



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ)

OS INCONSCIENTES NO ENSINO E NA FILOSOFIA DE BERGSON (1885-1896)

Henrique Fróes

Brasília

2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
METAFÍSICA (PPGμ)

OS INCONSCIENTES NO ENSINO E NA FILOSOFIA DE BERGSON (1885-1896)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Metafísica, sob a orientação do Professor Dr. Evaldo Sampaio

Brasília

2024

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

Prof.º Dr.º Evaldo Sampaio da Silva
Universidade Federal do Ceará - UFC - CE
Presidente

Prof.º Dr.º Paulo César Rodrigues
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
Membro Externo

Prof.º Dr.º Sidnei José Casetto
Universidade Federal de São Paulo
Membro Externo

Prof.º Dr.º Gerson Brea
Universidade de Brasília – UnB – DF
Membro Efetivo

Brasília, 22 de março de 2024

Agradecimentos

À Natália Carvalho de Moura, companheira de todas as horas, pelo amor e paciência infinitos.

Ao meu orientador, Evaldo Sampaio, por exercer com maestria, dedicação e sabedoria esse papel tão delicado de guia pelos árduos caminhos do mundo acadêmico.

À meus pais, Henrique Deurípedes Fróes e Gilma Pereira de Souza Elias, pelo incentivo e apoio inarredáveis a todos os meus projetos.

Resumo

Esta tese busca compreender o movimento do pensamento do filósofo francês Henri Bergson em torno da noção de inconsciente por meio de uma leitura de suas primeiras obras filosóficas e dos registros de seu ensino entre os anos de 1885 a 1896. Procuramos contextualizar tal leitura interna ao *corpus bergsoniano* ao remetê-la ao quadro mais amplo das diferentes tradições discursivas sobre o inconsciente estabelecidas no século XIX e ao contexto particular do espiritualismo francês. Tomamos como ponto de partida os primeiros registros do ensino de filosofia ministrado por Bergson nos quais manifesta-se uma recusa à aceitação da própria noção de fatos psicológicos inconscientes. Procuramos então mostrar que tal posição coadunava-se com a expressa nos principais manuais escolares da época. Buscamos destacar também o interesse de Bergson pelo hipnotismo e a influência que a psiquiatria dinâmica exerceu sobre seu ensino e sua filosofia. Em nossa leitura do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, defendemos que a obra propõe uma espécie de solução de compromisso sobre a questão da unidade do Eu, tema diretamente relacionado aos debates sobre o inconsciente da época: ao mesmo tempo em que preserva de direito essa unidade, reconhece-se de fato a sua pluralidade. Também procuramos mostrar que as teses defendidas nessa obra possibilitaram a Bergson reformular o problema do inconsciente no âmbito do seu ensino. Já em nossa leitura de *Matéria e Memória*, destacamos a defesa que Bergson faz da ocorrência de percepções inconscientes, comparando suas formulações com a teoria das *petites perceptions* de Leibniz, bem como da existência de fatos psicológicos inconscientes. Por fim, nos dedicamos a mapear os diferentes inconscientes delineados nessa obra e a indicar suas respectivas naturezas, procurando mostrar como as teses desenvolvidas por Bergson restauram a unidade do Eu.

Palavras-Chave: Bergson, H.; Filosofia francesa contemporânea; Inconsciente. Psiquiatria dinâmica; História do ensino de filosofia.

Abstract

This thesis seeks to understand the movement of thought of the French philosopher Henri Bergson around the notion of the unconscious through a reading of his early philosophical works and the records of his teaching between 1885 and 1896. We seek to contextualize this reading within the *bergsonian corpus* by referring it to the broader framework of the different discursive traditions on the unconscious established in the 19th century and to the particular context of French spiritualism. We take as our starting point the first records of Bergson's teaching of philosophy, in which he manifests a refusal to accept the very notion of unconscious psychological facts. We then tried to show that this position was in line with that expressed in the main textbooks of the time. We also sought to highlight Bergson's interest in hypnotism and the influence that dynamic psychiatry had on his teaching and philosophy. In our reading of the *Essay on the Immediate Data of Consciousness*, we argue that the work proposes a kind of compromise solution on the question of the unity of the Self, a theme directly related to the debates on the unconscious of the time: while preserving this unity by right, its plurality is in fact recognized. We also tried to show that the theses defended in this work enabled Bergson to reformulate the problem of the unconscious within the scope of his teaching. In our reading of *Matter and Memory*, we highlight Bergson's defense of the occurrence of unconscious perceptions, comparing his formulations with Leibniz's theory of *petites perceptions*, as well as the existence of unconscious psychological facts. Finally, we map out the different unconscious outlined in this work and indicate their respective natures, trying to show how the theses developed by Bergson restore the unity of the Self.

Keywords: Bergson, H.; Contemporary French Philosophy; Unconscious; Dynamic Psychiatry; History of Philosophy Teaching

Résumé

Cette thèse cherche à comprendre le mouvement de la pensée du philosophe français Henri Bergson autour de la notion d'inconscient à travers une lecture de ses premières œuvres philosophiques et des archives de son enseignement entre 1885 et 1896. Nous cherchons à contextualiser cette lecture dans le *corpus bergsonien* en la référant au cadre plus large des différentes traditions discursives sur l'inconscient établies au 19^e siècle et au contexte particulier du spiritualisme français. Nous avons pris comme point de départ les premières traces de l'enseignement philosophique de Bergson, dans lesquelles il manifeste un refus d'accepter la notion même de faits psychologiques inconscients. Nous avons ensuite tenté de montrer que cette position était conforme à celle exprimée dans les principaux manuels de l'époque. Nous avons également cherché à mettre en évidence l'intérêt de Bergson pour l'hypnotisme et l'influence de la psychiatrie dynamique sur son enseignement et sa philosophie. Dans notre lecture de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, nous soutenons que l'ouvrage propose une sorte de solution de compromis sur la question de l'unité du Moi, thème directement lié aux débats sur l'inconscient de l'époque : tout en préservant cette unité en droit, sa pluralité est en effet reconnue. Nous avons également tenté de montrer que les thèses défendues dans cet ouvrage permettaient à Bergson de reformuler le problème de l'inconscient dans le cadre de son enseignement. Dans notre lecture de *Matière et Mémoire*, nous mettons en évidence la défense par Bergson de l'occurrence des perceptions inconscientes, en comparant ses formulations avec la théorie des *petites perceptions* de Leibniz, ainsi que l'existence de faits psychologiques inconscients. Enfin, nous dressons la carte des différents inconscients évoqués dans cet ouvrage et indiquons leurs natures respectives, en nous efforçant de montrer comment les thèses développées par Bergson rétablissent l'unité du Moi.

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

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1: O conceito de inconsciente e sua história pré-psicanalítica	8
1.1. Usos e sentidos do conceito de inconsciente	8
1.2. A gênese moderna do conceito de inconsciente.....	11
1.2.1. O cogito cartesiano e a problematização do inconsciente.....	11
1.2.2. Locke, a consciência e a questão da identidade pessoal	17
1.2.3. Leibniz e as petites perceptions	20
1.3. Tradições discursivas acerca do inconsciente	25
1.3.1. O inconsciente cognitivo.....	26
1.3.3. O inconsciente romântico.....	28
1.3.4. O inconsciente compulsivo-irracional	29
Capítulo 2: O inconsciente na França do século XIX.....	34
2.1. A constituição do inconsciente na França	35
2.1.1. A fase do magnetismo animal	35
2.1.2. A fase do hipnotismo	38
2.2. O espiritualismo francês e o inconsciente	48
2.2.1. Os inconscientes em Maine de Biran.....	50
2.2.2. Cousin: inconsciente e espontaneidade.....	56
2.2.3. O espiritualismo em face do magnetismo animal	60
2.2.4. A ascensão da psicologia científica francesa e o desafio ao espiritualismo .	62
2.2.5. As reações espiritualistas ao inconsciente	65
Capítulo 3: Os inconscientes no ensino de Bergson: a superação do axioma dos fatos psicológicos	71
3.1. Contexto histórico do ensino secundário de Filosofia na França.....	73
3.1.2 O inconsciente nos manuais de Paul Janet e Rabier	76
3.2. A negação do inconsciente nas ACF-1.....	79
3.3. Uma mudança de posição? O inconsciente nas ACF-2.....	86
3.4. O falso problema do inconsciente nas AP-1 e 2	89
3.5. Os fatos psicológicos inconscientes como resultado da dissociação da consciência.....	92
Capítulo 4: Os inconscientes nos primeiros escritos de Bergson	96
4.1. Bergson e os experimentos com o hipnotismo	97
4.2. Inconsciente e duração no Ensaio	102
4.2.1. Linhas gerais do <i>Ensaio</i>	102

4.2.2. O papel da consciência e o inconsciente fisiológico	104
4.2.3. Os sentimentos profundos e os fenômenos do inconsciente	106
4.2.4. A duração e os fatos psicológicos	110
4.2.5. A duplicidade da consciência e do Eu	113
4.2.6. Unidade e pluralidade do Eu: uma solução de compromisso	116
4.2.7. O sujeito entre o automatismo e a liberdade	120
Capítulo 5: A teoria bergsoniana do inconsciente em Matéria e Memória	122
5.1. A percepção inconsciente nas teorias da imagem e da percepção pura	123
5.2. O inconsciente fisiológico na teoria da memória – o hábito	133
5.3. O inconsciente psicológico: existência e caráter.....	140
5.4. Duração e inconsciente	146
5.5. A teoria dos planos da consciência	150
5.6. A teoria do inconsciente de MM.....	155
Conclusão	157
Referências Bibliográficas	163

Abreviações utilizadas para as obras de Bergson:

DI: Ensaio sobre os dados imediatos da consciência

MM: Matéria e Memória

EC: A evolução criadora

EE: A energia espiritual

PM: O pensamento e o movente

M: Mélanges

EP: Écrits philosophiques

ACF-1: Aulas de psicologia e de metafísica

ACF-2: Leçons Clermontoises II

AP-1: *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*

AP-2 : *Cours II: Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV*

Introdução

Se perguntarmos a um estudante universitário de psicologia ou de filosofia qual é a origem do conceito de inconsciente, podemos esperar sem dúvida uma resposta quase unânime: Freud. O fundador da psicanálise seria também o descobridor do inconsciente. A história de ares mitológicos é bem conhecida: era uma vez um médico vienense que se dedicava a tratar suas pacientes histéricas ao mesmo tempo em que empreendia um processo de autoanálise. Dessa verdadeira descida ao Hades, nosso herói retornou com a descoberta dessa nova dimensão do psiquismo, apresentada ao mundo pela primeira vez no cabalístico ano de 1900 nas páginas de sua obra-magna, *A interpretação dos sonhos*. Como todo bom mito, essa narrativa tem pouco compromisso com a realidade dos fatos: nem mesmo o ano de lançamento do paradigmático livro está correto — de acordo com um dos biógrafos de Freud, a data correta seria 4 de novembro de 1899 (GAY, 1989).

Antes mesmo da publicação dos primeiros textos psicanalíticos, filósofos, artistas, médicos e psicólogos do século XIX não só escreviam e debatiam sobre o inconsciente, como também pesquisavam os fenômenos que lhe eram associados, como os sonhos, as patologias mentais, a criação artística, os tranSES hipnóticos etc. Como destaca ffytche (2014, p. 18), a noção de inconsciente tornara-se tão onipresente no final do século XIX que, ao invés de perguntarmos se Freud haveria herdado uma versão anterior do inconsciente, nos resta apenas buscar determinar quais versões de fato ele herdou¹. Afirmações como as feitas por Lacan — “O inconsciente freudiano nada tem a ver com as formas ditas do inconsciente que o precederam, mesmo as que o acompanhavam, mesmo as que o cercam ainda” (LACAN, 2008, p. 31) — são cada vez mais difíceis de serem sustentadas atualmente.

Há, no entanto, uma outra investigação ainda por ser efetuada. Ainda de acordo com ffytche, é a do estudo do inconsciente para além do paradigma freudiano e do de seus sucessores (Jung, Lacan, etc.), que seriam apenas fragmentos de um quebra-cabeça muito maior. Haveria lacunas em nosso entendimento sobre o interesse do século XIX pelo inconsciente. Faltar-nos-iam tanto uma lógica quanto uma história específica do tema. (FFYTCHÉ, 2014, p. 18). Esta tese se junta aos esforços de preencher essa lacuna

¹ No livro *Rumo ao inconsciente psicanalítico: das origens do conceito às primeiras elaborações freudianas*, procuramos estabelecer essa relação entre os sentidos do inconsciente que surgem nos primeiros escritos de Freud e os discursos sobre o conceito que o precedem. Cf. FRÓES, 2013.

tomando como objeto um autor pouco valorizado — chegando mesmo a ser desprezado — na historiografia do inconsciente: o filósofo francês Henri Bergson.

O inconsciente na filosofia de Bergson demorou a receber atenção dos historiadores do tema. Peguemos, por exemplo, os estudos pioneiros de Levine (1923) e de Whyte (1978 – publicado originalmente em 1960): em ambos, o filósofo francês só ganha algum destaque como uma espécie de profeta a anunciar o trabalho que seria de fato realizado por Freud e pela psicanálise. O final de sua conferência sobre *O sonho* será citado nessas e em muitas outras obras:

Explorar o inconsciente, trabalhar no subsolo do espírito com métodos especialmente apropriados, será a principal tarefa da psicologia neste século que se inicia. Não tenho dúvida de que belas descobertas a aguardam, talvez tão importantes quanto foram, nos séculos anteriores, as das ciências físicas e naturais. (EE, p. 108)

Nem mesmo no livro de Ellenberger (1970) — espécie de *bíblia* dos estudos sobre o inconsciente — Bergson se sobressai: apesar de diversas referências aos seus experimentos com o hipnotismo e de sua relação próxima com Pierre Janet, nada é dito da concepção de inconsciente proposta em *Matéria e Memória*, por exemplo.

Somente os trabalhos mais recentes passaram a dar mais destaque ao papel de Bergson na história do inconsciente. Brès (2006 — publicado originalmente em 2002), por exemplo, faz uma comparação entre as concepções bergsonianas e freudianas, na qual o inconsciente de Bergson se distinguiria por ser impotente (e, portanto, não-dinâmico) e, também, por não ser o resultado de uma repressão. Ele também destaca o mérito de Bergson em defender a noção de inconsciente psicológico ao reconhecer a coerência da noção de representação inconsciente.

O inconsciente bergsoniano ganha um capítulo só seu no livro de Vial (2009) e na obra coletiva organizada por Feron (2020), um reflexo do reconhecimento de suas contribuições para o tema:

A filosofia do inconsciente alcançou notáveis e incontestáveis progressos graças à eminente posição adquirida no bergsonismo. Deixou o campo da metafísica para entrar, pela filosofia, no campo multifacetado da vida psíquica. Bergson trouxe a filosofia do inconsciente para a França. Ele investigou sua importância no instinto, na personalidade, na percepção, na hereditariedade e no misticismo religioso. Mas a grande contribuição de Bergson para a pesquisa sobre o inconsciente foi sua busca, mais profunda e extensa do que qualquer outro filósofo, do inconsciente na memória e nos estados psicológicos. (VIAL, 2009, p. 104)

A reavaliação da importância do pensamento de Bergson sobre o inconsciente parece acompanhar as próprias mudanças na história do conceito de inconsciente. Essa pode ser dividida, grosso modo, em dois momentos, cujo marco divisor é a teoria psicanalítica. Freud instituiu uma metapsicologia, uma terapêutica e uma hermenêutica próprias, todas centradas no conceito de inconsciente, que é tomado como o objeto privilegiado dessa pretensa ciência. O inconsciente é alçado à condição de sistema, visto como uma estrutura organizada com seus conteúdos próprios (os representantes da pulsão), seu modo de funcionamento (o processo primário), sua gênese (o recalçamento primário) e sua relação dinâmica com a consciência. A teoria freudiana promoveu um ataque sem precedentes às concepções modernas de subjetividade identificadas com a consciência e a racionalidade; em seu lugar, estabeleceu uma outra na qual o Eu “não é mais senhor em sua própria casa”: o antigo amo revelou-se na verdade um humilde servo permanentemente atarefado em atender às demandas quase sempre incompatíveis do inconsciente e da realidade.

O brilho da teoria psicanalítica acabou por ofuscar outras concepções contemporâneas do inconsciente anteriores à proposta por Freud. Ao colocar a psicanálise como uma ciência da natureza, Freud a desassociou da especulação filosófica elaborada ao longo do século XIX em torno do inconsciente. Ao abandonar a hipnose, ele cortou os vínculos de sua terapêutica com o passado mesmerista e com o conjunto de experimentos e teorias desenvolvidos no último quarto do século XIX em torno dessa técnica. A mitologia criada ao redor da figura de Freud como uma espécie de herói “descobridor” do inconsciente — ao exagerar as hostilidades despertadas pelas teses psicanalíticas e ao instaurar uma narrativa de cunho biográfico centrada na autoanálise e no pretense isolamento intelectual de Freud (SULLOWAY, 1992, p. 446) — também ajudou a obliterar a história pré-psicanalítica do conceito de inconsciente.

Dentro desse contexto, entendemos que os estudos sobre o inconsciente em Bergson oferecem uma contribuição relevante para essa reelaboração da história do conceito que está em curso. Mas para isso, é preciso se precaver contra a tendência de enxergar a contribuição bergsoniana pelo prisma do paradigma psicanalítico. Nesse sentido, seguiremos nesta tese a sugestão metodológica de Völmicke de que, ao se investigar fontes do inconsciente pré-freudianas, deve-se colocar em suspenso o próprio

conceito psicanalítico de inconsciente para poder enxergar essas fontes em seus próprios contextos históricos e filosóficos (apud NICHOLLS; LIEBSCHER, 2010, p. 22).

Recairíamos no mesmo erro da narrativa mitológica freudiana se não remetêssemos as formulações bergsonianas sobre o inconsciente às suas próprias fontes. Não seguiremos aqui o método hermenêutico proposto por Bergson em *A intuição filosófica* de busca, na leitura de uma obra, da intuição original que a ensejou. O que buscamos em nossa análise histórico-conceitual é alcançar uma compreensão melhor da filosofia bergsoniana ao cotejá-la com as tradições discursivas do inconsciente então existentes, um trabalho que até onde sabemos, ainda não foi realizado. Como reconhece o próprio Bergson nesse mesmo texto:

Sem dúvida, os problemas dos quais o filósofo se ocupou são os problemas que se punham em seu tempo; a ciência que utilizou ou criticou era a ciência de seu tempo; nas teorias que expõe, poderemos até mesmo reencontrar, se ali as procurarmos, as ideias de seus contemporâneos e de seus precursores. Como poderia ser de outra forma? Para fazer compreender o novo, por força há que exprimi-lo em função do antigo; e os problemas já postos, as soluções que lhes haviam sido fornecidas, a filosofia e a ciência do tempo no qual ele viveu, foram, para cada grande pensador, a matéria que ele era obrigado a utilizar para dar uma forma concreta a seu pensamento” (PM, p. 127)

Se Bergson nos propõem uma teoria original sobre o inconsciente — e acreditamos nisso! — isso só se tornará evidente se a relacionarmos com o contexto a partir do qual ela é constituída. Esse cotejamento também nos permitirá explicitar as elaborações bergsonianas sobre o inconsciente, as quais podem passar despercebidas de outra forma. É por isso que na primeira parte dessa tese procuramos traçar um panorama desse contexto ao apresentar em linhas gerais essa história do inconsciente.

Iniciamos então o primeiro capítulo por uma análise do conceito de inconsciente na tentativa de entender a sua lógica própria e de explicitar o feixe de problemas ao qual está relacionado. Em seguida, fazemos uma exposição da gênese do conceito de inconsciente na filosofia moderna a partir das filosofias de Descartes, Locke e Leibniz, procurando mostrar como esse conceito se constitui nos limites e nas aporias de uma filosofia da subjetividade centrada na noção de consciência. Por fim, fazemos um inventário das principais tradições discursivas acerca do inconsciente que se constituíram ao longo do século XIX.

O segundo capítulo continua a traçar esse panorama da história do inconsciente, mas tendo como enfoque o contexto francês. Procuramos destacar duas tradições discursivas: a primeira origina-se no campo da clínica médico-psicológica e se constitui em torno das práticas do magnetismo animal e do hipnotismo; a segunda desenvolve-se no âmbito propriamente filosófico do chamado espiritualismo francês. Intentamos mostrar também como a segunda reagiu às descobertas da primeira em um movimento no qual a “realidade” do inconsciente foi se impondo a partir da evidência dos fenômenos a ele associados.

Pressupor a realidade ou não do inconsciente tem implicações metodológicas relevantes na historiografia do inconsciente, como observou Cazeto (2001). Afirmar a sua realidade ontológica independentemente de sua nomeação ou descoberta pode nos levar a interpretar as obras que trataram do tema a partir de um referencial de aproximação ou distanciamento dessa suposta realidade. Mas, ao fazê-lo, já estaríamos adotando implícita ou explicitamente uma concepção específica de inconsciente — quase sempre a freudiana. A história do inconsciente assim tratada torna-se, na verdade, uma genealogia da psicanálise.

Cazeto (2001) nos propõe uma outra abordagem: a de tomar o conceito de inconsciente como uma produção intelectual que constitui a sua própria realidade. Nessa perspectiva, o inconsciente

[...] não teria nada de natural, mas seria historicamente constituído, embora neste movimento tenha configurado as bases do real em que veio a se firmar. Em outras palavras, sua existência poderia ser demonstrada nas teorias e práticas em que se constituiu, pois a relação destas com os fenômenos que pretenderam nomear e tratar não se poderia dizer exterior. Assim, um estudo neste âmbito consideraria os fenômenos que foram associados ao inconsciente, ou aos estados alheios à consciência, como tendo ganho forma e visibilidade no conjunto das ideias que tentavam caracterizá-los e das atividades que procuravam lidar com eles. Ao mesmo tempo, e pelo mesmo processo, seria possível supor que mais e mais indivíduos ter-se-iam tornado sensíveis a eles, e, portanto, capazes de identificá-los, reconhecê-los, nomeá-los, habilitando-se para intervir no quadro de sua referência. (CAZETO, 2001, p. 18)

Assim, para traçar a história do inconsciente nesse contexto francês, precisamos lidar não só com os seus aspectos puramente formais e conceituais como também com a experiência concreta dos fenômenos que foram ao longo do tempo associados ao inconsciente — e que propriamente o constituíram — tais como os sonhos, o sonambulismo, o hipnotismo, as patologias da personalidade, a sugestão, a telepatia, etc.

A história do inconsciente não pode deixar de ser uma história interdisciplinar — abrangendo principalmente a filosofia, a medicina e a psicologia — sob pena de perder boa parte de sua inteligibilidade.

Tendo como pano de fundo a história do inconsciente assim traçada, nos lançamos à segunda parte dessa tese dedicada especificamente a investigar as elaborações de Bergson a respeito do inconsciente. Como aponta Dayan (1965), apesar desse tema ter preocupado o filósofo francês ao longo de todo o seu itinerário intelectual, ele nunca procurou fornecer uma resposta sistemática e completa à questão. Daí a necessidade de um trabalho hermenêutico capaz de reconstituir esse pensamento — ou, melhor dizendo, esse movimento de pensamento — e de explicitar os seus sentidos.

Para efetuar essa tarefa, optamos por efetuar um recorte no corpus bergsoniano cujos pontos de partida e de chegada — e o trajeto entre eles — indicam a ocorrência de um movimento revelador. Assim, nossa investigação tem início com a abordagem do tema do inconsciente feita por Bergson enquanto exercia sua atividade docente no ensino secundário em meados da década de 1880. Eis o que ele afirma para os seus estudantes:

Não admitimos fatos psicológicos inconscientes. – Observe-se, aliás, que não seria possível admiti-los sem contradizer-se. Realmente, o que seria um fato psicológico cuja consciência nos escapasse? Visto que um fato psicológico só existe enquanto percebido por nós, enquanto consciente, dizer que ele é inconsciente é dizer que não existe. (ACF-1, p. 86)

Uma década depois, Bergson escreve em seu segundo livro:

Insistamos nesse último ponto, pois aí está o centro das dificuldades e a origem dos equívocos que cercam o problema do inconsciente. A ideia de uma representação inconsciente é clara, a despeito de um difundido preconceito; pode-se inclusive afirmar que fazemos dela um uso constante e que não há concepção mais familiar ao senso comum. (MM, p. 166)

Há entre os dois momentos uma patente mudança de posição em relação à questão da existência dos fatos psicológicos inconscientes — no fundo, trata-se de uma discussão sobre a existência ou não de um inconsciente psicológico. Entender essa aparente mudança de posição e o seu significado é uma das tarefas de nossa investigação, que percorrerá os principais textos referentes à questão do inconsciente contidos nesse intervalo.

Assim, a segunda parte dessa tese se inicia no terceiro capítulo pela análise dos textos publicados referentes ao ensino de Bergson no período que vai de 1885 a 1894. Esse material — cujo estatuto no *corpus* bergsoniano é controverso — tem a vantagem de nos mostrar uma abordagem histórico-conceitual do inconsciente que não encontramos no restante de sua obra. Para entendermos as especificidades desse material, iniciamos o capítulo pela apresentação do contexto histórico do ensino de Filosofia no sistema educacional francês do século XIX. Prosseguimos apresentando como o tema do inconsciente era abordado em dois dos principais manuais escolares da época — utilizados pelo próprio Bergson no preparo de suas aulas — com o intuito de fornecer o contexto dessa abordagem no âmbito escolar. Por fim, apresentamos nossa análise do material do ensino bergsoniano selecionado procurando mostrar as mudanças realizadas na abordagem do tema ao longo dos anos e relacionar as posições de Bergson sobre o inconsciente com as diferentes tradições discursivas existentes.

O quarto capítulo tem início pela análise do artigo *De la simulation inconsciente dans l'état de l'hypnose* no qual Bergson expõem suas experiências diretas com o hipnotismo — fenômeno intimamente ligado ao conceito de inconsciente. Analisamos esse texto em conjunto com duas cartas de Bergson para o parapsicólogo inglês Frederic Myers a respeito desses experimentos — um material que permanece inédito — que nos permitiu formular uma nova interpretação a respeito do modo de funcionamento do fenômeno da simulação inconsciente, bem como identificar a influência da tradição do inconsciente hipnoclínico no pensamento de Bergson. O capítulo prossegue com a análise do tema do inconsciente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a primeira grande obra bergsoniana, pela qual se revela todo o alcance dessa influência supracitada cujos desdobramentos nos ajudam a compreender o problema da dualidade do Eu proposta por Bergson.

Por fim, o quinto capítulo é voltado para a análise de *Matéria e Memória*, a obra em que Bergson apresenta de forma explícita sua teoria do inconsciente. Primeiramente, mostramos como outras teses defendidas nesse texto promovem soluções para problemas cruciais relacionados ao inconsciente, como os da percepção e do hábito. Na sequência, expomos a teoria bergsoniana do inconsciente, destacando seus alcances tanto no âmbito da ontologia quanto da psicologia, nos quais se revela a originalidade do autor.

Utilizamos o termo *inconscientes* no título dessa tese para sublinhar o fato de que, nesse percurso das obras bergsoniana, não há uma única noção de inconsciente, e sim

múltiplas: o próprio Bergson considera haver *variedades* de inconsciente (M, p. 804). Não pretendemos forçar sua reunião em um todo coerente: antes entendemos que cada uma dessas noções é mobilizada para dar conta de um aspecto da experiência psíquica. E não poderia ser diferente: afinal, uma das marcas distintivas da filosofia bergsoniana é a tentativa de apreender em sua riqueza e complexidade essa experiência original que é a da vida interior do espírito que não se limita à sua dimensão consciente.

Capítulo 1: O conceito de inconsciente e sua história pré-psicanalítica

1.1. Usos e sentidos do conceito de inconsciente

Todo conceito é múltiplo e se define por seus componentes. Seu contorno é irregular, variando de acordo com as articulações, cortes e superposições que promove em um determinado acontecimento. Cada conceito possui sua própria história e remete a problemas — ou melhor, situa-se em uma encruzilhada de problemas — sem os quais não teria sentido. (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 27)

Uma definição mínima de inconsciente é a de tudo aquilo que é (no sentido de estar) *não-consciente*. Temos então três componentes: a consciência, a privação e o estado. O primeiro deles já aponta para a historicidade própria do inconsciente como um desdobramento do conceito de consciência tal como constituído na modernidade — não mais no sentido moral próprio da Antiguidade expresso pelo termo latino *conscientia*, e sim como “[...] unidade em ato e imediata daquilo que aparece ao espírito enquanto suas próprias representações” (SIMHA, 2009, p. 62). Assim, em um primeiro momento puramente negativo, podemos denominar inconsciente tudo aquilo que *não aparece imediatamente* ao espírito, tudo aquilo que *não lhe está sendo dado em um determinado instante na forma de uma representação mental*. Nesse sentido bastante abrangente, o inconsciente possui uma extensão praticamente ilimitada, abarcando ao mesmo tempo todo o real e todo o possível, exceção feita ao conteúdo atual da consciência.

Delimitaremos melhor o conceito de inconsciente se estabelecermos que ele designa não apenas algo privado de consciência, mas que se encontra em algum tipo de relação com essa, sendo, portanto, uma forma específica dos seres dotados de consciência. Assim, o inconsciente refere-se a tudo aquilo que está sendo dado a um ser consciente, mas que, por algum motivo, está privado de consciência, lhe escapando. Utilizamos o termo inconsciente aqui em um sentido meramente *descritivo*.

Se concebermos a consciência como limitada temporalmente à pura instantaneidade, tudo aquilo que foi alguma vez dado à consciência e que de alguma forma subsiste, mas que não se encontra atualmente presente nela, pode ser considerado como inconsciente. Trata-se, assim, de algo que foi efetivamente privado da condição de ser consciente, já que, tendo-o uma vez o sido, posteriormente perdeu as condições de sê-lo. No que tange à dimensão futura da temporalidade, podemos denominar como inconsciente tudo aquilo que está de algum modo relacionado à consciência e que possui a potência de vir a tornar-se consciente.

Descrevemos acima a acepção psicológica do conceito de inconsciente, utilizado na função de adjetivo para referir-se a diferentes elementos e fenômenos da vida psíquica (tomada aqui em seu sentido mais amplo, aquém das distinções ontológicas entre mente e corpo, espírito e matéria – podendo ser denominada também de *psicofisiológica*). Nessa acepção, o inconsciente pode ser utilizado para referir-se a:

- a) os estados psíquicos desprovidos total ou parcialmente de consciência (como, por exemplo, os estados hipnóticos ou epilépticos, bem como os de sonho ou devaneio);
- b) os fatos psíquicos existentes que escapam à consciência do sujeito (ideias, desejos, lembranças, etc.);
- c) os comportamentos automáticos, instintivos, involuntários ou habituais;
- d) as funções ou processos mentais (como percepções, raciocínios, pensamentos, associações de ideias, etc. — também denominadas faculdades) que se desenrolam total ou parcialmente à margem da consciência e para a qual ascende apenas o resultado final;
- e) as funções ou processos fisiológicos que não são acompanhadas de uma respectiva correspondência mental consciente.

O reconhecimento de uma miríade de fatos e processos psíquicos inconscientes suscita a pergunta sobre a sua localização: onde esses ocorrem e aqueles subsistem? Uma

primeira resposta seria: em algum lugar outro que o da consciência, mas ainda dentro do âmbito psíquico. Que lugar seria esse? Podemos chamá-lo também de *O Inconsciente*, utilizando-nos do termo em sua forma substantiva para designar essa região psíquica distinta da consciência. Valendo-se do vocabulário freudiano, podemos dizer que se trata agora da utilização do termo inconsciente em um sentido *tópico*.

Fazendo apelo a metáforas espaciais, podemos conceber esse *Inconsciente* como algo externo, uma espécie de *invólucro* da consciência; de forma oposta, é possível pensá-lo como um *núcleo* dessa. Seja como for, esse *Inconsciente* aparenta-se a um *repositório* desses fatos psíquicos prestes a tornarem-se conscientes ou que já perderam essa condição. Ao substantivá-lo, damos ao *Inconsciente* um outro estatuto ontológico, equiparando-o de certa forma à própria consciência. Essa nova entidade psíquica ganha o direito de possuir suas próprias leis, funções e modos de funcionamento. Destarte, em sua forma substantivada o termo *Inconsciente* pode designar:

- a) o conjunto dos fatos psíquicos inconscientes;
- b) uma região da psique;
- c) um sistema ou estrutura psíquica.

Esse *Inconsciente* substantivado, positivo, pode ganhar uma dimensão metafísica, passando a ser identificado com algum aspecto essencial do Absoluto, tal como a Ideia, o Espírito ou a Vontade, estabelecendo assim a participação do ser humano nessa realidade primordial que ele acaba de alguma forma expressando. Podemos falar também do inconsciente no sentido ontológico, designando assim uma determinada região da realidade ou conjunto de entes. Ademais, tal noção desempenha um papel problematizador fundamental para se pensar o dualismo mente/corpo.

O conceito de inconsciente coloca também de saída uma dificuldade epistemológica: sendo algo que, por definição, escapa à consciência, como pode ser então conhecido por um sujeito? A princípio, o acesso ao inconsciente só pode se dar de maneira indireta por seus efeitos nele. O inconsciente, assim, não passaria de um pressuposto, o X diretamente inalcançável de alguma explicação causal. Sua aceitação pode erigir obstáculos — quiçá intransponíveis — à máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, ao mesmo tempo em que revela toda uma nova dimensão do psiquismo humano ainda a ser explorada.

No âmbito da moral (e também da metafísica), o inconsciente suscita questionamentos às noções fundamentais de autonomia, liberdade e responsabilidade. Se nossas ações forem entendidas como motivadas por pulsões inconscientes incontroláveis, qual seria o verdadeiro grau de autonomia do sujeito consciente? A consciência seria realmente livre para efetuar suas escolhas, ou essas seriam tomadas em um nível inconsciente, cabendo àquela o mero papel de oferecer justificativas racionais *a posteriori* que, ilusoriamente, fossem tomadas como sendo o motivo mesmo da escolha? Se o processo decisório realmente ocorrer à margem da consciência, como poderemos ser responsabilizados por aquilo que fazemos, dada a alienação do Eu consciente nesse processo?

Todos esses sentidos e usos do conceito de inconsciente não foram simplesmente deduzidos de sua definição: como veremos a seguir, eles têm uma historicidade própria que se confunde com a própria história do pensamento moderno.

1.2. A gênese moderna do conceito de inconsciente

1.2.1. O cogito cartesiano e a problematização do inconsciente

Segundo Henry (2009, p. 36), o conceito de inconsciente no pensamento moderno nasce no mesmo instante que o de consciência e como sua exata consequência. Dado que esse tem sua origem na obra de Descartes, é a partir dessa que devemos iniciar nosso percurso.

Ao efetuar uma dupla redução ontológica — a do espírito humano ao pensamento, e o desse ao ato de pensar do sujeito consciente — Descartes estabelece as bases da noção moderna de sujeito, e é sobre ela que será travada a batalha pela aceitação ou não da ideia de inconsciente. O termo sujeito — tradução do latim (*subjectum*) que, por sua vez, é a tradução do termo grego original (*hypokeimenon*) — tem suas raízes no pensamento de Aristóteles: por meio dele, o estagirita se referia àquilo que está na base ou por baixo, o que porta ou é suporte de — daí as possibilidades de ser traduzido também por substrato ou substância. Seu sentido primeiro é de ordem lógico-linguístico: trata-se do sujeito de enunciados, de juízos ou de predicções, como, por exemplo, na frase “Sócrates é mortal”. O sujeito é, assim, entendido como uma base estável, fixa, à qual se aplicam determinações (BICCA, 1997, p. 146). Com Descartes, o sujeito é alçado ao posto de

fundamento da filosofia moderna enquanto um ser dotado de autonomia própria e que encontra em si mesmo a certeza de sua existência e da veracidade de seus pensamentos.

A redução ontológica operada pelo *cogito* estabelece a distinção de apenas duas substâncias criadas (sendo Deus a única substância que é propriamente causa de si): a *res extensa* e a *res cogitans*. Para Descartes, cada substância possui um único atributo que constitui a sua natureza e essência: trata-se do pensamento no caso dessa, e da extensão no daquela. Pelo atributo do pensamento, Descartes entende “[...] tudo quanto está de tal modo em nós que somos *imediatamente* (*grifo nosso*) seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos, são pensamentos.” (DESCARTES, 2010, p.238). Aquilo que é dado ao nosso conhecimento é, propriamente falando, algo consciente. Como destaca Faye (2012, p. 147), Descartes lança mão não só do adjetivo *consciuis* como do substantivo *conscientia* para se referir a esse conhecimento interior que a *res cogitans* tem de seus modos, promovendo um uso inovador para a sua época do vocábulo latino.

Descartes define ainda que o atributo deve estar sempre presente na substância enquanto ela existir. Eis porque ele chega a afirmar na segunda meditação: “Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois, poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (DESCARTES, 2010, p. 144). Para a *res cogitans*, sua existência só é garantida enquanto ela está em ação, ou seja, pensando. Esse pensar, então, deve ser incessante, pois a sua interrupção coloca em risco a própria existência da substância pensante². Desse princípio segue-se que até mesmo o espírito de um feto deve não só possuir a capacidade de pensar como também a de fazê-lo ininterruptamente. (DESCARTES, 1991, p. 189). A inconsciência, ou seja, o cessar do pensamento, equivaleria assim à própria morte.

É lícito concluir das definições vistas anteriormente que, para Descartes, dado que o espírito humano, enquanto é uma *res cogitans*, está sempre pensando, e dado que o pensamento é sempre consciente, que o espírito humano é sempre consciente. Pelo menos

² No entanto, o pensamento não chega a ser considerado como um princípio de autoconservação para Descartes, pois, enquanto uma “coisa criada”, a *res cogitans* necessita que a causa que a criou continue a agir a cada instante da duração, ou seja, a autoconservação da *res cogitans* depende da ação divina. (BICCA, 1997, p. 150)

um dos contemporâneos de Descartes, Antoine Arnauld, teve esse mesmo entendimento e expressou seu desacordo nas quartas objeções às *Meditações*:

O autor estabelece como certo de que não pode haver nada nele, enquanto ele é uma coisa pensante, do qual ele não esteja ciente, mas parece-me que isso é falso. Pela expressão ‘ele mesmo, enquanto uma coisa pensante’, ele quer dizer apenas seu espírito enquanto algo distinto do corpo. Mas todos nós podemos certamente ver que há muitas coisas em nosso espírito das quais o espírito não tem conhecimento. O espírito de um bebê no útero da mãe tem a virtude ou o poder de pensar, mas não tem conhecimento disso. E há incontáveis exemplos similares que deixarei de mencionar. (AT, IX, p. 166)³

Assim, para Arnauld, há no espírito coisas que escapam à consciência: é o caso então de suas potências ou faculdades. O mesmo poderia ser dito das ideias inatas — que, segundo Descartes, “nascem conosco” e que estão “impressas em nossas almas” (AT, IX, p. 147) — mas que nem sempre estão presentes em nossa consciência.

Em sua resposta à Arnauld, Descartes rejeita a existência desses conteúdos que poderíamos chamar de inconscientes:

Não há nada que possamos entender como estando em nosso espírito, entendido desse modo (*i.e., como coisa pensante*) que não seja um pensamento ou que não dependa inteiramente do pensamento: dito de outro modo, não pertencerá a nosso espírito enquanto ele é coisa pensante; e nós não podemos ter nenhum pensamento do qual não tenhamos conhecimento no mesmo momento em que ele se encontra em nós. (AT, IX, p. 190, tradução nossa)

Em relação às faculdades, Descartes admite que nem sempre possuímos um conhecimento dessas – temo-os, no entanto, *potencialmente*, de modo que basta nos prepararmos para nos servir de uma delas para adquirirmos imediatamente tal conhecimento (AT, IX, p. 190). Também as ideias inatas podem não se encontrar presentemente no pensamento, mas isso não significa que subsistam de algum modo à margem da consciência: possuímos em nosso espírito apenas a “faculdade de as produzir” (AT, IX, p. 147). No que diz respeito à concepção de inconsciente no pensamento de Descartes, esse seria o limite: “Isso é tudo que podemos conceder a Descartes: uma inconsciência de certas faculdades, que duram apenas o tempo em que não estão sendo

³ Ao citar os textos de Descartes que não possuem tradução para o português, usaremos a seguinte abreviação: AT, seguida do número do volume e do número da página. Nesses casos, estamos fazendo referência à edição das obras de Descartes organizada por Adam & Tannery.

empregadas. O inconsciente se define então por aquilo que pode sempre ser atualizado." (PARTENE, 2020, p. 39, tradução nossa)

Como vimos, o espírito humano é, para Descartes, uma coisa pensante. E esse espírito “pelo qual sou o que sou” é inteiramente diferente do corpo. O dualismo ontológico cartesiano estabelece uma diferença entre a pessoa — união substancial entre a alma e o corpo — e o seu Eu: esse é uma substância imaterial, pura e simples, que tem subsistência própria independentemente de estar unido a um corpo, pois, mesmo se esse não existisse, “[...] ele não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 2007, p. 60).

É o próprio pensamento que, por meio de sua reflexividade, nos revela a individualidade desse Eu. De acordo com Descartes, uma substância pode ser considerada real quando podemos concebê-la clara e distintamente em relação com outra substância. Assim, no ato de *perceber* que estamos *pensando* enquanto *pensamos*, podemos excluir de nosso pensamento a ideia de outras substâncias. Desse modo, “[...] podemos concluir também que cada um de nós, assim considerado, é realmente distinto de qualquer outra substância que pensa e de qualquer substância corporal” (DESCARTES, 1997, p. 49)

Ao questionar a natureza imaterial da *res cogitans*, Thomas Hobbes levanta uma questão que será relevante na discussão a respeito do inconsciente: o da suposta regressão infinita do pensamento. Nas *Terceiras objeções*, o filósofo inglês afirma que o *cogito* pressupõe um sujeito de natureza material que se mantenha o mesmo a despeito das mudanças que sofre, até porque ele não pode ser apenas uma coisa pensante, já que:

não é por um outro pensamento que infiro que eu penso: pois, embora alguém possa pensar que pensou (sendo esse pensamento nada mais do que uma lembrança), é totalmente impossível pensar que se pensa, nem saber que se pensa; pois isso seria uma interrogação que nunca terminaria: como você sabe que sabe que sabe, etc.? (HOBBS apud DESCARTES, 1904, p. 135, tradução nossa)

Hobbes pressupõe aqui que a consciência de si obtida por meio da reflexividade do pensamento necessita de uma mediação. Essa só poderia ocorrer por meio de um outro pensamento (dada a natureza da coisa pensante): assim, para que o “Eu penso” se tornasse conhecido *no momento* em que ele se dá, seria necessário que fosse acompanhado neste mesmo *instante* por um segundo pensamento (“Eu sei que eu penso”, ou também, “Eu sei que eu estou pensando”). O mesmo ocorreria com o segundo pensamento, que só poderia

se tornar conhecido pelo intermédio de um terceiro e assim sucessivamente. Eis então o problema da regressividade infinita do pensamento!

O argumento de Hobbes faz referência ao carácter temporal do *cogito*: para Descartes, é sua instantaneidade que garante a sua indubitabilidade, já que a certeza do “Eu penso, logo existo” se dá por um pensamento intuitivo⁴ que prescinde da memória – identificada como fonte de erros pela dúvida hiperbólica e passível de ser falsificada pela figura do Gênio Maligno. O *cogito* só tem validade no momento mesmo em que é pensado ou proferido por aquele que medita. Essa instantaneidade é também a marca do pensamento e da consciência, pois, como vimos, aquele é definido como tudo aquilo que ocorre em nós e do qual somos *imediatamente* conhecedores. Como observa Wahl (1953, p. 6), a cada momento dado não há nada no pensamento que não seja idêntico a si próprio: nessa perspectiva, interdita-se a possibilidade de se conceber um pensamento que escape à consciência no momento mesmo em que ele ocorra e, portanto, não há por que se falar de inconsciente psíquico.

Descartes não responde à questão proposta por Hobbes em sua tréplica ao filósofo britânico, mas, em suas conversas com Burman, ele esclarece sua concepção a respeito da temporalidade e da reflexividade do pensamento. Ele responde a uma objeção de seu interlocutor sobre a possibilidade de ao mesmo tempo se estar pensando e de estar consciente de se estar pensando — para Burman, somente seria possível ter a consciência de termos pensado, ou seja, de um pensamento já findo.

Está correto (afirmar) que estar consciente é tanto pensar quanto refletir sobre um pensamento. Mas é falso afirmar que essa reflexão não possa ocorrer enquanto o pensamento prévio ainda estiver lá. Isso porque (...) o espírito é capaz de pensar em mais de uma coisa ao mesmo tempo e ainda assim permanecer com o pensamento particular que tinha. (O espírito) tem o poder de refletir sobre seus pensamentos tantas vezes quanto quiser e de estar consciente de seus pensamentos desse modo. (DESCARTES *apud* LÄHTEENMÄKI, p. 184, *tradução nossa*)

De acordo com Lähteenmäki (2007), podemos distinguir três noções de consciência no pensamento de Descartes: a) a consciência “rudimentar”: é a percepção *direta* de qualquer pensamento enquanto ele ocorre; b) a consciência reflexiva: é tanto a percepção intelectual que pode acompanhar uma percepção direta — “estou consciente

⁴ A intuição para Descartes é um dos dois modos de obtenção de conhecimento (o outro sendo a dedução). A intuição caracteriza-se por ser instantânea e auto evidente, ao contrário da dedução que envolve um movimento do pensamento — o que chamamos propriamente de raciocínio, que parte das premissas para chegar a uma conclusão. Cf. MARKIE, 2009.

de que estou percebendo isso” — quanto a percepção *obrigatória* de um ato de vontade — afinal, não se pode querer algo sem saber que se está querendo algo; c) a consciência reflexiva atenta: é o resultado da ação deliberada do sujeito que se volta atentamente para os próprios pensamentos no intuito de conhecer a si próprio.

O caráter temporal da consciência nos leva ao problema da memória e da sobrevivência dos pensamentos: após sua ocorrência, durante a qual se fazem conscientes, eles simplesmente desapareceriam ou seriam de algum modo preservados? Se eles subsistem de alguma maneira, não pode ser na forma consciente, dado o caráter instantâneo da consciência. Poderíamos falar então de pensamentos inconscientes?

Vejamos como Descartes explica o fato de que nem sempre nos lembramos dos sonhos da noite anterior: descartada a possibilidade de que não os tenhamos tido — isso seria o mesmo que parar de pensar, o que é impossível para uma *res cogitans* — resta explicar por que muitas vezes não nos lembramos desses pensamentos. A resposta de Descartes: é porque eles não deixaram traços na memória (DESCARTES, 2010, p. 671), ou melhor, no próprio cérebro, entendido como parte do corpo humano (pertencente ao âmbito da *res extensa*) no qual os traços dos objetos percebidos podem subsistir. Numa metáfora recorrente (KIEFT, 2006, p. 766), Descartes ilustra esse processo de fixação dos traços como se fossem dobras em uma folha de papel. Eis então como se daria o processo de recordação: os espíritos animais, ao passarem por essas dobras, receberiam a impressão das figuras dos objetos percebidos e os levariam até a glândula pineal, ensejando, assim, a ideia do objeto anteriormente percebido (DESCARTES, 2010, p. 318).

Ao descrever esse processo em carta a Pierre Chanut, Descartes o exemplifica com uma pitoresca história pessoal: ele conta que, quando era criança, nutria sentimentos amorosos por uma menina ligeiramente estrábica. Essa associação infantil entre a paixão e a impressão de uma particularidade anatômica fez com que, já adulto, Descartes tivesse uma tendência a se sentir atraído por pessoas que possuíssem o mesmo distúrbio, tendência essa que teria desaparecido quando o filósofo refletiu sobre a questão. (DESCARTES, 2010, p. 641). Podemos reconhecer nessa explicação o modo típico de funcionamento do inconsciente, no qual associações realizadas no passado tendem a ser repetidas pelo sujeito sem que ele se dê conta da efetiva causa de seu comportamento. Como aponta Vaysse:

Mas como tudo o que há em nós é conhecido de uma maneira ou de outra, essa causa exterior deve ser material. Em outros termos, se há um inconsciente, não

é no âmbito do pensamento que devemos procurá-lo, e sim no do corpo. O cartesianismo não exclui, assim, o inconsciente; na verdade, ele constitui a condição de possibilidade de sua problematização. (VAYSSE, 1999, p. 35, tradução nossa)

Para Descartes, então, não há nada na mente humana que não seja pensamento consciente ou as faculdades mentais necessárias para produzi-lo. Nesses termos, não se admite a concepção de um estado mental inconsciente. Se algo escapa a esse campo da consciência só pode ser concebido como pertencente ao âmbito da *res extensa*, devendo, assim, ser remetido à materialidade do corpo. Essa é a matriz do que chamaremos doravante de *axioma dos fatos psicológicos*: a afirmação *a priori* da identidade entre os fatos psíquicos e os fatos da consciência. Como destaca Filloux (2009), tal axioma constituiu um verdadeiro obstáculo epistemológico ao avanço da psicologia em direção à noção de inconsciente ao interditar concepções como as de “fenômenos psíquicos inconscientes” ou “processos subconscientes”, que passaram a ser vistas como verdadeiras *contradictio in terminis*. Tal axioma permanecerá inalterado no pensamento de John Locke, a despeito de suas diferenças com algumas das concepções cartesianas, como veremos a seguir.

1.2.2. Locke, a consciência e a questão da identidade pessoal

O *Ensaio sobre o entendimento humano* inicia-se pela crítica às ideias inatas, uma das noções mais caras a Descartes e aos racionalistas. Se não as possuímos, torna-se lícito perguntar sobre o momento em que o ser humano começa de fato a adquiri-las, ou seja, a pensar. A partir de sua concepção empirista, Locke estabelece que esse início ocorre a partir do momento em que se dá a própria percepção: afinal, ter ideias e perceber são uma e a mesma coisa (LOCKE, 2014, p. 111). Ao contrário do que afirmava Descartes, para Locke a alma não pensa por ser esse o seu atributo substancial, e sim pelo fato de o ser humano ser capaz de estabelecer relações com o mundo exterior por meio das sensações. O pensamento humano tem, assim, um início determinável, concomitante ao da experiência dos sujeitos: o mesmo não poderia ser dito dos defensores da tese cartesiana, pois, nesse caso, “[...] inquirir sobre o começo das ideias de um homem é tanto como perguntar pelo começo da sua alma” (LOCKE, 2014, p. 112).

Para Locke, o pensamento humano não só possui uma gênese empírica como também é intermitente. Ele aponta para o fato de que a tese cartesiana de que a alma está sempre a pensar não passa de uma petição de princípio incapaz de ser sustentada diante da mais banal das experiências: a de uma noite de sono desprovida de sonhos. Se Descartes estiver correto, ironiza o filósofo inglês, “[...] será necessário admitir que durante toda a noite passada estive a pensar, porque outra pessoa supõe que sempre estou a pensar, ainda que eu próprio não possa perceber que sempre penso” (LOCKE, 2014, p. 114). Para ele, o pensamento está para a alma assim como o movimento está para os corpos: é uma de suas operações, e não a sua essência (LOCKE, 2014, p. 112). Se é possível encontrar corpos em situação de repouso, por que não haveria almas sem pensamento?

Se, por um lado, tal rejeição da tese da perenidade do pensamento abala o próprio conceito cartesiano da alma humana como *res cogitans*, por outro reafirma o postulado do autor das *Meditações* de que todo pensamento é consciente – já que “[...] não é fácil conceber que algo pense, sem disso ter consciência” (LOCKE, 2014, p. 115). Em Locke encontramos uma das primeiras e mais célebres definições de consciência: “[...] ter consciência é aperceber-se do que se passa na própria mente de um homem” (LOCKE, 2014, p. 122). Assim, tudo aquilo que pensamos, tudo aquilo que se passa em nossa mente, é diretamente apreendido por nós.

Locke foi o primeiro filósofo moderno a formular uma teoria abrangente sobre a questão da identidade pessoal em detrimento das concepções ontológicas tradicionais (baseadas na noção de substância) sobre o tema (THIEL, 2011, p. 30). Dada a limitação do conhecimento humano ao que nos é dado pela experiência — e pela reflexão sobre as próprias operações mentais — Locke nos considera incapazes de afirmar algo sobre a natureza das coisas, incluindo, aí, a *res cogitans* dos cartesianos (RODRIGUEZ, 2020, p. 200). A identidade pessoal, para Locke, é pensada em termos de mesmidade: como saber que uma pessoa, em um dado momento, é a mesma pessoa que se apresentou em um momento anterior? Mas, podemos perguntar, o que é uma pessoa para Locke?

[...] penso tratar-se de um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços. É-lhe possível fazer isso devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue compreender. (LOCKE, 2014, p. 442)

Em uma abordagem estritamente cognitiva, Locke propõe que essa identidade nos é dada pela própria consciência dotada de memória, que tem o poder de unir “[...] existências e acções muito distantes no tempo numa mesma *pessoa*, bem como o faz em relação a existências e a acções relativas ao momento imediato precedente” (LOCKE, 2014, p. 451). Idêntica a si mesma no fluxo contínuo de suas percepções, a consciência é o que permite ao sujeito reconhecer-se como o mesmo.

A questão da identidade pessoal é fundamental para pensarmos a responsabilidade que o sujeito tem perante suas próprias ações e palavras. De acordo com Locke, só podemos ser julgados — tanto no âmbito da justiça terrena quanto pela justiça divina (na ressurreição) — por aquilo que temos consciência de termos feito e proferido, ou seja, por aquilo que atribuímos a nós mesmos e que nos é dado por nossa consciência. Como exemplifica Locke, se o mesmo Sócrates não partilhar da mesma consciência quando está acordado e quando dorme, punir um pelo que pensou, pensamento do qual o outro não possui consciência, seria como castigar um irmão gêmeo pelo que o outro irmão fez (LOCKE, 2014, p. 453).

Locke acrescenta que toda consciência é acompanhada de um interesse (“*self-concern*”) pela própria felicidade: eis porque a consciência dos pensamentos inclui também a consciência do prazer e da dor que servem para guiar a pessoa na obtenção daquele e para evitar esta. Com base nessas definições, Locke irá refutar a hipótese da existência de pensamentos inconscientes durante o sono dadas as aporias daí resultantes para a identidade pessoal. Esse tipo de pensamento não só não teria nenhum interesse para o sujeito que sonha, pois, sendo alheio à sua consciência e à sua memória, em nada afetaria sua busca pela felicidade, como também nos obrigaria a conceber a existência de duas pessoas distintas em um mesmo homem como fica patente no trecho abaixo:

Ou se acaso é possível que, enquanto o corpo dorme, a alma tenha por sua conta os seus pensamentos, os seus gozos e inquietações, o seu prazer ou a sua dor, sem que o homem deles tenha consciência e deles participe, então é certo que Sócrates adormecido e Sócrates acordado não são a mesma pessoa e que a alma de Sócrates, quando ele dorme, e Sócrates que, quando acordado, é um homem composto de corpo e alma, são duas pessoas; porquanto o Sócrates desperto não tem conhecimento nem se importa com essa felicidade ou miséria que a sua alma experimenta só e por si mesma enquanto ele dorme, sem de nada disso se aperceber, e que lhe é tão alheio como a felicidade ou a miséria de um homem das Índias, cuja existência desconhece. (LOCKE, 2014, p. 115)

Claramente, Locke faz uso aqui de um argumento do tipo *reductio ad absurdum*. Mas podemos extrair da concepção lockiana da consciência como critério da nossa experiência de identidade pessoal, ou seja, da sensação de sermos nós mesmos, que aquilo que escapasse à consciência nos daria então a experiência de uma alteridade. Dito de outro modo: a possibilidade da existência de um pensamento inconsciente apontaria para a existência também de um outro Eu para além do Eu que nos é dado pela consciência. O inconsciente colocaria em questão a própria ideia de unidade do Eu, que, como veremos, será um dos aspectos fundamentais desse debate.

1.2.3. Leibniz e as *petites perceptions*

A controvérsia Descartes-Locke desdobra-se no pensamento de Leibniz, que estabelece novos marcos para a concepção da existência de pensamentos inconscientes a partir da sua teoria das “*petites perceptions*” (também chamadas de *percepções insensíveis, obscuras* ou *mínimas*). Sua exposição mais detalhada encontra-se no prefácio dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, texto póstumo de comentários à obra de Locke supracitada. A teoria surge no âmbito da proposição de uma resposta à questão do pensar permanente da alma humana: assim como Descartes, Leibniz o faz a partir de sua concepção ontológica.

Na ontologia leibziniana, o universo é constituído por substâncias simples – as chamadas *mônadas*. Por simples, ele entende uma substância inextensa, indivisível e indestrutível. Assim sendo, uma *mônada* é incapaz de ser modificada pela ação de algo que lhe é externo, pois a interação requer algum tipo de contato somente possível entre corpos extensos. Dada essa falta de interação, uma *mônada* só se distingue de outra por suas qualidades e ações internas, sendo que a ação própria das *mônadas* é a percepção pela qual elas exprimem o universo a partir de um determinado ponto de vista. Uma *mônada*, então, está sempre agindo, ou seja, tendo percepções.

As *mônadas* são como mentes e distinguem-se pelo grau de clareza e nitidez de suas percepções. No nível mais baixo, temos as *mônadas* nuas, cuja percepção é confusa e indistinta. Em um nível mais elevado encontram-se as almas, cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória. Por fim, há os espíritos, as únicas *mônadas* capazes de apercepção – entendida como o conhecimento reflexivo do estado interior que

acompanha as percepções distintas – e dotadas das faculdades racionais. Essa tipologia das mônadas corresponde, respectivamente, ao que costumamos chamar de corpos materiais inanimados, de animais e de seres humanos.

No âmbito dessa ontologia, a questão do pensar permanente é respondida positivamente: uma substância não pode estar sem ação, do mesmo modo que, para Leibniz, um corpo não pode estar sem movimento. Assim, mesmo quando dormimos, nós, espíritos, estamos pensando, ou seja, tendo percepções. Um dos pontos centrais do pensamento leibniziano é o princípio da continuidade pelo qual se estabelece que toda mudança de um estado físico ocorre de forma gradual: entre dois estados distintos no tempo, há sempre um estado intermediário. Um corpo, por exemplo, nunca passa do repouso para o movimento de uma só vez, e sim por movimentos graduais. A natureza, nos diz Leibniz em uma famosa máxima, nunca dá saltos. (LEIBNIZ, 1999, p. 29) O mesmo então ocorre com as percepções dos espíritos: as que se tornam conscientes tem sua origem nas *petites perceptions* que, sendo originalmente fracas ou indistintas, vão gradativamente ganhando força até tornarem-se objeto de uma apercepção. (LEIBNIZ, 1999, p. 27)

Como explica Romand, a apercepção para Leibniz é o resultado da manifestação de dois diferentes poderes psíquicos: a atividade representacional — isto é, a expressão de um conteúdo mental definido — e a atividade reflexiva, ou seja, a atenção. “De acordo com essa concepção, a atividade representacional *per se* não é suficiente para produzir uma experiência subjetiva. Quando a atividade reflexiva está ausente ou é insuficiente, o conteúdo perceptivo permanece inconsciente — isto é uma *petite perception*.” (2012, p. 565).

Leibniz não limita a teoria das *petites perceptions* ao campo ontológico e procura sua comprovação no campo da experiência. Nos *Novos ensaios*, ele descreve dois tipos: a) quando as impressões são insignificantes e acabam sendo obscurecidas por outras; e b) quando as impressões são tão unidas que, quando tomadas isoladamente, não apresentam nada que nos permita distingui-las. (LEIBNIZ, 1999, p. 26 e 111)

Leibniz lança mão de exemplos que se tornaram bem conhecidos para ilustrar essa ideia de que temos percepções que, aparentemente, escapam à consciência. O exemplo do moinho descreve uma *petite perception* do primeiro tipo: quem mora perto de um moinho ou de uma queda d’água acaba, por hábito, não mais escutando o som que

eles emitem sem cessar. Para Leibniz, tal fato pode ser explicado pelo caráter repetitivo desses sons: como não apresentam nenhuma novidade para nós, acabamos por direcionar nossa atenção e nossa memória para outros objetos, tornando-os, assim, insignificantes. Mas, caso sejamos advertidos disso, voltamos não só a ouvi-los como também recordamos de tê-lo feito anteriormente. (LEIBNIZ, 1999, p. 27)

Já o exemplo do bramido do mar ilustra o segundo tipo: ao ouvirmos esse som tão típico, não distinguimos o barulho de cada onda isolada; e sim apenas o efeito que, juntas, essas produzem. Mas, para Leibniz, é forçoso que ouçamos cada um desses mínimos ruídos produzidos por cada pequena onda, pois, se assim não fosse, nunca perceberíamos som algum vindo do mar, nem a soma dos barulhos de mil ondas seria audível, pois seria o equivalente a multiplicar mil por zero. (LEIBNIZ, 1999, p. 97)

Leibniz atribui um papel de destaque das *petites perceptions* na formação e manutenção da identidade pessoal. O indivíduo, diz ele, é caracterizado pelos vestígios ou expressões que essas *percepções insensíveis* conservam de nossos estados anteriores. Essa espécie de lembranças inconscientes forma um substrato que não só promove a relação entre o passado vivido e o estado atual do indivíduo como também constitui o reservatório desse passado que pode vir a ser recordado na forma de lembranças. (LEIBNIZ, 1999, p. 28). O filósofo alemão defende uma tese forte que será retomada por Bergson: a de que a alma “[...] conserva *todas* (grifo nosso) as impressões precedentes” (LEIBNIZ, 1999, p. 86). Se não somos capazes de recordar tudo o que nossa alma reteve, isso se deve à concorrência que as impressões passadas e presentes enfrentam para prevalecer sobre as outras e aceder à consciência.

Esse é um exemplo da concepção dinâmica do psiquismo introduzido por Leibniz na psicologia moderna pela qual se busca explicar os fenômenos anímicos a partir da consideração da interação de forças envolvidas nesses. Inspirada na física newtoniana, tal concepção baseava-se na comparação entre o conflito dos motivos humanos — fossem eles conscientes ou inconscientes — e o choque de forças ocorridos nos fenômenos físicos. (SAND, 2014, p. 22). O resultado de tais interações poderia ser tanto a predominância do mais forte pelo mais fraco, a anulação de um pelo outro, a formação de uma solução de compromisso (no caso dos motivos não serem completamente antagônicos), a união de motivos mais fracos para sobrepujar um mais forte etc.

As *petites perceptions* também são responsáveis por nossas motivações inconscientes. Para Leibniz, elas determinam aqueles atos cuja motivação parecem inexistentes ou aleatórias: se precisamos fazer um movimento de retorno, por exemplo, o fato de o realizarmos pela direita ou pela esquerda pode parecer algo indiferente, mas é de fato determinado por nossas percepções insensíveis, que fazem com que o movimento para um determinado lado seja mais fácil de ser realizado do que para o outro. O mesmo se dá com os nossos hábitos e instintos. (LEIBNIZ, 1999, p. 28). A teoria das *petites perceptions* acaba por colocar em xeque a possibilidade de sermos plenamente autoconscientes das motivações de nossos atos, bem como inviabiliza a tese da existência de um livre-arbítrio absoluto, ou seja, de uma vontade indeterminada, tal como expressa na concepção clássica do *liberum arbitrium indifferentiae*. (LEIBNIZ, 1999, p. 178)

Apesar de ser, com toda razão, constantemente apontado como o precursor da noção de inconsciente, Leibniz não chega a conceber uma instância mental ou uma percepção que poderíamos chamar propriamente de “inconsciente” – pois isso seria contrário ao seu princípio da continuidade. O que ele faz é introduzir a noção de que há diferentes graus de consciência e que essa diferença resulta da força que cada percepção possui, esboçando um modelo psíquico dinâmico no qual vigora um conflito entre as percepções cujo resultado é a ascensão à consciência das mais fortes.

Essa interpretação, no entanto, não foi unânime. Hamilton, que defende expressamente a existência de modificações mentais inconscientes em suas *Lectures on Metaphysics*, credita Leibniz como sendo o primeiro filósofo a defender essa doutrina, criticando-o, no entanto, pelos termos adotados: ao referir-se a percepções insensíveis ou ideias obscuras, ele teria violado o uso universal da linguagem, já que a própria noção de percepção ou de ideia já envolveria a de consciência. Essa “infelicidade” terminológica teria sido a razão para o rechaço da doutrina leibniziana na França e na Inglaterra, apesar de sua aceitação “quase universal” na Alemanha (HAMILTON, 1859, p. 361-362).

Outra interpretação discordante foi exposta por Edmond Colsenet, o primeiro filósofo francês a dedicar uma obra inteira ao tema do inconsciente. Seu *La vie inconsciente de l'esprit*, publicado em 1880, se inicia justamente por um exame da doutrina de Leibniz que, quando vista em seu conjunto, nos levaria a interpretá-la como defendendo a existência de percepções realmente inconscientes. Dado ser a mônada um “perpétuo espelho vivo do universo” que percebe todas as outras mônadas do universo, se essa percepção não fosse inconsciente, poderíamos então dizer que temos algum grau

de consciência da infinidade de tudo o que existe no universo, o que seria absurdo. Afinal, não temos consciência nem mesmo de tudo o que ocorre em nós no nível psicológico-fenomenológico devido à dinâmica das representações (COLSENET, 1880, p. 5-6). Ao contrário de Hamilton, Colsenet defende a terminologia leibniziana: ao utilizar os termos “percepções confusas”, “obscuras” ou “indistintas”, Leibniz estaria procurando mostrar que essas percepções, mesmo sendo desprovidas de consciência, nada perdem de sua natureza representativa e não deixam de pertencer à ordem psíquica (COLSENET, 1880, p. 7)

Outro aspecto da teoria leibziniana reforçaria a interpretação da existência das percepções inconscientes, a saber, a própria constituição dos seres na perspectiva da teoria das mônadas. De acordo com essa, todo ser vivo seria composto por um sistema de mônadas agrupadas em torno de uma mônada dominante — a alma. Os próprios órgãos também são compostos de mônadas inferiores subordinadas a uma mônada mais elevada, capaz de ter apercepções parciais. Dado que cada uma dessas mônadas possui sua própria percepção, ocorreria em nosso próprio organismo uma infinidade de percepções que poderiam ser apercebidas por essas mônadas mais elevadas, mas não pelo nosso espírito. Segundo Colsenet, “[...] mil percepções nos escapam, embora elas não estejam fora de toda consciência, mas apenas fora da consciência dominante do Eu. Os experimentos feitos com o sistema nervoso confirmam plenamente esta consequência da teoria leibniziana das mônadas” (COLSENET, 1880, p. 10). Colsenet encontra assim na teoria das mônadas uma explicação ontológica para a questão premente na época da existência de mais de uma consciência no interior do sujeito, observada principalmente nos casos de múltipla personalidade. Como veremos, essa será uma das mais difundidas concepções de inconsciente do pensamento francês do final do século XIX.

Podemos enfim creditar à filosofia de Leibniz a primazia no estabelecimento do paradigma de que a atividade mental é primariamente inconsciente, precedendo e gerando as atividades conscientes. Ela fez ruir um dos corolários do dualismo cartesiano: o de que tudo aquilo que não seja consciente não pertence ao âmbito da *res cogitans*, devendo, assim, ser remetido ao âmbito da *res extensa*, ou seja, visto como uma manifestação propriamente somática e não psíquica. Nietzsche resume com perfeição a importância de Leibniz na mudança de rumo do pensamento filosófico em direção à noção de inconsciente: o autor da *Monadologia* teria tido a incomparável percepção de que:

[...] a consciência é tão-só um *accidens* (acidente) da representação, não seu atributo necessário e essencial; que, portanto, isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio*. (NIETZSCHE, 2001, p. 254)

A concepção leibniziana de um psiquismo baseado em atividades mentais inconscientes não foi bem recepcionada pelos iluministas franceses do século XVIII, que, dada sua fé inabalável no progresso da humanidade guiado pela razão, tiveram dificuldade em aceitar uma filosofia que colocava em xeque a liberdade plena da vontade e limitava o papel da consciência no psiquismo humano. O mesmo não ocorreu na contraparte alemã do movimento: seus representantes entenderam que seu papel era esclarecer o público a respeito da dimensão inconsciente desvelada por Leibniz. (SAND, 2014, p. 28) Dentre esses, destaca-se Wolff, que popularizou a concepção psicológica leibniziana por meio dos conceitos de representações claras (aquelas de cuja percepção temos consciência e que distinguimos das outras) e representações obscuras (aquelas das quais não sabemos bem o que dizer daquilo que percebemos): metaforicamente, ele apresenta a consciência como algo que ilumina as representações mentais, sendo, assim, capaz de retirar estas da obscuridade em que se encontram. (BRITO, 2017, p. 157) Kant, por exemplo, faz uso desses mesmos termos para distinguir as representações acompanhadas ou desprovidas de consciência. (KANT, 2006, p. 35)

A exposição acima, embora incompleta, nos revela o feixe de problemas aos quais o conceito de inconsciente esteve inicialmente imbricado, transpassando os âmbitos da psicologia, da ontologia e da metafísica. São eles: a) o pensamento é perene ou intermitente? b) o psíquico pode ser reduzido à consciência? c) existem conteúdos psíquicos e/ou faculdades mentais não-conscientes? d) a existência desses conteúdos ameaçaria a unidade da identidade pessoal do sujeito? e) qual seria o impacto desses nas noções de vontade, livre-arbítrio e liberdade? Esse feixe de problemas inicial será consideravelmente ampliado nas filosofias do inconsciente que serão desenvolvidas no século XIX, como veremos a seguir.

1.3. Tradições discursivas acerca do inconsciente

O século XIX testemunhou um interesse crescente pelo tema do inconsciente. De acordo com ffytche (2014, p. 21), o uso e a utilidade do discurso sobre o inconsciente foram então consideravelmente expandidos, tendo o conceito assumido um papel central e original nos argumentos a respeito da natureza e do desenvolvimento da identidade subjetiva no âmbito mais geral de um interesse renovado pela psique. De um assunto secundário, o inconsciente tornou-se um fulcro para diversas tendências das ciências naturais e humanas.

Esboçaremos a seguir as principais tradições discursivas do inconsciente desenvolvidas durante o século XIX, baseando nossa exposição na classificação proposta por Gösde (2011).

1.3.1. O inconsciente cognitivo

A filosofia de Leibniz inspirou uma série de teorizações sobre o inconsciente no século XIX que deram origem à tradição do inconsciente cognitivo, da qual fazem parte Herbart, Fechner, Helmholtz e Wundt. Pode-se entender por inconsciente cognitivo os processos e estruturas mentais que, mesmo operando à margem da consciência fenomênica, influenciam a experiência consciente, as ações e pensamentos do sujeito (KIHLSSTROM, 1987, p. 1445).

As bases dessa tradição foram erigidas por Herbart. Sua teoria psicológica é calcada em uma concepção mecanicista e dinâmica do psiquismo, baseada na interação entre as representações — também chamada de ideias, elas são entendidas como os elementos básicos da vida mental. De acordo com esse modelo, as representações se tornam forças quando, na interação com outras, gera-se uma resistência: desse processo resultam representações mais fortes que se opõem às representações mais fracas. Esse jogo de forças pode resultar em três possibilidades: a) as representações adentram a consciência; b) as representações mantêm-se apartadas da consciência, mas continuam a existir, podendo ascender à consciência em diferentes circunstâncias; c) as representações são reprimidas e deixam de existir como ideias para passar ao estado de tendência. Herbart postula a existência de um limiar que separa as representações na situação A da situação B (chamado de limiar estático) e outro que separa B de C (limiar mecânico). As

representações dos estados B e C equivalem, grosso modo, às *petites perceptions* leibzinianas. (BORING, 1929, p. 244).

Na psicologia de Herbart, a consciência é o mero resultado da interação entre as representações. Aquelas que se encontram abaixo do limiar estático podem ascender à consciência caso tenham afinidade com as que lá já estão. Ao fazê-lo, ocorre o que Herbart entende por apercepção: a representação não só se torna consciente como também é assimilada ao todo formado pela massa das representações apercebidas. (BORING, 1929, p. 245). Para Herbart, não existe um Eu como uma estrutura prévia que seria o sujeito dessas apercepções: é a própria massa das apercepções que ocupa esse lugar de sujeito (KIM, 2015, n.p)

Herbart é um dos primeiros autores do século XIX a tentar estabelecer uma psicologia científica baseada na física newtoniana. Para isso, inspirou-se no atomismo psicológico dos associacionistas ingleses; mas, enquanto esses explicavam os fenômenos mentais por meio das leis de associação de ideias, Herbart via as representações como partículas submetidas às forças da atração e da repulsão. O modelo psíquico herbartiano buscava uma regularidade de fenômenos similar ao do mundo newtoniano, mas que não nos é dada pela consciência — com suas intermitências naturais, mudanças de rumo, aparição e desaparecimento de pensamentos, etc. Assim, para que fosse possível discernir uma ordem no reino do psíquico era preciso supor que “[...] a aparição de pensamentos na consciência fosse a consequência de processos mentais inconscientes subjacentes” (SAND, 2014, p. 137).

Helmholtz foi um dos mais importantes defensores da existência de processos mentais inconscientes. Segundo ele, as percepções conscientes são determinadas por *inferências inconscientes* relativas ao estímulo interno. De acordo com essa concepção, a percepção seria a conclusão de uma espécie de silogismo, na qual o conhecimento do mundo adquirido por meio da experiência desempenharia o papel de premissa maior, enquanto a premissa menor corresponderia à informação do estímulo imediato. Helmholtz enfatiza que, ao contrário de um raciocínio normal, que é um ato do pensamento consciente, esse que resulta na percepção ocorre inconscientemente. (KIHLMSTROM, 2010, n.p). Wundt também defendeu essa noção de inferências inconscientes, mas acabou por abandoná-la posteriormente (GÖDDE, 2011, p. 207).

1.3.3. O inconsciente romântico

A noção de inconsciente foi primordial para o pensamento e a sensibilidade romântica, sendo considerada um fundamento da vida humana, a ligação entre o homem e a natureza — vistos como partes de uma mesma unidade, como organismos vivos que partilhavam os mesmos poderes e funções. Assim sendo, o sujeito romântico podia voltar-se sobre si mesmo em busca da Verdade e do Absoluto graças ao acesso franqueado pelo inconsciente.

Apregoava-se, então, uma descida ao inconsciente, processo marcado pela irracionalidade considerada positivamente: os românticos partiam em busca desse caos construtivo, do demoníaco que levaria ao gênio. De acordo com Goethe, “[...] o ser humano não pode permanecer por muito tempo no estado consciente; há de buscar sempre novo apoio no inconsciente, porque é onde estão mergulhadas as suas raízes” (GOETHE apud (FERREIRA NETTO, 2010). Como parte desse mergulho no “outro” lado do Eu e da natureza, surgiu o interesse por aqueles fenômenos que traziam a marca do inconsciente, como os sonhos, as doenças mentais, a parapsicologia, a mitologia etc.

O inconsciente tornara-se a fonte da imaginação artística romântica em que a obra de arte não mais é vista como o resultado de uma atividade intencional, e sim como o de um processo espontâneo, em que o artista é “tomado”, tal qual um possesso, pela inspiração. O poema ou a música “brotam” dessa região inacessível à consciência, independentemente da vontade ou do controle do artista. Para isso, exorta Young, um precursor do conceito romântico de gênio, o artista precisa mergulhar “[...] no mais profundo do teu ser” e “[...] adquirir intimidade plena com o estranho que mora dentro de ti” (apud ABRAMS, 2010, p. 268). Desse “outro” inconsciente emerge o próprio sentido da natureza, que se revela por meio da intuição poética, e não somente por meio da razão e da ciência.

É a fonte inconsciente da imaginação que determina e explica o gênio, um tema constante nas obras e teorias românticas:

Ele é um homem duplo, composto de elementos cognoscíveis e incognoscíveis, semelhante a Deus, venerável, tão inescrutável a si mesmo quanto aos outros, criativo por processos vitais e espontâneos como o auto crescimento de uma árvore, cuja obra maior, sem ter sido anunciada, emerge da escuridão para a luz de sua consciência (ABRAMS, 2010, p. 268)

A noção de inconsciente romântico foi precedida pela ideia de *força vital* (em alemão, *Lebenskraft*), entendida como um princípio que governava as funções orgânicas do corpo e seu desenvolvimento. Para a medicina romântica, essa força era a fonte de todos os movimentos que ocorriam no corpo sem a participação da mente (digestão, secreção, respiração, etc.). Era considerada como uma terceira substância, para além do dualismo cartesiano mente-corpo, sendo descrita por Herder como “[...] o gênio interior do meu ser.” (FFYTCHE, 2014, p. 19)

Schelling é um dos principais representantes desse pensamento romântico sobre o inconsciente. O ponto de partida de sua filosofia é a unidade indissolúvel entre a natureza e o espírito. Em seus primeiros trabalhos, Schelling entende que a natureza é o espírito em potência não desenvolvido em direção à consciência. Todos os seres racionais e não-racionais emergem de uma mesma inteligência inconsciente, que opera no interior dos seres, que se desenvolve em níveis sucessivos e que tem uma finalidade intrínseca. No ser humano, a inteligência inconsciente torna-se autoconsciente. Mesmo assim, não é possível reduzi-lo à consciência, já que, no homem, esse fundamento inconsciente permanece ativo como a base de sua vida e de seu pensamento (MCGRATH, 2010).

O inconsciente de Schelling e dos românticos é uma construção voltada para superar a divisão moderna entre subjetividade e natureza, entre corpo e mente. Trata-se de um inconsciente “produtivo” que é visto como uma fonte de criatividade orientada para o futuro que torna possível o desenvolvimento e as transformações pelas quais o sujeito passa em seu processo de individuação (MCGRATH, 2010).

1.3.4. O inconsciente compulsivo-irracional

Tendo como principais expoentes Schopenhauer, Nietzsche e Hartmann, essa tradição baseia-se na ideia de que o homem possui uma natureza instintiva perigosa, fonte de impulsos cegos que o fazem agir de acordo com os seus desígnios, independentemente da vontade própria do sujeito.

Schopenhauer estabeleceu a Vontade como a própria essência do mundo, entendida como uma força irracional de caráter inconsciente que lutava pela existência e por sua reprodução. A Vontade Universal seria uma coisa-em-si-mesma, livre e sem fundamento, fora do tempo e do espaço, sendo a base da qual surgem todas as outras

coisas (MELLO; CACCIOLA, 1991). Para o filósofo alemão, a Vontade constituiria a essência “íntima, verdadeira e indestrutível do homem. Todavia, em si mesma, seria destituída de consciência, pois a consciência é condicionada pelo intelecto e este é um mero acidente do nosso ser” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 243). O corpo próprio, enquanto objetificação da vontade, seria a substância primária do sujeito; já o intelecto, entendido como mera função cerebral, seria uma aquisição secundária e posterior do ser humano cujo objetivo seria servir à Vontade na obtenção de seus propósitos (SAND, 2014, p. 112).

Para Schopenhauer, todos os afetos e paixões humanos não passam de movimentos de Vontade dos quais nos tornamos conscientes, mas que podem, também, permanecer inconscientes. A Vontade também possui o poder de impedir certas representações de fazerem-se presentes no intelecto, evitando, assim, a produção de emoções indesejáveis, agindo como uma espécie de censora. Em alguns casos, o resultado desse processo pode levar à loucura, pois, no lugar de uma memória suprimida, um conteúdo arbitrário é lançado. (MELLO; CACCIOLA, 1991). Todo esse processo se dá fora do âmbito da consciência, assim como situações rotineiras em que a Vontade age "secretamente". O resultado é uma ação cujos motivos, se observados atentamente, mantêm-se alheios à consciência.

Influenciado por Schopenhauer, Nietzsche irá propor uma Vontade de Poder (também traduzida por Vontade de Potência) como força motora de todos os seres e do universo, verdadeira essência do mundo. Essa Vontade de Poder seria constituída por inúmeros impulsos que interagem dinamicamente, gerando conflitos, imposições e resistências. Os impulsos que emanam do inconsciente e nele interagem são de inúmeros tipos: impulso intelectual, impulso de apropriação, impulso de submissão, impulso de autoconservação, impulso à verdade etc. — e são esses impulsos que comandam o sujeito. Em Nietzsche, há uma apologia desses impulsos, mesmo sendo eles de caráter destrutivo e agressivo.

No pensamento nietzschiano, a consciência é um fenômeno secundário e ilusório, sendo formada a partir do inconsciente para servir de zona de transição entre este e o mundo. O inconsciente também é apontado como origem do pensamento, que surge independentemente da vontade do sujeito. Por isso, afirma Nietzsche, “[...] é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de

maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não é uma ‘certeza imediata’” (NIETZSCHE, 1992, p. 23).

As diferentes tradições discursivas do inconsciente se encontram e atingem seu cume na obra de Hartmann, paradigmaticamente intitulada *Filosofia do Inconsciente*. Publicado originalmente em 1869, o livro tornou-se um sucesso de vendas — ganhando 10 reedições no período de duas décadas. De acordo com o testemunho de Wundt, “[...] desde a invenção da imprensa, nenhuma obra filosófica teve tanto sucesso na Alemanha quanto a *Philosophie des Unbewussten*” (WUNT apud SOARES, 2017, p. 1). A obra de Hartmann é uma tentativa grandiloquente de reconciliar as ciências e a metafísica tendo o inconsciente por conceito central. A aceitação popular foi acompanhada de um criticismo feroz dos especialistas, tanto na Alemanha quanto na França (FEDI, 2008).

Para Hartmann, o universo é regido pelo Inconsciente, uma força dinâmica inteligente composta de três camadas: a) o Inconsciente Absoluto, responsável pela mecânica do universo físico; b) o Inconsciente Fisiológico, subjacente à origem, evolução e desenvolvimento da vida; c) o Inconsciente Relativo, origem da vida mental consciente — o equivalente a um inconsciente psíquico, relativo aos estados e processos mentais que influenciam a ação e o pensamento do sujeito e que não estão sob seu controle. (KIHLMSTROM, 2010, n.p)

A filosofia de Hartmann não adere plenamente nem ao materialismo nem ao idealismo. Ele admite que os processos conscientes são fisiologicamente determinados, mas rejeita a tese de que todos os fenômenos mentais podem ser explicados em termos de disposições moleculares. O inconsciente hartmaniano é por natureza teleológico, fazendo com que todos os processos orgânicos tenham um fim determinado. Ao mesmo tempo, ele rejeita a supremacia do intelecto e da consciência do idealismo: essa é vista como um epifenômeno intermitente no fluxo do inconsciente cuja aparição se dá somente quando a atividade desse é bloqueada e refletida de volta para si mesma (GÖDDE, 2011, p. 211).

Uma das marcas da filosofia de Hartmann é o seu pessimismo — muito próximo do de Schopenhauer — que pode ser resumido na tese de que o nada é melhor do que o ser, e de que a não-existência é preferível à existência. Se fosse possível escolher, ninguém optaria pela vida, dada que essa nos traz mais sofrimento do que alegria. O próprio movimento da Vontade que gera o universo é visto como traumático dado que a

Vontade nunca pode alcançar satisfação plena. Assim marcada, a criação é vista como um interminável e dramático ato de sofrimento. (BEISER, 2016, *passim*)

Com as tradições discursivas sobre o inconsciente acima expostas, vimos que o feixe de problemas aos quais o conceito de inconsciente esteve inicialmente imbricado se ampliou. Ao fim e ao cabo, todas essas concepções implicaram em uma reavaliação do próprio estatuto da consciência: décadas antes de Freud, Maudsley já recorria à imagem da revolução copernicana para caracterizar essa mudança de perspectiva que retirou a consciência do centro em torno do qual gravitavam os fenômenos psíquicos. Restava a essa ser pouco mais do que um “[...] satélite do espírito, encarregada de indicar o que se passa, e não de produzir os eventos”. (MAUDSLEY apud GAUCHET, 1992, p. 97).

É o próprio espírito — entendido como um ser individual encarnado na forma humana — que se vê colocado em xeque pelo inconsciente. Suas manifestações foram reduzidas a expressões dos mecanismos corporais autônomos, dos desígnios de uma Vontade alheia, do resultado da dinâmica das representações ou do de processos mentais independentes. Tudo aquilo que ele julgava saber sobre si mesmo — o que lhe era transparente ou que poderia ser alcançado pela via da introspecção e da auto-observação — poderia ser desprezado como ilusório. Sua própria razão de ser foi subsumida ao de alguma entidade metafísica primordial. Foi destituído de sua soberania e de sua dignidade como se fora um antigo rei a caminho da guilhotina.

A “derrubada do espírito” possibilitou a ascensão de um novo regime: o da psicologia experimental e científica, que se constituiu ao longo de todo o século XIX na tentativa de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais. Essa psicologia procurou aplicar uma metodologia inspirada na das ciências naturais em busca de um conhecimento dito objetivo, apoiada, segundo Foucault (2011, p. 133), em dois postulados filosóficos: a) o de que a verdade do homem poderia ser exaurida em seu ser natural; e b) que esse conhecimento objetivo implicava na determinação de relações quantitativas, na construção de hipóteses e na verificação experimental. De acordo com Vial (2009, p. 105), essa psicologia não só buscou suporte nos princípios teóricos que guiavam os estudos sobre o inconsciente, como também

descobriu o inconsciente a cada passo que dava, tanto em suas manifestações normais como anormais.

Essa nova psicologia seguiu duas tendências diferentes: uma, da pesquisa em laboratório, no qual predominava os procedimentos de mensuração dos fenômenos tais como os da sensação e da percepção — que constituíam a maior parte dos experimentos realizados no laboratório de psicologia de Wundt em Leipzig, considerado o primeiro do gênero na história (BORING, 1929); outro, da pesquisa clínica, entendida como aquela que toma como objeto as doenças e os fenômenos mórbidos, vendo nesses uma espécie de experimento instituído pela própria natureza. A primeira tendência prevaleceu na Alemanha; a segunda, na França (BERGSON, 2006a, p. 264).

A psicologia experimental em sua vertente clínica deu origem, segundo Gódde (2011), a uma quarta tradição discursiva sobre o inconsciente, cujos principais expoentes são Charcot, Bernheim e Pierre Janet⁵. Essa será abordada no próximo capítulo no âmbito das particularidades da história do inconsciente no contexto francês.

⁵ Para distinguir os dois Janets — Paul e Pierre, tio e sobrinho — que serão citados nessa tese optamos por referir-nos a eles também pelo prenome para evitar confundi-los.

Capítulo 2: O inconsciente na França do século XIX

As primeiras aparições do termo inconsciente ocorrem no século XVIII. Na língua inglesa, o termo *unconscious* aparece em uma das obras do filósofo e jurista escocês Lord Kames - *Essays on the principles of Morality and Natural Religion*, de 1751 – para caracterizar os casos nos quais percebemos um objeto externo, mas não temos a consciência da impressão – ou seja, do próprio processo de perceber – que resultou nessa percepção. (WHYTE, 1978, p. 103). No alemão, tanto a forma adjetivada do termo (*unbewusst*) quanto a substantivada (*Unbewusstsein*) são utilizadas pelo filósofo alemão Ernest Platner em sua obra *Philosophische Aphorismen*, publicada originalmente em 1776. Ele chega a afirmar que as representações não-conscientes são “[...] por um lado, causa, e por outro, efeito das [representações] conscientes” e, assim, “[...] a vida da alma humana é uma série contínua de representações articuladas, sob a variação do consciente e do inconsciente (PLATNER *apud* GARCIA, 2020, p. 78). Já na língua francesa, o termo *inconscient* só começa a ser utilizado na segunda metade do século XIX, sendo que suas primeiras aparições se dão no contexto de traduções de textos alemães (WHYTE, 1978, p. 67).

Esse “atraso” francês em relação ao uso do termo inconsciente é significativo da especificidade do pensamento francês em relação ao tema. De acordo com Finn (2017, p. 12), o interesse do século XIX pelo inconsciente chegou tarde à França — e não foi sem relutância. Concomitantemente ao debate sobre a natureza do inconsciente que ocorria entre filósofos, médicos, psicólogos e psiquiatras, havia muitos que simplesmente se recusavam a aceitar a ideia de um inconsciente. Desse modo, paradoxalmente “[...] dúvidas ou negações sobre a existência do inconsciente estavam sendo expressas ao mesmo tempo em que intensas pesquisas francesas sobre hipnotismo e histeria demonstravam que existiam vários tipos de segundos estados mentais e personalidades divididas.” (FINN, 2017, p. 11)

Fedi (2008, p. 34) aponta que parte dessa resistência francês teve relação com a recepção do pensamento de Hartmann e de Schopenhauer ocorrida na França ambas na década de 1870. Essa conjunção temporal ajudou a forjar a imagem de uma filosofia alemã coerente, à qual se contrapunha uma filosofia francesa que buscava marcar a sua identidade própria em um período histórico marcado pelo sentimento de humilhação nacional resultante da Guerra Franco-Prussiana. Exemplo disso são as diversas críticas

feitas à *Filosofia do Inconsciente* (que ganhou uma tradução francesa em 1877), que visavam os pontos capitais da obra de Hartmann — o determinismo, o panteísmo e o pessimismo — aos quais se oporiam radicalmente o racionalismo cartesiano e o otimismo dos Iluministas dos quais os filósofos franceses seriam herdeiros.

A despeito dessa resistência ao inconsciente “importado da Alemanha”, o interesse pelo tema na França será despertado pelos fenômenos revelados pela psicologia experimental clínica. Mais do que uma questão conceitual, o inconsciente “francês” se coloca como um problema a partir dos dados da experiência, como veremos neste capítulo.

2.1. A constituição do inconsciente na França

2.1.1. A fase do magnetismo animal

O título da obra paradigmática de Ellenberger (1970) — *A descoberta do inconsciente* — aponta para uma dimensão empírico-observacional da história do inconsciente que foi ganhando força a partir do final do século XVIII. É como se os fenômenos com os quais a psicologia clínica se deparou fossem gradualmente revelando uma “realidade” do inconsciente que ultrapassasse as questões mais conceituais e abstratas do debate filosófico sobre o tema. Assim, a dimensão propriamente psicológica do inconsciente passa a ganhar relevo frente às dimensões ontológicas, metafísicas e epistemológicas, tornando-se gradualmente cada vez mais difícil de ser ignorada ou menosprezada.

Ellenberger utiliza o termo *psiquiatria dinâmica* para se referir ao que chamamos anteriormente de psicologia experimental clínica. Entende-se por dinâmica toda abordagem dos fenômenos psíquicos que leva em consideração a atividade e a interação de energias psicológicas, impulsos e tendências que estariam subjacentes ao nível de consciência e aos sintomas manifestos. Desse modo, a psiquiatria dinâmica seria aquela caracterizada por “[...] explicar o consciente, o presente e o aparente por meio do inconsciente, do passado e do oculto” (Ellenberger apud DELILLE, 2017, p. 125).

A história da psiquiatria dinâmica tem início ainda no final do século XVIII com a teoria e as práticas terapêuticas propostas pelo médico Franz Anton Mesmer,

desdobrando-se na primeira metade do oitocentos em torno do aprofundamento e das polêmicas engendradas pelo mesmerismo. O magnetismo animal originalmente postulava a existência de um fluido pertencente a todos os corpos — o chamado fluído magnético: sua distribuição desigual seria a causa das doenças, enquanto a cura estaria na restauração do seu equilíbrio. Mesmer — que, tendo desenvolvido suas ideias na Áustria, acabou mudando-se para Paris em 1778, cidade na qual residiria até 1785 — causou furor na época com suas sessões coletivas nas quais grupos de pessoas eram supostamente curadas ao “receberem” o fluído magnético, processo terapêutico marcado principalmente pela ocorrência das chamadas crises magnéticas — nas quais os pacientes sofriam convulsões, vômitos, alucinações, desmaios etc. ao caírem numa espécie de transe coletivo (FRÓES, 2013).

A teoria e a técnica terapêutica iniciadas por Mesmer tomaram outro rumo nas mãos do Marquês de Puységur, que começou sua prática magnética em 1784. Ele teve um papel fundamental na identificação e no estudo do que posteriormente se denominou como hipnotismo: ao tentar replicar as práticas de Mesmer, deparou-se com um outro tipo de fenômeno — o “sono lúcido” ou “sonambulismo artificial” — pelo qual seus pacientes entravam em um estado similar ao do sonambulismo natural, mas mantendo a capacidade de conversar e mover-se. Nesse estado, os pacientes eram capazes de discorrer sobre os motivos de suas doenças, prever-lhes o desfecho e receitar o próprio tratamento, além de manifestar dons extraordinários, tais como ler um livro no escuro, descrever lugares e acontecimentos à distância e adivinhar os pensamentos de outrem (NEUBERN, 2009, p. 88). O sono lúcido dos pacientes revelava uma clara divisão de estados de consciência, na qual uma outra voz se fazia ouvir, distinta da habitual: era uma espécie de voz da natureza, um saber fundamental da vida ao qual o magnetismo franqueava acesso (CAZETO, 2001, p. 146).

Na França, o magnetismo animal alternou entre fases de interesse e entusiasmo e fases de descrédito e indiferença (ELLENBERGER, 1970, p. 83), sem nunca ter obtido a chancela da maior parte da comunidade médica e científica — sendo alvo de pelo menos duas comissões de investigação oficiais (ambas instituídas em 1784) e que concluíram pela condenação da sua prática e pelo rechaço de sua teoria (CAZETO, 2001, p. 97-112). O mesmo não ocorreu na Alemanha, onde o magnetismo animal encontrou acolhida pelas instituições oficiais: o relatório de uma comissão oficial de investigação instituída pelo

governo da Prússia publicado em 1816 mostrou-se favorável à prática, que passou a ser ensinada nas universidades (ELLENBERGER, 1970, p. 77)

Os filósofos alemães mostraram-se profundamente impactados pelos fenômenos magnéticos: “[...] certamente do ponto de vista filosófico, o magnetismo animal é a descoberta mais importante já feita, mesmo se, até agora, ele cria mais enigmas do que resolve”, escreveu Schopenhauer (apud ELLENBERGER, 1970, p. 159, tradução nossa), que via nesses a confirmação da sua doutrina da vontade (SCHOPENHAUER, 2014). Já Schelling via o magnetismo animal não só como um meio de estabelecer a conexão entre o homem e a Alma do Mundo, mas também como uma base na qual assentar uma metafísica experimental (ELLENBERGER, 1970, p. 159).

Hegel manifestou seu interesse pelo magnetismo animal principalmente em suas aulas. Exemplo disso é o adendo ao § 406 do terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no qual discorre longamente sobre o tema. Ele toma os fenômenos magnéticos como uma espécie de doença produzida artificialmente que provoca uma separação das instâncias psíquicas do indivíduo: de um lado, está a consciência própria do estado de vigília, do outro, a vida anímica — a alma, para Hegel, abrange apenas as atividades psíquicas que o homem compartilha com os outros seres vivos, tais como a sensação, o sentimento e o hábito (INWOOD, 1997, sub voce “mente e alma”). Essa ruptura entre as duas instâncias é uma possibilidade que está “[...] contida no homem mais sadio que houver, já que cada homem encerra em si os dois lados acima aludidos” (HEGEL, 1995, p. 140). Ao se efetuar, tal cisão comprometeria a liberdade do indivíduo que se encontraria enraizada em sua consciência, sujeitando-se assim ao domínio de um outro — daí viria a influência do magnetizador sobre o magnetizado.

Como veremos mais adiante, a reação dos filósofos franceses ao magnetismo animal foi bem menos entusiasmada, reflexo, provavelmente, da desconfiança que imperava nos meios acadêmicos e científicos em relação a ele — a despeito da permanência das práticas mesmeristas como uma espécie de medicina marginal que perdurou por todo o século. Mas esse quadro se alterará radicalmente na segunda metade do século XIX, quando as práticas mesmeristas e as questões a ela relacionadas serão progressivamente incorporadas no âmbito da medicina e da pesquisa científica institucionalizadas, dando início a um novo período no âmbito da história da psiquiatria dinâmica, como veremos a seguir.

2.1.2. A fase do hipnotismo

Essa segunda fase da história da psiquiatria dinâmica é marcada pela adoção da hipnose como o método por excelência de investigação, experimentação e terapia, tornando-se assim a *via regia* de acesso à dimensão inconsciente (ELLENBERGER, 1970, p. 111). O termo hipnose foi popularizado pela obra do cirurgião inglês James Braid, que foi capaz de fornecer às práticas mesmeristas um estatuto de cientificidade que ajudou a superar algumas das resistências enfrentadas pelo antigo magnetismo animal. Nesse sentido, ele desconsiderou os fenômenos extraordinários associados a esse, como os de telepatia e adivinhação.

Braid também estabeleceu um objeto específico de investigação — o sono nervoso, ou também chamado de hipnótico, considerado como um estado particular do sistema nervoso — e um método — a hipnose, técnica que induzia o sono nervoso por meio da concentração fixa do olhar sobre um determinado objeto brilhante —, além de desenvolver uma teoria psiconeurofisiológica na tentativa de explicá-los (CAZETO, 2001, *passim*). Por fim, Braid introduziu o conceito de sugestão para descrever o processo pelo qual o hipnotizador sugere com palavras ou com gestos uma reação específica do hipnotizado: bastaria, por exemplo, ao primeiro fazer gestos de oração para que o segundo começasse a entoar hinos de louvor.

A história do hipnotismo na França ficou marcada pela rivalidade entre duas escolas que desenvolveram diferentes práticas e teorias sobre o fenômeno, como veremos a seguir.

2.1.2.1 O hipnotismo entre Charcot e Bernheim

O neurologista Jean-Marie Charcot é um dos principais responsáveis pela introdução e aceitação da hipnose na França como objeto digno de estudo científico. Ele foi a figura principal da chamada Escola da Salpêtrière, em referência ao hospital no qual trabalhava e lecionava. Charcot começou a fazer experimentos com a hipnose em 1878 no âmbito de suas tentativas de tratamento dos sintomas histéricos de seus pacientes. Desses experimentos, conduzidos por ele e por seus discípulos, originou-se a tese de que o hipnotismo seria um fenômeno composto por três fases bem marcadas — a letargia, a catalepsia e o sonambulismo — que em sua forma perfeita passou a ser denominado *le*

grand hypnotisme. A Escola da Salpêtrière considerava o hipnotismo um fenômeno que acometia apenas os pacientes histéricos, passando a ser visto, portanto, como uma espécie de sintoma patológico. Seus membros também davam ênfase às características somáticas do estado hipnótico — tais como a hiperexcitabilidade muscular e a hipersensibilidade — que seriam indícios da impossibilidade de simulação por parte dos hipnotizados, baseado no pressuposto de que não seria possível fingir um fenômeno corporal. (CHERTOK; DE SAUSSURE, 1997, p. 70-71)

Nos experimentos feitos com pacientes, Charcot utilizava-se da sugestão tanto para provocar sintomas como para removê-los. Ele buscou explicar esses fenômenos primeiramente em bases predominantemente fisiológicas, vendo neles um similar dos atos reflexos. De acordo com Charcot, os experimentos com o hipnotismo constituíam “[...] a mais bela demonstração do funcionamento automático de uma parte do encéfalo, funcionamento já estudado pelos psicólogos e pelos fisiologistas, e ao qual deu-se o nome de automatismo cerebral ou de cerebração inconsciente” (CHARCOT apud CARROY, 1991). Durante o transe hipnótico poder-se-ia constatar um modo de funcionamento puramente mecânico e inconsciente do sujeito que Charcot comparava ao homem-máquina idealizado por La Mettrie (BORCH-JACOBSEN, 1997, p. 149).

As condições nas quais os experimentos eram conduzidos na Salpêtrière suscitaram muita desconfiança. Acreditava-se então que os pacientes acabavam por descobrir o que se esperava deles, produzindo, assim, por simulação, o sintoma ou efeito esperado (CAZETO, 2001, p. 276). Um dos mais ferrenhos críticos da Escola da Salpêtrière foi o médico Hippolyte Bernheim, principal teórico da chamada Escola de Nancy, em referência à cidade na qual ele e outros praticantes da hipnose residiam. Bernheim afirmava que os três estágios do *grand hypnotisme* de Charcot nunca haviam sido observados por ele (salvo em uma paciente que havia sido tratada anteriormente justamente na Salpêtrière) e considerava os fenômenos lá observados como sendo artificialmente produzidos (GAULD, 1992, p. 330).

A Escola de Nancy opunha-se à sua rival principalmente por entender o hipnotismo não como uma manifestação patológica, mas sim como um caso particular do fenômeno mais geral da sugestão. Bernheim definia essa como “[...] o ato pelo qual uma ideia é introduzida no cérebro e aceita por ele” (BERNHEIM apud CAZETO, 2001, p. 307). Essa aceitação, no entanto, dependeria do grau de sugestionabilidade de cada sujeito, sendo que apenas aqueles que a tivessem num grau muito elevado seriam capazes

de alcançar o estado de sonambulismo profundo no qual se poderia observar todos os fenômenos associados ao hipnotismo.

Bernheim admitia que nesse estado profundo o sujeito pudesse agir como um verdadeiro autômato, obedecendo cegamente às ordens do hipnotizador. E em sua elaboração teórica ele chega também a explicar a sugestão com base no modelo do arco reflexo, no qual a ideia sugestionada realizar-se-ia em ato independentemente da vontade e da consciência do sujeito. Nesse ponto, observa Borch-Jacobsen (1997, p. 149), a teoria de Bernheim se assemelhava bastante à de Charcot, pois ambas estariam enraizadas em uma mesma psicofisiologia.

Contraditoriamente, Bernheim também defendia que o sujeito participava ativamente do processo da sugestão: a impressão recebida do exterior precisava ser transformada em ideia, ser aceita e elaborada pelo aparelho psíquico em um “[...] trabalho complexo que cada individualidade realizaria à sua maneira” (BERNHEIM apud LAURENS, 2005, p. 468, tradução nossa). Como explica Borch-Jacobsen (1997), na concepção de Bernheim é como se o sujeito sugestionado buscasse responder ativamente a uma demanda que lhe era feita, sendo que essa demanda poderia ser algo do tipo “não tome consciência dessa sugestão” ou “aja contra a sua vontade”. Entende-se assim que o sujeito aceitaria *conscientemente* desempenhar o papel de um *autômato inconsciente*.

Nessa perspectiva, “[...] a ilusão não está, portanto, do lado do sugestionado, mas sim do lado do sugestionador, de quem ingenuamente imagina ter conseguido iludir o outro: ilusionista iludido” (BORCH-JACOBSEN, 1997, p. 155, tradução nossa). Em mais uma contradição, Bernheim rejeita categoricamente a ideia de que o sujeito em transe hipnótico pudesse estar de algum modo inconsciente do que se passava. “O sujeito é consciente: ele o é em todos os períodos e em todos os graus de hipnotismo; ele entende o que eu lhe digo, sua atenção pode ser dirigida a todos os objetos do mundo exterior. A inconsciência hipnótica, o coma hipnótico simplesmente não existe” (BERNHEIM apud BORCH-JACOBSEN, 1997, p. 154).

Ainda de acordo com Borch-Jacobsen (1997, p. 195), Bernheim sempre negou a existência do inconsciente sob todas as formas. Essa atitude extravagante para a época visava tornar explicável a ação sobre a consciência de uma sugestão cujo conteúdo inteiro é consciente. Já Charcot — que, como vimos, partiu de uma noção de inconsciente cerebral — vai progressivamente elaborando uma noção de inconsciente psíquico à

medida em que esse vai se desvelando nos casos clínicos — em especial, àqueles envolvendo a dupla ou a múltipla personalidade.

2.1.2.2. A dupla personalidade e a divisão do Eu

Dentre os casos clínicos que moldaram a história da psiquiatria dinâmica, nenhum teve mais impacto do que o da jovem Félicité X. O caso foi tratado e exposto pelo médico Eugène Azam e gerou inúmeros debates nos meios acadêmicos franceses. Como bem sintetizou Pierre Janet, “[...] sua história foi o grande argumento que os psicólogos positivistas usaram na época das lutas heroicas contra o dogmatismo espiritualista da escola de Cousin” (JANET apud HACKING, 2000, p. 175)

Em um primeiro momento, ao se deparar com uma jovem paciente considerada alienada, que apresentava sintomas tais como catalepsia, anestesia e perda de memória, Azam experimenta colocá-la em transe hipnótico — no que é bem-sucedido — seguindo as orientações do trabalho de Braid. Ele passa então a fazer experimentos com o hipnotismo em Félicité X e outros sujeitos. Ele divulga seus resultados em um texto publicado em 1860, que causou certo furor nos meios científico para, logo em seguida, ser rejeitado pelos mesmos. Foi somente em 1876 que Azam fez o relato detalhado do caso da jovem atendida há mais de uma década e que ele havia novamente reencontrado (CAZETO, 2001, p. 219-222).

Félicité X era uma costureira de origem simples que alternava normalmente entre dois estados de consciência: no primeiro, ela mostrava-se triste, sombria, firmemente dedicada ao trabalho; no segundo, transformava-se em uma pessoa vivaz, emotiva e de imaginação exaltada. A transição entre eles era marcada por um período curto de adormecimento. Quando se encontrava no primeiro estado, não se recordava de nada do que ocorrera no segundo, enquanto neste, sua memória não apresentava falhas. Além de sofrer dessa alternância de estados (havia outros, desconsiderados, no entanto, por Azam), Félicité X apresentava sintomas histéricos, tais como anestesia, sensação de bola epigástrica, perda de olfato e paladar, etc. Quando a paciente é reencontrada 16 anos depois, a duração do segundo estado predominava sobre o primeiro (CAZETO, 2001, p. 225-227).

Em uma de suas tentativas de explicar o caso, Azam considera que o segundo estado de consciência seria uma espécie de estado de sonambulismo total em que todas as faculdades mentais manter-se-iam intactas. Isso explicaria a falta de lembranças quando se dava o retorno ao primeiro estado. Ao longo de diversos textos sobre o caso, Azam esboça diferentes conceitos para enquadrar o caso: dupla consciência, dupla personalidade, duplicação ou divisão da vida, amnésia periódica, acabando por se fixar no primeiro desses (CARROY, 2001, p. 50)

O termo dupla consciência já era de uso corrente entre os britânicos, cujos relatos de casos de *double consciosness* influenciaram o trabalho de Azam. De acordo com Hacking (1991, p. 136), a elaboração desse termo serviu aos propósitos de dissociar esse fenômeno daqueles relacionados ao sonambulismo — como costumava-se fazer ao descrever a nova personalidade como sendo apenas a expressão de um estado de transe — bem como da noção correlacionada de que uma pessoa adormecida se encontrava em um estado inconsciente mesmo quando estava sonhando. Essa distinção entre duas consciências permitiria explicar um dos critérios estabelecidos para identificar o fenômeno: o de que a personalidade “principal” sofreria de uma amnésia no que se refere a tudo o que ocorria na predominância da personalidade secundária (chamada de amnésia periódica). Nesse quadro teórico, a “segunda consciência” permaneceria inconsciente para a primeira, sem ser em si mesma inconsciente.

A publicidade em torno do caso Férida X serviu para renovar o debate em torno da unidade e da identidade do Eu que já havia sido levantado em *De l'intelligence* — livro publicado por Taine pela primeira vez em 1870. Na obra, ele critica a concepção do Eu substancial dos espiritualistas como sendo uma mera “ilusão metafísica”. O Eu não seria uma noção primitiva: pelo contrário, ele seria constituído no decurso de uma história pela série de acontecimentos e estados sucessivos que lhe ocorrem, lhe ocorreram e poderão lhe ocorrer. Sua aparente permanência não só é ilusória como frágil — Taine cita diversos casos de patologias da personalidade que o demonstram. Nesses, veríamos a formação de uma cadeia secundária de associações — seja baseada em verdadeiras ou em falsas memórias — que seriam introduzidas em algum ponto da cadeia principal e que gerariam o estranhamento de si. A nova cadeia poderia, inclusive, se desenvolver ao ponto de substituir a cadeia principal. Taine parece acreditar na existência de diferentes cadeias, ou melhor, de diferentes Eus que estariam em constante conflito:

[...] a ideia de nossa pessoa é um grupo de elementos coordenados cujas associações mútuas, incessantemente atacadas e incessantemente triunfantes, são mantidas durante a vigília e a razão como a composição de um órgão se mantém durante a saúde e a vida. Mas a loucura está sempre à porta do espírito como a doença está em relação ao corpo, pois a combinação normal é apenas um resultado favorável só alcançado e renovado pela derrota das forças opostas. (TAINÉ, 1870, p. 207)

Por essa concepção de Taine, fica patente que a unidade do Eu não é dada ao indivíduo como algo natural, e, sim, como algo que deve ser alcançado por meio de esforços persistentes e duradouros. Casos como o de Félida X seriam, então, apenas exemplos de fracasso desse processo.

O estudo de casos de dupla personalidade e de histeria traumática também levaram Charcot a conceber a formação de um segundo Eu por meio do mecanismo da dissociação da consciência. De acordo com ele:

É possível despertar nos órgãos psíquicos uma ideia ou um grupo de ideias associadas que, na ausência de qualquer controle e de qualquer crítica, deverão estabelecer-se em estado autônomo, viver, de certo modo, como um *parasita (grifo nosso)* e, por isso mesmo, adquirindo uma enorme força e um poder de realização, por assim dizer, sem limites. (CHARCOT apud TRILLAT, 1991, p. 157)

Esse “Eu parasita” se manifestaria então nos casos de histeria como uma segunda personalidade. Essa concepção desenvolvida nos últimos anos de vida de Charcot mostram a passagem de um modelo de inconsciente fisiológico para um predominantemente psicológico (TRILLAT, 1991, p. 157; CAZETO, 2001, *passim*).

Esse mecanismo de dissociação da consciência será plenamente desenvolvido por Pierre Janet. Mas, de acordo com LeBlanc (2001), ele o teria elaborado para dar conta de um outro fenômeno — o da sugestão pós-hipnótica — que também desempenharia um papel crucial na história da psiquiatria dinâmica, como veremos a seguir.

2.1.2.3. A sugestão pós-hipnótica e a dissociação da consciência

Dentre os temas mais debatidos no período do hipnotismo estava o da sugestão pós-hipnótica (também chamada de *suggestion à échéance*, que podemos traduzir como *sugestão a longo prazo*). Entende-se por esse termo os experimentos nos quais uma sugestão era feita ao sujeito no estado hipnótico, mas cuja execução deveria ser realizada

posteriormente à saída do transe. A sugestão é então realizada de acordo com as ordens dadas, mas sem que o sujeito tenha consciência da origem dessa demanda. O próprio Freud reconheceu a importância do tema: segundo ele, “[...] as experiências hipnóticas, e em especial a sugestão pós-hipnótica, demonstraram de forma convincente a existência e o modo de ação do inconsciente psíquico” (FREUD, 2006, p. 21). Ainda de acordo com o inventor da psicanálise, a sugestão pós-hipnótica mostraria que uma ideia poderia tornar-se ativa —ou seja, ser traduzida em ato — mesmo permanecendo inconsciente para o sujeito que o realiza (FREUD, 1996, p. 280).

Segundo Gauld (1992, p. 494), a possibilidade do cometimento de crimes por parte de pessoas hipnotizadas ou sob a influência de uma sugestão pós-hipnótica foi o aspecto do hipnotismo que mais atraiu interesse nas décadas de 1880 e 1890, tanto interesse popular quanto literário, médico e científico. Essa possibilidade era defendida enfaticamente pela Escola de Nancy, principalmente pelo criminalista Jules Liégeois, que considerava ser fácil levar alguém a cometer um crime —inclusive assassinatos! — por meio da hipnose, sem que tivessem consciência de seus atos. O tema levantava questões legais e metafísicas sobre a responsabilização judicial e o livre-arbítrio.

Foi justamente uma apresentação de Liégeois na *Académie des sciences morales et politiques* que levou Paul Janet a dedicar-se a um estudo sobre o tema da sugestão, um dos mais completos realizados por um filósofo espiritualista e publicado em fascículos entre os anos de 1884 e 1885. Nele, Paul Janet toma partido da Escola da Salpêtrière na polêmica com a sua rival, criticando essa por sua falta de rigor e controle nos experimentos com a sugestão, bem como no uso dessa em pessoas saudáveis — o que poderia oferecer riscos à saúde (1884b, n.p.).

Paul Janet inicia seu artigo destacando o caráter de automatismo presente na sugestão — no qual poder-se-ia transformar um sujeito “nervoso” em uma “máquina”. Ele propõe explicar o fenômeno com base na lei *psicológica* da associação de ideias e na lei *fisiológica* da associação de movimentos: assim, o surgimento de uma imagem (por exemplo, a ideia de uma ordem recebida) seria acompanhada pelo movimento ou pela sensação a essa associados. Seria o caso de uma sugestão pós-hipnótica do tipo: “na ocasião em que você ver João, você o abraçará.” A ideia da ordem dada permaneceria inconsciente até que a visão da pessoa conhecida a despertasse, desencadeando, assim, a ação ordenada (JANET, 1884b, n.p.). Essa concepção de uma lembrança inconsciente é aceita sem reservas por Paul Janet, para quem “[...] os fatos da memória inconsciente e

automática são demasiadamente numerosos e constatados para se tornarem objeto de debate” (JANET, 1884b, n.p.).

Mas há um aspecto da sugestão pós-hipnótica que a teoria associacionista de Paul Janet não consegue explicar e que lhe chama a atenção. Pegue-se por exemplo um dos experimentos realizados por Bernheim: ele ordena a um paciente hipnotizado que retorne ao seu consultório 13 dias após a consulta; ao sair do transe, ele não se recorda da sugestão feita, mas, no prazo estabelecido, ele se apresenta no consultório. De que forma, pergunta-se Paul Janet, a ordem desperta exatamente treze dias após ter sido dada? De acordo com ele, não haveria nenhuma associação possível que fizesse com que a ideia despertasse exatamente naquele dia específico (JANET, 1884b, n.p.).

Uma solução para esse problema, segundo Paul Janet, seria pressupor uma faculdade inconsciente de medição do tempo para explicar esse despertar da lembrança inconsciente no dia determinado. Tal explicação seria compatível com mais estrito cartesianismo — afinal, como já vimos, o próprio Descartes admitia a existência de faculdades inconscientes. Podemos dizer que o problema levantado por Paul Janet apontava para a impossibilidade de explicar tal fenômeno da sugestão como um mero efeito do automatismo, enquanto a sua solução o remetia ao âmbito do estritamente psicológico. Mas ele próprio parece desconfiar dessa solução: se correta, ela nos fará entrar no domínio das “[...] faculdades misteriosas e desconhecidas, semelhantes àquelas do magnetismo animal (...)” (JANET, 1884b, n.p., tradução nossa)

De acordo com Leblanc (2001, p. 32), Bernheim foi um dos primeiros a propor uma solução para o problema apresentado por Paul Janet com base em sua concepção sobre a atividade mental/cerebral — como destaca Cazeto (2001, p. 309), Bernheim passa indiscriminadamente do registro psíquico para o neurológico e vice-versa. Para ele, haveria dois níveis de atividade: o superior e o inferior. O primeiro é o local da ação voluntária, do raciocínio e do julgamento; o segundo, da ação automática, dos reflexos psíquicos e da imaginação. No estado de vigília, o nível superior exerce controle sobre o inferior, neutralizando os efeitos da imaginação e mantendo a atividade automática sobre controle. Esse controle, no entanto, é enfraquecido durante o sono normal ou hipnótico, no qual há uma concentração da atividade cerebral no nível inferior, gerando, assim, um “estado de consciência” diferente daquele do estado de vigília. (LEBLANC, 2000, p. 32; CAZETO, 2001, p. 310).

Dentro desse quadro conceitual, eis como Bernheim explica a questão posta por Paul Janet: a lembrança da sugestão é armazenada no nível inferior do cérebro e lá permanece em estado latente enquanto prevalece o estado de consciência da vida de vigília. A sugestão é então reavivada toda vez que o sujeito passa desse estado de consciência para o outro, o do estado onírico/hipnótico. Esse segundo estado de consciência não é entendido como um estado patológico ou anormal: de acordo com Bernheim, todos nós o possuímos em um certo grau. (LEBLANC, 2000, p. 34). Para Weitzenhoffer (1978, p. 52), Bernheim antecipa com essa explicação o modelo da dissociação da consciência.

De acordo com Leblanc (2001, p. 57), Pierre Janet desenvolve sua teoria da dissociação da consciência justamente para resolver o problema da sugestão pós-hipnótica levantado por seu tio: o despertar da sugestão na data exata requereria muito mais do que uma faculdade de contar o tempo: uma segunda consciência seria responsável por todo o julgamento inconsciente necessário para a execução da sugestão.

Pierre Janet chega a essa conclusão baseado nos experimentos com sugestões pós-hipnóticas que ele próprio realizara com sua paciente Lucie: num deles, por exemplo, a jovem deveria cair adormecida após Pierre Janet bater palmas dez vezes, o que de fato aconteceu. Durante esses experimentos, revelou-se a existência de uma segunda personalidade, que passou a ser chamada de Adrienne. De acordo com Pierre Janet, Adrienne mostrava-se presente nos aparentes estados de inconsciência de Lucie — era aquela, por exemplo, quem contava o número de palmas. Para Pierre Janet, o surgimento de Adrienne seria o resultado do mecanismo de dissociação da consciência, entendido como uma resposta psíquica a eventos traumáticos — no caso dela, um susto sofrido na infância pela ação de uma brincadeira de dois rapazes escondidos por detrás de uma cortina. (CARROY; PLAS, 2000a; JANET, 1886).

2.1.2.4. O inconsciente hipnoclínico

A fase do hipnotismo encerra um período da história da psiquiatria dinâmica no qual “[...] esses pioneiros empreenderam com grande audácia a exploração e a utilização terapêutica de energias psicológicas inconscientes” (ELLENBERGER, 1970, p. 110). A despeito da pluralidade de concepções teóricas e de práticas terapêuticas, algumas

características mantiveram-se constantes, ainda de acordo com Ellenberger. Dentre elas, destacamos:

- a) A hipnose é adotada como a principal abordagem do inconsciente;
- b) Certas figuras clínicas ganham proeminência: sonambulismo espontâneo, letargia, catalepsia, múltipla personalidade e histeria;
- c) Um novo modelo da mente humana é desenvolvido baseado na dualidade entre consciência e inconsciente. Posteriormente, foi modificado, adotando a forma de um grupo de subpersonalidades subjacentes à personalidade consciente;

Chamaremos essa tradição discursiva desenvolvida nesse período da psiquiatria dinâmica de *inconsciente hipnoclínico*. Ela sublinha duas características fundamentais do debate sobre o inconsciente na França no final do século XIX: a) a de que o estado hipnótico era o principal modo de revelar a existência de uma dualidade psíquica; e b) a de que esse lado inconsciente do ser humano era inferior ao seu lado “normal” — seja pelo comportamento submisso e automático dos hipnotizados, seja pelos sintomas revelados pelas histéricas.

Essa tradição discursiva tornou patentes alguns dos aspectos da atividade inconsciente do espírito as quais passaram a se impor nos debates sobre o tema. Um deles seria o de conservação de lembranças, revelando um poder de alcance da memória muito além do esperado dada nossa capacidade “normal” de acesso às lembranças. Como exemplo, podemos citar os casos de pacientes em transe hipnótico que eram capazes de falar em alguma língua aprendida durante a infância da qual nada recordavam em estado de vigília. Ellenberger (1970, p. 317) destaca que ao final do século XIX havia se tornado recorrente a discussão entre filósofos e psicólogos a respeito da possibilidade de retermos inconscientemente a totalidade das lembranças de toda a nossa vida.

Outro aspecto importante do inconsciente seria a sua função dissociativa da experiência consciente. Num registro corriqueiro, podemos citar o caso dos hábitos que, pela repetição, se tornam ações quase automáticas, desprovidas de consciência. Já no âmbito patológico, temos os casos de dissociação de partes da personalidade responsáveis por fenômenos como a perda do próprio sentimento de identidade, a manifestação concomitante ou alternada de duas ou mais personalidades, a realização de ações impostas por sugestão contrárias ou indiferentes à vontade do indivíduo. Essas partes dissociadas da personalidade levariam uma espécie de existência parasitária à margem do Eu,

interferindo em suas funções e podendo chegar ao ponto de suplantá-lo (Ellenberger, (1970, p. 318).

2.2. O espiritualismo francês e o inconsciente

O espiritualismo pode ser considerado a filosofia nacional francesa por excelência, cujas raízes encontram-se na afirmação cartesiana da primazia epistêmica e metafísica do pensamento. De acordo com Gutting, tal tendência engloba todo ensinamento filosófico cuja ontologia concorde com as seguintes assertivas: a) o valor da existência humana é derivado das faculdades mentais superiores dos indivíduos; e b) essas faculdades não são reduzíveis aos processos materiais e nem assimiláveis a um nível mais elevado de realidade (o absoluto). Sendo assim, o espiritualismo pode ser considerado “[...] uma afirmação do primado metafísico e ético da mente individual (o espírito) contra as reivindicações do materialismo, do empirismo e de certos tipos de idealismo⁶.” (2001, p. 10, tradução nossa).

Segundo Terzi (2020, p. 3), o espiritualismo francês deve ser visto mais como uma “galáxia de pensadores ligados por relações pessoais e institucionais” do que como uma escola ou movimento. Mais do que a aderência a um sistema, o que aproximaria esses filósofos seria uma “convergência de opiniões”. Como uma grande família, o espiritualismo francês seria tecido por ascendentes distantes, linhagens sucessivas, ramificações e parentescos muitas vezes inesperados.

O projeto do espiritualismo coloca-se como tarefa descrever detalhada e acuradamente a experiência humana enquanto a de um ser espiritual para, em seguida, mostrar que todo o resto (o campo da natureza e da matéria) é subordinado e dependente do espírito (GUTTING, 2001, p. 11). Daí a importância dada à psicologia pelos espiritualistas, como o ponto de partida e a base de toda filosofia: por meio dela é possível apreender os fatos da consciência a partir dos quais se poderá erigir uma metafísica. A psicologia torna-se, assim, uma janela para o Absoluto, na medida em que “[...] a

⁶ Como observa o próprio Gutting (2001, p. 14), o espiritualismo possui uma tendência natural ao idealismo. No entanto, o espiritualismo possibilita a negação da afirmação fundamental do idealismo — a de que, em última análise, apenas as mentes existem —, além de estar comprometido com a afirmação da pluralidade de pessoas individuais e, especialmente, com a distinção entre as mentes humanas finitas e o Deus infinito que as criou.

atividade da consciência iluminada pela introspecção psicológica é parte do próprio tecido da realidade; é o mundo visto por dentro, e não um ponto de vista sobre e contra o mundo, como defendiam o subjetivismo ou o fenomenalismo.” (MCGRATH, 2014, p. 42, tradução nossa). Nesse sentido, definir o escopo da psicologia torna-se uma questão relevante para os espiritualistas, espelhando aí suas concepções ontológicas e distinguindo um campo próprio à investigação filosófica.

O testemunho da consciência revela aos espiritualistas a evidência indubitável da liberdade do espírito. “Lá onde há livre determinação, ato voluntário e deliberado, lá é o mundo espiritual”, decretava Cousin (1838a, p. 216), salvaguardando esse mundo do determinismo vigente no âmbito do mundo material. O próprio princípio da causalidade que fundamenta o determinismo nos é dado, segundo Maine de Biran, pela experiência interior, “[...] que nos ensina que a ideia de causa tem seu tipo primitivo e único no sentimento do eu, identificado com o do esforço” (MAINE DE BIRAN, 1920, p. 227, tradução nossa). E não só o mundo do espírito é livre: Émile Boutroux, por exemplo, vai mostrar que a liberdade não é uma exceção em um mundo mecanicista, mas sim imanente à ordem causal da natureza (MCGRATH, 2014, p. 17).

Esse sentimento do Eu não revela apenas a noção de causa aos espiritualistas. Como resume Paul Janet, o espiritualismo francês nos ensina que a alma não é um objeto, e sim um sujeito; não um substrato misterioso, e sim uma força livre “[...] que possui consciência de si mesma e que obtém do sentimento de ser sua própria causa a convicção de sua individualidade, de uma unidade efetiva, e não nominal, e de uma identidade essencial, e não aparente [...]” (1897, p. 494, tradução nossa). Essas características do Eu se traduzem na ideia de personalidade, considerada pelo mesmo Paul Janet como uma contribuição original do espiritualismo francês, ao menos em sua dimensão metafísica (1897, p. 493).

Dadas essas características do espiritualismo francês — que é essencialmente uma *filosofia da consciência* — podemos presumir uma certa resistência natural à noção de inconsciente. Aceitá-la requereria algumas condições: uma delas seria a de não ameaçar a superioridade ontológica do espírito sobre a matéria, recusando qualquer primazia de um inconsciente cerebral sobre a consciência. Outra condição seria a de não negar plenamente a liberdade moral dos indivíduos, refutando, portanto, a postulação de algum tipo de determinismo psíquico que se sobrepusesse à vontade consciente do sujeito e que o eximisse da responsabilidade por seus atos. Por fim, a noção de inconsciente não

poderia tornar inviável a concepção de um Eu essencialmente uno e idêntico a si mesmo: desse modo, sua relação com a consciência não deveria ser de oposição ou conflito — sob pena de instaurar algum tipo de cisão interna que ameaçasse essa unidade.

Vejamos, pois, como alguns dos principais filósofos espiritualistas pensaram a questão do inconsciente.

2.2.1. Os inconscientes em Maine de Biran

Maine de Biran é tradicionalmente apontado como um dos filósofos franceses que mais contribuiu para o desenvolvimento da noção de inconsciente, a despeito do fato de ele não utilizar o termo (BERTRAND, 1888; BRÈS, 2006). Seu inconsciente é inspirado não só na filosofia de Leibniz como também no trabalho dos biólogos do século XVIII Barthez, Bichat e Cabanis a respeito da sensibilidade própria do organismo. Somente na última década de vida ele se interessará pelo magnetismo animal. (RIGAUX, 2000, p. 7)

Maine de Biran representou para a filosofia francesa do século XIX o resgate da glória do *cogito* cartesiano em contraposição ao sensualismo de Condillac e ao materialismo positivista dos ideólogos. Para ele, a filosofia deve começar pela experiência que a consciência faz de si mesma, experiência pela qual se revela um Eu puramente subjetivo cujo ser não difere do seu parecer. Mas daí efetuar um salto em direção à afirmação de uma substância pensante transcendente, como fez Descartes, eis o passo em falso dado pelo autor das *Meditações* de acordo com Maine de Biran. (HENRY, 2012, p. 60)

Ao recusarmos a extrapolação cartesiana, o problema da perenidade do pensamento é facilmente resolvido. Ao referir-se a ele, Maine de Biran invoca o testemunho da experiência do Eu atual, que lhe afirma: não, eu não penso sempre (basta citar o estado de sono profundo ou os episódios de desfalecimento), nem tampouco tenho permanentemente o sentimento da minha existência. Logo, conclui ele, não posso ser uma coisa pensante cuja essência seja única e exclusivamente o pensamento (MAINE DE BIRAN, 1920, p. 125). Eis um exemplo do que podemos chamar de “empirismo da vida interior”, desenvolvido por Maine de Biran, cuja fonte de conhecimento reside na própria experiência do Eu em sua vivência imanente.

E o que nos revela tal experiência? Maine de Biran estabelece como fato primitivo da experiência humana o esforço muscular: por meio desse, que é dado a um sentido íntimo, o Eu se conhece imediatamente como uma força hiperorgânica, como causa de um movimento muscular que procura agir sobre uma matéria exterior a si mesmo e que lhe oferece resistência. Esse esforço é entendido como uma atividade voluntária cuja origem é a vontade livre do Eu.

Para Maine de Biran, a evidência de nossa liberdade é da mesma ordem que a da existência para o *cogito* cartesiano. Duvidar dessa liberdade, entendida primariamente como o poder de colocar-se em movimento, ou seja, de agir de forma corpórea no mundo, colocaria em risco o próprio sentimento de identidade pessoal e a unidade do Eu:

[...] eu me sinto livre, logo o sou. Se esse sentimento [...] me enganasse, [...] se, no momento em que me determino, em que faço um esforço, fosse um outro ser, uma outra potência invisível que fosse causa dessa determinação, que exercesse tal esforço e executasse o meu querer; [então] eu poderia também duvidar se quando sinto ou apercebo a minha existência individual não seria um outro ser que existisse em meu lugar. (MAINE DE BIRAN, 1920, p. 258 tradução nossa).

Maine de Biran pensa a liberdade muito mais como a capacidade de determinação da própria ação do que como a simples capacidade de escolha, a despeito da pecha que Schopenhauer lhe atribui de ser um “fanático adepto do *liberi arbitrii indifferentiae*” (SCHOPENHAUER, 2021, p. 131). Até porque escolher é dar preferência a uma ideia, e não é sobre as ideias que a vontade exerce seu poder. O paradigma da liberdade biraniana é o exercício de uma atividade qualquer sem restrições ou empecilhos de acordo com a própria determinação da vontade. Pelo contrário, a necessidade se impõe como um obstáculo a essa ação, como aquilo que nos obriga a agir contra a nossa vontade e que nos torna passivos. (MAINE DE BIRAN, 1920, p. 250)

É pelo prisma da dualidade atividade/passividade que se revela a teoria do inconsciente biraniana, dualidade sobreposta, mas não coincidente com o dualismo mente-corpo. Como aponta Gouhier, na psicologia de Maine de Biran os fatos da consciência não se equivalem aos psicológicos, como apregoa o axioma dos fatos psicológicos, pois só há consciência quando há consciência de si, e só há consciência de si quando há um Eu entendido como força ativa. “O que chamamos de ‘inconsciente’ é nesse âmbito uma noção positiva perfeitamente definida: ela corresponde a uma vida

psicológica puramente passiva fora da zona na qual o eu se reconhece pelo esforço.” (GOUHIER, 1942, p. 31, tradução nossa)

Tal inconsciente biraniano abrange tanto as afecções quanto as intuições. As primeiras são entendidas como elementos puramente sensíveis de prazer e dor, de caráter impessoal, sendo irrepresentáveis, mas das quais possuímos ao menos um sentimento vago. Da ordem do orgânico, essas afecções estão presentes em todos os seres vivos e dão o tom daquilo que Maine de Biran chama de nosso sentimento fundamental — ou seja, do nosso humor alegre ou triste, agitado ou calmo, medroso ou corajoso etc., humor que oscila incessantemente de acordo com as estações do ano, a idade, as horas do dia, etc. Como sintetiza Rigaux (2000, p. 11), tais afecções inconscientes desdobram um véu imaginário que se coloca entre nós e o mundo exterior. Já as intuições, inspiradas nas *petites perceptions* leibnizianas, são definidas como a forma inerente às impressões oriundas da vista e do tato, entendidas como representações espontâneas pelas quais o Eu é informado de que um objeto externo toca uma parte de seu corpo. A intuição caracteriza-se por ser um conhecimento em gestação daquilo que não é afecção, ou melhor, das impressões que perderam seu caráter afetivo graças ao poder do hábito e que podem vir a tornar-se percepções conscientes. As afecções estão para as sensações assim como as intuições estão para as percepções. (RIGAUX, 2000, p. 14). Esse inconsciente biraniano das afecções e intuições forma uma espécie de pano de fundo do Eu: como constata o filósofo em seu diário com certa perplexidade, nele se encena o teatro “[...] desse enigma que eu carrego em mim mesmo e cuja chave me escapa sem cessar” (MAINE DE BIRAN apud ROMEYER-DHERBEY, 1974, p. 82, tradução nossa).

É a esse inconsciente orgânico que Maine de Biran remete o sono e seus fenômenos associados, como os sonhos e o sonambulismo. O filósofo de Bergerac procura reduzir todos esses fenômenos da vida noturna inconsciente a manifestações da passividade nos discursos que compõe as *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, pronunciadas em 1809. Ao dormirmos, segundo ele, a vontade encontra-se temporariamente suspensa e, por conseguinte, também a consciência. Abre-se assim o caminho para que a imaginação passiva crie imagens correspondentes às afecções e intuições que continuam a ocorrer no organismo, dando origem aos sonhos. As contradições e bizarrices que caracterizam a experiência onírica devem-se à ausência da ação das nossas faculdades ativas de atenção e rememoração e às associações espontâneas daí resultantes. (MAINE DE BIRAN, 1920b, p. 155-158). Esse processo de

produção dos sonhos é, segundo Maine de Biran, ininterrupto, a despeito do fato de raramente termos lembrança de nossos sonhos: é provável que não haja sono sem sonhos. Estaríamos então diante de uma reafirmação da tese cartesiana da perenidade do pensar? Não, responde ele, pois o pensamento propriamente dito supõe a consciência do Eu que somente nos é dada pelo esforço característico da vida de vigília. (MAINE DE BIRAN, 1920b, p. 159).

Já o fenômeno do sonambulismo natural é entendido como uma espécie de sonho no qual a comunicação do cérebro com os órgãos de locomoção e da fala permanece ativa, diferentemente do que ocorre durante o sono normal. (MAINE DE BIRAN, 1920b, p. 193). Mas será tão fácil reduzir os feitos extraordinários dos sonâmbulos a meras manifestações da passividade? Não parecem eles guiados por uma vontade, desempenhando ações tão complexas — como as de um abade que compunha sermões e copiava partituras musicais durante seus episódios de sonambulismo (MAINE DE BIRAN, 1920b, p. 190)— que é lícito supor serem dirigidas por uma inteligência? Se assim for, estaremos diante de dois modos de existência

[...] tão diferentes e tão completamente estranhos um ao outro que o ser ao qual se aplicam parece estar dividido em duas pessoas distintas, uma das quais não se apropria de nada do que a outra fez ou sentiu, não guarda a menor lembrança disso, não lhe associa o mesmo eu. (MAINE DE BIRAN, 1920b, tradução nossa)

Essa possibilidade da existência de duas pessoas distintas em um mesmo sujeito causa perplexidade em Maine de Biran, como fica patente em sua apreciação do já citado caso do abade que apresentava a seguinte particularidade: a cada noite ele retomava a mesma sequência de ações e ideias interrompidas na noite anterior. Como não ver aí a manifestação de um outro Eu, um Eu noturno contínuo e detentor de uma memória própria, já que o Eu da vida de vigília nada recordava dos episódios de sonambulismo? O texto de Maine de Biran mostra um embaraço diante dessa possibilidade e rapidamente a descarta sem discussão, reafirmando a tese de que tanto o sono quanto o sonambulismo são estados caracterizados pela ausência de toda subjetividade, remetendo-os então à ordem da passividade. Como destaca Méheust, o sonâmbulo nesse contexto “[...] não possui um eu, nem uma atividade consciente e voluntária; ele não passa de um autômato e é simplesmente uma pré-montagem da memória (melhor dizendo, o hábito, *acréscimo*

nosso) que confere a seu comportamento a aparência de um controle inteligente” (2014, p. 233, tradução nossa)

Se no texto das conferências proferidas por Maine de Biran em 1809 não há referência direta ao magnetismo animal, isso irá mudar nos anos seguintes: de acordo com Tisserand (1908, p. 66), Maine de Biran mostrará um vivo interesse sobre o tema nos últimos dez anos de sua vida, ou seja, a partir de 1814. Ele estabeleceu relações pessoais com dois dos mais importantes nomes do magnetismo animal francês do começo do século XIX: François Deleuze — autor de *Histoire critique du magnétisme animal* (1813) e Alexandre Bertrand — que publicou um *Traité du Somnambulisme* (1822). Ambas as obras foram lidas e comentadas por Maine de Biran, que também participou de várias sessões de magnetismo (GOBLOT, 1979; MÉHEUST, 2014, p. 238).

Mas são certas passagens no diário de Maine de Biran que nos permitem vislumbrar todo o alcance de suas reflexões a respeito do magnetismo animal. Em uma delas, ele aponta para as perspectivas abertas pelo mesmerismo no trato da questão sobre a união entre a alma e o corpo, já que tanto os magnetizadores quanto os místicos teriam o conhecimento necessário para modificar o modo pelo qual os dois termos se relacionam (MÉHEUST, 2014, p. 238). Essa associação entre magnetismo e misticismo se aprofunda no seguinte registro:

Os efeitos bem constatados do magnetismo, tal como a comunicação entre os pensamentos do magnetizador e o espírito do magnetizado que age voluntariamente a partir das ideias que lhe são sugeridas por um outro espírito e sem que a personalidade do seu Eu seja absorvida, nos faria conceber até certo ponto a influência sobrenatural da graça ou do espírito de Deus sobre nossas almas. (MAINE DE BIRAN apud MÉHEUST, 2014, p. 238, tradução nossa)

Chama a atenção nesse trecho o fato de Maine de Biran admitir que o magnetizado conservaria seu Eu durante o transe e que ele agiria por vontade própria, diferentemente da concepção de automatismo despersonalizado anteriormente defendida. Maine de Biran vai além: em outros trechos, ele chega a postular a existência de dois Eus — hipótese que, como vimos, lhe causava perplexidade:

O desenvolvimento de faculdades particulares no sonambulismo magnético — e sobretudo a lembrança que se liga às impressões relativas a esse estado quando ele se reproduz sem que haja nenhuma lembrança no estado de vigília — parece indicar que há um ou talvez vários sentidos internos (que não obedecem à ação da alma no estado de vigília, como também ocorre nos órgãos da vida interior puramente animal) que obedecem a essa ação da alma

e tornam-se instrumentos próprios de percepção e de ideia no estado magnético. Existem, portanto, dois eus, duas partes diferentes cujo sentimento de individualidade se deve respectivamente a estes dois modos de atividade da alma ou à diferença nos instrumentos pelos quais essa atividade é desenvolvida. (MAINE DE BIRAN apud TISSERAND, 1916, p. 317, tradução nossa)

Mas, de acordo com Tisserand (1916, p. 317), Maine de Biran parece ter abandonado logo depois essa hipótese da existência de um duplo Eu.

A interpretação de Maine de Biran sobre o sonambulismo e os sonhos tal como exposta nas conferências de 1809 exercerá forte influência nas discussões do século XIX sobre esses e outros fenômenos associados, como os do magnetismo animal, dos estados hipnóticos e das patologias mentais. Nesses estados, o sujeito agiria então como uma espécie de autômato à mercê das alucinações produzidas pela sua própria imaginação. Cousin, por exemplo, endossa essa concepção biraniana de automatismo para explicar os fenômenos do sonambulismo e das patologias mentais: “[...] o mesmo golpe que atinge nossa liberdade leva embora o homem, deixando apenas um autômato no qual as funções orgânicas e intelectuais ainda são executadas, mas sem a nossa participação, sem que tenhamos consciência ou responsabilidade (1838b, p. 72, tradução nossa). Podemos dizer que esse é um inconsciente compatível com as teses espiritualistas: algo pertencente ao nível mais baixo da vida propriamente psicológica, assimilável mesmo à dimensão da vida orgânica, marcado pela negatividade, pela passividade e pela despersonalização.

Já na última fase de sua filosofia, Maine de Biran esboça uma noção de inconsciente que poderíamos chamar de *místico-espiritual*, próxima da tradição romântica. Ele passa a distinguir a alma do próprio Eu, entendendo-a como uma substância e como uma força que precede a consciência de si. Essa alma — que está sempre em exercício — assegura a continuidade do nosso ser na alternância entre os estados de sono e de vigília (RIGAUX, 2000, p. 16). Essa alma — que é inconsciente na medida em que não é o Eu — realiza em si a unidade das três dimensões da vida humana (animal, humana e espiritual) e revela a presença de Deus em nós, já que ela possui “[...] faculdades ou operações que se relacionam a um princípio mais alto do que ela mesma e suas operações secretas se executam no seu fundo e sem o seu conhecimento” (BIRAN apud RIGAUX, 2000, p. 17).

O inconsciente deve ser objeto de estudo da psicologia mista apregoada por Maine de Biran. Essa se diferencia da psicologia pura — entendida como a ciência daquilo que é próprio e inerente ao Eu, ou seja, de suas faculdades ativas tal como evidenciadas pelo sentido íntimo — por deter-se sobre os fatos psicológicos formados por elementos heterogêneos, considerando assim “[...] os fatos da inteligência em seu ponto de contato com os da sensibilidade, os da sensação em sua relação com os objetos e órgãos, os atos da vontade nas afecções sensíveis que os determinam, as paixões em sua influência sobre os fenômenos fisiológicos e reciprocamente.” (MAINE DE BIRAN, 1920a, p. 81). A psicologia biraniana se faz em diálogo constante com o conhecimento gerado pela medicina e pela fisiologia da época, criticando-as e corrigindo-as quando necessário.

Maine de Biran fez da psicologia o próprio núcleo da filosofia, dando-lhe máxima importância: ela não só se tornava a ciência central das ciências do homem como também a ciência primeira das ciências da natureza — dado que é pelo conhecimento do homem que se é possível elucidar a própria estrutura de todo conhecimento (MONTEBELLO, 2000, p. 52-53). Os espiritualistas franceses, em geral, lhe serão fiéis nesse quesito. Mas haverá divergências quanto ao “direito” de os fenômenos inconscientes pertencerem ou não ao campo da psicologia, discussão reveladora do estatuto ontológico que lhe será dado, bem como da posição a que será relegado. Vale lembrar que a obra de Maine de Biran exerceu pouca influência sobre a primeira metade do século XIX, graças, sobretudo, ao fato de que a grande parte de seus escritos só foi publicado postumamente (NICOLAS; MARCHAL; ISEL, 2000, p. 80)

2.2.2. Cousin: inconsciente e espontaneidade

Maine de Biran foi, ao lado de Royer-Collard e Laromiguière, um dos três mestres de Cousin, cujos ensinamentos lhe forneceram as bases de seu espiritualismo eclético — cuja característica é tomar o espiritualismo como doutrina, adotando, porém, o ecletismo como método. Tal método baseia-se na noção de que há uma filosofia perene (*philosophia perennis*), ou seja, de que toda doutrina possui um âmago de verdade, e de que é possível alcançá-la confrontando as verdades particulares dos diversos sistemas. Em relação à psicologia, Cousin mantém o entendimento de que ela deva ser a porta de entrada para a filosofia, cuja luz “[...] reflete-se sobre todas as outras partes (do sistema) e cuja verdade torna-se para nós a medida da verdade do sistema inteiro.” (COUSIN apud MARQUES, 2007, p. 89).

A psicologia cousiniana se alinha plenamente ao axioma dos fatos psicológicos: seu objeto são os fatos da consciência, mais especificamente aqueles que lhe são dados pela reflexão, entendidos como sendo interiores ao sujeito e sobre os quais ela é capaz de se voltar, fixando-lhes e detendo-se sobre eles pelo exercício da atenção. Tal psicologia se realiza por um exercício de introspecção pelo qual o filósofo se isola do mundo e se dá como uma realidade a ser observada o espetáculo de si mesmo, reproduzindo “[...] livre e distintamente todos os fatos que a vida comum mostra apenas casualmente e confusamente.” (COUSIN, 1838, p. IX, tradução nossa).

O ecletismo cousiniano parece buscar em Descartes a concepção de transparência total dos pensamentos à consciência, definida como mediadora dos conteúdos advindos das faculdades psíquicas. Em seu *Cours de Histoire de la Philosophie* ministrado em 1829, ele afirma ser “[...] um fato incontestável que nada se passa em nós sem que o saibamos, sem que tenhamos consciência. A consciência é como um testemunho que nos adverte de tudo o que ocorre em nossa alma. Ela não é o princípio de nenhuma das faculdades, mas é a luz de todas elas” (COUSIN, 1840, p. 249, tradução nossa). Como aponta Billard, Cousin acredita que nada escapa à consciência, entendida não como uma faculdade, mas como uma simples presença a si que torna visíveis os fatos psíquicos. Assim, pode-se afirmar que:

Ele (Cousin) recusa radicalmente o inconsciente. [...] Uma força que não se manifestasse à consciência, ou seja, uma força da qual a consciência não tivesse nenhuma consciência, não pode produzir nenhum efeito. Como ele diz frequentemente, seria como se ela não existisse, quer dizer, como se ela não estivesse na alma. Tal força seria então um fenômeno do corpo. (BILLARD, 1998, p. 111, tradução nossa)

O pensamento de Cousin também opera com o dualismo atividade/passividade, mas o faz coincidir plenamente com o dualismo mente-corpo, remetendo então à dimensão corporal tudo aquilo que porventura escape à consciência. Como observa Lachelier (1898, p 108), a psicologia desenvolvida por Cousin e seus seguidores até admitia uma possível ligação entre os fatos da consciência e o nosso organismo, mas limitava a psicologia ao estudo exclusivo dos primeiros.

No entanto, Cousin pouco avança nessa temática. Seu interesse se volta para uma outra questão pertinente às discussões acerca do inconsciente: a da teoria da espontaneidade e da reflexão, sendo reconhecido por tê-la introduzido no âmbito da

filosofia francesa (JANET, 1893, p. 70). Para Cousin, se a consciência joga suas luzes sobre tudo o que se passa no âmbito psíquico, ela não o faz sempre do mesmo modo.

O fato primitivo que dá origem ao pensamento e pelo qual o Eu primeiramente se apreende é, para Cousin, um fato espontâneo. Por meio de uma intuição ou apercepção pura se alcança um conhecimento de tipo primitivo dos fenômenos que caracteriza-se por ser totalmente positivo, indistinto e obscuro. Segundo Cousin, esse tipo de conhecimento já contém implicitamente todos os elementos que serão discriminados posteriormente pela reflexão — como os dois princípios abstratos e universais do conhecimento (o da causalidade e o da substância), as ideias de limitado/ilimitado, relativo/absoluto, finito/infinito, etc., bem como a distinção entre o Eu e o não-Eu. (COUSIN, 1838a, passim)

Como observa Brunschvicg (1953), Cousin acabou por descobrir uma espontaneidade que é ao mesmo tempo inconsciente e impessoal. Isso porque a razão é concebida por ele como sendo distinta e independente do Eu. Ela encontra-se “encarnada” nos sujeitos, e assim nos possibilita a aquisição de todo conhecimento e o acesso à verdade, mas é em si mesma universal e impessoal. De acordo com Cousin, vemos essa razão dessubjetivada operando no registro da apercepção pura — não em sua completa impessoalidade, o que seria impossível, mas “[...] em seu grau puro e sublime no qual a reflexão, a vontade e a personalidade encontram-se ausentes” (COUSIN, 1846, p. 304, tradução nossa). Nesse sentido, Cousin se aproxima de um inconsciente próximo ao da tradição romântica, ao tomá-lo como uma ponte de acesso ao Absoluto.

O que é da ordem da espontaneidade escapa às tentativas de apreensão pela consciência reflexiva, dado que o espontâneo perde seu caráter próprio ao ser tomado como um objeto por essa. Nos textos reunidos nos *Fragments Philosophiques*, Cousin especifica que os fatos da espontaneidade até nos chegam à consciência, mas o fazem ao duplicarem-se, aparecendo então a essa de uma maneira fraca e obscura. Apreendê-los de forma clara e distinta só é possível ao preço de os destruímos tais como são (COUSIN, 1838, p. 252). Cousin vale-se constantemente dessas metáforas do claro/escuro ao referir-se à dualidade espontaneidade/reflexão pelas quais indica os diferentes graus de consciência dos fatos psíquicos.

Cousin acaba por instaurar uma dualidade interna ao próprio espírito que se sobrepõem àquela do corpo-espírito. Ao conceber um duplo nível de operação da

consciência, ele acaba por dividi-la em duas: uma, que ele denomina de primitiva ou natural, e a consciência reflexiva propriamente dita. Se essa primeira assemelha-se a um inconsciente — dada a sua impessoalidade e a sua obscuridade — ela ao mesmo tempo garante que nada do que é psíquico seja considerado completamente desprovido de consciência nem propriamente estranho a ela. Não há nenhuma noção de conflito ou de tensão permeando a relação entre essas duas consciências e, portanto, nenhuma ameaça ao postulado espiritualista da unidade do Eu.

Esse “inconsciente” cousiniano não só não ameaça a racionalidade e a liberdade do sujeito; pelo contrário, ele as reafirma e as assegura em vigor na própria espontaneidade do agir humano. Cousin também distingue dois tipos de liberdade: existe a liberdade reflexiva característica do livre arbítrio, na qual a vontade delibera sobre o possível curso de ação após comparar e refletir sobre as alternativas existentes; mas há também a liberdade espontânea — aquela que encontramos no entusiasmo do artista no momento da criação ou na ação irrefletida e ignorante do vulgo — que é a liberdade em seu estado puro, já que a ideia mesma de liberdade é a de uma potência que age movida por uma energia que lhe é própria. (COUSIN, 1838a, p. 69-70)

O magnetismo animal parece não ter merecido muita atenção por parte de Victor Cousin. Encontramos apenas duas curtas referências ao tema em sua obra. A primeira está na 11ª lição do *Cours de L’histoire de la Philosophie* de 1829, no contexto de um comentário sobre Francis Bacon, no qual se procura mostrar que o filósofo inglês não foi exclusivamente empirista. Cousin cita algumas passagens nas quais Bacon — morto em 1626 — trataria do misticismo, da adivinhação, do sonambulismo e — anacronicamente — do magnetismo animal. Os trechos falam de uma virtude escondida da alma que, quando recolhida em si mesma, seria capaz de exercer poderes divinatórios, bem como do poder que uma pessoa é capaz de exercer sobre outra graças à força da imaginação (COUSIN, 1840b, p.214). É como se Victor Cousin não considerasse o magnetismo animal como algo realmente novo, e sim como apenas mais uma manifestação desses temas tradicionalmente desprezados pelo empirismo.

A segunda referência está no prefácio que Cousin escreveu à publicação póstuma das obras de Maine de Biran, realizada por ele próprio. O texto é de 1834 e passou a integrar o segundo tomo dos *Fragments Philosophiques*. Nele, afirma-se que a concepção de que a vontade seja a própria personalidade é capaz de resolver uma série de questões, tais como a do sono, da loucura e a do sonambulismo — esse último apontado como “[...]”

um problema de nossos tempos” (COUSIN, 1838a, tradução nossa). Para Cousin, todos esses problemas se resolvem pela teoria de Maine de Biran, na qual esses estados caracterizaram-se pela abolição ou enfraquecimento da vontade, restando apenas o automatismo do comportamento, tal como expostas nas conferências de 1809.

Vejamos a seguir como o magnetismo animal foi recepcionado por outros filósofos espiritualistas.

2.2.3. O espiritualismo em face do magnetismo animal

De modo geral, os filósofos franceses espiritualistas da primeira metade do século XIX reagiram ao magnetismo animal de modo diferente da dos alemães. Houve descrédito e ceticismo, como pode-se constatar no verbete sobre o sono do *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, obra coletiva da década de 1840 que é tomada como representante da ortodoxia cousiniana e que declara ensinar em psicologia o “espiritualismo mais positivo”. No verbete, afirma-se que o sonambulismo artificial “[...] ainda não conseguiu ser levado a sério pela ciência nem escapar das mãos do charlatanismo e da mentira” (FRANCK, 1844, p. 719, tradução nossa).

Outra obra significativa do período, o *Traité des facultes de l’âme* — considerado por Paul Janet o “[...] único monumento da ciência psicológica de nossos tempo” (JANET, 1865, p. V, tradução nossa) — também rechaça o magnetismo animal ao endossar as conclusões do relatório da primeira comissão oficial de investigação sobre o tema, que buscava explicar os fenômenos magnéticos como sendo um mero fruto dos poderes da imaginação. Eis como Garnier encerra o primeiro tomo de sua obra-magna após levantar questionamentos sobre os relatos mais fantásticos a respeito do magnetismo: “Portanto, é permitido ver nos pretensos milagres (do sono magnético) nada mais do que os enganos da astúcia, o treinamento da credulidade ou, para usar a tese mais favorável, os prestígios da imaginação” (GARNIER, 1865, p. 486, tradução nossa).

Outro importante representante do espiritualismo, Théodore Jouffroy, reagiu de maneira diferente: ao invés de negar ou proscrever o magnetismo animal, propôs uma interpretação desses fenômenos capaz de salvaguardar as principais teses da doutrina cousiniana. De acordo com Goldstein (1994, p. 199), a interpretação de Jouffroy tornou-se canônica entre os espiritualistas ao afirmar que tanto o sono natural quanto o sono

magnético não poderiam ser entendidos como estados alterados da consciência que implicassem em algum tipo de descontinuidade ou ruptura do Eu.

De acordo com Jouffroy, o espírito nunca dorme, ou seja, ele continua a operar quando abandonamos o estado de vigília, a despeito do enfraquecimento dos sentidos que se produz. Assim, se o magnetizado ouve apenas a voz de seu magnetizador, é porque a atenção do espírito está toda voltada para ela, pois já a aguardava — o mesmo ocorre quando acordamos ao som de um barulho qualquer que já esperávamos, como o de um despertador (JOUFFROY, 1901, p. 235). Se durante o sono profundo nos deixamos levar pela livre associação de ideias de um sonho ou, no caso do sono magnético, obedecemos aos comandos do magnetizador, é porque a vontade encontra-se nesses estados liberta de suas correntes, ou seja, das exigências da vida de vigília, e pode viver a sua verdadeira natureza (JOUFFROY, 1901, p. 242). Tal concepção assemelha-se bastante à noção de *atenção à vida* que Bergson vai desenvolver em *Matéria e Memória*.

Podemos dizer que nenhum dado da experiência — oriundo das práticas mesmeristas ou de qualquer outro campo da ciência — seria capaz de abalar a crença de Jouffroy na unidade e na simplicidade do Eu. Tais características, segundo ele, não são reveladas pelos fenômenos psicológicos e nem precisam ser demonstradas: elas são dadas tanto pelo fato da ideia de causa excluir qualquer ideia de composição quanto pela constatação de que o Eu é a causa dos fenômenos psíquicos (JOUFFROY apud NICOLAS, 2003, p. 279)

O espiritualismo inspirado nas obras de Cousin e de Jouffroy praticava uma psicologia puramente introspectiva, baseada nas observações dos fenômenos causados pelo Eu feitas pelo próprio Eu. Tal psicologia *filosófica* se bastava por si só, e desenvolvia suas pesquisas apartada das outras ciências, tais como a medicina e a fisiologia. Ribot já observara que “[...] nenhuma escola jamais se separou tão completamente e tão escandalosamente das ciências (físicas e naturais)” (RIBOT, 2000, p. 108, tradução nossa). De acordo com Bianco (2019, p. 31), Cousin e seus seguidores foram responsáveis por reformular a própria ideia do que seria a filosofia baseado no que ele denominou de axioma da legitimação: esse afirmava a unidade, a agência e a imaterialidade da mente humana, bem como sua independência das determinações físicas e biológicas. Desse modo, justificava-se a existência da filosofia como uma disciplina distinta das outras, sendo a psicologia uma parte dessa.

Mas, ainda de acordo com Bianco (2018, p. 114) essa postura autossuficiente começou a mudar na segunda metade do século XIX, a partir da adoção de uma nova estratégia por parte dos filósofos espiritualistas: a de aprender o suficiente de fisiologia e de patologia que lhes permitisse combater as consequências materialistas das abordagens positivas sobre o homem e, assim, reafirmar que “[...] o espírito humano só pode ser livre, irreduzível à matéria e à uma causalidade ‘simples’” (BIANCO, 2018, p. 114, tradução nossa). Paul Janet — ex-secretário de Cousin e discípulo de Garnier — encarnará esse novo papel, dando o nome de espiritualismo liberal para essa nova tendência de abertura para as ciências, em contraste com o espiritualismo ortodoxo (CARROY, 2001, p. 44). Essa nova atitude dos espiritualistas ocorreu concomitantemente ao movimento que instituiu na França uma psicologia científica, como veremos a seguir.

2.2.4. A ascensão da psicologia científica francesa e o desafio ao espiritualismo

A partir da década de 1870, obras de Taine e Ribot começaram a se contrapor à hegemonia da psicologia espiritualista. Sob a inspiração das pesquisas psicológicas desenvolvidas principalmente na Inglaterra e na Alemanha, esses autores defenderam uma psicologia baseada em dados experimentais, oriundos seja da fisiologia, seja das patologias mentais, e que fosse completamente apartada das questões metafísicas.

Em *Psychologie et Métaphysique*, Lachelier (1898) aponta as diferenças entre a psicologia de Cousin e seus seguidores e a “nova” psicologia rival. Essa não tomava como objeto somente os fatos da consciência, e sim todos os fenômenos que modificam, de alguma forma, o estado interno do ser vivo. Em relação ao método, abandonava a auto-observação pela observação externa e indireta.

A nova doutrina criticava a passagem da psicologia à metafísica promovida pelos espiritualistas, já que uma ciência que toma por objeto somente os fatos da consciência seria incapaz, por essa perspectiva, de se questionar a respeito de verdades situadas para além de nossos espíritos, bem como de atos que somente são passíveis de apreensão do exterior (LACHELIER, 1898, p. 112). Estabelece-se, assim, limites rígidos à psicologia, negando-lhe qualquer acesso ao transcendente. Isso posto, as ideias consideradas *a priori* por Cousin – como as de causa ou de substância – perdem qualquer possibilidade de corresponderem a verdades que estejam fora do sujeito.

A própria noção de um Eu real, idêntico a si mesmo seria posta em xeque pela nova psicologia. Esse Eu unitário não passaria de uma quimera, como se poderia constatar, por exemplo, nos casos patológicos de amnésia ou de múltipla personalidade (LACHELIER, 1898, p. 116). Nossa identidade pessoal é estabelecida, de fato, apenas pela permanência de nosso caráter – um determinado modo de agir que nos caracteriza – e pelo encadeamento de nossas lembranças. Assim, essa identidade não seria um dado primitivo e original; antes, seria o eco de nossas percepções passadas sobre nossas percepções atuais, ou seja, nada mais do que um efeito da memória (LACHELIER, 1898, p. 117).

Ao afirmar o primado da liberdade do sujeito, a escola espiritualista estaria concebendo a existência de atos indeterminados. Mas isso seria contradizer o próprio fato de que possuímos um caráter – já que tal ato seria totalmente estranho ao nosso modo de agir. Seria também ignorar a consciência que temos de que nossa conduta é determinada por nossos apetites e por nossos pensamentos (LACHELIER, 1898, p. 119). Seria, por fim, remeter a questão de volta ao campo da metafísica, pois afirmar a liberdade seria pensar em uma causa não-causada, em um começo absoluto – tal como entendido por Kant – campo interdito, como já vimos, à psicologia (LACHELIER, 1898, p. 118).

Já em relação às faculdades da alma, toda classificação era considerada prematura pela escola experimental antes que se estabelecesse com clareza os elementos verdadeiros primitivos e irreduzíveis da consciência. Isso porque seria preciso levar em conta que há diferentes graus de consciência e que fenômenos da consciência aparentemente simples podem, na verdade, ser compostos – tendo em vista que algumas de suas partes somente conseguem ser apreendidas de forma confusa ou escapam totalmente à consciência. Essas e outras dificuldades, no entanto, somente seriam superadas quando o estudo dos fenômenos da consciência pudesse ser ultrapassado pelo estudo dos estados nervosos a que eles correspondessem. “As verdadeiras leis da psicologia não poderão ser, em definitivo, outra coisa que não leis da fisiologia” (LACHELIER, 1898, p. 123).

Por fim, a psicologia experimental fazia ruir a distinção ontológica entre um mundo subjetivo e um mundo exterior. Os fatos da consciência seriam, na verdade, nada mais do que expressões de estados orgânicos. Não seríamos mais do que uma série de fenômenos como todos os outros que ocorrem fora de nós: nosso único privilégio seria o de vê-los refletidos e duplicados em uma consciência (LACHELIER, 1898, p. 124-125).

A diferença entre as duas psicologias reflete-se também na questão do inconsciente, como se pode ver, por exemplo, em *As doenças da personalidade*, uma das obras mais importantes de Ribot. Logo na introdução, ele afirma que toda psicologia que considera a consciência a propriedade fundamental do espírito — a sua essência — é incapaz de explicar a vida inconsciente do espírito. Dada a evidência dessa, produziu-se então um grande embaraço:

Os ‘estados inconscientes’ foram aceitos, e esse termo, ambíguo e semicontraditório, espalhou-se rapidamente e tem equivalentes em todas as línguas, mas, por sua própria natureza, revela o período de confusão em que nasceu. O que são esses estados inconscientes? Os mais prudentes constataam a sua existência, sem tentar explicá-los. Os temerários falam de ideias latentes, de consciência inconsciente: expressões tão vagas, tão plenas de inconseqüências, como muitos autores o confessaram. Se, de fato, a alma é considerada substância pensante, cujos estados de consciência são modificações, então apenas por uma contradição manifesta é possível lhe atribuir estados inconscientes. Nenhum subterfúgio da linguagem e nenhuma habilidade dialética conseguiriam isso: e, como não se pode negar a grande importância desses estados inconscientes como fatores da vida psíquica, não há saída para essa situação inextricável.” (RIBOT, 2020, p. 56)

Ribot aponta aqui para a importância da questão de nomenclatura na psicologia francesa da época: admite-se a ideia de inconsciente, fala-se de seus fenômenos, mas sem necessariamente nomeá-lo como tal. Para ele, no entanto, a tese de um inconsciente psicológico gera por si só contradições insolúveis. Assim, o inconsciente para ele deve ser expresso em termos fisiológicos⁷.

Para Ribot, todo acontecimento psíquico é resultante de um processo nervoso, ou seja, de um processo inconsciente, que pode ou não ser acompanhado de consciência. “Cada estado de consciência representa apenas uma parcela muito pequena de nossa vida psíquica, porque ele está, em cada instante, apoiado e, por assim dizer, impelido por estados inconscientes.” (RIBOT, 2020, p. 63).

No texto, Ribot dá a entender que é pacífica a constatação da vida inconsciente do espírito. Esse aparente consenso, como vimos, foi estabelecido pela psiquiatria dinâmica. Veremos a seguir como foi a reação dos espiritualistas a essa situação aparentemente incontornável.

⁷ Ribot também aceitará uma concepção psicológica de inconsciente baseada no fenômeno da cinestesia. Cf. (CARROY; OHAYON; PLAS, 2006, n.p).

2.2.5. As reações espiritualistas ao inconsciente

A ascensão da psicologia científica, as evidências reveladas pelo hipnotismo e o sucesso da obra de Hartmann tornaram praticamente incontornável o tema do inconsciente para os espiritualistas nas últimas décadas do século XIX — inclusive para os mais ortodoxos. De modo geral, o inconsciente era visto com desconfiança, como algo que representava um desafio às teses espiritualistas, mas que não podia ser simplesmente ignorado.

Na tentativa de fazer um resumo dessa reação espiritualista, tomaremos Paul Janet como uma espécie de guia, não só por ser um representante da passagem da *ortodoxia* cousiniana para o *liberalismo* do novo espiritualismo, mas também por sua importância no cenário filosófico da segunda metade do século XIX: ele foi um dos ocupantes das três cadeiras de Filosofia existentes então na Sorbonne (a partir de 1864), tornou-se membro do Conselho Superior de Instrução Pública em 1880, e presidente do júri da *agrégation*⁸ em 1890 (ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES, 2013). Ao mesmo tempo em que se mostrava um guardião da psicologia espiritualista, defendeu a criação de um curso livre na Sorbonne para Ribot, bem como a criação da cadeira de Psicologia Experimental e Comparativa no *Collège de France*, a ser ocupada por esse (CARROY, 2001, p. 46).

2.2.5.1. A rejeição ao inconsciente metafísico “alemão”

Em 1877, Paul Janet publica um exame das obras de Schopenhauer e de Hartmann — parte de uma série de textos sobre a metafísica na Europa. As críticas mais pesadas são reservadas para o primeiro, que seria o autor de uma “metafísica bastarda” — a meio caminho entre o realismo e o idealismo — e cuja caracterização da Vontade como um princípio mau ou irracional é “[...] a ideia mais antifilosófica que podemos imaginar” (JANET, 1877, p. 620-622).

Janet tem opiniões distintas sobre as duas partes do *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann. Para a parte fenomenológica, ele é só elogios: ao se aprofundar sobre o papel do inconsciente em todos os domínios da natureza, Hartmann teria dado uma contribuição

⁸ Concurso nacional obrigatório para o exercício do magistério nos lycées (e em algumas faculdades).

significativa para a ciência com que todas as escolas filosóficas — e em particular o espiritualismo — teriam a aprender: “[...] é toda uma psicologia do inconsciente que vem enriquecer e completar a psicologia da consciência” (JANET, 1877, p. 626, tradução nossa). O mesmo não acontece com a parte metafísica da obra: em primeiro lugar, Janet critica o uso do termo Inconsciente para se referir a um princípio metafísico: para ele, esse termo só deve ser empregado para se referir a fatos “[...] que parecem ter que ser explicados pela consciência” (JANET, 1877, p. 627). Adotando uma posição idealista, Janet reprova em Hartmann as tentativas malsucedidas de explicar a gênese da consciência — antes, ele deveria provar que a consciência é um fenômeno posterior e histórico e não a base do próprio princípio (JANET, 1877, p. 629). Por fim, Janet deplora o pessimismo — “não há nada de filosófico no pessimismo” — como uma mistura “bastarda e adúltera” de ateísmo e de teísmo (JANET, 1877, p. 635).

De modo geral, as tradições discursivas do inconsciente compulsivo-racional e (em menor medida) do inconsciente romântico não foram bem recepcionadas no ambiente filosófico francês como um todo. Essa rejeição estava ligada à suposta tendência alemã em erigir audaciosos sistemas metafísicos que, de acordo com os franceses, eram fundados em frágeis bases. Dumont — o primeiro a escrever sobre a obra de Hartmann na França em 1872 — já observava que nessa “a teoria do inconsciente propriamente dita abandona o terreno da fisiologia e da psicologia para se perder completamente — seguindo Schelling — no domínio da metafísica” (DUMONT apud FEDI, 2008, p. 34, tradução nossa).

Num artigo de síntese sobre as conclusões da psicologia da época sobre a consciência e suas transformações, Fouillée retratou essa reação francesa ao inconsciente “alemão”:

Na época em que Hartmann publicou suas obras, o inconsciente estava na moda: as pessoas queriam vê-lo em todos os lugares e faziam da consciência uma espécie de fogo-fátuo que lançava seu brilho acidental aqui e ali no grande cemitério da inconsciência. Então nós, aqui mesmo, reagimos da nossa parte: sustentamos que a chamada inconsciência era ou um enfraquecimento da consciência, ou um deslocamento — passando de uma parte do organismo para outra — ou finalmente uma cisão da consciência, que assim mudava de forma e de suporte sem poder desaparecer. (FOUILLÉE, 1891, p. 789, tradução nossa)

O testemunho de Fouillée parece apontar que o sucesso da obra de Hartmann — e a sua rejeição pelos filósofos franceses — acabou por gerar uma espécie de resistência

ao próprio uso do termo inconsciente nos modelos teórico-psicológicos. Esse é um dos motivos pelos quais observamos no pensamento francês uma preferência por remeter o inconsciente ao claro-escuro da consciência, a uma dialética do visível e do invisível, a um basculamento de frente e verso (FEDI, 2008, p. 48), como veremos a seguir.

2.2.5.2. *Uma nomenclatura alternativa*

Como vimos no capítulo anterior, as interpretações sobre a noção de *petites perceptions* de Leibniz levaram tanto à aceitação do inconsciente quanto à sua negação. De acordo com Hacques (2022, p. 109), a segunda possibilidade predominou entre os filósofos franceses — sendo a interpretação de Colsenet considerada heterodoxa — inclusive nas diversas edições da *Monadologia* que apareceram após 1880, quando a obra de Leibniz entrou na lista de livros obrigatórios a serem estudados no ensino secundário. Por essa interpretação, admite-se uma variação infinita dos graus da consciência — o que leva a existência de uma consciência *enfraquecida*, *obscurecida*, mas não nula. Como sintetiza Bouillier:

Em resumo, posso muito bem conceber todas as degradações possíveis na consciência desta ou daquela sensação ou ideia, mas com a condição de que essas degradações não cheguem ao limite extremo de zero, caso contrário não há mais nada a que possamos dar o nome de sensação ou ideia sem abusar do raciocínio ou da linguagem. (BOUILLIER, 1872, p. 68, tradução nossa)

A variação nos graus de consciência pode ser explicada pela distinção entre consciência imediata e consciência reflexiva, tal como estabelecida por Cousin. De acordo com o mesmo Bouillier, a primeira, na verdade, nunca varia — afinal, ela é o próprio Eu e a própria representação; isso é próprio da segunda — responsável pela observação e análise do nosso interior: de fato, sua intensidade geralmente varia na razão inversamente proporcional das sensações e pensamentos. Quando somos “tomados” por esses, perdemos a calma e o sangue-frio necessários para a reflexão (BOUILLIER, 1882, p. 191-192). Desse modo, pode-se explicar a suposta existência de fatos inconscientes como sendo a daqueles que — dados à consciência imediata — simplesmente escaparam ao conhecimento da consciência reflexiva.

Outra alternativa ao uso do termo inconsciente já aparece na edição da *Monadologia* realizada por Alexis Bertrand: ao refutar a ideia de uma vida inconsciente do espírito, ele defende então a existência de um subconsciente em Leibniz. O termo

ganhará relevância principalmente graças ao trabalho de Pierre Janet, que passa a utilizá-lo em sua obra *L'Automatisme Psychologique*. A intenção, de acordo com ele próprio, foi a de precisar que o subconsciente referia-se a fenômenos semiconscientes e não completamente privados de consciência (JANET apud HACQUES, 2022, p. 118)

A opção de Pierre Janet — ao designar uma consciência que se encontra *abaixo* da consciência normal — coaduna com as características do inconsciente hipnoclínico. “Essa noção — relativa, e não absoluta — refere-se a um estado psíquico ao mesmo tempo subjacente (à consciência de vigília), descentrado (em relação à unidade do Eu) e reduzido (em relação às capacidades normais do sujeito)” (FEDI, 2008, p. 18, tradução nossa).

Entre as razões para a resistência ao uso do termo inconsciente e a adoção dessas alternativas, podemos apontar para as consequências que não só a própria noção de inconsciente como as evidências apontadas pelos fenômenos relacionados ao inconsciente hipnoclínico poderiam representar para as teses fundamentais do espiritualismo, como veremos abaixo.

2.2.5.3. O problema da unidade do Eu

No mesmo ano em que o caso Férida X torna-se conhecido, Paul Janet é instigado pela *Revue Scientifique* para comentá-lo, bem como sobre a questão da dupla personalidade. Não é difícil entender o porquê: o próprio Janet reconhece que, assim como os sonhos e o sonambulismo, esse estranho fenômeno levanta uma questão fundamental: “[...] se o eu pode se sentir duplo, em que consiste a sua unidade, que os psicólogos espiritualistas consideram como a base fundamental de sua doutrina?” (JANET, 1876, p. 574, tradução nossa)

Diante do problema, Paul Janet vai propor uma espécie de solução de compromisso, que será aceita pelo próprio Azam como “engenhosa e sutil” (LOMBARDO; FOSCHI, 2003, p. 128). Ele começa por distinguir no fato da consciência dois elementos: a) o sentimento fundamental da existência, ou seja, o sentimento do Eu que é indivisível e que somente pode variar de intensidade; b) o sentimento de individualidade, considerado como um fato complexo que pode variar em seus elementos sem com isso ameaçar o primeiro. Paul Janet remete sua solução ao próprio *cogito*,

observando que Descartes, ao afirmar *ergo sum*, não acrescentou *sum Cartesius*, destacando, assim, na experiência do *cogito*, a revelação de uma existência pura do Eu independente de sua própria individualidade (JANET, 1876, p. 574).

Ainda de acordo com Paul Janet, a individualidade é composta de muitos elementos, sendo muitos deles exteriores ao próprio Eu, como é o caso, por exemplo, do nome próprio, bem como do corpo, do rosto etc. Eis que podemos então distinguir um Eu interior de um Eu exterior: normalmente eles são intimamente ligados, mas ocasionalmente podem se separar. Para Janet, é o que acontece, por exemplo, nos casos de amnésia: o fato de alguém esquecer seu nome, idade, local de residência etc. não faz com que ele deixe de ser seu próprio Eu, o mesmo ocorrendo nos casos de dupla personalidade. (JANET, 1876, p. 574).

Como destacam Carroy & Plas (2000b, p. 234), esse Eu interior é visto como uma espécie de Eu transcendental, que mantêm-se idêntico a si mesmo a despeito das mudanças no Eu empírico. Segundo as autoras, a solução proposta por Paul Janet para o problema da dupla personalidade foi adotada como a resposta “oficial” espiritualista, tornando esses fatos inteligíveis para os professores de filosofia.

Em outro texto — no qual comenta a obra *L'automatisme psychologique* — Paul Janet elogia a teoria desenvolvida por seu sobrinho para explicar o processo de dissociação da consciência. Ele mostra-se assim favorável à própria noção de inconsciente hipnoclínico, sem ver nesse uma ameaça ao Eu unitário: para Janet, as consciências separadas que se formam no processo seriam, no fundo, expressões distintas de uma mesma consciência. Já a criação aparente de personalidades diferentes — Paul Janet prefere o termo *existências sucessivas* proposto por Pierre Janet — seriam constituídas pelo mesmo Eu (JANET, 1897, p. 517-518).

É lícito perguntar-nos se as elaborações de Paul Janet realmente salvaguardam a unidade do Eu. Como observou Brunschvicg em outro contexto — mas que serve à perfeição aqui — “[...] não podemos separar o espírito em duas partes: uma fixa e cristalizada, a outra que se desenvolve em torno da primeira: romper a unidade é destruir a sua espiritualidade.” (1893, p. 407, tradução nossa)

2.2.5.4. Um inconsciente espiritualista?

O espiritualismo não era, *a priori*, incompatível com a noção de inconsciente, pelo menos não em sua configuração hipnoclínica nem em sua formulação biraniana de inconsciente orgânico. Há, por certo, uma resistência ao uso do próprio termo — daí a utilização de seus substitutos como subconsciente, consciência obscura ou enfraquecida —, bem como um rechaço às suas tradições românticas e compulsivo-irracionais, a despeito da proximidade daquela com a consciência imediata cousiniana.

De modo geral, ao final do século XIX, no contexto que já descrevemos, os espiritualistas procuraram antes compatibilizar o conceito de inconsciente com suas teses do que simplesmente rechaçá-lo. Como aponta Worms, já não era mais possível tentar uma restauração do espírito que o mantivesse inalterado ou ileso aos ataques promovidos pela psiquiatria dinâmica: restava aos espiritualistas lidar com a imagem de um “[...] sujeito interiormente dilacerado — vulnerável, é certo, à doença e submetido ao poder medical — mas também criador, tendo sua liberdade concreta atestada por atos irreduzíveis [...]” (2009, p. 106, tradução nossa). Esse era o desafio que estava posto aos espiritualistas e que Bergson, como veremos, procurará enfrentar.

Capítulo 3: Os inconscientes no ensino de Bergson: a superação do axioma dos fatos psicológicos

Bergson não pode ser chamado propriamente de um autor prolífico: em mais de meio século de vida dedicado à reflexão filosófica, publicou menos de uma dezena de livros. O *corpus* bergsoniano, no entanto, expandiu-se consideravelmente *post mortem*. Boa parte desse acréscimo deve-se à publicação de registros de sua atuação docente — a despeito da interdição formal deixada em testamento que proibia expressamente a publicação de manuscritos, aulas, cursos, conferências e cartas (GOUHIER, 2014, p. IX).

Se Bergson, como vimos, nunca elaborou uma resposta completa e sistemática a respeito da questão do inconsciente, encontramos nesses registros de aulas uma abordagem direta do tema que raramente foi feita no *corpus* original, expondo e analisando as principais tradições discursivas do inconsciente.

A natureza desse material textual – anotações feitas em sala de aula por alunos no contexto do ensino escolar secundário, constrangido pelas obrigações curriculares e exigências avaliativas – requer algumas considerações de ordem hermenêutica. Eles devem ser considerados de modo diferente tanto dos livros de Bergson publicados em vida quanto dos seus textos postumamente coletados nas diferentes edições (*Écrits et Paroles, Mélanges, Écrits philosophiques*): afinal, ao contrário destes, não foram escritos pelo próprio Bergson. Daí, como nos alerta Gouhier:

É impensável apresentar os textos [...] como sendo de Bergson. Seria falso colocar antes de uma citação: “Bergson escreveu” ou mesmo “Bergson disse:...”, visto que a fórmula exata seria “Bergson teria dito...”. Em resumo, devemos nunca esquecer que não é Bergson que faz uso da pena. (GOUHIER, 2014, p. XVI)

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

Há um debate entre os comentadores sobre qual seria a relação entre esse ensino ministrado pelo *professor Bergson* e a filosofia bergsoniana propriamente dita. Temos, de um lado, aqueles que veem uma distância entre ambos, como é o caso de Riquier. Apesar de identificar alguns momentos de originalidade nas aulas — nos quais seria possível vislumbrar “[...] um pensamento original em vias de se construir” (RIQUIER, 2016, n.p, tradução nossa)— essas representariam sobretudo o ensino que um excelente professor da III República era capaz de oferecer. Para Riquier, esse *Bergson professor* não só não é necessariamente bergsoniano, como recusa-se a sê-lo. Do outro, há aqueles que enxergam uma proximidade entre o ensino e a filosofia. Matton, por exemplo, observa que, em suas aulas, o professor Bergson expressa sempre — sem desenvolvê-la — “[...] sua opinião pessoal, seu pensamento próprio, original ou não, no momento do curso. Se assim não fosse, seria ele um verdadeiro filósofo?” (MATTON, 2017, p. 66, tradução nossa) Esperamos que, ao final desse capítulo, possamos oferecer uma contribuição a esse debate.

Abaixo, discriminamos os textos que serão analisados neste capítulo, apontando algumas questões de ordem filológicas. Para facilitar a indicação dos textos e de sua origem, adotamos siglas que remetem às duas localidades onde Bergson lecionou por mais tempo. Assim, a sigla ACF-1 deve ser lida como “Aulas de Clermont-Ferrand 1”, bem como AP-1 corresponde a “Aulas de Paris 1” — o numeral, no caso, indica a ordem cronológica dos textos.

- a) *Aulas de Psicologia e de Metafísica* (doravante indicados pela sigla *ACF-1*): Publicado originalmente em 1990 por Henri Hude sob o título de *Cours I: Leçons de Psychologie et de Métaphysique*, foi traduzido para o português em 2014. Nesse volume — do qual iremos nos ater apenas às aulas de Psicologia — se encontram anotações de aulas ministradas no período em que o professor Bergson lecionou na cidade de Clermont-Ferrand. Teve como base a coleção Désaymard, dois volumes datilografados de anotações de aulas (não sendo, portanto, uma fonte primária, como seria o caderno de um aluno) sem indicação de data. Assim, Hude estimou que elas pertencessem ao curso de Filosofia ministrado no período escolar de 1887-1888. No entanto, ao cotejar esse material com o manuscrito Estival (fonte primária escrita diretamente por um único aluno, com comentários de próprio punho de Bergson, e que está datado como pertencente ao período de 1885-1886), Renzo Raggiuanti afirma

que no tocante às aulas de Psicologia os dois textos são basicamente idênticos e, portanto, seriam anotações de um mesmo ano letivo, dado que Bergson ministrava suas aulas de improviso. Sendo assim, seguiremos a datação indicada por Raggiuanti.

- b) *Leçons Clermontoises II (ACF-2)*: Publicado em 2006, esse volume contém extratos de diferentes cursos ministrados em Clermont-Ferrand. No que tange às aulas de Psicologia e de Metafísica, o editor Renzo Raggiuanti selecionou trechos de dois cursos — os de 1886-1887 e os de 1887-1888, pertencentes, respectivamente, aos manuscritos Achard e Cotton.
- c) *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV (AP-1)*: Publicado em 2008, esse volume contém as aulas de Psicologia ministradas no ano escolar de 1892-1893. A edição realizada por Sylvain Matton é baseada no manuscrito Debidour.
- d) *Cours II: Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV (AP-2)*. Desse volume editado por Henri Hude, iremos nos ater às aulas de Psicologia ministradas no liceu Henri IV baseadas no manuscrito Vacher (não-datado). Hude estimou para esse curso o ano escolar de 1892-1893. No entanto, segundo Matton, o material pertence, na realidade, ao período de 1893/1894, já que, ao ser comparado a um dos volumes dos manuscritos Debidour, mostra-se praticamente idêntico, sendo que esse volume está corretamente datado.

3.1. Contexto histórico do ensino secundário de Filosofia na França

O ensino de filosofia tornou-se obrigatório nas escolas secundárias francesas a partir de 1809. Segundo a legislação, os estudantes do último ano do liceu eram submetidos a oito horas de estudo semanais da disciplina. O modelo seguido era o das escolas jesuítas, no qual adotava-se a divisão escolástica da disciplina em três áreas: Lógica, Metafísica e Moral (JANET, 1893, p. 316). Somente em 1823 foi estabelecido um programa oficial de ensino – anteriormente, o máximo que havia eram algumas recomendações aos professores e uma lista de autores a serem estudados (FABIANI, 1988, p. 46-47).

As mudanças introduzidas em 1832 irão estabelecer um formato que se manteria vigente, em sua essência, por quase todo o século XIX na França. Idealizado por Cousin, o novo programa substituiu a divisão tripartite da disciplina por uma Introdução (abordando principalmente o objeto e o método da Filosofia) seguida de cinco partes: Psicologia, Lógica, Moral, Teodiceia e História da Filosofia. Vemos aí a institucionalização no ensino secundário do lugar e da importância dadas à Psicologia por Cousin, expressa textualmente no programa pela “[...] necessidade de começar o estudo da Filosofia pela Psicologia” (COUSIN, 1844, p. 360, tradução nossa). De acordo com Janet (1893, p. 317-18), essas mudanças também visavam expurgar do ensino escolar a metafísica escolástica, seja pela inclusão de novos temas (memória, imaginação, paixões etc.) como também pelo estudo de autores modernos (Locke, Berkeley, Reid, Condillac, Maine de Biran, dentre outros).

Ainda de acordo com o programa, o estudo da Psicologia deveria ter como ponto de partida a consciência enquanto atividade reflexiva do Eu. Propõem-se então uma análise desse Eu — entendido como uma unidade idêntica a si mesma, dotado da capacidade de agir voluntária e livremente — por meio do exame de suas faculdades — a sensibilidade, a razão e a vontade (COUSIN, 1844, p. 360-361). Metodologicamente, como aponta um dos manuais escolares mais utilizados na primeira metade do século XIX e escrito por um discípulo de Cousin, para responder às questões propostas para o curso de Psicologia só existiria um único meio possível: a observação interior. (GATIEN-ARNOULT apud GOLDSTEIN, 2008, p. 197). Como podemos ver, esse programa espelha com fidedignidade as bases da psicologia espiritualista ortodoxa.

O programa para a classe de filosofia passou por várias reformas nas décadas posteriores — sendo completamente abolido entre 1853 e 1863, mas logo reestabelecido — sem perder sua essência. Após ser retomado, o ensino de filosofia passou a dialogar mais com o conhecimento científico da época. Exemplo disso pode ser encontrado no *Traité élémentaire de philosophie à l’usage des classes*, de Paul Janet, publicado originalmente em 1879 e um dos manuais mais utilizados nos liceus: ele foi o primeiro do gênero a mostrar diagramas dos dois hemisférios do cérebro e a reconhecer as bases cerebrais da consciência (MCGRATH, 2015, p. 4). Outro manual muito popular, o *Leçons de philosophie*, de Élie Rabier, publicado pela primeira vez em 1884, reconhece as limitações da introspecção, considerado o método por excelência da psicologia cousiniana, já que “[...] uma psicologia reduzida apenas às informações da consciência é

necessariamente uma psicologia estreita e incompleta” (RABIER, 1903, p. 37, tradução nossa). Para ele, uma verdadeira ciência psicológica deve sim partir da observação interior, mas tendo seus resultados controlados e verificados pelos dados obtidos pela observação exterior, estabelecendo assim uma complementariedade entre a psicologia espiritualista e a científica.

Outro indício dessa abertura para a psicologia científica pode ser visto nas mudanças do primeiro tópico do curso de psicologia estabelecido pelos diferentes currículos. O de 1865 indica apenas “dos fatos psicológicos da consciência”, já estabelecendo de saída a indissociabilidade entre fatos psicológicos e consciência. Já o programa de 1874 designa “dos fatos psicológicos – da consciência – distinção dos fatos fisiológicos e dos fatos psicológicos”: aqui, os fatos psicológicos não são de saída definidos axiomáticamente como conscientes; além disso, há uma preocupação em distingui-los dos fatos fisiológicos, demarcando a diferença de natureza entre eles. Com essa distinção, abre-se espaço para se comentar a relação entre as duas ciências — psicologia e fisiologia, como o faz Rabier em seu manual, destacando não haver uma independência total entre elas — e a proposta materialista de reduzir a segunda à primeira.

Já o currículo de 1880 desdobra o mesmo tópico em dois: o primeiro estabelece “[...] objeto da psicologia: característica própria dos fatos que ela estuda – os graus e limites da consciência”; já o segundo, “[...] distinções e relações entre os fatos psicológicos e os fatos fisiológicos”. Ao apontar para a concepção de que a consciência não é “onipotente” e que pode variar gradualmente, abre-se espaço para a abordagem do tema do inconsciente — é assim que procede Rabier, por exemplo, na primeira parte de seu manual, no qual aborda os problemas gerais da psicologia, como veremos adiante. É sob a rubrica específica “dos limites da consciência” que outro manual de época, o *Cours de Philosophie*, escrito por Pierre Bouat, introduz e faz a defesa da noção de inconsciente (BOUAT, 1886, p. 65-66).

Segundo Marion, então membro do *Conseil supérieur de l’instruction publique*, a reforma curricular de 1880 tentou dissociar a psicologia das questões metafísicas sobre a natureza do espírito, limitando-a a ser a ciência dos fatos da consciência e de suas leis. Ainda de acordo com ele, o estudo da psicologia nos liceus deveria colocar os estudantes a par das pesquisas mais recentes da área. Nesse sentido, o currículo passou a prescrever uma lição específica sobre “sono, sonhos, sonambulismo, alucinações e loucura”, temas tão “obscuros quanto interessantes”, nas palavras de Marion (1880, p. 422). Tais

fenômenos deveriam ser estudados em uma lição intitulada “relações entre o físico e o moral”, o que aponta para a sua natureza ambígua e fronteira.

Em 1885, o currículo passou por uma nova reforma: no que tange à parte de Psicologia — cuja primeira versão foi elaborada pelo próprio Rabier — a mudança mais significativa foi a retirada do seu conteúdo mais propriamente metafísico (MCGRATH, 2015, p. 10), como era o caso de uma aula dedicada ao tema “Os resultados da atividade intelectual: a ideia de eu, a ideia de mundo exterior, a ideia de Deus” — uma herança evidente da influência cousiniana.

O *professor Bergson* fazia uso na preparação de suas aulas dos já citados manuais de Paul Janet e de Rabier. Este predominou como uma das principais referências no ensino secundário francês por décadas, alcançando 12 edições até 1912. Em uma enquete realizada em 1907 com professores de liceu, o manual de Rabier foi uma das três obras mais citadas como referência de exposição das principais questões filosóficas trabalhadas no ensino secundário (MCGRATH, 2015; BINET, 1907, p. 212-213). A seguir, vamos analisar como a questão do inconsciente é abordada nesses dois manuais para, em seguida, cotejá-las com as posições defendidas nas ACF-1.

3.1.2 O inconsciente nos manuais de Paul Janet e Rabier

A questão do inconsciente é abordada no manual de Paul Janet no âmbito do capítulo 2 (“A consciência de si”) da seção 2 (“As operações intelectuais: o entendimento”). No primeiro momento da exposição, ao definir o termo, Paul Janet lança mão da distinção entre consciência espontânea — também chamada de sentido íntimo — e a consciência reflexiva, ou consciência de si. Janet conceitua a consciência como sendo “[...] o modo geral e fundamental de todas as nossas faculdades” (JANET, 1884b), sendo seu objeto os próprios fatos pelos quais essas se manifestam.

Dado que a consciência é a própria forma dos fenômenos, como entender a variação desses em termos de clareza, vivacidade e intensidade? O manual de Janet faz apelo à noção de atenção para responder a essa questão: assim, quando a atenção está voltada para o Eu que percebe mais do que para o objeto percebido, este perde em clareza e nitidez. Desse fato bem estabelecido, pergunta-se Janet, poder-se-ia conceber a existência de uma percepção tão obscura que pudesse ser entendida como inteiramente

inconsciente? O autor do manual remete essa questão à filosofia de Leibniz e, após fazer uma exposição detalhada de todo o seu alcance, responde:

Não se pode contestar a existência ou a importância de fenômenos de baixa consciência na alma humana: é o que os alemães (após Bacon) denominaram o lado noturno da alma; e a influência dessa vida noturna e crepuscular, mesmo no âmbito da vida intelectual normal, está fora de dúvida. (JANET, 1884, p. 114, tradução nossa)

Mas daí conceber tais fenômenos crepusculares como *absolutamente* inconscientes é um passo que Janet se recusa a dar fazendo apelo ao axioma dos fatos psicológicos: afinal, a única característica que se pode reconhecer em um fenômeno psicológico é a consciência. O próprio termo fenômeno inconsciente seria problemático, já que é inerente a todo fenômeno justamente o fato de *aparecer*. Janet apenas admite a existência de faculdades desconhecidas (isto é, inconscientes), ultra ou infra conscientes, tal como na Física se fala de raios ultravioletas, assumindo a mesma posição de Descartes. Ele não desenvolve essa ideia, mas termina com o alerta de que seria preciso tomar cuidado com tal concepção para não cair nas “ilusões da superstição”. (JANET, 1884, p. 114)

Ainda no capítulo sobre a consciência de si, Janet aborda a questão da dupla consciência e da dupla personalidade sem relacioná-la diretamente ao tema do inconsciente. Como fica a unidade do Eu e da consciência perante os casos em que dois Eus, cada qual com sua consciência distinta, parecem coexistir? Janet sintetiza no manual sua posição ao tema já exposta no texto de 1876 sobre o caso Férida X que vimos no capítulo anterior.

O manual de Rabier também aborda a questão do inconsciente no âmbito da exposição mais geral sobre a consciência, sendo tema do capítulo 5 (“Da forma comum a todos os fatos psicológicos: a consciência. Relação da consciência e dos fatos psicológicos; dos fenômenos ditos inconscientes”) do livro 1 (“Problemas Gerais”). O capítulo se inicia com a exposição sobre duas concepções distintas de consciência: a) a consciência como forma comum de todas as faculdades da alma (que será defendida por Rabier) e, b) a consciência como uma faculdade distinta das outras e que tem por função perceber os atos realizados por essas. Assim, o tema do inconsciente surge para responder à pergunta: é possível conceber uma separação — não de fato, o que é impossível — mas pelo menos de direito entre fatos psicológicos e consciência?

Rabier inicia sua abordagem distinguindo os diversos significados que o termo inconsciente pode assumir. São eles:

- a) Inconsciente como *substrato dos fenômenos psicológicos*: aqui, faz-se referência direta à noção de alma substancial de Maine de Biran. Se o Eu tem consciência de si mesmo como causa ativa, não o tem de sua própria substância, bem como de algumas faculdades que engendram os fatos psicológicos, tais como as faculdades da inteligência e da sensibilidade.
- b) Inconsciente como *relativo a múltiplas consciências*: fazendo referência direta a Colsonet e a Leibniz, Rabier destaca a concepção de que alguns fatos tidos como inconscientes só o são em relação à consciência predominante, mas não o são para outras consciências distintas dessa.
- c) Inconsciente como *consciência enfraquecida*: é o caso das *petites perceptions* de Leibniz, que seriam enfraquecidas demais para serem notadas e/ou deixarem algum traço na memória. Diferentemente de Paul Janet, que explica esse enfraquecimento pela ausência da atenção, Rabier concebe uma variação de grau de consciência nos próprios fatos psicológicos.

Rabier aceita previamente todas essas concepções de inconsciente antes de se lançar ao exame da questão principal: é possível conceber a existência de fatos psicológicos inconscientes? A exposição do manual é feita pela análise individual dos principais argumentos utilizados na defesa desses. Entre eles, estão o argumento da memória e o da associação de ideias, bem como daqueles relacionados às *petites perceptions* leibzinianas — que, como veremos, serão utilizados pelo *professor Bergson*.

O resultado da análise é expresso em termos contundentes: a hipótese de que haja fatos psicológicos inconscientes é: a) *inútil*, dado que podemos prescindir dela fazendo apelo à noção de variação de graus de consciência; b) *contraditória*, pois só podemos determinar a natureza de algo inacessível à consciência por meio de elementos que tomamos emprestados dessa mesma consciência; e c) *absurda*, já que é intrínseco aos fatos psicológicos serem indissociáveis da consciência (axioma dos fatos psicológicos).

Podemos constatar que os dois manuais refletem as mesmas resistências à noção de inconsciente que o espiritualismo apresentava de modo geral: desse modo, o inconsciente é entendido como sendo prioritariamente uma consciência enfraquecida ou como o resultado de variações no grau de consciência. Ao referir-se a faculdades inconscientes, ambos também demonstram aceitar alguma espécie de concepção de um

inconsciente cognitivo. Já Rabier vai um pouco além: ele também recepciona a noção de inconsciente místico-espiritual de Maine de Biran, bem como a ideia da coexistência de diferentes consciências — tal como ocorre no inconsciente hipnoclínico — mas como sendo um desdobramento da filosofia leibziniana, e não como um modelo teórico baseado nas observações dos fenômenos do inconsciente.

No entanto, há um limite claro para a aceitação da ideia de inconsciente, qual seja: o axioma dos fatos psicológicos e a concepção de consciência como a forma comum das faculdades da alma. Podemos remeter esses limites como sendo uma espécie de salvaguarda do axioma da legitimação da própria filosofia, tal como apontada por Bianco (2019, p. 31) aos quais já nos referimos no capítulo anterior. Veremos a seguir como o mesmo tema foi tratado pelo professor Bergson nas ACF-1.

3.2. A negação do inconsciente nas ACF-1

Assim como o manual de Rabier, as ACF-1 abordam o tema do inconsciente a partir da questão da concepção da consciência — seria ela uma faculdade especial ou a forma comum de todos os fatos psicológicos? (ACF-1, p. 82) Esse questionamento nos leva ao cerne do problema: afinal, todo fato psicológico é consciente? Ou existiriam fatos psicológicos que escapariam à consciência, ou seja, inconscientes?

Introduzido o tema, o *professor Bergson* passa a expor alguns dos principais argumentos favoráveis à concepção da existência dos fatos psicológicos inconscientes para, em seguida, analisá-los. São eles:

1) **O argumento da percepção:** é o que afirma a ocorrência de percepções inconscientes (ACF-1, p. 83), tal como defendido por Leibniz. O *professor Bergson* retoma o exemplo do bramido do mar, além de apresentar uma variação desse: considerando a visão geral de uma floresta, percebemos tão somente uma grande massa verdejante. Tal massa, no entanto, é composta de uma infinidade de pequenas folhas. Logo, é necessário que também percebamos cada folha individualmente, pois, se não percebêssemos cada parte, não seríamos capazes de perceber o todo. Cada folha, então, ensejaria uma representação inconsciente (ACF-1, p. 84). Tal exemplo é encontrado na obra de Hamilton (1859, p. 350).

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

onda, cada gotícula de água produza uma sensação em nossa alma, mesmo que inconsciente. No mundo físico, de fato, ocorre uma infinidade de choques entre as gotículas de água, mas isso não significa que cada um desses choques dê origem a uma sensação. A sensação, nos diz o *professor Bergson*, somente é produzida pela totalidade dos choques (ACF-1, p. 85).

Comparando essa exposição com as dos dois manuais em tela, é patente que ela se assemelha a uma simplificação da extensa apresentação e crítica que Rabier faz do *petites perceptions*. Nesse manual também encontramos a referência ao exemplo da floresta utilizado por Hamilton. Das diversas críticas que Rabier faz ao argumento, o *professor Bergson* apresenta aquela considerada a “mais grave”, que visa ao próprio fundamento do argumento: de que o efeito produzido por cada onda em nós não será necessariamente um efeito psicológico, pois, para isso, é necessário que ele alcance uma certa intensidade (RABIER, 1903, p. 57). Aqui a diferença com o manual de Paul Janet é clara, pois esse, ao expor o conceito leibziniano, não lhe apresenta nenhuma objeção (JANET, 1884, p. 112-114).

Se, por um lado, o *professor Bergson* rejeita a própria ideia das *petites perceptions*, ele, no entanto, defende a concepção gradualista da consciência, tal como o faz Rabier. Assim, haveria fatos dos quais teríamos uma consciência plena, que nos aparecem de forma clara e distinta; já de outros fatos não teríamos mais do que uma consciência vaga e confusa. O *professor Bergson* reconhece que, assim como no exemplo do moinho, podemos ter sensações que passam despercebidas, por serem de pouca intensidade e/ou por não despertarem a nossa atenção (ACF-1, p. 87). Aceitar o gradualismo da consciência lhe permite dar conta dos fenômenos envolvendo percepções aparentemente inconscientes sem ferir o axioma dos fatos psicológicos:

Portanto, se entendermos por inconsciência uma consciência fraca, abafada, confusa, como provavelmente Leibniz entendia, nada impede de acreditarmos nela. Mas há contradição manifesta em falar de um fato psicológico do qual não tivéssemos nenhuma espécie de consciência, pois então, por definição, ele já não seria um fato psicológico. Portanto, temos de supor que existe uma infinidade de graus entre essa consciência confusa que acabamos de mencionar e a consciência clara e distinta que acompanha uma sensação bem nítida, uma ideia bem definida, uma determinação assente. (ACF-1, p. 87)

Mais uma vez, o *professor Bergson* se afasta do manual de Janet que, como vimos, explica as diferenças de grau da consciência pelas diferenças de nível de atenção (JANET, 1884, p. 106)

2) **O argumento da memória:** No segundo argumento exposto, o problema do inconsciente surge a partir de uma questão levantada pela faculdade da memória — a da conservação das lembranças. Para além daquilo que estou pensando em um determinado momento, nos diz o *professor Bergson*, existe uma infinidade de ideias — imagens de coisas passadas — que carregamos no espírito: é aquilo que se denomina lembranças latentes (ACF-1, p. 84). Tais lembranças estão em nós, isso é fato, pois podemos trazê-las à consciência quase sem esforço. O fato de se conservarem em nossos espíritos mesmo quando não estamos pensando nelas seria uma prova de que as lembranças, enquanto fatos psicológicos, continuam a existir, mesmo que de modo inconsciente?

A resposta dada pelo *professor Bergson* é negativa. Para ele, o que se conservaria não seriam as lembranças propriamente ditas, e sim modificações no estado ou no agrupamento das células nervosas. Tal defesa vem acompanhada de ressalvas: afinal, não seria possível admitir que a memória fosse algo simplesmente material, nem que o pensamento se confundisse com o cérebro — teses materialistas por excelência. No entanto, é possível afirmar que a memória requeira alguma base material que registre as condições físicas passadas. Assim, diz ele:

A cada lembrança corresponde no cérebro uma modificação no estado ou no agrupamento das células nervosas. É isso o que resta da lembrança, e a ideia desperta em nós quando uma excitação qualquer transforma em fato psicológico, em fato da consciência, esse estado puramente físico, puramente fisiológico do cérebro. Portanto, não há lembranças inconscientes: há estados fisiológicos que podem dar origem, em certos casos, a estados psicológicos. (ACF-1, p. 86)

Assim como no argumento anterior, a exposição simplificada do *professor Bergson* se assemelha à feita no manual de Rabier. Nesse, a conservação das lembranças é explicada pelo hábito, entendido como o poder de reproduzi-las, e que deve ser entendido tanto psicologicamente (como maneira de ser permanente de uma substância imaterial) como fisicamente (enquanto disposição orgânica do cérebro). Apesar do *professor Bergson* não fazer essa relação explícita entre memória e hábito, ela será feita na aula dedicada à memória (ACF-1, p. 177). Rabier termina sua breve exposição com uma citação que remete ao cérebro como sendo a condição física da capacidade de

armazenamento das lembranças (RABIER, 1903, p. 64). No que concerne ao manual de Janet, não encontramos nenhum trecho que faça essa relação entre memória e inconsciente.

3) **O argumento das associações de ideias:** No texto original, esse argumento é exposto concomitantemente ao anterior, mas optamos por separá-los em prol da clareza da análise. Eis como ele é apresentado: muitas vezes, quando há uma associação entre duas ideias, não somos capazes de saber a relação que existe entre essas; assim, haveria ideias inconscientes servindo de intermediárias entre as duas ideias (ACF-1, p. 84).

O *professor Bergson* não se detêm sobre esse argumento e só o refuta na aula dedicada ao tema da associação de ideias. Essa tem início com a constatação de que as ideias nunca andam sozinhas e que é natural que, ao pensar em uma delas, outras nos venham à mente em seguida. Associar ideias, ele explica, não é nada mais do que pensar, e seria inútil perguntar-se por que o fazemos (ACF-1, p. 182).

O *professor Bergson* utiliza-se de um exemplo de associação citado por Thomas Hobbes (1588-1679) no livro *Leviatã*: em meio a uma discussão sobre a guerra civil e o rei da Inglaterra, Carlos I, alguém subitamente perguntou sobre quanto valia um denário romano. A pergunta, aparentemente despropositada, revelava, na verdade, uma extensa cadeia de ideias identificada assim por Hobbes:

Contudo para mim a coerência era assaz manifesta, pois o pensamento da guerra trouxe o pensamento da entrega do rei aos seus inimigos; este pensamento trouxe o pensamento da entrega de Cristo; e este por sua vez o pensamento dos trinta dinheiros, que foram o preço da traição: e daí facilmente se seguiu aquela pergunta maliciosa. E tudo isto num breve momento, pois o pensamento é célere. (HOBBS, 1983, p. 16)

Retomando a noção já exposta sobre as variações de graus de consciência, o professor Bergson utiliza esse exemplo para rejeitar o argumento a favor da existência dos fatos psicológicos inconscientes. Diz ele que a passagem da primeira ideia (a guerra civil e o Rei Carlos) para a última (o valor do denário romano) foi feita de modo muito rápido, dando a impressão de que as ideias intermediárias fossem inconscientes. Na verdade, tratar-se-ia de uma inconsciência relativa, pois bastou que se colocasse tais intermediários em evidência para que a pessoa que efetuou a pergunta os reconhecesse. Assim, não seria o caso de se falar em intermediários inconscientes, mas “pouco conscientes” (ACF-1, p. 181-182). Não só a refutação é idêntica a de Rabier, como a

própria junção dos argumentos da memória e da associação de ideias remete à ordem subsequente em que esses dois argumentos são tratados no texto do manual (RABIER, 1903, p. 64).

4) **O argumento das sugestões pós-hipnóticas:** O quarto argumento elencado como favorável à existência de fatos psicológicos inconscientes provêm dos experimentos e estudos da época com o hipnotismo. O exemplo citado pelo professor Bergson é o de um caso de sugestão pós-hipnótica semelhante ao experimento de Bernheim já descrito, no qual ordena-se à pessoa hipnotizada que vá a algum lugar após um período de tempo determinado. Ela assim o faz na data estabelecida, sem, no entanto, ter consciência dos motivos que a levaram a praticar tal ato. Desse modo, a pessoa obedeceria às ordens de forma inconsciente. (ACF-1, p. 85)

O *professor Bergson*, no entanto, rejeita com veemência tal possibilidade. Diz ele: “[...] um motivo não pode ser inconsciente, pois é chamado de motivo aquilo em vista do qual a pessoa se determina cientemente.” (ACF-1, p. 86) Assim, algo que nos impele a agir, mas do qual não temos consciência, seria algo próximo do impulso ou do instinto, por exemplo, mas nunca poderia ser considerado um motivo propriamente dito. A rejeição à ideia de um motivo inconsciente não se dá, portanto, pela negação da sua ocorrência na experiência, e sim da própria definição do que seja um motivo.

Mas, se não é um motivo, qual é a causa do comportamento do sujeito sugestionado? Assim como fez no problema da conservação das lembranças, o *professor Bergson* remete a causa ao âmbito fisiológico. A sugestão, diz ele, provocaria uma certa modificação cerebral — de natureza desconhecida — que se traduzirá em um fator psicológico no momento determinado (ACF-1, p. 83). Desse modo, rejeita-se a concepção de que a ordem dada seja vista como um fato psicológico que se manteria inconsciente até o momento de se traduzir em ato.

Não encontramos em nenhum dos dois manuais referências ao problema das sugestões pós-hipnóticas. Podemos considerar a abordagem desse tema como um bom exemplo daquele desejo expresso pelos formuladores do currículo de que o estudo da psicologia nos liceus deveria colocar os estudantes a par das pesquisas mais recentes da área (MARION, 1880). Chama a atenção o conhecimento detalhado que o *professor Bergson* demonstrava das pesquisas sobre o hipnotismo. Na aula sobre as relações entre

o físico e o moral, ele faz referências a nomes como Binet, Féré, Liégeois, Richet e Charcot ao tratar do tema (ACF-1, p. 305-308)

Após rebater os quatro argumentos apresentados em defesa da noção de inconsciente, o *professor Bergson* defende expressamente o axioma dos fatos psicológicos:

Não admitimos fatos psicológicos inconscientes. – Observe-se, aliás, que não seria possível admiti-los sem contradizer-se. Realmente, o que seria um fato psicológico cuja consciência nos escapasse? Visto que um fato psicológico só existe enquanto percebido por nós, enquanto consciente, dizer que ele é inconsciente é dizer que não existe. (ACF-1, p. 86)

Como já vimos, o *professor Bergson* somente aceita a noção de uma variedade de grau de consciência dos fatos psicológicos. Essas variações são de dois tipos: há aqueles dos quais temos uma consciência clara e distinta, enquanto outros nos dão apenas uma consciência vaga, confusa ou encoberta. O primeiro tipo nos proporciona não só a percepção dos fatos em si, mas também a de um Eu que é modificado por eles (ACF-1, p. 87). O *professor Bergson* esboça aqui a distinção seguida pelos dois manuais entre consciência imediata e consciência reflexiva, mas nunca chega a fazê-la explicitamente.

Esse Eu revelado pela consciência clara e distinta dos fatos psicológicos é entendido, à maneira cousiniana, como uma substância — algo indescritível que serve de suporte aos fenômenos; a única, a rigor, que somos capazes de conhecer. Tal substância possuiria as seguintes características: a) é idêntica a si mesma; b) é indivisível; c) é uma força ativa cujas ações são dotadas de finalidade; d) é um ser que dura (ACF-1, p. 91-96).

O *professor Bergson* apresenta as principais críticas da chamada escola empírica à doutrina do Eu substancial. Entre elas estão os casos de desdobramento da personalidade, no qual a coexistência de diferentes Eus comprovaria a noção dos empiristas de que o Eu seria apenas a coleção dos fatos psicológicos. A explicação do professor Bergson emula a formulada por Paul Janet, que, como vimos, distinguia entre um Eu fundamental e um Eu externo, e pela qual seria possível conceber a variação desse sem que aquele fosse de alguma forma modificado:

[...] como dizíamos no início, o eu, apesar de distinto da soma dos fatos psicológicos, empresta-lhes sua cor, seu aspecto. Um copo cheio de líquido toma a cor desse líquido que o enche; entretanto, distingue-se dele, existe por si mesmo. Pois bem! Assim também nosso eu muda de aspecto conforme mudar o conjunto de fatos psicológicos que o enche, por assim dizer, que lhe dá sua natureza, que lhe transmite sua nuance. Basta então que eu esqueça uma

parte de minha existência ou que todas as minhas lembranças da vida real sejam bruscamente substituídas pela lembrança do que eu talvez tenha lido num romance ou representado em minha imaginação para que prontamente minha personalidade se transforme. Nesse sentido, o aspecto do eu depende inteiramente da soma dos fatos psicológicos que o ocupam. E ainda assim nosso eu não poderia nem por um instante ser confundido com essa coleção de fatos. (ACF-1, p. 102)

O cotejamento entre as posições sobre o inconsciente expostas nas ACF-1 e as expressas no manual de Rabier apontam para a existência de uma evidente relação entre si. De acordo com McGrath (2015, p. 14-15), as ACF-1 mostram que o professor Bergson incorporava em suas aulas as lições de Rabier, permitindo-se, no entanto, criticá-las quando achasse necessário. No entanto, ele teria se mantido fiel às posições do manual quanto à questão do inconsciente.

Nossa análise corrobora as observações de McGrath. No geral, as posições defendidas pelo *professor Bergson* em relação ao tema do inconsciente não destoam daquelas apresentadas não só no manual de Rabier como também no de Janet. Há, como poderia se esperar de uma prática docente, uma simplificação da abordagem, que fica patente na ausência de discussão sobre os sentidos aceitáveis do termo inconsciente, como é feito no texto de Rabier. O professor Bergson atêm-se nesse caso ao essencial da questão: a negação da noção de inconsciente frente ao axioma dos fatos psicológicos. Dada essa interdição, remete-se então aquilo que é supostamente inconsciente a uma *consciência enfraquecida* ou a um *inconsciente fisiológico*.

Esse inconsciente fisiológico, no entanto, não explica por si só os fenômenos — o *professor Bergson* os entende como uma parte da explicação do fenômeno que possui sempre um componente psicológico. De fato, as ACF-1 conjecturam uma concepção de tipo paralelista das relações entre o psíquico e o fisiológico, como transparece neste trecho:

[...] Se é impossível confundir um fato psicológico com um fato fisiológico, um pensamento com um movimento cerebral, ainda assim é muito plausível que esses fenômenos se correspondam, que sejam, como se diz em matemática, função um do outro, isto é, que um determinado fenômeno psicológico provavelmente corresponda a um fato fisiológico também determinado. (ACF-1, p. 14)

O professor Bergson chega a afirmar que, caso possuíssemos os instrumentos de observação capazes de acompanhar todos os movimentos executados pelas moléculas e

átomos de nosso sistema nervosos, seríamos capazes de acompanhar todas as fases da operação que gera um fato psíquico (ACF-1, p. 14).

Encontramos no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*⁹ duas definições de paralelismo psicofísico. Na primeira, temos que a todo fenômeno físico corresponde um fato psíquico, e reciprocamente. Já na segunda, não há essa reciprocidade: se é certo que a todo fenômeno psíquico corresponde um processo nervoso determinado, o mesmo não ocorre no sentido inverso: podem existir ações nervosas que não correspondam a um fato psíquico correspondente. Aqui está implícita mais uma vez a noção de um *inconsciente fisiológico*.

O professor Bergson parece defender essa segunda concepção de paralelismo: segundo ele, “[...] entre os fenômenos que se produzem em nosso corpo, há muitos que não chegam até a consciência e que a observação fisiológica pode ser a única a evidenciar.” (AP-CF1, p. 15) Vale destacar que a obra de Bergson apresentará diversas críticas à tese do paralelismo psicofisiológico — citemos, em especial, o texto *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (EE, p. 191)

De modo geral, a análise aqui realizada nos revela um professor Bergson que cumpria escrupulosamente o programa oficial e tratava as questões filosóficas de acordo com as exigências feitas aos candidatos ao *baccalauréat*¹⁰, tal como o caracteriza Conche (1996). A única originalidade que detectamos nas ACF-1 foi a inclusão do argumento das sugestões pós-hipnóticas na discussão sobre o inconsciente, um tópico que não se encontrava nos manuais, mas que, como sabemos, era um tema em evidência na época. Isso não é de se estranhar quando sabemos que no mesmo período em que ministrava as aulas aqui examinadas, Bergson realizava por conta própria experimentos com o hipnotismo, como veremos em detalhes no quarto capítulo.

3.3. Uma mudança de posição? O inconsciente nas ACF-2

⁹ Esse dicionário, organizado por Lalande, teve por objetivo uniformizar o vocabulário filosófico e sua produção contou com a colaboração dos membros da Sociedade Francesa de Filosofia – entre eles, o próprio Bergson – que discutiam as definições propostas. Nesse sentido, o Vocabulário é um retrato do estado da arte do pensamento filosófico francês do início do século XX.

¹⁰ Na França, o *baccalauréat* (também conhecido como *bac*) é um exame nacional que os alunos realizam ao fim do ensino secundário e que dá acesso aos estudos superiores. (HUDE, 2014, p. XXI)

Os extratos publicados das aulas ministradas em Clermont-Ferrand nos anos escolares de 1886-1887 e 1887-1888 contêm indícios de uma mudança de postura em relação ao inconsciente. Dado não termos acesso à íntegra desses textos, é temerário fazer qualquer afirmação mais peremptória. Iremos, portanto, destacar apenas alguns trechos que nos parecem relevantes, nos valendo não só das aulas de Psicologia, como também das de Metafísica.

O primeiro encontra-se na aula dedicada ao tema “A vida (continuação e fim). Concepção de natureza” referente ao ano escolar de 1886-1887. Nela, o professor Bergson utiliza os experimentos com o hipnotismo realizados pelos membros da escola de Nancy como argumento a favor da hipótese animista. Isso porque tais experimentos revelariam a influência do pensamento e da vontade consciente sobre as funções orgânicas — justo aquelas que mais parecem ser independentes de nosso poder. Das observações realizadas pelos membros dessa escola, resulta que: “[...] é preciso distinguir duas consciências superpostas: uma distinta e clara, a outra confusa, vizinha da inconsciência e que empalidece perante a outra no estado de vigília; mas assim que aquela se desvanece, a consciência inferior reaparece em plena luz [...]” (ACF-2, n.p, *tradução nossa*)

Faz-se aqui uma exposição do modelo de Bernheim que, como vimos, foi precursor do da dissociação da consciência. Pelo trecho em si, não é possível afirmar a posição que o professor Bergson assume diante dele. Mas um trecho da aula sobre as “Relações entre o físico e o moral” do ano escolar posterior indica que há sim uma concordância. Nessa, o professor Bergson explica a teoria evolucionista sobre o sonho formulada por James Sully. Apesar de considerá-la “engenhosa”, ele diz que não é necessário evocar a noção de evolução para dar conta do problema.

Seguiremos a opinião do doutor Bernheim e daqueles que admitem dois andares no edifício da consciência. Dissemos, ao falar sobre a consciência, que os fenômenos psíquicos inconscientes ou subconscientes nos levam à hipótese de duas pessoas de alguma maneira justapostas em cada um de nós. Na consciência indistinta se acumulam todos os fenômenos, todas as impressões que se sucedem sem nunca se encadearem: é o reservatório da memória. Acima dessa personalidade há uma outra, existe o eu no qual a consciência é clara, que encadeia logicamente suas ideias. (ACF-2, n. p, *tradução nossa*)

O trecho se destaca por fazer menção aos “fenômenos psíquicos inconscientes” — seria um indício de que o *professor Bergson* já teria abandonado o axioma dos fatos

psicológicos? Se sim, esses são entendidos como pertencentes a uma segunda consciência. Mas essa não é a resultante de algum processo patológico, mas sim algo constitutivo de cada um de nós.

Seguindo o modelo de Bernheim, o *professor Bergson* distingue duas consciências. Essas estão associadas aos pares de oposição superior/inferior, distinta/indistinta, clara/obscura. Ele faz da consciência inferior um reservatório de lembranças — algo que, até onde sabemos, Bernheim não o faz, mas que é coerente com seu entendimento sobre as amnésias pós-hipnóticas: para ele, as lembranças do que ocorre no estado hipnótico não desaparecem ou simplesmente deixam de ser registradas: elas de fato permanecem em estado latente e basta ao sujeito retomar o estado de consciência no qual as lembranças foram registradas para que elas sejam evocadas (BERNHEIM, 1886, p. 164).

Nessa consciência inferior, os fenômenos se acumulam, se sucedem, mas *nunca* se encadeiam. Esse trecho nos remete diretamente à crítica da espacialização dos fatos psíquicos que será realizada no *Ensaio* — desse modo, representar a sucessão dos fatos psicológicos como se fora uma cadeia na qual os termos se antecedem e se sucedem uns aos outros seria um equívoco, dada a natureza não-espacial desses e da própria consciência inferior.

Por fim, o *professor Bergson* lança mão dessa distinção entre duas consciências para explicar os fenômenos ligados ao inconsciente. “Essa duplicação da personalidade, que se encontra nos casos mórbidos (Félida X), o sonho nos fornece um exemplo atenuado. Definimos então o sonho como uma dissociação psicológica, uma duplicação temporária da personalidade.” (ACF-2, n.p, *tradução nossa*)

Em outros trechos das ACF-2, vemos o *professor Bergson* utilizar-se dos fenômenos hipnóticos para defender algumas das teses caras ao seu pensamento e à escola espiritualista: a afirmação da irredutibilidade da alma ao corpo — bem como o primado daquela sobre esse —, a crítica à psicofísica e à tese do paralelismo psicofísico. As curas obtidas por meio da utilização da sugestão como recurso terapêutico — tal como praticado pela escola de Nancy — mostrariam assim que “[...] a influência da vontade sobre o organismo é mais notável do que a influência oposta” (ACF-2, n.p, *tradução nossa*). Já a possibilidade de se produzir uma sensação por meio da sugestão — ao sugerir a um hipnotizado a ocorrência de um aumento de temperatura, por exemplo, é possível

constatar uma alta na temperatura corporal — não poderia ser explicada pela pretensa relação logarítmica entre a sensação e a excitação apreçada pela lei de Fechner. Se os fenômenos hipnóticos em geral, conclui o *professor Bergson*, fornecem “provas impressionantes” sobre a espontaneidade da alma, como seria possível sustentar que “[...] o moral seja apenas uma extensão do físico e a consciência um aspecto subjetivo do movimento molecular?” (ACF-2, n.p, *tradução nossa*)

Os extratos das aulas aqui em quadro apontam para um aprofundamento do interesse do *professor Bergson* nas questões relacionadas à tradição do inconsciente hipnótico. O que aparenta ser uma mudança de posição em relação à questão da existência de fatos psicológicos inconscientes estaria relacionada à sua inserção dentro de um modelo teórico no qual o papel do inconsciente é desempenhado por uma consciência inferior ou segunda — que, como vimos, é típica do pensamento francês do período. Chama a atenção a referência constante aos trabalhos realizados pela escola de Nancy — e, em especial, as de Bernheim, autor que não receberá nenhuma citação no *Ensaio* e nem nas aulas do período posterior. Mas, como veremos no quarto capítulo, o fenômeno da sugestão — e o modo como Bernheim o entendia — parecem ter desempenhado um papel relevante nas concepções desenvolvidas na primeira obra de Bergson.

3.4. O falso problema do inconsciente nas AP-1 e 2

O tema do inconsciente ganha bastante destaque nas aulas de Psicologia de Paris quando comparado às ACF-1. A despeito da falta de indicação ao tema no currículo de 1885, ele merece uma aula inteiramente dedicada a si tanto nas AP-1 “Problema do Inconsciente” quanto nas AP-2¹¹ “Consciência e Inconsciente”. Há uma notável semelhança entre o conteúdo e as posições assumidas em ambas as aulas, mas as AP-2 apresentam um nível de detalhamento e aprofundamento maior. Desse modo, por razões de economia textual e de clareza, optamos por apresentá-las conjuntamente como se fossem expressões distintas de um mesmo entendimento sobre o problema, destacando as divergências existentes quando necessário.

¹¹ De acordo com a edição de Hude, essa aula seria apenas parte da aula sobre “A consciência”. Mas dada a sua extensão — que supera a da maior parte das outras aulas — podemos deduzir que ela foi objeto de uma aula própria. McGrath (2015, p. 15) tem o mesmo entendimento ao destacar que Bergson “tiraria vantagem de sua elevada posição docente” para adicionar uma aula sobre o tema do inconsciente.

Nessas aulas é possível observar uma diferente abordagem ao problema central posto nos manuais e no ensino secundário de psicologia em geral: existem fatos psicológicos inconscientes? Junto com a análise dos argumentos que sustentam a posição favorável à existência desses — como fazem o manual de Rabier e as ACF-1 — o *professor Bergson* apresenta também um quadro sintético das duas posições antagônicas sobre o tema.

A primeira posição é a que nega *a priori* a existência desses fatos baseada no axioma dos fatos psicológicos: entre os principais representantes dessa posição estariam Rabier (AP-1, p. 161) e William James (AP-2, p. 303). Dada essa definição, tudo o que é supostamente inconsciente deve ser considerado como fato fisiológico ou físico, pois o domínio psicológico é o mesmo do da consciência (AP-1, p. 162).

A segunda posição considera os estados psicológicos preferencialmente como sendo inconscientes, na qual a consciência é entendida como um privilégio reservado apenas a alguns desses estados. Herbart e Wundt seriam os representantes dessa posição, apesar de suas diferenças (AP-1, p. 163). O primeiro defende que os estados psicológicos só se apresentam à consciência após adquirirem uma certa intensidade; o segundo, que os estados conscientes são o resultado de raciocínios inconscientes. Para ambos, “[...] os pontos luminosos de nossa vida interior são separados um dos outros por longos trechos, por longas séries de fatos inconscientes e despercebidos” (AP-1, p. 164, *tradução nossa*)

Para o *professor Bergson*, ambas as posições são insatisfatórias e precisam ser previamente descartadas antes que possamos procurar de fato uma resposta ao problema da existência dos fatos psicológicos inconscientes, que deve ser baseada unicamente no exame dos próprios fatos (AP-1, p. 165).

Qual seria então o erro da posição de James e de Rabier? É a de tomar a consciência como única propriedade de um estado psicológico. Evidentemente, um estado psicológico perfeito é um estado consciente, mas nem todo estado psíquico o é. Há outras características, como, por exemplo, a inteligência e o cálculo. Se temos um fato que apresente essas propriedades, mas ao qual lhe falte consciência, teremos direito de simplesmente considerá-lo como um fato fisiológico, a despeito de ele se assemelhar muito mais a um fato psicológico? (AP-1, p. 162) Para o *professor Bergson*, a resposta é negativa: “[...] não temos o direito de negar *a priori* e por pretensas razões lógicas a possibilidade de fatos psíquicos inconscientes.” (AP-1, p. 163, *tradução nossa*).

Já o erro da posição de Herbart e Wundt estaria em acreditar que um fato psicológico tomado de forma isolada possa tornar-se consciente pelo mero aumento de sua intensidade. De acordo com o professor Bergson, a experiência mostraria que para tornar-se consciente um fato interior deve se fundir na série dos estados psíquicos conscientes que o precedem. “Ele não é consciente por si só, mas somente na medida em que o eu consciente o assimila”. (AP-1, p. 164, *tradução nossa*)

O *professor Bergson* vai além: o problema da segunda posição é o de conceber um estado psíquico como se fosse um estado da matéria. Este existe por si só, enquanto aquele só existe por sua organização com os outros. Ao referir-se aos estados psíquicos como unidades distintas, como dispendo de mais ou menos força, estamos na verdade atribuindo a eles características que são próprias dos estados materiais. Desse modo, conclui o *professor Bergson*:

Já dissemos anteriormente que a consciência implica memória e que uma consciência limitada a um momento ou simplesmente a um tempo muito limitado equivaleria à inconsciência: daí resulta que não devemos falar de um estado consciente, e sim da consciência de um estado, ou, dito de outra forma, a única consciência possível é a que o eu tem de um estado psicológico. (AP-1, p. 165, *tradução nossa*)

O *professor Bergson* faz nesse trecho referência à aula anterior sobre a consciência, na qual ele propõe como a característica essencial dessa a faculdade de conservar o passado no presente. Não se trata apenas da memória: para ele, a estado de consciência mais simples já possui alguma duração, já é uma síntese de estados sucessivos (AP-1, p. 145). Os graus de consciência se distinguem então pela maior ou menor parte do passado que se ligam ao estado presente: o mais baixo grau consiste na consciência espontânea — é a percepção de um estado de consciência por si só, na qual nos absorvemos nele, sem que o comparemos ao nosso passado; o mais alto, na consciência reflexiva — é quando nós nos distanciamos do que percebemos, distinguindo precisamente o que é o estado presente ao compará-lo com o nosso passado (AP-1, p. 145-146).

O que o *professor Bergson* faz aqui é algo que será característico do modo de filosofar bergsoniano: a proposição de soluções originais aos problemas herdados da tradição filosófica — que seriam, na verdade, *falsos problemas* — por meio de uma crítica de seus fundamentos. Como explica Prado Júnior, a dissolução desses se dá por um “[...] novo equacionamento, que, apelando para a experiência precisa da intuição ou da ciência

positiva, transforma-os em autênticos problemas, alterando-lhes os termos e tornando-os solúveis” (1989, p. 33). No caso, trata-se de resolver a questão da existência dos fatos psicológicos inconscientes por uma crítica e reformulação da própria noção de fatos psicológicos.

Assim, faz-se a crítica do axioma dos fatos psicológicos ao se estabelecer que — além da consciência — os estados psicológicos possuem outras propriedades: desse modo, a ausência de uma dessas não faz com que um fato deva ser automaticamente excluído da categoria de psicológico. Mas o *professor Bergson* vai além e coloca em dúvida a própria categoria de fato psicológico: o que chamamos de fatos psicológicos são abstrações feitas do todo contínuo e indivisível do Eu, são o resultado de uma análise que costumamos realizar por comodidade de expressão. Desse modo, nós separamos nossa vida interior ininterrupta em momentos que seriam distintos entre si e justapostos em uma sequência, tomando erroneamente cada momento como o resultado de uma multiplicidade distinta de fatos psicológicos (AP-2, p. 288-289). Não há por que se falar de um estado psicológico — consciente ou inconsciente, pouco importa — que tenha uma existência própria absoluta, sem nenhuma espécie de vínculo com um Eu.

Isso posto, a própria questão sobre a existência de fatos psicológicos inconscientes perde o sentido se os considerarmos como entidades prévias e autônomas — espécie de átomos psicológicos subsistentes à parte de qualquer relação com o Eu. Nesses termos, estaríamos então diante de um falso problema. Para o professor Bergson, “[...] um estado psicológico não é jamais um estado inconsciente em si, mas pode ser inconsciente em relação à nossa consciência” (AP-2, p. 311, *tradução nossa*), como veremos a seguir.

3.5. Os fatos psicológicos inconscientes como resultado da dissociação da consciência

Nas aulas em questão, o professor Bergson realiza a análise dos argumentos a favor da existência dos fatos psicológicos inconscientes à maneira de Rabier, ampliando o rol de argumentos em relação às ACF-1. Por questão de economia textual, não iremos expor cada um desses argumentos: de modo geral, a análise resulta em três possibilidades: a) trata-se de um fato fisiológico, e não psicológico; b) é um caso de consciência

enfraquecida ou diminuída; c) estamos de fato diante de um fato psicológico inconsciente. Iremos nos ater aqui apenas a essa última.

O que o *professor Bergson* denomina fato psicológico inconsciente é, propriamente falando, um fato psicológico dissociado da consciência — tal como se entende na tradição do inconsciente hipnoclínico. Mas o modelo exposto possui particularidades que remetem às concepções próprias desenvolvidas no *Ensaio*.

No âmbito da consciência espontânea — na qual o Eu se apercebe confusamente e se confunde com o fluxo dos eventos interiores — a consciência que temos de um estado psicológico está ligada à consciência dos outros estados. Desse modo, um estado psicológico não tem começo e fim bem determinados: ele vai saindo aos poucos do estado que lhe antecede e se perde também gradualmente no que lhe segue. Assim, para que ocorra essa transição de um estado para outro é necessário que transcorra um certo período (AP-2, p. 301-302).

Mas pode ocorrer que um estado psicológico ocupe uma duração insuficiente que impeça que ele se encaixe nesse período de transição: destarte, ele não se integra ao fluxo dos estados psicológicos. Nesse caso, explica o professor Bergson, o estado psicológico

Terá brilhado como um raio em meio aos acontecimentos interiores que se sucedem. Apesar de indubitavelmente consciente, ele não se integrará à unidade do que chamamos nossa consciência — entendida como a série de estados que imperceptivelmente se fundem uns nos outros. Assim se formará — para além da consciência reflexiva e da consciência espontânea — uma consciência fugidia, evanescente, efêmera, de um estado que não dura o suficiente para afirmar seu parentesco com os outros. (AP-2, p. 302, *tradução nossa*)

Eis então o que seria um estado psicológico inconsciente: de fato, trata-se de um estado dissociado da consciência que, devido à sua duração insuficiente, não se fundiu à massa dos estados psíquicos. Tal estado pode simplesmente desaparecer sem deixar rastro na memória (AP-2, p. 307) ou, pelo contrário, se conservar (AP-2, p. 302). Neste caso, ele pode se desenvolver à margem da consciência e formar um sistema próprio. Um sistema desse tipo pode se ligar ao Eu ou mesmo formar um outro Eu, dando origem assim a uma segunda personalidade (AP-2, p. 302).

No âmbito desse modelo, o professor Bergson considera aceitáveis alguns dos argumentos favoráveis à existência de fatos psicológicos inconscientes. Aqui, vamos nos

basear nas AP-2, dado que ela apresenta mais argumentos e os desenvolve melhor em comparação com as AP-P1¹². São eles:

1) Argumento da associação de ideias: aqui vemos uma mudança de posição em relação às ACF-1, nas quais esse argumento era refutado com base na alegação de que as ideias intermediárias de uma cadeia de associações eram, na verdade, pouco conscientes. Passa-se a considerar que tais ideias intermediárias são, na verdade, rapidamente percebidas e que, por isso, podem não durar o suficiente para se fundirem à massa dos estados psicológicos. Sendo assim, elas podem não deixar traços na memória¹³.

2) Argumento do hábito: o hábito é entendido tanto em sua dimensão fisiológica — enquanto uma modificação orgânica — quanto psicológica. Nesta ele é explicado como uma combinação de movimentos inicialmente conscientes que se separam da consciência do Eu e formam um sistema à parte, como se fosse uma personalidade rudimentar que está a serviço da pessoa. Nesse sentido, “[...] inconsciência significaria então consciência isolada, consciência independente” (AP-2, p. 309, *tradução nossa*)

3) Argumento das sugestões hipnóticas e da duplicação da personalidade: as sugestões pós-hipnóticas são tomadas como o exemplo típico de um estado psicológico inconsciente: há um estado indubitavelmente psicológico que não só é a causa de uma ação como escapa inteiramente à consciência do sujeito. Nesse, a ideia sugerida é recebida por um Eu secundário — o Eu sonâmbulo — que instiga o Eu fundamental a executá-la no momento determinado. “O que torna essa explicação plausível são precisamente os fatos de duplicação da personalidade” (AP-2, p. 310, *tradução nossa*)

Na análise desse último argumento, o *professor Bergson* ressalta que em nenhum dos outros argumentos o termo inconsciente é mais legitimamente empregado. Esse comentário reforça ainda mais a evidência que se depreende das aulas analisadas nesse capítulo: a de que a aceitação da ideia de inconsciente pelo *professor Bergson* se deu pela via da tradição do inconsciente hipnoclínico. Foi essa que lhe forneceu os dados da

¹² Segundo Mossé-Bastide (1955, p. 33), a partir do ano escolar 1893-1894, a classe de filosofia foi dividida em duas, sendo Bergson responsável pela parte composta de alunos veteranos. Isso pode explicar a impressão de as aulas desse período parecerem mais aprofundadas e detalhadas do que as do período anterior.

¹³ A despeito da semelhança na análise do argumento, a conclusão apresentada nas AP-P1 é divergente: o professor Bergson opta por não considerar as ideias intermediárias como fatos psicológicos inconscientes, justificando que “[...] o que lhes falta é menos a consciência do que a memória” (AP-P1, p. 166). O mesmo ocorre no argumento do hábito.

experiência reveladores da existência do inconsciente — obtidos por meio da sugestão pós-hipnótica, da cura pela sugestão, da duplicação da personalidade, etc. Uma observação feita pelo próprio Bergson décadas depois ajuda a corroborar essa evidência: em uma discussão na *Société Française de Philosophie* ocorrida em 25 de novembro de 1909, ele afirma: “[...] essa posição (*de negação do inconsciente psíquico*) não parece ser mais sustentável depois que passamos a conhecer tudo o que os fenômenos da hipnose, da divisão da personalidade, etc., comportam de inconsciente positivo, ou, como posso dizer, observável.” (M, p. 810, tradução nossa).

A tradição do inconsciente hipnoclínico também teria lhe fornecido um modelo teórico capaz de explicar a origem desse inconsciente: o da dissociação da consciência. No entanto, esse modelo ganha uma “versão” que podemos chamar propriamente de bergsoniana devido ao fato de ele tomar como base as noções de consciência imediata, de fato psicológico e de duração, tal como foram apresentadas no *Ensaio*. Tais noções também lhe ajudaram a dissolver o *falso problema* do inconsciente, reconfigurando-o em novos termos.

O modo como o *professor Bergson* explica a dissociação de um estado psicológico — qual seja, pelo fato de sua duração insuficiente lhe impedir de se integrar ao fluxo dos estados psicológicos — também é coerente com essas noções elaboradas no *Ensaio*. Esse mecanismo, no entanto, não tem um sentido psicológico claro, uma função específica — como ocorre nas teorias de Pierre Janet ou de Charcot, nas quais é entendido como uma reação a algum evento traumático. Nesse sentido, ele pode ser utilizado para explicar não só os fenômenos patológicos — como os da duplicação da personalidade — mas também os da vida psicológica normal — como vimos no argumento do hábito.

Com exceção das ACF-1, as aulas aqui analisadas mostram um *professor Bergson* muito distante da suposta imagem de que ele teria oferecido a seus alunos um ensino impessoal — um professor que seria não-bergsoniano, na formulação de Riquier (2016). O que vemos é exatamente o oposto: um professor que não está mais amarrado aos manuais e às soluções por esses propostas; que enriquece suas aulas com as pesquisas científicas mais recentes; e que não teme expor aos seus alunos os resultados de suas próprias investigações. Investigações que, como veremos no capítulo a seguir, se aprofundaram nos fenômenos do inconsciente e com a ajuda deles forjaram a sua obra.

Capítulo 4: Os inconscientes nos primeiros escritos de Bergson

No período em que lecionou em Clermont-Ferrand, Bergson publicou o seu primeiro artigo em uma revista científica: intitulado *De la simulation inconsciente dans l'état de d'hypnose* (doravante indicado pela sigla *SI*), o pequeno texto relata experimentos com o hipnotismo conduzidos pelo próprio Bergson e saiu na edição de novembro de 1886 da *Revue Philosophique*. Nesse mesmo período provinciano ele escreveu a sua tese de doutorado, a qual foi defendida e publicada em 1889, dando origem a seu primeiro livro: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (ao qual vamos nos referir apenas como *Ensaio*).

O espanto é natural: por que um jovem professor de Filosofia, às voltas com a escrita de sua tese, se interessaria por promover experimentos com a hipnose? Tanto é que a publicação do artigo lhe valeu uma reprimenda do então Inspetor-Geral de Ensino Superior (EVRARD, 2021, p. 237). O espanto é ainda maior diante dos relatos feitos posteriormente pelo próprio Bergson de não ter se interessado a princípio pela psicologia — tendo sido sorteado para discorrer sobre o valor da psicologia em seu exame de *agrégation*, ele teria investido pesadamente contra a disciplina (DU BOS, 1946)— e de somente ter passado a se interessar pelo domínio da vida interior após ter se dedicado ao exame da noção de tempo pela perspectiva da filosofia da ciência (BERGSON, 2006a, p. 5-6).

Outros fatos tornam ainda mais problemática essa narrativa bergsoniana. Ainda em seus tempos de estudante, Bergson cultivava planos de estudar medicina — o único modo de se “engajar seriamente na filosofia”, segundo ele — tal como fará mais tarde Pierre Janet, o seu colega de classe na *École Normale Supérieure* (BIANCO, 2019, p. 27). Logo após a *agrégation*, ele se dedicou à tradução do livro *Les illusions des sens et de l'esprit* do psicólogo inglês James Sully — a obra foi publicada em 1883, mas sem menção a seu nome. Era descrito como um leitor voraz da *Revue Philosophique* — o periódico científico dirigido por Ribot no qual se travavam os principais embates entre a psicologia espiritualista e a psicologia científica — que lhe servia de base para o preparo de suas aulas de psicologia (BIANCO, 2019, p. 42; MCGRATH, 2015, p. 12). Como

vimos no capítulo anterior, o *professor Bergson* mostrava-se bem familiarizado com os autores mais importantes do período do hipnotismo.

Neste capítulo buscamos mostrar o impacto e a influência que esse interesse de Bergson pelo hipnotismo exerceram sobre os seus primeiros escritos. Procuramos também compreender como a primeira expressão da filosofia bergsoniana enfrentava os problemas relacionados à noção de inconsciente.

4.1. Bergson e os experimentos com o hipnotismo

SI se inicia com um breve relato das circunstâncias que levaram o autor a se envolver com o assunto. Ele conta ter ficado sabendo dois meses antes da escrita do texto que um morador de Clermont-Ferrand, o Sr. V. (na verdade, o médico Lucien Moutin), realizava experimentos hipnóticos com dois jovens, obtendo “notáveis efeitos de sugestão mental”. O hipnotizador teria então franqueado a Bergson e a um colega, o Sr. Robinet¹⁴, o acesso às sessões de hipnose. Depois de constatar a boa-fé do condutor dos experimentos, os dois convidados teriam decidido então replicá-los por conta própria (SI, p. 59)

Tal relato pode deixar a impressão de que os experimentos hipnóticos de Bergson tenham sido motivados por um interesse meramente circunstancial e passageiro. Não parece ser o caso: de acordo com Grogin (1988, p. 22) ele teria estado presente em sessões de hipnotismo por todo o período em que residiu em Clermont-Ferrand, ou seja, de 1883 a 1889¹⁵. Quase seis meses após a publicação do artigo, ele revela a intenção de continuar com os experimentos: em uma troca de correspondências com F.W.H. Myers, Bergson lamenta não ter conseguido repetir as sessões com os mesmos participantes, mas afirma estar “[...] procurando e formando novos sujeitos” na esperança de “[...] talvez encontrar resultados que possam nos interessar” (BERGSON, 1886, tradução nossa).

¹⁴ No livro *Entretiens avec Bergson*, ao rememorar décadas depois seu período em Clermont-Ferrand, Bergson afirma que entre seu círculo de amizades estava um diretor de escola chamado Verdaguet “[...] em cuja companhia desenvolvi experimentos com hipnotismo.” (CHEVALIER, 1959). Não encontramos nenhuma referência a esse personagem. Estaríamos diante de um lapso de memória de Bergson?

¹⁵ Grogin faz essa afirmação sem indicar nenhuma fonte que a sustente. Nenhum outro autor que conheçamos atesta esse fato. Parece haver necessidade de um aprofundamento nas pesquisas biográficas referentes a essa relação entre Bergson e o hipnotismo no período de Clermont-Ferrand.

No experimento replicado por Bergson e por Robinet, o hipnotizador abria as páginas de um livro e demandava aos hipnotizados – que enxergavam apenas a capa do exemplar em questão - que lessem no livro o número da página aberta sob sua vista. Não só os participantes do experimento geralmente acertavam a resposta como chegavam até a reproduzir palavras e linhas inteiras contidas na referida página. Tal ocorrência era considerada um caso de sugestão mental, termo utilizado na época para se referir ao fenômeno telepático no qual a percepção do hipnotizador se transmitiria para o hipnotizado sem o recurso das vias sensoriais conhecidas.

Bergson, no entanto, descartou o fenômeno telepático como explicação para os experimentos realizados. O artigo procurava justamente mostrar que a adivinhação realizada pelos jovens hipnotizados ocorria, na verdade, por meio de uma hiperestesia visual, pela qual tornava-se possível enxergar a página do livro refletida na córnea do hipnotizador. A ampliação da capacidade visual era reconhecida então como um dos efeitos possíveis do transe hipnótico (SI, p. 61).

Um detalhe, no entanto, despertou a atenção de Bergson: os hipnotizados afirmavam enxergar os números e as palavras no próprio livro, tal como haviam sido ordenados a fazer pelos hipnotizadores. De nenhum modo foi possível fazer com que eles “confessassem” estar lendo-as nas córneas desses, levando Bergson a acreditar que os hipnotizados realmente não sabiam estar procedendo dessa forma:

Totalmente empenhados a cumprir as ordens que lhes eram dadas, decididos a lerem nos livros quando nós os ordenávamos nesse sentido, eles colocavam em ação os procedimentos mais engenhosos para executar os esforços que lhes exigíamos, sem se importar como o fariam; posteriormente eles negavam terem utilizado esses meios e o faziam de boa-fé, sem dúvida, já que implicitamente ordenávamos que eles não tivessem consciência disso ao lhes designar o fim sem especificar os meios de alcançá-los. O sujeito hipnotizado não é precisamente um simulador, no entanto, tudo se passa como se ele fosse um simulador dos mais hábeis com os quais já havíamos lidado. Não poderíamos dizer tratar-se de uma espécie de “simulação inconsciente”? (SI, p. 63, tradução nossa)

Ao descartar a hipótese da ocorrência de uma sugestão mental do conteúdo visto pelo hipnotizador para o hipnotizado, o *jovem Bergson* deu-se conta da ocorrência de outro fenômeno, a que ele denominou de *simulação inconsciente*. Essa primeira aparição significativa do termo inconsciente nos textos de Bergson foi objeto de interpretações divergentes. Para LeBlanc (2000, p. 72), não é possível inferir dos experimentos descritos no texto a existência de processos inconscientes: o hipnotizado enxergaria

conscientemente a imagem no olho do hipnotizador, confundindo, no entanto, a fonte dessa imagem. O termo inconsciente não teria nenhum significado especial no texto e poderia ter sido perfeitamente substituído por outros, tais como “simulação acidental”, ou “simulação inadvertida”. Já para Dayan (1965, p. 291), essa primeira publicação de Bergson mostra que ele já reconhecia no inconsciente uma realidade psicológica antes mesmo da publicação do *Ensaio*. Sem o recurso à noção de inconsciente, não se conseguiria explicar como os jovens hipnotizados poderiam esquecer imediatamente o fato de terem enxergado na córnea do hipnotizador, bem como a convicção retrospectiva de o terem feito no próprio livro. Seria preciso supor um inconsciente para explicar as condições especiais que caracterizam o transe hipnótico, capaz de provocar uma verdadeira ruptura na vida do sujeito, pela qual a lembrança do que de fato teria acontecido manter-se-ia apartada da consciência da vida de vigília.

A interpretação de Leblanc (2000) nos parece questionável, dada a escolha do termo simulação. Fosse algo apenas do campo do engano ou do erro, um fenômeno completamente involuntário, melhor seria a utilização do termo ilusão, tal como feita por James Sully no livro traduzido por Bergson a que já nos referimos. Já o termo simulação aponta para algo intencional, que propositadamente promove um engano com vistas a atingir um determinado fim. Quando o hipnotizado simulava para *si mesmo* estar enxergando o conteúdo no próprio livro, ele assim procedia obedecendo à sugestão dada explicitamente, de viva voz, pelo hipnotizador, que lhe ordenava agir dessa maneira. Mas havia outra sugestão em curso: a dada implicitamente pelo hipnotizador, de modo inconsciente, que parecia lhe dar as coordenadas para obter o fim ordenado. Era como se o hipnotizador lhe comunicasse que: “você poderá utilizar qualquer meio para alcançar seu objetivo, dado que é impossível ler o conteúdo no próprio livro da maneira solicitada; no entanto, não poderá ter consciência disso.” Assim, a simulação ocorreria com o intuito de obedecer às sugestões dadas pelo hipnotizador.

Mesmo assim, ainda seria possível explicar a ocorrência dessa simulação sem fazer apelo à noção de processos inconscientes? Dado o fato de que SI limita-se a ser um relato de experimento, sem extrapolar seus achados para o campo teórico, julgamos necessário fazer apelo a outros materiais textuais para dar conta dessa questão: no caso,

as duas cartas a que tivemos acesso da correspondência com F.W.H. Myers¹⁶ motivadas pela publicação do artigo, nas quais Bergson revela aspectos do seu pensamento não-explicitados no texto.

Na segunda dessas cartas, Bergson esboça uma explicação do fenômeno da simulação inconsciente em termos psíquicos:

O que emerge de nossos experimentos, a meu ver, é a existência, no sujeito hipnotizado, de duas consciências sobrepostas, uma das quais elabora raciocínios, e a outra registra as conclusões desses raciocínios acreditando tratar-se de percepções imediatas. Em resumo, uma prepara alucinações para a outra. Assim, no presente caso, há uma consciência que recebe a sugestão de ler o número de uma página e que o percebe verdadeiramente e há outra que trabalha para saber qual é esse número. Wundt não equiparou a própria percepção normal ao raciocínio cujas premissas são inconscientes? (BERGSON, 1887, tradução nossa)

O trecho acima refuta o processo descrito por Dayan (1965), no qual o hipnotizado primeiro esqueceria ter enxergado o número na córnea do hipnotizador e, posteriormente, formaria a convicção de o ter feito diretamente no livro. No entendimento de Bergson, o hipnotizado – ou melhor dizendo, uma parte dele – procede como lhe foi ordenado, alucinando uma percepção visual que não corresponde à que ocorreu de fato. Partindo da concepção de que seria possível existir simultaneamente duas consciências em um mesmo sujeito, Bergson atribui então a uma delas o papel de produzir tal alucinação para a outra.

No trecho transcrito acima, Bergson faz referência à noção de raciocínio inconsciente de Wilhelm Wundt, pela qual os fatos psicológicos mais simples, como a sensação, são considerados, na verdade, como as conclusões de um processo complexo de raciocínio que parte de diferentes premissas inconscientes (RIBOT, 1879, p. 235). No caso, tais premissas seriam não só os dados da visão como também as sugestões explícitas e implícitas dos hipnotizadores, cujo termo seria a alucinação.

No restante da carta, Bergson se aprofunda na concepção da existência de duas consciências, fazendo referência a um detalhe exposto no artigo: quando um dos dois condutores do experimento hipnotizava um dos jovens, o outro era capaz de submetê-lo

¹⁶ Essas cartas são citadas por Plas (2000, p. 115) e por Evrard (2021, p. 237), mas permanecem inéditas. Agradecemos a Evrard por nos ter disponibilizado uma cópia dessas, cujos originais encontram-se na coleção *Myers Papers*, pertencentes aos arquivos do Trinity College de Cambridge.

a um diferente estado de transe em uma espécie de hipnotismo de segundo grau (SI, p. 60):

Não quis juntar a uma exposição de fatos precisos esses pontos de vista um pouco hipotéticos, mas eles me parecem tornar-se evidentes naturalmente. Observe que nós fomos capazes de produzir em nosso sujeito (eu o disse em meu artigo) uma superposição de dois estados hipnóticos independentes que torna bastante plausível essa hipótese da superposição das duas consciências. De qualquer modo ela me parece ser confirmada pelas sugestões pós-hipnóticas¹⁷, pelos diversos casos de desdobramento da personalidade e por outras observações do mesmo gênero. (BERGSON, 1887, tradução nossa)

Por meio dessa carta podemos ver como Bergson interpreta seus experimentos hipnóticos à luz do modelo da dissociação da consciência no qual admite-se a existência de duas consciências operando simultaneamente em um mesmo sujeito. Como indica o próprio título do artigo, uma consciência encontra-se em relação à outra na posição de uma instância inconsciente — assim, o resultado de suas operações é tomado pela outra como sendo uma percepção imediata, ignorando, dessa forma, a sua existência.

Bergson esboça aqui um modelo teórico semelhante ao de Bernheim e a sua distinção entre consciência inferior/superior; chama a atenção o fato de ele em nenhum momento qualificá-las — nem mesmo como consciência primeira/segunda. Cumpre ressaltar que os jovens utilizados nas sessões promovidas por Bergson gozavam de “excelente saúde” — fato destacado no texto do artigo —, o que lhe aproximava da posição da escola de Nancy em não ver no hipnotismo um fenômeno exclusivamente patológico, nem ameaçador à saúde — tal como defendia a escola da Salpêtrière.

O experimento de Bergson nos revela um sujeito cindido internamente, no qual instala-se uma descontinuidade entre duas consciências em operação, cisão que explicaria o fenômeno da simulação inconsciente. Mas há — para além dessa cisão — uma subjetividade em ação que dá sentido a todo o processo; no caso, que opera para conciliar as sugestões conflitantes que lhe foram dadas ao se encontrar em um estado hipnótico em que o sujeito mostra-se “incapaz de obedecer” (SI, p. 65). Mas a sua obediência não é a de um autômato inconsciente; ao contrário, é a de um sujeito que, como Bernheim

¹⁷ O termo utilizado por Bergson, na verdade, é “suggestion à échéance”, que era utilizada como sinônimo para sugestão pós-hipnótica. Preferimos utilizar este termo com o intuito de manter uma unidade vocabular.

apontava, executa um trabalho complexo que “[...] cada individualidade realizaria à sua maneira” (BERNHEIM apud LAURENS, 2005, p. 468, tradução nossa)

O artigo deixa uma questão em aberto: por qual meio ocorreria a sugestão inconsciente do hipnotizador para o hipnotizado — aquela que lhe diria para realizar a leitura do livro de qualquer maneira, sem, no entanto, ter consciência do meio empregado? Bergson nada diz sobre isso nem no texto nem nas cartas. Essa questão será retomada no *Ensaio*, como veremos adiante.

4.2. Inconsciente e duração no Ensaio

Aquele que buscar nas páginas do *Ensaio* uma abordagem explícita sobre o problema do inconsciente — tal como vimos nas aulas de Psicologia — ou ao menos uma definição do que Bergson entenderia por inconsciente, com certeza se frustrará. O próprio termo “inconsciente” é utilizado apenas cinco vezes em todo o texto em um sentido meramente descritivo.

Vimos no capítulo anterior como o *professor Bergson* recoloca o problema do inconsciente a partir da reformulação da concepção do que sejam os fatos psicológicos, bem como a sua aceitação da noção de inconsciente psicológico — para isso, ele se vale de algumas das teses desenvolvidas no *Ensaio*, como veremos. Também procuraremos destacar as inúmeras referências aos fenômenos oníricos e hipnóticos que aparecem nessa obra e que serão tomados como paradigmas da experiência interior do Eu.

É possível relacionar as teses bergsonianas expostas no *Ensaio* e seus desdobramentos com diferentes tradições discursivas do inconsciente — procuraremos em nossa leitura explicitá-las, em especial a do inconsciente hipnoclínico. Veremos também que Bergson procura oferecer uma solução de compromisso que assegure a unidade do Eu cara aos espiritualistas e ao mesmo tempo incorpore as conquistas da psiquiatria dinâmica, reconhecendo na prática a existência de um sujeito dividido.

4.2.1. Linhas gerais do *Ensaio*

A filosofia bergsoniana revelou-se ao mundo, pela primeira vez, com a publicação do *Ensaio*. A tese de doutoramento¹⁸ de Bergson foi redigida integralmente no período em que ele lecionava na cidade de Clermont-Ferrand. Entre 1884 e 1886, ele teria escrito o segundo (“Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração”) e o terceiro (“Da organização dos estados de consciência: a liberdade”) capítulos, tendo esse sido reformulado para incluir o confronto com a filosofia kantiana, dado o seu prestígio nos meios universitários da época. Segundo o testemunho de Bergson, o primeiro capítulo (“A intensidade dos estados psicológicos”) foi o último a ser escrito, buscando atingir dois objetivos: a) apresentar seus pontos de vista de um modo mais claro e acessível, por meio do estudo da noção de intensidade; b) chamar a atenção para o seu trabalho, ao tratar da teoria de Fechner e da psicofísica, temas que estavam na “ordem do dia” (SOULEZ; WORMS, 2002). O texto do *Ensaio* comporta ainda uma introdução e uma conclusão.

Na breve introdução, Bergson explicita como objeto de pesquisa o problema da liberdade. A hipótese proposta é a de que as abordagens tradicionais da questão, reduzidas às posições antagônicas dos chamados deterministas e as de seus adversários, não são capazes de fornecer uma resposta satisfatória, devido a uma confusão conceitual prévia. Assim, a superação dessa confusão dissolveria as objeções levantadas contra a liberdade e a tornaria evidente por si mesma (DI, p. 16).

Para Bergson, tal confusão conceitual seria algo “natural” ao ser humano, dado que nos expressamos “necessariamente” pela linguagem e “quase sempre” pensamos a partir de categorias espaciais. Assim, se o primeiro fato parece ser incontornável, o segundo não o é, como veremos. Tais características nos levariam a estabelecer entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas que estabelecemos entre os objetos materiais — e distinguir é uma operação que justapõe unidades no espaço, sendo que o próprio das ideias é justamente não ocupar espaço. Assim, a confusão conceitual resultaria da não observância da distinção fundamental entre duração e espaço, a grande conquista teórica dessa investigação. (DI, p. 16).

Assim, o *Ensaio* estrutura-se em dois momentos distintos: a) uma crítica e reformulação conceitual, que serve de etapa preparatória; b) a abordagem direta do

¹⁸ O título original do manuscrito era “Quantidade e Qualidade: Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.” Mas, seguindo conselhos de amigos, Bergson acabou por suprimir a primeira parte do título. Indagado sobre a alteração pela banca, que preferia a formulação original, ele se defendeu afirmando que o título original era por demais ambicioso, pelo fato da qualidade e da quantidade abarcarem todas as coisas. Cf. MARTIN, 2017, p. 30.

problema da liberdade. O primeiro momento divide-se em duas etapas, cada qual correspondendo a um capítulo do livro: 1) estudo da noção de intensidade; b) estudo da noção de duração.

Como observa Prado Júnior (1988, p. 72), a crítica conceitual bergsoniana não procede de forma tradicional por meio de uma mera análise dos conceitos: tal explicitação — “passagem do mesmo para o mesmo” — nada nos acrescentaria em termos de conhecimento. Os conceitos, então, serão submetidos ao confronto com a própria experiência da consciência, ou seja, ao confronto com os *dados imediatos* que permitem à consciência ter acesso à experiência antes de ela ser “distorcida” pela linguagem e pelo pensamento no espaço.

Mas, como é possível acessar esses dados imediatos? A consciência o faz quando rompe com sua tendência natural a pensar por meio de categorias espaciais e descobre a sua natureza temporal própria: a de ser em duração. A investigação sobre a duração resultará numa reformulação do campo da experiência subjetiva e da própria natureza do eu e da consciência. Nesse movimento, Bergson irá alargar os limites daquilo que tradicionalmente era considerado como pertencente ao campo da consciência, que passa assim a subsumir parte do que era atribuído ao campo do inconsciente.

4.2.2. O papel da consciência e o inconsciente fisiológico

Como observa Padilla (2003, p. 107), Bergson não chega a definir no *Ensaio* o que ele entende por consciência. Podemos inferir que, para ele, a consciência é dada como uma realidade conhecida a que qualquer um pode ter acesso direto e imediato. A consciência é tomada simplesmente como aquilo no qual se pode dar os dados imediatos — esses sim constituem o verdadeiro objeto dessa primeira investigação bergsoniana. Esses dados, por sua vez, são os chamados estados de consciência ou estados psicológicos — são eles que figuram nos títulos dos capítulos, a despeito do fato de que o próprio entendimento sobre tais estados sofrerá profundas modificações no desenvolvimento do *Ensaio*.

Se não temos, pois, uma definição explícita de consciência, temos, por outro lado, um esboço de sua verdadeira função. Ela é apresentada no primeiro capítulo — no qual Bergson efetuará uma análise dos estados de consciência com o objetivo de demonstrar a

impossibilidade da quantificação desses — no âmbito da análise das sensações afetivas, ou seja, das sensações de prazer e dor. Bergson procura mostrar então que as variações de intensidade de uma sensação afetiva não estão relacionadas à intensidade de sua causa exterior.

Explicar como ocorrem tais variações passa anteriormente por entender o motivo pelo qual elas se dão. Se partirmos da concepção de consciência como um mero instrumento de conhecimento, tal como estabelecido geralmente pela filosofia moderna a partir de Locke, essas variações ocorreriam para nos informar do que está acontecendo — ou do que acabou de acontecer — em nosso organismo, procurando assim, nesse relato “objetivo”, expressar qualitativamente um fato quantitativo, qual seja, a grandeza desse abalo orgânico.

No entanto, Bergson parte de uma outra premissa: sendo a natureza “profundamente utilitária”, diz ele, não procuraria ela ter dado à consciência simplesmente a tarefa de nos ensinar sobre o presente e o passado — pois isso já não depende de nós (DI, p. 34). A tarefa da consciência seria bem outra, tal como nos revela a análise das sensações afetivas: para Bergson, o prazer e a dor surgiriam no intervalo entre uma excitação exterior e uma resposta automática de nosso organismo. Sua função seria, pois, a de indicar a possibilidade de interrompermos essa reação pré-ordenada, oferecendo-nos, assim, a opção de uma escolha. “Ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade”, afirma (DI, p. 34). Nessa passagem, é dada à consciência a função precisa de nos indicar a possibilidade de uma escolha *prática*, proporcionando, assim, um exercício *efetivo* de liberdade. Não se trata, ainda, de uma liberdade moral: é apenas a liberdade de escolher entre possibilidades diversas de movimentos como reação a um estímulo.

A análise de Bergson revela também a dimensão temporal da sensação — e, por consequência, também da consciência. Ao mesmo tempo em que enxerga o passado próximo, isto é, a causa externa produtora da sensação, ela tem sua face voltada para o futuro, ao indicar as possíveis reações ao estímulo que o próprio organismo esboça. Para Bergson, as variações de intensidade das sensações afetivas estão relacionadas à consciência adquirida dos movimentos involuntários de resposta que se iniciam, e não à grandeza intensiva de sua causa exterior (DI, p. 35).

Vale destacar que é nesse trecho do primeiro capítulo que surgem três das cinco ocorrências do termo inconsciente no *Ensaio*. Todos são utilizados para caracterizar os abalos orgânicos promovidos pela causa exterior, isto é, a repercussão interna dessa no sistema nervoso. Bergson enfatiza que esses abalos “são inconscientes como movimentos”, “são necessariamente inconscientes” e que, enquanto movimento, “permanece inconsciente [...]” (DI, p. 33-34). Esses trechos indicam o uso do termo inconsciente para se referir àquilo que ocorre no campo da matéria e da fisiologia — de acordo com um dualismo mente-corpo — que é excluído por princípio do campo psicológico.

Coerente com a nova função atribuída à consciência, esse inconsciente tipicamente fisiológico é remetido aos fenômenos automáticos corporais nos quais não haja possibilidade de escolha nem intervalo entre um estímulo e uma resposta (DI, p. 34). Bergson introduz uma nuance importante na própria noção do que seria inconsciente: o que escapa à consciência, o que lhe passa despercebido, o faz por prescindir dessa ao não comportar uma possibilidade de escolha por parte do sujeito.

Essa primeira visada sobre o problema parece nos remeter novamente ao axioma dos fatos psicológicos e à negação de um inconsciente psicológico, caso nos atenhamos simplesmente ao uso do termo *inconsciente*. Mas, como já vimos, a tradição francesa na qual Bergson estava inserido preferia expressar o inconsciente psicológico em termos de uma consciência enfraquecida ou de uma consciência dissociada. Será preciso, pois, uma leitura mais sutil do texto para revelar outras nuances do pensamento bergsoniano a respeito do tema. Se, de acordo com a nossa hipótese, apresentada no capítulo anterior, a aceitação da ideia de inconsciente pelo *professor Bergson* se deu pela via da tradição do inconsciente hipnoclínico e de seus fenômenos associados, é a esses que devemos voltar nossa atenção.

4.2.3. Os sentimentos profundos e os fenômenos do inconsciente

O primeiro capítulo do *Ensaio* dedica-se a uma investigação da noção de intensidade, tal como era aplicada em fins do século XIX, para referir-se a estados psicológicos. A questão fundamental que perpassa essa primeira parte do livro é: a noção de intensidade é adequada para descrever os estados psicológicos? O método de tal

investigação será o da introspecção — o método espiritualista por excelência — por meio do qual a experiência vivida do filósofo será convocada para servir de baliza a partir da qual a questão poderá ser respondida. No curso da investigação, Bergson procurará responder a questões como: a) os estados psicológicos podem ser comparados entre si? b) é possível medir (seja quantitativamente, seja de forma aproximada) a variação e a ocorrência de um estado psicológico? As respostas a essas questões nos ajudarão a esclarecer a própria natureza ontológica desses objetos psíquicos.

Bergson lista inicialmente como estados psicológicos as sensações, os esforços, os sentimentos e as paixões — deixando de lado provisoriamente os chamados fatos intelectuais. Em uma primeira distinção, Bergson aponta que os dois primeiros são fenômenos que ocorrem na superfície da consciência e que estão diretamente ligados à percepção de um movimento ou de uma causa externa, mas anuncia que tratará deles posteriormente. A investigação, assim, inicia-se pelos sentimentos denominados profundos, devido à sua pureza, já que se bastam a si mesmos e estão dissociados de qualquer causa externa — sendo assim, descarta-se de saída a atribuição da intensidade do fato psicológico ao número ou à grandeza da causa material. No curso da investigação, Bergson fará uso dessa distinção entre dois níveis da consciência (superficial e profundo) que será fundamental no segundo capítulo para referir-se à consciência e ao Eu.

A investigação se dá por meio de uma descrição desses sentimentos profundos no qual busca-se estabelecer a sua dinâmica própria, a partir da hipótese de que sua suposta intensidade não é mais do que uma certa qualidade ou nuance com a qual se colore uma massa mais ou menos considerável de estados psíquicos (DI, p. 20). Essas descrições farão referência constante ao paradigma das experiências oníricas e hipnóticas, revelando características da consciência profunda que a aproxima de um inconsciente psicológico.

Seu primeiro objeto é a paixão profunda, cuja origem é um desejo indefinido que, pouco a pouco, vai ganhando vulto. De sua origem, pouco sabemos: é um desejo isolado, que permanece estranho a todo o resto da vida interior, antes que comecemos a nos dar conta dele. Aos poucos, então, ele vai penetrando outros elementos psíquicos, tal como se fosse um vírus invadindo uma célula após a outra e que vai assim espalhando-se pelo organismo vivo. Por onde passa, o corpo estranho mescla-se com o seu “hospedeiro” e promove nele uma transformação, promovendo, ao final, uma verdadeira mudança do nosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas. (DI, p. 21).

Na descrição desse primeiro sentimento profundo, Bergson faz uma analogia dessa experiência com certos sonhos de um tipo bem específico: aparentemente, estaríamos diante de uma produção onírica banal, sem nenhuma exacerbação das faculdades imaginativas. Mas há algo ali que destoa, um “*je ne sais pas quoi?*”, uma nota original que permanece ressoando, que parece dizer — “esse não é só mais um sonho ordinário” —, sem que saibamos bem o que lhe diferencia. De acordo com a analogia proposta por Bergson, tal tipo de sonho estaria “tomado” por uma paixão que lhe daria uma certa qualidade distintiva a despeito de seu conteúdo mezinho (DI, p. 21). Nesse primeiro mergulho, feito nas profundezas da consciência, esboça-se uma interioridade psíquica marcada pela indefinição, pela estranheza e pela originalidade, da qual a consciência tem apenas uma percepção confusa e que se assemelha a certas experiências oníricas.

Passa-se, então, para a investigação da esperança: se ela nos proporciona um prazer intenso, é pelo fato de nos possibilitar enxergar um futuro de possibilidades auspiciosas. Isso explica a inevitável decepção que sentimos quando um desses futuros possíveis se concretiza, pois ele significa o sacrifício de todas as outras possibilidades. Assim, afirma Bergson, “[...] encontramos mais encanto na esperança do que na posse, no sonho do que na realidade”, em um elogio à riqueza da vida interior, aberta para o futuro diante da limitação da realidade presente — na qual a experiência onírica mais uma vez é evocada como um paradigma desse modo de vida interior (DI, p. 21).

Já as alegrias e tristezas profundas são comparáveis à dupla face de Jano. A primeira é sentida, em sua etapa inicial, como uma orientação de nossos estados psicológicos no sentido do futuro, capaz de, posteriormente, fazer com que nossas ideias e sensações se sucedam com maior rapidez, ao mesmo tempo em que torna nossos movimentos menos penosos. Em seu ápice, ela fornece uma qualidade indefinível às nossas percepções e lembranças que, de tão original, nos faz experimentar um verdadeiro espanto por simplesmente existir. Pelo contrário, a tristeza profunda nos orienta inicialmente em direção ao passado, promovendo progressivamente o empobrecimento de nossas sensações e ideias, até culminar na impressão de aniquilamento e aspiração ao nada. (DI, p. 22) Indica-se, assim, que o mundo interior não está submetido à tirania do instante presente em que, mais uma vez, vai se explicitando o caráter temporal do sentimento e da consciência.

Dos sentimentos profundos, aqueles ligados à experiência estética recebem as descrições mais detalhadas e, nessas, a relação com os fenômenos do inconsciente tornam-se mais patentes. Ao deter-se sobre a experiência do belo proporcionada pela arte, Bergson observa que o objetivo da arte é fazer *adormecer* as potências ativas — ou seja, as resistências de nossa personalidade — levando-nos a um estado de *docilidade perfeita* no qual possamos realizar a ideia que nos é *sugerida* — pela qual simpatizamos com o sentimento expresso pelo artista. Esse procedimento, diz Bergson, é o mesmo — apenas atenuado, refinado e espiritualizado — pelo qual obtemos o *estado hipnótico* (DI, p. 24).

Bergson insiste sobre o poder de arte em nos colocar em um estado de passividade e de aparente despersonalização. Assim, o ritmo regular das imagens criadas pelos poetas faz com que nossa alma — “embalada e adormecida” — se esqueça de si mesma “como em um sonho”, levando-nos, desse modo, a pensar e ver com o poeta (DI, p. 24). A repetição dos motivos na arquitetura produz esse mesmo efeito rítmico pelo qual nos desabitua das mudanças incessantes que, na vida cotidiana, nos levam à consciência de nossa personalidade (DI, p. 25). Mas, ao contrário do que vimos em Maine de Biran e na tradição espiritualista, essa experiência de passividade e de aparente despersonalização é marcada pela positividade: Bergson faz nessas páginas o elogio desse processo que nos permite experimentar as emoções que o próprio artista experienciou, estados únicos e complexos que ele “não poderia nos fazer compreender” de outro modo (DI, p. 26).

Para Bergson, essa relação entre nossa subjetividade e a obra de arte se dá pelo mecanismo da sugestão — aqui entendido em um sentido mais amplo *à la* Bernheim, ou seja, como um fenômeno que ultrapassa a experiência do hipnotismo. Essa sugestão não se dá pela via mental (telepática), e sim pela via corporal. Eis como Bergson descreve o modo pelo qual o artista sugere as suas emoções em sua obra:

Ele escolherá, então, entre as manifestações exteriores de seu sentimento, aquelas que, ao percebê-las, nosso corpo imitará automaticamente, ainda que de modo superficial, para nos colocar de um golpe no indefinível estado psicológico que as provocou. Cairá, assim, a barreira que o tempo e o espaço interpunham entre sua consciência e a nossa. (DI, p. 26)

Assim, as imagens sugeridas pelo artista permitem ao corpo do espectador tomar a atitude necessária ao direcionamento de sua mente a um estado psicológico semelhante ao experienciado pelo próprio artista. Como destaca Pommier (2010, p. 62), na sugestão aqui descrita, não se trata de entregar um conteúdo de consciência a um sujeito, mas sim

de induzi-lo a um ato. A sugestão será evocada por Bergson ao longo do *Ensaio* como um exemplo do modo como devemos entender as relações entre os fatos psicológicos.

Dissemos anteriormente que nesse processo o sujeito parecia experienciar uma despersonalização. Bergson chega a falar que o sentimento sugerido precisa romper o “[...] tecido cerrado dos fatos psicológicos que compõem nossa história” para que, por fim, esse sentimento possa nos absorver e “dominar nossa alma inteira” (DI, p. 25). O que se rompe aqui, no entanto, seria como que a crosta exterior de nossa personalidade — que podemos associar ao Eu de superfície — que nos permita ficar receptivos ao ritmo de um outro. Desse modo, “[...] quando sou levado à presença de um ritmo essencial, um ritmo que indica um contacto da pessoa com o seu eu profundo, então sou convidado a colocar-me novamente na presença de mim mesmo, do meu eu profundo” (POMMIER, 2010, p. 60, tradução nossa)

Nessa descrição dos sentimentos profundos realizada no primeiro capítulo do *Ensaio*, fica patente que as experiências oníricas e hipnóticas são utilizadas como paradigmas para entender como se dá a experiência psicológica ao nível do Eu profundo. É a experiência da duração propriamente dita, como veremos a seguir.

4.2.4. A duração e os fatos psicológicos

É longo o percurso que nos leva ao conceito bergsoniano de duração tal como exposto no segundo capítulo do *Ensaio*. Ele parte de uma teoria sobre os números, passa pela distinção entre dois tipos de multiplicidades — a numérica e a qualitativa — e promove um estudo sobre as noções de tempo e espaço — que resulta em outra distinção, entre tempo homogêneo e duração. Nossa exposição se iniciará a partir daqui, no momento em que Bergson se coloca a questão sobre como devemos conceber a multiplicidade dos estados psicológicos, tal como nos é dada à consciência: será que os apreendemos em uma sucessão, na qual cada um deles se distingue nitidamente dos outros a ponto de podermos contá-los? (DI, p. 64)

Ao assim procedermos, nos adverte Bergson, tomamos o tempo como um meio vazio homogêneo que estabelece intervalos entre os estados psicológicos, fixando seus contornos. Tal operação utilizar-se-ia de um conceito *bastardo*, ou seja, a de um tempo constituído pela ideia mesma de espaço. A esse tempo contaminado pela espacialidade,

chamado de *tempo homogêneo*, devemos opor o tempo originário, verdadeiro, que é a *duração pura* (DI, p. 68)

É preciso indagar a consciência sobre o que é essa duração pura e como se dá a sucessão dos estados psicológicos. Para isso, seguindo as orientações de Bergson, precisamos pedir a ela que se isole do mundo exterior para evitar justamente essa contaminação espacializante, e que, num esforço vigoroso de abstração, volte a ser si mesma, ou seja, uma *consciência pura* (DI, p. 69).

Precisamos estar aptos a vivenciar os *dados imediatos da consciência*. Bergson indica outras condições necessárias para tal: é preciso deixar que o nosso Eu viva, abstendo-se de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Nesse deixar-se viver, o Eu não precisa ser absorvido por completo pelo estado de consciência que se lhe apresenta; nem precisa também esquecer os estados anteriores (DI, p. 69).

Mantida, assim, nessa experiência, a distinção do Eu daquilo que ele apercepciona, assim como pressuposta algum tipo de memória, eis então que nos surge a vivência da duração pura: de acordo com a primeira formulação bergsoniana dessa noção fundamental, ela é a “[...] forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência” quando alcançamos todas aquelas condições próprias da consciência pura (DI, p. 69).

Que forma seria essa propriamente? Podemos concebê-la como a forma de um fluxo no qual sucedem-se os estados da consciência indistintamente. Entretanto, se ainda falamos em estados de consciência é por um vício espacializante ainda não superado que insiste em efetuar distinções onde não as há. No fluxo da duração pura, o que ocorre é uma sucessão “[...] sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima dos elementos, cada um dos quais, representativo do todo, dele só se distingue e dele só se isola por meio de um pensamento capaz de abstrair.” (DI, p. 70). Desse modo, o que entendemos por estados da consciência são recortes que efetuamos no todo originalmente indivisível da duração pura.

Para assim constituí-los, retiramo-los do fluxo em que estão inseridos, “congelando-os” em momentos passíveis de serem isolados e dispostos espacialmente em uma ordem linear, tal como se representássemos a sucessão na forma de uma corrente cujas partes se tocam sem se penetrar. Essa imagem da corrente, nos diz Bergson, não

representa mais uma pura sucessão, e sim uma simultaneidade, já que suas partes já estão dadas uma ao lado da outra; já a pura sucessão, por outro lado, nos seria dada como um único e mesmo instante (DI, p. 70).

Se a duração é, pois, uma forma, ao que exatamente ela dá forma? Não é aos já descartados estados da consciência. No limite, como sugere o próprio Bergson, o que há é apenas a própria mudança, pois que a duração pura:

[...] *poderia não ser nada mais* (grifo nosso) do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizar umas em relação às outras, sem qualquer parentesco com o número – seria a pura heterogeneidade. (DI, p. 71)

O modo hesitante como Bergson expressa tal possibilidade revela o receio de comprometer-se com uma concepção ontológica radical do psiquismo, cujo única “matéria” seria a própria mudança. Sem se comprometer com tal concepção e sem conseguir propor alternativas, Bergson continuará a falar em “estados da consciência” ou em “fatos psicológicos”, aceitando assim os limites impostos pela linguagem.

Mas a questão permanece: a que a duração dá forma? Partamos também da noção de estados da consciência, entendida como um termo geral que designa fenômenos que se dão a um sujeito como as sensações, os sentimentos, as paixões e os esforços. Etimologicamente falando, um estado é, por definição, algo estático, um modo de ser momentâneo (LALANDE, 1976, p. 303). O que Bergson propõe é que pensemos estados que estão em constante mudança, que nunca chegam a estabilizar-se como um momento distinto do fluxo da duração, ou seja, que nunca chegam a se constituir enquanto tais. Assim, a matéria da duração é, propriamente falando, constituída de estados *potenciais* — se quisermos utilizar a noção aristotélica que designa aquilo que possui as condições para atualizar-se, mas que ainda não o fez — ou, para usar uma noção cara ao bergsonismo, *virtuais*¹⁹.

Vimos no capítulo anterior como essa reformulação da noção de fatos psicológicos é utilizada pelo *professor Bergson* na resolução do falso problema da

¹⁹ Frédéric Worms efetua uma leitura semelhante: “Assim, e este é um ponto essencial, as partes do tempo não se conservam num todo senão ao cessar de serem partes que aliás elas jamais foram: só se pode pensar a sua conservação sob a condição de parar de pensá-las como partes, ou seja, no fundo, sempre como instantes. Mais exatamente ainda, as partes do tempo não são senão partes virtuais, cuja atualização por nossa reflexão transformará a sua própria natureza, já que essa atualização supõe uma justaposição no espaço, que as retira de sua sucessão imanente (...).” (WORMS, 2004, p. 136)

existência de fatos psicológicos inconscientes. Da perspectiva da duração, não há o que se falar da existência de fatos psicológicos em si. O mesmo não ocorre na perspectiva da consciência reflexiva e do Eu de superfície, como veremos a seguir.

4.2.5. A duplicidade da consciência e do Eu

A apreensão dos dados imediatos em sua natureza propriamente temporal — enquanto duração — é feita pela consciência imediata. Mas o modo como essa consciência faz a experiência do mundo exterior e da vida interior não é o mesmo da nossa experiência cotidiana. Essa se dá pela “[...] projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço”, na qual esses nos aparecem simbolicamente como representações distintas entre si — similar ao modo como percebemos os objetos materiais dispostos no mundo exterior (DI, p. 64). Essa operação de simbolização é característica da consciência reflexiva, que, premida pelas exigências da vida social e pelas características da linguagem, nos dá uma imagem espacializada dos fatos psicológicos. Para Bergson, esse é o modo característico pelo qual nossa inteligência opera e pelo qual o conhecimento das ciências naturais se constitui. É esse *misto impuro* entre tempo e espaço que conforma as representações do mundo e de nós mesmos a partir das quais procuramos obter o conhecimento de tipo objetivo.

Vimos no segundo capítulo que essa distinção entre consciência imediata e consciência reflexiva é fundamental na filosofia de Victor Cousin e é adotada pela maioria dos filósofos espiritualistas. A primeira é pura espontaneidade; seu papel é o de mera testemunha: ela sente e pensa sem distinguir-se do que é sentido ou pensado; já a segunda desempenha o papel de juiz que, ao debruçar-se sobre o conteúdo da consciência imediata num ato voluntário que mobiliza a atenção, distingue desse conteúdo um Eu que é o sujeito dessa operação. Como observa Bouillier, apenas pela consciência imediata “[...] não chegaríamos às noções de personalidade e de eu que exigem um retorno sobre si mesmo” (BOUILLIER, 1872).

Já a análise bergsoniana acaba por revelar uma dupla face do Eu, cada uma delas relacionada a uma das consciências. Os termos utilizados nessa distinção são de natureza tópica e carregados de significado:

a) o *Eu de superfície*, com sua face voltada para o mundo exterior, possui deste e de si mesmo um conhecimento objetivo moldado pela representação espacializada da realidade e pela fixidez da linguagem que lhe é dada pela consciência reflexiva; ele busca atender aos ditames da vida prática em sociedade, por meio do uso de sua capacidade intelectual, cujo preço a pagar é o da própria despersonalização.

b) o *Eu profundo* tem sua face voltada para o próprio interior e apreende o mundo e a si mesmo de modo subjetivo, por meio da consciência imediata. Ele é uma força que sente e se apaixona, que delibera e se decide, não por meio de raciocínios e ponderações, e sim espontânea e instintivamente, cujos atos revelam sempre a marca de sua personalidade.

Para descrever o modo como se dá a percepção no Eu profundo, Bergson faz referência novamente à experiência onírica. Nela, modifica-se a relação entre a consciência e as coisas exteriores: o Eu, assim, deixa de medir a duração, passando unicamente a senti-la. A apreciação matemática do tempo decorrido é substituída por um instinto confuso, capaz tanto de proceder com extrema segurança como de cometer os mais grosseiros erros (DI, p. 83).

No entanto, as exigências da vida social e da linguagem fazem com que seja mais cômodo e proveitoso para a consciência operar no modo de percepção do Eu superficial, com sua capacidade de distinguir os elementos graças à substituição da realidade pelo símbolo proporcionada pela linguagem. Assim, sensações, sentimentos e ideias, transformam-se em coisas impessoais, perdendo seu colorido próprio (DI, p. 85).

Para Bergson, cada sensação por nós experimentada, como o sabor de um sorvete ou o odor de um perfume, é única, pois sua repetição necessariamente a modifica. Mas, ao lhe associarmos ao objeto que lhe dá ensejo e à palavra que o nomeia, solidificamos essa sensação que passa a ser experimentada como se fosse invariável. Essa confusão entre a sensação em si e a representação que dela fazemos nos leva, por exemplo, a afirmar que houve uma alteração no gosto pessoal quando deixamos de apreciar algo que fazíamos anteriormente, como o sabor de um determinado sorvete. Para Bergson, não foi o nosso gosto que mudou, e sim a sensação mesma que aquele sorvete nos provoca. Como presumimos que essa sensação não se modifica, atribuímos à mudança, então, às nossas preferências (DI, p. 86).

O modo pelo qual a consciência reflexiva representa para si as sensações chega mesmo a distorcer nossas experiências. Um episódio ocorrido no começo da década nos Estados Unidos ilustra com perfeição essa afirmação: em um badalado restaurante nova-iorquino, uma mesa de executivos ordenou um vinho caríssimo, cuja garrafa custava US\$ 2 mil. Ao lado, um casal pediu uma modesta garrafa de US\$ 18. Como os vinhos foram dispostos em decantadores, houve uma confusão na hora da distribuição pelas mesas, sem que ninguém percebesse a troca pela ausência dos rótulos. Como contou o gerente do restaurante, "[...] um dos empresários, o que escolheu a bebida, se disse ser um grande conhecedor de vinhos. Ele ficou se gabando enquanto dizia que o vinho que tinha provado, o barato, era extremamente puro" (G1, 2020). A expectativa criada pela representação do vinho se interpôs entre a sensação e a consciência, impedindo que o *connoisseur* experimentasse o verdadeiro sabor do vinho.

Assim como as sensações, os sentimentos são únicos, tal como são vivenciados pelo Eu profundo. Cada um deles possui como que vida própria: formado por mil elementos diversos que se fundem, se desenvolvem e mudam sem cessar. Eles são capazes de invadir nossa alma e de colorir todo a nossa alma. Basta, no entanto, procurar discerni-los e dar-lhes um nome para que percam seu colorido e animação próprios, destituindo-os de sua natureza extraordinária e ilógica (DI, p. 86).

Também nossas ideias são um amalgama de elementos em seu estado natural. Cada uma delas liga-se às outras e reflete a coloração própria do nosso Eu profundo. Quanto mais pessoal é uma ideia, mais dificuldade enfrentamos na tentativa de sustentá-las perante os outros. De certa forma, Bergson nos diz, as acolhemos sem razão, não pelo que significam, e sim pelas afinidades qualitativas que ela tem com o nosso Eu, ou seja, pelo fato “[...] de sua nuance corresponder à coloração comum a todas as nossas outras ideias” (DI, p. 88).

No entanto, nem todas as ideias que temos são assim incorporadas pelo Eu profundo. Há certas ideias impessoais que se mantêm na superfície do Eu, “[...] como folhas mortas sobre as águas de um lago” (DI, p. 88). São ideias que recebemos prontas ou das quais deixamos de nos ocupar. Somente a esse tipo de ideias, afirma Bergson, podem ser aplicadas as teorias associacionistas de relação como a de semelhança e a de contiguidade. Já as ideias “profundas” se relacionam de forma totalmente diferente: é comum que elas condensem (para usar um termo consagrado pela psicanálise) termos

que, se dissociados, pareçam contraditórios, tal como no sonho formamos a imagem de uma pessoa a partir da mistura das feições de duas outras (DI, p. 89).

Após essa detalhada descrição de como os fatos da consciência se comportam nas profundezas da consciência, Bergson nos adverte que esse Eu profundo é normalmente recoberto pelo Eu de superfície, cuja existência tem momentos distintos, cujos estados se diferenciam nitidamente entre si e são facilmente expressos pela linguagem, atendendo às exigências da vida social. A cada um desses níveis da consciência cabe um tipo de psicologia: uma, superficial, estática, estuda os fatos da consciência já formados; outra, dinâmica, profunda, apanha-os ainda em seu processo de formação (DI, p. 90). Veremos a seguir que no âmbito daquela, é legítimo conceber um inconsciente psicológico.

4.2.6. Unidade e pluralidade do Eu: uma solução de compromisso

O fenômeno das sugestões pós-hipnóticas é abordado pelo menos duas vezes no *Ensaio* e sua primeira aparição se dá no âmbito da discussão promovida no terceiro capítulo a respeito do determinismo psicológico — a crítica a essa noção abrirá o caminho para a demonstração da evidência da liberdade. De acordo com Bergson,

Quando um sujeito executa, na hora indicada, a sugestão recebida no estado de hipnose, o ato realizado é provocado segundo ele mesmo, pela série anterior de estados de consciência. Na realidade, porém, esses estados são efeitos, e não causas. Era preciso que o ato se realizasse e que o sujeito o explicasse para si. Foi o ato futuro que determinou, por uma espécie de atração, a série contínua de estados psíquicos da qual ele sairá naturalmente em seguida. Os deterministas se aproveitarão desse argumento. Ele prova que, por vezes, sofremos de modo irresistível a influência de uma vontade estranha. Mas não nos faria também compreender como nossa vontade é capaz de querer por querer e, de, em seguida, deixar o ato realizado se explicar pelos anteriores dos quais ele mesmo foi a causa? (DI, p. 100)

Bergson utiliza a sugestão pós-hipnótica para criticar o modo como a psicologia associacionista explica o processo que leva a uma ação: de acordo com essa, a ação seria o ato final de uma série de ponderações racionais, a consequência determinada da série de fatos psicológicos que a antecedem. Pelo contrário: a ação ocorre pela intervenção brusca da vontade — como “um golpe de estado” — que tentamos justificar posteriormente como se ele fora o resultado do processo de deliberação — agimos assim como o sujeito que executa a sugestão que lhe foi feita anteriormente em estado hipnótico

e que busca elaborar uma explicação *a posteriori* para o fato de tê-la realizado (DI, p. 101)

Em trecho posterior, Bergson explica assim o fenômeno: a sugestão “[...] não se incorpora à massa de fatos da consciência. Mas, dotada de uma vitalidade própria, substituirá a própria pessoa quando sua hora tiver chegado” (DI, p. 105). Aqui a referência é clara: a sugestão mantém-se à parte da consciência como um elemento dissociado, como se fora uma segunda consciência que toma o lugar da primeira no momento em que a ação sugerida for realizada. Seu poder de imposição decorre do próprio fato da sua falta de integração à massa dos fatos da consciência — “[...] a sugestão se tornaria persuasão se todo o eu a assimilasse a si mesmo [...]” (DI, p. 105) — sendo entendida então como se fora uma ordem exterior. Mas o fato da sugestão exercer uma influência “irresistível” não faz dela uma causa determinista.

Se remetermos essa abordagem da sugestão pós-hipnótica às AP-1 e às AP-2, veremos que o *Ensaio* afirma implicitamente a existência de fatos psicológicos inconscientes — entendidos como fatos dissociados da consciência. Como destaca o próprio *professor Bergson*, “[...] a sugestão pós-hipnótica em particular fornece o exemplo típico de um fato psicológico inconsciente” (AP-2, p. 309, tradução nossa). O mesmo se pode dizer daqueles conteúdos que se mantêm dissociados do Eu como “folhas mortas na superfície de um lago” a que nos referimos há pouco. Ainda de acordo com o *professor Bergson*, o que define a inconsciência de um estado é a sua relação com a nossa consciência (AP-2, p. 311): podemos então dizer que um estado inconsciente é aquele que mantém uma relação de dissociação com a nossa consciência.

O *Ensaio* também reconhece que os fatos dissociados da consciência são capazes de formar séries complexas cujos elementos se penetram uns nos outros, formando assim um outro Eu. De acordo com Bergson, é o que ocorre àquele que recebeu uma educação malcompreendida — “[...] aquela que se endereça mais à memória do que ao julgamento” —: forma-se então um “Eu parasita” que avança sobre o Eu fundamental e que impede a pessoa de conhecer a verdadeira liberdade (DI, p. 105). Cabe destacar a aparição do mesmo termo utilizado por Charcot para se referir a esse processo de formação de uma segunda personalidade, pelo mecanismo da dissociação da consciência. Há aqui uma referência clara ao inconsciente hipnoclínico e à possibilidade de formação de um outro Eu.

Assim, além do Eu profundo e do Eu de superfície, o *Ensaio* reconhece a possibilidade da formação de um terceiro Eu — quem sabe de quantos outros? Como devemos entender essa aparente pluralidade e o que ela implica em nossa experiência? Bergson estaria simplesmente renunciando à tese espiritualista da unidade do Eu?

Quando o *Ensaio* admite essa pluralidade, está de fato afirmando a existência desses diferentes Eus no interior do sujeito ou trata-se apenas de uma distinção simbólica? Esse problema não passou despercebido pelo próprio Bergson, que, ao levantá-lo, já indicou a sua resposta:

E não venham nos censurar por duplicarmos a pessoa, por introduzirmos sob outra forma a multiplicidade numérica que havíamos excluído no início. É o mesmo eu que percebe estados distintos e que, em seguida, fixando ainda mais sua atenção, verá esses estados se fundirem entre si como agulhas de neve ao contato prolongado das mãos. (DI, p. 90)

Podemos dizer que estamos, novamente, diante de um falso problema, pelo menos quando visto da perspectiva da duração. Como explica Mullarkey, do ponto de vista da psicologia profunda, não faz sentido perguntar-se sobre a multiplicidade ou a unidade do Eu, já que, ao assim procedermos, estamos vendo-o por uma perspectiva já espacializada. O Eu enquanto uma multiplicidade qualitativa seria ao mesmo tempo uma “unidade que é múltipla e uma multiplicidade que é uma.” (MULLARKEY, 1999, p. 36).

Desse modo, podemos inferir que para Bergson só pode existir um único e verdadeiro Eu. Mas qual é esse Eu verdadeiro? O *Ensaio* aponta para uma única alternativa: o Eu profundo — não é à toa que Bergson também o chama de *Eu puro* ou *Eu fundamental*. É esse Eu que tem a forma da duração, cujos momentos heterogêneos se penetram, cujos estados se dão numa multiplicidade qualitativa, cuja sucessão implica fusão e organização (DI, p. 84). Podemos dizer que ele é o Eu originário.

E quanto ao Eu de superfície? Bergson é ambíguo em relação ao seu estatuto: por diversas vezes ele o caracteriza como *sombra*, *projeção*, *refração*, *símbolo* — dando a entender que ele não tem uma realidade concreta, tratando-se, antes, de uma representação simbólica, formada pela nossa tendência à espacializar os fenômenos para melhor apreendê-los — modo de proceder típico da consciência reflexiva. Como observa Cappello, nesse sentido o Eu de superfície “[...] aparece como uma ficção, fruto de uma má descrição da consciência” (2009, p. 114).

Por outro lado, Bergson também fala de um processo de formação do Eu de superfície impulsionado pela tendência supracitada que leva os estados de consciência do interior para o exterior:

Pouco a pouco, esses estados se transformam em objetos ou em coisas; não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós mesmos. Passamos a só percebê-los no meio homogêneo no qual congelamos sua imagem e mediante a palavra que lhe empresta sua coloração banal. Assim se forma um segundo eu que recobre o primeiro, um eu cuja existência tem momentos distintos, cujos estados, que se destacam uns dos outros, são facilmente expressos por palavras. (DI, p. 90)

Bergson nos fala aqui de um Eu que se forma — ou seja, que é constituído posteriormente, tratando-se assim de um Eu secundário — e cuja existência é positivamente afirmada. Essa ambiguidade do texto bergsoniano reaparece na conclusão da obra, quando se diz que “[...] haveria, enfim dois eus diferentes, um sendo como que a projeção exterior do outro, sua representação espacial e, por assim dizer, social.” (DI, p. 140). O verbo haver utilizado no sentido de existir aponta para uma confirmação da real existência desse Eu de superfície para logo depois o texto voltar a caracterizá-lo como uma espécie de *projeção* — na sequência do parágrafo, ele é referido novamente como *sombra* e até mesmo como *fantasma*. Afinal, fantasmas existem ou não?

Da perspectiva de uma psicologia dinâmica e profunda, a resposta é não: só pode haver um único Eu. Mas da perspectiva de uma psicologia estática na qual se pode conceber não só fatos psicológicos já formados e distintos — passíveis, portanto, de dissociação — como também a formação de outros Eus justapostos uns aos outros, a resposta é positiva. A filosofia do *Ensaio* parece assim alcançar uma solução de compromisso capaz de resguardar a unidade do Eu, típica dos espiritualistas, e ao mesmo tempo validar os fenômenos e elaborações teóricas da psiquiatria dinâmica. É como se Bergson estivesse nos dizendo que, *de direito*, só existe um Eu, mas *de fato*, há pelo menos dois — e podem até haver mais.

Veremos na próxima sessão como essa pluralidade relativa do Eu é utilizada por Bergson para caracterizar a vida psíquica e como essa se aproxima das experiências associadas à noção de inconsciente.

4.2.7. O sujeito entre o automatismo e a liberdade

O *Ensaio* delinea a figura de um sujeito interiormente dilacerado, cuja experiência é vivida em dois diferentes níveis. De acordo com Lapoujade (2017, p. 35), os dois Eus manteriam entre si uma relação de coexistência: eles existiriam lado a lado (ou um abaixo do outro — se quisermos ser fiéis à topologia bergsoniana) ignorando-se reciprocamente. Em cada um desses níveis, encontramos características associadas à noção de inconsciente.

Uma das marcas do Eu de superfície é a da impessoalidade. No nível das ocupações costumeiras, descreve Bergson, agimos como “autômatos conscientes” ao reagir às impressões do exterior por meio de movimentos que “[...] se parecem por vários aspectos com atos reflexos” (DI, p. 106-107). Agimos assim a maioria do tempo por puro pragmatismo e comodidade. Para Bergson, é como se vivêssemos no cotidiano, alienados de nossa própria personalidade, para atender aos nossos próprios interesses: aceitamos — como o sujeito hipnotizado de Bernheim — desempenhar esse papel de “fantasma descolorido” ao qual somos interpelados pelas exigências da vida prática e social.

A expressão *autômato consciente* pode parecer contraditória à primeira vista, mas ela expressa bem a concepção bergsoniana da consciência e da liberdade. Vimos que a consciência tem por função primordial indicar uma possibilidade de escolha, sendo em si mesma um indício de liberdade. Mas essa liberdade, afirma Bergson, “[...] não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta e admite graus” (DI, p. 105). Nesse sentido, no nível do Eu de superfície, exercemos a liberdade em um baixo grau: fazemos nossas escolhas, mas sem que essas repercutam de alguma forma em nossa personalidade ou carreguem a sua marca.

O mais alto grau de liberdade se traduz no que Bergson denomina de ato livre — aquele que “emana do eu, e somente do eu, o ato que traz a marca de nossa pessoa (...)” (DI, p. 109). O ato livre não é, assim, nem o efeito necessário de algum motivo determinado nem o produto arbitrário de uma espontaneidade absoluta. Ele é entendido como uma criação original, que não pode ser previsto e cuja motivação só pode ser apontada *a posteriori*: “[...] o ato (livre) expressa o eu profundo e os seus motivos, mas sem essa expressão os motivos permaneceriam indeterminados; ou melhor dizendo, não

suficientemente determinados para determinar o que seja em um processo causal” (SINCLAIR, 2021, p. 146, tradução nossa).

Bergson pensa o ato livre por analogia com a obra de arte. Assim, o ato e a nossa personalidade possuem entre si “[...] essa incrível semelhança que por vezes encontramos entre a obra e o artista” (DI, p. 108). Tanto a obra quanto o ato livre não são vistos como a externalização de um conteúdo intelectual ou como o resultado de um processo intencional plenamente consciente — e sim como a expressão máxima de uma subjetividade. Bergson faz uso em toda a sua obra — inclusive no *Ensaio* — da noção moderna de gênio (SINCLAIR, 2021) para caracterizar essa subjetividade no campo artístico. Assim, como vimos na análise dos sentimentos estéticos, a obra de arte é essencialmente o meio pelo qual o gênio expressa suas emoções pela via da sugestão.

Temos então que o Eu profundo se expressa por meio do ato livre assim como o gênio se expressa por meio de sua obra. Bergson aproxima-se aqui da tradição do inconsciente romântico, entendido como a fonte originária da criação — seja da obra de arte, seja do ato livre —, da qual ela brota como um “impulso irresistível”, como uma “ebulição” daquilo que se encontrava nas “profundezas obscuras do nosso ser” (DI, p. 107). A experiência da liberdade em seu mais alto grau é similar então à do artista romântico “tomado” pela inspiração.

Há, no entanto, que se fazer uma distinção importante: enquanto os românticos viam nesse inconsciente algo transcendente — da ordem do demoníaco, do sobrenatural e/ou do divino — cujo acesso não se daria sem riscos, Bergson o via como imanente, como o próprio cerne da personalidade a que deveríamos aspirar. Em *Matéria e Memória*, essa relação entre inconsciente e caráter será mais bem definida por meio do estudo da memória, como veremos no próximo capítulo.

Capítulo 5: A teoria bergsoniana do inconsciente em *Matéria e Memória*

A segunda obra de Bergson — *Matéria e Memória* (doravante indicada pelas iniciais MM) — aprofunda o diálogo entre psicologia e metafísica iniciado no *Ensaio*, com o intuito de investigar a relação entre o corpo e o espírito — que, assim como a liberdade, é um problema tradicional da história da filosofia. Mas, como o próprio título indica, a investigação se dará a partir de uma faculdade psíquica específica — a da memória — que, para Bergson, representa com precisão o ponto de intersecção entre o corpo e o espírito. O diálogo entre psicologia e metafísica será mediado, em muitos momentos da obra, pela teoria do conhecimento e pela história da filosofia. Por outro lado, a obra também mobiliza os achados científicos de diversos campos do saber, como a física, a fisiologia e a psiquiatria, entre outros.

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

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

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

c) No terceiro capítulo, intitulado *Da sobrevivência das imagens – a memória e o espírito*, Bergson submete os fenômenos da percepção e da memória a uma análise

temporal, destacando o caráter pragmático e extenso do presente, em contraposição à natureza impotente e inextensa do passado. A partir dessa distinção, ele defende que o passado sobrevive em nosso espírito sob a forma de lembranças “inconscientes” e descreve como tal inconsciente relaciona-se com a consciência, estabelecendo uma psicologia geral própria. Em seguida, Bergson vai procurar aplicar os princípios dessa psicologia na resolução de problemas tais como o da formação das ideias gerais, o da associação de ideias e o das patologias mentais.

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

No prefácio original de MM, Bergson afirma que o ponto de partida da obra foi a análise realizada no terceiro capítulo, na qual fica demonstrado — a partir do exemplo preciso da lembrança — que “[...] um mesmo fenômeno do espírito interessa ao mesmo tempo a uma infinidade de planos de consciência diferentes, que marcam todos os graus intermediários entre o sonho e a ação: é apenas no último desses planos, e somente nele, que o corpo irá intervir.” (BERGSON, 2010, p. 445, tradução nossa). Tal tese essencialmente psicológica, no entanto, parecia a Bergson envolver uma série de dificuldades — tanto científicas quanto metafísicas — que o resto do livro é dedicado a analisá-las.

Em MM, a resolução de tais dificuldades inicia-se por uma redefinição do que entendemos por mundo material: eis porque o primeiro capítulo se inicia pela proposição da teoria da imagem. O próximo momento será o de investigar a nossa capacidade de conhecer esse mundo material: daí então a teoria da percepção pura. Tais passos iniciais da argumentação bergsoniana produzirão consequências para a sua teoria do inconsciente, tanto em sua dimensão propriamente ontológica quanto no que se refere à possibilidade de concebermos uma percepção inconsciente, como veremos na sequência.

5.1. A percepção inconsciente nas teorias da imagem e da percepção pura

A teoria da imagem proposta por Bergson parte de uma concepção de senso comum: para ele, uma pessoa ordinária, não versada nos debates filosóficos, possui duas certezas intuitivas sobre as coisas: a de que elas realmente existem, independentemente dele mesmo enquanto sujeito, e de que aquilo que lhe aparece não difere do modo como é percebido, inclusive em seus caracteres secundários, como a cor e o cheiro (MM, p. 2). Assim, na ontologia que será proposta por Bergson, a matéria se caracterizará por: a) ser algo que subsiste por si mesma, e b) ser tal como a vemos. A concepção bergsoniana, assim, vai conciliar existência e aparência, sem que um dos aspectos sobreponha-se ou determine o outro.

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

Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho. (MM, p. 11).

Na ontologia proposta por Bergson, todas as coisas materiais, o universo, em suma, é um conjunto de imagens propriamente existente. Em um primeiro momento, o universo nos aparece como algo determinado por leis naturais: a cada ação de uma imagem sobre outra corresponde uma reação previsível e necessária, tal como preconiza a física, por exemplo. Desse modo, segundo Bergson, uma ciência perfeita nos permitiria calcular e prever o que se passaria com cada uma das imagens do universo. Assim, “[...] o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo” (MM, p. 11)

Do conjunto de imagens aos quais tenho acesso por meio da percepção, uma, no entanto, se destaca: é a imagem do meu corpo. Tal recorte ocorre pelo fato de que não somente a percebo de fora, como o restante das imagens, mas também de dentro. Ou seja, ela me é dada por meio tanto da percepção quanto da afecção (MM, p. 11). Para ilustrar essa passagem, Prado Júnior (1988, p. 143) nos remete a uma situação corriqueira: o da escrita em um caderno. Quando assim procedo, percebo minha mão tal qual uma imagem como as outras que me aparecem no mesmo momento, sem nenhum privilégio, também submetida à dependência do jogo de ação e reação do sistema de imagens. Mas, ao mesmo

tempo, a minha mão me dá a imagem do papel quando o toca e, nesse contato, dá-se a si mesma: para ela, sentir o papel e sentir-se é uma e mesma coisa.

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

Examino as condições em que essas afecções se produzem: descubro que vêm sempre se intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimentos que vou executar, como se elas devessem exercer uma influência maldeterminada (sic) sobre o procedimento final. Passo em revista minhas diversas afecções: parece-me que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo nada fazer. Examino mais de perto: descubro movimentos começados, mas não executados, a indicação de uma decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a escolha. (MM, p. 11)

Como destaca Prado Júnior (1988, p. 144), o privilégio da imagem do corpo próprio reside na indeterminação: desse modo, no universo reduzido ao qual o início de MM nos lança, as noções de objetividade e de subjetividade dão lugar às de determinação e indeterminação. Temos então, de um lado, o universo de imagens, determinado pelas leis da ação e reação; de outro, o da imagem privilegiada do corpo, já marcado pelo fantasma da liberdade, para usar a expressão de Worms (1997, p. 23), que a indeterminação de suas respostas lhe outorga.

Temos, até agora, o campo das imagens e, destacando-se desse, uma imagem particular, a do meu corpo. De que modo, podemos perguntar, esses dois termos interagem? As imagens exteriores transmitem ao corpo movimento; este, por seu lado, só faz restituir àquele movimento. Assim, afirma Bergson: “[...] meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que percebe” (MM, p. 14)

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

nervos eferentes, produzindo, dessa forma, movimentos em partes do corpo (MM, p. 12-13).

Eis que, diante dessa descrição do funcionamento do sistema nervoso, Bergson destaca que os psicólogos e fisiólogos de sua época defendiam a ideia de que os nervos eferentes, em seu movimento centrípeto, seriam os responsáveis por fazerem nascer em nós a representação do mundo exterior (MM, p. 13). Para Bergson, tal concepção é absurda: afinal, seria possível que nosso corpo, ou, mais especificamente, nosso cérebro e seu sistema nervoso, sendo uma imagem como as outras, fosse capaz de engendrar outras imagens? A resposta é negativa sob um aspecto puramente lógico: por ser uma parte do conjunto total das imagens, ou seja, do universo, nosso cérebro somente seria capaz de representar o mundo exterior caso já contivesse dentro de si todas as imagens da realidade, o que seria absurdo, já que, se isto fosse o caso, o cérebro não seria apenas uma parte do mundo. Portanto, como conclui Bergson, “[...] meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação” (MM, p. 14)

Se o corpo não é capaz de engendrar uma representação, ou seja, de ser o responsável direto pelo fenômeno da percepção, só nos resta então procurar a explicação no próprio campo das imagens. A estratégia de Bergson será, então, mostrar como podemos deduzir a percepção do modo como as imagens interagem entre si. Ora, já vimos como as imagens influenciam umas às outras de modo bem determinado, o que nos torna capazes de calculá-los de acordo com as leis da natureza. Mas, o modo como o corpo dos seres vivos se relaciona com o restante das imagens é diferente. Afinal, sua resposta aos movimentos recebidos das outras imagens não é automática: diante de um estímulo recebido, há uma variedade de ações possíveis, ou, nas palavras de Bergson, de procedimentos materiais:

E, já que esses procedimentos lhe são sugeridos certamente pela maior ou menor vantagem que pode obter das imagens circundantes, é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter. De fato, observo que a dimensão, a forma, a própria cor dos objetos exteriores se modificam conforme meu corpo se aproxima ou se afasta deles, que a força dos odores, a intensidade dos sons aumentam e diminuem (*sic*) com a distância, enfim, que essa própria distância representa sobretudo a medida na qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata do meu corpo. (MM, p. 15).

Nessa passagem, Bergson introduz um viés pragmático na relação entre o corpo e o restante das imagens. Tal relação é mediada pela vantagem que aquele pode obter destas com vistas a uma determinada ação. O próprio modo como o nosso corpo percebe as imagens ao seu redor parece variar de acordo com esse viés, nos dando assim a medida de nossa capacidade de utilizá-los em prol de nossos interesses. Os objetos que nos rodeiam, afirma Bergson, refletem a *ação possível* de nossos corpos sobre eles (MM, p. 15).

A percepção, nos diz Bergson, encontra-se presente na matéria viva mais rudimentar: a um estímulo externo qualquer, um contato com outra substância, por exemplo, ela responde por meio de reações automáticas. Ao avançarmos na série dos organismos, encontraremos o mesmo mecanismo de resposta automática na ação reflexa, pela qual um estímulo exterior chega até a medula e recebe dessa uma pronta resposta, geralmente com o acionamento de um determinado músculo. Por outro lado, nos animais mais desenvolvidos, dotados de um sistema nervoso especializado, teríamos um outro tipo de reação aos estímulos externos – são as ações voluntárias. O movimento recebido de fora não se prolonga imediatamente em outro movimento, tal como ocorre na ação reflexa: o estímulo parece aguardar uma ocasião propícia para dar ensejo à resposta graças à mediação imposta pelo cérebro. (MM, p. 24-25).

Diante desse circuito capaz de adiar a resposta ao estímulo, não poderíamos imaginar que a impressão recebida, ao invés de desenvolver-se apenas em movimentos, como ocorre na ação reflexa, não daria ensejo a uma representação? A resposta bergsoniana, como já antevimos, é negativa. Ao prolongar o caminho percorrido entre o estímulo e a resposta, o sistema nervoso nada mais faz do que permitir àquele escolher o seu efeito. O cérebro é, na comparação utilizada por Bergson, uma espécie de central telefônica. Aquele recolhe as “informações” (os movimentos) que lhe chegam via órgãos perceptivos e os devolve às vias motoras. Há nesse processo uma seleção entre os possíveis canais abertos no próprio corpo para uma resposta motora. Desse modo, o cérebro se assemelha a um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Seu papel, em todo caso, limita-se a transmitir e a repartir movimento. (MM, p. 26-27).

Diante dessa caracterização do sistema nervoso, que relação podemos estabelecer entre esse e a percepção? Segundo Coelho, para Bergson, quanto mais desenvolvido for o sistema nervoso, mais rica será a percepção, já que “[...] a maior complexidade dos

mecanismos motores amplia o campo de relação com os objetos externos abrangendo um maior número deles e uma maior distância. E, também, porque as ações podem se tornar cada vez menos imediatas, menos necessárias.” (COELHO, 2010, p. 221)

Ora, se existe essa relação direta, não seria o caso, nos propõe Bergson, de pensar que a percepção, assim como o sistema nervoso, seja orientada inteiramente para a ação, e não para a especulação desinteressada? Tal hipótese nos permitiria compreender, por exemplo, que a riqueza crescente da percepção nos seres mais evoluídos simboliza simplesmente a parte crescente da indeterminação que lhes é própria – ou seja, que tal riqueza tem um valor essencialmente pragmático. Mas, se tal é a percepção, como explicar que dela nasça representações? Ou, dito de outro modo, como compreender que de sua orientação pragmática surja uma percepção consciente, tal como a experienciamos? Será que das relações estabelecidas entre o sistema de imagens e os corpos próprios seremos capazes de deduzir esse fenômeno da consciência? Eis a tarefa ainda a ser cumprida por Bergson! Para tal, ele lançará mão da teoria da percepção pura. Essa é, na verdade, uma construção ideal, já que em nossa experiência o processo perceptivo nunca se dá de forma isolada sem que haja a participação da memória. Tal teoria nos oferece, por hipótese, como seria a percepção de um ser que vivesse unicamente no presente e fosse capaz de obter uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea da matéria.

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

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

relação entre a imagem-em-si e a imagem-percebida é a mesma existente entre o todo e a parte.

A percepção, compara Bergson, é análoga ao fenômeno da reflexão ótica: da imagem selecionada, refletimos totalmente sua luz, formando, assim, uma imagem virtual (ou seja, a sua representação), localizada espacialmente no mesmo ponto ocupado pela imagem. A percepção, então, ocorreria fora do sujeito cognoscente (MM, p. 34-35). Mas, entre a imagem e a imagem-percebida, diz Worms (1997, p. 50), cria-se a ilusão de que há uma intermediação da consciência, fazendo com que acreditemos que as imagens percebidas são interiores ao sujeito e criadas por ele, quando, na verdade, essas lhe são exteriores e precedem o próprio sujeito. Em um certo sentido, a consciência não seria mais do que uma ilusão.

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

A teoria da imagem defendida em MM afirma a existência das imagens independentemente do sujeito que as percebe. Caso o sujeito desaparecesse, afirma Bergson, o universo continuaria a subsistir (MM, p. 13). Por outro lado, explica Worms (1997, p. 53), Bergson advoga uma tese forte no âmbito da teoria do conhecimento: o de que toda vez que nós supomos a existência de qualquer coisa, supomos também que alguém tem ou pode ter — pelo menos por hipótese — a percepção ou a experiência dessa coisa. Assim, pelo fato de afirmarmos a existência das imagens, no mínimo as concebemos como possíveis objetos de uma percepção (MM, p. 37)

Todo o universo é, assim, de direito, passível de percepção. Mas será que o é de fato? Poderíamos imaginar uma percepção completa de todo o conjunto das imagens? Para Worms, a resposta é negativa pelo fato de o conjunto de imagens ser uma totalidade. “No todo enquanto tal não há nada para se ver ou para ser percebido”, já que as imagens não passam de um puro jogo de forças sem contorno (WORMS, 1997, p. 54, tradução nossa)

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

Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo, o que equivale a dizer que elas agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente. (MM, p. 34)

Que percepção seria essa que, num certo sentido, um ponto material inconsciente possui? Não pode ser a percepção tal como nos foi descrita até agora em MM, pois essa é exclusiva dos seres vivos, e não de um ponto material qualquer. Como poderíamos entender tal percepção a partir da teoria da imagem? Sendo uma imagem, tal ponto material encontra-se em interação permanente com o restante do universo e, assim, “recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material” (MM, p. 36). Mas, sendo incapaz de reunir e conservar o que assim lhe chega por ser desprovido de memória, o ponto material nada retém de tudo isso.

Podemos falar aqui propriamente de uma percepção? Ora, mesmo sem a contribuição da memória e sem a interposição de um corpo próprio marcado pela indeterminação e por uma finalidade pragmática ao fluxo das imagens, ainda assim temos a ocorrência da percepção: afinal, para Bergson, a percepção é um fenômeno objetivo, que se dá no exterior das imagens. A percepção, assim, já está dada no próprio universo. Eis porque, de acordo com Bergson, “[...] o que você tem a explicar, portanto, não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que ela seria, de direito, a imagem do todo, e ela se reduz, de fato, àquilo que interessa a você” (MM, p. 38)

Bergson reforça tal concepção ao comparar a percepção a uma fotografia: tendemos a conceber a imagem que obtemos dos nossos sentidos como se fosse o resultado da captação da luz e posterior “revelação” do negativo por nosso sistema nervoso (MM, p 36). Observa Bergson:

Mas como não ver que a fotografia, se fotografia existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço? [...] Se considerarmos um lugar qualquer do universo, poderemos dizer que a ação da matéria inteira passa sem resistência e sem perda, e que a fotografia do todo é translúcida: falta, atrás da chapa, uma tela escura sobre a qual se destacaria a imagem. Nossas ‘zonas de indeterminação’ desempenhariam de certo modo o papel de tela. Elas não acrescentam nada àquilo que é; fazem apenas que a ação real passe e que a ação virtual permaneça. (MM, p. 36).

Podemos concluir, assim, que a percepção inconsciente é não só algo possível, de direito, mas que ela também ocorre de fato. Ela é o pressuposto da percepção consciente, que nada mais faz do que efetuar um recorte nessa “fotografia” já dada. Ora, os seres

vivos são imagens tal como os pontos materiais e, portanto, podemos admitir que todo o movimento que lhes é transmitido pelo conjunto das imagens e que lhes atravessa incólumes, sem ser recortado pela percepção consciente, é, nesse caso, percebido inconscientemente.

Tal interpretação encontra suporte em um texto posterior do próprio Bergson, no trecho em que ele defende que os seres vivos percebem muito mais do que aquilo que estão agora conscientes, fazendo uma aproximação com o pensamento de Leibniz:

Leibniz dizia que cada mônada – e portanto, *a fortiori*, cada uma dessas mônadas que ele chama de espíritos – porta em si a representação consciente ou inconsciente da totalidade do real. Eu não iria tão longe; mas considero que percebemos virtualmente muito mais coisas do que percebemos atualmente, e que também aqui o papel de nosso corpo é afastar da consciência tudo o que não teria para nós nenhum interesse prático, tudo o que não serve para nossa ação. (EE, p. 77).

Nesse trecho Bergson denomina a percepção inconsciente de percepção *virtual* — veremos adiante que essa relação entre as noções de virtualidade e inconsciente é promovida em MM.

Há uma proximidade patente entre o primeiro capítulo de MM e a filosofia de Leibniz: Durán-Allimant (2021, p. 177) chega a caracterizar a teoria das imagens de monadologia atualizada — na qual as mônadas são entendidas como imagens do universo. No que tange à teoria das *petites perceptions*, podemos dizer que ambos convergem na tese de que o que é percebido conscientemente constitui apenas uma fração do que é de fato percebido. Eles divergem, no entanto, nos critérios que estabelecem o que chegará efetivamente à consciência: para Leibniz, isso depende da intensidade, da força e/ou da dinâmica entre as representações; para Bergson, é aquilo que possui alguma utilidade ou interesse para o sujeito — podemos dizer que a teoria bergsoniana revela uma intencionalidade pragmática nessa distinção entre percepção consciente/inconsciente que não se encontra em Leibniz.

Vimos que para Leibniz o que é percebido inconscientemente repercute no sujeito — seja na constituição de hábitos e instintos; seja na motivação ou na formação e manutenção da identidade pessoal. No caso de Bergson, isso também acontece? Se a resposta for negativa, não teremos o direito de considerar essa percepção como um fenômeno propriamente psicológico, pois ela seria algo totalmente exterior ao sujeito.

A resposta, no entanto, é positiva: o que é percebido inconscientemente pode repercutir em nós na forma de afecção. Como explica Deleuze, essa surge no intervalo entre a percepção e a ação:

A afecção é o que ocupa o intervalo, aquilo que o ocupa sem o preencher nem cumular. Ela surge no centro de indeterminação, isto é, no sujeito, entre uma percepção perturbadora sob certos aspectos e uma ação hesitante. É uma coincidência do sujeito com o objeto, ou a maneira pela qual o sujeito se percebe a si próprio, ou melhor, se experimenta e se sente "de dentro". (...) Com efeito, não basta achar que a percepção, graças à distância, retém ou reflete o que nos interessa, deixando passar o que nos é indiferente. Há forçosamente uma parcela de movimentos exteriores que "absorvemos", que refratamos e que não se transformam nem em objetos de percepções nem em atos do sujeito; eles vão antes marcar a coincidência do sujeito com o objeto numa qualidade pura. (DELEUZE, 1985, p. 87)

Assim, o que não é percebido conscientemente pode ser sentido pelo sujeito. Bergson nos dá um exemplo disso no *Ensaio*, ao descrever como as batidas de um relógio nas proximidades o afetam no momento em que ele se encontra concentrado em efetuar uma determinada tarefa: ele então só se apercebe do fato após várias batidas já terem soado. Ao se interrogar sobre o que ocorreu, Bergson se dá conta de que os sons “[...] atingiram os meus ouvidos e até *emocionaram* (grifo nosso) a minha consciência mas que as sensações produzidas por eles, em vez de se justaporem, fundiram-se umas nas outras de modo a dar ao conjunto um aspecto próprio, de modo a fazer deles uma espécie de frase musical.” (DI, p. 84).

Para Bergson, essa percepção inconsciente pode tornar-se consciente pelo mero esforço de atenção retrospectiva (DI, p. 84) — assim como no exemplo do barulho do moinho apresentado por Leibniz. Fazendo referência às noções do *Ensaio*, poderíamos dizer que ela se dá no âmbito da consciência imediata de modo indistinto — misturada à massa de fatos psicológicos — e que ela contribui para estabelecer a emoção fundamental que caracteriza o Eu profundo em um determinado momento.

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

5.2. O inconsciente fisiológico na teoria da memória – o hábito

Se tomássemos como completa a teoria da percepção pura — ou seja, como se essa sozinha fosse capaz de abarcar todos os aspectos do fenômeno da percepção —, mesmo assim teríamos que postular um papel para a memória. Essa teria, em primeiro lugar, a função de promover algum tipo de ligação entre as diferentes percepções que se dão a cada instante, proporcionando-nos uma sensação de continuidade sem a qual não seria possível nenhum tipo de organização da experiência. Em segundo lugar, a memória teria ainda a função de prover o sujeito de um repertório de lembranças que lhe servisse de guia e exemplo na escolha da melhor ação possível em um determinado momento. Dada a liberdade que o corpo possui na resposta aos estímulos, seria necessário então fazer apelo às imagens percebidas anteriormente e que se encontrariam de algum modo conservadas para que tal escolha não se desse por puro capricho. (MM, p. 68).

Deixemos, no entanto, os limites estabelecidos pela teoria da percepção pura e nos lancemos sobre o fenômeno da percepção, tal como o experienciamos. Se, como nos parece evidente, temos uma memória — ou seja, uma coleção de imagens passadas sobreviventes — essa teria algum papel na percepção real, concreta? Para Bergson, a resposta é positiva: tais imagens do passado irão não só misturar-se constantemente à nossa percepção do presente, como podem inclusive substituí-las. (MM, p. 69).

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

É preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar, que na prática medimos o grau de realidade com o grau de utilidade, que temos todo o interesse, enfim, em erigir em simples signos do real essas intuições imediatas que coincidem, no fundo, com a própria realidade. (MM, p. 69)

Assim, naquilo que podemos chamar de teoria da percepção concreta, o sujeito cognoscente não tem um acesso objetivo à realidade apenas por meio da percepção. Ao que lhe vem à consciência por meio dos sentidos será sempre acrescida uma lembrança;

portanto, a percepção concreta, tal como nós a experienciamos, é algo duplamente distinto do que nos é dado do exterior. Primeiramente, como já visto, pela redução que o corpo opera na imagem, descartando da representação tudo aquilo que não é do seu interesse. Em segundo lugar, pela junção de um conteúdo imagético oriundo do passado a essa mesma representação. Se o resultado dessa dupla operação é, de fato, distinto do objeto da percepção, por outro lado, ele mantém um elevado grau de coincidência com este, pois conserva o vínculo com a exterioridade que caracteriza a percepção pura.

Bergson destaca a diferença de natureza das duas operações (percepção pura e lembrança), que lidam cada uma com uma dimensão temporal (respectivamente, o presente e o passado) específica. A marca do presente é a sua atividade: tudo aquilo que é atual e nos é dado via percepção pura está subordinado aos interesses da ação de nosso corpo. Já o passado, pelo contrário, é, por natureza, aquilo que permanece inativo em nossa memória. (MM, p. 70).

Nessa reelaboração do fenômeno da percepção, Bergson alarga o horizonte temporal do sujeito cognoscente. Já não é possível mantê-lo na pura imediatez da teoria da percepção pura. Mesmo ali, era possível enxergar uma falta: afinal, quais eram os critérios que subsidiavam as decisões do corpo na escolha da melhor reação possível aos movimentos recebidos? Tais critérios, podemos agora responder, são aqueles fornecidos pela experiência adquirida pelo próprio sujeito, ou seja, daquilo que remete à dimensão do vivido, do passado, sem o qual a indeterminação que caracteriza os seres vivos mais desenvolvidos não passaria de um fardo. (MM, p. 68)

Falamos da imediatez da percepção pura, mas, para Bergson, o presente imediato não passa de uma construção teórica que separa o passado do futuro. Ao nos darmos conta de um instante, este, na verdade, já passou. A consciência, com efeito, condensa numa intuição única múltiplos momentos da duração. Se o que é percebido pela consciência pertence já ao passado, ela o faz sempre em vistas de um porvir. Como bem resume Bergson em outro texto, “[...] sobre esse passado estamos apoiados, sobre esse futuro estamos debruçados [...]. Podemos dizer, portanto, que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro.” (EE, p. 6)

Ao avaliar o papel da memória no fenômeno da percepção, Bergson também introduz a dimensão propriamente subjetiva da consciência. Cada ato perceptivo é, também, um ato de rememoração, no qual uma lembrança específica — que é própria do

sujeito, que faz parte da sua história de vida — é convocada ao presente sob a forma de imagem. Esse material subjetivo acrescentado pela consciência é o que explica os possíveis desacordos existentes entre a realidade e a percepção.

Retomemos brevemente a concepção de corpo proposta em MM. Sendo o corpo uma imagem como as outras, não passa de um condutor de movimentos, recolhendo-os para, em seguida, transmiti-los, seja de forma automática ou, o que é uma especificidade dos seres vivos, voluntária. Seria o corpo, assim caracterizado, capaz de “armazenar” de alguma forma a sua própria experiência? Por ser incapaz de produzir representações, como já visto, tal possibilidade só pode ser concebida caso envolva algum dispositivo motor, ou seja, que se dê por meio de movimentos.

Mas, será que esse modo de “armazenamento” motor do passado dá conta de explicar a experiência inegável que temos de uma memória representacional, que nos é dada por meio de lembranças? A resposta é negativa, o que leva Bergson a postular a existência de dois tipos de memórias: uma que conserva o passado em mecanismos motores (denominada “memória-hábito”), e a outra que é constituída por lembranças independentes (chamada, em um primeiro momento, de “memória-espontânea”, mas que ficará conhecida como “memória-lembrança”). Estas se distinguem não só pelo modo de conservação do que foi vivido quanto pelo modo de sua atualização. (MM, p. 84)

A distinção entre esses dois tipos de memória será desenvolvida tomando como base o exemplo do aprendizado de uma lição. Eis como Bergson inicia a exposição desse exemplo:

Estudo uma lição, e para aprendê-la de cor leio-a primeiramente escandindo cada verso; repito-a em seguida um certo número de vezes. A cada nova leitura efetua-se um progresso; as palavras ligam-se cada vez melhor; acabam por se organizar juntas. Nesse momento preciso sei minha lição de cor; dizemos que ela tornou-se lembrança, que ela se imprimiu em minha memória. (MM, p. 85)

Uma lição assim aprendida tem, segundo Bergson, todas as características de um hábito, pois: a) envolve a repetição de um mesmo esforço; b) exige, inicialmente, a decomposição da ação total e sua posterior recomposição e; c) armazena-se em um mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, constituindo um sistema fechado de movimentos automáticos que não só se sucedem na mesma ordem como ocupam o mesmo tempo. (MM, p. 86)

Worms (1997, p. 102) observa que a memória-hábito supõe, portanto, apenas o corpo e a repetição da percepção ou da ação que será armazenada. Mas essa repetição já é suficiente por constituir um saber — ou, pelo menos, um saber-fazer — que eleva o corpo para além da sua pura função de transmissor de movimentos. Assim, a memória-hábito constitui o grau mais baixo e, ao mesmo tempo, o primeiro sinal da atividade do espírito.

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

Cada uma das leituras sucessivas volta-se então ao espírito com sua individualidade própria; revejo-a com as circunstâncias que a acompanhavam e que a enquadram ainda; ela se distingue das precedentes e das subsequentes pela própria posição que ocupou no tempo; em suma, cada uma das leituras torna a passar diante de mim como um acontecimento determinado de minha história. (MM, p. 86)

Assim, cada leitura efetuada no processo de se decorar uma lição, apesar de ser semelhante às outras, distingue-se temporalmente dessas e forma uma lembrança por si só, individualizada. Worms (1997, p. 102) destaca como a aquisição de tal lembrança distingue-se daquela proporcionada pela memória-hábito: a) essa lembrança se inscreve em minha memória espontaneamente, independentemente do esforço envolvido; b) não requer que seja repetida para se inscrever — basta que se dê uma única vez para ser impressa na memória e; c) não há necessidade de decomposição ou recomposição — a lembrança é total e imutável.

Com o exemplo do aprendizado da lição, Bergson procura nos mostrar que há duas maneiras de rememorar o que se aprende. A primeira é aquela possibilitada pela memória-hábito, na qual o conteúdo da lição nos vem à consciência por inteiro, tal como um bloco indivisível, sempre idêntico a si mesmo. A segunda, por outro lado, nos dá acesso ao próprio processo de aprendizado tal como ele ocorreu, possibilitado pela memória-lembrança. Desse modo, somos capazes de recordar cada leitura efetuada, representada distintamente em uma lembrança individualizada. (MM, p. 85)

A memória-hábito registra o passado sob a forma de mecanismos motores, oferecendo sequências de movimentos organizados em resposta às demandas que se impõe ao sujeito. Uma recordação desse tipo é propriamente uma ação que reencena no

presente – de maneira idêntica e automática – algo que foi repetidamente vivido (MM, p. 86). Assim, adquirimos as habilidades necessárias para praticar um esporte ou dominar uma nova língua. Sua natureza é essencialmente prática — voltada para os interesses da ação do ser humano — e lhe permite reencenar o passado de forma anônima.

Já a memória-lembrança efetua o registro de tudo o que é percebido pela consciência em imagens completas e detalhadas — denominadas por Bergson de representações ou imagens-lembranças. Cada coisa ou fato percebido gera uma lembrança única, capaz de, teoricamente, ser rememorada e identificada quanto à sua localização na ordem dos acontecimentos. Toda experiência passada que, espontaneamente ou por um esforço do sujeito, surge na consciência em representações imagéticas são provenientes da memória-lembrança (MM, p. 88). Sua natureza é *desinteressada* e nos dá acesso a um passado individualizado e subjetivo.

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

A lembrança de determinada leitura é uma representação, e não mais do que uma representação; diz respeito a uma intuição do espírito que posso, a meu bel-prazer, alongar ou abreviar; eu lhe atribuo uma duração arbitrária: nada me impede de abarcá-la de uma só vez, como num quadro. Ao contrário, a lembrança da lição aprendida, mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente, exige um tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um a um, ainda que em imaginação, todos os movimentos de articulação requeridos: portanto, não se trata mais de uma representação, trata-se de uma ação. (MM, p. 87)

Segundo Worms, a invariabilidade da reprodução de uma memória-hábito anula a sua dimensão do passado, tornando-a de fato uma ação, ou seja, como algo da ordem do presente. Já a variação que encontramos na memória-lembrança nos obriga a supor uma origem específica da lembrança das imagens, distinta da sua reprodução mecânica e da sua percepção material. Ele destaca que “[...] somente essa variabilidade das lembranças nos obriga a supor uma fonte autônoma, de um gênero novo, radicalmente diferente da percepção material.” (1997, p. 104, tradução nossa)

Apesar da distinção de natureza entre uma memória que repete e outra que imagina, Bergson nos alerta para a confusão comum feita pelos psicológicos entre a memória-lembrança e a memória-hábito. Há mesmo aqueles que chegam a considerar uma lembrança como um hábito contraído, uma impressão que, a cada repetição, se grava

mais profundamente na memória. Tal concepção, segundo Bergson, seria errônea por não reconhecer a diferença radical entre as duas memórias e o papel da repetição na conservação do passado:

A lembrança espontânea é imediatamente perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la; ela conservará para a memória seu lugar e sua data. Ao contrário, a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que a lição for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada. Portanto, a repetição não tem de modo algum por resultado converter a primeira na segunda, seu papel é simplesmente utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a primeira se desenvolve, organizar esses movimentos entre si e, montando um mecanismo, criar um hábito do corpo. (MM, p. 90)

Na verdade, só sabemos que um hábito foi adquirido em determinado período da vida — a lição decorada, por exemplo — graças ao testemunho da memória-lembrança: só essa é capaz de datar os acontecimentos e, por isso, segundo Bergson, é a que deve ser considerada a memória por excelência: a memória-hábito, aquela estudada pelos psicólogos em geral, nada mais é do que “[...] o hábito esclarecido pela memória” (MM, p. 91).

Mas é graças ao hábito que os seres vivos são capazes de se adaptarem ao meio, nos diz Bergson, destacando que essa adaptação é a finalidade mesma da vida. São os mecanismos motores criados pela repetição que permitem aos organismos reagirem apropriadamente às situações impostas pelo meio. Um ser vivo que se contentasse em viver, afirma Bergson, não teria necessidade de outro modo de conservação do seu passado. (MM, p. 92)

Partindo desse pressuposto, qual seria então a utilidade daquilo que nos é fornecido pela memória-lembrança? Do ponto de vista puramente pragmático, pode-se dizer que, a princípio, seu valor é reduzido. Não só as lembranças do passado nada acrescentariam de útil às situações do presente como, ao se reproduzirem na consciência, seriam capazes de desnaturar o caráter prático da vida, “misturando o sonho à realidade.” (MM, p. 92).

Há, portanto, uma tensão permanente entre as duas memórias, cada uma tentando trazer o sujeito para a dimensão do presente (dimensão prática) ou do passado (dimensão onírica). A consciência faz a mediação entre essas duas tendências, e, em geral, resolve o conflito tendo em vista a finalidade geral da vida de adaptação ao meio. Nesse sentido, o

critério decisivo é o da utilidade do que é rememorado, ou seja, da predominância da memória-hábito sobre a memória-lembrança. (MM, p. 92).

Todo o passado que sobrevive na memória-lembrança será, assim, inibido pela consciência, que convocará à atualidade apenas aquelas lembranças que são capazes de se coordenar com as percepções atuais para formarem um conjunto útil (MM, p. 92). Há, no entanto, um modo de franquear o acesso do sujeito às suas recordações, que requer uma mudança de atitude do sujeito em relação à tendência adaptativa dos seres vivos. Segundo Bergson, “[...] para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar” (MM, p. 90).

Adotamos essa atitude diariamente quando dormimos. Bergson detalha na conferência sobre *O sonho* o que ocorre nesse estado: ao abandonarmos a vida de vigília, passamos a nos desinteressar da situação atual e, assim, relaxar a tensão exercida pela memória-hábito e pela consciência sobre a memória-lembrança. O resultado é o franqueamento às lembranças do acesso à consciência na forma de sonhos. Mesmo assim, estas ainda estão relacionadas às percepções exteriores, pois os nossos sentidos continuam atuantes durante o sono, funcionando, no entanto, de modo menos apurado. Assim, o que vemos nos sonhos é o resultado de um conjunto de lembranças capaz de formar uma composição não só com os dados imprecisos que nos vêm do exterior, mas também com as sensações internas oriundas do nosso próprio corpo. (EE, passim).

Memória-hábito e memória-lembrança são, portanto, distintas por natureza, apesar de, na prática, não termos acesso às suas formas puras (MM, p. 98). Todo rememorar é um fenômeno misto, que envolve mecanismos motores e lembranças-imagens. Mas tal distinção nos permite destacar qual é o papel do corpo e qual é o do espírito na conservação e na revivescência do passado, possibilitando, assim, uma nova abordagem dos problemas relacionados à memória, tais como os referentes à produção das lembranças, da sua conservação, da sua localização temporal, entre outros.

A teoria dos dois tipos de memória, na verdade, nos levará a distinguir o que é verdadeiramente memória (a memória-lembrança) daquilo que é simplesmente reencenação de movimentos aprendidos pelo corpo (a memória-hábito). Essa memória autêntica, como já pudemos vislumbrar, é marcada por sua oposição funcional às

exigências pragmáticas da ação: ela nos remete à dimensão própria do espírito — ou seja, àquela do sonho, da contemplação desinteressada, do conhecimento puro.

Em MM, a memória-hábito, ou simplesmente o fenômeno do hábito, é remetida ao âmbito de um inconsciente fisiológico cujo modo de funcionamento é de puro automatismo e repetição. Os movimentos que levam ao disparo do “[...] sistema de movimentos fechados” (MM, p. 86) de um hábito contraído não produzem um intervalo em que uma imagem pudesse se intercalar — o hábito prescinde de representação consciente por não oferecer ao sujeito a possibilidade de uma escolha.

“Ora, nossa experiência interior mostra-nos no hábito uma atividade que, por graus insensíveis, passou da consciência para a inconsciência e da vontade para o automatismo. O hábito [...] não seria mais que o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual” (PM, p. 273). Essas observações de Bergson — originalmente dedicadas à teoria do hábito desenvolvida por Ravaisson — servem à perfeição para caracterizar a sua própria concepção do hábito. Ao agirmos desse modo — e temos todo um interesse prático em assim o fazê-lo — nos fazemos de autômatos “[...] esclerosados, presos em mecanismos úteis, mas, por isso mesmo, excluídos de toda invenção” (JANICAUD, 1969, p. 42).

Mas esse inconsciente fisiológico — que já havíamos identificado no *Ensaio* — não será o único (e nem o mais importante) a ser delineado em MM com base na distinção entre os dois tipos de memórias, como veremos a seguir.

5.3. O inconsciente psicológico: existência e caráter

Do que vimos na seção anterior, podemos definir provisoriamente a lembrança como uma recordação do passado proveniente da memória-lembrança, que se dá a conhecer por meio de uma imagem quando convocada pela consciência. Sabemos que lhe é impossível estar armazenada em nosso cérebro. Seja enquanto parte do processo da percepção concreta, seja enquanto fruto do esforço de rememoração do sujeito, a lembrança, quando nos é dada, é sempre atual, ou seja, está presente no mesmo momento em que é percebida.

Diante dessa definição, podemos levantar a seguinte indagação: será que a forma como a lembrança nos é dada na consciência é idêntica à de quando ela é constituída? Dito de outra forma: cada momento vivido do sujeito, diz Bergson, é registrado e sobrevive na memória, mas será que esse processo deve resultar necessariamente em uma imagem, tal como ela nos aparece? A resposta bergsoniana é negativa e, assim, será necessário efetuar uma distinção no campo da memória-lembrança. De um lado, temos as lembranças-imagens, tal como já as concebemos. Do outro, a lembrança pura, ou também chamada de memória pura, cuja principal marca é a da virtualidade e que tem a responsabilidade de conservar todas as recordações do passado que não se encontram presentemente na consciência. (MM, p. 159).

Entendemos que o virtual, para Bergson, constitui o modo de existência daquilo que não está dado à consciência. Em uma carta a William James, ele se refere a essa virtualidade como um modo de ser intermediário entre a existência-em-si, a que se referem os filósofos substancialistas, e aquilo que é dado atualmente na consciência, “[...] sempre prestes a tornar-se ou tornar-se novamente consciente, algo intimamente misturado com a vida consciente.” (BERGSON, 1974, p. 13). Para Deleuze, a virtualidade bergsoniana está relacionada a ideia de uma multiplicidade qualitativa, pela qual aquilo que é virtual não deve ser considerado como um todo unitário, indistinto e indivisível, e sim como algo que está sempre em vias de atualizar-se e que, à medida que se atualiza, diferencia-se por linhas divergentes (1999, p. 31-32).

Como descreve Bergson, o trabalho de rememoração implica em um ato *sui generis* pelo qual abandonamos o presente para lançarmo-nos no passado. Lá, inicia-se a busca pelo fato vivido. Procede-se, então, como um fotógrafo que ajusta o foco de sua lente em sucessivas tentativas. Aos poucos, uma imagem vai se formando: desenha-se o seu contorno, colore-se sua superfície. A ideia que se buscava rememorar, enfim, atualiza-se, assumindo a forma de uma imagem que tende a imitar a percepção. (MM, p. 156). Bergson destaca que esse simples ato de relembrar algo do passado é o resultado de um movimento contínuo que perpassa a lembrança-pura, a lembrança-imagem e a percepção, cujo produto é um estado misto ou impuro. (MM, p. 156-157).

Já vimos que Bergson problematiza a noção de momento presente. Para ele, tal instante não passa de uma abstração matemática, uma idealidade que separaria o passado do futuro. O presente vivido, concreto, de uma percepção é algo diferente: possui uma certa duração que comporta o passado imediatamente anterior (que nos é dado por meio

de sensações) e que busca determinar o futuro imediato (por meio de uma ação ou movimento). O presente é, nessa acepção bergsoniana, um sistema sensorio-motor que possui uma extensão e que me é dado por uma consciência corporal única para cada momento. (MM, p. 161).

O que chamamos de momento presente é, de fato, já passado; desse modo, borra-se a fronteira entre os dois termos já no âmbito da percepção. Devemos, portanto, buscar redesenhá-las por outro critério. Segundo Worms (1997), esse critério é funcional (ou, pode-se também dizer, psicológico): tudo aquilo que está ligado à natureza pragmática da percepção e da ação do corpo estabelece o limite que separa o que é presente do passado. Assim, tudo o que é inútil, que não interessa à consciência em seu papel de presidir a ação e iluminar uma escolha em nome de uma eficácia imediata, pertence então ao passado. O passado é, para Bergson, essencialmente “impotente” (MM, p. 160).

Ora, se a consciência, desde o primeiro capítulo de MM, é definida como a marca característica do presente e da ação, devemos contrapor-la às lembranças-puras. Quando Bergson caracteriza estas como impotentes, podemos entender que, enquanto não encontram sua utilidade para a consciência e, assim, tornam-se atualizadas, as lembranças-puras encontram-se *fora* da consciência. Assim, devemos considerá-las como inconscientes, em um sentido unicamente descritivo do termo, ou seja, de algo que é *não-consciente*.

Eis que surge, de forma explícita, o tema do inconsciente em MM. Mas, antes que se dedique à tarefa de caracterizá-lo, Bergson se dispõe a enfrentar a questão de princípio que já vimos ser levantada nas aulas do *professor Bergson* e nos manuais de Rabier e de Janet: é possível conceber estados psicológicos inconscientes? Bergson coloca o problema nos seguintes termos: se tomarmos como princípio de que a consciência é a propriedade fundamental dos estados psicológicos, tal concepção torna-se inválida, pois um estado psicológico não poderia nesses termos deixar de ser consciente sem deixar de existir. (MM, p. 165).

Assim, para um estado psicológico, ser consciente é a própria condição de sua existência. Estamos de volta, portanto, ao axioma dos fatos psicológicos e sua equiparação total entre o campo da consciência e o do psicológico. Mas, como já vimos, em MM o critério que delimita o que é propriamente psicológico é o critério funcional e que a consciência é a marca característica do agir. Ao contrário do que apregoam as

concepções tradicionais da filosofia, ela não está voltada para o interesse puramente especulativo do mundo e de si-mesma, mas, antes utiliza-se de tais conhecimentos com vistas à ação. Mas, no âmbito dessas balizas teóricas, a consciência não esgota o psicológico e, desse modo, nos diz Bergson, “[...] o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo.” (MM, p. 165). No campo psicológico, então, não podemos condicionar a existência de um fato psicológico ao fato dele se dar à consciência, abrindo assim a possibilidade de admitirmos a sua existência inconsciente.

No domínio psicológico, o que não-age, como já vimos, é o passado vivido pelo sujeito e que é registrado pela memória pura. Após garantir-lhe o direito de que possa existir de modo inconsciente, Bergson se lança a tarefa de provar que, de fato, ele o faz. Para tal, ele promoverá uma investigação mais geral, de cunho ontológico, sobre o modo de ser daquilo que é inconsciente.

Fazendo apelo ao senso comum, Bergson nos mostra como a ideia de uma representação inconsciente não nos é estranha. Pelo contrário: usualmente, consideramos que todos os objetos materiais permanecem existindo, mesmo que, nesse momento, eles não estejam sendo dados à minha percepção. Encontro-me no meu quarto e, assim, só percebo aquilo que nele está contido. No entanto, acredito que todo o resto da casa, da rua, da cidade em que moro, não desaparece pelo fato de eu não os estar vendo nesse instante. Diante dessa constatação, Bergson lança a pergunta: “[...] como se explica então que uma existência fora da consciência nos pareça clara quando se trata de objetos, obscura quando falamos do sujeito?” (MM, p. 167).

O erro contido nessa diferença em considerar como pacífica a existência de objetos fora da consciência, mas não a de estados psicológicos, é ilustrada na forma de um gráfico (figura 1):

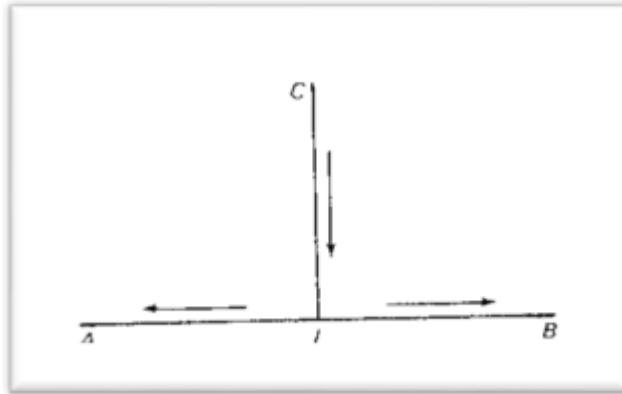


Figura 1

Neste gráfico, a linha AB representa todos os objetos dados simultaneamente no espaço, enquanto que a linha CI indica a disposição das lembranças sucessivas escalonadas no tempo. O ponto de intersecção I nos mostra o instante espaço-temporal que é dado atualmente à consciência. Tudo o mais, tanto no eixo vertical quanto no horizontal, é, portanto, “não-consciente”. Dito isso, surge a questão: por que não temos problemas em afirmar a realidade de tudo aquilo que está disposto no espaço, mas fora da consciência (linha AB, excluído o ponto I), mas não o fazemos em relação às lembranças dispostas no tempo (linha CI, excluído o ponto I)? (MM, p. 167).

Nosso erro de julgamento sobre a existência das lembranças escalonadas no tempo provém, segundo Bergson, do próprio caráter pragmático da consciência. Para essa, tudo aquilo que está no espaço, mesmo que não esteja sendo percebido, carrega ameaças e promessas no campo da ação. Já o passado está destituído de interesse para a consciência, tendo esgotado sua ação possível. Desse modo, tendemos a dar um maior valor de realidade aos objetos materiais do que aos fatos da nossa experiência. Assim, uma distinção de caráter psicológico resulta em uma aparente (mas errônea) diferenciação ontológica. (MM, p. 168)

Devemos, portanto, primeiramente explicitar os critérios que utilizamos para determinar a existência de algo para, em seguida, verificarmos se tanto os objetos materiais não-percebidos quanto os estados psíquicos inconscientes os atendem. Para isso, Bergson distingue duas condições que nos permitem afirmar positivamente sobre a existência de algo: a) de que ele seja apresentado à consciência, e b) que faça parte de uma série temporal ou espacial em que os termos se determinam uns aos outros por meio

de uma conexão lógica ou causal. Essa dupla exigência, no entanto, admite variações de grau. (MM, p. 172).

Vejamos como os objetos materiais atendem às duas condições de existência. Ele se dá a conhecer à consciência, mas sempre de uma maneira limitada. A percepção que temos dele não é completa, pois não nos é possível ter acesso à multiplicidade de elementos que o prendem a todos os outros objetos. Assim, ele atende apenas parcialmente à primeira condição. Em compensação, sua conexão lógica ou causal com aquilo que o precede e o sucede é perfeita; por isso é que podemos dizer que ele está sujeito às leis da natureza. Portanto, a segunda condição é plenamente correspondida. (MM, p. 172).

O contrário ocorre com nossos estados psíquicos. Sua apresentação à consciência é perfeita, já que seu conteúdo nos é dado por inteiro no próprio ato em que o percebemos. Não há nada, por exemplo, em uma lembrança que não nos seja discernível no momento mesmo em que ela emerge na consciência. Por outro lado, não nos é possível determinar o presente desse estado psicológico a partir do seu passado, havendo, assim, bastante espaço à contingência (MM, p. 172). Tomemos novamente o caso da lembrança: não pode haver certeza *a priori* de que aquela determinada lembrança, e não outra semelhante, vá se materializar em um instante qualquer.

Para Bergson, os estados psicológicos passados somente atendem parcialmente ao segundo critério de existência. Assim, nosso passado estabeleceria algum tipo de determinação, mesmo que de modo não absoluto, aos nossos atos. De que modo? Por meio do caráter, entendido por Bergson como a síntese de todos os nossos estados passados que está sempre presente em nossa tomada de posições. (MM, p. 170)

Com a noção de caráter, Bergson amplia a relação entre memória e subjetividade. O passado preservado ganha um papel que vai além da participação na percepção ou da experiência a que a consciência faz apelo na hora de decidir um rumo de ação. Essa própria decisão já está enviesada pelo nosso caráter, ou seja, pelo modo particular, único, com que tendemos habitualmente a agir. O caráter não tem a força de uma determinação absoluta sobre o sujeito, mas, mesmo assim, é suficiente para atender ao segundo critério de existência estipulado por Bergson. Por meio de sua “ação” sobre a nossa ação, somos capazes de estabelecer uma relação causal entre a totalidade do nosso passado e o nosso agir atual.

Mas, de que modo o inconsciente — enquanto manifesta-se na forma de caráter — atende ao primeiro critério da existência, ou seja, como ele se dá a conhecer à consciência? Em um curso do *Collège de France* não-publicado (apud RIQUEIR, 2007, p. 196), Bergson vale-se da máxima de Santo Augustinho sobre o tempo para caracterizar o tipo de apreensão que temos do nosso caráter. Intuitivamente, eu o conheço, mas, se tento analisá-lo, ele me escapa. Isso porque o caráter se manifesta plenamente quando estamos agindo, o que não ocorre ao procurarmos conhecê-lo por meio da autocontemplação. Portanto, o nosso caráter é sim apreensível pela consciência, mesmo que em um grau menos nítido do que, por exemplo, o de uma lembrança.

Com a noção de caráter, Bergson não só consegue atestar a existência do inconsciente, como também dar-lhe um conteúdo psicológico positivo. Como sintetiza Worms: “[...] o inconsciente não é o inexistente, não é somente aquilo que é impotente, ele é antes de tudo o indistinto e mesmo o indivisível, que constitui uma personalidade singular enquanto tal” (1997, p. 153, tradução nossa).

A investigação bergsoniana ainda terá que lidar com uma questão que ficou em aberto. Se, como já sabemos, o inconsciente não está localizado no cérebro e, por ser imaterial, também em nenhum outro lugar, como compreender, então, que algo exista sem que, necessariamente, precise estar contido em algo? Tais questões nos levarão de volta à noção de duração e de como ela nos é útil para entendermos a especificidade do modo de ser do inconsciente.

5.4. Duração e inconsciente

O terceiro capítulo de MM nos legou, até aqui, algumas conclusões: a) é possível admitir a existência de fatos psicológicos inconscientes; b) tais fatos não se distinguem ontologicamente dos objetos materiais que não são percebidos pela consciência; c) a existência de tais fatos pode ser comprovada pelos mesmos critérios que utilizamos para determinar a existência daquilo que faz parte do mundo material. No âmbito teórico de MM, os fatos psicológicos inconscientes estariam situados no campo da memória pura, a responsável por registrar automaticamente as vivências passadas do sujeito – ou seja, suas lembranças - e que se mantêm apartada do âmbito da ação e do presente característicos da consciência. Essas lembranças, portanto, são inconscientes e, mesmo assim, tem existência própria. Uma afirmação dessas faz naturalmente surgir a pergunta: se elas

realmente existem, onde se encontram? Dito de outro modo, onde se conservam as lembranças? Responder simplesmente que elas se conservam no inconsciente só nos levaria a outra pergunta: e o inconsciente, onde ele se encontra?

A resposta mais fácil a essa pergunta é remeter a conservação do passado à substância cerebral, que se tornaria assim uma espécie de reservatório das lembranças, como habitualmente fazia a psicologia do século XIX. Vimos que, de acordo com a teoria da imagem, tal resposta se torna inaceitável, restando-nos, então, a tarefa de encontrar outro “depósito” de imagens.

Para Bergson, esse seria um falso problema causado pela nossa tendência de pensar a partir das categorias do espaço, e não da duração. Assim, pensamos a continuidade de algo tal como o fazemos na prática, por exemplo, ao colocarmos fotografias dentro de uma caixa e guardando-a em um armário. Tentamos estabelecer essa mesma relação do tipo conteúdo-continente para as lembranças, ao mostrar que elas se encontram conservadas no cérebro ou em outro lugar, mas, ao assim procedermos, não esclarecemos em absoluto o fenômeno de sua conservação. (MM, p. 174).

Bergson nos propõe como exercício que pensemos por um instante na possibilidade de que o cérebro fosse realmente capaz de armazenar lembranças. Mesmo assim, nos diz ele:

Será preciso então que o cérebro, para conservar a lembrança, conserve pelo menos a si mesmo. Mas este cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, nunca ocupa mais que o momento presente; ele constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Portanto, ou você terá que supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou terá que atribuir a ele a continuidade de existência que você recusa à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em seu presente: portanto, você não terá ganhado nada em armazenar a lembrança na matéria, e se verá obrigado, ao contrário, a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que você recusava aos estados psicológicos. (MM, p. 174)

Bergson nos mostra que a sobrevivência do passado, seja das lembranças, seja do conjunto do mundo material, é um fato em si. Mas, nossa tendência a pensar com as categorias espaciais nos faz exigir que a série das lembranças — situada no âmbito temporal — atenda aos mesmos critérios de conter e ser contido, que vale somente para a série dos objetos percebidos no espaço. (MM, p. 175).

Em termos ontológicos, Bergson afirma que aquilo que é tende a se conservar em si mesmo. Assim sendo, é preciso perguntar se aquilo que é passado ainda é ou deixou de existir, pois, no primeiro caso, o passado teria o direito de preservar-se, tal como se conserva o mundo material. Segundo Bergson, o passado não deixa de existir: apenas deixa de ser útil (MM, p. 175). Nesse sentido, a diferença entre passado e presente não é de ordem ontológica, entre ser e não-ser; é uma diferença entre o que age e o que é impotente, segundo o critério funcional.

Worms aponta para o fato de que para entendermos essa passagem do texto, precisamos fazer referência aos traços essenciais do conceito de duração. Lembremos que a duração, no sentido bergsoniano, concebe o tempo como um fluir contínuo, uma totalidade que carrega consigo todo o seu passado. Se a passagem do tempo implica nela mesma uma autoconservação do passado, essa não se dá:

[...] para um “em si” objetivo e anônimo, mas para o sujeito individual que essa autoconservação constitui como tal. A duração é inseparável de uma consciência. A sobrevivência do passado “em si” se faz sempre também “em mim” ou, antes, “para mim” (WORMS, 1997, p 154, tradução nossa)

Bergson nos oferece um exemplo preciso de como um ato da consciência é capaz de conservar o passado: o da sensação provocada por uma luz vermelha. Os físicos calculam que, no intervalo de 1 segundo, a luz vermelha realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Assim, segundo Bergson, caso fôssemos capazes de perceber cada uma dessas vibrações num dado momento, precisaríamos de 25 mil anos para completar esta operação, cujo resultado seria ter a sensação da luz vermelha durante um segundo. Assim, a percepção mais instantânea já pressuporia uma quantidade incalculável de elementos rememorados. Donde a conclusão: toda percepção é já memória, pois o que percebemos já é praticamente passado. (MM, p. 175).

Bergson, assim, reúne, em um só fenômeno, aquilo que a análise distinguiu entre percepção pura e memória pura. A mediação entre os dois termos se dá por meio da consciência. Como aponta Worms (1997, p. 156), essa, enquanto consciência imediata ou concreta, possui uma tripla função: ela contrai o passado imediato em uma percepção presente; assim procedendo, também permite à memória conservar esse “instante” percebido; mas, sobretudo, a consciência estabelece uma relação entre a percepção e a memória pela qual, em nome da sua função de iluminar o presente, reprime o passado na sombra, ou seja, no inconsciente.

Se a duração é um contínuo indivisível, é a consciência concreta que, por meio da sua natureza pragmática, promove a distinção entre presente e passado, ou seja, entre percepção pura e memória pura. No entanto, é a mesma consciência quem promove a união entre os dois termos. Por ser já memória, ela pode explorar a totalidade do passado visando dar utilidade a algumas de suas lembranças ao inseri-las no presente da percepção e da ação. Como observa Marques, “[...] desse modo, ela pode ultrapassar a própria distinção que a todo momento opera”, conferindo, assim, unidade à nossa vida psicológica (2006, p. 79). Nesse sentido, pode-se considerar que o inconsciente é uma parte da consciência, não diferindo dessa em termos de natureza.

Seguindo o mesmo movimento, Bergson irá efetuar a junção entre os dois tipos de memória distinguidos pela análise. Tínhamos, na teoria até aqui exposta, por um lado, a memória-hábito, de natureza corpórea, capaz de reproduzir no presente uma série de movimentos aprendidos por meio da repetição. Do outro lado, havia a memória pura, responsável por reter e alinhar no passado todos os estados na medida em que estes se sucedem. Mas, como vimos, o presente não é concebível como dimensão temporal pura. Afinal, aquilo que percebemos não é mais do que o passado imediato, enquanto a nossa consciência do presente já é memória. Portanto, se a memória-hábito está para o presente assim como a memória-lembrança está para o passado, não havendo uma distinção nítida entre presente e passado, também não há essa diferença marcada entre os dois tipos de memória.

O que temos, de fato, é como que uma só memória operando em dois sentidos distintos: a memória-hábito, voltada para o âmbito da ação, e a memória-pura, para o da especulação. Como aponta Hyppolite (1949, p. 385), para Bergson o nosso passado é puro conhecimento, mas de um tipo especial, em que não há diferença entre sujeito e objeto e em que o saber de um objeto torna-se um saber sobre si mesmo. Tal conhecimento assemelha-se àquele expresso pelo conceito bergsoniano de intuição, a saber, o de ultrapassar o modo de conhecer da inteligência (EC, p. 193), o de possibilitar a coincidência entre sujeito e objeto (PM, p. 29), o de aproximar-se das experiências místicas (WORMS, 2000, p. 38).

O modo como as duas memórias se relacionam será ilustrado pela conhecida imagem do cone invertido, objeto de exposição da próxima seção. Veremos, então, como, por meio desse esquema, Bergson nos apresenta sua teoria psicológica geral.

5.5. A teoria dos planos da consciência

Os dois prefácios escritos para MM deixam claro que o ponto de partida da obra é a denominada teoria dos planos da consciência. Tal teoria buscará mostrar que há “[...] tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida.” (MM, p. 7). Ou, como dito no primeiro prefácio, procura-se mostrar no terceiro capítulo, por meio do exemplo preciso da memória, “[...] que o mesmo fenômeno do espírito diz respeito ao mesmo tempo a uma variedade de planos de consciência diferentes, que marcam todos os graus intermediários entre o sonho e a ação [...]” (BERGSON, 2010, p. 144, tradução nossa). Para expor essa teoria dos planos da consciência, Bergson se utilizará da imagem do cone invertido, que será representado de duas formas diferentes no decorrer do texto.

No primeiro esquema (reproduzido na figura 2), a imagem do meu corpo e do meu presente é representada pelo ponto S, vértice do cone, cujo interior contém a totalidade das minhas lembranças acumuladas. Sua base AB assenta-se no passado e, portanto, permanece imóvel. Já o ponto S avança sem cessar, sempre tocando o plano móvel P – que figura a minha representação atual do universo.

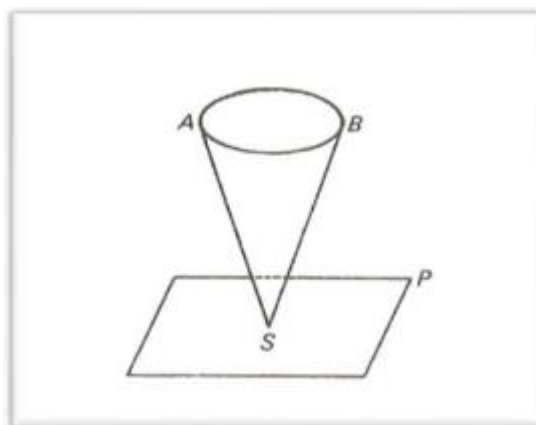


Figura 2

O corpo ganha destaque nesse esquema como termo mediador. Se, por um lado, ele é entendido como um centro de ação, no qual movimentos são recebidos e devolvidos, sede dos fenômenos sensório-motores, por outro lado ele é “[...] a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar” (MM, p. 177). Assim, o corpo possui uma realidade em si

enquanto imagem singular do universo, mas, para a consciência, este é uma parte sempre presente em cada representação que constitui de um momento da realidade.

A partir do esquema do cone, Bergson indica que a memória-hábito é apenas a ponta móvel, inserida pela memória pura (ou, melhor dizendo, verdadeira) no plano movente da experiência. Do passado, ou seja, do inconsciente, advêm lembranças que servem de guia à memória-hábito, na tomada da melhor decisão sobre como agir em determinado momento. Por outro lado, a memória-hábito fornece às lembranças inconscientes o meio de se materializarem na consciência, de se atualizarem no presente, tendo em vista a sua utilidade para a ação que será realizada. (MM, p. 178).

Do modo pelo qual as duas memórias se relacionam Bergson extrai uma tipologia psicológica, dividida basicamente em três tipos. O tipo sensato, como podemos chamá-lo, é aquele perfeitamente adaptado à vida, dotado de um bom senso responsável por convocar de pronto todas as lembranças relacionadas a uma dada situação para auxiliá-lo, ao mesmo tempo em que impede as lembranças inúteis ou indiferentes de ultrapassarem o limiar da consciência. (MM, p. 179).

Temos também o tipo sonhador, caracterizado por se encontrar menos adaptado à ação devido à inclinação que possui de, ao evocar as lembranças, deixar muitas delas que não possuem proveito para as situações que está vivendo transpor o limiar da consciência. Tais lembranças lhe são caras, pois apresentam-se de forma viva e detalhada. Ele vive, então, mais no passado do que no presente e sofre, digamos assim, de um excesso de reminiscência (MM, p. 179). Em oposição ao sonhador, temos o tipo contrário — o impulsivo — que tende a reagir aos estímulos de maneira imediata, pois o que nele predomina é a memória-hábito. Quando evoca lembranças, elas lhe chegam em pouco número e de modo simplificado, banal, sem atrativos (MM, p. 179).

Com a caracterização dos tipos psicológicos, Bergson aponta para uma tensão existente entre o inconsciente e a consciência. As lembranças que compõem o inconsciente teriam a tendência de buscar a sua atualização. Para alcançar tal objetivo, seriam obrigadas a transpor o *limiar da consciência*, uma espécie de barreira que lhes é interposta pela própria consciência na sua função de escolher, entre as lembranças que lhe são fornecidas pela memória, aquelas que são de seu interesse no momento presente, de acordo com o seu grau de utilidade (MM, p. 180).

O maior ou menor sucesso da consciência em barrar as lembranças indesejadas ou inúteis depende do grau de *atenção à vida* em que ela se encontra, ou seja, o maior ou menor foco que temos no momento presente e no âmbito da ação. Por isso é que durante o sono, quando há um relaxamento da tensão do sistema nervoso, ou seja, quando o grau de atenção à vida diminui consideravelmente, temos sonhos nos quais lembranças remotas, julgadas suprimidas, aparecem com toda sua vivacidade. (MM, p. 181).

Bergson chama a atenção para o fato de que a variação no grau de atenção à vida afeta inclusive o próprio conteúdo das representações a que temos acesso. Nos casos-limites, um tipo sonhador extremado seria capaz de enxergar a todo momento o conteúdo inteiro de seu passado em detalhes. Desse modo, cada imagem seria vista como única, diferente de todas as outras, discernível quanto à sua data de aquisição e seu lugar no espaço. Já o tipo impulsivo extremado, uma espécie de autômato consciente que se limitaria a repetir seu passado na forma dos hábitos adquiridos, não teria propriamente acesso a representações; ele somente seria capaz de perceber em cada situação aquilo pelo qual ela se assemelha a uma situação anteriormente dada. (MM, p. 181-182).

Bergson reproduz a figura do cone invertido, mas de forma ligeiramente modificada (figura 3), para representar seções intermediárias (A'B', A''B'') que se colocariam entre o vértice e a base. Em cada uma delas, a totalidade do passado se apresenta em distintos graus de contração, mínima na base e máxima na extremidade. Assim, as seções mais próximas ao vértice (como o representado pela seção A'B') são aquelas mais ligadas à realidade presente; as mais afastadas (A''B'') são aquelas que nos levam ao plano dos sonhos. (MM, p. 190).

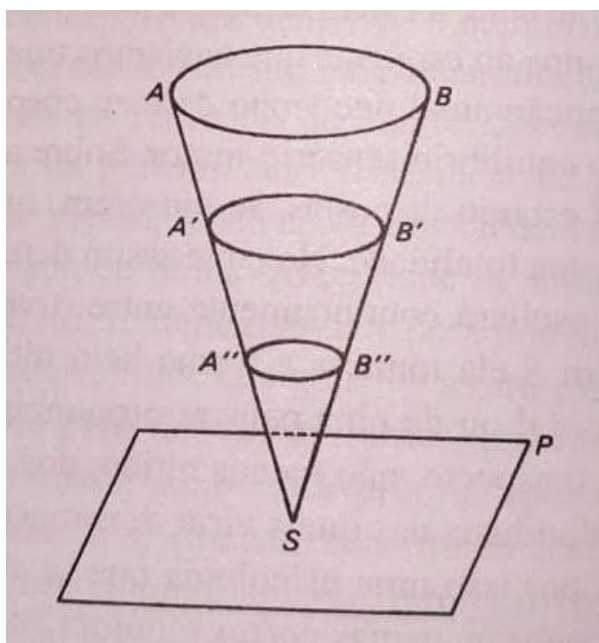


Figura 3

Cada seção do cone, ou seja, cada estado possível da memória, é, segundo Bergson, o resultado de um duplo esforço: de um lado, o vértice do cone, sua extremidade atual e ativa, orienta a memória para as exigências do presente e da ação; do outro, a memória (representada pela base do cone), com a totalidade do nosso passado, pressiona para inserir na ação presente a maior parte de si mesma.

Deleuze (1999, p. 49) nos chama a atenção para a necessidade de não confundir essas seções do cone (também chamadas de regiões, cortes ou níveis do passado) com os planos de consciência propriamente ditos (que ainda veremos), assim como temos que distinguir entre a invocação da lembrança e a evocação da imagem. Invocar uma lembrança, nos explica Deleuze, é dar um salto pelo qual o sujeito se instala em um nível de contração do passado — ou seja, em uma seção do cone. Essa é a condição necessária para que, aí instalados, possamos de fato atualizar as lembranças virtuais em lembranças-imagem.

Bergson descreve dois movimentos simultâneos efetuados pela memória na evocação da imagem: diante de uma percepção atual, a memória efetuará um movimento de translação pelo qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência, de modo mais ou menos contraído; ao mesmo tempo, por um movimento de rotação, ela apresentará a face mais útil do passado assim contraído para a situação atual (MM, p. 197-198). Essa é uma das passagens mais obscuras do terceiro capítulo de MM. Pedimos licença, pois, para

reproduzir um longo trecho da interpretação deleuziana, na qual ele esmiúça as etapas desse processo e, assim, consegue esclarecer o texto bergsoniano:

No movimento de translação, portanto, é todo um nível do passado que se atualiza, ao mesmo tempo que determinada lembrança. Desse modo, o nível todo acha-se contraído em uma representação indivisa, que já não é uma lembrança pura, mas que não é ainda, propriamente falando, uma imagem. [...] Mas como é que tomamos consciência dela, como a distinguimos na região que se atualiza com ela? Partimos dessa representação não dividida (que Bergson denominará 'esquema dinâmico'), na qual todas as lembranças em vias de atualização estão em uma relação de penetração recíproca, e a desenvolvemos em imagens distintas, exteriores umas às outras, que correspondem a tal ou qual lembrança. Também aí Bergson fala de uma sucessão de "planos de consciência". Mas o movimento não é mais aquele de uma contração indivisa; é, ao contrário, o de uma divisão, de um desenvolvimento, de uma expansão. A lembrança só pode ser dita atualizada quando se torna imagem. É então, com efeito, que ela entra não só em "coalescência", mas em uma espécie de circuito com o presente, a imagem-lembrança, que remete à imagem-percepção, e inversamente. Daí a metáfora precedente da "rotação", que prepara essa entrada em circuito. (DELEUZE, 1999, p. 50)

Deleuze nos fornece as chaves para distinguir entre as seções do cone e os planos da consciência, distinção que não está representada no esquema do cone invertido. Os primeiros pertencem exclusivamente ao plano ontológico: são variações virtuais da lembrança em si, sendo que todos os níveis coexistem virtualmente. Os segundos pertencem ao campo propriamente psicológico e representam os diferentes graus de tensão e de vitalidade que a memória assume quando convocada pelo momento presente a fornecer-lhe lembranças que serão atualizadas.

Na conclusão de MM, Bergson parece apontar para a ideia de que os planos da consciência são como que atualizações das seções do cone promovidas pelo trabalho da inteligência (ou, poderíamos dizer, da consciência). Sobre os planos da consciência, ele nos diz que:

[...] não são dados, aliás, como coisas inteiramente prontas, superpostas umas às outras. Eles existem antes virtualmente, com essa experiência que é própria às coisas do espírito. A inteligência, movendo-se a todo instante ao longo do intervalo que as separa, as reencontra, ou melhor, as cria de novo sem cessar: sua vida consiste nesse próprio movimento. (MM, p. 282)

Há uma organização peculiar dos planos de consciência: segundo Bergson, eles não são formados por lembranças justapostas à maneira de átomos. Há algumas lembranças dominantes, que se destacariam em relação ao restante das outras. Seriam como que pontos brilhantes envoltos por vagas nebulosidades. A cada plano da

consciência mais dilatado, mais próximo da base do cone, tais pontos destacados se multiplicariam. São essas lembranças dominantes que facilitam, por exemplo, o processo de localização de uma lembrança no passado: elas serviriam como marcos temporais, pontos de referência no processo de busca por uma lembrança específica do passado. (MM, p. 200)

5.6. A teoria do inconsciente de MM

Mas, afinal, qual é a teoria do inconsciente proposta por Bergson em MM? Antes de tudo, cabe ressaltar o ineditismo de Bergson ao propor uma nova acepção ao termo em seu sentido descritivo: o inconsciente, em MM, não é apenas aquilo que está dado “fora” da consciência, aquilo a que ela não tem acesso; o inconsciente bergsoniano refere-se, antes de tudo, àquilo que não interessa à consciência, aquilo que não lhe tem serventia em termos práticos e, justamente por isso, não lhe está dado. Assim, nessa acepção, potencialmente tudo o que está inconsciente pode vir a tornar-se consciente, desde que desperte o interesse da consciência.

Por sua amplitude, devemos efetuar algumas distinções na teoria bergsoniana do inconsciente, com o intuito de apreender com mais facilidade suas determinações. Há um inconsciente fisiológico inscrito no corpo, na forma do hábito. Há, além desse, o inconsciente das imagens e o das lembranças. De acordo com Dayan:

Aquí, o inconsciente é imanente às imagens que representam tudo o que conhecemos da matéria; lá ele é o modo de ser do passado humano, do espírito na medida em que esse é idêntico à memória. O primeiro inconsciente não é somente impessoal, ele é, antes de tudo, o pré-subjetivo e o pré-objetivo, o pré-humano e o pré-experenciado em geral. O segundo inconsciente não é somente pessoal, é a presença de toda uma vida interior e espiritual, o passado recolhido em história; os dois inconscientes se opõem ao limite, como a espacialidade e a temporalidade. (DAYAN, 1965, p. 315, tradução nossa)

Mas, prossegue Dayan, há ainda outra distinção por ser feita no interior do campo do inconsciente das lembranças: entre o inconsciente da lembrança pura que não é mais do que uma intenção, e o inconsciente da memória que se agrega à percepção. Apenas o primeiro é “purificado” de toda materialidade e pode ser completamente oposto à existência das imagens inapercebidas; o segundo, ao contrário, está comprometido com a

tarefa de atualizar-se, de se fazer encarnar em uma percepção, ou seja, de materializar-se. (DAYAN, 1965).

Deleuze aponta para a mesma necessidade de distinção ao referir-se a um inconsciente ontológico e a um inconsciente psicológico. Para ele, o inconsciente ontológico designa uma realidade não-psicológica, o ser tal como ele é em si. Isso porque, segundo Deleuze, o que é passado, o que é inútil e inativo, se confunde com o ser em si. “Não se trata de dizer que ele ‘era’, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si)” (DELEUZE, 1999, p. 420)

Na interpretação de Deleuze, o passado é a ontologia pura e é nesse sentido que ele entende quando Bergson nos fala da necessidade de efetuar um salto para o passado, no processo de recordação de uma lembrança. Esse é um passado em geral que torna possível todos os passados particulares. Por isso, Deleuze fala em um salto na ontologia: trata-se realmente de um salto no ser, ou, melhor dizendo, um salto no ser em si do passado. (DELEUZE, 1999, p. 43)

Somente após darmos esse salto no passado em si que é possível iniciar o processo pelo qual esse passado ganhará forma propriamente psicológica. De virtual, a lembrança começa então a se atualizar, tendo como condição o salto em um determinado nível do passado no qual as lembranças encontram-se mais ou menos contraídas. A atualização da lembrança deve ser dada ao mesmo tempo que a atualização do próprio nível, pois esse não está dado como algo pronto, ele também existe virtualmente. (DELEUZE, 1999, p. 50).

O inconsciente psicológico de Bergson não é, tal como o inconsciente ontológico, impotente e inútil. Ele constitui a própria subjetividade do sujeito, o seu caráter, expresso em cada um dos seus atos; ele é a condição de todo conhecimento reflexivo, pois é o guardião de nossas experiências passadas que servem de balizas para as tomadas de decisões impostas pelo presente; ele é, por fim, a condição de toda percepção consciente, ao fornecer à percepção pura sua contraparte na forma de lembranças-imagens.

Conclusão

Procuramos reconstituir neste trabalho o percurso bergsoniano que desaguou na teoria do inconsciente, exposta em MM — percurso um tanto quanto sinuoso, sem dúvida, mas revelador de um momento histórico fundamental na história do inconsciente: o da aceitação de sua hipótese no âmbito da filosofia francesa através do seu mais destacado representante do “momento 1900”. Mas não só: como destaca Roudinesco, o bergsonismo se tornaria “[...] a filosofia dominante através da qual se apreenderia, na França, a conceituação freudiana durante toda a primeira metade deste século.” (1989, p. 243).

A aceitação da hipótese do inconsciente enfrentava vários obstáculos e resistências no contexto francês em que Bergson estava situado. Havia, primeiramente, a herança cartesiana, cujo legado se traduziu na forma do axioma dos fatos psicológicos e cuja força se manteve vigente ainda por muito tempo. A título de exemplo, podemos citar o caso de Alain: nove anos mais novo do que Bergson e um declarado cartesiano, ele não poupa críticas a esse “personagem mitológico” criado pela psicologia. “O inconsciente é um erro sobre o Eu, é uma idolatria do corpo”, afirma ele, para quem o único emprego aceitável do termo é na acepção de um mecanicismo corporal (ALAIN, 1941, p. 146-148) — ou seja, de um *inconsciente fisiológico*.

Havia também um preconceito terminológico relacionado à recepção da filosofia alemã no ambiente francês — especialmente à obra de Hartmann. Preferia-se então a utilização de outros termos tais como *subconsciente*, *consciência enfraquecida* ou *obscura*. Nesse sentido, a tradição do inconsciente hipnoclínico também favorecia termos alternativos como *consciência segunda ou segundo Eu*.

Outro obstáculo era a tese da unidade do Eu — pedra angular do espiritualismo — ameaçada diretamente pelos fenômenos relacionados ao inconsciente que revelavam uma fragmentação desse Eu — tão evidente nos casos de dupla personalidade ou no fenômeno da sugestão pós-hipnótica. Por fim, havia o axioma da legitimação da Filosofia, que reservava um campo próprio à disciplina por meio da afirmação da unidade, da agência e da imaterialidade da mente humana — em suma, da própria consciência como seu objeto particular e exclusivo.

Todos esses obstáculos e resistências se manifestavam no ensino secundário de Filosofia, como fica patente nos manuais de Rabier e de Paul Janet e nas ACF-1,

concentrados na afirmação do axioma dos fatos psicológicos. O tratamento dado ao tema do inconsciente pelo *professor Bergson* no ano escolar de 1885-1886 espelha quase à perfeição a argumentação do livro-texto de Rabier. Seria esse também o seu pensamento naquele momento ou estaria ele oferecendo uma lição impessoal ao seguir praticamente à risca um de seus manuais de referência? Não temos elementos suficientes que indiquem uma resposta.

O que podemos afirmar é que nas ACF-1 o *professor Bergson* revela um interesse pelo fenômeno da sugestão pós-hipnótica e sua relação com a questão do inconsciente que escapa aos manuais — interesse reforçado pela citação de alguns dos principais autores da época, ligados às pesquisas com o hipnotismo — a despeito do fato do axioma dos fatos psicológicos impedir o reconhecimento da existência de um inconsciente psicológico nesse fenômeno.

Tal interesse pelo hipnotismo não era meramente teórico e nem passageiro e se concretizou ainda em 1886 nos experimentos que deram origem a seu primeiro artigo científico publicado. A leitura desse texto feita em conjunto com a das cartas endereçadas a Myers nos mostra a busca de Bergson por um modelo psíquico capaz de explicar o fenômeno da simulação inconsciente que ele identificou e nomeou. Ele parece ter encontrado em Bernheim esse modelo da coexistência de duas consciências no interior do sujeito — os extratos das ACF-2 reforçam essa impressão — no qual já está delineada uma noção de inconsciente psicológico na relação de descontinuidade existente entre essas. Um estudo mais aprofundado entre a relação do pensamento de Bergson desse período com o de Bernheim nos parece promissor e — até onde sabemos — ainda está por ser feito.

O interesse pelo hipnotismo se revela também na primeira obra bergsoniana. As experiências onírica e o transe hipnótico são invocadas no texto como paradigmas para a descrição da vivência da interioridade na perspectiva da duração. O traço comum que as une é o de um estado de passividade que se poderia alcançar ao cortarmos os laços com as exigências do presente e do mundo exterior — e com o pensamento reflexivo que a tudo congela, recorta e discrimina — e nos lançarmos no fluxo da consciência pura. É a passividade de um deixar-se viver que nos permitiria vivenciarmos a experiência da consciência mais pelo sentir do que pelo pensar — a interioridade bergsoniana é um reino governado pela emoção, muito mais do que pela razão.

Esse deixar-se viver é também um deixar ser tocado pela experiência de um outro — cujo paradigma nos é dado pelo fenômeno da sugestão que opera em nossa relação com o objeto artístico. Por meio da sugestão, somos capazes de estabelecer uma comunicação corporal que — por meio da vibração e do ritmo — nos leva a experimentar um estado psicológico semelhante ao vivido pelo artista.

A sugestão pela arte nos remete ao Eu profundo assim como a sugestão pós-hipnótica o faz para o Eu de superfície. Se aquela nos afeta, modificando nosso estado emocional — ou seja, alterando qualitativamente a massa de nossos estados psicológicos — essa mantém-se apartada do nosso Eu até que chegue a sua hora de entrar em ação. Em ambos os casos, trata-se, para Bergson, de pensar modelos de relação psíquica não-deterministas na contramão da psicologia científica de seu tempo. Como observou Carroy: “[...] o enigma da sugestão teve alguma importância no desenvolvimento de uma forma de pensar a duração que pretendia abalar as formas habituais de pensar.” (CARROY, 1991, p. 211).

Esse repensar a duração conduz Bergson a uma crítica da própria noção de fatos psicológicos — noção de base comum à maioria das correntes psicológicas da época —: seriam eles unidades distintas subsistentes em si mesmas, espécie de átomos do psiquismo? Seriam eles a matéria-prima a partir da qual o Eu se constitui, não passando esse de um agregado dessas unidades tal como concebiam os empiristas?

A resposta bergsoniana é, a princípio, negativa: da perspectiva da duração, o que há é apenas um Eu que dura na medida mesmo em que se modifica pelo movimento de sua consciência. Nesse âmbito do Eu profundo, não podemos considerar nossos pensamentos, sensações, sentimentos, desejos etc. como sendo estados — ou seja, como coisas existentes em um dado momento — e sim como qualidades que modificam esse todo indiscernível do Eu e de sua consciência. São, no máximo, estados em potencial.

Mas sabemos que há outra perspectiva da vida psicológica: a da espacialização. Por meio dessa, procuramos ver nosso interior através das formas emprestadas do mundo exterior, estabelecendo distinções nítidas entre elementos como se estivessem dispostos em uma simultaneidade. Eis que se delineiam os estados psicológicos que vão ganhando concretude ao se separarem uns dos outros e de nosso Eu profundo para subsistirem propriamente como coisas no âmbito do Eu de superfície.

Assim, na perspectiva do *Ensaio*, precisamos tomar os fatos psicológicos como produtos de um “processo de formação” que tem origem no Eu e na consciência (DI, p. 90). Como produtos necessariamente derivados, os estados psicológicos não podem ser considerados os elementos fundamentais do psiquismo, muito menos a matéria-prima com a qual o Eu seria formado.

O que essa reformulação da noção de estados psicológicos implica na questão do inconsciente? Se o *Ensaio* não explora esse caminho, o *professor Bergson* o faz nas AP-1 e nas AP-2 nas quais ele dissolve o *falso problema* do inconsciente e o recola em novos termos. De modo resumido, podemos dizer que nesse quadro teórico é impossível se pensar em um estado psicológico que fosse de origem inconsciente — afinal, ele é o próprio Eu e a própria consciência. Mas ele pode ser inconsciente em seu destino: isso ocorre quando — após ser formado — esse estado não é incorporado pelo Eu, subsistindo assim à sua margem. Ser inconsciente indica, nesses termos, um modo específico de relação com o Eu — qual seja, o modo da *dissociação* tal como pensado pela psiquiatria dinâmica.

O *Ensaio* incorpora a noção de inconsciente hipnoclínico em seu quadro teórico, mas não o faz de forma explícita. No entanto, tal noção se revela nas imagens das ideias como “folhas mortas sobre as águas de um lago” e do “Eu parasita” formado por uma má-educação, bem como na explicação do mecanismo das sugestões pós-hipnóticas — pela qual a ordem sugerida permanece à margem da consciência do sujeito, esperando o momento estabelecido para a sua execução. De acordo com os critérios estabelecidos pelo próprio *professor Bergson*, temos todo o direito de nomear como inconscientes esses fenômenos da dissociação da consciência.

No quadro teórico do *Ensaio*, é possível afirmar tanto a unidade quanto a pluralidade do Eu, a se depender da perspectiva pela qual encaramos a questão. Do ponto de vista da psicologia profunda, almejada por Bergson, admite-se apenas a existência de um único Eu, enquanto ser em duração. Mas da perspectiva de uma psicologia superficial, reconhece-se a existência de pelo menos dois Eus, bem como a possibilidade de que outros mais sejam formados. Entendemos que Bergson procurou oferecer uma solução de compromisso entre o espiritualismo e a psiquiatria dinâmica pela qual haveria, *de direito*, apenas um Eu, mas *de fato*, uma pluralidade deles.

A distinção feita entre o Eu de superfície e o Eu profundo relaciona cada um desses níveis a uma característica tradicionalmente associada ao inconsciente. Ao primeiro cabe a impessoalidade de um *autômato consciente*: para Bergson, agiríamos no nível do Eu de superfície de modo semelhante a sujeitos hipnotizados que — se indagados — não saberiam dizer de imediato o porquê de assim o fazerem. Ao segundo cabe a erupção espontânea do gênio romântico, cuja ato livre se configura como a expressão criadora máxima de sua subjetividade.

Esse diálogo implícito com as tradições discursivas sobre o inconsciente promovido pelo *Ensaio* terá continuidade em MM. As teorias da imagem e da percepção pura — que implicam na afirmação do fenômeno da percepção inconsciente — possuem uma nítida relação com o pensamento de Leibniz e, particularmente, com as teorias da mônada e das *petites perceptions*: para ambos, o que percebemos conscientemente constitui apenas uma fração do que de fato o fazemos — todo o resto seria então percebido inconscientemente. Essa percepção — cujos pressupostos são ontológicos — também deve ser considerada de ordem psicológica, dado o modo como ela repercute na vivência do sujeito. O campo das imagens que já está dado e sobre o qual se efetua o recorte da percepção já pode ser entendido como um inconsciente que é tanto pré-subjetivo quanto pré-objetivo e que constitui o pré-humano e o pré-experenciado em geral.

A teoria da percepção pura já antecipa o critério funcional que distinguirá o que é próprio do âmbito da consciência ou do inconsciente: trata-se de um critério de “eficácia prática” — ou seja, da utilidade e do interesse que determinado conteúdo possa ter ou não para a ação do corpo e para a vida do sujeito. Bergson distingue-se assim das filosofias de Leibniz, Herbart e outros ligados à tradição do inconsciente cognitivo, cuja critério dinâmico opera essa distinção em termos de intensidade, força e/ou dinâmica entre as representações.

Como destaca Worms (2010, p. 171), a consciência de MM se encontra situada entre dois inconscientes. O primeiro é um inconsciente não-nomeado do tipo fisiológico que corresponde à memória-hábito: formada por conjuntos de sequências distintas e automatizadas, esse tipo de memória constitui o suporte orgânico da própria vida humana. O segundo é o inconsciente propriamente dito que corresponde à memória-pura, ou seja, à totalidade do passado vivido pelo sujeito que é conservada de modo virtual e que não se encontra presentemente na consciência.

Por sua vez, esse inconsciente pode ser entendido como sendo, na verdade, duplo: haveria assim um inconsciente ontológico — uma realidade não-psicológica que corresponde ao passado em geral, condição de todo passado particular — e um inconsciente psicológico cujas lembranças virtuais procuram sua atualização. Como explica Rodrigues: “[...] tudo se passa, portanto, como se o psicológico fosse a extremidade vivida, consciente, de um passado ontológico e virtual, em sua totalidade inacessível à experiência, mas que a todo momento se projeta parcialmente na experiência.” (RODRIGUES, 2020, p. 103). O inconsciente psicológico bergsoniano, como já observamos, não tem uma natureza distinta do da consciência.

Entre as conquistas teóricas de MM, deve-se destacar a solução proposta ao problema da existência dos fatos psicológicos inconscientes. Bergson o faz no âmbito de uma investigação mais ampla sobre os critérios gerais da existência de quaisquer tipos de ser. A argumentação bergsoniana atesta o “direito à existência” desses fatos por meio da noção de caráter, que lhes garante um grau suficiente de conexão lógica ou causal. O caráter é uma manifestação própria do inconsciente, no qual o passado vivido pelo sujeito se dá como síntese num modo próprio de agir.

O dualismo *de fato* do Eu estabelecido pelo *Ensaio* se resolve numa unidade proporcionada pela teoria dos planos da consciência e pela noção de atenção à vida. A dinâmica estabelecida entre a tendência à atualização das lembranças e o papel da consciência de possibilitar ou não essa atualização subsume as experiências e características relacionadas ao Eu de superfície e ao Eu profundo. Entre a ação e o sonho, o outrora sujeito cindido vê-se novamente unificado oscilando entre duas tendências ou, na expressão famosa de Worms, entre os dois sentidos da vida.

Referências Bibliográficas

- ABRAMS, M. H. **O espelho e a lâmpada: teoria romântica e tradição crítica**. São Paulo: Unesp, 2010.
- ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES. **Janet, Paul**.
- ALAIN. **Éléments de philosophie**. Paris: Gallimard, 1941.
- BEISER, F. C. **Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860–1900**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.
- BERGSON, H. **Carta para F. W. H. Myers**. [s.l: s.n.].
- BERGSON, H. Discussion a propos de l’ouvrage de Georges Dwelshauvers: L’inconscient dans la vie mentale. Em: **Écrits et Paroles**. [s.l: s.n.]. v. 2p. 325–331.
- BERGSON, H. Cartas a William James. Em: **Cartas, Conferências e outros escritos**. São Paulo: Editora Abril, 1974. p. 7–16.
- BERGSON, H. A filosofia francesa. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 2, p. 257–271, 2006a.
- BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BERGSON, H. Premier avant-propos de Matière et mémoire. Em: **Matière et mémoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERNHEIM, H. **De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique**. Paris: Octave Doin, 1886.
- BERTRAND, A. La première théorie française de l’inconscient. **Revue internationale de l’enseignement, tome 16, Juillet-Décembre 1888.**, 1888.
- BIANCO, G. Quoi faire des ratés de l’histoire de la philosophie ? Le cas du « spiritualisme » de Henri Bergson et de Victor Egger. **Le Philosophoire**, v. 50, n. 2, p. 103, 12 dez. 2018.
- BIANCO, G. What Was “Serious Philosophy” for the Young Bergson? Em: LEFEBVRE, A.; SCHOTT, N. (Eds.). **Interpreting Bergson**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 27–47.
- BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BILLARD, J. Victor Cousin. Em: **De l’école à la République**. Questions. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 1998. p. 105–191.
- BINET, A. Une enquête sur l’évolution de l’enseignement philosophique. **L’Année psychologique**, p. 152–231, 1907.
- BORCH-JACOBSEN, M. L’effet Bernheim (fragments d’une théorie de l’artefact généralisé). **Corpus**, n. 32, p. 147–174, 1997.

- BORING, E. G. **A History of Experimental Psychology**. Nova Iorque: The Century Co., 1929.
- BOUAT, P. **Cours de philosophie**. Paris: Ch. Delagrave, 1886.
- BOUILLIER, F. **De la conscience en psychologie et en morale**. [s.l.] Germer-Baillière, 1872.
- BOUILLIER, F. **La vraie conscience**. Paris: Librairie Hachette et Cie. , 1882.
- BRÈS, Y. **El Inconsciente**. Buenos Aires: Atuel, 2006.
- BRITO, A. B. DOS S. O conceito de representação inconsciente em Kant e Wolff. **Idéias**, v. 8, n. 2, p. 153, 23 ago. 2017.
- BRUNSCHVICG, L. Revue: La Philosophie de l'inconsciente par Th. Desdouits. **Revue de Métaphysique et de Morale**, p. 405–410, 1893.
- BRUNSCHVICG, L. **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 1953. v. II
- CAPPELLO, M. A. Liberdade e necessidade em Bergson: dois sentidos do Eu? Em: **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 111–130.
- CARROY, J. **Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets**. [s.l.] Presses Universitaires de France, 1991.
- CARROY, J. L'apparition d'une double personnalité en France – Entre médecine et philosophie. Em: EHRENBERG, A. (Ed.). **La maladie mentale en mutation**. Paris: Odile Jacob, 2001.
- CARROY, J.; OHAYON, A.; PLAS, R. **Histoire de la psychologie en France: XIX - XX siècles**. Paris: La Découverte, 2006.
- CARROY, J.; PLAS, R. La genèse de la notion de dissociation chez Pierre Janet et ses enjeux. **L'Évolution Psychiatrique**, v. 65, n. 1, p. 9–18, 2000a.
- CARROY, J.; PLAS, R. How Pierre Janet used pathological psychology to save the philosophical self. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 36, n. 3, p. 231–240, 2000b.
- CAZETO, S. J. **A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2001.
- CHERTOK, L.; DE SAUSSURE, R. **Naissance du psychanalyste**. [s.l.] Synthélabo, 1997.
- CHEVALIER, J. **Entretiens avec Bergson**. Paris: Librairie Plon, 1959.
- COELHO, J. G. **Consciência e matéria: o dualismo de Bergson**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- COLSENET, E. **Etudes sur la vie inconsciente de l'esprit**. Paris: Germer Baillière, 1880.

- CONCHE, M. Bergson à Clermont. **L'Enseignement philosophique**, v. 47, n. 2, p. 03–11, 1996.
- COUSIN, V. **Fragments Philosophiques**. Troisième Édition ed. Paris: Ladrance, 1838a. v. I
- COUSIN, V. **Fragments Philosophiques**. Troisième Édition ed. Paris: Ladrance, 1838b. v. II
- COUSIN, V. **Œuvres de Victor Cousin**. [s.l.] Société belge de librairie, Hauman et cie, 1840a.
- COUSIN, V. **Œuvres de Victor Cousin**. Bruxelles: Société belge de librairie, Hauman et cie, 1840b. v. 1
- COUSIN, V. **Défense de l'Université et de la philosophie : discours prononcés à la Chambre des Pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2 et 3 mai 1844**. Paris: Joubert, 1844.
- COUSIN, V. **Oeuvres de Victor Cousin, 1re série**. Paris: Ladrance, Didier, 1846.
- DAYAN, M. L'inconsciente selon Bergson. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 3, p. 287–324, 1965.
- DELEUZE, G. **A imagem-movimento (Cinema 1)**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** [s.l.] Editora 34, 1992.
- DELILLE, E. Teaching the History of Psychiatry in the 1950s: Henri Ellenberger's Lectures at the Menninger Foundation. **ZINBUN**, n. 47, p. 109–128, 2017.
- DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes**. Paris: Léopold Cerf, 1904. v. IX
- DESCARTES, R. **The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 3: Correspondence**, trans. by John G. Cottingham, Robert Stoothof, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. [s.l.] Cambridge University Press, 1991.
- DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, R. **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DU BOS, C. **Journal 1921-1923**. Paris: Editions Corrêa et Cie., 1946.
- DURÁN-ALLIMANT, R. Leibniz's Influence on Bergson's Notions of Image, Matter, and Memory Bergson's «Updated Monadology». **Sguardo**, v. 1, n. 32, p. 177–195, 2021.
- ELLENBERGER, H. **The Discovery of the Unconscious**. Nova Iorque: Basic Books, 1970.
- EVARD, R. Bergson et la télépathie : à propos d'une correspondance inédite. **Bergsoniana**, n. 1, 1 jul. 2021.

- FABIANI, J. **Les Philosophes de la République**. Paris: Les Éditions de Minui, 1988.
- FAYE, E. Descartes E A Consciencia Em La Recherche De La Verite Par La Lumiere Naturelle. **Educação E Filosofia**, v. 26, n. 51, 2012.
- FEDI, L. Le clair-obscur: La philosophie française et l'inconscient. Em: NICOLAS, S.; NICOLAS, S. (Eds.). **Un débat sur l'inconscient avant Freud : la réception de Eduard von Hartmann chez les psychologues et philosophes français**. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 11–55.
- FERON, A. (ED.). **L'Inconscient**. Limoges: Lambert-Lucas, 2020.
- FERREIRA NETTO, G. A. O fausto de Freud: “O Prêmio Goethe”. **Leitura Flutuante**, v. 2, p. 1–11, 2010.
- FFYTCHÉ, M. **As origens do inconsciente: de Schelling a Freud: o nascimento da psique moderna**. São Paulo: Cultrix, 2014.
- FILLOUX, J.-C. **L'inconscient**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- FINN, M. R. **Figures of the Pre-Freudian Unconscious from Flaubert to Proust**. [s.l.] Cambridge University Press, 2017.
- FOUCAULT, M. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- FOUILLÉE, A. LES GRANDES CONCLUSIONS DE LA PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE: LA CONSCIENCE ET SES TRANSFORMATIONS. **Revue des Deux Mondes (1829-1971)**, v. 107, n. 4, p. 788–816, 1891.
- FRANCK, A. **Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants**. Paris: Librairie Hachette et Cia., 1844. v. Tome VI
- FREUD, S. Uma nota sobre o inconsciente em psicanálise. Em: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIIp. 279–288.
- FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. II
- FRÓES, H. **Rumo ao inconsciente psicanalítico: Das origens do conceito às primeiras elaborações freudianas**. Lisboa: Editora Placebo, 2013.
- G1. **Casal pede o vinho mais barato de restaurante em NY e recebe uma garrafa de US\$ 2 mil por engano**.
- GARCIA, L. F. Ernst Platner e a história pragmática da alma. **DoisPontos**, v. 17, n. 1, 7 out. 2020.
- GARNIER, A. **Traité des facultés de l'âme**. Paris: Hachette et Cie., 1865.
- GAUCHET, M. **L'inconsciente cérébral**. [s.l.: s.n.].
- GAULD, A. **A history of hypnotism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a.

- GAULD, A. **A History of Hypnotism**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1992b.
- GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOBLOT, J.-J. Extase, hystérie, possession : les théories d'Alexandre Bertrand. **Romantisme**, v. 9, n. 24, p. 53–59, 1979.
- GÖDDE, G. The unconscious in the German Philosophy and Psychology of the nineteenth century. Em: STONE, A. (Ed.). **The Edinburgh critical history of nineteenth-century philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2011. p. 204–222.
- GOLDSTEIN, J. The Advent of Psychological Modernism in France: An Alternate Narrative. Em: ROSS, D. (Ed.). **Modernist Impulses in the Human Sciences**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994. p. 190–209.
- GOLDSTEIN, J. **The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750-1850**. [s.l: s.n.].
- GOUHIER, HENRI. Introduction aux Oeuvres Choies de Maine de Biran. Em: **Oeuvres Choies de Maine de Biran**. Paris: Aubier-Montaigne, 1942.
- GOUHIER, H. Prefácio. Em: **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- GROGIN, R. C. **The Bergsonian controversy in France, 1900-1914**. [s.l.] University of Calgary Press, 1988.
- GUTTING, G. **French Philosophy in the Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HACKING, I. Double consciousness in Britain 1815–1875. **Dissociation: Progress in the Dissociative Disorders**, v. 4, n. 3, p. 134–146, 1991.
- HACKING, I. **Múltipla personalidade e as ciências da memória**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- HACQUES, R. Spinoza et Leibniz dans la psychopathologie au XIXe siècle. **Lumières**, v. N° 37-38, n. 1, p. 103–129, 18 out. 2022.
- HAMILTON, W. **Lectures on Metaphysics and Logic**. Boston: Gould and Lincoln, 1859. v. I
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): v. 3 - A filosofia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1995. v. III
- HENRY, M. **Genealogia da Psicanálise: o começo perdido**. Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- HENRY, M. **Filosofia e Fenomenologia do Corpo: Ensaio sobre a Ontologia Biraniana**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

- HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HUDE, H. Notas do curso de psicologia. Em: BERGSON, H. (Ed.). **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. [s.l.: s.n.]. p. 451–474.
- HYPOLITE, J. Aspects divers de la mémoire chez Bergson. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 3, n. 10, p. 373–391, 1949.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JANET, P. Avant-propos de l'éditeur. Em: **Traité des facultés de l'âme**. Paris: Hachette et Cie., 1865. v. 1.
- JANET, P. La notion de personnalité. **La Revue scientifique de la France et de l'Étranger**, v. X, n. 2, p. 574–575, 1876.
- JANET, P. LA MÉTAPHYSIQUE EN EUROPE DEPUIS HEGEL: III. LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ ET LA PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT. **Revue des Deux Mondes (1829-1971)**, v. 21, n. 3, p. 614–635, 1877.
- JANET, P. De la suggestion dans l'état d'hypnotisme. **Revue politique et littéraire**, p. passim, 1884a.
- JANET, P. **Traité Élémentaire de Philosophie À l'Usage des Classes**. [s.l.] C. Delagrave, 1884b.
- JANET, P. Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué. **Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger**, v. 22, n. n/a, 1886.
- JANET, P. **Victor Cousin et son Oeuvre**. Paris: Félix Alcan, 1893.
- JANET, P. **Principes de métaphysique et de psychologie: Leçons professées à la Faculté des Lettres de Paris — 1888-1894**. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1897. v. 2
- JANICAUD, D. **Une généalogie du spiritualisme français**. La Haye : Martinus Nijhoff, 1969.
- JOUFFROY, T. **Mélanges philosophiques**. Septième Édition ed. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1901.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KIEFT, X. Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 104, n. 4, p. 762–786, 2006.
- KIHLSTROM, J. F. The Cognitive Unconscious. **Science**, v. 237, n. 4821, p. 1445–1452, 18 set. 1987.
- KIHLSTROM, J. F. **The Rediscovery of the Unconscious**. Disponível em: <<https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkihlstrom/rediscovery.htm>>. Acesso em: 27 dez. 2023.

KIM, A. **Johann Friedrich Herbart**.

LACAN, J. **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACHELIER, J. **Du Fondement De L'Induction suivi de Psychologie et Metaphysique**. [s.l.] Félix Alcan, 1898.

LÄHTEENMÄKI, V. Orders of consciousness and forms of reflexivity en Descartes. Em: REMES, P.; LÄHTEENMÄKI, V.; HEINÄMAA, S. (Eds.). **Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2007. p. 177–201.

LALANDE, A. **État**. Paris: Presses Universitaires de France, , 1976. (Nota técnica).

LAPOUJADE, D. **Potências do tempo**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LAURENS, S. De la suggestion pendant l'hypnose à la suggestion d'hypnose. **L'Évolution Psychiatrique**, v. 70, n. 2, p. 466–468, 1 abr. 2005.

LEBLANC, A. The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, His Nephew Pierre, and the Problem of Post-Hypnotic Suggestion. **History of Science**, v. 39, n. 1, p. 57–69, 21 mar. 2001.

LEBLANC, A. R. **On hypnosis, simulation, and faith: The problem of post-hypnotic suggestion in France 1884-1896**. [s.l.: s.n.].

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LEVINE, I. **The Unconscious: an introduction to freudian psychology**. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1923.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. v. I

LOMBARDO, G. PIETRO; FOSCHI, R. THE CONCEPT OF PERSONALITY IN 19TH-CENTURY FRENCH AND 20TH-CENTURY AMERICAN PSYCHOLOGY. **History of Psychology**, v. 6, n. 2, p. 123–142, maio 2003.

MAINE DE BIRAN, P. **Oeuvres de Maine de Biran**. Paris: Félix Alcan, 1920a. v. VIII

MAINE DE BIRAN, P. **Oeuvres de Maine de Biran : accompagnées de notes et d'appendices**. Paris: Félix Alcan, 1920b. v. IV

MARION, H. Le nouveau programme de philosophie. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, v. 10, p. 414–427, 1880.

MARKIE, P. O cogito e sua importância. Em: **Descartes**. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2009.

MARQUES, S. T. **Ser, tempo e liberdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2006.

- MARQUES, U. R. DE A. **A escola francesa de historiografia da filosofia**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- MATTON, S. Remarques critiques sur l'édition du cours de Bergson au Collège de France sur l'Histoire de l'idée de temps (1902-1903). **Kritikon Litterarum**, n. 44, p. 60–77, 2017.
- MCGRATH, L. Confronting the brain in the classroom: Lycée policy and pedagogy in France, 1874–1902. **History of the Human Sciences**, v. 28, n. 1, p. 3–24, 2015.
- MCGRATH, L. S. **The Bergsonian Moment: Science and Spirit in France, 1874-1907**. [s.l.] Johns Hopkins University, 2014.
- MCGRATH, S. J. Schelling on the unconscious. **Research in Phenomenology**, v. 40, n. 1, p. 72–91, 1 mar. 2010.
- MÉHEUST, B. **Somnambulisme et médiumnité (1784-1930)**. Paris: La Découverte, 2014.
- MELLO, M. L.; CACCIOLA, O. Schopenhauer e o inconsciente. Em: KNOBLOCH, F. (Ed.). **O inconsciente: várias leituras**. São Paulo: Escuta, 1991.
- MONTEBELLO, P. **Le vocabulaire de Maine de Biran**. Paris: Ellipses, 2000.
- MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. **Bergson éducateur**. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- MULLARKEY, J. **Bergson and Philosophy: an introduction**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999.
- NEUBERN, M. S. **Psicologia, hipnose e subjetividade - revisitando a história**. Belo Horizonte: Editora Diamante, 2009.
- NICHOLLS, A.; LIEBSCHER, M. Introduction: thinking the unconscious. Em: NICHOLLS, A.; LIEBSCHER, M. (Eds.). **Thinking the unconscious**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 1–25.
- NICOLAS, S. **La Psychologie de Th. Jouffroy**. Paris: L'Harmattan, 2003.
- NICOLAS, S.; MARCHAL, A.; ISEL, F. La psychologie au XIXème siècle. **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, v. 2, n. 1, p. 57, 2000.
- NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PADILLA, J. La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson. **Logos. Anales del Seminario de Metafísica**, v. 36, p. 99–130, 1 jan. 2003.
- PARTENE, E. Présence actuelle et latence dynamique : une préhistoire de l'inconscient chez Descartes et Leibniz. Em: FERON, A. (Ed.). **L'Inconscient**. Limoges: Lambert Lucas, 2020. p. 37–62.

PLAS, R. **Naissance d'une science humaine : la psychologie. Les psychologues et "le merveilleux psychique"**. Paris: Presses Universitaires de Rennes, 2000.

POMMIER, É. La relation à autrui chez Bergson. **Philonsorbonne**, n. 4, p. 47–67, 15 maio 2010.

PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: Edusp, 1988.

RABIER, É. **Leçons de Philosophie - Psychologie**. Septième Edition ed. Paris: Librairie Hachette & Cie. , 1903. v. I

RIBOT, T. Philosophie et psychologie en France (1877). **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, v. 2, n. 1, p. 107, 2000.

RIBOT, T. **As doenças da personalidade**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

RIGAUX, B. L'inconscient biranien. **L'enseignement philosophique**, n. 2, p. 5–18, 2000.

RIQUIER, C. Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. **Les Études philosophiques**, v. 81, n. 2, p. 193, 2007.

RIQUIER, C. Présentation. Em: **Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902 -1903**. Paris: Presses Universitaires de France , 2016.

RODRIGUES, P. C. A influência de Bergson na recepção da psicanálise na filosofia francesa: a questão do inconsciente. **ECOS**, v. 10, n. 1, p. 99–110, 2020.

RODRIGUEZ, M. S. A crítica de Leibniz à teoria da identidade pessoal de Locke. Em: NICOLÁZ, J. A.; MOREIRA, V. DE C. (Eds.). **Leibniz. Razón, principios y unidad**. Granada: Comares , 2020. p. 197–212.

ROMAND, D. Fechner as a pioneering theorist of unconscious cognition. **Consciousness and Cognition**, v. 21, n. 1, p. 562–572, mar. 2012.

ROMEYER-DHERBEY, G. **Maine de Biran**. Paris: Éditions Seghers, 1974.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. v. I

SAND, R. S. **The Unconscious without Freud**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2015. v. II

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a liberdade da vontade**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SIMHA, A. **A consciência, do corpo ao sujeito: análise da noção : estudo de textos : Descartes, Locke, Nietzsche, Husserl**. [s.l.] Editora Vozes, 2009.

- SINCLAIR, M. Note sur la liberté comme expression dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience. **Bergsoniana**, n. 1, 1 jul. 2021.
- SOARES, D. Q. F. **A influência de Schopenhauer no contexto filosófico alemão do final do século XIX: um projeto de tradução e apresentação da Filosofia do Inconsciente, de Eduard von Hartmann**. São Paulo, 2017.
- SOULEZ, P.; WORMS, F. **Bergson**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- SULLOWAY, F. J. **Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend**. Londres: Harvard University Press, 1992.
- TAINE, H. **De l'intelligence**. Paris: Hachette, 1870.
- TERZI, P. Determinism and moral freedom: spiritualist fault lines in a debate at the Société Française de Philosophie. **History of European Ideas**, v. 46, n. 6, p. 876–895, 17 ago. 2020.
- THIEL, U. **The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume**. New York: Oxford University Press, 2011.
- TISSERAND, P. **Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran**. Paris: Alcan, 1908.
- TISSERAND, P. Quatre nouveaux manuscrits inédits de Maine de Biran. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 23, n. 2, p. 295–330, 1916.
- TRILLAT, E. **História da Histeria**. São Paulo: Escuta, 1991.
- VAYSSE, J.-M. **L'inconscient des modernes: Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse**. Paris: Gallimard, 1999.
- VIAL, F. **The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature: nineteenth and early twentieth century**. Amsterdam - New York: Rodopi B. V., 2009.
- WAHL, J. **L'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1953.
- WEITZENHOFFER, A. M. What did He (Bernheim) Say? Em: **Hypnosis at its Bicentennial**. Boston, MA: Springer US, 1978. p. 47–56.
- WHYTE, L. L. **The unconscious before Freud**. London: Julian Friedmann Publishers, 1978.
- WORMS, F. **Introduction À Matière Et Mémoire de Bergson Suivie d'Une Brève Introduction aux Autres Livres de Bergson**. [s.l.] Presses Universitaires de France - PUF, 1997.
- WORMS, F. **Le vocabulaire de Bergson**. [s.l.] Ellipses, 2000.
- WORMS, F. **La philosophie en France au XXe siècle - Moments**. Paris: Gallimard, 2009.
- WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.