

## MEMÓRIA E DISTINÇÃO ENTRE ALMA E CORPO EM SANTO AGOSTINHO E BERGSON

[MEMORY AND DISTINCTION BETWEEN BODY AND SOUL IN SAINT AUGUSTINE AND BERGSON]

*Renan Pires Maia\**

Faculdade Santíssima Trindade, Brasil

**RESUMO:** O presente trabalho tem como objetivo fazer uma breve análise de como Santo Agostinho e Bergson abordam a questão da natureza da memória e da distinção entre alma ou espírito e corpo. Para Santo Agostinho a alma é, seguindo a lógica da metafísica que se consolidava desde antes dele, o princípio motor do corpo, sede de todas as faculdades mentais. Assim, a sensação, a percepção e também a memória são faculdades da alma, que se utiliza do corpo para realiza-las. O corpo seria, portanto, instrumento para a realização destas faculdades. Bergson retoma esta discussão afirmando uma distinção entre espírito e corpo, considerando a memória como uma faculdade irreduzível ao puro mecanismo cerebral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Agostinho; Bergson; Memória; Dualismo

**ABSTRACT:** The present work has as objective to do a brief analysis concerning how Saint Augustine and Bergson consider the question of the nature of memory and the distinction between soul or spirit and body. For Saint Augustine the soul is, following the logic of the metaphysics that was being built since before him, the motor principle of the body, where reside all the mental faculties. Thus, the sensation, the perception and also the memory are faculties of the soul, that uses the body to execute them. The body is tool for the execution of these faculties. Bergson retakes this discussion establishing a distinction between spirit and body, considering the memory as a faculty irreducible to the pure cerebral mechanism.

**KEYWORDS:** Augustine; Bergson; Memory; Dualism

### INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o intuito de fazer uma breve análise de como Santo Agostinho e Bergson exploram a questão da natureza da memória e da distinção entre alma/espírito e corpo, levantando alguns paralelos e consonâncias existentes entre as concepções dos dois pensadores abordados. Tais paralelos se dão na medida em que ambos os pensadores partem do pressuposto de uma distinção real entre alma/espírito e corpo, de modo que não se pode reduzir a alma ao corpo, como observa-se no materialismo ou fisicalismo – nem mesmo o contrário, como talvez pretenderiam algumas formas de idealismo.

Um outro fator de consonância e de possíveis paralelos é a perspectiva de ambos de que a memória é uma faculdade da alma ou do espírito, de modo que não se poderia

\* *Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Psicólogo e Docente da Faculdade Santíssima Trindade, Nazaré da Mata – PE. m@ilto: renanpmaia@gmail.com*

explicar esta faculdade a partir de uma redução ao cérebro, o que talvez seja uma tendência da ciência contemporânea. Como base de nossas análises utilizaremos duas obras principais, as *Confissões* de Santo Agostinho, e a obra *Matéria e memória* de Bergson. Na medida em que for necessário utilizaremos também outras obras e também comentários que nos ajudem a elucidar os conceitos em questão.

## MEMÓRIA E DISTINÇÃO ENTRE ALMA E CORPO EM SANTO AGOSTINHO

Falando primeiramente de Santo Agostinho, podemos perceber algumas reflexões profundas acerca da natureza da memória nas *Confissões*. No início da parte segunda da obra em questão, Agostinho empreende uma investigação acerca da origem da ideia de Deus em sua memória, iniciando com o questionamento: “Quem é Deus?” Nesta investigação a memória aparece em segundo plano, não como foco principal, o qual é Deus. Mas isso não significa, contudo, que não possamos extrair destas passagens algumas conclusões básicas acerca da faculdade da memória no pensamento do Santo Doutor, sobretudo porque, no pensamento agostiniano, o conhecimento de Deus está intimamente relacionado com a memória, na medida em que ele resgata – ainda que com uma roupagem própria – a teoria platônica da reminiscência.

O bispo de Hipona se debruça a investigar a natureza de Deus e sua relação com a faculdade de conhecer do sujeito que o procura. O Santo Doutor, em uma passagem alegórica, interroga a matéria e os conteúdos da sensibilidade, como constatamos no livro X:

Perguntei-o a Terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interoguei o mar, os abismos, e os répteis animados e vivos e responderam-me: “Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interoguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: “Já que não sois meu Deus, falai-me de meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa dele”. E exclamaram com alarido: “Foi Ele quem nos criou” (AGOSTINHO, 2011, p. 220).

Havendo constatado que Deus não estava na matéria e conteúdos sensíveis, Agostinho volta-se para si mesmo e questiona-se:

Dirigi-me, então, a mim mesmo e perguntei-me: “E tu, quem és”? “Um homem”, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam como a um presidente ou juiz as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, que diziam: “Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou” (AGOSTINHO, 2011, p. 220).

Estes trechos representam uma passagem importante da exterioridade dos sentidos rumo à interioridade da alma, isto é, do sentido externo para o sentido interno, e também o estabelecimento de uma distinção fundamental entre o corpo e a alma. Para o Bispo de Hipona existe uma supremacia da alma, dotada de atividade, sobre o corpo, sendo os sentidos uma ferramenta que a alma utiliza para conhecer o mundo material e não sendo, portanto, o lugar onde o conhecimento de Deus deve ser buscado. Como afirma Costa, longe de ser algo ativo, o corpo (sentidos), é passivo, é apenas um veículo, um meio

utilizado pela alma para a realização da sensação. A alma, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento) (COSTA, 2012, p. 28).

O conhecimento sensível é, portanto, produzido pela alma, diferindo da concepção moderna onde a sensibilidade é um conhecimento próprio do corpo. Todavia, este conhecimento produzido pela alma é também presente nos animais, como afirma o próprio Agostinho: “Mas não é com essa vida que encontro meu Deus, porque nesse caso também o cavalo e a mula que não têm inteligência também o encontrariam, pois possuem essa mesma força que lhes vivifica os corpos” (AGOSTINHO, 2011, p. 221); e adiante: “ultrapassarei ainda esta força que o cavalo e a mula possuem, visto que também sentem por meio do corpo” (AGOSTINHO, 2011, p. 222).

O Santo Doutor conduz sua investigação, dessa forma, até os palácios da memória, onde está guardada e organizada toda espécie de conhecimento que acumulou ao longo de sua vida.

Lá se conservam distintas e classificadas todas as sensações que entram isoladamente pela sua porta. Por exemplo, a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os cheiros pelo nariz; todos os sabores pela boca. Enfim, pelo tato entra tudo o que é duro, mole, quente, frio, brando ou áspero, pesado ou leve, anto extrínseco como intrínseco ao corpo (AGOSTINHO, 2011, p. 222, 223).

E completa com relação a todas estas sensações: “Todavia, não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda” (AGOSTINHO, 2011, p. 223).

A memória é, portanto, o receptáculo onde são armazenadas e organizadas as imagens da sensibilidade, captadas pela alma através do corpo. Note-se que, ao fazer a passagem do exterior (corpo) para o interior (alma), e daí para a memória, a memória é posta como algo de natureza não-corporal, imaterial, espiritual. O corpo é por onde nos advêm as imagens que retemos na memória, como que através de portas. É a ferramenta, por assim dizer.

Todavia, “não é só isto o que a capacidade imensa da minha memória encerra. Também lá se encontra tudo o que não esqueci, aprendido nas artes liberais” (AGOSTINHO, 2011, p. 225), diz Agostinho. A memória tem, portanto, a capacidade de encerrar um conhecimento mais profundo que não se limita apenas às imagens das coisas exteriores, mas atinge às próprias realidades. “As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória, mas de tal modo que, se não retivesse a imagem, deixaria fora o objeto” (AGOSTINHO, 2011, p. 225). Aqui Santo Agostinho parece aludir a uma espécie de conhecimento que mantém certa relação de dependência com o sensível, mas que o ultrapassa em certa medida. A literatura, por exemplo, depende da sensibilidade. Mas há algo nela que em alguma medida vai além do sensível. O mesmo com a dialética, que partiria do sensível para as realidades superiores.

Chegando ao lugar onde estão não apenas as imagens, mas os próprios objetos, Agostinho chega até as ideias inatas. Estas, não sendo comunicáveis pelos sentidos, uma vez que não se limitam a formar imagens, devem existir dentro do próprio sujeito, em sua memória. Sobre isso, o bispo de Hipona afirma:

Quando ouço alguém dizer que há três espécies de questões, a saber: ‘Se uma coisa existe (an sif)? qual a sua natureza (quid sit)? e qual a sua qualidade (quale sit)!’, retenho as imagens dos sons de que se formaram estas palavras, e vejo que eles passaram com ruído através do ar e já não existem. Não foi por nenhum dos sentidos do corpo que atingi essas coisas significadas nestes sons, nem as vi em parte nenhuma a não ser no meu espírito. Escondi na memória não as suas imagens, mas os próprios objetos (AGOSTINHO, 2011, p. 226).

Aqui Agostinho explora o fato de que a linguagem sensível é, em última análise, incapaz de evocar no espírito certas verdades, que não obstante existem na memória e que não foram recebidas dos sentidos corporais. Se tivermos em mente a discussão levada a cabo pelo *Doctor Gratiae* no seu *De magistro*, perceberemos que há certos conhecimentos que a alma já traz dentro de si, e que não mantêm relação com o corporal ou com a linguagem pautada no sensível, só podendo ser frutos de uma iluminação interior ou do ensino de um mestre interior, como diria. Aqui há, evidentemente, uma alusão clara à doutrina agostiniana da reminiscência onde o conhecimento é formado por noções gerais já existentes na memória, posto que tais noções são de caráter apriorístico, que põem em ordem os objetos particulares ou suas imagens que outrora se encontravam dispersos e desordenados. Como afirma Santos:

...o reconhecimento das ‘coisas próprias’ resulta de um registro em vida, cuja rapidez (*‘mira celeritate capiuntur’*) impossibilita a captação desse momento de formação da infraestrutura tácita do conhecimento a partir de elementos dispersos, inviabilizando qualquer tentativa de descrição do processo de aprendizagem ou cognoscitivo. Mesmo assim, afirma que aprender/conhecer consiste na recoleção e ordenação de elementos generativos, emergentes em avulso, interactivos e sempre disponíveis para variar a composição da ordenação e, admita-se teoricamente, tudo afectar. Quer dizer: aprender/conhecer é transformar o aleatório em ordem, resultando um novo fluxo multidirecionado (SANTOS, 2007, p. 43).

O mesmo raciocínio o Bispo de Hipona aplica também às noções matemáticas, cujos números, independentemente dos nomes que recebem em diferentes línguas, representam as mesmas noções, que não derivam, por esta razão, dos sentidos, mas de algo anterior. De semelhante modo, o autor segue dando exemplos de tipos de memórias que não se seguem dos sentidos, como o próprio ato de lembrar uma lembrança ou o ato de lembrar o esquecimento.

Chegando, finalmente, a Deus, o Santo Doutor pergunta-se sobre a necessidade de transcender sua memória e seu próprio eu em direção a Ele, que está ainda mais elevado. Mas como reconheceria Deus quando o encontrasse se dele não houvesse em sua própria memória alguma noção já formada? “A mulher que perdera a dracma e a procurou com a lanterna não a teria encontrado se dela não se lembrasse. Tendo-a depois achado, como saberá se era aquela, se dela não recordasse já?” (AGOSTINHO, 2011, p. 233). O encontro com Deus é, portanto, proporcionado por uma reminiscência. É, na verdade, um lembrar daquilo que estava perdido ou esquecido. Tal lembrança, contudo, não é espontânea, mas é concedida através da iluminação divina e da graça, posto que a verdade, na obra de Santo Agostinho, é aquilo que participa da luz suprema, que é Deus. Como afirma o próprio bispo: “A alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz” (AGOSTINHO, 1994, p. 12).

Articulando com o *De magistro*, temos que a ideia de Deus, que é a própria Verdade, é um conhecimento que o homem já possui dentro de si. E por ser eminentemente suprassensível, não está condicionado ao corpo. Nesse sentido, poderíamos dizer que a memória é uma faculdade essencialmente suprassensível. Primeiramente, por participar da alma, que enquanto tal é distinta do corpo, e a qual apenas o utiliza como ferramenta para a realização de suas faculdades (a sensação, a percepção e a própria memória, por exemplo); e em segundo lugar, por a memória possuir em si conhecimentos que não adquiriu com a ajuda do corpo – como o conhecimento de Deus, por exemplo – o que atestaria seu caráter transcendente, de modo que ela seria irredutível a um mecanismo físico.

Importa dizer, contudo, que dessa distinção fundamental entre alma e corpo, e do estabelecimento da memória como uma faculdade essencialmente espiritual, não se segue

um dualismo. A alma e o corpo são, para todos os efeitos e embora distintos, uma só natureza humana, de modo que o homem é uma unidade de alma e corpo. Podemos ver isso de modo claro nas discussões de Santo Agostinho acerca do gnosticismo e do maniqueísmo, que pregavam um dualismo antropológico absoluto. Segundo o bispo de Hipona,

corpo e a alma são duas realidades distintas e nenhuma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida [...]. O que chamamos, pois, homem? É o corpo e a alma, unidos como dois cavalos que puxam uma carruagem ou a maneira de um centauro (AGOSTINHO, *De mor. Eccl. Cath. et mor. man.*, I, 4, 6, apud COSTA, op. cit., p. 68).

Entendido isto, cabe dizer ainda, em relação à memória, que esta mantém uma relação íntima com o tempo, mais especificamente com o tempo passado. Considerando a obra agostiniana, podemos perceber dois tipos distintos de tempo, a saber: “o tempo como uma categoria subjetiva, o tempo qualitativo ou a consciência, que é percebido na interioridade do homem, na alma, a qual, pela memória, o compreende em três modalidades: passado, presente e futuro, com a primazia do presente” (COSTA, 2007, p. 21); e o segundo tipo, do qual “Agostinho fala, ou pelo menos deixa implícita nas entrelinhas, a possibilidade de se conceber o tempo como algo objetivo – o tempo quantitativo, criatural, fora do homem – não mensurável fisicamente, mas tão somente pela sensação que o mesmo provoca na alma humana” (COSTA, 2007, p. 21).

O tempo é, portanto, interior e exterior ao homem. O tempo exterior à consciência, sendo criado por Deus, não serve para medir a eternidade. Em outras palavras, Deus, que é anterior ao tempo e é sua condição de existência, não pode ser compreendido através do tempo, que se constitui na transitoriedade. “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (AGOSTINHO, 2011, p. 272). Como afirma Rêgo: “a propriedade que distingue essencialmente entre o tempo e a eternidade é, para Agostinho, a mudança ou transformação”. (RÊGO, 2009, p. 201).

Todavia, o tempo psicológico ou subjetivo pode aproximar-se, ao menos um pouco, desse eterno presente no qual Deus se encontra, posto que a divisão do tempo em três - passado, presente e futuro - na verdade não possui existência senão no presente. O futuro ainda não possui existência e o passado já não existe mais. Quais são as suas essências, portanto? O Bispo de Hipona responde: “lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (AGOSTINHO, 2011, p. 280). O tempo é entendido, dessa maneira, como um constante presente que engloba tanto o passado quanto o futuro. O passado é pura memória e o futuro é uma esperança que também toma como fundamento as lembranças guardadas na memória.

Este constante presente, embora represente uma aproximação do eterno hoje de Deus, se caracteriza pela transitoriedade. Como afirma Comte-Sponville, “a eternidade parece excluir toda e qualquer sucessão, ao passo que nosso presente, ao contrário, incluiria todas” (COMTE-SPONVILLE, 2000, p. 65, 66). Ainda, o mesmo autor interpreta a eternidade não como “um tempo que duraria sempre, mas o sempre presente da duração; não sua infinidade em potência, mas sua perenidade em ato” (COMTE-SPONVILLE, 2000, p. 83). Em todo caso, atendo-nos à questão da memória, podemos dizer que, se entendermos o tempo nesse sentido subjetivo, na perspectiva agostiniana, o passado não existe senão enquanto memória, enquanto produto do espírito, por assim dizer, uma vez que reside numa faculdade espiritual. Não existiria passado ou futuro para o corpo, mas tão somente o presente.

## MEMÓRIA E DISTINÇÃO ENTRE ALMA E CORPO EM BERGSON

Seguindo a linha do que Santo Agostinho coloca em relação à distinção fundamental entre alma/espírito e corpo vai também Bergson, não obstante não se limitando à metafísica, antropologia e psicologia filosófica precedentes. Podemos dizer que Bergson aprofunda em suas análises a questão de tal distinção, uma vez que analisa considerando fatores e variáveis que não estavam no horizonte do santo doutor – como, por exemplo, os estudos no campo da fisiologia, da neurofisiologia, bem como também os próprios desdobramentos filosóficos que envolveram a questão ao longo dos séculos que separam Santo Agostinho e Bergson. Considere-se, por exemplo, que entre ambos há um Descartes, um Spinoza, um Hegel etc.

Já no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*, Bergson começa a considerar as alternativas filosóficas que envolvem a questão da relação espírito-corpo.

Essa relação, embora constantemente tratada ao longo da história da filosofia, em realidade foi muito pouco estudada. Se deixarmos de lado as teorias que se limitam a constatar a "união da alma e do corpo" como um fato irreduzível e inexplicável, e aquelas que falam vagamente do corpo como de um instrumento da alma, não restarão outras concepções da relação psicofisiológica que a hipótese "epifenomenista" ou a hipótese "paralelista", tanto uma como outra conduzindo na prática - quero dizer, na interpretação dos fatos particulares - às mesmas conclusões. Quer se considere, com efeito, o pensamento como uma simples função do cérebro e o estado de consciência como um epifenômeno do estado cerebral, quer se tomem os estados do pensamento e os estados do cérebro por duas traduções, em línguas diferentes, de um mesmo original, tanto num caso como no outro coloca-se em princípio que, se pudéssemos penetrar no interior de um cérebro que trabalha e assistir ao fogo cruzado dos átomos que formam o córtex cerebral, e se, por outro lado, possuíssemos a chave da psicofisiologia, saberíamos em detalhe tudo o que se passa na consciência correspondente (BERGSON, 1999, 4).

Podemos dizer que há aí três alternativas principais: a primeira, que trata da união da alma e do corpo, sendo este um instrumento daquela, concepção esta na qual podemos enquadrar Santo Agostinho; a segunda, "epifenomenista", que trata da do espírito como um fenômeno do cérebro, e, conseqüentemente, reduz aquele a este; e, terceiro, enfim, a hipótese paralelista, segundo a qual o pensamento e os estados do cérebro seriam duas traduções, em línguas diferentes, de um mesmo original, como diz. Nesta segunda alternativa poderíamos enquadrar facilmente os materialistas, que negam que exista no homem qualquer aspecto que transcenda sua corporeidade; e, na terceira, as expressões "paralelismo" e "duas traduções" parecem sugerir uma relação com a filosofia de Spinoza, segundo a qual pensamento e extensão – ou espírito e matéria – seriam apenas a mesma coisa compreendida a partir de atributos diferentes. Considere-se que, neste aspecto, Spinoza influenciou diversos pensadores, como Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer etc.

Bergson rejeita, como se vê no decorrer de sua obra, as duas últimas alternativas. Ainda no mesmo prefácio, rejeita a ideia de que de uma "solidariedade" entre consciência e cérebro não se segue que aquela seja redutível a este, quando diz:

Que haja solidariedade entre o estado de consciência e o cérebro, é incontestável. Mas há solidariedade também entre a roupa e o prego onde ela está pendurada, pois, se retiramos o prego, a roupa cai. Diremos por isso que a forma do prego indica a forma da roupa ou nos permite de algum modo pressenti-la? Assim, de que o fato psicológico esteja pendurado em um estado cerebral, não se pode concluir o "paralelismo" das duas séries psicológica e fisiológica (BERGSON, *ibidem*, p. 5).

Da rejeição das teses epifenomenista e paralelista não decorre, todavia, uma

aceitação passiva e acrítica da tese de que o corpo é mero instrumento do espírito. Há, sim, uma distinção fundamental entre ambos. Diz Bergson:

De uma maneira geral, o estado psicológico nos parece, na maioria dos casos, ultrapassar enormemente o estado cerebral. Quero dizer que o estado cerebral indica apenas uma pequena parte dele, aquela que é capaz de traduzir-se por movimentos de locomoção (BERGSON, *ibidem*, p. 6).

Entretanto, há também e um ponto de toque, que se encontra na faculdade da memória:

Ora, desde que pedimos aos fatos indicações precisas para resolver o problema, é para o terreno da memória que nos vemos transportados. Isso era de esperar, pois a lembrança - conforme procuraremos mostrar na presente obra - representa precisamente o ponto de interseção entre o espírito e a matéria (BERGSON, *ibidem*, p. 5).

A questão do “ponto de toque” entre espírito e corpo não é nova. A tradição metafísica por séculos se contentou em boa medida, como constatamos em Santo Agostinho, com a simples postulação da unidade entre alma e corpo, ou explicou esta unidade em termos de uma relação de identidade – a alma é a forma do corpo, coloca Santo Tomás. O problema da distinção fundamental e do ponto de interseção entre espírito e corpo, aparentemente, só é levado a um outro nível de consideração com Descartes, com a tese do dualismo e com a tese de que espírito e corpo se tocariam, por assim dizer, na glândula pineal. Bergson parece refletir as preocupações de Descartes, na medida em que, colocando uma distinção fundamental entre espírito e corpo, busca o “lugar” onde ambos interagiriam.

Espírito e corpo são de naturezas distintas, o que aparentemente nos leva ao ponto do dualismo. A fundamentação de tal distinção se dá na linha de uma diferenciação de natureza entre faculdades essencialmente corporais, tais como a faculdade sensitiva, e a faculdade da memória, mais especificamente no que toca aquilo que Bergson chama de “lembrança pura”. Assim diz:

A razão disso é que se insiste em ver apenas uma diferença de grau, e não de natureza, entre as sensações atuais e a lembrança pura. A diferença, a nosso ver, é radical. Minhas sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo. Certamente ela engendrará sensações ao se materializar, mas nesse momento preciso deixará de ser lembrança para passar ao estado de coisa presente, atualmente vivida; e só lhe restituirei seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo de meu passado (BERGSON, *ibidem*, p. 163).

Existe diferença radical entre as sensações e as lembranças puras. Aquelas relacionadas ao corpo, e estas, por seu turno, não dizendo respeito a nenhuma parte do corpo. Temos assim o primeiro paralelo entre Bergson e Santo Agostinho: a memória, embora mantenha relação com o corpo, o ultrapassa, sendo, assim, uma faculdade espiritual. Isso nos fica claro pelo conceito de lembrança pura. Mas que seria uma lembrança pura? Bergson distingue dois tipos de memória, uma memória que estaria relacionada ao hábito mecânico, e uma memória pura:

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. Examino agora de que modo

a lição foi aprendida, e me represento as fases pelas quais passei sucessivamente. Cada uma das leituras sucessivas volta-me 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 dessas leituras torna a passar diante de mim como um acontecimento determinado de minha história. Dir-se-á ainda que essas imagens são lembranças, que elas se imprimiram em minha memória. Empregam-se as mesmas palavras em ambos os casos. Trata-se efetivamente da mesma coisa? (BERGSON, *ibidem*, p. 85-86).

Existe um tipo de lembrança que não pode ser explicada pelo simples hábito, condicionado mecânica e corporalmente. Tal é a lembrança pura. Ela se distingue da memória relacionada ao hábito na medida em que este é vivido, é uma ação, e não envolve representação, como no caso da lembrança pura (*vide*: BERGSON, *ibidem*, p. 87). O presente se nos dá pela sensação e pela percepção, que são do domínio do corpo. O passado se nos dá pela memória, que é do domínio do espírito. A lembrança pura “é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito” (BERGSON, *ibidem*, p. 281), diz Bergson. Seria equivocado, para Bergson, explicar a memória apenas como uma espécie de percepção ou mesmo de sensação enfraquecida, que fica como que ecoando em nosso ser, tal como a concepção colocada por Hobbes no *Leviatã*. A memória é em sua natureza diferente da percepção e da sensação, e não diferente apenas em intensidade. Conforme diz: “A memória é algo diferente de uma função do cérebro, e não há uma diferença de grau, mas de natureza, entre a percepção e a lembrança” (BERGSON, *ibidem*, p. 276).

A memória está relacionada a fatos passados, com datas e lugares definidos, fatos não repetíveis tais como o são os hábitos. Isso significa que existe uma relação estreita entre o passado e a memória. Se para Santo Agostinho o próprio passado, tomado subjetivamente, não é mais do que memória, podemos dizer que em Bergson a memória é onde os fatos passados, não repetíveis, são armazenados, e que a memória pura está associada quase que exclusivamente ao passado. O presente estaria no domínio da ação, do vivido, do corporal, portanto. Ele “é o que age sobre nós e o que nos faz agir, ele é sensorial e é motor; - nosso presente é antes de tudo o estado de nosso corpo” (BERGSON, *idem*).

O modo como passado e presente interagem passa pelo modo como espírito e corpo interagem. “A lembrança não podia resultar de um estado cerebral” (BERGSON, *idem*), fala Bergson na conclusão de sua obra. “O estado cerebral prolonga a lembrança; faz com que ela atue sobre o presente pela materialidade que lhe confere” (BERGSON, *idem*). Isso significa que o cérebro, enquanto órgão corporal, é utilizado como ferramenta de “presentificação” e de materialização em imagem sensível, por assim dizer, do passado e da memória, de caráter espiritual, fazendo com que uma ação com base em experiências passadas seja possível. Deleuze, em *Bersonismo*, comenta a respeito deste entrelaçamento entre passado e presente na memória imagética como se segue:

Trata-se, em tudo isso, da adaptação do passado ao presente, da utilização do passado em função do presente - daquilo que Bergson chama de “atenção à vida”. O primeiro momento assegura um ponto de encontro do passado com o presente: literalmente, o passado dirige-se ao presente para encontrar um ponto de contato (ou de contração) com ele. O segundo momento assegura uma transposição, uma tradução, uma expansão do passado no presente: as imagenslembranças restituem no presente as distinções do passado, pelo menos as que são úteis. O terceiro momento, a atitude dinâmica do corpo, assegura a harmonia dos dois momentos precedentes, corrigindo um pelo outro e levando-os ao seu termo (DELEUZE, 1999, p. 56).

Pelo cérebro o conteúdo espiritual da memória é corporificado em imagem. Este

conteúdo é essencialmente diferente do objeto real captado via sensibilidade – reforçando a distinção de natureza, e não de mera intensidade e de grau existente entre memória e percepção –, tal como nos diz também Sartre em uma passagem de *O imaginário* que serve para clarificar o que Berson nos propõe:

[...] a tese da consciência imagificante é radicalmente diferente da tese de uma consciência realizante. Vale dizer que o tempo de existência do objeto em imagem, enquanto está em imagem, difere em natureza, do tipo de existência do objeto apreendido como real... Esse nada essencial do objeto em imagem basta para diferenciá-lo dos objetos da percepção. (SARTRE, 1996, p. 235)

Tal processo de corporificação “imagificante” ou de presentificação Berson explica, ainda tendo como horizonte a distinção entre a memória pura e a memória habitual, como se segue:

Levando até o fim essa distinção fundamental, poderíamos representar-nos duas memórias teoricamente independentes. A primeira registraria, sob forma de imagenslembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segunda intenção de utilidade ou de aplicação prática, armazenaria o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural. Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar aí uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada. Mas toda percepção prolonga-se em ação nascente; e, à medida que as imagens, uma vez percebidas, se fixam e se alinham nessa memória, os movimentos que as continuam modificam o organismo, criam no corpo disposições novas para agir. Assim se forma uma experiência de uma ordem bem diferente e que se deposita no corpo, uma série de mecanismos inteiramente montados, com reações cada vez mais numerosas e variadas às excitações exteriores, com réplicas prontas a um número incessantemente maior de interpelações possíveis. Tomamos consciência desses mecanismos no momento em que eles entram em jogo, e essa consciência de todo um passado de esforços armazenado no presente é ainda uma memória, mas uma memória profundamente diferente da primeira, sempre voltada para a ação, assentada no presente e considerando apenas o futuro. Esta só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não em imagens-lembranças que os recordam, mas na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os movimentos atuais se efetuam. A bem da verdade, ela já não nos representa nosso passado, ela o encena; e, se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o momento presente (BERGSON, *ibidem*, p. 88-89).

Poderíamos dizer, portanto, quatro coisas acerca do modo como Bergson aborda o tema da memória e da distinção entre alma e corpo: primeiramente, há uma distinção fundamental entre espírito e corpo, não sendo aquele reduzido a este através de um mecanismo cerebral, e isto se prova pela diferença de natureza existente entre a memória pura e as faculdades perceptivas e sensitiva; segundo, a memória é uma faculdade do espírito ou da alma, não do corpo, embora mantenha com este relação; terceiro, o espírito se utiliza do corpo, mais especificamente do mecanismo cerebral, como instrumento de presentificação e de corporificação do conteúdo espiritual retido na memória, conteúdo este essencialmente passado, retido como lembrança pura; e, quarto, a memória pura mantém uma relação estreita com a noção de passado.

## CONCLUSÃO

Podemos, por fim, concluir afirmando que, embora seja bem verdade que Bergson dá um passo adiante em relação a metafísica e a antropologia clássica, no sentido de incorporar em seu pensamento elementos novos que não faziam parte do horizonte cultural dos pensadores antigos e também de Santo Agostinho, podemos notar entre Santo Agostinho e Bergson diversos paralelos e pontos de aproximação. Ambos postulam uma diferença fundamental entre alma e corpo, ainda que, em Santo Agostinho, o ser humano seja uma unidade de ambos, rejeitando toda tese gnóstica ou maniqueísta. Depois, para ambos a memória figura como uma faculdade do espírito, e não do corpo. Também em ambos o corpo é instrumento, embora para Santo Agostinho o seja inteiramente. Não seria exato dizer que o corpo, para Bergson, se limita a ser instrumento, mas que o mecanismo cerebral é utilizado como ferramenta de presentificação da memória. Em ambos há uma relação indissolúvel entre passado e memória. Para Santo Agostinho o passado é memória. Para Bergson, o passado é lembrança pura, o que constitui a essência da memória, e que pode se presentificar através do corpo.

Evidentemente, o presente trabalho não visa esgotar o tema e as discussões a respeito de tais conceitos em ambos os pensadores, mas de apenas servir como uma provocação para futuros e eventuais aprofundamentos, que se fazem efetivamente necessários. Também não é o caso de reduzir Bergson a um novo agostiniano, que apenas atualiza a filosofia de Santo Agostinho, ou de colocar o santo doutor como um pré-bergsoniano, que ainda não havia chegado às mesmíssimas intuições intelectuais de Bergson pelas próprias limitações de seu tempo. Cada pensador é compreendido a partir de si mesmo. Isso não nos impede, todavia, de usar um ou mais pensadores, relativamente próximos em suas posições, para tentar resolver problemas filosóficos que sempre se renovam, tal como a questão da distinção entre espírito e corpo.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência (L'Être temps)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona*. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Edições Est, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 1999.
- RÊGO, Marlesson Castelo Branco. *Tempo e eternidade em Santo Agostinho*. Natal, RN: EDUFRN, 2009.
- SANTOS, Maria Teresa Botto C. S. Gonçalves. *Tempo e pedagogia em Santo Agostinho: um cruzamento em perspectiva*. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Edições Est, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.