou seja, antes de rememorarmos o passado, precisamos ter consciência dos acontecimentos. Tanto a duração quanto o movimento são mistos porque se dividem em aspectos espaciais e temporais. A duração é constituída por duas multiplicidades, a espacial e descontínua que nos faz perceber a justaposição, e a temporal e contínua que nos faz perceber a sucessão (DELEUZE, 2012, p. 32). O movimento também tem os aspectos espacial e temporal. O primeiro nos permite ver o trajeto percorrido e o outro nos possibilita

³ Em *A Evolução Criadora*, Bergson discute o argumento de Zenão de Eleia segundo o qual uma flecha estaria em cada ponto do trajeto percorrido por ela durante o movimento (2005, p. 333-339). Para Bergson, a flecha não está em nenhum ponto do trajeto, caso estivesse, não se trataria de um movimento.

ver a mudança (DELEUZE, 2012, p. 41). E como há movimento em outras coisas além do ser, então deve existir outra maneira de durar que não seja a psicológica. Seria a duração ontológica (DELEUZE, 2012, p. 42). Em resumo, a percepção do movimento se dá pela duração, que é apreendida pela experiência psicológica. Portanto, conhecemos o movimento por estarmos conscientes de uma duração em que as coisas acontecem.

Como, segundo Bergson, a experiência psicológica e a intuição nos permitiriam conhecer o tempo real, fluído, a inteligência é apresentada como um desafio para a compreensão do tempo. Bergson afirma que a realidade do tempo é tal que passado e presente coexistem (LLOYD, 1993, p. 100). O intelecto fragmenta o tempo de um modo que nega a continuidade entre os estados coexistentes (LLOYD, 1993, p. 95). Esta fragmentação se dá porque o intelecto tem a função prática de organizar a matéria para que possamos agir, o que implica em uma concepção de tempo preocupada exclusivamente com fins práticos (LLOYD, 1993, p. 104).

O tempo, diferentemente do espaço, pode ser irrelevante para a ação em alguns sentidos. Mesmo que não percebamos diversas partes do espaço, elas interferirão na nossa ação apresentando possibilidades ou impondo limites, por exemplo. Eventos passados, contudo, não são preocupantes do mesmo modo, pois podemos agir sem atentarmos a eles (BERGSON, 1999, 169). Esta diferença da relevância do espaço e do tempo para a ação resulta na negligência por parte do intelecto em relação ao passado (LLOYD, 1993, p. 101). Assim, devemos entender que o passado apenas deixou de ser útil, e não que deixou de existir. O passado existe virtualmente enquanto o presente existe atualmente.

Já que o conhecimento que a inteligência nos dá é pragmático, com vistas à ação, ela nos permite mensurar um tempo ideal, retirando toda a duração, que é a característica fundamental do tempo. Às ciências cabe lidar com um tempo quantitativo porque a sua preocupação é a matéria. Contudo, temos a experiência de um tempo que é movimento, o tempo real (SAHM, 2011, p. 22). Neste tempo acontece a criação, pois o futuro não é dedutível do presente, é apenas pela passagem do tempo que os acontecimentos se revelam. À filosofia, por conseguinte, cabe trabalhar com este tempo e investigá-lo (SAHM, 2011, p. 24-25).

A interpretação que a inteligência nos dá do tempo, utilizada pela ciência e por nós mesmos na maior parte de nossas vidas, elimina a sua qualidade essencial que é a heterogeneidade, a capacidade de abarcar a mudança, enfim, o movimento (SAHM, 2011, p. 27). Pensar o tempo a partir da inteligência é ignorar o fluxo constante que é a realidade (SAHM, 2011, p. 28). Esta fluidez apenas se apresentará à nossa consciência por meio da

intuição. Ao contrário da ciência, a filosofia não se guia por necessidades práticas envolvendo a matéria, o que lhe permite lidar com o tempo real. Para Bergson, a filosofia não só pode, como deve tratar das *mínimas diferenças que compõem o real*, indo além das generalizações da ciência (SAHM, 2011, p. 30).

Na filosofia bergsoniana, portanto, o tempo deve ser abordado qualitativamente, e não quantitativamente. Isto significa tratá-lo de uma maneira que não seja artificial. É considerar exatamente a sua realidade sem partir de uma interpretação que visa os nossos interesses. Neste tipo de abordagem, apreendemos a qualidade fundamental do tempo que é o movimento contínuo, a criação incessante. A filosofia deve tomar esta posição, segundo Bergson, porque é necessário um estudo do tempo real, não trabalhado pela ciência, cuja abordagem é quantitativa. Tal abordagem divide o tempo em momentos definidos, espacializando-o.

A partir da duração psicológica, a consciência que temos do tempo, STRAUS e MOSKALEWICZ (1953/2017) afirmam que há uma aproximação entre Agostinho e Bergson. Ambos afirmam a existência de uma duração psicológica. Contudo, não podemos afirmar que um antecipou o outro porque cada um atribui à duração funções bastante distintas, implicando em concepções de tempo diferentes (STRAUS e MOSKALEWICZ, 1953/2017, p. 87).

Para Agostinho, nós sabemos que medimos o tempo. Entretanto, não podemos medir o passado porque ele não existe mais, nem o presente porque ele não é representável pelo espaço, e nem o futuro porque ele ainda não existe (STRAUS e MOSKALEWICZ, 1953/2017, p. 86). Mas nós temos as experiências de lembrar, esperar e considerar. Elas acontecem, segundo ele, não por haver três tempos reais, mas porque na nossa *alma* há três tempos. Temos o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras. Ou seja, na maneira como Straus e Moskalewicz colocam, Agostinho entende que as nossas experiências temporais implicam sempre o momento presente porque apenas ele existe⁴. Para nos referirmos a qualquer tempo, precisamos partir do ponto de vista do momento presente. E, como o presente não pode ser mensurável porque não é espacializável, então medimos o tempo apenas em relação aos nossos sentimentos de lembrança, atenção e espera.

A subjetividade também é fundamental na teoria de Bergson sobre o tempo, daí Straus e Moskalewicz afirmarem que Agostinho parece antecipar (*seems to anticipate*) a sua ideia da duração (1953/2017, p. 87). Todavia, eles também salientam que as divergências

⁴ MICHAELIAN (2016), ao tratar a memória episódica como viagem mental no tempo, destaca que estamos no momento presente e apenas deslocamo-nos imaginativamente para situações passadas. Portanto, pressupõe, assim como Agostinho, que há um tempo presente para que haja a experiência temporal subjetiva.

entre as duas filosofias são ainda mais relevantes do que as semelhanças. Como sabemos, Bergson contrasta a experiência subjetiva do tempo com o cálculo objetivo sobre ele. Desta maneira, a duração surge em sua teoria como o elemento central para distinguir o tempo real do tempo que é medido, chamado ideal. Por meio da intuição, acessamos o fluxo contínuo que caracteriza o tempo. Quando empregamos a inteligência, espacializamos o tempo, recortando-o e excluindo o movimento intrínseco a ele. Portanto, a duração bergsoniana tem a função de mostrar que o tempo real é imensurável e que ao medi-lo negligenciamos a sua natureza.

Agostinho apresenta a ideia da interpretação subjetiva do tempo como meio para medi-lo, enquanto Bergson utiliza a mesma experiência para mostrar que ele é imensurável, de modo que não podemos dizer que há uma antecipação de um em relação ao outro. Podemos dizer apenas que, como o fazem Straus e Moskalewicz, há aproximações entre ambos (1953/2017, p. 87). Antecipação dá a entender que há uma sequência entre duas filosofias, uma desenvolvendo os indícios apontados pela outra. O que há entre as teorias do tempo de Agostinho e de Bergson é um contraste, pois o modo como cada uma apresenta a duração psicológica implica em concepções divergentes sobre o tempo. Além de uma teoria considerar que o tempo pode ser medido e a outra afirmar o contrário, elas divergem quanto a realidade do tempo. Enquanto Agostinho afirma que passado e futuro não existem, Bergson nega somente a existência do futuro, o passado existe virtualmente.

Ainda sobre a relação entre consciência e tempo, temos a contribuição de McTaggart (1908; 2014) no clássico artigo em que argumenta acerca da irrealidade do tempo. Neste artigo, McTaggart classifica as teorias filosóficas a respeito do tempo em dois grupos, o grupo das teorias A e o grupo das teorias B, e conclui que o tempo é irreal, pois encontrou contradições em ambas as maneiras de interpretar o tempo. As teorias enquadradas no grupo A são aquelas que compreendem o tempo como divisível em passado, presente e futuro. Portanto, caracterizando os acontecimentos como versáteis quanto à sua posição temporal, pois o mesmo acontecimento pode ser presente em dado momento e passado em outro. Já as teorias pertencentes ao grupo B atribuem as posições temporais aos acontecimentos de acordo com a sua anterioridade, simultaneidade ou posterioridade em relação a determinados momentos. De acordo com esta concepção, os acontecimentos são inflexíveis quanto à sua posição temporal, dado que dependem de uma ordem objetiva dos fatos.

Segundo Tulving e Szpunar, a série A de McTaggart pode ser vista como egocêntrica e pessoal, a série B pode ser vista como alocêntrica e impessoal⁵. Assim, as teorias do grupo A podem ser entendidas como aquelas que representam o tempo tal como ele se dá à consciência e as teorias do grupo B como as que representam o tempo objetivo. Salientamos, entretanto, que de acordo com a Teoria da Relatividade, não há simultaneidade no universo⁶, mas a leitura de Tulving e Szpunar é relevante para reafirmar que o artigo de McTaggart diz respeito à relação entre consciência e tempo.

2.3 OS EFEITOS DO TEMPORALISMO BERGSONIANO

Čapek considera que Henri Bergson e William James seriam os fundadores do temporalismo (1950, p. 331). O temporalismo é a ideia segundo a qual a realidade é um fluxo e não pode ser descrita em termos estáticos (ČAPEK, 1950, p. 331). Na obra de James, esta concepção fica evidente por meio do seu “fluxo de consciência”, na de Bergson, pela ideia de “duração real”. Ambos defendem que percebemos alguns aspectos da realidade como imóveis por conta da nossa condição, pois a realidade é completamente móvel. Segundo James, percebemos algumas coisas como imóveis devido à estrutura da nossa própria consciência, para Bergson, percebemos assim porque a nossa inteligência direciona a atenção para fins práticos (ČAPEK, 1950, p. 334).

É importante salientarmos a distinção entre a concepção que cada autor tinha sobre o passado e a sua relação com o presente (ČAPEK, 1950, p. 338). Bergson afirmava que o tempo não pode ser representado por uma linha geométrica, pois este método não contempla a duração. Além disso, o tempo não é homogêneo, cada momento presente tem um resquício do momento imediatamente anterior (ČAPEK, 1950, p. 339). James, inicialmente, sustentava a ideia newtoniana de que o tempo é homogêneo. Contudo, após a influência do trabalho de Bergson e de novos resultados da física, ele passou a conceber o tempo como dinâmico (ČAPEK, 1950, p. 340). O passado, para Bergson, sobrevive, seja ele remoto ou imediato. Ele se mantém por meio da memória e participa do presente. Já para James, apenas o passado imediato sobrevive porque é o limite com o momento presente. Este é uma substituição do passado. O passado deixou de existir e não pode se manifestar (ČAPEK, 1950, p. 343).

⁵ “Pensamos que a série A seja centrada no próprio observador, e a série B seja independente de qualquer observador. O status do tempo na série A pode mudar – o que uma vez estava no futuro pode se tornar presente e então passado.” (TULVING e SZPUNAR, 2012, p. 248, tradução nossa).

⁶ “Não há tal coisa como simultaneidade de eventos distantes...” (EINSTEIN, 1949 apud SAVITT, 2012, p. 60, tradução nossa).

Bergson e James eram temporalistas, acreditavam que a realidade fosse constituída apenas por movimentos. Entretanto, esta fluidez tinha consequências diferentes para cada um. Bergson afirmava que a cada novo momento presente, acumulava-se todo o passado anterior a ele. Deste modo, a realidade estaria sempre se construindo (*gradually grows richer*)⁷, crescendo (CAPEK, 1950, p. 345). James, por sua vez, via o carácter móvel da realidade significando uma mudança perpétua. Tudo estava sempre fluindo gerando a mudança constante (CAPEK, 1950, p. 343). Capek apresenta duas ilustrações de como a fluidez da realidade era entendida por cada um dos autores (1950, p. 345). Ou seja, há pelos menos dois tipos de temporalismo.

Lovejoy, por sua vez, faz uma análise lógica da concepção bergsoniana de tempo. De acordo com ele, Bergson seria temporalista por afirmar que tudo é movimento e que o tempo é um fluxo (1912, p. 322); também seria um *qua instrumentalista* (1912, p. 324), pois o intelecto interpretaria a realidade de acordo com as necessidades da ação, falseando alguns aspectos da realidade, como a continuidade do tempo, a duração; além disso, seria anti-intelectualista por dizer que o intelecto não nos daria o conhecimento verídico sobre a realidade (1912, p. 324).

Enquanto Bergson afirma que o tempo é um fluxo contínuo que pode ser conhecido por meio da intuição, Bachelard, seu contemporâneo, opõe-se afirmando que o tempo é descontínuo, pois experienciamos instantes (WORMS, 2009, p. 344). De um lado, para Bergson, o tempo é um dado imediato da consciência, de outro, para Bachelard, ele é produzido pela consciência (WORMS, 2009, p. 345). Na filosofia bergsoniana, o tempo é apresentado como algo real e contínuo, o qual podemos conhecer quando nos guiamos pela intuição. Na maioria das vezes, porém, utilizamos a inteligência e ela, devido à sua finalidade, apresenta-nos o tempo como dividido em instantes, sendo descontínuo. Bachelard, segundo Worms, se opõe fortemente a esta ideia, pois entende que os instantes são reais e aquilo a que chamamos tempo é o encontro entre um sujeito (*esprit*) e um evento (2009, p. 345). Ou seja, o conceito de tempo seria uma criação nossa para nos referirmos às situações em que um espírito, um indivíduo, está em contato com determinado evento. Worms apresenta Bachelard como um idealista sobre o tema quando diz que ele entende o tempo como construído pela consciência (2009, p. 345).

⁷ Em metafísica do tempo contemporânea, há a chamada teoria do bloco em crescimento (*growing block theory*). Segundo ela, o universo seria como um bloco ao qual soma-se cada vez mais realidade, pois afirma que o passado e o presente são reais, enquanto o futuro ainda não existe (NEY, 2014). Esta teoria é muito semelhante ao modo como Bergson concebe o tempo, uma realidade em fluxo e crescimento contínuos.

Bergson começa a sua investigação mostrando que a nossa experiência acontece de duas maneiras distintas. Podemos experienciar diretamente o movimento que é a vida, todo este processo que é a realidade, quando empregamos a intuição. Entretanto, como já sabemos, esta experiência é encoberta por uma experiência prática, com vistas à ação e à utilidade, isto é, a experiência guiada pela nossa inteligência. Nesta distinção, surge o problema de como percebemos o tempo e de como ele realmente é. Do mesmo modo, Bergson começa a tratar a questão da liberdade.

As investigações sobre a realidade e o papel que o tempo desempenha nas vidas, em todas as suas formas, e, conseqüentemente, sobre a liberdade são problemas específicos dentro da filosofia bergsoniana, segundo Worms (2009, p. 36). Ao longo destas investigações, Bergson desenvolve a sua tese de que tempo e espaço são distintos e isso leva ao que, para Worms, diz respeito a um problema geral (2009, p. 36). O problema geral, do qual se ocuparam diversos autores no início do século XX, diz respeito aos distintos tipos de experiência que o espírito tem, pois é capaz de perceber tanto profundamente quanto superficialmente a realidade. Este problema é geral porque recebeu diversas alternativas de solução, além daquela dada por Bergson. Ou seja, Worms entende como gerais os problemas cujas soluções são buscadas por outras teorias filosóficas além daquela que o formulou (2009, p. 31). A diferença entre um problema específico e um problema geral está no fato de que um é tratado apenas por determinada teoria de algum autor isoladamente, enquanto o outro se torna relevante para diversos autores e é abordado em muitas teorias distintas.

Portanto, ao trabalhar questões pontuais de sua filosofia, Bergson formulou um problema geral, cuja resposta foi investigada por diversas teorias. Afirmando a distinção entre tempo real e tempo ideal e concluindo que tempo e espaço são de naturezas diferentes, Bergson percebeu que o espírito pode perceber a realidade em duas maneiras dependendo da faculdade que utilizar, instaurando, assim, o chamado problema do espírito (WORMS, 2009, p. 37). Esta questão que se alastrou pela Europa e recebeu atenção de muitos filósofos.

2.4 O TEMPO OBJETIVO E A FILOSOFIA BERGSONIANA

O tempo objetivo é o tempo físico, cósmico. Neste tempo, ocorre o presente ontológico, a partir do qual situamos objetivamente os acontecimentos no mundo (PIETTRE, 1997, p. 108). Oposto a este presente, há o presente especioso, relativo à percepção que nós temos do tempo, um tempo subjetivo.

O tempo é fundamental tanto para sustentar o que a filosofia de Bergson afirma quanto para desenvolvê-la. Como Worms afirma, *toda* a filosofia bergsoniana surge da constatação de que o tempo passa (2004, p. 129). A passagem temporal foi ponto de partida para diversas constatações, de modo que sem ela muito do trabalho bergsoniano não seria feito, assim como não haveria plausibilidade para as suas conclusões.

Entre as consequências desta concepção sobre o tempo estão: a realidade do tempo e de um sujeito que o percebe (WORMS, 2004, p. 130); o próprio tempo condiciona a consciência para que haja duração (WORMS, 2004, p. 133); o tempo é anterior ao conhecimento, de modo que não possa ser construído por ele (WORMS, 2004, p. 133); a sucessão dos momentos se dá por interpenetração (WORMS, 2004, p. 135); a conservação do tempo é virtual (WORMS, 2004, p. 136); a duração implica memória e criação (WORMS, 2004, p. 137); o passado é conservado e influencia o presente (WORMS, 2004, p. 138); a memória “é antes atualização de ser reminiscência” (WORMS, 2004, p. 139). É a partir do tempo também que Bergson faz sua análise crítica da inteligência, ocasionando a defesa da intuição como método filosófico, e dialoga com Einstein e outros físicos da sua época.

Destacamos duas destas inferências, ambas afirmam a realidade do tempo. É notável que Bergson considera o passado como existindo, porém mais significativo ainda é o modo como o passado se conserva. O passado é *virtual*, enquanto o presente é *atual*. O tempo é *virtual* e o espaço é *atual*. Existir não é sinônimo de estar materializado e pensamos, inclusive, que esta distinção pode nos auxiliar a pensar soluções para diversas questões contemporâneas sobre o vínculo entre a memória e eventos passados⁸. Se partirmos da ideia de que o passado ainda existe, podemos evitar problemas do tipo “é possível uma relação entre o presente e o passado?”. A distinção entre virtual e atual sobre diferentes momentos do tempo já pretendia resolver as dificuldades para ligar *subjetivamente* momentos distintos. A consciência e a memória realizam o link entre ambos porque eles existem, ainda que sob maneiras diferentes. Bergson antecipou uma parte do trabalho que fazemos agora ao investigar a ligação que realizamos entre momentos passados e presentes.

Entretanto, muitos pensadores sustentaram que o tempo não teria propriedades objetivas. Os idealistas quanto ao tempo, como Spinoza e Leibniz, argumentam que o tempo não existe de maneira independente da nossa mente. Outros, os realistas quanto ao tempo,

⁸ Em Filosofia da Memória contemporânea existe a discussão acerca de como acontece a ligação entre a memória no momento presente e a experiência original do evento passado, o chamado problema do objeto intencional da memória. As principais hipóteses são dadas pelas teoria do realismo direto, teoria do realismo indireto e teoria pragmatista da memória (SANT'ANNA e MICHAELIAN, 2018).

como Descartes, Newton e físicos em geral, entendem que o tempo tem alguma realidade objetiva, não depende de nós para existir (COMTE-SPONVILLE, 2006). Classificamos Bergson como um realista quanto à existência do tempo, pois para ele o tempo existe no mundo. A sua problematização em torno da questão temporal é justamente sobre a distinção entre o tempo em si e a percepção que temos dele. A sua compreensão da memória e a sua visão sobre a evolução da vida comprovam que ele concebe o tempo como real. O tempo aparece na teoria bergsoniana da memória como a fundamentação para que haja retenções, participação das lembranças no presente e aprendizado. Na evolução da vida, o tempo é novamente o pano de fundo, pois é por meio dele que ocorre qualquer processo, inclusive o evolutivo. A questão de Bergson acerca do tempo se dá pela diferenciação entre como percebemos a passagem do tempo, a duração psicológica, e como esta passagem realmente acontece, a duração em si.

Além de existir, o tempo ontológico também passa? Para o Eternalismo, teoria segundo a qual passado, presente e futuro existem igualmente, não, pois é como se tudo fosse um tempo só. Não há antes ou depois. Para o Presentismo, teoria em que apenas o tempo presente existe, sim, dado que o passado é o que não existe mais e o futuro é o que ainda não existe. A teoria do bloco em construção (*growing block*) entende que sim, há passagem entre passado, presente e futuro. Passado e presente são reais, enquanto o futuro ainda não existe⁹.

A física contemporânea aceita que o tempo tenha uma direção, então, segundo ela, ele seria irreversível¹⁰. A Segunda Lei da Termodinâmica diz que dois sistemas tendem naturalmente a atingir o equilíbrio térmico e que o processo inverso não acontece espontaneamente (CALLENDER, 2016, p. 3). Se o processo não pode ser revertido, pelo menos naturalmente, então podemos pensar que o tempo tenha uma direção. Na natureza, é possível apenas o movimento de A a B, o calor ir do corpo mais quente para o mais frio. Contudo, há diversos problemas em associar a assimetria temporal da termodinâmica com a seta do tempo, isto fez com que muitos pesquisadores deixassem de apostar na termodinâmica para explicar o tempo (CALLENDER, 2016, p. 14). Os processos com os quais a termodinâmica lida para dizer que o tempo tem uma direção implicam a existência de uma passagem temporal, em que antes os objetos se encontravam em determinado estado e posteriormente em outro. Pela mesma razão, ou seja, pelo reconhecimento de que há

⁹ NEY (2014) apresenta uma introdução das teorias metafísicas do tempo.

¹⁰ A mecânica clássica, de Galileu e Newton, entendia o tempo como reversível, ideia presente até mesmo no trabalho de Einstein. Embora a Teoria da Relatividade deixe margem para entender o tempo como irreversível, Einstein manteve-se reservado quanto à questão. Piettre (1997) oferece um panorama sobre a questão da irreversibilidade do tempo na física.

processos, enquadrados Bergson como um defensor da passagem do tempo. Tanto o processo evolutivo quanto a memória, no modo como ele expõe, reivindicam a passagem temporal (WALLACE, 2013).

Quando falamos em direção temporal sustentada pela física, referimo-nos também à teoria do Big Bang, pois ela também aposta que o tempo ontológico siga uma seta. Uma energia cinética, por exemplo, pode ser totalmente convertida em energia térmica na natureza, enquanto o processo reverso não se dá, segundo a Segunda Lei da Termodinâmica. No mesmo sentido, a principal hipótese sobre a expansão do universo e suas consequências permitem que o vejamos como realizando um traçado constituído por diversas etapas. “É a constatação da expansão do Universo e da história do universo por ela causada [...], que exige uma condição de irreversibilidade do tempo cósmico.” (PIETTRE, 1997, p. 128) e “[...] a expansão se situa num devir temporal; e, mesmo que ela fosse seguida de um período de contração, ela tem realmente um passado, um presente e um futuro.” (PIETTRE, 1997, p. 129). Deste modo, a física contemporânea em geral entende que o tempo ontológico, além de existir e passar, tenha uma direção.

A partir da ideia de que o universo tenha uma história, Piettre conclui que ela seja a prova de que o tempo é irreversível independentemente da nossa subjetividade. Segundo ele, Einstein se limitou aos tempos locais, mas “Os modelos do Big Bang que buscam inspiração nos modelos relativistas de Friedman e de Lemaître legitimam a passagem da medida física dos tempos locais à avaliação de um tempo cosmológico universal.” (PIETTRE, 1997, p. 131). Este é o passo dado pela física que torna possível a sua aproximação com a concepção bergsoniana do tempo.

A partir da concepção do tempo como irreversível objetivamente, a física e a filosofia de Bergson se encontram, segundo Piettre: “Podemos assim falar de um tempo do universo, e o universo é realmente tanto ‘tempo’ quanto ‘espaço’. Ele tem um presente: o estado atual de sua expansão, ‘presente prenhe de futuro’, consoante a uma expressão de Bergson.” (1997, p. 132). Para além disso, a física não admite a ideia de que o universo tenha um objetivo a traçar, pois o tempo seria desnecessário: “O uso cosmológico do conceito de finalidade conferiria à evolução do universo um caráter de necessidade intemporal (o fim preexistiria logicamente à sua realização) (PIETTRE, 1997, p. 155), concordando com o pensamento bergsoniano que rejeita o finalismo radical de Leibniz, justamente por este entender a realidade como a execução de um projeto estabelecido, e o demônio de Laplace, segundo o qual um gênio seria capaz de conhecer até mesmo o devir. Assim, entendemos que o tempo ontológico também siga uma direção para Bergson, pois ele caracteriza o processo evolutivo como uma série de

causas e consequências. A sua crítica ao Finalismo é por discordar da ideia de que a vida execute um projeto pré-estabelecido buscando determinado fim. Portanto, Bergson concorda com a noção de que a situação do momento anterior contribuiu para o momento presente e que a situação do agora não pode ser convertida na situação anterior.

Em um artigo de 1963, Gale apresenta três enunciados sobre o tempo que, segundo ele, implicariam em paradoxos. O paradoxo aconteceria porque estas declarações são contrárias à linguagem temporal que usamos (GALE, 1963, p. 225). Os enunciados são: (1) o tempo só existe em um mundo onde haja uma consciência para concebê-lo; (2) o tempo só existe em mundo onde não haja determinismo, pois o futuro não é dedutível do presente; (3) o tempo só existe onde o futuro não é uma repetição do passado (GALE, 1963, p. 225). Embora pensemos que os dois últimos enunciados possam ser associados à filosofia de Bergson, Gale vincula apenas o primeiro à filosofia bergsoniana.

Para Gale, Bergson estaria entre aqueles que sustentam que o tempo depende de uma consciência que o conceba porque diria que o passado só existe para quem tem uma memória capaz de retê-lo (1963, p. 227). Entretanto, cremos que esta afirmação não seja justa, dado que Bergson defende a existência de um tempo real, independente dos sujeitos, por meio do qual cada um o percebe de acordo com a sua consciência. Inclusive, esta defesa de um tempo real é trabalhada por Deleuze (2012) e por Canales (2015). Dizer que cada indivíduo percebe o tempo de uma maneira é diferente de dizer que só há tempo para uma consciência que o conceba.

Ainda segundo Gale, Bergson assumiria que só há um momento, o presente, porque os estados conscientes se interpenetram, o que não poderia acontecer entre momentos distintos (1963, p. 230). Entretanto, a objeção do autor é de que Bergson confunde momento com evento, distinção realizada por McTaggart, em que o momento é constituído por eventos. Se Bergson entendesse que somente os estados ou eventos conscientes se interpenetram, não defenderia que é necessário existir apenas um momento. Neste ponto, parece-nos que Gale trata do problema em um nível mental, isto é, o equívoco de Bergson poderia ser evitado se ele entendesse os momentos como próprios da realidade e os eventos como relacionados à consciência. Contudo, o método bergsoniano para tratar do tempo começa por concordar com a ideia do senso comum de que passado e presente são diferentes. Posteriormente, ele afirma que existe uma relação causal, uma interpenetração entre estes eventos. Esta ligação entre passado e presente precisa ser demonstrada. Assim, ele assume que há apenas um momento, o presente, e que o passado é virtual, de modo que todos os eventos possam se relacionar. Esta

concepção bergsoniana de que só existiria um momento presente e que ele contenha os eventos passados é paradoxal na visão de Gale (1963, p. 230).

2.5 A METAFÍSICA DO PASSADO

O nosso corpo lida apenas com movimentos. É capaz de percebê-los no ambiente, produzi-los e, ainda, segundo Bergson, retê-los. Em relação ao passado, o corpo somente é capaz de preservar aspectos motores. À memória propriamente dita, por outro lado, cabe a manutenção das imagens percebidas no decorrer do tempo. Portanto, o passado é preservado de maneiras distintas pelo corpo e pela memória (BERGSON, 1999, p. 84).

Há duas maneiras de o passado sobreviver, uma diz respeito a imagens e a outra a ações. De modo que a primeira é aquela que nos permite evocar no presente imagens e representações de experiências passadas. Enquanto a segunda se manifesta ao agirmos de determinado modo conforme aprendemos com experiências passadas (BERGSON, 1999, p. 88-89). O primeiro tipo de memória, podemos dizer, acontece em um plano intelectual, e o segundo, no plano corporal. Segundo Bergson, ao evocarmos certas imagens, nossos corpos tendem a agir de um modo relacionado a estas imagens (1999, p. 88). Ou seja, o passado sobrevive por meio de imagens e por meio de hábitos motores e estas duas maneiras de preservação se relacionam.

A memória de imagem é constantemente controlada pela memória hábito, pois esta, juntamente com a consciência, toma apenas as imagens que são úteis ao momento presente (BERGSON, 1999, p. 93). Bergson pretende demonstrar como estes dois tipos de memória se apoiam mutuamente (1999, p. 94), entretanto, parece-nos ter mostrado apenas o auxílio da memória “verdadeira” à memória hábito (1999, p. 85-99). Este auxílio sendo o trabalho de disponibilizar imagens de situações anteriores que são análogas à situação presente, e, conseqüentemente, úteis para orientar a próxima ação (BERGSON, 1999, p. 97).

O passado coexiste com o presente para Bergson. O presente é uma fronteira tênue entre a virtualização do passado imediato e a atualização do futuro imediato (AL-SAJI, 2004, p. 217). O momento presente está se transformando em passado que será retido na memória, esta retenção é o processo de virtualização. Ao virtualizar-se, este momento dá lugar a outro, que recentemente era futuro e agora se concretiza, atualizando-se. Segundo a autora, a virtualização do momento presente o torna parte do passado, alterando-o (AL-SAJI, 2004, p. 218). Ora, se determinado objeto pode ser mudado é porque ele existe, assim, parece-nos que Al-Saji assume que passado e presente existem simultaneamente.

O elemento da filosofia bergsoniana que coexistiria com o presente seria o “passado em geral”, segundo Deleuze (2012, p. 50). O passado em geral seria um aspecto da realidade onde se encontrariam todos os momentos que já foram presentes. Quando lembramos, executamos um *salto* para o passado em geral para depois encontrarmos nele um passado particular que é determinada lembrança (DELEUZE, 2012, p. 48)¹¹. As lembranças se conservariam neste passado em um modo virtual e quando as evocamos elas passariam a um estado atual. Enquanto virtuais, elas têm uma existência ontológica, pois encontram-se apenas no passado em geral, mas quando atualizadas, passam a ter existência psicológica, temos consciência delas.

Bergson reconhece que há resistência em aceitarmos o passado como existindo (DELEUZE, 2012, p. 46). Entretanto, ele aponta que isso acontece porque cometemos o equívoco de pensar que apenas existe o ser que é presente. Se entendermos que o ser-presente é aquele que age e o ser-passado é aquele que não age, então a confusão se dissipará. O presente, na verdade, por estar passando, *não é*, pois torna-se passado a todo momento. Inversamente, o passado *é* porque se conserva e ainda cresce porque recebe os momentos que deixam de ser presente¹².

Como o passado se caracteriza por aquilo que sempre é e o presente por estar passando, eles não podem se distinguir apenas em grau, deve haver uma diferença de natureza entre os dois (DELEUZE, 2012, p. 46). O passado é o que conserva o ser, enquanto o presente é o que o consome a cada instante, a um deles cabe preservar os momentos que constituem o ser enquanto o outro age, dá continuidade à história do ser. Cada um existe ao seu modo em um mesmo tempo.

Na leitura de Deleuze, Bergson apresenta, inicialmente, passado e presente como diferentes por natureza como parte do método para compreendermos a realidade (2012, p. 80). Primeiramente, Bergson indica o dualismo entre vários elementos da natureza, como entre espaço e duração, matéria e memória e passado e presente para corrigir *mistos mal entendidos* que geram falsos problemas. Entretanto, sempre em um dos elementos destes dualismos há somente diferenças de grau e no outro apenas de natureza (DELEUZE, 2012, p. 80). Espaço e matéria apresentam apenas diferenças de grau em suas composições. Por outro lado, duração e memória têm somente diferenças de natureza em suas porções. Quanto ao dualismo entre

¹¹ Esta ideia do salto no passado em geral é bastante semelhante à ideia contemporânea de que a memória episódica seja uma viagem mental no tempo, em que nos deslocamos mentalmente para um momento do nosso passado.

¹² Novamente, entendemos que Bergson possa ser classificado como simpático à teoria do growing block.

passado e presente, não consta qual deles se difere internamente por grau e qual por natureza. Assim, nesta fase do método, já vemos um dualismo brando, pois o que há não é uma distinção entre tendências da realidade, mas entre as próprias diferenças. Algumas diferenças são de grau e outras de natureza. Por fim, as duas diferenças são postas como manifestações da Diferença existente na natureza (DELEUZE, 2012, p. 80). Todas estas diferenças coexistem no mesmo Tempo. Enquanto atuais, representam a dualidade, enquanto virtuais, representam o monismo (DELEUZE, 2012, p. 81).

2.6 O DEBATE BERGSON-EINSTEIN

Em *The Physicist and the Philosopher* (2015), Canales apresenta o debate entre Bergson e Einstein sobre o tempo. A autora descreve a discussão envolvendo não apenas os dois pesquisadores, mas também outros cientistas e filósofos interessados no debate à época. Constantemente a autora aponta Einstein como defensor de que as suas teorias da relatividade eram as *únicas descrições da realidade*. Enquanto outros afirmavam que as suas teorias eram apenas duas entre as *várias maneiras de interpretar a realidade*.

O primeiro contato de Bergson com a Teoria da Relatividade Especial¹³ de Einstein aconteceu no IV Congresso Internacional de Filosofia, em 1911, na Itália. Neste evento, estavam Bergson e Paul Langevin, ambos professores do Collège de France. Bergson apresentou *L'intuition philosophique* e Langevin expôs o trabalho de Einstein sobre a relatividade. Langevin afirmou que, de acordo com este trabalho, se alguém conseguisse viajar na velocidade da luz, poderia viajar no tempo e, ainda, que o tempo passa mais depressa na Terra do que em outros pontos do espaço (CANALES, 2015, p. 53). Além disso, enfatizou que a Teoria da Relatividade Especial é sustentada por experimentos físicos. Esta exposição rendeu a Einstein grande apreciação, pois a partir dela o seu trabalho se tornou conhecido e interessante a muitas pessoas (CANALES, 2015, p. 54).

A apresentação de Langevin deu origem ao famoso paradoxo dos gêmeos (CANALES, 2015, p. 56). Suponhamos que um irmão gêmeo viaje no espaço com a velocidade da luz enquanto o outro permaneça na Terra. Ao retornar, o irmão haveria envelhecido menos do que o gêmeo que permaneceu na Terra. Alguns cientistas tomaram este experimento mental como uma descrição adequada da realidade. A principal questão gerada pelo paradoxo é se, além do

¹³ A Teoria da Relatividade Especial foi publicada em 1905. A Teoria da Relatividade Geral, complementar da primeira, foi publicada em 1915.

tempo nos relógios, o aspecto biológico dos seres que viajariam também seria afetado. Segundo Canales, Einstein concluiu que sim, após se aprofundar na questão (2015, p. 57).

Como Bergson havia rejeitado anteriormente quaisquer aproximações entre tempo e espaço, era provável que rejeitasse também o paralelismo apresentado na Teoria da Relatividade (CANALES, 2015, p. 57-58). À época, Bergson já era renomado, o que contribuiu para a grande agitação à espera da sua posição sobre a Teoria da Relatividade exposta no congresso (CANALES, 2015, p. 55).

Bergson e sua filosofia foram classificados como vitalistas, antirracionalistas e metafísicos, pois pretendiam revelar que o tempo não poderia ser reduzido às conclusões científicas (CANALES, 2015, p. 4). Einstein, por sua vez, era físico e desenvolvia um trabalho racional (CANALES, 2015, p. 7) cujo resultado, a partir de cálculos, diz que o tempo seria relativo, pois varia conforme a velocidade. Assim, cada um era o expoente de sua respectiva área de pesquisa na primeira metade do século XX.

Em abril de 1922, Bergson e Einstein encontraram-se na Sociedade Francesa de Filosofia e discutiram sobre as suas visões opostas acerca do tempo (CANALES, 2015, p. 3). A partir disso, trocaram cartas e produziram textos debatendo o assunto, incluindo a publicação de *Duração e Simultaneidade* por Bergson. Devido à veemência com que cada um defendia o seu ponto de vista e à repercussão que as suas ideias tiveram, seria inevitável que acontecesse este debate. Segundo Canales, o próprio Deleuze afirma a inevitabilidade do confronto entre os pensamentos de Bergson e de Einstein (CANALES, 2015, p. 8).

Entretanto, Le Roy, aluno de Bergson, considerava que o problema do tempo não era o mesmo para Einstein e Bergson, pois, como este afirmou: “uma vez que nós admitimos a teoria da relatividade como uma teoria física, nem tudo está concluído.” (CANALES, 2015, p. 19, tradução nossa). A abordagem de Einstein sobre o tempo era exclusivamente física, outros aspectos do tempo ainda precisavam ser explicados. Portanto, afirmava Bergson, uma teoria filosófica do tempo era necessária.

Segundo Canales, em *Duração e Simultaneidade*, Bergson fala de um “Tempo” que difere do “tempo” tratado pela física. O Tempo ao qual ele se refere inclui aspectos que escapam à física, aos seus instrumentos e à ciência em geral (CANALES, 2015, p. 24). Como sabemos, a filosofia bergsoniana apresenta uma distinção entre o tempo real e o tempo ideal. Além disso, a sua proposta era mostrar que o Tempo, ou seja, o tempo real, não diferiria entre um sistema em movimento e um sistema em translação uniforme, como seria o tempo segundo a física (CANALES, 2015, p. 25). Entretanto, *Duração e Simultaneidade* foi recebido, majoritariamente, como um equívoco de Bergson, pois, de acordo com a

comunidade envolvida no debate na época, o autor não haveria compreendido corretamente a Teoria da Relatividade (CANALES, 2015, p. 26).

Deste modo, o problema do tempo não era o mesmo para Bergson e Einstein. As preocupações que cada um tinha em relação a isso que chamamos “tempo”, as questões em relação a isso, e, conseqüentemente as respostas que deveriam ser dadas, eram distintas. Einstein estava preocupado com a realidade física da natureza, Bergson procurava explicar a nossa relação com a realidade. Para Bergson, não bastava uma abordagem sobre a natureza do tempo, o que a ciência nos dá, era preciso investigar a nossa relação com a realidade, como e porquê realizamos nossas ações (CANALES, 2015, p. 36).

Bergson, e o próprio Michelson, pensavam que o experimento de Michelson-Morley não implicava necessariamente na Teoria da Relatividade de Einstein (CANALES, 2015, p. 98). Segundo eles, os resultados do experimento poderiam ser interpretados de um modo totalmente diferente do modo como Einstein interpretou. A medição por si só era uma técnica problemática para Bergson, pois defendia que ela mudava a nossa concepção da realidade. A Teoria da Relatividade está baseada em resultados de medição, o que a tornou arriscada para Bergson (CANALES, 2015, p. 99).

O experimento de Michelson surgiu em 1881 com a proposta de mostrar o efeito que a velocidade da Terra tem sobre as ondas de luz (CANALES, 2015, p. 101). Einstein concluiu que este mesmo experimento evidenciaria que a velocidade da luz seria constante e, ainda, que era um esforço na busca por melhores formas de medir tempo e extensão (CANALES, 2015, p. 101-102). O problema apontado por filósofos e cientistas é que para medir uma velocidade seria preciso ter padrões de tempo e de extensão/espaço em que ambos fossem imutáveis (CANALES, 2015, p. 111). Ou seja, Einstein só poderia concluir que a velocidade da luz seria constante se houvesse a confirmação de que tempo e extensão também fossem constantes. Poincaré e Bergson estavam entre aqueles que defendiam que a concepção de tempo seria uma convenção e não uma verdade absoluta. Deste modo, Einstein estaria equivocado, segundo eles, em admitir uma velocidade constante sem que houvesse um tempo uniforme. O próprio Michelson não concordava com muitas das conclusões levantadas por outros cientistas a partir do seu experimento, incluindo a de Einstein, cujo trabalho ele considerava muito mais próximo ao de Lorentz do que o próprio Einstein reconhecia (CANALES, 2015, p. 100).

Poincaré, físico e filósofo da ciência, defendia um convencionalismo quanto ao funcionamento da ciência. Este modo de entender a ciência diz que os cientistas adotam a teoria que melhor lhes convém para explicar determinado fenômeno (CANALES, 2015, p.

76). Assim, teorias não seriam descrições da realidade, mas interpretações realizadas pelos cientistas de acordo com as suas necessidades. Einstein, inversamente, defendia que suas teorias eram objetivas. A maneira como Poincaré via a ciência permitiu que ele fosse classificado como conservador. A sua resistência em aceitar a Teoria da Relatividade Especial - já havia falecido quando Einstein lançou a Geral - pode ter sido causada pelo seu pensamento de que as concepções de tempo e espaço não precisavam ser revisadas (CANALES, 2015, p. 75).

Apesar de Poincaré considerar Bergson anti-intelectualista, os dois concordavam em vários aspectos (CANALES, 2015, p. 81). Um deles diz respeito a entender Einstein como defensor da existência de verdades eternas, ponto da filosofia de Descartes ao qual Bergson, Boutroux e Poincaré se opunham. Os três partilhavam da ideia, defendida inicialmente por Boutroux, de que há contingência na natureza, o que a impediria de estar sob leis rígidas como as verdades eternas (CANALES, 2015, p. 81). Outro ponto em comum era a concepção da ciência como uma interpretação da realidade a partir do ponto de vista de alguém em específico. Isto é, o cientista chegaria às suas conclusões de acordo com as necessidades que teria, criando, conseqüentemente, teorias limitadas (CANALES, 2015, p. 82). Além disso, como o próprio Bergson apontou, ele e Poincaré eram contrários ao mecanicismo vigente em sua época (CANALES, 2015, p. 82). Segundo Canales, há ainda uma aproximação apontada por comentadores sobre a indivisibilidade do tempo. Para Bergson e Poincaré, os cálculos que pretendem medir o tempo, na verdade, destroem-no (CANALES, 2015, p. 83). A intuição que temos do tempo não deve ser utilizada para medi-lo. Para Poincaré, porque não é suficientemente nítida, para Bergson, porque apenas nos faz perceber o fluxo temporal (CANALES, 2015, p. 84).

Por defender que a ciência não formula teorias objetivas, livres do contexto específico em que o cientista está inserido, por duvidar da possibilidade de existirem verdades eternas, ser contrário ao mecanicismo e também à viabilidade de medir o tempo, é que Poincaré estava de acordo com Bergson e não com Einstein. Caso tivesse conhecido a Teoria Geral da Relatividade publicada em 1915, complementar da Especial, poderíamos saber se manteria seu posicionamento ou não.

Além de Michelson e Poincaré, Lorentz, outro físico que trabalhou com a relatividade, concordava com Bergson ao defender que a teoria de Einstein *poderia* ser aceita (CANALES, 2015, p. 88). A Teoria da relatividade era tratada por eles como apenas mais um modo de interpretar a realidade, portanto, não haveria a obrigação de aceitá-la. Adotar ou

recusar a teoria de Einstein deveria ser uma escolha dos cientistas envolvidos em pesquisas sobre o tempo.

Fora as divergências sobre o tempo, Lorentz e Einstein eram grandes amigos (CANALES, 2015, p. 89). Lorentz também era bastante próximo de Poincaré, quem lhe indicou ao Prêmio Nobel de 1902 por sua descoberta da dilatação do tempo (CANALES, 2015, p. 90). Por este achado, o próprio Lorentz comentou posteriormente que a teoria de Einstein era uma conclusão insatisfatória do seu trabalho. Inicialmente, Einstein se referia à Teoria Especial da Relatividade como sua e de Lorentz, mas a partir de 1907 passou a apontar as diferenças entre as concepções de ambos sobre o tempo e a considerar a teoria apenas sua (CANALES, 2015, p. 90). Para ele, o que Lorentz chamava de “tempo local” era, na verdade, o tempo em geral, enfatizando a relatividade do tempo. Esta diferenciação foi apoiada por Minkowski, ex-professor de matemática de Einstein, que se empenhou em tentar comprovar a validade da Teoria da Relatividade como a descrição correta do tempo (CANALES, 2015, p. 91).

Ao analisar a Teoria da Relatividade em conjunto com Poincaré, Lorentz concluiu que ela era artificial (CANALES, 2015, p. 92). Uma teoria era chamada de artificial quando o seu surgimento se dava pelo resultado de experimentos. Por outro lado, a teoria classificada como necessária era aquela que surgiria a partir de fatos observáveis na natureza. Embora Einstein considerasse a sua teoria como necessária por entendê-la como descrevendo a realidade, Lorentz a via como artificial. Seria artificial porque apenas postulava o que ele havia descoberto anteriormente e era a melhor opção entre as teorias desenvolvidas até então, mas que, segundo Lorentz, provavelmente seria superada (CANALES, 2015, p. 93). Já em 1928, Lorentz reconheceu que para ele havia um único tempo e concedeu os créditos da Teoria da Relatividade a Einstein (CANALES, 2015, p. 97).

Todo o debate, como o apresenta Canales, estava entre defender que (1) só há uma descrição correta da natureza do tempo ou que (2) há várias interpretações corretas, de modo que cada cientista escolhe qual adotar. Einstein, Longevin e Minkowski defendiam que a Teoria da Relatividade era necessária, ou seja, era a única descrição adequada da realidade envolvendo o tempo. Bergson e Poincaré, inversamente, entendiam que o tempo poderia ser descrito também de outras maneiras.

Naturalmente, todo este impacto entre as concepções de Bergson e de Einstein impactou a filosofia bergsoniana. Deleuze aponta que há pelo menos três perspectivas distintas sobre a variedade do tempo na filosofia de Bergson. Em *Matéria e Memória*, encontramos um pluralismo generalizado; em *A Evolução Criadora*, temos um pluralismo

restrito; já em *Duração e Simultaneidade*, vemos um monismo sobre o tempo. Este último, do qual logo trataremos, é justamente o fruto do contato entre a teoria de Bergson sobre o tempo e a Teoria da Relatividade de Einstein (DELEUZE, 2012, p. 69).

A primeira hipótese de Bergson sobre a variedade do tempo diz que a duração se estenderia a todas as coisas que compõem a realidade. Deste modo, a matéria sem vida também teria a sua duração, uma duração distinta da psicológica que nós temos. Portanto, nesta perspectiva, há um pluralismo generalizado em que a multiplicidade do tempo se daria por existirem diversas formas de duração (DELEUZE, 2012, p. 68). A segunda hipótese defende que as durações existem em relação ao Todo que é o universo, não sendo próprias de cada ser ou objeto. Assim, as durações se restringiriam aos seres vivos por eles serem capazes de perceber esta relação. Ao reduzir a multiplicidade do tempo apenas aos seres, excluindo os objetos, Bergson oferece, segundo Deleuze, um pluralismo restrito (2012, p. 68).

Surpreendentemente, como diz Deleuze, é a última perspectiva, o monismo sobre o tempo, que Bergson sustenta definitivamente (2012, p. 70). Este posicionamento inesperado resulta do conflito entre a sua teoria e a teoria de Einstein. Acontece que a Teoria da Relatividade também assume uma multiplicidade de tempos. De acordo com ela, o movimento, o repouso e a simultaneidade são relativos, para concebê-los é necessário dizer ao quê estamos os comparando. O mesmo objeto pode estar em movimento ou em repouso dependendo da posição em que nos colocamos ao falar dele. Assim, é como se cada objeto e cada ser tivesse o seu próprio tempo, afirmando uma multiplicidade de tempos. Conseqüentemente, a partir desta teoria, não é possível referir-se a um ponto ou objeto sem especificá-lo no tempo e no espaço, de modo que medir o tempo passa a exigir, necessariamente, o espaço (DELEUZE, 2012, p. 70). O tempo tornou-se uma quarta dimensão do espaço, passando a ser impossível tratar dele sem se referir ao espaço.

Embora as duas teorias afirmem a multiplicidade do tempo, cada uma a assume em um sentido distinto. Como Einstein associa o tempo ao espaço, então ele lhe atribui o que Bergson chama de multiplicidade descontínua e atual. Inversamente, é o outro tipo de multiplicidade que Bergson atribui ao tempo, a saber, a contínua e virtual (DELEUZE, 2012, p. 69-70). A nossa duração nos permite perceber outras durações e reconhecê-las como simultâneas, e esta simultaneidade só se dá porque existe a nossa duração para lhe conceber. Quando vemos dois fluxos distintos, sabemos que só podemos ver estes fluxos exteriores exatamente como exteriores. Não podemos interpretá-los como vividos porque são alheios a nós, o que nos impede de atribuir-lhes tanto a duração que é nossa quanto a duração que é particularmente sua (DELEUZE, 2012, p. 71). Perceber uma duração sem acessar a sua

vivência implica que há um Tempo único. A própria realidade tem a sua duração que abarca todos os acontecimentos independentemente da nossa consciência, este é o Tempo impessoal (DELEUZE, 2012, p. 72). Portanto, a multiplicidade concebida por Bergson conduz a um monismo temporal, de modo que, para Deleuze, esta última perspectiva é compatível com os pluralismos generalizado e restrito desenvolvidos no início da filosofia bergsoniana (2012, p. 72).

Deleuze ainda indica que, para Bergson, se o tempo dos objetos ou dos seres não é o tempo único para a Teoria da Relatividade, então ela deve assumir um outro tempo em que os eventos aconteçam. Na leitura de Deleuze, parece ser impossível que Bergson conceda a inexistência de um tempo que englobe toda a realidade, como a teoria da relatividade pretende. Mais do que isso, o autor afirma que Bergson pretende mostrar que a teoria de Einstein acaba negando a multiplicidade dos tempos que ela havia anunciado inicialmente (DELEUZE, 2012, p. 74). Bergson entende que a existência destas várias perspectivas temporais da Teoria da Relatividade deve implicar em um Tempo real que serviria como pano de fundo para que as relativizações aconteçam.

Há uma passagem deste capítulo de Deleuze que reforça a ideia de que a questão do tempo para Bergson era diferente da questão do tempo para Einstein (2012, p. 75). Assim, Deleuze e Canales estão de acordo sobre este ponto. Enquanto o objetivo de Einstein era mostrar as implicações físicas sobre o tempo, o de Bergson era tratar da nossa relação com o tempo. Ao físico interessava o aspecto do tempo de acordo com as suas relações e implicações com elementos objetivos da natureza, tais como velocidade, luz, força. Ao filósofo importava a experiência subjetiva que temos do tempo e que ele estendeu a conclusões objetivas. Talvez tenha faltado a Bergson o reconhecimento de que ele estava lidando com a interpretação subjetiva, fenomenológica que temos do tempo. Ele partiu da experiência sobre a passagem do tempo para contrapor argumentos físicos. Evidentemente, o fato de o início da sua carreira ter sido como matemático lhe dá algum crédito para contestar a Teoria da Relatividade. Contudo, pensamos que a sua insistência na necessidade de existir um tempo real único para que as coisas fluam talvez tenha sido equivocada.

Para Canales, o calcanhar de Aquiles na teoria do tempo bergsoniana é a negação de que a Teoria da Relatividade trate de dois tempos iguais (2015, p. 62). A primeira teoria, a da Relatividade Especial ou Restrita, afirma que o tempo passa mais devagar para um relógio que viaja no espaço na velocidade da luz do que para um relógio que permaneça na Terra (CANALES, 2015, p. 62). A segunda teoria, da Relatividade Geral, inclui a aceleração e a gravitação para explicar porque o relógio que viajou estaria atrasado em relação ao que

permaneceu na Terra (CANALES, 2015, p. 63). Na teoria da Relatividade Geral, a sensação de estar em um movimento cuja velocidade aumenta ou diminui é semelhante à sensação de estar sob pressão da gravidade. Quando o movimento é uniforme, nenhuma sensação é despertada. A primeira teoria é confirmada e complementada pela segunda, entretanto, é esta relação que é problemática para Bergson.

As equações utilizadas na Teoria da Relatividade Especial são algébricas, enquanto as equações empregadas na Teoria da Relatividade Geral são diferenciais. Segundo Canales, Bergson questiona qual das equações deve ser usada para calcular o tempo de dois relógios que se reencontram após um deles ter viajado na velocidade da luz e outro não (2015, p. 63). Os dois cálculos revelam corretamente o tempo, mas cada um dará um significado *filosoficamente* diferente do tempo (CANALES, 2015, p. 63, grifo nosso). De acordo com a Teoria Geral, a aceleração cria a dissimetria entre os relógios. Isto, para Bergson, indicaria que não estamos lidando com dois tempos reais, pois a aceleração não deveria criar uma diferença entre os tempos se ambos fossem reais (CANALES, 2015, p. 65). Como a aceleração é um fato para os relógios viajantes, então o tempo do relógio na Terra e o tempo do relógio que viaja não são iguais em *todos* os sentidos (CANALES, 2015, p. 65, grifos da autora). Um outro ponto da argumentação de Bergson é que os relógios experienciam diferentemente de modo significativo o tempo, o que deve impedir os físicos de argumentar que se trata de um único tempo (CANALES, 2015, p. 65).

De acordo com Canales, o debate travado entre Bergson e Einstein não acabou e provavelmente nunca acabará (2015, p. 39). Muitos estudos sobre o assunto ainda estão sendo realizados, tanto em defesa da posição de Bergson quanto em defesa da posição de Einstein. Talvez a razão para a continuidade deste debate seja a discordância a respeito do próprio objeto que ele investiga. Se pensarmos que cada autor se referia a um tempo diferente, então o debate deveria abordar muito mais questões do que se ambos tratassem do mesmo tempo. Uma coisa é investigar o que é o tempo enquanto propriedade ou entidade da natureza, o tempo físico. Outra questão é estudar a relação que os indivíduos têm com este tempo, como percebem a sua passagem e as consequências que isso tem para suas vidas, o tempo que interessa à filosofia.

Pensamos que uma possível solução para o debate ou uma forma de superá-lo, seja entender que de um lado temos a ciência, com seus métodos próprios, tratando das questões que lhe interessam. Estas questões, por sua vez, diferem das questões pertinentes à filosofia, que está do outro lado do debate com suas preocupações e meios de investigação específicos. Bergson quis apontar isto ao dizer, segundo Canales, que a filosofia teria ainda seu papel se

entendêssemos que a Teoria da Relatividade era uma teoria física (2015, p. 19). Ou seja, as afirmações de Einstein sobre o tempo tratavam de determinado aspecto, o físico. Era preciso, ainda, desenvolver teorias sobre outros aspectos do tempo, como, por exemplo, sobre a percepção que temos dele e a influência que desta percepção em nossas ações.

Bergson e Einstein reconheceram a existência de duas concepções de tempo, uma física e uma psicológica (CANALES, 2015, p. 47). Para Einstein, isso significa que o tempo tratado pela filosofia não existe, mas que há um tempo psicológico distinto daquele tratado na física (CANALES, 2015, p. 48). Perguntamo-nos, então, este tempo que não diz respeito à física deve ser tratado por qual área do conhecimento? Concordamos com Bergson quando ele diz que a filosofia pode investigar este tempo psicológico (CANALES, 2015, p. 48).

3 MEMÓRIA

A memória, na filosofia bergsoniana, é compreendida a partir das ideias de multiplicidade, duração e tempo. A realidade, assim como tudo que a constitui, é heterogênea sem que haja justaposição entre seus elementos. Um evento anterior interpenetra o evento seguinte de modo que o evento presente conserva o passado. Ou seja, a realidade é constituída por uma multiplicidade de elementos que são conectados uns aos outros em um sentido que o elemento mais recente representa uma conservação do passado. O elemento ou evento de agora só é o que é pela conexão que tem com os elementos ou eventos anteriores. A multiplicidade ou heterogeneidade permite a ocorrência da duração, que, por sua vez, inclui uma memória participativa no momento presente (LAWLOR, 2016, p. 5).

A filosofia da memória proposta por Bergson surge (1) da crítica que ele faz à ciência e (2) da experiência alcançada por meio da intuição (RODRIGUES, 2016, p. 136). Ao longo do seu estudo sobre a memória, Bergson acompanhou as abordagens da psicologia, da fisiologia e da psiquiatria. Duas das afirmações destas áreas foram significativamente criticadas em sua filosofia, o associacionismo e a identidade entre matéria e memória (RODRIGUES, 2016, p. 125). Contudo, é exatamente a partir das críticas de Bergson às conclusões destas abordagens que os dados empíricos se tornaram úteis para a sua teoria metafísica da memória.

Segundo Rodrigues, a crítica bergsoniana à ciência no segundo capítulo de *Matéria e Memória* é fundamental para que as afirmações metafísicas do terceiro capítulo sejam plausíveis (2016, p. 135). É imprescindível que Bergson demonstre a insuficiência dos dados empíricos para que ele possa defender a necessidade de outro método que não o científico na

explicação da natureza e do funcionamento da memória. A exigência de um método diferente do científico, que é guiado pela inteligência, permite a Bergson erigir o método da intuição. Este método, como dissemos, consiste em apreender a experiência que temos da duração, do tempo enquanto fluxo e considerá-lo ao compreendermos a memória. Deste modo, a teoria metafísica da memória desenvolvida por Bergson depende dos dados empíricos para justificar a sua necessidade e oferece novas hipóteses para sanar equívocos das conclusões científicas.

No início do terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson utiliza a metáfora da máquina fotográfica para tratar do ato de recordar. Quando buscamos a lembrança de determinado momento do passado, temos uma espécie de pensamento de segunda ordem, pois além do trabalho da memória, também há o da nossa consciência atenta a esta busca¹⁴. Ou seja, nesta situação, podemos monitorar o pensamento da nossa própria memória. A metáfora é utilizada para dizer que desde o início da procura de uma lembrança, até o encontro e a elucidação deste conteúdo, a nossa memória age como uma câmera fotográfica que pretende capturar certa imagem e se ajusta até que a veja nitidamente. Em nossa memória, as imagens se apresentam confusas inicialmente, aos poucos vão adquirindo nitidez e se tornam semelhantes a percepções, ganham vivacidade. Entretanto, simultaneamente, as lembranças estão no presente e ligadas ao passado, de modo que não as confundimos com percepções (BERGSON, 1999, p. 156).

Durante o curso sobre a História das Teorias da Memória, ministrado sete anos após a publicação de *Matéria e Memória*, Bergson afirma que há alguns problemas nos estudos fisiológicos da memória realizados até a sua época. Um destes problemas está no fato de que os estudos fisiológicos da memória tinham conclusões baseadas em hipóteses metafísicas sobre a memória. Como o editor do livro sobre o curso comenta: “[...] a ideia de uma equivalência entre o cerebral e o mental não é de origem experimental, mas metafísica” (FRANÇOIS, 2018, p. 10, tradução nossa). A teoria de Bonnet é um exemplo disso, pois ela defende resultados de estudos fisiológicos sobre o cérebro sem utilizar anatomia cerebral. O estudo anatômico do cérebro foi desenvolvido no século XIX, entretanto, já no século anterior, Bonnet elaborou uma teoria para explicar como o cérebro funcionava (BERGSON, 2018, p. 326). Oferecer uma explicação sobre o funcionamento de um objeto ou órgão sem ter conhecimento sobre a sua constituição é pensar *a priori*. Contudo, o estudo sobre a natureza

¹⁴ Introduzimos esta ideia de que ao buscarmos uma lembrança, para Bergson, temos um pensamento de segunda ordem porque ele afirma que: “[...] a consciência constata facilmente toda vez que acompanha, para analisar a memória, o próprio movimento da memória que trabalha.” (BERGSON, 1999, p. 156).

dos seres vivos é empírico, portanto, uma teoria *a priori* sobre a atividade da memória não é aceitável.

Outros pesquisadores buscaram provar experimentalmente a veracidade de teorias como a de Bonnet. Todavia, Bergson defende que estas tentativas de comprovação eram bastante apressadas, sem apresentar uma argumentação adequada (2018, p. 328). Assim, temos outro problema com as teorias fisiológicas da memória. Estas teorias pretendiam lidar com um objeto orgânico, o cérebro. Entretanto, partiam de antigas teorias metafísicas, como a de Descartes, ao invés de investigarem empiricamente o funcionamento cerebral. Bergson afirma que embora os estudiosos da memória estivessem no meio naturalista, pois sua pesquisa era sobre os seres vivos, agiam como filósofos e metafísicos por valerem-se de pressupostos *a priori*.

Segundo Bergson, a diferença entre as teorias filosóficas e as teorias fisiológicas da memória estava apenas nos termos utilizados por cada área. O que ocorria era uma adaptação dos conceitos empregados por Descartes e Spinoza, enquanto a ideia geral das teorias era a mesma. Ou seja, os estudiosos da memória que defendiam o paralelismo falavam sobre o cérebro, mas, na verdade, adotavam (1) a ideia mecanicista de Descartes e (2) o pensamento de que a realidade se dizia em duas formas distintas, como afirmado por Spinoza (2018, p. 321).

Neste mesmo curso sobre a História das Teorias da Memória, Bergson sustenta a seguinte tese sobre a memória:

A tese que nós sustentamos e à luz da qual nós queremos criticar as teorias da memória é uma tese completamente diferente. Nós estimamos que as coisas aconteçam da seguinte maneira: é próprio da memória, da memória indivisa e de certo modo indivisível, é próprio da memória que esteja presente em cada uma das operações, é próprio da memória estar lá, exercendo um impulso, procurando se atualizar, materializar-se, e o efeito da percepção atual é menos de deixar desprender esta ou aquela lembrança do que de impedir de certo modo as lembranças que não são úteis de se atualizar, de se materializar no presente. A percepção exerce menos uma ação positiva de atração do que uma ação negativa de inibição. (BERGSON, 2018, p. 191, tradução nossa)

A memória sempre está presente em nossas ações e os conteúdos que ela preserva estão disponíveis a todo o momento. Entretanto, a percepção tem a capacidade de permitir a manifestação apenas das lembranças úteis à situação, impedindo de trazer à consciência todas as demais informações que temos e que não são relevantes para o momento presente. Ou seja, o ponto de Bergson é defender que (1) a memória participa de todas as nossas atitudes e que (2) a percepção desempenha um papel passivo. Deste modo, a memória parece ser

responsável por nossas decisões de como agir, pois a percepção é somente uma espécie de contenção para todas as informações que a memória pode nos fornecer. A percepção nos dá noção do que acontece agora, a memória nos disponibiliza todo o conhecimento que temos e, deste conhecimento, a percepção barra o que for desnecessário para a situação atual. Por fim, decidimos por executar determinada ação com base em lembranças semelhantes à representação que temos do presente.

A respeito desta última característica da memória, Bergson afirma que ela opera no sentido antecedente-consequente¹⁵, evocando a informação semelhante ao que é percebido no momento presente para auxiliar na decisão de como agir (2018, p. 73-74). Isto é, a memória deve selecionar e disponibilizar o conteúdo que tivermos de mais parecido com o que percebemos atualmente. Ao estarmos conscientes deste conteúdo, utilizamos-o para eleger a forma mais adequada de agir. Deste modo, Bergson entende que a memória tem um papel prático que é fundamental¹⁶.

Nesta aula, Bergson apresenta duas teorias de outros autores sobre como reconhecemos a partir da relação entre a percepção e a memória. Critica ambas por terem a mesma raiz associacionista, uma delas diz que o reconhecimento acontece por uma contiguidade entre o que é percebido e o que evocado, e a outra por uma semelhança entre ambos.

3.1 MEMÓRIA E PERCEPÇÃO

Na subseção intitulada *Bergson e seus contemporâneos*, expusemos as críticas de Bergson à ideia de que memória e percepção seriam da mesma natureza, como defendido por Taine. Para Bergson, são duas faculdades distintas, de modo que a intensificação de uma não pode gerar a outra.

As teorias associacionistas também estariam equivocadas, segundo Bergson, a respeito de como concebem a percepção. O equívoco aconteceria exatamente por entenderem a relação entre memória e percepção do seguinte modo:

¹⁵ Em *The Arrow of Mind* (2017), Le Poidevin desenvolve a hipótese de que a memória funcione nesta direção porque depende de dois elementos mais básicos da natureza, tempo e causalidade. Segundo ele, memória e tempo são assimétricos, obedecendo apenas a direção passado-presente, porque a própria causalidade, que regeria todo o universo, seria assimétrica.

¹⁶ Há várias hipóteses contemporâneas, baseadas em pesquisas empíricas, acerca do papel da memória episódica na nossa sobrevivência (ADDIS; WONG; SHACTER, 2007 e MAHR e CSIBRA, 2018).

[...] quando a psicologia associacionista nos fala que uma percepção vai procurar de alguma maneira uma lembrança análoga para associar-se a ela ou para se revestir, esta psicologia fala como se a percepção existisse por ela mesma separadamente, antes da lembrança a qual ela vai chamar; ela estabelece uma relação cronológica de anterioridade e de posterioridade entre a percepção e a lembrança [...] mas a experiência nos mostra que a percepção só se faz pela lembrança ; que ela não existe sem a lembrança ; a materialização da lembrança é comporânea à percepção ela mesma. (BERGSON, 2018, p. 193-194, tradução nossa)

Diferentemente da tese proposta no *Curso sobre a História das Teorias da Memória*, os defensores do associacionismo entendem que a percepção já está construída quando entra em contato com a memória. A tese de Bergson é contrária a isto porque, segundo ela, a percepção se faz a partir das lembranças que temos. O trecho a seguir, além de reafirmar o equívoco do associacionismo, apresenta a personalidade como o conjunto das nossas memórias:

O que quer que seja, nós temos aqui a prova bem nítida de que é impossível que as coisas aconteçam como a filosofia associacionista crê, que a percepção uma vez pronta vá procurar de alguma maneira a lembrança inteiramente. Não, porque a percepção não se faz a não ser pela lembrança. A verdade é que há um processo imediato, e de alguma maneira instantâneo, a memória se apossa da percepção, e se assimila, ou, se vocês preferem, a percepção se apossa da memória e se assimila, mas dos dois termos : aquele que realmente age, aquele que tem o papel ativo, é a memória, ou, para dizer melhor, é a personalidade inteira, movendo-se para a percepção com a totalidade das lembranças conscientes e principalmente inconscientes. (BERGSON, 2018, p. 195, tradução nossa)

A nossa personalidade, o modo como agimos, resulta das memórias que temos, consciente e inconscientemente. Portanto, a memória desempenha nada mais nada menos que a função de guiar nossas vidas, é a partir dela que nos orientamos, decidimos e agimos. Assim, podemos notar que Bergson concede definitivamente um status privilegiado e de extrema responsabilidade à memória: orientar nossas vidas.

Bergson também critica algumas hipóteses da sua época que defendiam a existência de uma relação entre memória e percepção no cérebro. Segundo ele, não se tinha conhecimento suficiente a respeito do cérebro para sustentar esta afirmação, além disso, a memória não se reduziria à matéria. A seguinte analogia ilustra a sua recusa a um reducionismo da memória:

[...] é incontestável que determinadas lesões da memória correspondem a certas lesões determinadas do cérebro -, mas a questão é de saber se são lesões da lembrança ou lesões da memória, se são as lembranças que simplesmente são abolidas por isso ou se não serão lesões funcionais que atingem o mecanismo da memória, como tal ou tal lesão de um piano por exemplo pode atingir certas cordas; acontece, se certas cordas são lesionadas, que certos trechos não poderão ser tocados ou pelo menos não poderão ser tocados integralmente ; não podemos concluir disso que as notas estão dentro do piano e que a lesão das cordas as aboliram. (BERGSON, 2018, p. 81, tradução nossa).

A lembrança (*souvenir*) emana de um mecanismo corpóreo, a memória (*mémoire*). Isto implica que os pensamentos aos quais chamamos lembranças são dependentes de uma capacidade desenvolvida em nossos cérebros. Entretanto, Bergson defende que não podemos dizer que as lembranças evocadas são a memória ou que são corpóreas, da mesma forma que não podemos dizer que os trechos musicais são cordas de um piano, embora a configuração delas altere a produção do som¹⁷. Assim, as pesquisas apenas estariam transcrevendo o problema da seleção de determinada lembrança em termos de anatomia cerebral sem dar uma resposta satisfatória (BERGSON, 2018, p. 81).

Bergson sustenta também que dizer que uma percepção traz à tona uma lembrança porque é semelhante a ela não é suficiente para explicar este fenômeno. É evidente que há alguma semelhança entre a percepção presente e a lembrança evocada a partir dela. A questão é *por que* determinada lembrança é evocada ao invés de outras que também são semelhantes a mesma percepção (BERGSON, 2018, p. 77). Esta questão é o cerne do problema do reconhecimento, do qual trataremos no próximo capítulo. Para Bergson, a semelhança entre a percepção e a lembrança é relevante para que aconteça o reconhecimento, mas esta relação não é suficiente para elucidar o fenômeno. Portanto, para a explicação da etapa de evocação, Bergson não aceita nem a teoria da associação por semelhança, nem a teoria da associação por contiguidade, o que o leva a elaborar sua própria explicação para o fenômeno do reconhecimento.

Entretanto, segundo Bergson, a percepção tem sua inteligibilidade aumentada por meio da atenção que concedemos no momento em que a realizamos (2018, p. 196). O chamado aumento de inteligibilidade acontece quando prestamos atenção em determinada percepção e compreendemos o seu objeto. Resta investigar de que modo se dá a nossa interpretação sobre os objetos que percebemos para entendermos como a atenção opera aqui. Contudo, já temos o ponto inicial de Bergson, a afirmação de que entendemos o conteúdo de uma percepção somente após prestarmos atenção nela.

A hipótese de Bergson para a maneira como acontece esta interpretação inclui a ideia de movimento, a qual já mencionamos.

Eu penso que se nós observarmos – é verdade que é preciso um grande esforço – se observarmos nós mesmo enquanto escutamos uma pessoa falar, acabamos por ter o sentimento de que o mecanismo da inteligência, isto é, o pensamento interpretativo, é

17 Semelhante ao dualismo de propriedades, ideia segundo a qual a realidade é constituída apenas por substâncias físicas, mas há propriedades físicas e mentais.

um movimento contínuo, mas que passa a frequentemente por cruzamentos ; é um movimento, que não pode ser estacionário. Escutamos uma pessoa falar, as primeiras palavras que ela pronuncia não correspondem a ideias prontas, mas a uma direção, a um movimento. Este movimento para rapidamente, ele chega a um cruzamento, ele não sabe mais qual deiração tomar ; as palavras seguintes lhe permitem escolher entre as diferentes rotas que se abrem diante dele, e assim por diante. Nós colocamos nosso pensamento em movimento e este movimento vem inteiramente de nós; as palavras são de muitas direções para, a qualquer momento, permitir-nos escolher. (BERGSON, 2018, p. 199, tradução nossa)

Pensamos que, de fato, esta analogia com o exercício da intelecção sobre algum objeto, este *pensamento interpretativo*, seja certa. Quando ouvimos ou lemos as primeiras palavras de uma frase, ainda não sabemos a mensagem inteira e ao que exatamente está se referindo. Mas sabemos alguma coisa sobre o que se pretende dizer, direcionando nosso pensamento e excluindo diversas possibilidades. Sugerimos realizar este exercício agora, pois é de grande ajuda. Imagine que alguém comece nos dizendo: “Ontem à tarde...”. Neste momento, provavelmente, direcionaremos nosso pensamento para um momento determinado do tempo, a tarde do dia anterior, e, automaticamente, evitaremos pensamentos sobre qualquer outro momento, como hoje pela manhã, ontem à noite, semana passada. À medida em que obtemos as palavras seguintes, construiremos a mensagem em nosso pensamento, especificando-a. Agora, ouvimos: “...aconteceu um acidente na avenida Rio Branco.” Parece-nos, realmente, que acontece algo como um movimento ao pensarmos, pois vamos eliminando possibilidades, acrescentando detalhes e acabamos por compreender a mensagem. Evidentemente, a interpretação aconteceu porque, além de ouvirmos, temos diversos conhecimentos relativos à informação em nossa memória. É ela quem nos permite reconhecer as palavras e compreender o objeto da percepção, no caso, um acidente em determinada via urbana.

Segundo Worms, Merleau-Ponty entende como errôneas todas as teorias em que a percepção não é compreendida como suficiente para produzir conhecimento ou depende de outras faculdades (2009, p. 280). Bergson, por sua vez, defende inicialmente a existência da percepção pura e, em seguida, afirma a participação das lembranças na formação das percepções. Ou seja, a percepção não é uma faculdade autônoma, como sustenta Merleau-Ponty.

Ainda sobre a percepção, Bergson formula a lei de que ela lida com o espaço e a ação lida com o tempo, aspectos bastantes distintos na filosofia bergsoniana. A partir da biologia, Bergson nota que os seres vivos dotados de apenas um sentido, o tato, reagem prontamente aos estímulos externos. E, ao contrário, os seres vivos com outros sentidos (visão, audição...) demoram mais tempo para reagir. Ou seja, parece que quanto mais informações um ser obtém por meio da percepção, mais ele hesitará ao agir. Deste modo, a zona de indeterminação, o

que ‘está em aberto’, é proporcional à variedade da sua percepção. Quanto maior o raio de abrangência da sua percepção, maiores a sua possibilidade de ação e o tempo entre a decisão e a execução. Assim, Bergson conclui: “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.” (BERGSON, 1999, p. 29). Além disso, ele afirma que a zona de indeterminação da ação parece ter contribuído para a evolução de um sistema nervoso capaz de perceber e decidir (BERGSON, 1999, p. 30).

3.2 A METÁFORA DO CONE DA MEMÓRIA E AS FORMAS DA MEMÓRIA

Em *Matéria e Memória*, Bergson afirma que há a memória hábito, a lembrança de imagens e a lembrança pura. Para ilustrar a sua hipótese sobre o funcionamento da memória, Bergson apresenta a imagem de um cone invertido em que estão representados a percepção, o momento presente e a memória. Todas as formas da memória são simuladas por meio desta metáfora do cone, cada uma tem a sua posição estabelecida de acordo com a complexidade que Bergson atribui a elas.

Os três elementos que compõem a memória de acordo com a filosofia bergsoniana são: a lembrança-pura, constituída por informações apreendidas e que permanecem inconscientes; a lembrança-imagem, formada quando as informações da lembrança-pura surgem à consciência; e a percepção, construída a partir da combinação entre os dados dos sentidos e os conteúdos fornecidos pela memória. Segundo Bergson, não temos como definir em que momento um destes elementos se transforma em outro, pois constituem um movimento contínuo (1999, 156).

A lembrança pura, a lembrança-imagem e a percepção são três elementos distintos, porém entrelaçados. Qualquer percepção que tenhamos é mais do que simplesmente tocar o mundo, pois ela é acompanhada pelas lembranças-imagens que temos. Percebemos objetos exteriores a nós por meio da combinação entre o contato físico com eles e a interpretação da nossa memória sobre eles. Esta interpretação ocorre pelo intermédio das lembranças-imagens que resgatam da lembrança pura as informações que são úteis ao momento presente. Portanto, há um trabalho conjunto entre os três elementos no qual cada um tem a sua função: a lembrança pura preserva e disponibiliza conteúdos aprendidos anteriormente; a lembrança-imagem transforma este conteúdo de modo que ele auxilie na interpretação do mundo; e a percepção apreende o conteúdo da lembrança-imagem e os dados físicos do momento presente. Contudo, não há como identificar em que momento do processo do nosso pensamento um elemento se transforma em outro (BERGSON, 1999, p. 155-6).

Como a lembrança-pura nunca se manifesta, Bergson afirma que há dois modos de o passado sobreviver. Por meio dos hábitos motores e por meio das lembranças-imagem. O primeiro modo é tarefa da memória hábito e o outro da memória de recordação. A memória hábito, como Perri indica, é uma memória implícita, não representacional e a memória de recordação é explícita, envolve representação (2014, p. 838). Assim, o produto da memória hábito é todo movimento ou ação que realizamos automaticamente após o aprendizado, como a prática de algum esporte, por exemplo. Não há um conteúdo mental que corresponda ao produto desta memória quando ela é executada. A memória de recordação, inversamente, exige o uso de representações, pois lembrarmos-nos de um evento anterior, por exemplo, significa figurar o acontecimento em nossa mente.

Segundo Perri, há também outras duas formas de memória na teoria bergsoniana, a memória de contração e a memória de percepção (2014, p. 838). À memória de contração cabe reunir momentos distintos da vida de um sujeito para que ele tenha a noção de um presente duradouro. Ou seja, essa forma de memória é responsável por nos permitir reter o passado imediato e vinculá-lo ao presente que passa incessantemente. A memória de contração é fundamental na teoria bergsoniana porque é por meio dela que concebemos a passagem temporal, e, logo, somos capazes de agrupar todos os momentos passados com o momento presente (PERRI, 2014, p. 839). Evidentemente, não recordamos todo o nosso passado, mas ele é conservado por outra forma de memória, a memória pura, cuja função é manter inconscientemente nosso passado inteiro (PERRI, 2014, p. 841). Já o papel da memória de percepção é participar de todas as percepções conscientes do sujeito (PERRI, 2014, p. 838). Esta forma da memória deve buscar conteúdos percebidos anteriormente que sejam semelhantes ao objeto percebido no momento presente para auxiliar na sua identificação. Como expusemos, de acordo com a filosofia bergsoniana a percepção nunca é apenas o contato entre o sujeito e o mundo, ela é impregnada pela memória.

Podemos dizer, segundo a leitura de Perri, que há pelo menos cinco formas¹⁸ de memória na teoria bergsoniana. Entretanto, como ele mesmo enfatiza, é importante entendermos que todas estas maneiras da memória operar estão relacionadas entre si. A

¹⁸ Optamos por utilizar “formas” de memória ao invés de “tipos” de memória por dois motivos. Primeiro, porque o próprio Perri utiliza esta terminologia (2014, p. 837-44). Segundo, porque pensamos que esteja mais de acordo com a teoria bergsoniana da memória, pois podemos interpretar “formas” como *distintas maneiras de a memória se manifestar* e não como memórias de naturezas distintas, o que talvez não seja possível se utilizarmos “tipos”. Assim, a metáfora do cone pode ser interpretada como a representação de uma faculdade, a memória, que tem funções distintas de acordo com a situação, e não como a representação de diversas memórias, cada qual com a sua natureza.

metáfora do cone da memória exemplifica a relação entre os seus diversos planos (PERRI, 2014, p. 843). As lembranças que estão na memória pura materializam-se em lembranças-imagem quando evocadas ou em percepção quando sensibilizadas. Ao mesmo tempo, o que permite a participação das lembranças inconscientes nos movimentos do sujeito é a memória de percepção que trabalhou na identificação entre aspectos do momento presente e situações vivenciadas anteriormente. Por consequência, se acontecimentos passados podem auxiliar nas ações atuais, é porque há uma continuidade entre os momentos passado e presente, a identificação desta continuidade se deve à memória de contração. Assim, destacamos que Perri entende, como nós também entendemos, que Bergson sustenta a hipótese de que a memória opera a partir das exigências práticas de nossas vidas (2014, p. 844). O que a nossa memória manifestará, seja na forma que for, dependerá do que o momento presente requer de nós, a memória é fundamental para a sobrevivência.

3.3 A METÁFORA DO CONE E OS PLANOS DA MEMÓRIA

No próximo capítulo, observaremos que o processo do reconhecimento exige a participação da memória. Anteciparemos aqui que, assim como com a memória, Bergson utiliza a metáfora de um cone invertido para ilustrar os diferentes tipos de reconhecimento. De fato, a teoria bergsoniana da memória está intrinsecamente ligada à teoria bergsoniana do reconhecimento, como o editor da publicação do curso sobre a *História das Teorias da Memória* indica:

A temática escolhida para o curso, esta da memória, indica de cara que se devemos vincular este curso a um livro de Bergson, é à *Matéria e Memória* e a todos os textos de psicologia que lhe cercam (e que são frequentemente recolhidos em *A Energia Espiritual*), que ele convida a se dirigir. (François 2018, 10, tradução nossa)

Deste modo, o curso ministrado no Collège de France no qual Bergson apresenta suas teses sobre a questão do reconhecimento está intrinsecamente ligado ao livro publicado anos antes. Podemos entender este curso como uma sequência do trabalho iniciado anteriormente, nesta continuação, Bergson se aprofunda em alguns tópicos, tais como as críticas ao associacionismo e a investigação do processo do reconhecimento.

Nas aulas em que Bergson apresenta o seu argumento sobre o ato de reconhecer, ele inclui uma figura para ilustrar o que chama de planos da memória (BERGSON, 2018, p. 123). Esta figura simula um cone invertido em cujo vértice está a letra M, representando os

movimentos automáticos que desempenhamos. Em direção à base do cone, encontramos a região que vai de uma reta a outra, chamada de S S', em que S representa as lembranças acompanhadas por imagem e S' corresponde ao esquema dinâmico da reconstituição. Seguindo em direção à base, encontramos a região R R', a qual representa todas as lembranças pessoais que temos. O principal intuito de Bergson com esta figura é ilustrar a sua hipótese de que a memória é como um sólido, ao invés de ser como uma superfície, o que era sustentado pela maioria das hipóteses contemporâneas a ele.

A hipótese de Bergson sobre a existência de planos da memória diz que há o plano dos movimentos automáticos, o plano das lembranças imagem que são impessoais e o plano das lembranças pessoais. A complexidade da memória aumenta entre o primeiro e o último plano, em um sentido em que as lembranças-hábito, as que geram o automatismo, independem de um senso de passado, enquanto as lembranças pessoais necessariamente incluem a ideia de passado (BERGSON, 2018, p. 126). Ou seja, quando evocamos uma lembrança pessoal, envolvendo nossa própria história, evocamos também um senso de que temos um passado. Esta distinção entre planos da memória, em que cada um está relacionado ao conteúdo que a lembrança terá, é fundamental para a classificação de diferentes tipos de reconhecimento, como mostraremos no próximo capítulo.

3.4 OS CONES COMO METÁFORAS

A proposta de localizar as lembranças no cérebro surge de um modo muito natural para o nosso pensamento, tornando-se, assim, a ideia aceita pelo senso comum (BERGSON, 2018, p. 223). Entretanto, Bergson afirma que esta proposta comete o equívoco de confundir a cooperação entre o cérebro e a memória com a equivalência entre ambos. O autor entende que a ideia segundo a qual as lembranças são conservadas no cérebro incorre em erros como: ser incompatível com uma concepção dinâmica da consciência; pressupor que as lembranças precisam estar em algum lugar para se conservar; e utilizar a representação da conservação da matéria para dizer que as memórias também foram preservadas. Portanto, a representação das formas de memória nas ilustrações do cone invertido deve ser compreendida apenas como metáfora, pois não indica qualquer localização das lembranças.

A primeira crítica de Bergson à hipótese da localização das memórias no cérebro é no sentido de que a ideia é compatível com o associacionismo, e, logo, incompatível com a sua

compreensão sobre a formação das lembranças e das percepções. O seguinte trecho mostra a compatibilidade:

A lembrança é depositada lá (no cérebro) ; ela se conserva sob estas formas. Isto quer dizer que uma lembrança é exterior a outra lembrança. Todos estes agrupamentos dinâmicos poderão interferir entre si, tendo os elementos comuns. Não é menos verdadeiro que cada um forma um todo que se basta e que localizar, conseqüentemente, as lembranças dentro da substância cerebral é implicitamente admitir a psicologia que considera os estados de consciência como separados uns dos outros, distintos, em uma palavra, como verdadeiros átomos psicológicos. (BERGSON, 2018, p. 221, tradução nossa)

Esta proposta é compatível com o associacionismo porque ao defender a possibilidade de localizarmos as memórias no cérebro, assume que cada uma teria o seu espaço e seria delimitada. Cada lembrança seria um todo sozinho que poderia entrar em contato com as demais lembranças, isto é, nesta proposta, a memória é interpretada da mesma maneira que a teoria atomista ou associacionista interpreta. A concepção dinâmica sobre o funcionamento da memória, por sua vez, é incompatível com a conservação das lembranças no cérebro:

Uma concepção mais dinâmica da vida da consciência, uma concepção segundo a qual os estados de consciência se penetram intimamente uns nos outros, esta concepção, nós vemos imediatamente, enquadra mal com uma explicação deste gênero, esta última localizando as lembranças dentro da matéria. Como os elementos da matéria são exteriores uns aos outros, e impenetráveis, resulta pelos estados de consciência eles mesmos esta espécie de impenetrabilidade recíproca, ao passo que dentro de uma concepção mais dinâmica da vida interior, está uma penetração recíproca necessária dos estados psicológicos uns nos outros. (BERGSON, 2018, p. 222)

Como a interpretação dinâmica acerca da memória afirma que as lembranças se interpenetram e as percepções são construídas por meio das combinações da memória, é implausível que esta concepção da memória se alie à ideia de que as lembranças são localizáveis no cérebro, pois elas se misturam para construir a percepção e podem ir do plano da ação para o plano do sonho. Como afirmamos, Bergson defende esta concepção dinâmica, considerando, portanto, implausível que as lembranças sejam localizáveis na matéria.

Outra crítica de Bergson direcionada à ideia segundo a qual as lembranças estão no cérebro diz respeito à necessidade, defendida por ela, de que as memórias sejam localizáveis para que se conservem, como lemos aqui:

Nós dissemos : o estado de consciência desapareceu, ele reaparece. Logicamente, ele se conservou em alguma parte. Se ele não estava no cérebro, onde estava ? – Mas é necessário que ele estivesse em alguma parte ?...mas eu não vejo necessariamente que para ser conservadoa uma lembrança deve estar em alguma parte, ela poderá não

estar em nenhuma parte. Se, por acaso, ela não se conserve no cérebro, será, com efeito, que ela não se conserve em nenhuma parte, mas não a impedirá de conservar de alguma outra maneira, que ela deverá se conservar é verdadeiro ; somente, ela deverá obter por esta concepção uma concepção nova, que não corresponda a nada do que nós conhecemos. (BERGSON, 2018, p. 227, tradução nossa)

A metafísica do senso comum, como chama Bergson, entende que se nós recuperamos uma lembrança, significa que ela esteve guardada em algum lugar enquanto estávamos inconscientes dela. Entretanto, pode ser que ela realmente não esteja reservada em nenhum lugar, pois a sua conservação pode se dar de outro modo. À época, não havia resposta para a questão de como as lembranças seriam conservadas sem que se utilizasse a noção de espaço. Bergson pensava que provavelmente a solução para esta questão ainda precisava ser investigada, até mesmo criando novos conceitos para as novas descobertas. A ausência do conceito adequado para o modo como as lembranças se conservam contribuiu para a criação e a manutenção da metafísica do senso comum, pois ela se originou naturalmente, dado que, segundo Bergson, temos tendência a explicar as coisas espacializando-as (BERGSON, 2018, p. 227).

A terceira crítica de Bergson afirma que temos noção da conservação da matéria porque temos memória, apontando uma circularidade na hipótese da localização cerebral das lembranças.

Supor a continuidade da existência da matéria é no fundo lhe atribuir uma espécie de memória, bastante da memória em todo caso por fazer a ponte entre dois momentos sucessivos quaisquer. Consequentemente, quando eu tento explicar minha memória, eu recorro à hipótese da lembrança armazenada na matéria – porque a matéria se conserva ela mesma-, o que eu faço no fundo ? Eu tomo esta memória que se apresenta a mim e que eu não chego a explicar, eu a projeto para fora de mim, a coloco na matéria ela mesma. É, em suma, porque eu atribuo a esta matéria que eu chego a explicar a memória pela materialidade. Bem longe, então, que a conservação da matéria possa servir de explicação à memória, é, em suma, unicamente pela memória que nós chegamos a representar esta conservação, e quando nós objetivamos esta conservação é à condição de objetivar nossa memória. (BERGSON, 2018, p. 228, tradução nossa)

Ao invés de a conservação do nosso cérebro auxiliar na explicação da memória, como defende a proposta da localização, é a memória que possibilita o reconhecimento desta conservação material. Se aceitarmos a ideia de que as memórias estão no cérebro, só pensaremos que temos memórias caso também pensemos que o nosso cérebro se conservou. E para concluirmos que a matéria foi preservada, temos de atribuir uma certa memória a ela, pois estaríamos dizendo que o corpo existiu por, pelo menos, dois momentos distintos. Assim, Bergson sustenta que é a memória que nos permite representar a conservação e que, por isto, a

conservação da matéria não pode nos auxiliar na explicação da preservação das lembranças (2018, p. 228).

Apesar de discordar da ideia de que as lembranças possam ser localizadas no cérebro, Bergson concede alguma relação entre lesões cerebrais e falhas na memória.

As alterações reais da memória, as lesões reais da memória, como nós veremos, são as lesões da memória se traduzindo na perda da lembrança, na perda das lembranças agrupadas segundo sua origem sensorial: perda da lembrança visual em certos casos de cegueira psíquica; perda da lembrança visual das palavras em particular em casos de cegueira verbal; perda da lembrança auditiva em casos de surdez psíquica, e assim por diante. Estas perdas de lembranças agrupadas segundo sua origem sensorial são, em geral, as verdadeiras perdas da memória e elas correspondem às lesões localizáveis no cérebro. (BERGSON, 2018, p. 143, tradução nossa).

As lesões e doenças poderiam, segundo ele, ensinar-nos que determinado dano cerebral afeta certo grupo específico de lembranças. A especificidade estaria no fato de que todas as lembranças afetadas seriam oriundas do mesmo sentido, assim, as lesões localizadas em certa área cerebral corresponderiam à perda de lembranças envolvendo sons ou imagens, por exemplo. Esta compreensão de Bergson sobre a ausência de determinadas lembranças em casos das chamadas cegueira e surdez psíquicas é relevante para a sua teoria sobre o ato de reconhecer, como notaremos no capítulo sobre o processo do reconhecimento.

Por fim, Bergson reafirma o seu posicionamento sobre a relação entre o cérebro e a conservação das lembranças:

Os fatos mostram uma solidariedade, mas solidariedade de dois termos não implica necessariamente que um determine o outro, nem que um seja equivalente ao outro. Eu suponho que o estado cerebral seja para acrescentar à lembrança alguma coisa como uma parte acrescenta ao todo. Há os casos onde o todo não pode se produzir em algum grau se a parte está ausente, isto não implica de jeito nenhum que a parte seja equivalente ao todo. (BERGSON, 2018, p. 230, tradução nossa)

Isto é, o autor reconhece que exista cooperação entre a memória, mais especificamente, a conservação das lembranças, e as condições em que o cérebro se encontra. Contudo, o fato de haver esta colaboração não implicaria, pelo menos com a ciência disponível na época, na existência de uma equivalência entre uma rememoração e um acontecimento no cérebro, ou que fosse possível situar lembranças dentro do cérebro. Bergson acredita que a explicação para a relação entre o corpo e as lembranças dependia de novas descobertas científicas (2018,

p. 228). Embora as pesquisas tenham avançado significativamente nas últimas décadas, ainda não temos estas respostas¹⁹.

3.5 A ATENÇÃO VINCULADA À MEMÓRIA E À PERCEPÇÃO

Bergson menciona quatro aspectos da atenção que são importantes para o estudo da memória. Entretanto, toma apenas três como essenciais devido a contradições envolvendo o quarto. A primeira constatação é de que quanto mais atenção damos a uma percepção, mais intensamente a sentimos (BERGSON, 2018, p. 163). A segunda indica que a atenção dada a uma percepção nos faz apreender detalhes do objeto percebido, isto é, quanto mais atenção dedicarmos, mais nítido o objeto estará para nós (BERGSON, 2018, p. 164). A terceira afirmação diz que ao prestarmos atenção em uma percepção, interpretaremos melhor o seu objeto, pois a atenção torna as percepções inteligíveis (BERGSON, 2018, p.164). O quarto aspecto da atenção não foi sustentado por Bergson porque foram encontradas contradições nos estudos a seu respeito. Contudo, incluímos aqui porque parece-nos que se verifica na realidade. Este aspecto diz respeito ao fato de que ao prestarmos atenção na percepção, reagimos mais rapidamente, ou seja, o tempo de reação é bem menor quando estamos atentos a uma percepção do que quando não estamos (BERGSON, 2018, p. 164).

Segundo Bergson, a atenção modifica os estados psicológicos por ocasionar um crescimento (*accroissement*) de aspectos envolvidos na percepção. Em resumo: “Os caracteres então que nós consideramos e que parecem essenciais são estes três: crescimento da intensidade, crescimento da claridade e a distinção que é evidente, crescimento da inteligibilidade.” (2018, p. 165, tradução nossa). Ou seja, Bergson entende que quando a atenção participa da percepção, acontece um trabalho sobre a própria percepção, fazendo com que ela se intensifique e o seu objeto esteja mais compreensível para o sujeito que percebe.

Como apontamos, na filosofia bergsoniana, a memória constrói juntamente com a percepção as representações, isto é, os próprios conteúdos da percepção. Além disso, a memória [e responsável pela ocorrência da atenção, pois esta só acontece quando o sujeito

¹⁹ Diversas pesquisas empíricas demonstraram a dependência da conservação da capacidade da memória e das próprias lembranças em relação ao cérebro, o que levou à hipótese de que existam traços de memória, ou engramas, responsáveis pela evocação dos conteúdos. Entretanto, não podemos dizer que os traços de memória sejam localizáveis no cérebro. Os conteúdos dos nossos estados psicológicos não são descritos pela configuração cerebral, ou seja, ainda há uma lacuna entre o que consta nos exames de imagem e as representações que temos. Robbins (2016) discute o que seriam estes traços e a compatibilidade deles com a teoria causalista da memória.

que percebe tem lembranças análogas à percepção que está tendo. Entretanto, podemos compreender uma percepção nova, principalmente se ela estiver mais próxima ao plano da ação do que ao plano do sonho (BERGSON, 2018, p. 177).

Entre os três aspectos dos estados psicológicos que podem ser modificados pela atenção, segundo Bergson, ele destaca o segundo aspecto, no qual a atenção faz com que percebamos mais nitidamente.

Encontramos uma flor na estrada, nós a observamos, primeiro vemos algumas coisas; ao prestar atenção, distinguimos um número crescente de detalhes e, contudo, é a mesma impressão retida. O que é então que se adiciona? Não é preciso dizer que é a memória que procura no passado muitas lembranças análogas, mas mais completas, que irão completar umas as outras, todas estas lembranças análogas se atraem, reúnem-se e vão reunir a percepção e quando a união se faz, *as lembranças se inserem, por assim dizer, na percepção e modificam a percepção ao ponto de a aumentar*. E esta adição das lembranças à percepção que constitui o crescimento da claridade, o crescimento da riqueza da representação. (BERGSON, 2018, p. 168, tradução e grifos nossos).

À medida em que prestamos atenção no objeto percebido, evocamos lembranças semelhantes a ele que nos auxiliam a identificá-lo melhor. Os conteúdos disponibilizados pela memória se somam às informações dadas pela percepção e, então, temos uma representação mais nítida do objeto, pois estamos cientes de mais características a seu respeito. Mas como ou por que existe esta cooperação entre percepção e memória? Segundo Bergson:

A percepção presente é sempre uma percepção incompleta, nunca a percepção nos dá a totalidade do objeto; ela é incompleta em geral, ela pretende se completar. As lembranças são muito mais completas, já que enquanto há apenas uma percepção, há sempre muitas lembranças análogas, que podem se completar umas as outras; elas são mais completas, mas estas são as lembranças que são irrealis, que não têm atualidade, a materialidade da percepção presente. Bem, estas lembranças e esta percepção se rendem um serviço mútuo: a percepção pretende se completar, as lembranças pretendem se atualizar, elas vão ao encontro uma da outra: as lembranças se inserem na percepção e a completam; a percepção, ela, estende alguma coisa da sua atualidade, da sua materialidade sobre as lembranças; forma-se um estado misto. A percepção está agora mais completa, como crescida e crescente poderíamos dizer, uma alucinação, um estado projetado de dentro para fora. Disto vem o crescimento da riqueza que a atenção dada a uma representação dá. (BERGSON, 2018, p. 169, tradução nossa)

A percepção por si só é incompleta, ela precisa dos conteúdos da memória para que forme uma representação total do objeto. As lembranças, por sua vez, são virtuais e apenas se materializariam em imagens quando são requeridas, como o faz a percepção. Deste modo, há um apoio mútuo entre as faculdades da memória e da percepção para que consigamos apreender os fatos do mundo. Ao nos concentrarmos sobre determinado objeto e evocarmos

lembranças semelhantes à sua representação, estamos prestando atenção nele e, logo, percebemos este objeto mais detalhadamente.

Como a percepção que temos depende da nossa memória e “[...] a qualidade da memória e a qualidade das lembranças influem muito sobre a natureza da atenção” (BERGSON, 2018, p. 171, tradução nossa), é bastante natural que cada pessoa perceba de um jeito o mesmo objeto. Portanto, duas pessoas podem se dedicar à observação de um mesmo objeto e ambas terem análises diferentes a seu respeito (BERGSON, 2018, p. 172). O que determina a percepção que cada uma das pessoas tem são as lembranças evocadas ao interpretar o objeto.

Para Bergson, é por não termos lembranças a serem evocadas quando estamos diante de algo novo que a nossa atenção não se concentra sobre este objeto: “Se a distância é muito grande entre o que nós percebemos e o que nós já conhecemos, a aderência não pode se realizar e a atenção, em realidade, não se fixa, acreditamos que prestamos atenção mas não prestamos, não distinguimos, não compreendemos e por consequência não apreciamos.” (2018, p. 174, tradução nossa). Disto surge a resistência em compreendermos as novidades, em encararmos elas e investigarmos se as adotamos ou não, pois é justamente a inquietude diante do novo que afasta a atenção: “Este sentimento de inquietação é a base fundamental, em suma, da novidade e é por esta razão que a atenção dificilmente se fixa sobre ela.” (BERGSON, 2018, p. 175, tradução nossa). A razão, segundo Bergson, para este nosso distanciamento do novo é evolutiva:

Se nossa inteligência foi feita para adotar imediatamente as novidades, nós perderemos todo nosso tempo fazendo certos ensaios inúteis. A natureza nos organizou para casos médios. A natureza nunca visou além da medianidade, ela não nos organizou para o que é excepcional. A natureza organizou o mecanismo da nossa atenção de maneira que de fato nós não podemos compreender muito a novidade e aceitar o que não difere muito do estado atual. As verdadeiras novidades, as que diferem muito do estado atual, são novidades muito distantes de se fazer aceitar. (BERGSON, 2018, p. 175-176, tradução nossa).

Ou seja, os seres humanos não evoluíram de modo que se tornassem simpáticos à novidade e, então, ignorariam, sem deliberar sobre isso, o que é novo. A nossa memória e a nossa percepção não são adaptadas para conhecer o novo, assim, nossa atenção, dependente delas, também não o é. Entretanto, aceitamos rapidamente as novidades práticas que são úteis, mas continuamos a ignorar as novidades intelectuais e artísticas (BERGSON, 2018, p. 177-178).

Por fim, a síntese do modo como Bergson compreendeu a atenção:

Em suma, toda esta teoria da atenção consiste em fazer da atenção – este é o ponto essencial – um fenômeno não unilateral, mas bilateral, uma espécie de diálogo. É um diálogo entre a percepção e a memória, e quando se trata de uma sensação simples que se reforça pela atenção que damos a ela, o diálogo é reduzido à sua maior simplicidade. É uma voz que faz eco a uma outra voz, as duas vozes se sobrepõem uma a outra, adicionam-se uma a outra, daí o crescimento da intensidade. (BERGSON, 2018, p. 182, tradução nossa)

A atenção é o resultado do trabalho conjunto de duas capacidades que temos, a memória e a percepção. Ela pode influenciar os estados psicológicos por (a) intensificá-los, (b) tornar o objeto percebido mais evidente e (c) tornar o objeto inteligível. Esta capacidade da atenção de alterar estados psicológicos é fundamental para alguns tipos de reconhecimento, tema que discutiremos no próximo capítulo.

4 O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO

Entre dezembro de 1903 e abril de 1904, Bergson leciona um curso sobre a *História das Teorias da Memória*, no Collège de France. Neste curso, ele discute teorias da Filosofia, da Psicologia e da Fisiologia sobre a memória, apresenta diversas objeções e reafirma a sua hipótese de como a memória funciona e do que ela é. Parte das ideias bergsonianas defendidas durante este curso já está presente em *Matéria e Memória*, publicado em 1896. Contudo, algumas questões são mais desenvolvidas no curso do que no livro, tais como a crítica às teorias associacionistas e o problema do reconhecimento, ambos rapidamente discutidos em *Matéria e Memória*.

Ao examinarmos um objeto que nos é familiar, temos o sentimento *sui generis*²⁰ familiaridade que nos faz entender que já vimos aquele objeto anteriormente (BERGSON, 2018, p. 60). Muitos trabalhos da psicologia entendiam que reconhecer fosse um ato de comparação entre a percepção atual e uma memória, mas para Bergson não seria apenas isso, como explicaremos.

O reconhecimento seria um ato simples, imediato e indivisível no sentido de que quando vemos um objeto como familiar, nós não recordamos do momento em que conhecemos o objeto anteriormente. Nós apenas temos o sentimento de familiaridade que nos indica já termos o conhecido no passado (BERGSON, 2018, p. 62). Bergson diz ainda que o reconhecimento não acontece de acordo com a nitidez da memória sobre determinada percepção passada, pois, como ele observa, artistas visuais, por exemplo, podem encontrar

²⁰ De espécie única.

muito mais dificuldade em representar uma pessoa da sua convivência do que uma pessoa que tenham visto poucas vezes (BERGSON, 2018, p. 62). “A nitidez de uma memória visual não está totalmente relacionada com o sentimento de familiaridade que acompanha a percepção correspondente a esta memória” (BERGSON, 2018, p. 62). Ou seja, uma percepção atual pode fazer surgir o sentimento de familiaridade por conta da existência de uma memória sem que haja nitidez desta memória visual. Em suma, até este momento, a fenomenologia de ter conhecido o objeto anteriormente é um dos elementos essenciais do reconhecimento²¹, mas sozinha ela não basta, como veremos a seguir. Por outro lado, a nitidez sobre a memória envolvida não é essencial para o reconhecimento.

Para Bergson, a sensação de reconhecimento sobre uma percepção atual é independente da memória de uma percepção anterior semelhante. Esta independência possibilita os casos de paramnésia, situações em que o sujeito tem a nítida e intensa sensação de já ter visto (*déjà vu*) ou já ter vivido (*déjà vécu*) algo quando, na verdade, trata-se de uma ilusão (BERGSON, 2018, p. 62-3). Isto é, embora não haja uma memória sobre uma percepção análoga, pode haver a sensação de reconhecimento em uma percepção atual. Nestes casos, há falso reconhecimento (*fausse reconnaissance*). Portanto, como Bergson apresenta, termos o sentimento de familiaridade não garante que haja reconhecimento autêntico (2018, p. 65), pode se tratar de uma ilusão. A partir disso, Bergson inicia a sua investigação sobre o que é o reconhecimento.

Durante o curso no Collège de France, Bergson dedica quatro aulas, de 08 a 29 de janeiro de 1904, ao tema do reconhecimento. O reconhecimento, segundo ele, seria uma ligação ou uma união entre o passado e o presente e entre a memória e a percepção (BERGSON, 2018, p. 60), desempenhando, assim, um papel duplo. Nestas aulas, ele critica duas teorias populares na sua época que pretendem responder como o reconhecimento acontece. Para Bergson, ambas dão de raiz associacionista, pois uma defende a associação de ideias por semelhança e a outra por contiguidade (2018, p.65). Após criticar diversas hipóteses sobre memória e analisar casos patológicos, Bergson oferece a sua tese sobre o processo do reconhecimento, inseparável da memória e da percepção.

Na primeira aula, além de criticar o associacionismo, Bergson discute o sentimento de familiaridade, presente em muitos casos de reconhecimento e ressalta que há casos de falso reconhecimento, quando temos esta fenomenologia sem que estejamos reconhecendo realmente. Na segunda aula, Bergson afirma que as pesquisas neurofisiológicas da época não

²¹ O sentimento de familiaridade é dispensável no reconhecimento motor, do qual trataremos em breve.

eram suficientes para explicar o fenômeno do reconhecimento. Após isso, analisa exemplos patológicos e conclui que, além de memória, é preciso uma percepção dinâmica para que haja reconhecimento.

A terceira aula reafirma algo dito no início do curso: o reconhecimento surge da utilização do passado pelo presente (*d'une certaine utilisation du passé pour le présent*) (BERGSON, 2018, p. 95-6). Embora o reconhecimento possa ser sobre categorias distintas, como objetos, sensações, ambientes, pessoas, e também resulte de processos não idênticos, ele sempre se caracteriza pela função de identificar o que é obtido pela percepção presente com o auxílio de uma percepção anterior. Além disso, Bergson sustenta que a memória pode estar inconsciente, mas ela sempre participa do processo de reconhecer e que existem três tipos de reconhecimento.

Encerrando este minicurso sobre o reconhecimento, Bergson retoma os dois tipos de reconhecimentos impessoais apresentados na aula anterior e explica o terceiro tipo de reconhecimento, o único que é pessoal. Este último implica uma noção de passado, enquanto os outros dois podem ocorrer sem que nos refiramos ao passado. Nesta aula, após explicar o reconhecimento, Bergson o associa à memória e elabora a figura de um cone invertido em que estão representados os tipos de reconhecimento e os planos da memória. Mais uma vez, a ilustração do cone auxilia Bergson na elucidação de suas hipóteses.

4.1 A CRÍTICA AO ASSOCIACIONISMO SOBRE O RECONHECIMENTO

Logo no início deste trabalho, apresentamos a crítica de Bergson às teorias associacionistas por considerar seu método inadequado. As hipóteses destas teorias resultam, segundo ele, da aplicação do método de ciências como a química e a física a problemas de psicologia. Isto implicaria, para Bergson, que os estados psicológicos poderiam ser delimitados separadamente e que seriam classificados entre simples e complexos, duas ações impossíveis de serem realizadas na sua compreensão. O associacionismo é atomista, para Bergson, no sentido de que sustentaria a ideia de que os conteúdos da mente poderiam ter seu início e seu fim demarcados como os objetos das ciências da natureza²².

²²Como indica o editor da publicação do Curso : [...] o reconhecimento não surge de alguma *associação* de ideias, mas ao contrário, pelo menos o reconhecimento pessoal e espontâneo, de um ato positivo pelo qual a memória inteira, dividindo-se, vem se colocar ao encontro da percepção para interpretá-la. (FRANÇOIS, 2018, p. 12, grifos do autor, tradução nossa)

A psicologia contemporânea a Bergson, como ele apresenta, era significativamente associacionista. Entre as preocupações deste modelo da psicologia, estão questões relativas à memória e ao reconhecimento, temas caros a Bergson. Em *Matéria e Memória*, o autor apenas faz uma crítica rápida ao associacionismo (BERGSON, 1999, p. 157), é no seu curso sobre a *História das Teorias da Memória*, especialmente ao tratar do reconhecimento, que ele apresenta seus argumentos contra este modelo da psicologia. Assim, ele apresenta as suas críticas ao que ele chama de associacionismo por contiguidade e associacionismo por semelhança, tentativas de explicar o fenômeno do reconhecimento.

A primeira teoria analisada é um associacionismo por contiguidade. Nesta teoria, a sensação de reconhecimento surge quando nos deparamos com o acontecimento de uma sequência de elementos que já era esperada (BERGSON, 2018, p. 65). Se após a ocorrência de um elemento A, ocorrerem os elementos B, C e D, nós os associaremos virtualmente, o que faz surgir o nosso reconhecimento. Há também um reconhecimento aparentemente mais simples. O reconhecimento de sensações acontece quando as classificamos em categorias. Reconhecer uma cor, por exemplo, é rotulá-la com determinada palavra (BERGSON, 2018, p. 67).

Bergson concorda que a atenção sobre o que acontecerá é relevante para que haja reconhecimento e que o reconhecimento sensorial envolva a classificação do objeto da sensação em uma categoria. Entretanto, ele argumenta que a teoria do reconhecimento por contiguidade não explica porquê esperamos que aconteçam os elementos B, C e D quando temos a percepção A, ao invés de esperarmos por outros elementos. Além disso, a teoria também não explica porquê evocamos a palavra “azul” quando vemos um tom de azul, ao invés de evocarmos qualquer outra (BERGSON, 2018, p. 69-70). Bergson admite que Lehmann²³, o autor da teoria em questão, antecipou estas objeções ao levantar a hipótese de que os elementos A, B, C e D gerariam traços no cérebro que são despertados quando percebemos uma percepção análoga a A²⁴. Para Bergson, esta hipótese não resolveria o problema porque ainda não se tinha conhecimento sobre o funcionamento cerebral que a corroborasse. Deste modo, defendia que a teoria da contiguidade não seria suficiente e as perguntas sobre a evocação de B, C e D a partir da percepção de A’ e o surgimento do sentimento de reconhecimento permaneceriam sem resposta (BERGSON, 2018, p. 70).

²³ Alfred Lehmann (1858-1921), psicólogo dinamarquês.

²⁴ A hipótese contemporânea sobre a existência de traços de memória reforça esta suposição de Lehmann. Ver Robbins (2016) sobre traços de memória.

A outra teoria considerada é o associacionismo por semelhança. Segundo Bergson, Hoffding²⁵ sustenta que haveria uma fusão entre a percepção no momento presente e a lembrança de uma percepção semelhante (BERGSON, 2018, p. 71). Para que haja reconhecimento, é necessário percebermos um objeto uma vez, posteriormente percebermos um objeto análogo e que, no momento desta segunda percepção, aconteça uma fusão entre a lembrança da primeira percepção e a percepção do momento presente. O reconhecimento surgiria, portanto, da associação entre a lembrança e a percepção presente semelhante a anterior (BERGSON, 2018, p. 71).

Bergson afirma que associações por contiguidade e por semelhança fazem parte do sentimento de reconhecimento porque não há memória sem semelhança e sem contiguidade (BERGSON, 2018, p. 72). Inclusive, sustenta que semelhança e contiguidade são *a razão de ser da memória*, pois a memória é uma faculdade que deve servir à vida. Enquanto a percepção tem a função de nos mostrar a situação em que estamos, a memória deve nos lembrar de situações anteriores semelhantes. O trabalho conjunto destas duas faculdades nos permitiria avaliar as possíveis consequências das nossas ações e, assim, evitar situações desfavoráveis (BERGSON, 2018, p. 73)²⁶. Portanto, é imprescindível que a memória utilize a semelhança e a consecutividade, não mais contiguidade porque as consequências passariam a ser relevantes. Contudo, a semelhança e a contiguidade não são suficientes para explicar o reconhecimento, para Bergson.

4.2 CONDIÇÕES NECESSÁRIAS AO PROCESSO DO RECONHECIMENTO

Na aula de 15 de janeiro, Bergson cita vários casos estudados por outros pesquisadores em que pacientes têm a capacidade de lembrar e de perceber, mas não são capazes de reconhecer, as chamadas cegueira e surdez psíquica (2018, p. 86-7). Disto conclui que não basta termos a percepção e a memória intactas para que aconteça o reconhecimento:

[...] em suma, podemos ter percepções perfeitamente nítidas, podemos conservar uma lembrança igualmente nítida destas percepções já conhecidas, a lembrança perfeitamente nítida das percepções semelhantes, e, entretanto, estar na situação de alguém que é incapaz de reconhecer. A percepção está lá, a lembrança semelhante está lá e, contudo, o reconhecimento não acontece. (BERGSON, 2018, p. 88)

²⁵ Harald Hoffding (1843-1931), filósofo dinamarquês.

²⁶ Como mencionamos anteriormente, esta tese de Bergson está de acordo com hipóteses contemporâneas.

Bergson mostra também que é possível termos o sentimento de reconhecer algo sem que tenhamos a lembrança de algo parecido. Aponta que a neurociência, como chamamos hoje, não era capaz de explicar porquê evocamos determinada lembrança ao invés de outra mesmo as duas sendo igualmente semelhantes à situação percebida (BERGSON, 2018, p. 81). Isto é, uma das questões de Bergson era saber por que são escolhidas tais lembranças e não outras.

Como há situações em que se produz o sentimento de reconhecimento sem que haja a lembrança de uma percepção passada análoga à presente, e também situações em que temos esta lembrança sem que haja reconhecimento, Bergson supõe que exista um terceiro elemento fundamental para o processo do reconhecimento (BERGSON, 2018, p. 99). Este elemento resulta em uma reprodução psicológica ativa do objeto da nossa percepção. Para reconhecermos, devemos iniciar uma repetição interna, nos casos em que percebemos pela audição, ou um desenho mental, nos casos envolvendo a visão (BERGSON, 2018, p. 99-100). A reconstituição imperfeita da percepção presente que realizamos internamente é produzida pelo esquema dinâmico, o terceiro elemento, fundamental em várias maneiras de reconhecer (BERGSON, 2018, p. 101). Entretanto, Bergson salienta que estes não são os únicos modos de reconhecer, pois desenhar um objeto na imaginação, por exemplo, requer bastante atenção, elemento que não acompanha todos os estados psicológicos (BERGSON, 2018, p. 102).

O processo do reconhecimento, segundo Bergson, é uma ligação entre o presente e o passado que acontece a partir do trabalho da percepção dinâmica e da memória. Este reconhecimento pode ser de três tipos diferentes, resultando de processos igualmente distintos: reconhecimento motor, reconhecimento impessoal e reconhecimento pessoal. Como verificaremos, cada um destes modos de reconhecer pode ser comprometido por patologias específicas e o estudo sobre elas é relevante para a compreensão do próprio processo de reconhecimento. Além disso, Bergson afirma que as várias formas de reconhecimento correspondem a tipos distintos de memória e que uma delas inclusive depende do senso de passado. Precisamos ter a ideia de passado para evocarmos lembranças da nossa história individual²⁷. A partir da hipótese de Bergson sobre como acontece o processo do reconhecimento, notamos como as suas concepções de memória, passado e presente, desenvolvidas em obras anteriores, são fundamentais para a sua argumentação ao longo do curso sobre as teorias da memória.

²⁷ Em *Filosofia da Memória*, contemporânea existe a hipótese de que a memória episódica, a memória que temos sobre eventos ocorridos conosco, seja uma viagem mental no tempo (*mental time travel* – MTT). De acordo com esta hipótese, a memória episódica seria acompanhada por autoconsciência, a capacidade de nos localizarmos em outros momentos temporais, exigindo a noção de passado.

A memória já foi tratada no capítulo anterior, resta-nos indicar o que seria a percepção dinâmica para Bergson. Este novo elemento necessário ao processo do reconhecimento apresentado durante o curso indica que para reconhecer, por exemplo, um objeto, o sujeito deve percebê-lo e realizar uma espécie de reconstrução interna sobre este objeto. Segundo Bergson:

Há, se eu posso me expressar assim, isso é só uma metáfora, há duas maneiras de perceber a forma de um objeto, podemos percebê-lo no estado morto, esta é a percepção visual pura e simples. Ela não é suficiente para o reconhecimento, é preciso uma percepção viva. É preciso que a percepção seja viva; é preciso que na percepção da forma haja como a percepção de um desenho nascente, de um desenho iniciado, de um desenho virtual; não é necessário que ele esteja completo, que ele esteja executado no espírito, mas é preciso que ele exista como o plano, como as grandes linhas, o começo é suficiente. (BERGSON, 2018, p. 90, tradução nossa)

Para que o reconhecimento aconteça, portanto, seria necessário fazer uma espécie de projeção sobre o objeto percebido. As informações apreendidas pelos sentidos não bastariam, pois o sujeito deveria, segundo Bergson, adicionar outros elementos. Estes elementos, supomos, seriam conteúdos sobre utilidade dos objetos e o contexto da situação. Assim, ter uma percepção dinâmica é perceber de forma não isolada, incluindo informações além daquelas captadas pelos sentidos no momento da percepção.

A percepção dinâmica, entretanto, deve ser como a projeção de um desenho apenas iniciado, sem fechamento, pois assim permite que seja completada com as informações da própria percepção dos sentidos.

Quando nós temos o conhecimento distinto de um objeto, é alguma coisa deste gênero que acontece. Assim, todo o resto está contido no começo, como no primeiro passo da dança. É virtual ao invés de real, mas se não estiver presente a coisa não é reconhecida; é preciso um esquema, que nós chamamos esquema dinâmico, uma coisa distinta da percepção estática, senão o reconhecimento não acontece ou, pelo menos, não acontece desta maneira; nós veremos agora mesmo que há outros modos de reconhecer. (BERGSON, 2018, p. 91, tradução nossa)

Para Bergson, portanto, o reconhecimento só aconteceria se o resultado de todo o processo já estivesse contido no momento inicial. Isto é, o produto do processo de reconhecer deve estar contido no início do processo de perceber. A presença de um elemento desde o início da operação é a função da percepção dinâmica, a ela caberia adicionar informações no momento da percepção. Se entendermos o reconhecimento como a identificação do que percebemos no momento presente com algo percebido no passado, é esperado que não haja novidade durante

o seu processo. Deste modo, parece-nos plausível a ideia de Bergson segundo a qual algum conteúdo participa durante todo o processo.

Esse esquema dinâmico necessário ao reconhecimento surgiria de um dos dois modos em que a percepção acontece. Segundo Bergson, a percepção pode ser estática ou dinâmica. Quando percebemos estaticamente, ainda que tenhamos a lembrança de uma percepção análoga, não reconhecemos o que estamos percebendo. Para reconhecermos, precisamos compreender a organização disto que estamos percebendo. O exemplo de Bergson é a respeito da escrita das letras, devemos ter o sentimento da organização das letras e lembrarmos como começamos e como terminamos de escrevê-las para sermos capazes de reconhecê-las (BERGSON, 2018, p. 102). Na hipótese de Bergson, o reconhecimento depende do esquema dinâmico que envolve um modo específico de perceber. Se a percepção no momento presente não for dinâmica, todo o processo do reconhecimento estará comprometido, de modo que não se realizará.

Portanto, Bergson conclui que precisamos ter as faculdades da percepção e da memória em excelentes condições, que tenhamos alguma lembrança semelhante à percepção do momento atual e, ainda, que tenhamos a capacidade da percepção dinâmica para que o reconhecimento aconteça. Para reconhecermos um objeto, precisaríamos, segundo ele, que nossa mente projetasse no objeto percebido os conteúdos disponibilizados pela memória. É preciso “enxergar” no objeto mais do que ele está apresentando, preenchê-lo com lembranças que temos, conectá-lo com o conhecimento que temos para o reconhecermos.

O processo de reconhecimento inclui ainda outro elemento, a atenção (BERGSON, 2018, p. 91-92). De acordo com Bergson, para reconhecer, deveríamos repetir internamente as palavras que ouvimos a fim de compreendê-las, e finalmente, reconhecê-las. Segundo ele, o reconhecimento das palavras seria exclusivo aos seres humanos e outros tipos de reconhecimento seriam comuns a outras espécies.

4.3 OS TRÊS TIPOS DE RECONHECIMENTO

Durante o curso *História das Teorias da Memória*, Bergson sustenta que existem vários tipos de reconhecimento. O mais básico deles seria o reconhecimento motor. A seguir, haveria o reconhecimento de objetos, ambientes, pessoas e sensações. O terceiro tipo de reconhecimento seria o mais sofisticado, o reconhecimento pessoal. Neste tipo, o sujeito reconhece um evento como pertencendo à sua própria história pessoal. Como segue:

[...] há, então, três espécies de reconhecimento, a primeira é maquinal, como dissemos agora mesmo, comum ao homem e ao animal, para os movimentos de utilização; a segunda humana, mas ainda prática, para a reconstrução esquemática, a reconstrução ativa, ainda que semi-automática, reconstrução, que implica a intervenção das lembranças de imagens, mas lembranças impessoais, lembranças que não têm a marca de tal experiência que nos é própria e que faz parte de nosso passado. E, enfim, há o reconhecimento que eu chamarei pessoal, e por isso ele se distingue dos outros dois: é um reconhecimento que implica que o objeto reconhecido é reconhecido por mim como fazendo parte da minha própria experiência pessoal, reconhecimento que implica por consequência que a lembrança acompanha a percepção, situada atrás dela, é uma lembrança localizada dentro da minha história passada, ou, se não é localizada, é localizável...ela é situada ou situável dentro da minha história passada. (BERGSON, 2018, p. 116, tradução nossa)²⁸

Podemos dizer, portanto, que o tipo de reconhecimento que temos em cada momento depende do tipo de lembrança evocada durante o processo. A diferença crucial entre o terceiro tipo de reconhecimento e os demais, que o torna pessoal, é a evocação de uma lembrança específica do passado do próprio sujeito. No reconhecimento do segundo tipo, a lembrança é impessoal por evocar informações comuns, desvinculadas da história do sujeito. Ao passo que no primeiro tipo de reconhecimento, sequer há evocação de lembranças. Deste modo, podemos compreender como a memória, e as variadas formas de lembrança, participam do processo de cada reconhecimento.

Nas situações em que agimos automaticamente, o reconhecimento que temos do objeto ou do ambiente familiar é representado por movimentos automáticos. Em outras palavras, o sentimento de automatismo ou a ação automática em si são evidências de que o indivíduo reconhece aquilo apresentado à sua percepção. O reconhecimento, nestas situações, é traduzido em movimentos automáticos. Após constatar a participação do automatismo em um tipo de reconhecimento, Bergson diz que não está oferecendo uma explicação definitiva do falso reconhecimento, mas que ele consiste em uma fadiga mental. O falso reconhecimento surgiria do automatismo do sujeito, que seria, por sua vez, um enfraquecimento da vontade (BERGSON, 2018, p. 106-7).

Segundo Bergson, apenas o primeiro tipo de reconhecimento, o motor, é comum aos animais não humanos. O reconhecimento por reconstrução, acompanhado por imagens, seria exclusivo aos seres humanos. Por pensar desta maneira, Bergson conclui que a memória a qual nos referimos quando falamos da nossa espécie não é a mesma da qual dissemos quando

²⁸ Podemos dizer que estes três tipos de reconhecimento estudados por Bergson correspondem a três tipos de memória trabalhados em Filosofia da Memória contemporânea. O reconhecimento motor corresponde à memória procedural; o reconhecimento de imagens corresponde à memória semântica e o reconhecimento pessoal corresponde à memória episódica, que é acompanhada pela autoconsciência, a capacidade de nos representarmos em outro momento do tempo (viagem mental no tempo).

tratamos dos demais animais: “Neste momento, eu posso evocar pela memória a lembrança do que eu fiz ontem. É duvidoso que o animal seja capaz. O cachorro, o cavalo podem evocar a lembrança do que aconteceu em dias anteriores?”²⁹ (BERGSON, 2018, p. 108, tradução nossa). Ou seja, Bergson defende que pelo menos algum tipo de memória e algum tipo de reconhecimento, ambos envolvendo reconstrução, seriam exclusivamente da espécie humana. Esta memória estaria relacionada ainda a um terceiro tipo de reconhecimento, o reconhecimento pessoal.

Além do reconhecimento motor e do reconhecimento de imagens, Bergson afirma que há o reconhecimento sobre eventos da nossa própria história individual. Segundo ele, se focarmos em uma lembrança específica entre todas aquelas que nos auxiliam no reconhecimento, evocaremos uma cena do nosso próprio passado vinculada ao objeto desta percepção presente (BERGSON, 2018, p. 115). Este tipo de reconhecimento é caracterizado principalmente pelo seu caráter pessoal, pois ele acontece a partir da evocação de lembranças da vida do próprio sujeito. Há uma grande diferença entre reconhecermos um objeto no mundo como sendo tal objeto e reconhecermos um objeto como fazendo parte da nossa história pessoal:

Por consequência, este reconhecimento é bastante distinto dos dois outros e há uma diferença, uma diferença provavelmente essencial entre reconhecer um objeto simplesmente como objeto e o reconhecer como fazendo parte da sua história, de sua experiência, de uma experiência que nos é pessoal. No primeiro caso, nós reconhecemos o objeto por ele; no outro, nós o reconhecemos por nós; ele faz parte de nós; isso é totalmente diferente, é totalmente outra coisa. (BERGSON, 2018, p. 119-120, tradução nossa)

Para exemplificar esta distinção entre os modos de reconhecer, o autor fala que um tipo de reconhecimento é nos depararmos com um móvel e compreendermos que se trata de uma poltrona, outro tipo é identificarmos uma poltrona como sendo a nossa poltrona, pertencente à nossa sala (BERGSON, 2018, p. 115 e p. 118). Bergson cita também o caso clínico do escultor que não era capaz de reconhecer sua própria obra como sendo sua (2018, p. 118). Nas palavras do autor, há uma coloração (*a une coloration à lui*) nas lembranças pessoais, gerando este terceiro tipo de reconhecimento (BERGSON, 2018, p. 115).

Tendo em vista a diferenciação estabelecida entre os três tipos de reconhecimento, talvez possamos dizer que são equivalentes a três tipos de conhecimento trabalhados na epistemologia contemporânea. O tipo mais básico, basicidade que será explicada

29 A memória a qual Bergson se refere neste trecho é a que chamamos de memória episódica.

posteriormente, é o reconhecimento mecânico, equivalente, assim pensamos, ao saber-fazer; o segundo tipo, o reconhecimento que exige a percepção dinâmica, pode equivaler ao conhecimento proposicional, pois trabalha no sentido de lidar utilmente com os objetos do mundo; e o terceiro tipo, o reconhecimento pessoal, equivale às memórias episódicas e ao conhecimento episódico. Bergson afirma que há uma hierarquia entre os três modos diferentes de reconhecimento:

Devemos começar geralmente pelo reconhecimento maquinal, continuar, se continuamos, pelo reconhecimento atento ao meio dos esquemas dinâmicos e de imagens impessoais e acabar, se acabamos, pelo reconhecimento pessoal acompanhado das lembranças localizáveis no tempo. Estas três espécies de reconhecimento são ligadas entre elas de tal maneira que a primeira não pressupõe a segunda, nem a segunda a terceira, ao passo que a recíproca não é verdadeira, e que a terceira pressupõe as duas outras e a segunda a primeira. (BERGSON, 2018, p. 120, tradução nossa)

A capacidade de reconhecer parece estar ligada ao processo evolutivo dos seres vivos, pois é necessário que o indivíduo reconheça dos primeiros modos para reconhecer também do último. E, entretanto, é possível que reconheça só do primeiro ou dos dois primeiros sem reconhecer do terceiro. Neste ponto, Bergson reafirma seu pensamento de que os animais não humanos são capazes de reconhecer do primeiro modo e, provavelmente, não o são do segundo e do terceiro (BERGSON, 2018, p. 108-110)³⁰.

Assim, para Bergson, a grande diferença entre o reconhecimento pessoal e os reconhecimentos impessoais é justamente o caráter de pessoalidade. Enquanto o reconhecimento que se dá pela percepção viva envolve apenas a evocação de lembranças que tenham informações sobre o objeto do mundo, o reconhecimento pessoal exige um conteúdo temporal dentro da evocação. O objeto com o qual o reconhecimento pessoal lida faz parte da história do sujeito que o executa, deste modo, sendo necessário e natural que o aspecto temporal seja representado na evocação. Trata-se de um resgate de algo do passado de alguém³¹.

A partir destes três modos distintos de reconhecimento, Bergson defende que a memória é como um sólido, pode ser dividida em setores. Assim, há o nível das lembranças motoras, responsável pela maneira mais simples do reconhecimento; este é seguido pelo nível

³⁰ De acordo com a hipótese de Mahr e Csibra (2018), o reconhecimento pessoal é exclusivo aos seres humanos. Esta hipótese defende que a memória episódica, envolvida no reconhecimento pessoal, tenha surgido evolutivamente por uma necessidade social da espécie humana.

³¹ Com este aspecto, surge algo importante, é o que chamamos contemporaneamente de viagem mental no tempo. Isto é, o reconhecimento pessoal do qual fala Bergson pode ser entendido como dependente, necessariamente, de memórias episódicas, que são caracterizadas pela viagem mental no tempo.

das lembranças que podem ser acompanhadas ou não por imagens e que ocasiona o reconhecimento por esquemas dinâmicos; e, por fim, há o nível das lembranças pessoais, gerador do reconhecimento sobre a história do próprio sujeito. Logo, a memória é composta por três planos distintos, nos quais se desenvolvem seus respectivos modos de reconhecimento. Em um dos lados do cone, representado pelo vértice, estão as lembranças motoras, no lado oposto, representado pela base, estão as lembranças pessoais. O primeiro é o plano da ação, o outro, o do sonho, e entre eles está o plano do esquema dinâmico. Segundo o autor, costumamos estar concentrados em algum ponto entre estas duas extremidades, porém mais próximos a algum dos dois (BERGSON, 2018, p. 127). Toda esta ideia de que a memória é constituída por planos distintos é bastante importante, pois Bergson está opondo-se ao modo como a memória era majoritariamente vista:

[...] as teorias geralmente estão de acordo sobre este ponto, que todas as lembranças estejam em um mesmo plano e não diferem além da sua complicação. Uma lembrança é mais complicada que outra e esta é toda a diferença. Se nosso esquema for exato, não apenas diferenças de complicação, há também diferenças de qualidade, diferenças de situação no espaço, diferenças de plano. Há planos diferentes na memória. (BERGSON, 2018, p. 124, tradução nossa)

Ou seja, durante o curso no Collège de France, Bergson investiga a memória a partir de um panorama histórico e contemporâneo das teorias sobre a memória. Bergson se propõe a fazer um apanhado histórico sobre como a memória foi entendida até sua época e, neste mesmo espaço, também indica críticas a alguns aspectos da psicologia e aponta suas hipóteses.

4.4 A CONTRIBUIÇÃO DO ESTUDO DE CASOS DE FALSO RECONHECIMENTO

Como apresentado, de acordo com Bergson o reconhecimento não resultaria sempre de um mesmo processo. Contudo, a consciência nos fornece apenas o produto deste processo, de maneira que não sabemos como obtemos o resultado que ela nos dá. Para Bergson, é por termos esta ignorância natural sobre a elaboração do reconhecimento que a observação das patologias se torna extremamente relevante (BERGSON, 2018, p. 96). Ao estudar estas patologias, Bergson encontra elementos da consciência que são imperceptíveis em situações comuns, não patológicas. Além disso, há elementos que pensamos ser inúteis para a consciência por não notarmos a relação entre eles. Contudo, quando um destes elementos é enfraquecido pela patologia (*l'atténuation*) trazendo dificuldades psicológicas ao sujeito, então podemos verificar que ele é importante para a consciência. Portanto, o estudo das

patologias nos permite, segundo Bergson, evitar que façamos análises baseadas em suposições teóricas sem dados empíricos, análises que seriam artificiais. Estes estudos devem ser considerados na investigação do reconhecimento e seus diversos tipos (BERGSON, 2018, p. 97).

Além dos casos de paramnésia, aqueles em que percebemos um objeto e temos o sentimento de familiaridade, sentimos intensamente que reconhecemos este objeto, mas na verdade não temos nenhuma lembrança dele, são falsos reconhecimentos, existem os casos inversos. Nestas situações, o sujeito percebe um objeto e tem a lembrança de um objeto análogo, mas não o reconhece. Isto é, o sujeito tem a percepção presente e a percepção passada, mas não há reconhecimento do objeto (BERGSON, 2018, p. 82). Casos como estes eram chamados de cegueira psíquica ou agnosia (BERGSON, 2018, p. 85).

Bergson apresenta alguns estudos de outros pesquisadores que relatam situações em que o sujeito era capaz de descrever ruas e casas da cidade em que vivia, mas que não as reconhecia quando passava por elas (BERGSON, 2018, p. 86). A lembrança estava preservada e a percepção também, mas o reconhecimento não se realizava. Outro caso semelhante, na época chamado de afasia sensorial, é a situação em que o sujeito ouve perfeitamente, entende as palavras que lhe são ditas, mas não as reconhece. O sujeito não é capaz de compreender a frase que ouviu e nem de repeti-la, como se fossem pronunciadas em um idioma que não o seu (BERGSON, 2018, p. 87). A observação de casos de agnosia e afasia sensorial levaram Bergson a concluir que não bastaria as capacidades de percepção e de evocação de lembranças estarem preservadas, o reconhecimento deveria depender de algum outro elemento, a percepção dinâmica. Bergson salienta, ainda, que as pesquisas contemporâneas a ele poderiam apenas apresentar hipóteses sobre como se daria o reconhecimento e que deveriam estar o mais próximo possível dos fatos constatados (BERGSON, 2018, p. 89).

Já a apraxia é caracterizada pelo fato de um indivíduo perceber determinado objeto do qual ele tem conhecimento prévio, mas ser incapaz de manuseá-lo ou de utilizá-lo no momento presente (BERGSON, 2018, p. 103). A partir dos casos de apraxia, Bergson afirma que há uma relação entre o automatismo e o reconhecimento. Quando estamos em um ambiente familiar ou diante de um objeto conhecido, não refletimos sobre como devemos proceder, pois agimos automaticamente. Este automatismo, segundo Bergson, caracterizaria o reconhecimento motor.

O reconhecimento pessoal, assim como o mecânico e o dinâmico, pode ser comprometido por patologias. Bergson apresenta o caso de um escultor que diante de suas próprias obras reconhecia o que elas representavam, mas não as via como sendo suas

(BERGSON, 2018, p. 118). Neste caso, os reconhecimentos motores e dinâmicos não pareciam estar comprometidos, enquanto o reconhecimento pessoal estava totalmente ausente. A patologia encontrada em situações como estas ainda não era estudada o suficiente para que fosse classificada e nomeada, diferentemente das patologias relacionadas aos outros modos de reconhecer, como a agnosia, a afasia e a apraxia. Embora não fosse amplamente investigada, para Bergson era evidente que se tratava de uma patologia específica do reconhecimento pessoal.

CONCLUSÃO

Esperamos ter demonstrado como a abordagem metafísica de Bergson sobre os temas do tempo e da memória conduziram-no às suas teses sobre o reconhecimento. Apesar de discordarmos de diversas teses bergsonianas, reafirmamos nosso posicionamento de que a metafísica positiva realizada por Bergson seja o método adequado para tratar de tais temas. Consideramos, também, que a questão do reconhecimento deva ser ainda mais explorada em sua filosofia, pois as próprias patologias associadas a ele durante o curso no Collège de France foram profundamente investigadas no último século. Deste modo, não sabemos, por exemplo, as contribuições de Bergson para o assunto.

Como mencionamos em várias notas de rodapé, algumas suposições de Bergson se confirmaram pelas ciências empíricas, outras foram revogadas, de qualquer forma, são questões que não cabem neste trabalho, mas que podem ser tratadas em outros momentos. Acreditamos que a Metafísica do Tempo contemporânea e a Filosofia da Memória contemporânea abordam várias questões que podem ser tratadas a partir de posições bergsonianas, como a teoria do bloco em crescimento e a ideia de memória como viagem mental no tempo.

Por fim, encerramos este trabalho com a certeza de que pesquisar a História da Filosofia é fundamental para entendermos as questões do nosso tempo. A Filosofia chegou ao panorama contemporâneo por meio de teses e argumentos formulados e debatidos em algum momento do passado. A nossa função, agora, é prosseguirmos com o debate a partir do que já sabemos e buscarmos o que ainda desconhecemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADDIS, D. R.; WONG, A. T.; SHACTER, D. L. Remembering the past and imagining the future: common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. *Neuropsychologia*. 45 (2007) 1363–1377.
- AL-SAJI, A. The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time. *Continental Philosophy Review*. vol. 37, p. 203-239, 2004.
- ANSELL-PEARSON, K. Bergson's reformation of philosophy. *Dissertatio*. Vol. Supl. 4, dez., p. 51-62, 2016.
- BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. e FRANÇOIS, A. (ed.) *Histoire des théories de la mémoire: Cours au Collège de France, 1903-1904*. Paris: PUF, 2018.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CALLENDER, C. Thermodynamic Asymmetry in Time. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2016) dez.
- CANALES, J. *The physicist and the philosopher: Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- CAPEK, M. Stream of consciousness and 'durée réelle'. *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 10, n. 3, p. 331-353, 1950.
- CARUS, P. The anti-intellectual movement of to-day. *The Monist*, vol. 2, nº 3, p. 397-404, 1912.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O ser-tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CUNNINGHAM, G. W. Bergson's conception of duration. *The Philosophical Review*. vol. 23, n. 5, p. 525-539, 1914.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DURING, E. e MIQUEL, P. Nous, Bergsoniens: Manifeste de Kyoto. *Dissertatio*, Vol. Supl. 4, dez., p. 3-25, 2016.
- FRANÇOIS, A. De La Mémoire à La Liberté. In: Henri Bergson. *Histoire Des Théories de La Mémoire: Cours Au Collège de France 1903–1904*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018, p. 9-17.
- GALE, R. M. Some metaphysical statements about time. *The Journal of Philosophy*. vol. 60, n. 9, p. 225-237, 1963.
- LAWLOR, L. Henri Bergson. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2016) mar.

- LE POIDEVIN, R. D. The Arrow of Mind. *Journal of Consciousness Studies*, (2017) 24 (3-4). p. 112-126.
- LLOYD, G. Bergson: time and loss. In: _____. *Being in time: selves and narrators in philosophy and literature*. London: Routledge, 1993. p. 95-106.
- LOVEJOY, A. O. The problem of time in recent French philosophy II. *The Philosophical Review*. (1912) (21) 3:322-343.
- MAHR, J. B. e CSIBRA, G. Why do we remember? The communicative function of episodic memory. *Behavioral and Brain Sciences*. (2018), 1-63.
- MASSEY, H. Challenging the privilege of presence: the ontological turn in *Matter and Memory*. In: _____. *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. New York: State University of New York Press, 2015. p. 169-207.
- MCTAGGART, J. E. A Irrealidade Do Tempo. Trad. César Schirmer dos Santos. *Kriterion*. (2014) 130: 747-64.
- MICHAELIAN, K. *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of Personal Past*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- NEY, A. Time. In: _____. *Metaphysics: an introduction*. Abingdon: Routledge, 2014, p. 138-169.
- PERRI, T. Bergson's philosophy of memory. *Philosophy Compass* (2014) 9 (12):837-47.
- PIETTRE, B. *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru: EDUSC, 1997.
- RADHAKRISHNAN, S. Bergson and absolute idealism. *Mind*. (1919) 28:41-53.
- ROBBINS, S. Representing the past: memory traces and the causal theory of memory. *Philos Stud*. (2016) 173:2993-3013.
- RODRIGUES, P. C. Ciência e metafísica na teoria da memória de Bergson. *Dissertatio*. Vol. Supl. 4, dez., p.118-39, 2016.
- RUSSELL, B. The philosophy of Bergson. *The Monist*. vol. 22, p. 321-347, 1912.
- SAHM, E. *Bergson e Proust: sobre a representação da passagem do tempo*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- SANT'ANNA, A. e MICHAELIAN, K. Thinking about events: A Pragmatist Account of the Objects of Episodic Hypothetical Thought. *Review of Philosophy and Psychology*. (2018) Jan. p. 1-31.
- SAVITT, S. F. Of Time and the Two Images. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*. vol. 21, p. 57-68, 2012.
- SOLOMON, J. The philosophy of Bergson. *Mind*. vol. 20, 15-40, 1911.

STRAUS, E. e MOSKALEWICZ, M. Temporal Horizons. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. vol. 27, n. 1, p. 30-48, 2017.

TOURINHO, C. D. C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea. *Dissertatio*. vol. supl. 4, dez., p. 156-171, 2016.

TULVING e SZPUNAR. Does the future exist? In: LEVINE, B. e CRAIK, F. I. M. (Eds.) *Mind and the Frontal Lobes: Cognition, Behavior, and Brain Imaging*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 247-263.

WALLACE, D. The arrow of time in physics. In: DYKE, H. e BARDON, A. (Eds.). *A companion to the philosophy of time*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 262-281.

WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. Trad. Débora Morato pinto. *Dois Pontos*. vol. 1, n. 1 2004, p. 73-91.

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

_____. *La philosophie en France au XXe siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.