

O PAPEL DO CORPO NA TEORIA DA MEMÓRIA DE BERGSON

João Almeida Loureiro¹

Universidade de Lisboa (UL)

 <https://orcid.org/0009-0000-0786-9102>

E-mail: jloureiro2@edu.ulisboa.pt

RESUMO:

Matière et Mémoire é, nas palavras do grande mentor e fundador da Renascença Portuguesa, “um dos mais opulentos, ricos e penetrantes livros que produziu o pensamento filosófico” (COIMBRA, 1994, p. 89) - e é-o a vários níveis. Aqui trataremos de tentar trazer a lume uma das mais luminosas novidades que foram introduzidas por Bergson na história do pensamento humano, não somente na sua vertente puramente filosófica, mas também científica. Apurando a relação de natureza exosmótica entre a memória e o corpo, tentaremos demonstrar de que modo Bergson concebe a unidade melódica desses dois planos, evidenciando que a existência está, sempre, fundamentalmente virada para a acção.

PALAVRAS-CHAVE: Bergson; Memória; Corpo; Acção; Hábito.

THE ROLE OF BODY IN BERGSON'S THEORY OF MEMORY

ABSTRACT:

Matière et Mémoire is, in the words of the great mentor and founder of the Portuguese Renaissance, “one of the most opulent, rich and penetrating books that philosophical thought has produced” (COIMBRA, 1994, p. 89) - and it is so on several levels. Here we will try to bring to light one of the most luminous innovations that were introduced by Bergson in the history of human thought, not only in its purely philosophical aspect, but also in its scientific importance. By investigating the nature of the exosmotic relationship between memory and body, we will try to demonstrate how Bergson conceives the melodic unity of these two planes, showing that existence is always fundamentally focused on action.

KEYWORDS: Bergson; Memory; Body; Action; Habit.

¹ Doutorando(a) em História e Cultura das Religiões na Universidade de Lisboa (UL), Lisboa – Portugal.

Teoria da percepção

Coloquemo-nos em posição de apreciar o mundo ingenuamente: o que é que observamos? Antes de mais nada, atendo-nos à simples experiência, observamos um conjunto de imagens que exercem sistémica e sistemática acção entre si, e é a isso que chamamos mundo ou universo; atentando a esse conjunto, verifico imediatamente que há uma imagem que difere peculiarmente de todas as outras, uma imagem a que pareço ter especial forma de acesso – por mera comodidade, poderemos chamar-lhe um acesso «interior» -, a imagem do meu próprio corpo. É mediante o meu corpo, imagem entre outras imagens, que obtenho notícia do mundo, que sou *afetado* – e são precisamente as afeções que constituem o fulcro da minha experiência.

Contudo, se me examinar com maior circunspecção, verifico que das afeções não resultam necessariamente ações. As coisas do mundo, que têm como quiddidade comum a capacidade de imprimir e devolver movimento, não me afetam de tal maneira que determinem de modo necessário a minha resposta. O que verifico é que há respostas nascentes, sugestões de acção possível, movimentos que se insinuam, mas que não estão já ou ainda executados. Tenho, portanto, o sentimento *de liberdade de escolha*: ao contrário de todas as outras imagens que se contrapõem ao eu a que o meu corpo se refere, a particularidade da imagem a que chamo o meu corpo consiste em que esta pode dar azo ao inédito e à novidade. Em suma, o meu corpo aparenta ser um centro de acção, o seu papel consiste em agir sobre outros corpos – não de modo meramente reflexivo e reativo, mas conforme a uma deliberação.

Continuando as indagações, lanço a minha atenção sobre a imagem a que chamo meu corpo e outras que lhe são semelhantes. Verifico aí a existência de “nervos aferentes que transmitem choques aos centros nervosos, depois nervos eferentes que saem do centro, transportam choques para a periferia e colocam partes do corpo ou todo o corpo em movimento” (BERGSON, 2015a, p. 351). A questão crucial que aqui, então, naturalmente se levanta e que permeará toda a discussão de Bergson em *Matière et Memoire* é a de saber se o centro do sistema nervoso, ou seja, o cérebro, é capaz de engendrar, criar, ou sequer armazenar as imagens «externas» que fazem parte daquilo que consideramos ser o mundo.

Somente tendo em conta o que dissemos até agora, é evidente que os estímulos nervosos e o cérebro, que são imagens, não podem eles ser os criadores do conjunto de imagens que designamos como mundo material. O cérebro não contém o mundo material, é o mundo material que alberga o cérebro – destrua-se este, aquele não deixa de subsistir. Porém, o neurocientista diz-nos que o seccionamento dos nervos centrípetos - ou seja, aqueles que formam ligação com o encéfalo e que são responsáveis pelo trânsito de informação sensorial – envolve a necessária perda de toda a percepção.

Ora, acabámos de observar que o meu corpo não tem outro propósito a não ser o de influenciar e agir sobre os corpos circundantes, e também que essa acção não é cega. A acção é baseada no maior ou menor proveito percebido, mas, para usar uma expressão de um famoso jurista brasileiro, este processo caracteriza-se pela sua *bilateralidade atributiva* (REALE, 1982, p. 50). Ou seja, por um lado, é a própria imagem que me sugere a virtualidade da acção ao indicar-me as possíveis vantagens que daí posso obter, por outro lado, essa vantagem é dependente da minha pessoa e dos fins a que me proponho, podendo ainda eu resistir ou anuir à acção conforme o valor que lhe atribuo. Assim, *a minha percepção não faz mais do que delinear a acção possível do meu corpo sobre as outras imagens*.

Deste modo, esclarece-se o papel dos estímulos nervosos, do cérebro, e da medula, enfim, do sistema nervoso central em geral: tudo o que fazem relaciona-se com a produção ou inibição de

movimento. A medula espinal, por meio dos nervos raquidianos, que atuam através da raiz anterior e da raiz posterior, transforma a informação recebida em movimento executado; o cérebro, por outro lado, prolonga as excitações em ações meramente nascentes. Não há uma diferença de natureza, mas somente de grau, entre as funções cerebrais e as do sistema medular. Neste último o que ocorre é o simples trânsito do estímulo através de um arco reflexo - que, sendo monossináptico, não envolve a intervenção do encéfalo, o que já ocorre no arco reflexo poliassináptico -, transformando-se imediatamente em contração motora. Um exemplo simples de um arco reflexo monossináptico é o que ocorre no exame ao reflexo rotuliano, em que um médico utiliza um pequeno martelo para bater levemente no tendão patelar de um sujeito que de imediato movimentará a perna (na verdade, o reflexo ocorre 50 milissegundos após o estímulo). O que se passa com o cérebro é algo diferente: o estímulo com que o sistema nervoso somático está encarregue de lidar não se dirige diretamente para a medula, imprimindo autonomamente movimento a determinado músculo, mas propaga-se primariamente ao encéfalo e só depois regressa à medula. Não é concebível que entre a comunicação pelas vias aferente e a eferente haja um passe de mágica que torne o cérebro o responsável por uma *representação* das coisas². O complexo de células neurais apenas permite aos componentes eferentes do sistema nervoso atingir um mecanismo motor à escolha.

A metáfora de Bergson é que o cérebro funciona como uma espécie de “central telefónica”, “o seu papel é ‘dar a comunicação’, ou fazê-la esperar” - não *fabricar* representações (BERGSON, 2015, p. 362)³. Sendo assim, em que consiste e de que modo se dá a representação?

A distinção entre a presença e a representação parece conduzir-nos precisamente à dicotomia entre a própria matéria, a «coisa em si», e a percepção que temos dessa mesma matéria. Analisando este binómio, não podemos concluir – pelo menos, se queremos evitar o absurdo obscurantista – que a representação acrescente algo à presença pura. Não veríamos então como explicar, sem apelos à mágica e ao incompreensível, como se daria a transmutação de presença em representação. Bergson resolve o histórico nó górdio com a sua característica perspicácia, revelando aquilo que parece de maior simplicidade e transparência: a imagem presente distingue-se da imagem representada pelo simples facto de que aquela está constrangida pela necessidade de agir na sua totalidade sobre a totalidade das outras imagens, “transmitir a totalidade do que recebe, opor a cada ação uma reação igual e oposta, ser em última análise apenas um caminho no qual passam em todas as direções as modificações que se propagam na imensidão do universo” (idem, p. 367). A imagem representada é a imagem recortada, semi-isolada, e que deriva do «obscuramento» de certos aspectos que lhe pertencem no seu estado puro.

² Dada a impertinência da problemática para os efeitos do presente artigo, aludimos apenas ao facto de a tese bergsoniana do cérebro como órgão sensorio-motor encontrar hoje novos adversários no campo das ciências cognitivas. No seguimento dos estudos realizados por Nadel e O’Keefe, que valeram um prémio Nobel a este último, a *cognitive map hypothesis* é hoje seriamente postulada. Neste sentido, o cérebro, nomeadamente através da acção de células piramidais no sistema hipocampal seria, de alguma forma, retentor de informação espacial – e, por isso, de representações. Contudo, antes de mais, não é claro de que forma se pode fazer a demonstração da identidade entre a concepção psicológica do espaço (que não parece sequer ser um mapa, porque, como William Warren aponta, tem distorções) e o facto neurológico (WARREN, 2017).

³ Conforme dirá mais tarde na décima conferência das suas Gifford Lectures, que proferiu entre 21 de Abril e 22 de Maio de 1914, em Edimburgo, e que só conhecemos parcialmente devido às exigências testamentárias de Bergson: «Le corps ne peut pas avoir pour rôle d’engendrer la conscience. L’idée de une conscience née du corps, ou plutôt braux, est une idée purement métaphysique et dont les origines ne sont pas du tout, comme on le pense parfois, expérimentales. Le rôle du corps est de limiter l’esprit d’une certaine manière, et de garder ainsi l’attention de l’esprit fixée sur la vie, en vue de l’action» (BERGSON, 2011, p. 436). Assim, Bergson mata dois coelhos de uma cajadada só. Por um lado, fica demonstrado o carácter científico do paralelismo psicofisiológico, que identifica o mental e o físico, ignorando a especificidade do fenómeno psicológico; por outro, critica o dualismo cartesiano que cria um hiato intransponível entre a *res extensa* e a *res cogitans*.

Assim, podemos dizer que uma percepção *pura* seria um contacto real com a totalidade das imagens, enquanto que a percepção *representativa* – aquela que é própria da vida, e especialmente do *homo socius* –, que não difere da percepção pura senão em grau, resulta do deslocamento da imagem para o domínio da acção virtual, nomeadamente da influência que eu posso exercer sobre ela: “a nossa representação da matéria é a medida da nossa ação possível sobre os corpos; resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e, mais geralmente, às nossas funções” (idem, p. 369). Portanto, em rigor, o que há a explicar é o modo como a percepção se limita, e não como é que se dá algo como a percepção das coisas. Na verdade, a percepção *de iure* coincide com as próprias coisas, encontra-se *lá*, e a percepção *de facto* resulta da limitação imposta pelas minhas necessidades. Nada aqui de especulativo, de teórico, de gnoseológico. Como apontará Manuel Garcia Morente, “a percepção não tem por objeto conhecer, mas sim fazer” (MORENTE, 2013, p. 73). A percepção não tem em vista a aquisição de conhecimento, visa apenas a busca de possibilidades de supressão de necessidades, de aquisição de vantagens ou de evitamento de dano e prejuízo – está, assim, indelevelmente relacionada com o meu corpo, que é, todo ele, um centro de acção indeterminada.

Assim se começa a desenhar cabal entendimento do papel do cérebro e da sua relação com a percepção. Tendo como máxima que o papel fundamental da percepção é o de atribuir valor às coisas em conformidade com os circunstancialismos práticos da vida, e aceitando que o cérebro não é - não pode ser - o criador de representações mas que é somente um instrumento de distribuição e organização de movimentos, estamos em condições de vislumbrar a resposta ao problema a que fizemos alusão mais a cima, ou seja, o de saber por que motivo a intervenção cerebral – por exemplo, o seccionamento de determinadas terminações nervosas - pode modificar ou aniquilar a percepção. E podemos simplesmente encapsulá-lo no seguinte postulado: *o cérebro é um mero condutor que “transmite, distribui ou inibe o movimento”* (BERGSON, 2015, p. 376). Uma lesão neurológica ou nervosa envolve a proporcional diminuição da percepção sensorial correspondente, isto é um facto – mas que não tem nada de surpreendente. O papel da percepção é introduzir o corpo num horizonte de possibilidades e ações virtuais – que se podem atualizar ou não -, se a organização molecular da estrutura sináptica é danificada, é natural que a percepção se enfraqueça ou desapareça de todo. Isto porque a percepção ficaria então alheada do espaço e não convidaria à acção. Numa palavra, seria uma percepção inútil.

Assim, a teoria da percepção bergsoniana oferece uma brilhante crítica tanto à tradição filosófica realista como à concepção idealista. O realista, cujo maior proponente é identificado por Bergson como sendo Descartes (ainda que faça inúmeras referências ao “realismo kantiano”), postula (1) a existência absoluta e autónoma de uma matéria disposta por um espaço homogéneo e (2) um espírito que se encontra separado daquela por um hiato intransponível. Na formulação kantiana, entre a coisa em si, isto é, o real, e a diversidade sensível com a qual construímos o nosso conhecimento, não se acha nenhuma relação concebível, nenhuma medida comum. O ponto de partida é, portanto, o do distante conjunto de imagens a que chama universo. Pelo contrário, o idealista, representado por Berkeley, parte justamente da percepção privilegiada e caleidoscópica que tem sobre as coisas - o que gera problemas não menos difíceis de resolver do que os do realismo, como seja a existência da ciência e a possibilidade de prevermos acontecimentos futuros, o que envolve necessariamente o abandono da posição central da *minha* percepção.

Deste modo, tanto o realista como o idealista partem de pressupostos comuns, a saber: (1) que a percepção se destina ao conhecimento, que tem um interesse puramente especulativo, e (2) que o espaço é logicamente anterior e alheio à acção, que é um meio desinteressado. Ora, o protesto de Bergson é justamente contra tais concepções. Por um lado, a percepção tem uma destinação

inteiramente prática e apenas delinea, na totalidade das imagens dadas, os contornos daquilo que interessa à minha acção. Por outro lado, nas palavras de Heidsieck, o espaço é visto como “parte integrante de uma metafísica que reúne o dado e a realidade, que recusa a distinção kantiana do fenómeno e do númeno” (HEIDSIECK, 1957, p. 89) e que encara o domínio do espacial como o reencontro da vida e da matéria, ou seja, da acção, sendo aquilo que simultaneamente separa e religa as almas.

Da memória. Hábito e memória representacional. O papel do corpo.

Em certa medida, podemos até dizer que a própria percepção e a memória se confundem - ou, pelo menos, que a percepção está totalmente impregnada de memória. Deste modo se clarifica a razão que pela qual a existência de uma percepção pura, que se encontraria *nas* próprias coisas, é meramente *de iure*. Não existem percepções ou intuições virgens, que não sejam de alguma maneira tingidas pela experiência passada. Justamente, por este motivo, podemos falar da memória como o *quid* da subjetividade, como aquilo que dota a percepção de personalidade e, nesse processo, anula a possibilidade da existência *de facto* da percepção pura. No âmbito daquilo que Bergson designa como *mémoire-habitude*, a percepção chega mesmo a ser somente o veículo de instanciação da memória. O exemplo que dá é o da lembrança de uma lição que, após ser repetida um grande número de vezes, se constitui como uma espécie de mecanismo, podendo a mesma ser integralmente invocada pelas necessidades relativas à acção – a lição está, neste estádio, finalmente, aprendida *par cœur*. Outrossim, pense-se no caso paradigmático do taxista: habituado a efetuar o trajeto do aeroporto ao centro da cidade, pode facilmente – talvez seja até o mais frequente – abstrair-se integralmente da percepção atual enquanto está conduzindo o passageiro a determinado sítio, de tal modo que pode entrar em estado de surpresa pelo tempo que a viagem demorou ou por ter chegado a determinada intersecção num dado momento, a partir do qual dá conta do seu redor.

Contudo, no hábito, a lembrança não é invocada, mas somente vivida. Nas palavras de Thomas Fuchs, “a memória corporal não ‘presentifica’ o passado através da recolção explícita, mas reencena-o implicitamente [...]” (FUCHS, 2017, p. 335). O hábito está exclusivamente virado para a acção. Quando se diz de um sujeito que sabe determinada coisa «de cabeça», refere-se precisamente este facto. Quando colocado em situação que o exija, o sujeito está apto a fazer determinada coisa, seja a recitar a tabuada ou a escrever num teclado de computador, mas pode perfeitamente nem sequer estar em condições de restituir o modo de constituição desse *know-how* ou de dar conta de como o faz. O hábito refere-se, em certa medida, àquilo que Merleau-Ponty entende que é o fulcro da intencionalidade operativa (*fungierende Intentionalität*) de Husserl. Esta refere-se à compreensão fenomenológica do mundo que se expressa através do corpo movente e pré-reflexivo, do corpo que não é mera *res extensa*, abstraído da mente ou do espírito, mas o corpo enquanto *corps vécu*. Tal como o *Leib* husserliano, que, enquanto *Wahrnehmungsorgan*, é condição de possibilidade da constituição de um mundo espaciotemporal, o corpo, segundo Merleau-Ponty, é também a referência da subjectividade. A *mémoire-habitude* encontra-se numa relação muito estreita com o corpo entendido como este órgão da subjetividade e da intervenção no mundo. Neste sentido, na conhecida ilustração de Bergson (figura 1), onde S representa o sujeito e P o plano do presentemente presente, o hábito pode considerar-se propínquo ao ponto S, ou seja, numa relação de intimidade com a ação presente.

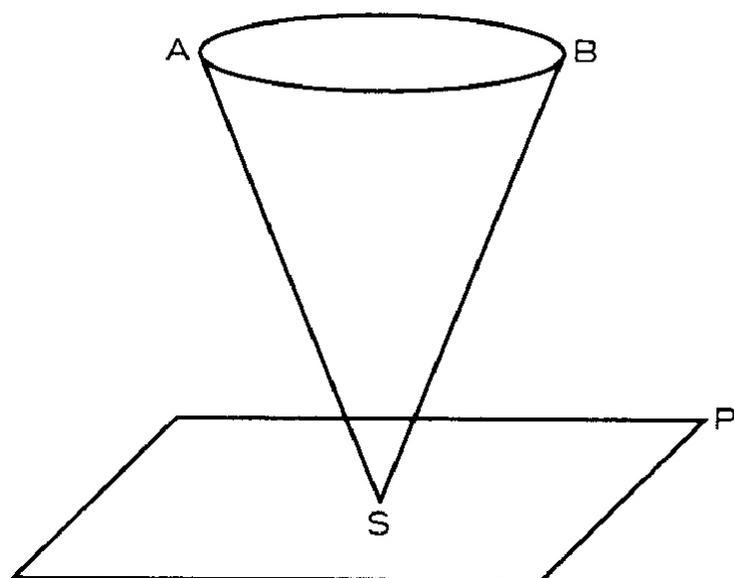


Figura 1 - O cone mnésico

Esta *mémoire-habitude*, contudo, só de modo muito lato se pode qualificar como memória. Para Bergson, a memória por excelência é aquilo que designa *mémoire-image* – aquilo que designaremos aqui por *memória representacional*. No caso supramencionado da lição aprendida por repetição, esta memória faz referência aos acontecimentos absolutamente singulares e datados do percurso de aprendizagem. Assim, o registo e o armazenamento de todos os momentos que aí se desenrolaram – o primeiro dia em que se tomou contacto com a lição, o segundo em que se iniciou o esforço para a apreender, e assim por diante -, cabe a esta faculdade do espírito. Contrariamente ao que ocorre com o hábito, onde o sujeito é capaz de visualizar e agir tendo em mente determinada coisa, como que por um passe de mágica, *em bloco* e de modo integral, a memória em sentido estrito refere-se à possibilidade de fragmentar essa coligação e de atribuir a cada facto um espaço concreto e uma data específica⁴.

Hábito e memória representacional, *prima facie* independentes, encontram-se, contudo, em estreita relação. Por um lado, é verdade que a necessidade de agir, que deriva da própria natureza da vida, monopoliza a consciência e anula o papel da memória representacional, da memória em sentido próprio. O âmbito da vida quotidiana é o do hábito, que consiste numa série de mecanismos, depositados no corpo, que servem de meio de orientação para a actividade corriqueira. O hábito é uma memória inteiramente virada para a acção. Neste sentido, podemos dizer que existem duas formas distintas de reconhecimento: um reconhecimento instantâneo e um reconhecimento atencional. O primeiro – ainda que, em última análise, tenha a sua génese no segundo - refere-se ao reconhecimento corporal, que não inclui representações, mas somente ações. Pense-se, novamente, na circulação por um trajeto familiar: a movimentação de um sujeito por uma rua que lhe é conhecida desde a sua infância dá-se, em circunstâncias normais, de modo inteiramente mecânico, não havendo sequer discernimento bem definido da diversidade de objetos que se lhe apresentam à percepção – percepção que se torna quase inútil. Assim, podemos dizer que, em certa medida, o hábito cria um afastamento entre o espírito e o objeto. É, também, mas não só, neste sentido que Heidegger problematiza as noções de proximidade e distância de certos

⁴ Na metáfora do cone invertido, o passado encontra-se integralmente conservado em ABS, situando-se em AB aquilo que é mais brumoso e longínquo.

objetos nas suas modalidades de *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Um sujeito, em circunstâncias normais - entenda-se, na facticidade da sua existência - não tem presente o asfalto que sustenta o seu vagar e que percorre livremente, este é-lhe, de alguma forma, muito mais distante que o jovem casal que avista ao longe enquanto passeia.

É somente no modo deficiente da doação de um objecto, ou no carácter inesperado de uma determinada situação surpreendente, que, segundo Bergson, entrará em jogo a memória representacional. Somente quando uma percepção não tem como fim um prolongamento em acção e não visa a utilidade prática referente ao âmbito do habitual é que tem lugar o reconhecimento de primeira ordem, que Bergson designa como *reconnaissance attentive*. Ao contrário do que ocorre com o hábito, a atenção é um motor de constituição do objecto na sua individualidade *para mim*, é o modo pelo qual se gera, relativamente à percepção, a complexificação detalhista de uma determinada coisa. O que a atenção faz é, por um lado, livrar a percepção das ferrepeias que a prendem às necessidades utilitárias da vida, inibindo-a de se prolongar semi-mecânica e automaticamente em acção motora, e, por outro, através de um processo de circuição de crescente complexidade, esclarecer os contornos próprios do objecto, enriquecendo-o gradualmente à medida que a memória se vai dilatando tendo por vista completar o objeto percecionado. Falamos, portanto, de um *esforço* mnésico que evolui no sentido de AB (ver figura 1), ou seja, das lembranças que não se referem *tout court* à ação, mas que poderíamos dizer terem uma finalidade fundamentalmente gnoseológica, visando uma compreensão que antecede e alicerça necessariamente a intervenção mundana.

A distinção, que acabamos de realizar, entre reconhecimento automático e reconhecimento atento constituirá o fulcro da refutação bergsoniana da posição que encara o cérebro como armazém de lembranças⁵. Com efeito, a visão simplista que afirma que o reconhecimento se reduz à mera associação de uma lembrança a uma percepção não basta para explicar o que aí está em jogo. Se o reconhecimento fosse uma coisa desse género, dar-se-ia sempre que as memórias fossem conservadas e nunca ocorreria na ausência destas. Ora, tal não se verifica. Os casos de cegueira mental analisados por Bergson revelam que, muitas vezes, essa cegueira não é absoluta – ou seja, não há uma extinção integral das lembranças (sejam elas de natureza visual, verbal, etc). O que ocorre é somente uma inadequação motora relativa à *mémoire-habitude* – no seu modo de reconhecimento automático -, ou seja, uma deficiência no que toca à intervenção no mundo, à actividade, e não à faculdade de reconhecer enquanto tal. Tal como, na verdade, ainda que em sentido diferente, na instância mais extrema da cegueira mental absoluta em que o sujeito se revela de todo incapaz de evocar as lembranças. O que ocorre no primeiro caso é uma degeneração da capacidade de reacção relativamente a uma excitação externa, o que impede o processo de selecção mnésica que cria o reconhecimento, ao passo que no segundo caso é a própria lembrança que não encontra no corpo um ponto de aplicação – não de movimentos automáticos, como acontece no reconhecimento homónimo, mas de movimentos voluntários que a atualização das lembranças-imagens (*souvenirs-images*) preparam. Em ambos os casos, aquilo que fica ferido é a

⁵ Para um resumo da posição de Bergson sobre esta problemática, veja-se o que diz num dos últimos cursos que leccionou no Collège de France (justamente sobre a memória): «[...] il est incontestable que des lésions déterminées de la mémoire correspondent à certaines lésions déterminées du cerveau -, mais la question est de savoir si ce sont là des lésions du souvenir ou des lésions de la mémoire, si ce sont des souvenirs qui sont simplement abolis par là ou si ce ne seraient pas des lésions fonctionnelles qui atteignent le mécanisme de la mémoire, comme telle ou telle lésion d'un piano par exemple peut atteindre certains cordes; il s'ensuivra, si certaines cordes sont lésées, que certains morceaux ne pourront plus être joués ou du moins ne pourront plus être joués intégralement; on ne pourra pas conclure de là que les notes étaient dans le piano et que la lésion des cordes les a abolies» (BERGSON, 2018, p. 80).

possibilidade de movimento corporal – seja atual ou futuro -, e não as lembranças puras (*souvenirs-purs*), que se mantém em estado de existência virtual.

Retomemos a ideia que nos trouxe até aqui, e que nos conduzirá a uma terceira de magna importância, a saber, que estes dois tipos de memória, aparentemente independentes, estão intimamente ligados. Observemos o que ocorre na aprendizagem de um hábito⁶ - pensemos, por exemplo, num sujeito que se inicia no pugilismo. Para praticar a rotação pivotal - uma manobra circular que o *boxeur* efetua em redor do adversário com a finalidade ora de se defender ora de tentar encontrar possíveis ângulos de ataque – este deve, antes de mais, observar *atentamente* o instrutor que lhe faz a demonstração do movimento, o que implica, como já observámos, um enriquecimento sistemático e espiraliforme que não se faz senão com recurso à memória. É somente através do recurso às lembranças prévias que o sujeito é capaz de complexificar a percepção atual, vendo detalhes que no momento anterior lhe escaparam, até assimilar o movimento na sua plena completude, criando umnexo de sentido representacional. Num primeiro momento, portanto, o que ocorre é um complicado jogo de decomposições e recomposições que visam a representação do movimento que o sujeito pretende reproduzir – estamos no plano da formação das lembranças puras, que ficarão indefinidamente armazenadas no espírito e serão sempre, em circunstâncias normais, passíveis de evocação. Num segundo momento, o sujeito tentará imitar, ou, antes, apropriar-se do movimento, quer-se dizer, reproduzi-lo com o seu próprio corpo. Também nesta etapa se dá o primeiro momento de reconhecimento atento e de organização mnésica. Contudo, a diferença fundamental é que o *esforço*, que se manifesta através da repetição geradora do hábito, pretende apenas falar ao corpo, ou seja, fazer com que o corpo compreenda o movimento – e é somente aqui que se dá a aprendizagem da manobra, “um movimento é aprendido assim que o corpo o compreendeu” (BERGSON, 2015, p. 442). É necessário “falar à inteligência do corpo” (*idem*).

Observamos, neste exemplo, o que já tínhamos afluído anteriormente – a memória está fragmentada nestes dois modos de ser. É perfeitamente possível que o sujeito seja capaz de discernir e reconhecer determinado movimento quando o observa, e, todavia, ser incapaz de o executar. Do mesmo modo, para utilizar um exemplo de Bergson, é perfeitamente concebível que um sujeito perceba as particularidades da entoação de um inglês a falar alemão, e que, portanto, o corrija interiormente, ainda que ele próprio seja incapaz de pronunciar o alemão corretamente. Contudo, o que se segue do exemplo do pugilista aprendiz é também o facto de que a memória do hábito e a memória representacional estão intimamente ligadas entre si. O que acontece na criação de um hábito através da repetição é a organização das lembranças puras em forma de mecanismo motor. Este não existe sem aquelas, e aquelas manter-se-iam meramente virtuais, não atualizadas, se não existisse uma requisição do presente que lhes providenciasse uma oportunidade para se instanciarem, ou seja, para auxiliarem a acção presente.

Neste sentido, e para resumir o que temos vindo a bosquejar até aqui, Deleuze reduz a quatro os aspetos fundamentais da actualização das lembranças: a translação, que assegura que a memória se verte integralmente, por contração, para o presente (ou seja, *é o passado que vai em direção ao presente*); a rotação sobre si mesma, através da qual se orienta, expandindo-se, para a situação presente; o dinamismo corporal, que harmoniza os dois momentos precedentes ao ser a

⁶ Para além de aprendidos, os hábitos podem ser simplesmente adquiridos. Falamos de aprendizagem quando há um esforço no sentido de assimilar uma série de movimentos que possam ser integralmente evocados de modo automático, e de aquisição quando tal acontece de modo meramente furtivo. Em ambos os casos, trata-se de uma modalidade daquilo que se designa comumente por memória motora, ou memória muscular.

condição de possibilidade da acção; e, por fim, o esquema motor, mediante o qual se visa o movimento útil na situação presente (DELEUZE, 2020, p. 68).

Contudo, isto não é tudo. Um elemento importante tem, aparentemente, escapado aos estudiosos do *corpus bergsoniano* no que toca à memória. No seu penúltimo curso lecionado no Collège de France, de 1903 a 1904, Bergson fala de um terceiro tipo de reconhecimento que vale a pena mencionar: o reconhecimento pessoal (*reconnaissance personnelle*). Imagine-se o caso de um sujeito que visita a sua casa de infância e que as mobílias que ali se encontram são as mesmas de outrora, mantendo inclusive uma disposição semelhante. O sujeito reconhece os móveis, por exemplo, uma mesa; e reconhece a mesa enquanto tal porque os dois tipos de reconhecimento já analisados (o sensorio-motor e o atento) entram em jogo. Todavia, a mesa não é uma mesa qualquer, é a *sua* mesa, onde costumava jogar às cartas com os avós. Há uma intimidade que tinge o objecto com uma certa coloração afetiva, de tal modo que se poderia dizer que a mesa é mais pessoa do que mero objecto – ou, como diz Bergson, que é qualquer coisa da nossa pessoa. A mesa tem uma história e uma nuance que a distinguem de outra qualquer mesa.

Talvez seja, também, neste sentido que se pode entender a habitação do mundo, pois, como dirá Merleau-Ponty, o sujeito habita o espaço, não se encontra apenas *no* espaço (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 346), como um ponto num espaço euclidiano. Habitar um lugar – só se habita um lugar – implica uma ligação de afetividade e de pertinência com o espaço que tem uma relação muito estreita com a memória e, mais concretamente, com o reconhecimento pessoal. O quarto de infância de um sujeito não é um mero polígono ortogonal, mas também não é um quarto qualquer, que se distinga de outros pela mera disposição do mobiliário que indique o seu propósito e a sua especificidade enquanto quarto, é o *seu* quarto, e esta relação de pertinência *sui generis*, em última análise, dá-se porque o sujeito possui lembranças que criam umnexo entre a sua pessoa e aquele lugar. Deste modo se aclara ainda mais a omnipresença da memória e sua importância para a acção, o conhecimento, e a *Erlebnis* como experiência fáctica da vida.

Memória e acção no mundo

A indeterminação da acção, a que nos referimos na primeira secção, não é um mero capricho. Se é verdade que a livre intervenção no mundo pressupõe um acto deliberativo, de onde resulta uma escolha, esta não surge *ex nihilo*. A própria deliberação, que se dá no tempo, pressupõe um exercício dialético onde a memória desempenha necessariamente um papel cardinal. Por um lado, a memória, enquanto condição de possibilidade da personalidade e operador da subjetividade, é o que permite a um sujeito cunhar uma acção como sua, ou seja, como acção que lhe pertence. Somente aquele que se conhece se pode cumprir, ser inteiramente si-mesmo, manifestar-se em conformidade consigo. Neste sentido, a memória encontra-se em estreita relação com o que certos filósofos franceses do séc. XIX designavam por liberdade moral. Simplesmente, o conhecimento de causa, no domínio psicológico, não implica uma determinação necessária. A escolha presente é *inspirada* pelos acontecimentos passados, o passado experienciado pelo sujeito *influencia* as suas ações presentes – é devido a isto que podemos explicar os *motivos* da nossa acção. Deste facto não resulta que um estado actual seja determinado por outro que o anteceda, pelo menos, não que seja determinado necessariamente, ao contrário do que ocorre nas relações de causalidade físicas, em que o embate de uma bola de bilhar noutra, em circunstâncias normais, determina necessariamente o movimento da última – porque o contrário, segundo as leis da natureza, não poderia acontecer. Nada de semelhante acontece com os estados psicológicos e a acção consciente. Pelo contrário, como diz Bergson, uma psicologia mais atenta revela-nos por

vezes efeitos que precedem as suas causas. Com semelhante cuidado se deve conceber o acto da escolha a que aqui nos referimos, que é o domínio próprio do livre-arbítrio, mas que deve ser entendido em sentido particular. Com efeito, encara-se o livre-arbítrio como a capacidade de efectuar uma escolha entre duas possibilidades igualmente contrárias. Ora, para Bergson, tal conceção está envolvida num profundo mal-entendido sobre a natureza do tempo: previamente à concretização da acção, não há caminhos possíveis – não porque estes não estejam traçados, mas porque precisamente só se pode falar de caminhos assim que estejam traçados, ou seja, assim que a acção tenha sido realizada; pelo mesmo motivo, a invocação do determinista é despicienda, pois, ao fazer uma valorização retroativa da acção, imiscui nesta aquilo que pretende demonstrar – novamente, antes do caminho ser traçado, não se pode falar de caminho.

Assim, o que sucede na deliberação é, antes, um enriquecimento constante; o eu altera-se assim que experimenta a primeira opção, já se encontra em estado diverso quando considera a segunda, e assim sucessivamente; por extensão, altera a própria opção na sua coloração particular. Neste sentido, o eu deve ser encarado como uma série dinâmica de momentos e de sentimentos interligados que se autopenetram continuamente, reforçando-se entre si à medida que são transidos pelo tempo. *A memória constitui, antes de mais, o elo de ligação deste fluxo.* É precisamente por este motivo que, por exemplo, tanto Deleuze como Morente identificam a memória com a própria *durée*, e, até, com a própria alma – “la memoria no es una facultad del alma; la memoria es el alma misma” (MORENTE, 2013, p. 80), nas palavras do último. A duração consiste na prolongação qualitativa e heterogénea do passado no presente, ou seja, é, antes de mais, *conservação* – tal como a personalidade e a consciência. O próprio Bergson dirá categoricamente, mais de uma década após *Matière et Mémoire*, que “consciência significa antes de mais memória” (BERGSON, 2015b, p. 48). Com efeito, uma consciência que não conservasse o passado, nem qualquer noção do seu ser pessoal, que, tal como o mundo cartesiano, fosse fruto de uma criação contínua e renascesse a todo o instante, seria realmente uma consciência? Pelo contrário, parece ser precisamente a definição de inconsciência. Quando Leibniz diz que “omne enim corpus est mens momentanea, seu carens *recordatione*”, que a matéria é um espírito instantâneo que carece de recordação – não se trata da mesma coisa? Um dos traços característicos da consciência passa, precisamente, por um lado, pela retenção do passado, e, por outro, pelo vertimento deste sobre o presente.

Todavia, a consciência é também antecipação do porvir, de tal modo que a atenção ao presente é feita em virtude do futuro – *o momento presente está sempre constituído em forma de trampolim*, ou seja, de propulsão num complexo horizonte de possibilidades. Observamos aqui uma clara - e muito pouco explorada – semelhança com a fenomenologia da temporalidade de Husserl, nomeadamente, com as noções de retenção e protensão. Tal como no fluxo husserliano, o tempo da consciência bergsoniana não se define por um conjunto de instantes matemáticos justapostos e separados entre si. Ao invés, existe uma união melódica entre o passado, o presente, e o futuro. E, se *o ponto dessa união é a consciência*, que está sistematicamente apoiada no passado e lançada para o futuro, *a bússola normativa que orienta a acção é, ou deve ser, a memória.*

Assim, Bergson descreve três personalidades-tipo conforme o uso que fazem da memória: a impulsiva (*impulsif*), a sonhadora (*rêveur*), e a do homem de acção (*homme d’action*) (BERGSON, 2015a, p. 484). Aquele que vive no puro presente, que, tal como os animais não-humanos, procede por meros mecanismos de reacção automática aos estímulos externos, é um sujeito impulsivo e inadaptado à acção – não faz qualquer uso das lembranças com vista ao enriquecimento da situação em que se encontra. No extremo oposto encontra-se o sonhador. Este é o sujeito que se deleita exclusivamente no passado e cujas lembranças que se lhe apresentam à consciência não

têm qualquer utilidade para a situação presente – é, em bom rigor, um autêntico nefelibata, alguém que vive nas nuvens e alheado da atualidade. Por fim, o homem de ação é aquele que encontra o perfeito equilíbrio entre o hábito e a memória em sentido estrito e que, por isso, está numa relação de harmonia com a vida. Assim que se defronta com uma dada situação, convoca, por um esforço de atenção, o conjunto de lembranças que melhor se enquadram nos contornos da situação presente.

A memória não é, portanto, uma faculdade meramente contemplativa e gnoseológica, cuja função seja apenas a de auxiliar a percepção na interpretação dos objetos, tal como ocorre no fenómeno atencional – que é um processo marcadamente mnésico, em que a percepção, por meio de um circuito que envolve de igual modo o objecto e a memória, se intensifica -, mas é, em última análise, utilitária, ou seja, visa a intervenção no mundo orientada por interesses vitais. Se, tal como na quadra de Agostinho da Silva, o supremo projeto existencial é o de se ser poema (DA SILVA, 1990, p. 142), ou, como tantas vezes clamou Bergson, criação incessante de si, a memória é o alicerce que sustenta, promovendo a inteligência que desembaraça, a mais autêntica autopoiese, de onde deriva a derradeira alegria.

Referências

- BERGSON, Henri. *Ecrits philosophiques*. Quadrige. Paris: PUF, 2011.
- BERGSON, Henri. *Histoire des théories de la mémoire: cours au Collège de France, 1903-1904*. Paris: PUF, 2018.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres*, ed. Jean-Louis Vieillard-Baron. Le Livre de Poche, 2015.
- COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige, 2020.
- FUCHS, Thomas. “Collective Body Memories”, in *Embodiment, enaction, and culture: investigating the constitution of the shared world*, ed. Christoph Durt. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2017.
- MORENTE, Manuel García. *La filosofía de Henri Bergson: Con el discurso pronunciado por Bergson en la Residencia de Estudiantes, El primero de Mayo de 1916*. España: Ediciones Encuentro, S.A., 2013.
- REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. Coimbra: Almedina, 1982.
- DA SILVA, Agostinho. *Uns poemas de Agostinho*. Lisboa: Ulmeiro, 1990.
- WARREN, William H., Daniel B. Rothman, Benjamin H. Schnapp, and Jonathan D. Ericson. «Wormholes in Virtual Space: From Cognitive Maps to Cognitive Graphs». *Cognition* 166 (2017): 152–63.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: João Almeida Loureiro. jloureiro2@edu.ulisboa.pt