UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Yago Antonio de Oliveira Morais

A teoria da personalidade em Bergson

SÃO CARLOS -SP
2024

Yago Antonio de Oliveira Morais

A teoria da personalidade em Bergson

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto.

Agência financiadora: FAPESP - processo nº 2020/08740-7 e 2022/04795-7

São Carlos - SP
2024

Ficha catalográfica

Oliveira Morais, Yago Antonio de

A teoria da personalidade em Bergson / Yago Antonio de Oliveira Morais -- 2024.
389f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Débora Cristina Morato Pinto
Banca Examinadora: Silene Torres Marques, Fernando Henriques Monegalha, Paulo César Rodrigues, Bruno Batista Rates,
Bibliografia

1. Filosofia. 2. Filosofia francesa contemporânea. 3. Metafísica. I. Oliveira Morais, Yago Antonio de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

YAGO ANTONIO DE OLIVEIRA MORAIS

A teoria da personalidade em Bergson

BANCA EXAMINADORA:

_____

Dra. Débora Cristina Morato Pinto (Orientadora)
Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR

_____

Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR

_____

Dr. Fernando Henriques Monegalha
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

_____

Dr. Paulo César Rodrigues
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

_____

Dr. Bruno Batista Rates
Universidade de São Paulo - USP

São Carlos
2024

Dedico minha tese às vítimas da *COVID-19*, as quais agora jubilam lá do alto dos céus, e axs proletárixs de todo o mundo.

Agradecimentos

Agradeço à professora Dra. Débora pela orientação, pelo cuidado, pelas conversas ao longo de meu percurso de doutorado e pelo acolhimento sincero na reta final. Agradeço à professora Dra. Silene Marques, ao professor Dr. Fernando Monegalha e ao professor Dr. Bruno Rates por aceitarem compor a banca de defesa, bem como pelos comentários e contribuições que ajudaram a enriquecer meu trabalho. Em especial ao professor Dr. Paulo César Rodrigues, pela introdução à filosofia de Bergson, pelo acolhimento no mestrado e também pelas contribuições na defesa da tese. Agradeço à professora Dra. Caterina Zanfi pela acolhida em Paris, em minha estadia na *École Normale Supérieure*, e, sobretudo, pelo passeio descontraído em Bordeaux, do qual nunca mais esquecerei.

Aos meus amigos e amigas, sobretudo os participantes do grupo “Irmãos”, Iago, Jefferson, Fabrício, André, Marcelo, Gustavo e Bruno. Aos meus amigos de Itape, Rapha, Gabriel, Cássio, entre outrxs. Ao meu amigo André Siqueira pelas conversas estéticas e poéticas ao longo do caminho. À minha psicanalista que me ajudou a errar melhor. Aos colegas do departamento de Filosofia da UFSCar. Axs amigxs que não foram mencionados aqui, meus sinceros agradecimentos por compartilharem a vida comigo. Agradeço também a minha família, especialmente minha mãe, irmã, pai e todos os outros familiares.

Agradeço aos participantes do Grupo de Estudos sobre o pensamento de Bergson, da UFSCar. Também agradeço aos professores e professoras que, durante minha graduação e pós-graduação, de alguma maneira contribuíram para minha formação intelectual e pessoal. E, por fim, à Universidade Federal de São Carlos, à Reitoria de Pós-graduação e a todos, todas e todes funcionários que fazem a *máquina* pública funcionar.

Por fim, agradeço à FAPESP, sem a qual esse trabalho não seria possível, que concedeu a bolsa de estudos, nº 2020/08740-7 e 2022/04795-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

[...] pois só a justa medida do tempo dá a justa natureza das coisas.
Raduan Nassar

Analisar instante por instante, perceber o núcleo de cada coisa feita de tempo ou de espaço. Possuir cada momento, ligar a consciência a eles, como pequenos filamentos quase imperceptíveis mas fortes. É a vida? Mesmo assim ela me escaparia. Outro modo de captá-la seria viver. ***Clarice Lispector***

RESUMO

Trata-se de investigar e analisar a questão da personalidade em Bergson. Nosso objetivo é explorar algumas condições necessárias para se pensar a personalidade, tanto as propriedades da noção de consciência enquanto duração quanto algumas considerações sobre o papel desempenhado pelo corpo. Buscar-se-á examinar, especialmente, as três principais obras de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice*. Acompanharemos como o filósofo repensou a interioridade, considerando-a em relação ao corpo vivo, bem como explorou a noção de vida, cujos aspectos principais estão relacionados a tais elementos. Bergson defende uma concepção de personalidade atrelada à consciência, portanto, psicológica, mas que também está ligada à sua base física, o corpo. A noção de personalidade, nesse sentido, circunscreve-se como algo situado entre esses dois domínios, ambos pensados à luz da *duração*. Nossa proposta consiste, então, em defender que há uma teoria estabelecida pelo filósofo que converge com sua filosofia da duração.

Palavras-chave: Personalidade. Consciência. Duração. Corpo.

ABSTRACT

The aim is to investigate and analyze the question of personality in Bergson. Our aim is to explore some necessary conditions for thinking about personality, both the properties of the notion of consciousness as duration and some considerations about the role played by the body. We will look in particular at Bergson's three main works, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* and *L'évolution créatrice*. We will follow how the philosopher rethought interiority, considering it in relation to the living body, as well as exploring the notion of life, the main aspects of which are related to these elements. Bergson defends a concept of personality linked to consciousness, which is therefore psychological, but which is also linked to its physical basis, the body. The notion of personality, in this sense, is circumscribed as something between these two domains, both thought of in the light of *duration*. Our proposal, then, consists of arguing that there is a theory established by the philosopher that converges with his philosophy of duration.

Key-words: Personality. Consciousness. Duration. Body.

RÉSUMÉ

Nous étudierons et analyserons la question de la personnalité chez Bergson. Notre objectif est d'explorer certaines conditions nécessaires à la réflexion sur la personnalité, tant du point de vue des propriétés de la notion de conscience comme durée que de certaines considérations sur le rôle joué par le corps. Nous nous attacherons à examiner en particulier les trois principaux ouvrages de Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* et *L'Évolution créatrice*. Nous suivrons comment le philosophe a repensé l'intériorité, en la considérant en relation avec le corps vivant, tout en explorant la notion de vie, dont les principaux aspects sont liés à ces éléments. Bergson défend une conception de la personnalité liée à la conscience, qui est donc psychologique, mais aussi à sa base physique, le corps. La notion de personnalité, en ce sens, se situe à l'intersection de ces deux domaines, tous deux pensés à la lumière de la durée. Notre proposition consiste donc à soutenir qu'il existe une théorie établie par le philosophe qui converge avec sa philosophie de la durée.

Mots-clés: Personnalité. Conscience. Durée. Corps.

SUMÁRIO

Introdução…….p.13

PARTE I: Duração e personalidade: a interioridade repensada no *Essai sur les données immédiates de la conscience*

1. A questão da personalidade.....p.17
2. A teoria das multiplicidades.....p.22
3. A *duração*…….....p.32
4. Os dois aspectos do eu: dentro e fora/interioridade e exterioridade….....p.43
4.1. Eu superficial e Eu profundo….....p.49
5. Impessoalidade e pessoalidade.....p.61
6. A Psicologia científica do século XIX.....p.69
7. Bergson entre psicologia e filosofia. Os cursos de psicologia: Clermont-Ferrand e Henri-IV……..……..….p.81
8. Liberdade e personalidade: a questão do determinismo……..……..…p.106
9. O ato livre bergsoniano…….……..……..…….p.114

PARTE II: Corpo, personalidade e memória: as contribuições de *Matière et mémoire*

1. A complexa relação entre corpo e personalidade…….....p.129
2. Campo de *imagens* e corpo……..……...p.138
3. Percepção, cérebro e ação: as configurações do corpo vivo…….…p.143
4. Teoria da percepção pura. A percepção consciente do organismo vivo: impessoal e pessoal……..……..…..p.156
5. Corpo e pessoa……..…….p.166
6. Teoria das afecções. O centro biológico e psicológico: a base física da personalidade……..……p.172
7. Corpo, presente e *duração*: a teoria da memória de Bergson…….……..p.182
8. A distinção entre as duas memórias: contextos e implicações…….....p.194
9. As duas formas de reconhecimento…….……..p.206
10. Patologias da memória e a questão da personalidade……...…..p.215
11. Identidade pessoal e a questão da personalidade…….…...p.231
12. Corpo, espírito e *atenção à vida*: os planos de consciência…..……...p.242

12.1. Pierre Janet: *psicastenia* e *função do real*……..…….…….p.266
12.2. A *atenção à vida*, o falso reconhecimento e a *desatenção à vida*: a questão da personalidade……..……p.273

PARTE III: Personalidade, *élan vital* e criação: o tema da vida
1. Evolução e personalidade……..……...p.282
2. *Duração*, existência e evolução da vida……..……p.287
3. Críticas ao mecanicismo e finalismo……..……..……...…p.302
4. *Élan vital* e personalidade……..……..p.313
5. Diferentes direções da evolução: inteligência, instinto e a questão da personalidade……..……...p.324
6. Duas apreensões da personalidade…….……p.337
7. *Élan*, matéria e personalidade…….p.356
8. Multiplicidade e unidade: personalidade e *élan*…….…....…p.360
9. Organismo, ação, consciência e *élan vital*……..…….…..p.368

Considerações finais……..….p.377

Referências bibliográficas……..……...p.382

Introdução

O que é a personalidade? Não existe pergunta tão fácil e, ao mesmo tempo, tão difícil de responder. Alguém, no senso comum, poderia dizer, por exemplo, "minha personalidade é o que eu faço, é a minha história, meu modo de ser no mundo". Outros podem defender que sua personalidade também é seu caráter, seu "eu", ou até mesmo argumentar que ela contém características dadas de antemão, desde o nascimento, e, portanto, imutáveis. No entanto, em relação a essa pergunta, não devemos esquecer a enorme quantidade de problemas que se ocultam por trás dessa noção aparentemente simples. Não foram poucos os que se debruçaram sobre o tema da personalidade. Em um dicionário de filosofia, encontramos a seguinte definição: "Condição ou modo de ser da pessoa" (ABBAGNANO, 2007, p. 758). Algumas pessoas, por vezes, costumam usar "pessoa" como sinônimo de personalidade. O termo pessoa deriva do latim *persona* e possui um contexto teatral de origem, uma vez que tem como equivalente grego *prosopon*[1]. Na Grécia antiga, este termo referia-se à máscara utilizada pelo ator, cuja função era cobrir seu rosto, ampliando, igualmente, a sua voz diante do público[2]. O direito romano, por outro lado, consagrou uma distinção importante entre *persona* e *res*, isto é, direito imputado às pessoas e direito imputado às coisas[3]. A tradição cristã também contribuiu para dar fecundidade ao termo, na medida em que buscou demonstrar seus aspectos metafísicos, antropológicos e, sobretudo, teológicos. Passando pela modernidade e considerando, especialmente, o advento da psicologia científica, observa-se que a noção de pessoa também sofreu diversas modificações.

Contudo, nosso trabalho não tem a intenção de explorar detalhadamente as transformações que abalaram os termos "pessoa" e "personalidade", nem de

---

[1] Sobre essa palavra, Christos Yannaras dá a seguinte explicação: “Com a palavra *prosopon* (“pessoa”) definimos uma realidade referencial. O caráter referencial do termo é revelado fundamentalmente pelo seu uso primitivo, ou seja, pela sua construção gramatical e etimologia. A preposição *pros* (“em direção a”) juntamente com o substantivo ops (opos no genitivo), que significa “olho”, “rosto”, “semblante”, formam a palavra composta *pros-opon*: Tenho o rosto virado para alguém ou alguma coisa; estou em frente a alguém ou alguma coisa. A palavra funcionava assim inicialmente como um termo que indicava uma referência imediata, uma relação” (YANNARAS, 2007, p. 5). Nesse sentido, a noção de pessoa exige considerar a relação com o outro.

[2] Desse modo, a pessoa “[...] era o personagem” (OLIVEIRA, 2016, p. 561).

[3] Um comentário interessante sobre essa distinção que, seguramente, contribuiu para organizar a experiência humana ao longo dos tempos, foi feito por Roberto Esposito. Para tanto, cf. ESPOSITO, R. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor, 2016.

investigar os usos filosóficos feitos de ambos. A pluralidade de significações é demasiadamente extensa para os objetivos que nos propomos aqui. Sendo assim, nosso objetivo é mais modesto: apresentar alguns aspectos da filosofia de Bergson, mais especificamente sobre o tema da personalidade. Seguramente, essa filosofia representa um esforço para apreender a noção de pessoa. Os esforços do filósofo resultam no estabelecimento de uma teoria da personalidade, embora esta última não seja tão clara em seus livros. Nossa leitura da filosofia bergsoniana não pretende ser exaustiva, nem tentar esgotar todas as suas nuances, mas apenas comentar e analisar alguns de seus aspectos principais, enfrentando, assim, as dificuldades dos elementos centrais da teoria da personalidade em Bergson.

Se olharmos para as conferências de Edimburgo, que se concentram na análise da personalidade, constatamos que o filósofo estava ciente de algumas discussões sobre a noção de pessoa, principalmente quando menciona os nomes de Plotino e Kant[4]. Nota-se, igualmente, que ele não estava preocupado em analisar o aspecto semântico dessas noções[5]. A filosofia bergsoniana é uma filosofia da *duração*, e a questão sobre a personalidade está intimamente ligada a essa noção central. Evidentemente, a duração, além de ser um "conceito fluido" (*concepts fluides/souples*)[6], não é de fácil apreensão. A duração diz respeito à passagem do tempo e é filosoficamente discutida nas principais obras do filósofo; ela é a abertura de sua filosofia e acompanha os principais desdobramentos das discussões presentes em seus livros.

A duração, como via de acesso ao pensamento de Bergson, é uma noção decisiva para a elaboração da concepção de personalidade. Na *Introduction à la métaphysique*, o filósofo escreve que há uma realidade que podemos apreender por dentro, qual seja, "[...] nossa própria pessoa em seu escoamento [*écoulement*] através do tempo" (BERGSON, 2018a, p. 182). Assim como nossa consciência, nossa pessoa também dura. A investigação da duração, cuja apreensão não é feita

---

[4] Da segunda até a sexta conferência, Bergson faz uma recapitulação de algumas discussões importantes sobre a noção de personalidade, concentrando-se em mostrar os argumentos, sobretudo, de Kant e Plotino. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1053-1062.

[5] Bergson reconhece, na sua conferência de abertura do seu curso, que a personalidade pode ser considerada *o* problema central da filosofia. Um dos motivos que explicam tal centralidade se deve ao fato de que essa noção mobiliza nosso interesse em saber *o que somos*, *para que viemos* e, por fim, *para onde vamos*, ou seja, a personalidade está no centro de questões filosóficas por excelência. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1051-1052.

[6] Sobre a noção de conceitos fluidos, cf. WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 36.

exclusivamente pelo nosso entendimento, de acordo com Bergson, configura-se como a abertura para as discussões sobre a personalidade. Com efeito, a compreensão do escoamento de nossa pessoa exige, primeiro, a elucidação da duração como fundamento filosófico. E é esse justamente o ponto de partida de nosso trabalho.

No *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson examina e critica as posições adotadas pela psicologia científica, o que constitui uma etapa fundamental que antecede a exposição de sua concepção de duração. Assim, as análises dos argumentos dessa disciplina dão a ele condições para reformular a vida psicológica, abrindo um horizonte fértil para pensar a personalidade humana, bem como para repensar um tema caro à filosofia, qual seja, a liberdade. A vida interior é o ponto de partida do filósofo; é seu "[...] primeiro campo de experiência" (BERGSON, 2018a, p. 98). Nosso primeiro capítulo se detém na análise do livro de 1889, buscando elucidar como a questão da liberdade também está atrelada à personalidade. Nossa tarefa consiste em esclarecer alguns pontos da obra a partir de uma perspectiva bem definida: a questão da personalidade. O *Essai*, portanto, é a introdução ao tema da personalidade, uma vez que propõe, pela primeira vez, a noção de duração.

Mas também é preciso problematizar a duração fora de nós, explorar outros aspectos de nossa experiência, por assim dizer. Sabemos que Bergson, sobretudo desde o seu primeiro livro, estabelece uma distinção entre interioridade e exterioridade. Sua filosofia passa por diferentes etapas e, em cada uma delas, é como se essas duas dimensões fossem retomadas e exploradas sob diferentes pontos de vista. A tarefa empreendida em *Matière et mémoire* considera a duração sob outra abordagem. Das análises feitas ali, decorre uma teoria sobre o corpo, uma nova compreensão sobre a matéria e, especialmente, uma tentativa de responder ao clássico problema da filosofia: o problema mente-corpo. As etapas percorridas por Bergson no livro de 1896 levantam questões sobre o tema da personalidade. Por exemplo, em que medida podemos relacionar corpo, consciência e personalidade? A teoria sobre o corpo ilustra que nossa personalidade possui uma base física, cuja configuração corresponde, por exemplo, à capacidade de ação (percepção). É a partir dessa base que as patologias que afetam nossa personalidade serão analisadas e explicitadas pelo filósofo, demonstrando que o corpo vivo é fundamental para sua teoria. A compreensão da personalidade não

pode prescindir de uma análise do corpo, assim como a compreensão da consciência demonstra que, embora dependente, ela é irredutível ao corpo vivo.

Ao analisar o corpo vivo e sua estrutura fisiológica, Bergson abre a possibilidade de pensar o tema da vida, uma vez que esse corpo é, antes de tudo, um organismo vivo inserido no curso da evolução vital. *L'évolution créatrice* aprofunda, assim, a noção de personalidade, à medida que a considera, agora, como pertencente ao processo que engendra as diferentes espécies, ou seja, parte da evolução vital. Ao mesmo tempo, é a partir da noção de personalidade que Bergson estabelece direções para pensar a evolução vital. Sendo assim, da duração interna aos corpos orgânicos, Bergson encaminha uma análise do *élan vital*, princípio explicativo das linhas divergentes da evolução, de modo que o percurso de seu terceiro livro consagra uma análise profunda da personalidade e da vida.

Nossos comentários concentram-se, assim, em cada um desses livros, bem como em algumas conferências de Bergson, na tentativa de compreender sua teoria da personalidade. Seguramente, tal teoria não pode ser pensada fora dos principais temas abordados pelo filósofo, tais como consciência, corpo e duração. A construção de uma teoria sobre a personalidade se efetiva principalmente através de uma reformulação da noção de vida psicológica. Se a personalidade é entendida como mudança contínua, isto é, como temporalidade, cabe investigar as etapas que fundamentam tal tese. O tema da personalidade não é apresentado de modo tão óbvio na filosofia de Bergson, o que exige um esforço para extrair sua compreensão sobre o tema e mobilizar, assim, as discussões que propomos aqui em nossa tese.

Parte I

Duração e personalidade: a interioridade repensada no *Essai sur les données immédiates de la conscience*

Eripitur persona, manet res.
Lucrécio

1. A questão da personalidade

Chama a atenção o fato de Bergson não ter se dedicado a investigar a questão da personalidade em nenhuma de suas obras, embora seja notável, ao olharmos para o conjunto de sua filosofia, a centralidade que o tema adquire. É o que podemos verificar, por exemplo, numa das doze conferências que foram proferidas no ano de 1914, em Edimburgo, ocasião em que o filósofo foi convidado a conduzir as famosas *Gifford Lectures*, nas quais ele afirma que podemos considerar "[...] o problema da personalidade como o problema central da filosofia" (BERGSON, 1972, p. 1051, tradução nossa)[7]. Camille Riquier, em seu livro intitulado *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, reconheceu que há uma dificuldade em conciliar a centralidade do problema defendida pelo filósofo com a ausência da temática nos livros. Isso seria um obstáculo? A noção de personalidade, segundo Riquier, não foi definida de maneira categórica em nenhum de seus principais livros, apesar de ser possível vê-la aparecer progressivamente livro após livro[8], surgindo lateralmente com outras questões. Essa noção, mesmo aparecendo poucas vezes, torna-se central para a filosofia de Bergson, de modo que a falta de uma definição precisa talvez não se tenha dado porque não houve palavras suficientes e adequadas para descrevê-la, mas provavelmente porque, antes de tudo, o filósofo estivesse mais preocupado em repensá-la a partir do que já havia sido comentado sobre seu lugar na história da filosofia[9], bem como no terreno da psicologia científica.

---

[7] Todas as passagens das obras de Bergson, que estão no original em francês, bem como de seus principais comentadores, serão traduzidas por nós.
[8] Cf. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique.* PUF: Paris, p. 450-451. Riquier diz que "A personalidade não se diz em *nenhum* de seus livros, embora seja revelada gradualmente em *todos*" (RIQUIER, 2009, p. 452).
[9] Bergson defende que há uma dificuldade em encontrar um lugar para a personalidade na tradição filosófica. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1051.

Na primeira parte de *La pensée et le mouvant*, escrito como uma autobiografia intelectual, Bergson constatou que a filosofia não deixou de produzir equívocos, imergindo em *falsos problemas* que são decorrentes sobretudo de sistemas filosóficos problemáticos que não são talhados na medida da realidade em que vivemos[10]. Os sistemas filosóficos são excessivos, na medida em que propõem conceitos que não condizem com o que a realidade é de fato, por assim dizer. Tais sistemas ignoram, por exemplo, que a realidade é *duração* (*durée*). Sendo assim, na medida em que esses sistemas não dão conta da realidade, um dos equívocos produzidos pela tradição filosófica e científica se deu justamente em torno da noção de personalidade.

A filosofia teria insistido em especulações abstratas, reduzindo a realidade a conceitos artificiais, o que fez com que a personalidade fosse pensada a partir de uma realidade estática, bem como a partir de conceitos abstratos e inadequados à sua dimensão concreta. A filosofia moderna, por exemplo, teria se esforçado para encontrar um princípio único do qual tudo pudesse ser derivado, incluindo assim a própria noção de pessoa. Conforme Bergson apresenta nas *Gifford Lectures*, a filosofia sempre se esforçou para reduzir a diversidade do mundo a uma unidade que fosse inteligível e isso fica claro no caso da personalidade, a qual é compreendida como sendo diversidade numa unidade, permanência que se efetiva numa mudança contínua. Ora, como compreender tal unidade, tal permanência, tal mudança e a relação entre elas? A filosofia de Bergson, num certo sentido, busca dar conta dessa questão.

A análise da tradição filosófica feita pelo filósofo francês constata que esta não levou em conta a realidade em seu aspecto movente, mas a considerou a partir de conceitos que a imobilizam, os quais satisfazem, assim, nosso entendimento[11]. A ciência, por outro lado, especialmente a psicologia, também insistiu em noções problemáticas, utilizando-se de conceitos deficitários e ainda tentou reduzir a personalidade ao corpo fisiológico, assim como defende a psicologia de Ribot, por exemplo. Nesse sentido, a filosofia de Bergson levanta-se contra essa tradição filosófica através da crítica à metafísica estática que é uma das etapas primordiais de sua metodologia. Essa mesma filosofia ergue-se contra o discurso científico

[10] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 1.
[11] Bergson, por exemplo, considera o seguinte: “Pois é na unidade perfeita que o entendimento encontra repouso” (BERGSON, 1972, p. 1051).

oriundo da psicologia, na tentativa de reinterpretar alguns aspectos da noção de personalidade que foram derivados dali, especialmente aqueles que suprimem sua dimensão temporal e metafísica. Desse modo, Bergson assume que a má apreensão da realidade e da personalidade se resolveria pelo recurso à *experiência imediata*, pelo recurso à *duração*, enfim, pela interrogação direta da realidade. Textualmente, o filósofo escreveu o seguinte: “Precisamos interrogar a realidade diretamente; e, para tanto, é necessário perseguir de muito perto a consciência que temos da nossa própria personalidade” (BERGSON, 1972, p. 1051). O primeiro passo, portanto, é a análise de nossa realidade interior, o qual se dá mediante a observação de nossa consciência. A partir de tal observação, segundo o filósofo, nossa pessoa “[...] nos aparece tal como ela é ‘em si’, assim que nos libertamos dos hábitos contraídos para nossa maior comodidade” (BERGSON, 2018a, p. 22). Ora, mas de quais hábitos o filósofo está falando exatamente e por que eles são recusados?

O *Essai sur les données immédiates de la conscience*[12], obra inaugural da filosofia bergsoniana, inscreve-se como primeira tentativa de superar a concepção estática do real. Podemos destacar que uma das consequências mais importantes de tal empresa consiste na tentativa de superação de uma concepção equivocada de personalidade. Com efeito, um dos hábitos que são atacados pelo filósofo diz respeito ao uso indevido que fazemos da noção de *grandeza intensiva*. Bergson vai explorá-la e atacá-la na tentativa de demonstrar que seu uso é fruto de uma confusão, além de resultar, assim, em dificuldades para apreender a verdadeira natureza do psiquismo. Ora, consequentemente, será a partir da crítica à psicologia que faz uso dessa noção que o filósofo identifica que a má apreensão da vida consciente também reproduz certas dificuldades para entender a personalidade em sua dimensão temporal. O *Essai* procura descrever a experiência interna, a consciência, através de uma psicologia profunda. É justamente o momento em que o filósofo abre a via para a discussão sobre a personalidade.

A partir de um movimento crítico com a psicologia científica do século XIX, veremos Bergson dar seus primeiros passos em direção à apreensão adequada da pessoa humana. Trata-se, especificamente, de alcançar o esforço necessário para compreendê-la, primeiramente, a partir dessa interioridade profunda, que é

[12] Doravante, chamaremos apenas de *Essai*.

repensada à luz de uma metafísica e de uma psicologia renovadas. Em relação ao primeiro capítulo do livro, intitulado *Da intensidade dos estados psicológicos*, Patricia Verdeau, em seu livro dedicado à noção de personalidade em Bergson, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, nota que a "[...] menção no título de uma relação ao psicológico abre o caminho para o exame do que poderia ser entendido como as premissas de um pensamento da personalidade" (VERDEAU, 2011, p. 27). O primeiro capítulo concentra-se na crítica à psicofísica, disciplina que acreditava na possibilidade de mensurar os estados psicológicos pela aplicação de ferramentas oriundas das ciências naturais. Ao analisar as "intensidades dos estados psicológicos", Bergson postula que eles não são mensuráveis porque são de natureza qualitativa. É a investigação sobre a vida consciente que levará, assim, à tematização da noção de personalidade. Embora o livro de 1889 ainda não seja a palavra final do filósofo sobre esta última, ele é, seguramente, um momento fundamental para a sua problematização.

No prefácio do *Essai*, Bergson anuncia o problema central de seu livro, o qual é comum à metafísica e à psicologia, qual seja, o *problema da liberdade*. Poderíamos perguntar: por que o problema da liberdade é eleito como central, sendo que sua principal investigação é sobre a natureza da consciência? Ou, ainda, qual a relação entre esses dois temas e a questão da personalidade? A resposta, evidentemente, não é simples e depende do esclarecimento desses termos. *Grosso modo*, podemos dizer que o ato livre, segundo a concepção bergsoniana, será a expressão de uma consciência, entendida, aqui, à luz da *duração*; mais especificamente, a liberdade será pensada sob o ponto de vista da "personalidade inteira". A resposta para essas questões, portanto, está vinculada à reformulação das noções de consciência, liberdade e personalidade.

A liberdade é esse problema comum que faz com que o filósofo dialogue com a psicologia do século XIX. Uma de suas principais intenções consiste em reparar os equívocos conceituais dessa disciplina, sobretudo seu modelo explicativo da consciência. Como veremos mais adiante, Bergson considera a hipótese de que a liberdade só pode ser compreendida adequadamente na medida em que a concepção associacionista da vida psicológica, cuja compreensão se baseia numa visão determinista dos processos mentais, é criticada e superada. A análise da vida consciente é etapa fundamental para o reposicionamento da liberdade, mas também abre vias para repensar a personalidade. Sendo assim, segundo o itinerário

bergsoniano, é a investigação da verdadeira natureza do psiquismo que nos direciona aos temas que serão objeto de sua filosofia.

Contudo, é preciso notar que o primeiro livro de Bergson não se restringe tão somente às discussões com a psicologia. O percurso do *Essai* é interessante porque se dá sob uma via dupla: por um lado, o que Bergson faz não é senão um tipo especial de psicologia e, por outro, também não deixa de fazer metafísica. Em relação ao primeiro ponto, repensar o modelo utilizado pela psicologia científica de compreensão da vida psíquica possibilita o encontro com a noção de *duração*. É essa noção capital que escapa aos moldes espaciais e conceituais, sendo justamente o fundamento do ato livre e da personalidade. Já em relação ao segundo, nota-se que as discussões sobre a vida psicológica e as críticas endereçadas à psicologia são, antes de tudo, um encaminhamento para uma metafísica renovada que concebe o real como movente e, consequentemente, que pensará a personalidade como temporalidade. Franklin Leopoldo e Silva nota que no *Essai*, "[...] a crítica da psicologia não é finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – o que ultrapassa em muito o domínio da Psicologia" (SILVA, 1994, p. 118). Desse modo, a posição de Bergson face à psicologia sugere uma imposição de limites e convergências entre essa disciplina e a metafísica que ele pretende apresentar em novos termos. A noção de personalidade, embora não seja definida categoricamente em nenhum momento do texto de 1889, passa a ser pivô central da relação entre psicologia e metafísica, aparecendo no entrecruzamento de ambas disciplinas, o que se verificará, aliás, em outros livros do filósofo.

O *Essai* pode ser lido como um livro crucial para compreender a personalidade porque é nele que é estabelecida, pela primeira vez, a relação fundamental entre *duração* e *personalidade*. Uma das condições principais para pensá-la, a condição psicológica, foi atestada pelo mérito da obra em fomentar descrições que concebem um novo formato de vida psíquica, o qual é atrelado à duração. Bergson nos oferece uma refinada teoria psicológica que será fundamental para compreendermos o que ele entende por pessoa, especialmente a personalidade considerada livre. Mas, tal teoria só ganha contornos precisos com no momento em que a noção de duração é efetivamente postulada, mais especificamente no segundo capítulo do *Essai*. Cabe observar que a teoria psicológica não aparece apenas nesse livro, pois será complementada

posteriormente em *Matière et mémoire*, obra que consagra, assim, uma teoria da personalidade que leva em conta aspectos corporais, psicológicos e, sobretudo, metafísicos.

No âmbito do *Essai*, a discussão sobre a natureza da vida psicológica, proposta a partir de um movimento crítico e positivo, permitiu ao filósofo introduzir a noção de *duração psicológica*, termo essencial que será atrelado, do começo ao fim de sua filosofia, à ideia de personalidade humana. Conforme argumenta Verdeau (2011), ao propor uma apreensão correta do psicológico, Bergson já estaria compreendendo a personalidade como um problema central. A *duração*, portanto, pode ser interpretada como o ponto de partida para a proposição de uma teoria da personalidade. Contudo, para compreendê-la é necessário, antes, abordar a *teoria das multiplicidades*, proposta no segundo capítulo do *Essai*. Bergson investiga os estados de consciência "[...] em sua multiplicidade concreta, enquanto se desenrolam na pura duração" (BERGSON, 2018, p. 54). Sua teoria pretende esclarecer o que é a multiplicidade interna, a *multiplicidade qualitativa*, a qual difere da multiplicidade numérica. Aquela, revela a "[...] própria estrutura da duração, sua relação original e sempre diferente entre o um e o múltiplo, assim como sua oposição radical à estrutura de qualquer pensamento espacial ou numérico" (WORMS, 2000, p. 48). Sendo assim, na medida em que a teoria das multiplicidades é estabelecida, verifica-se que é toda a noção de interioridade que passa a ser repensada e aprofundada sob novos termos. Vejamos, em primeiro lugar, como Bergson constroi sua teoria para, posteriormente, analisar alguns de seus desdobramentos.

2. A teoria das multiplicidades

É no núcleo do *Essai*, o segundo capítulo, que Bergson expõe sua *teoria das multiplicidades*, cujo objetivo principal é demonstrar a distinção entre a *multiplicidade qualitativa* e a *multiplicidade numérica*. Uma das intenções, aqui, é especificar a natureza dos estados psicológicos (multiplicidade qualitativa), argumentando que a quantidade (multiplicidade numérica), tributária do espaço, é responsável por deformar o âmbito da realidade psíquica. Bergson procura mostrar que o modelo que explica a multiplicidade numérica não se aplica às características da multiplicidade da vida consciente. Desse modo, sob a perspectiva do *Essai*, ela é

concebida como sendo da ordem do *qualitativo*, o que significa dizer que os estados de consciência não podem ser mensurados, pois se isso fosse possível significaria reconhecê-los como coisas justapostas, isto é, como coisas que ocupariam um espaço ao menos ideal. A análise desses dois tipos de multiplicidades permite ao filósofo propor uma distinção importante entre duração e espaço, a qual continuará sendo tematizada até o fim de sua filosofia.

Gilles Deleuze conferiu bastante importância ao papel que esta teoria das multiplicidades desempenha no escopo teórico desta filosofia, notando que a palavra multiplicidade "[...] não aparece aí como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral. Com efeito, *não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade*" (DELEUZE, 1999, p. 28). Deleuze denuncia a dualidade *Uno-Múltiplo* como um falso problema, de modo que o trabalho dissociativo — que separa espaço e duração — é parte fundamental para compreendermos a multiplicidade para além desta dualidade. A multiplicidade, ao ser deslocada da história da filosofia, passa a exercer uma função totalmente diferente, distinguindo-se da teoria do Uno e do Múltiplo. Para que o múltiplo receba um teor substancial, o trabalho dissociativo deve recuperar e apontar coisas que diferem por natureza. Aceita como um dos pontos fortes do livro de Bergson, a teoria das multiplicidades visa explicar porque a aplicação do mesmo critério para o número não serve e não funciona no âmbito da vida psíquica. O objetivo, portanto, trata de especificar o domínio do psiquismo a partir de uma perspectiva original e complexa.

Bergson coloca a seguinte questão: "[...] a multiplicidade de nossos estados de consciência tem qualquer analogia com a multiplicidade das unidades de um número? A verdadeira duração tem alguma relação com o espaço?" (BERGSON, 2018, p. 67-68). Eis o questionamento principal que o levará a enfrentar os limites entre esses dois domínios, espaço e duração. Cabe observar, aqui, que há de antemão uma aproximação importante entre a multiplicidade de nossos estados com o termo "duração", o qual veremos ser capital na filosofia bergsoniana. Todo o esforço do filósofo consiste em mostrar que essa suposta analogia é problemática. A primeira etapa de seu empreendimento filosófico para alcançar tal objetivo é a análise do número, cujo resultado consiste na constatação de que o espaço é condição de sua formação.

A ideia de número, segundo o *Essai*, implica “[...] a intuição simples de uma multiplicidade de partes ou de unidades, absolutamente semelhantes umas às outras” (BERGSON, 2018, p. 57). Mas, Bergson reconhece que o número exige outro elemento, qual seja, o *espaço*. Ele afirma que mesmo “[...] que todas as ovelhas do rebanho sejam idênticas entre si; elas diferem pelo menos no lugar que ocupam no espaço; caso contrário, não formariam um rebanho” (BERGSON, 2018, p. 57). A imagem de um rebanho de ovelhas é bastante ilustrativa, uma vez que aponta para a ideia de homogeneidade e distinção no espaço. Se é possível distinguir as ovelhas pela posição que elas ocupam no espaço, não as confundindo como idênticas, com apenas um número idêntico, é porque há uma justaposição que ocorre no espaço, permitindo assim a representação da unidade idêntica a si e da multiplicidade (a distinção entre essas unidades idênticas) sem qualquer dificuldade. Na medida em que contamos unidades, “[...] fixamos no espaço cada um dos momentos que contamos” (BERGSON, 2018, p. 59). Sobre o espaço, especificamente, é preciso ressaltar algumas observações.

Embora já tenha sido tema de sua tese latina, *Quid Aristoteles de loco senserit*, o espaço é analisado no segundo capítulo do *Essai*. Aqui, especificamente, o filósofo busca mostrar que o espaço está no fundamento do número e das operações aritméticas. Desse modo, a análise da multiplicidade numérica pretende mostrar de que maneira o número está vinculado ao espaço. De acordo com Bergson, o espaço é um meio produzido pelo espírito que permite articular a distinção e a identidade. O número, que pode ser tanto uma coleção de unidades quanto o componente de uma multiplicidade, é formado por sucessivos atos do espírito, os quais constituem unidades que são distinguidas justamente no espaço. A definição de espaço com a qual a multiplicidade numérica é concebida é a de um *meio vazio* e *homogêneo*: é com ele que podemos representar as unidades que compõem o número. Sendo assim, o espaço é a matéria do número porque garante que as unidades possam ser contadas e alinhadas. O número, portanto, exige justaposição, sendo o espaço justamente o meio em que ele será constituído.

Sobre o número, é preciso destacar três pontos essenciais que declaram sua relação com o espaço: a condição para a representação do número, os intervalos vazios entre as unidades e a operação da inteligência. Sobre o primeiro, é preciso insistir que a representação do número exige um meio vazio e homogêneo, cuja configuração comporta a justaposição dos seus termos; é justamente essa definição

que assegura tal condição. Sobre o segundo, se o número é tomado como justaposto no espaço, significa dizer que entre um termo e outro há intervalos vazios que garantem sua fixação, o que impede de concebermos uma sucessão pura e simples no processo de soma. O espaço aparece como pano de fundo, como condição de possibilidade da justaposição de unidades. No processo de soma, portanto, cada um dos termos deve ser conservado, de modo que quando passamos de um termo ao outro, eles devem esperar aqueles que ainda não foram adicionados, sendo o espaço a condição para que os termos sejam distinguidos.

Segundo Frédéric Worms, em *Bergson ou les deux sens de la vie*, o resultado da análise do número é exposto da seguinte maneira:

> [...] bem longe de constituir o esquema ou o princípio de toda multiplicidade [...] consiste apenas na representação do múltiplo sob a forma de uma pluralidade de elementos distintos em um espaço, à qual poderiam bem se opor radicalmente, desde o início, *outras representações ou outras formas desse mesmo múltiplo ou do diverso em geral*, como já o deixa pressentir a própria análise da adição que, além da representação espacial do múltiplo, parece implicar também sua síntese temporal (WORMS, 2010, p. 50-51).

O espaço possibilita compreender a multiplicidade distinta, o número, mas não “[...] os estados puramente afetivos da alma, ou mesmo representações que não sejam as da visão e do tato” (BERGSON, 2018, p. 64). Tais estados, por sua vez, remetem à multiplicidade qualitativa que é exclusiva da consciência, e, por isso, pertencente a um domínio em que o espaço não convém. A descrição da estrutura da multiplicidade numérica supõe três teses fundamentais, segundo Worms. A primeira afirma que o número seria “[...] resultado de um ato de nosso espírito, não uma propriedade interna das coisas [...] [que] o número impõe certa estrutura às coisas, que permite sobre elas certas operações de conhecimento” (WORMS, 2010, p. 48-49). A segunda tese principal afirma que o número é o momento espacial da suposta operação temporal que é a adição. E, por fim, a última tese afirma que “[...] o número em *si mesmo* supõe apenas o espaço” (WORMS, 2010, p. 49). Quando pensamos nos objetos materiais, por exemplo, de imediato nós os localizamos fora de nós, com a possibilidade ainda de tocá-los e vê-los. Os objetos materiais, tal como os números — também dizem respeito à experiência de uma multiplicidade numérica —, estabelecem um vínculo direto e essencial com o espaço, sobretudo no que diz respeito à sua representação.

Desse modo, a experiência de contar objetos materiais não exige nenhum *esforço*, uma vez que tais objetos já seriam dados a nós no espaço e, por isso, "[...] nenhum esforço inventivo ou de representação simbólica é necessário para contá-los" (BERGSON, 2018, p. 64). Segundo Bergson, *basta que* comecemos a pensá-los simultaneamente no próprio *meio* em que eles são dados à nossa observação inicial. Nesse sentido, o tato e a visão podem ser considerados como as principais vias pelas quais a exterioridade se apresenta a nós, de modo que eles nos dão objetos que se estendem no espaço. Tais vias possibilitam a apreensão de uma exterioridade, um meio de distanciamento entre nossa personalidade e as coisas que começa a ser esboçado pelo filósofo. Não há um abismo entre o nosso modo de conhecer os objetos e o modo pelo qual eles se apresentam a nós. Com efeito, assim como o número depende do espaço, o "conhecimento intuitivo"[13] dos objetos materiais, qual seja, o da matéria, depende ao menos da extensão.

No entanto, o mesmo não ocorre quando consideramos outra camada da experiência, outra classe de fenômenos aos quais temos acesso — pois nem todas as coisas se contam da mesma forma —, que são justamente os estados afetivos da alma, os *sentimentos profundos*. O que ocorre em tais casos? Por exemplo, quando os sons de um sino chegam até nós, através de nossa audição, é certo que eles nos causam diversas sensações. Contudo, Bergson destaca que duas situações são possíveis quando os ouvimos:

---

[13] Sobre a noção de intuição, Arnaud Bouaniche faz um comentário proveitoso nas notas da edição crítica do *Essai*. Para ele, o termo não possui a mesma importância capital como em textos posteriores, como é o caso de *Introduction à la métaphysique,* de 1903. A intuição refere-se "[...] ora à apreensão de uma multiplicidade, como no caso da intuição do número, ora a um ato de concepção da inteligência ou do espírito, como quando se trata de intuição do espaço. Além disso, a intuição não se relaciona [...] e, como será o caso mais tarde, na duração, mas principalmente na representação do espaço" (BOUANICHE, 2018, p. 222). Embora a intuição como faculdade de conhecimento ainda não seja tema do *Essai*, ela será desenvolvida posteriormente em outros livros. De acordo com Bergson, há "[...] duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica circular em torno da coisa; a segunda, entrar nela. A primeira depende do seu ponto de vista e dos símbolos que usamos para se expressar. A segunda não se baseia em nenhum ponto de vista ou símbolo. Sobre o primeiro tipo de conhecimento, diríamos que ele para no *relativo*; sobre o segundo, lá onde é possível, que ele alcança o *absoluto*" (BERGSON, 2018a, p. 177-178). No *Essai* a noção de intuição ainda não é pensada como um método, tampouco seu objeto está delimitado. Certamente, a duração e a intuição já poderiam ser relacionadas ali, como se o método estivesse em germe. Deleuze soube muito bem compreender a intuição como um método rigoroso na filosofia de Bergson. Para tanto, cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 7-26. A rigor, a intuição permitiria um acesso ao ser, "[...] a duração como realidade última" (WORMS, 2000, p. 38), e que não é pensada mais como inacessível. O problema é explicar como este método, a intuição como possibilidade de conhecimento direto da realidade, seja possível senão pela linguagem, entendida como aquilo que imobiliza o real, ou seja, impede-nos de apreendê-lo como movente.

> Ou retenho cada uma dessas sensações sucessivas para organizá-las com as outras e formar um grupo que me lembre uma melodia ou um ritmo conhecido: nesse caso, não *conto* os sons, limito-me a recolher as impressões, por assim dizer, qualitativas que seu número causa em mim. Ou eu me proponha explicitamente a contá-los e, nesse caso, preciso dissociá-los, e essa dissociação deve ocorrer em algum meio homogêneo onde os sons, despojados de suas qualidades, esvaziados por assim dizer, deixem traços idênticos de sua passagem (BERGSON, 2018, p. 64-65).

De acordo com a citação acima, as sensações podem ser contabilizadas se forem submetidas ao *meio homogêneo*, ao esquema espacial que organiza as sensações como justaposição. Podemos torná-las distintas ao ponto de identificar onde uma começa e outra termina, determinando, assim, intensidades de uma sensação. Aliás, esse é o modo de proceder do senso comum, o qual traduz equivocadamente o *intensivo* em *extensivo*[14]. As sensações organizadas espacialmente revelam uma camada da experiência em que a qualidade da sensação não é levada efetivamente em conta. A multiplicidade qualitativa, cuja configuração caracteriza nossa interioridade profunda, é potencialmente "espacializada", por assim dizer, embora em si mesma corresponda a uma outra experiência. Daí que a mensuração possível, portanto, demonstra uma tradução problemática que imputa à qualidade uma espacialidade que a desnatura. Isso significa dizer que nesse caso os sons produzidos pelo sino não formariam uma melodia propriamente dita, mas estariam mais próximos de uma representação no formato de partitura, por exemplo, onde cada nota representaria a "sucessão" de sensações especializadas. Bergson assinala, então, que há outra possibilidade de recolhermos as impressões qualitativas que os sons do sino nos causam, dessa vez como efeito sensível da sucessão temporal, o que atesta, por sua vez, outra camada da experiência, uma que não supõe intervalos vazios entre suas partes.

Os dois tipos de multiplicidades indicam, de acordo com Bergson, duas ordens de fenômenos totalmente diferentes, isto é, dois tipos de *experiências*. Na experiência da multiplicidade numérica, a numeração das sensações faz com que os termos sejam dados num meio homogêneo. Mas, quando penetramos na vida consciente, em seu tecido interior, encontramos uma "[...] multiplicidade confusa de sensações e sentimentos que só a análise distingue" (BERGSON, 2018, p. 65). Ou seja, sem a análise que distingue e separa, tal multiplicidade permanece confusa,

[14] Cf. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2018, p. 2-3.

sem que seus termos sejam justapostos. A depuração feita no segundo capítulo do *Essai* revela-nos uma experiência de qualidades indistintas que aparecem sob a imagem de uma "multiplicidade" não numérica, organização de interpenetração e mudança. Em profundidade tais estados penetram-se entre si, são percebidos confusamente e são indistintos. Embora seja possível representar simbolicamente as sensações internas, dissociando-as em um espaço homogêneo, tal procedimento não deixa de ser oneroso para a descrição do psiquismo. Essa é a advertência de Bergson em seu livro a respeito do uso do paradigma das ciências naturais no campo da vida consciente. Não é possível utilizar as mesmas ferramentas para medir e prever fenômenos naturais e aplicá-las para prever e medir fenômenos psicológicos. Estes são, por natureza, incomensuráveis e imprevisíveis. Dado que no processo de contagem a justaposição está presente — pois se não fosse assim seria impossível representarmos a multiplicidade numérica —, as sensações, ideias, enfim, os fatos de consciência só podem ser representados como número se forem desdobrados em um "meio vazio e homogêneo", o que implica não reconhecer e não apreender aquilo que lhes constitui verdadeiramente, a qualidade, a *sucessão* que é a sua característica principal.

A tônica bergsoniana, portanto, é a de que o âmbito da consciência é de natureza qualitativa e toda tentativa de representar os fenômenos de consciência como coisas justapostas resulta numa tradução ilegítima do qualitativo em quantitativo. Os estados psicológicos em profundidade, de acordo com Bergson, não "[...] têm qualquer relação com a quantidade; são pura qualidade, misturam-se de tal modo que não saberíamos dizer se são um ou vários" (BERGSON, 2018, p. 102). Quando a consciência reflexiva representa a multiplicidade de nossos estados de consciência, ocorre uma confusão entre duração e espaço, ou seja, uma má tradução que faz com que o tempo verdadeiro da consciência, o tempo vivido, passe a ser impregnado pelo espaço, o que resulta numa outro tipo de apreensão de nossa vida consciente. Textualmente Bergson diz o seguinte:

> Pois, se o tempo, conforme representado pela consciência refletida (*réfléchie*), é um meio no qual nossos estados de consciência se sucedem de maneira distinta para que possam ser contados, e se, de outra parte, nossa concepção de número resulta na dispersão no espaço de tudo o que pode ser contado diretamente, então é de se presumir que o tempo, entendido no sentido de um meio no qual

> distinguimos e contamos, nada mais é do que espaço (BERGSON, 2018, p. 68).

A multiplicidade numérica revela um ponto de vista da consciência sobre si mesma, cuja representação é a de uma simultaneidade de estados psicológicos quando são submetidos aos moldes da justaposição. Ora, a tradução equivocada dos estados psicológicos em *unidades homogêneas* resulta na confusão apontada pelo filósofo entre duração e espaço. Os estados psicológicos são qualitativos e por isso não podem ser descritos como se eles crescessem à maneira da adição numérica. Daí o erro da psicofísica de Fechner, qual seja, descrever o psiquismo em termos quantitativos. Para Bergson, não é possível dizer e apontar, entre uma sensação mais forte e uma mais fraca, onde começa uma e termina a outra, por exemplo, porque isso seria supor que a sensação é passível de ser medida. Se a soma só pode ser a de unidades idênticas, é um erro, então, afirmar que uma sensação qualitativa aumentaria ou diminuiria gradativamente.

Cabe observar que há, aqui, uma oposição importante entre o “homogêneo” e o “heterogêneo”[15]: o heterogêneo diz respeito àquilo que muda de natureza, e, o homogêneo versa sobre o que é da mesma natureza. O caráter qualitativo da consciência, da multiplicidade que a constitui, portanto, certifica que qualquer elemento novo que é introduzido ou removido não torna a multiplicidade maior ou menor, mas a altera inteiramente. Conforme Worms ressalta, “É o que quer dizer 'heterogêneo': a adição de um elemento *altera* a estrutura e o sentido mesmo do todo” (WORMS, 2010, p. 52). Toda a concepção de vida psíquica é reconfigurada a partir dessa noção de heterogêneo, o que significa reconhecer que no âmbito da consciência cada estado psicológico é único. Por suas características, a multiplicidade numérica conduz ao *mesmo*, orientando a consciência a distinguir e a justapor, o que resulta em percepções idênticas do mundo ou de si mesma. Devido ao seu caráter heterogêneo, a multiplicidade qualitativa não implica a repetição do *mesmo* porque assegura que cada estado seja *individual*. Portanto, em profundidade os estados não se repetem e mudam constantemente.

A propósito dessas duas configurações iniciais, insistimos que, se de um lado, a multiplicidade numérica destaca o papel do espaço como sua condição de

[15] A oposição entre heterogêneo e homogêneo aparece diversas vezes no *Essai*, especialmente no segundo capítulo do livro, momento em que Bergson problematiza a distinção entre as duas multiplicidades. Cf. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: PUF, 2018, p. 70-74.

possibilidade, por outro, a multiplicidade qualitativa revelará a duração, atrelando-a à vida psíquica, sobretudo porque são os “fatos de consciência” que correspondem a esta multiplicidade. É a partir da análise da multiplicidade qualitativa que Bergson estabelece a noção de duração e pode, assim, repensar a natureza da vida consciente. Com efeito, é a distinção entre espaço e duração que também ganha um sentido importante com a teoria das multiplicidades. Embora no *Essai* não haja um aprofundamento sobre o estatuto ontológico do espaço, a investigação sobre a multiplicidade numérica revela que, além da dependência do espaço, esse tipo de multiplicidade também depende da penetração própria aos estados psicológicos. A quantificação depende, em certa medida, da multiplicidade da interioridade psicológica, pois ela é condição de permanência dos objetos, bem como do múltiplo de justaposição. Textualmente, Bergson escreve que é “[...] graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade” (BERGSON, 2018, p. 92). Cabe observar, porém, que a duração e o espaço são de naturezas distintas. Eis o que o filósofo defende. Trata-se de duas realidades irredutíveis e opostas, qual seja, a da vida psíquica, realidade da duração, e a do mundo exterior a ela, realidade do espaço. Sendo assim, a rigor, o *Essai* ainda permanece dualista.

O debate com Kant é proveitoso porque segundo a *Crítica da razão pura*, o tempo é definido a partir de sua natureza formal: “O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se costuma denominá-lo, um conceito universal, mas sim uma forma pura da intuição sensível” (KANT, 2015, p. 80). Segundo a filosofia kantiana, tempo e espaço são tomados como formas puras da sensibilidade, enquanto que para a filosofia de Bergson, a duração, isto é, o tempo, não se confunde nem com uma forma e tampouco com sua representação: o que é recusado é a ideia de tempo como forma a priori da sensibilidade. A experiência humana configura-se como um *misto* de espaço e duração, de modo que ela passa a ser o exemplo privilegiado para Bergson repensá-los[16]. Tal misto, por sua vez, deve ser analisado e dissociado para que se possa ver seus termos separadamente. Ora, é a partir da distinção do misto que o filósofo identifica uma confusão entre o qualitativo e o quantitativo, a qual é explorada e aprofundada a partir da teoria das multiplicidades

[16] Worms nota que as primeiras linhas do *Essai* colocam um problema mais geral, atrelado à crítica de nossa experiência. Segundo o comentador, haveria uma distinção em nossa experiência: uma parte de nossa experiência será mascarada por uma outra. Desse modo, esclarecer tal experiência torna-se um dos principais objetivos de Bergson. Cf. WORMS. *La philosophie en France au XX siècle*: Moments. Paris: Gallimard, 2009, p. 36-37.

e considerada como ponto de partida de uma teoria da personalidade. Seguramente, o ponto de partida de toda a filosofia bergsoniana é a teoria da multiplicidade e a distinção entre espaço e duração. Essa noção fundamental, por sua vez, será constituída a partir do modelo da multiplicidade qualitativa.

A importância da teoria das multiplicidades, ao menos no *Essai*, pode ser notada porque ela ratifica que a experiência humana nunca é pura: o espaço puro e a duração pura são extremidades da experiência cotidiana nunca atingidos[17]. Nosso cotidiano, por assim dizer, é um *misto*, sendo que duração e espaço impregnam nossas experiências, nossas ações, nossas percepções, enfim, nossa personalidade e a relação que ela estabelece com o mundo que lhe cerca. Ao falar sobre "experiência humana", é importante notar que Bergson está falando, seguramente, a respeito da dimensão propriamente de nossa personalidade. Esta última também será considerada a partir do domínio espacial e duracional, por assim dizer, não sendo considerada exclusivamente como "pura". Cabe observar que no contexto do *Essai*, verificar-se-á que a noção de personalidade ainda permanece atrelada ao domínio do psicológico, da interioridade, não havendo ainda uma discussão profunda sobre sua relação com o exterior, com o corpo, com a extensão propriamente dita, o que só se verá no livro seguinte, a saber, *Matière et mémoire*.

Bergson coloca, assim, a discussão sobre a personalidade sob outras perspectivas, sobretudo quando ele postula que há duas experiências, ou antes, dois pontos de vista da consciência sobre si mesma, as quais são alcançadas pela teoria da multiplicidade. Ao falar de multiplicidade interna e multiplicidade externa, Bergson faz referência à vida consciente e à vida exterior que também constitui aquilo que é humano. O tempo homogêneo que faz parte de nosso cotidiano, é importante indicativo de um tipo de experiência específico da vida em sociedade. De fato, em sentido mais amplo, é a conhecida oposição entre psiquismo e mundo material que está em jogo aqui.

Para aprofundarmos ainda mais como a noção de personalidade surge no contexto do *Essai*, sobretudo a partir da discussão sobre essas duas experiências

[17] Também é importante mencionar, aqui, que, no *Essai*, a proposta inovadora de repensar a teoria das multiplicidades permite, igualmente, repensar a relação com a noção de unidade e aprofundar o clássico debate da filosofia: como o Ser pode passar ao não Ser, mantendo o que era, ao mesmo tempo em que se torna diferente de si mesmo? Este problema, que remete-nos aos pré-socráticos, Parmênides e Heráclito, por exemplo, é repensado aqui em novos termos através da teoria da multiplicidade.

diferentes, o que revelará ainda mais a aproximação entre psicologia e metafísica, é preciso, antes, verificar como Bergson compreende a noção de duração, pois ela será pensada como condição fundamental para se falar em uma personalidade. Trata-se de recuperar a especificidade da consciência, seu dinamismo que é ofuscado pela psicologia na medida em que ela tenta aplicar métodos das ciências naturais.

3. A *duração*

Com o propósito de acompanhar a duração em sua pureza, limpa de qualquer vestígio do espaço, Bergson recomenda um "esforço de abstração", o qual determina que a consciência seja isolada do mundo exterior, voltando a ela mesma[18]. O *Essai*, nesse sentido, é um livro que busca descrever a experiência consciente sem se deixar levar pela contaminação do espaço, a qual desnaturaliza a verdadeira essência do escoamento do tempo vivido pela consciência. A investigação dos estados psicológicos da consciência, uma das etapas principais do livro, resulta na descoberta da duração. Esta noção, que será problematizada a partir da análise do "tempo da consciência", é considerada como sendo irredutível ao espaço, o que significa dizer que não é possível representá-la à maneira do número. Seus aspectos não podem ser enquadrados num meio vazio e homogêneo porque sua estrutura é de outra ordem. A duração diz respeito ao tempo do "vivido" (*vécu*) e representa o escoamento de cada coisa tal como ela avança em sua contínua mudança. Para Worms, por exemplo, a duração "[...] consiste, portanto, na sucessão contínua de um conteúdo qualquer" (WORMS, 2000, p. 20). Mais especificamente, trata-se de uma mudança que designa a passagem de um momento no outro, interpenetração de estados que não são, em essência, mensuráveis. Aqui, especificamente no livro de 1889, a análise da sucessão da consciência torna-se o objeto central de Bergson.

Há duas concepções de duração que saltam aos olhos, quais sejam, uma concepção pura e outra na qual intervém *sub-repticiamente* a ideia de espaço. Daí decorrem, igualmente, duas concepções diferentes de tempo: o *tempo* enquanto

[18] Mais tarde, essa "recomendação" será identificada com o "método" de Bergson, a saber, a *intuição*. Trata-se de atingir a interioridade, livrando-se da exterioridade cuja característica prejudica a correta apreensão dos conteúdos internos da consciência.

estofo da consciência, tempo real que remete a uma realidade heterogênea — a *duração concreta* —, e o *tempo homogêneo*, que é produzido pela contaminação do espaço — tempo que serve principalmente à ciência e é sustentado pela filosofia moderna[19]. O tempo real, por assim dizer, designa a maneira própria como nossos estados de consciência se interpenetram num fluxo indistinto. O tempo homogêneo, por sua vez, serve especialmente às ciências e à nossa inteligência que opera segundo uma geometrização do que ela consegue alcançar. Trata-se de um tempo que servirá aos nossos interesses práticos.

Para Bergson, geralmente quando falamos do tempo, "[...] nós pensamos quase sempre num meio homogêneo onde nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço, e formam uma multiplicidade distinta" (BERGSON, 2018, p. 67). Aqui, especificamente, é a multiplicidade numérica que aparece como modelo para explicar os "fatos de consciência". Ou seja, pensá-los como coisas que se alinham e se justapõem só pode fazer sentido, por assim dizer, se assumirmos um "meio vazio e homogêneo", o espaço. É o espaço, efetivamente, que está na gênese do tempo homogêneo. Este último, por sua vez, costuma ser mais utilizado em nosso cotidiano, principalmente porque ele ajuda a organizar nossa semana, mês e ano, por exemplo. O seu esquema é fundamental para o caráter útil de nossa vida prática porque estabelece uma relação de organização entre nós e o mundo em que habitamos. Ora, é graças à justaposição que podemos representar o começo, meio e fim de uma situação, alinhando os fatos e eventos com o intuito de uma melhor organização, por exemplo. O tempo homogêneo desdobra a sucessão contínua dos estados psicológicos em estados que podem ser identificados, separados e, portanto, contabilizados.

A duração que Bergson encontra a partir da observação de nossa interioridade, especialmente através de um exame crítico de nossa experiência, revela-se como estofo de nossa vida consciente. Trata-se, especificamente, de uma sucessão contínua que não é apreendida pela inteligência, uma vez que seu modo de ser ultrapassa o esquema espacial. Cabe observar que a duração definida nesses termos, de fato, já tinha aparecido, ainda que sem essa característica, desde o primeiro capítulo do *Essai*, quando o filósofo buscou dar fundamentação à interioridade psicológica a partir da crítica à noção de *grandeza intensiva*. Conforme

[19] Trata-se, sobretudo, de Kant. Bergson não cessará de indicá-lo como seu principal adversário ao longo do *Essai*.

o filósofo procura mostrar, a psicologia científica se apropria inadequadamente deste termo, passando a defender, assim, que nossos estados de consciência, tais como sensações, sentimentos, paixões, esforços, podiam aumentar ou diminuir, que uma sensação, por exemplo, podia ser mais intensa que a outra. Porém, por trás desse argumento, havia a tese de que haveria uma correspondência entre a causa física e a qualidade do efeito psicológico que seria sentida pela consciência. Desse modo, essa psicologia defendia que um estado psicológico seria uma grandeza que poderia ser pensada à luz da grandeza extensiva, confundindo, assim, algo que é da ordem da extensão (*quantidade*) com a qualidade (*intensidade*). Os psicólogos defendem, então, a aplicação de um termo (quantidade) ao âmbito da consciência (qualidade), como se essa última correspondesse ao que é encontrado no mundo exterior, por exemplo.

A consideração de Bergson sobre os estados psicológicos é feita à luz da duração. A análise da vida consciente permite mostrar que nesse domínio, toda tentativa de mensuração dos estados psicológicos se torna problemática, uma vez que sua apreensão exige uma recusa do nosso modo tradicional de conhecimento. A primeira definição positiva de duração no *Essai*, no coração do livro, já sugere que os estados psicológicos não são coisas alinhadas:

> A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores (BERGSON, 2018, p. 74-75).

Sobre a passagem acima, é preciso ressaltar duas coisas fundamentais. A primeira é que tal definição assegura que a *forma* é inseparável de seu *conteúdo*, é mesmo imanente, e, segundo Worms, permanece “[...] sendo de algum modo a sua auto-conservação e auto-estruturação” (WORMS, 2004, p. 133). A segunda, e não menos especial, é que a duração é antes de tudo uma experiência que revela a atitude especial de um *eu*, um eu que “deixa-se viver”, deixando de estabelecer uma separação entre seus estados, ou mais especificamente, não estabelecendo uma divisão na duração. Enquanto uma sucessão de estados, a duração caracteriza a continuidade de nossa vida consciente, continuidade que se opõe às características da multiplicidade numérica na medida em que é *heterogeneidade*.

A noção de “eu” desempenha um papel fundamental aqui. Embora a definição de duração destaque a importância do “eu” na constituição dessa experiência, Bergson já havia mencionado sobre essa noção no primeiro capítulo do *Essai*, quando tratou da questão da intensidade de uma sensação ou de um estado do eu. Podemos notar que a tentativa de apreender a vida consciente sob novos termos, de um modo que não é tributário do espaço, inaugura, portanto, as discussões sobre o eu e a personalidade. O eu, que surge inicialmente como um objeto de estudo oriundo da psicologia científica, cuja característica corresponde a uma modalidade quantitativa de apreensão da experiência interna, passa a ganhar um outro estatuto. Ao afirmar que a duração pura é uma experiência que se dá quando o eu se abstém de imputar uma separação entre seus estados, Bergson passa a indicar a vida consciente em novos termos, bem como o eu psicológico.

No *Essai*, a atitude especial para a experiência da duração exige uma orientação específica para que se possa realizá-la. Textualmente, lemos o seguinte:

> Para isso, não precisa ser totalmente absorvido [o eu] pela sensação ou ideia que está passando, pois, ao contrário, deixaria de durar. Tampouco precisa se esquecer de estados anteriores: basta que, ao se lembrar desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia (BERGSON, 2018, p. 75).

Essa citação reforça duas condições para que o eu se deixe viver: não se absorver por completo na sensação ou na ideia e não se esquecer dos estados anteriores. Num certo sentido, essa passagem vem completar a citação anterior. Ao supor a ideia de “fusão” e de “organização”, Bergson indica o modo próprio pelo qual o conteúdo inseparável de sua forma se conserva *na* e *pela* sucessão contínua. A “fusão” entre o passado e o presente se dá de maneira contínua na experiência da duração, pois se trata de uma experiência em que não há distinções marcadas. Worms observou que só há duração “[...] quando há sucessão, continuação, constituição de um todo” (WORMS, 2000, p. 20). A ideia de todo, cabe notar, remete justamente a uma totalidade que vai se constituindo sem distinção efetiva, sem separação, embora seja de um modo confuso. Isto significa que para que o “eu se deixe viver” não pode haver qualquer distinção arbitrária na sucessão contínua de seus estados de consciência, qualquer intervenção que lhes roube o caráter

heterogêneo que os constitui. Portanto, a atitude especial do eu que determina a duração é desde já atrelada à ideia de *totalidade*, cujo sentido se complementa com a noção de fusão e organização.

Alinhar os estados de consciência uns ao lado dos outros, supondo-os no espaço, significa concebê-los como coisas *simultâneas*. O recurso à imagem da melodia, nesse caso, é indispensável para justificar e explicar o processo pelo qual o eu deixa-se viver, o modo próprio que Bergson entende a sucessão dos estados de consciência. A melodia destaca o aspecto indivisível de uma frase musical, indivisibilidade esta que é assegurada pela "organização" e "fusão" que ocorrem em profundidade. Ou seja, quando há "fusão" e "organização" não há separação, não há distinção, não há divisão em partes e, tampouco, mediação. O apelo à imagem da melodia demonstra que ela serve para atestar que, diferentemente da partitura, há uma dimensão da experiência que não se encaixa num molde de representação espacial, na medida em que representa uma indivisibilidade. Ademais, trata-se de mostrar, igualmente, que podemos ter uma experiência sensível da sucessão temporal que nos afeta de fato, tal como quando ouvimos um som que nos causa sonolência, por exemplo. A tese bergsoniana é a de que a experiência sensível da melodia corresponde à experiência da multiplicidade qualitativa, sendo sua estrutura fundamentada pela *sucessão*, pela *heterogeneidade* e pela *conservação* dos momentos. Sobre isso, Worms comenta que:

> A condição paradoxal da conservação dos momentos é que sua sucessão não possa mais se pensar como uma distinção e como uma separação que a conservação deveria justamente compensar ou reparar, mas sim que a sucessão seja em si mesma uma fusão, sem o menor intervalo vazio, entre o que não é nem mesmo o passado, o presente ou o futuro (WORMS, 2004, p. 135).

O movimento crítico do *Essai* nos instrui sobre a impossibilidade de concebermos "intervalos vazios" no âmbito da consciência, ressaltando que, antes de tudo, a fusão temporal é uma experiência psicológica imediata[20]. Imediata porque o efeito sensível da *sucessão temporal* não pode ser pensado como algo que se submete aos moldes da *representação simbólica*, cujo domínio pertence à

[20] Bento Prado Jr. defende que, no *Essai*, a experiência da duração não é somente empírica e psicológica, mas também transcendental, isto é, diz respeito às condições de possibilidade de nossa experiência. Cf PRADO JR. B. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1988.

consciência reflexiva. Conforme declara Worms, “[...] aquilo que manifesta a interpenetração dos momentos do tempo não é o instante da sua soma, mas a imediatez do seu efeito, imanente à sua própria sucessão” (WORMS, 2004, p. 136). A experiência temporal da vida consciente é, segundo Bergson, diferente daquela que o psicólogo descreve como sendo passível de ser mensurada. A natureza da vida psicológica, descrita em profundidade sob a perspectiva do *Essai*, repele o espaço e tudo o que lhe convém. Quando percebemos a vida consciente por refração através do espaço, os estados de consciência adquirem outro aspecto, o qual não condiz especificamente com o que ocorre na experiência da duração. Em oposição à definição positiva da duração, a duração na qual intervém sub-repticiamente a ideia de espaço, por sua vez, coloca-nos diante de uma experiência em que podemos contar “momentos sucessivos”. Nesse caso não há mais “fusão” e “organização”, mas mediação, situação em que aparece a imagem da *duração em extensão*, ou seja, *tempo homogêneo*.

As diferenças entre esses dois tipos de sucessão são destacadas a partir de um exemplo bastante ilustrativo. Imaginemos uma “[...] linha reta, indefinida, e, nessa linha, um ponto material A que está se movendo” (BERGSON, 2018, p. 76). Se esse ponto material tomar consciência de si mesmo, de fato, ele perceberá uma mudança, uma vez que ele se desloca. A percepção da mudança, de um lado, assumiria a forma de sucessão homogênea, caso o ponto consciente pudesse se elevar acima da reta que percorre, assim como ocorre em *Flatland*, obra de Edwin Abbot, cuja personagem “the square” salta de um plano bidimensional para um plano tridimensional, passando para uma experiência que lhe possibilita enxergar retas. Aqui, a ideia seria de que o plano material consciente poderia adquirir a capacidade de perceber simultaneamente vários pontos justapostos; significaria dizer que as percepções de mudanças seriam dadas no espaço e não na duração. Todavia, o mesmo não ocorreria se o ponto material consciente não percebesse a mudança “fora” da reta, de modo que a experiência seria totalmente diferente. Ao atrelar a duração à sucessão heterogênea, considera-se que tal sucessão só pode ser a de “[...] mudanças qualitativas que se fundem, que penetram umas nas outras, sem quaisquer contornos precisos, sem qualquer tendência a se exteriorizarem em relação umas às outras, sem qualquer relação com o número: seria pura heterogeneidade” (BERGSON, 2018, p. 77). É a exteriorização que leva a experiência da sucessão ao patamar de ser descrita em termos justapostos.

Podemos verificar num outro exemplo esse mesmo argumento: quando penso num pêndulo de um relógio, quando ele executa sessenta oscilações, marcando um minuto. Bergson considera que quando represento as sessenta oscilações ao mesmo tempo, "[...] por uma única apercepção do espírito, excluo por hipótese a ideia de uma sucessão: eu penso não em sessenta batidas sucessivas, mas em sessenta pontos em uma linha fixa" (BERGSON, 2018, p. 78). Ou seja, cada ponto simboliza, assim, uma oscilação do pêndulo. Numa passagem de seu *Le bergsonisme*, Gilles Deleuze esclarece esse ponto a partir da oposição espaço-duração e que julgamos válido mencionar aqui:

> A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão [...] Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus "cortes" homogêneos *e* descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea *e* contínua. Desse modo, somos capazes de "conservar" os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de "espaço auxiliar"; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo (DELEUZE, 1999, p. 27).

Se olharmos para um relógio de parede e, com os olhos, acompanharmos os movimentos do ponteiro, acreditamos, com esse gesto, contar a duração, leia-se, o tempo. Os movimentos dos ponteiros enquadrados no espaço, neste sentido, remeteriam a um "fora" de mim, a uma exterioridade, tempo homogêneo em que só podemos contar *simultaneidades*. Mas, o que acontece "dentro de mim", quando passo os olhos no ponteiro do relógio, é o inverso, sendo justamente isso o que Bergson está tentando determinar ao descrever a experiência da duração. Desse modo, dentro de mim "[...] segue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração" (BERGSON, 2018, p. 80). "Dentro de mim", âmbito da *sucessão pura*, há *sucessão heterogênea*, um progresso contínuo avesso à simultaneidade. Nas palavras de Worms:

> Enquanto pura *sucessão*, em que as diferentes partes jamais são dadas 'ao mesmo tempo' ou simultaneamente, a duração é plural (ela supõem um diverso) e sobretudo *temporal;* enquanto *continuidade* ou ainda continuação, ela é o fato ou o *ato* que unifica o tempo em sua passagem mesma; enquanto sucessão ou continuação de *qualquer coisa*, ou ainda de qualquer coisa que

> precede em qualquer coisa que segue, por esta diferença e esta inseparabilidade, ela é constituição de um *todo* indivisível ou de uma *multiplicidade* diferenciada e indivisível (WORMS, 2000, p. 21).

Ainda com a imagem do pêndulo do relógio e de suas oscilações, Bergson aprofunda a ideia sobre duas maneiras de apreender o "tempo do relógio", as quais como veremos remetem às duas perspectivas da vida consciente sobre si mesma, ou se quisermos, dois pontos de vista sobre a personalidade. No *Essai*, o filósofo comenta que, ao observarmos um pêndulo de relógio em movimento, duas conclusões são possíveis:

> Se, por fim, eu conservar, junto com a imagem da oscilação atual, a lembrança da oscilação que a precedeu, uma das duas coisas acontecerá: ou eu vou justapor as duas imagens, e voltaremos à nossa primeira hipótese; ou eu as perceberei uma na outra, penetrando-se e organizando-se uma à outra como as notas de uma melodia, de modo a formar o que chamaremos de uma multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número (BERGSON, 2018, p. 78).

A primeira hipótese se refere ao tempo homogêneo, ao passo em que a outra diz respeito à sucessão heterogênea, cujo exemplo da melodia serve para ilustrar tal dinâmica. O que é importante mencionar, aqui, é a menção à ideia de "lembrança da oscilação", na qual subjaz um ato que, de alguma forma, é capaz de conservar lembranças. A "lembrança da oscilação" remete-nos a uma *consciência* que, por sua vez, remete a um "eu psicológico" capaz de experimentar suas lembranças, e, igualmente, conservá-las. Embora a memória seja objeto de estudos de *Matière et mémoire*, seis anos depois da publicação do *Essai*, aqui Bergson já a supõe, ainda que não explore totalmente seu alcance. A memória mencionada pelo filósofo é compreendida como interna e não supõe o antes e o depois um ao lado do outro como termos justapostos espacialmente. A ideia de memória remete a uma *continuidade*, a um prolongamento do antes e do depois que é reunido pelo "eu psicológico". Em última instância, a função da memória no *Essai* revela que os momentos são prolongados uns nos outros. Mais especificamente, trata-se da mesma ideia que será a base do livro seguinte de Bergson, qual seja, a memória como prolongamento do passado no presente.

Nesse sentido, ao descrever a experiência da duração, Bergson destaca a existência de um "eu psicológico", agente fundamental da organização da

experiência e termo chave para compreender a continuidade da vida psicológica e sua dinâmica. Desse modo, a vida consciente passa a ser esclarecida com a postulação de que há um "eu" que constitui suas vivências a partir de sua história que será sempre singular. As considerações feitas por Bergson sobre as duas multiplicidades também são fundamentais porque revelam-nos que o eu é constituído em função delas.

A teoria psicológica proposta por Bergson nos instrui que, de um lado, uma camada da experiência revela a essência da vida psíquica enquanto profundidade, situação em que os estados psicológicos são pensados como qualidades puras e avessos aos quadros espaciais. Trata-se da experiência da duração enquanto um *todo indivisível* e qualitativo que nos revela um eu que se "deixa viver". Do outro, uma outra camada da experiência é tributária de um *meio vazio e homogêneo*, cujo efeito justapõe os estados de consciência, admitindo, então, a aplicação de uma forma a um conteúdo que não lhe serve muito bem. Forma-se, então, uma experiência que aponta para um aspecto do eu que não se deixa mais viver e, portanto, apreende a temporalidade de outra maneira.

O percurso crítico do *Essai* busca mostrar o equívoco da psicologia científica em conceber a vida consciente como algo que poderia ser apreendido sob um aspecto superficial. A dificuldade dessa disciplina é que ela insiste na tradução do *inextenso* em *extenso*, da qualidade em quantidade, ou seja, tradução ilegítima da duração em espaço[21]. No primeiro capítulo do *Essai*, Bergson concentra-se em endereçar suas críticas à psicofísica, buscando evidenciar que, assim como o senso comum, ambos partem da ideia de que os estados psicológicos tendem a variar de intensidade. Ao examinar alguns argumentos da psicofísica, Bergson procura mostrar que ela é insuficiente para descrever o psiquismo, na medida em que ela postula uma correspondência entre a causa física e o estado psicológico, por exemplo. Esse tipo de psicologia empírica não observa que a vida consciente é muito mais profunda do que as causas físicas que estão ligadas a ela. As sensações, paixões, esforços e sentimentos, segundo a psicofísica, podem ser descritos em termos quantitativos, o que faz com que ela recorra à terminologia *grandeza intensiva*[22] para pensá-los. O senso comum, por sua vez, admite que "[...]

[21] Cf. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2018, p. VII.
[22] Para Bergson, "[...] trata-se de perguntar por que uma intensidade é assimilável à uma grandeza" (BERGSON, 2018, p. 2).

temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes" (BERGSON, 2018, p. 1). Trata-se de uma tese que é aplicada sem levar em conta que a distinção entre o mais e o menos é problemática quando aplicada aos fatos subjetivos, os quais são entendidos pelo filósofo como sendo *inextensos*. Em outros termos, o problema da psicofísica é que ela confunde algo da ordem qualitativa (intensidade) com a quantidade (grandeza). Tanto a psicofísica quanto o senso comum confundem igualmente a variação de natureza dos estados psicológicos, a heterogeneidade característica da multiplicidade qualitativa, com uma variação de quantidade, traço determinante da multiplicidade numérica.

De acordo com Franklin Leopoldo, o caso mais favorável à argumentação bergsoniana é o dos estados psicológicos profundos, ou também denominados os *sentimentos profundos*, aqueles "[..] cuja ligação com movimentos físicos e musculares concomitantes é mais difícil de estabelecer" (SILVA, 1994, p. 120). Essa dificuldade se dá porque estes sentimentos não têm sua origem em uma causa exterior, de modo que sua intensidade não possui relação com nenhum elemento extenso. Os sentimentos profundos são os elementos mais distantes da mensuração, por assim dizer. Enquanto estados que "se bastam a si mesmos", eles ganham um estatuto metafísico importante na filosofia bergsoniana. Bento Prado Jr. em um comentário sobre o primeiro capítulo do *Essai*, mostra que a descrição de tais sentimentos já seria uma amostra da experiência do tempo vivido, isto é, da duração[23]. Evidentemente, nesse primeiro momento da obra, não se trata ainda da duração explicitada como multiplicidade qualitativa, tal como Bergson o faz no segundo capítulo. O que é preciso insistir e sublinhar aqui, é o seguinte:

> Há um significado intrínseco na escolha dos estados psicológicos profundos para mostrar a impossibilidade da mensuração ou de toda e qualquer abordagem de cunho fisicalista. O que se pretende mostrar é, também, e talvez principalmente, que o Eu significa antes de tudo esses estados: eles é que são a marca do verdadeiramente humano, pois é por eles que nossa psique se distingue do complexo nervoso das demais criaturas. Portanto, se a Psicologia pretende o conhecimento do psiquismo humano, ela não o obterá através do nivelamento dos estados psicológicos profundos com a vida psicológica superficial - e tal nivelamento constitui a melhor maneira de se perder a especificidade humana (SILVA, 1994, p. 120).

[23] Cf. PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1988, p. 80-87.

Todo esse itinerário bergsoniano busca abarcar essa dimensão do humano que não é outra coisa senão a dimensão da própria personalidade, a qual passa a ser tematizada cada vez mais pelo filósofo. Embora ele não postule nenhuma definição categórica sobre tal noção, seu esforço demonstra um interesse em pensá-la como dimensão que se constitui à luz da duração. A discussão sobre a personalidade na filosofia de Bergson é precedida pela etapa crítica que visa estabelecer uma nova perspectiva do tempo e a análise psicológica que é feita, sobretudo no *Essai*, serve como um anúncio importante da especificidade do ser humano, as condições necessárias para se falar em uma personalidade.

A dinâmica da vida psíquica revela-se como dimensão privilegiada da metafísica bergsoniana. Mas, cabe observar, aqui, que não é apenas o aspecto profundo que leva diretamente à noção capital de duração que interessa ao filósofo. Esse outro aspecto, que é tributário do espaço e é justamente objeto de estudo da psicologia empírica, também está constantemente no radar crítico de Bergson. Esse aspecto do eu que não se deixa viver opera desse modo porque a exterioridade lhe convida a agir, induzindo-o a renunciar à *sucessão pura* em nome da *sucessão homogênea*, procedimento que desnaturaliza a duração pura. É certo que há uma razão de ordem prática em relação a esse modo específico de operar. A tese de fundo, aqui, é a de que nossa inteligência se sente mais confortável com coisas estáticas e distintas, de modo que é por isso que ela opera com o tempo cronológico.

Ao mobilizar dois aspectos do eu à luz de noções como interior/exterior, Bergson atribuiu, assim, a cada aspecto uma dimensão correspondente, quais sejam, a *dimensão profunda* e a *dimensão superficial*. Ora, essas duas dimensões fundamentam a discussão sobre a personalidade no *Essai*, uma vez que esta última não é pensada de maneira isolada. As reflexões que sustentam a teoria do eu são a base para a discussão sobre a personalidade, pois, já que a noção de pessoa não foi definida positivamente em nenhum momento do livro, Bergson só pôde concebê-la a partir de descrições dos dois aspectos do eu. É preciso insistir que ele não define o eu a partir de uma concepção fechada de personalidade, mas o delineia, pouco a pouco, apoiando-se justamente nesses dois aspectos, sem reduzi-la necessariamente a eles. Afirmar que a personalidade se estabelece a partir de dois aspectos do eu não significa encontrá-la desconectada da relação entre psicologia e metafísica. Pelo contrário, a passagem da psicologia para a

metafísica, embora não seja apresentada de modo explícito, ocorre paulatinamente, através da substituição da dimensão superficial do eu pela dimensão profunda. Cabe observar que o problema da liberdade, elencado como um problema comum à metafísica e à psicologia, resolve-se pela substituição do superficial pelo profundo, ou seja, pela substituição de um aspecto do eu pelo outro. Esse tema será explorado mais adiante.

Desde o *Essai*, a noção de pessoa já se depara com a problemática a respeito de duas dimensões da experiência: a interna e a externa, consciência e corpo, dois pontos de vista, enfim, duas maneiras diferentes de aparecer, de ser e de agir no mundo. Há uma dualidade que é o ponto de partida para a discussão sobre a personalidade humana. Mas, para compreendermos como essa dualidade abre o horizonte para pensá-la, isto é, como o dualismo impacta a tentativa de esboçar uma teoria da personalidade, é preciso, antes de tudo, ampliar as considerações sobre os dois aspectos do eu, buscando evidenciar que não se trata de duas entidades independentes. Com efeito, o argumento de Bergson é que há dois aspectos do eu em uma única e mesma pessoa.

4. Os dois aspectos do eu: dentro e fora/interioridade e exterioridade

Seguramente, o *Essai* desenvolve uma teoria do eu. Essa noção aparece pela primeira vez no primeiro capítulo do livro, ocasião em que Bergson problematiza a intensidade das sensações ou dos “estados do eu”, a qual é compreendida pela via do número e da grandeza das causas objetivas que lhe deram origem. Nas primeiras páginas do livro, o eu aparece ligado às discussões sobre a vida consciente e seus respectivos estados. A análise do psiquismo, nesse sentido, atesta a necessidade de reformular a noção de eu. Especificamente sobre os dois aspectos do eu, no *Essai*, eles são expostos a partir da imagem do movimento do ponteiro de um relógio que corresponde às oscilações de seu pêndulo. Textualmente, Bergson escreve o seguinte:

> [...] em nosso eu [internamente], há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca, já que a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior, que não existe mais; mas ausência de sucessão, já que a sucessão existe apenas para um espectador

> consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou seus símbolos em um espaço auxiliar (BERGSON, 2018, p. 81).

A passagem acima destaca a oposição entre duas realidades, a do heterogêneo, aspecto subjetivo da experiência, por assim dizer, sucessão e mudança qualitativa; e a realidade do homogêneo, a "exterioridade recíproca" que tem o espaço como condição fundamental. Sendo assim, nota-se que o debate em relação aos dois aspectos do eu está ligado a uma distinção entre exterioridade e interioridade. Inicialmente, poderíamos perguntar se haveria um abismo irremediável entre as oscilações que se organizam "dentro" do eu e as oscilações que ocorrem fora dele. Este é um problema que parece estar latente no segundo capítulo do *Essai*. Para Bergson, quando seguimos com os olhos as oscilações do pêndulo, exteriormente, limitamo-nos a contar simultaneidades. Fora do eu "[...] no espaço, há apenas uma única posição do ponteiro e do pêndulo, já que nada resta das posições passadas" (BERGSON, 2018, p. 80). Porém, internamente a experiência revela-se totalmente diferente, pois se desenrola uma sucessão qualitativa sem qualquer relação com a exterioridade, ou seja, *sucessão* sem exterioridade.

Nesse sentido, se as fases sucessivas da vida consciente — aquilo que se dá internamente — parecem corresponder cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea — aquilo que se dá exteriormente —, é porque ocorre aí uma má tradução entre o que se dá fora e o que ocorre dentro. A análise de uma confusão desse gênero é importante porque ajuda na ampliação da noção de eu, bem como a de personalidade, na medida em que essa noção surge a partir da problematização da vida consciente. A confusão, portanto, se dá devido a impregnação do espaço na duração, o que equivale a dizer que tal confusão é, antes de tudo, entre *espaço* e *duração*. Sendo assim, para Bergson, internamente só há *sucessão sem exterioridade*, o que implica rejeitar a representação tradicional de multiplicidades numéricas, isto é, a representação de simultaneidades. Não obstante, se não há apreensão intelectual possível nesse âmbito interno, a partir de nosso eu, quer dizer que o modo específico de operar de nossa inteligência só se aplica ao âmbito da simultaneidade, cuja característica é a de *exterioridade recíproca sem sucessão*. Dentro de mim, constitui-se aquilo que o filósofo denomina como sendo a verdadeira duração psicológica, dimensão da *sucessão pura*. Fora de mim, por outro lado, a simultaneidade aparece como central para a consciência reflexiva, dimensão em

que a duração é dividida, e, sobretudo, é a situação em que o tempo-quantidade surge.

É preciso insistir na noção de simultaneidade, uma vez que ela é crucial para problematizar o impasse entre exterior e interior. Assim como no *Essai*, a obra *Durée et simultanéité* — texto redigido sobretudo para refutar as teses da teoria da relatividade de Einstein — também concebe a simultaneidade como a amarra entre a duração e o espaço[24], ou mais precisamente, entre os fluxos exteriores e a nossa duração. A questão sobre o que se passa fora e dentro do eu também foi colocada no texto de 1922[25], descrita da seguinte maneira:

> Como passamos do tempo interior ao tempo das coisas? Percebemos o mundo material e essa percepção nos parece, com ou sem razão, estar concomitantemente em nós e fora de nós: por um lado, é um estado de consciência; por outro, é uma película superficial de matéria onde coincidiriam o senciente (*le sentant*) e o sentido (*le senti*)" (BERGSON, 2009, p. 42).

Bergson retoma algumas direções do *Essai* com o intuito de esclarecer que os teóricos da relatividade pensavam a relação entre o estado interior, o estado do corpo e toda a matéria circundante a partir da ideia de simultaneidade entre instantes e não de fluxos simultâneos de consciência. A noção de simultaneidade foi ampliada e aprofundada no texto de 1922, sobretudo a partir do capítulo III da obra, no qual Bergson a considera a partir de sua *origem psicológica*. A ideia de simultaneidade se dava a partir do seguinte raciocínio:

> Dizíamos que faz parte da própria essência de nossa atenção poder repartir-se sem se dividir. Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para

[24] "A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço" (BERGSON, 2018, p. 82). Conforme ressalta Worms, tanto no *Essai* quanto em *Durée et simultanéité* a noção de simultaneidade possui um *papel técnico*, explicitando a passagem da duração à sua medida, ou ainda, da duração ao tempo homogêneo. Cf. WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 60.

[25] Conta-se que Einstein visitou Paris e palestrou no *Collége de France* para um público seleto. Bergson era um dos que puderam assistir a conferência sobre a teoria da relatividade do físico e teórico alemão. Na ocasião, o que chamou a atenção do filósofo francês foi que o tempo vivido, isto é, a duração, teria sido irrelevante para Einstein. Foi a partir deste encontro que Bergson deu início a uma tentativa de refutar o tempo da física, alegando que este tipo de tempo não passaria de um tempo fictício. Cf. CANALES, J. Einstein, du Collège de France à la Société française de philosophie. In: *Einstein au Collège de France* [en ligne]. Paris: Collège de France, 2020 (acesso em 23 de Novembro de 2021). Disponível em: http://books.openedition.org/cdf/9382.

> nós três coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias (BERGSON, 2009, p. 50-51).

A passagem acima descreve dois tipos de fluxos existentes, os que correspondem aos eventos que acontecem na exterioridade — o correr da água, o deslizar de um barco e o voo de um pássaro —, e os fluxos que correspondem à duração da minha consciência — o murmúrio da minha consciência. A simultaneidade, portanto, é compreendida como "[...] duas percepções instantâneas apreendidas num único e mesmo ato mental, podendo a atenção mais uma vez fazer delas uma ou duas, à vontade" (BERGSON, 2009, p. 50)[26]. Nossa consciência pode escolher perceber um ou mais fluxos, por exemplo, o correr da água ou o deslizar do barco, de modo que estes fluxos exteriores se conformam com a nossa duração, ajustando-se a ela. Deleuze afirma que "[...] dois fluxos jamais poderiam ser ditos coexistentes ou simultâneos se não estivessem contidos em um mesmo e terceiro fluxo" (DELEUZE, 1999, p. 64). Para Bergson, os dois fluxos exteriores são compreendidos num aspecto do eu que é interno, a duração de um espectador. Daí que essa "[...] duração é apenas a nossa quando nossa consciência olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca os três fluxos num único ato indivisível" (BERGSON, 2009, p. 51). Sendo assim, o fluxo exterior, fora de nós, e o fluxo "dentro de nós" se relacionam a partir da noção de simultaneidade. Enquanto que um aspecto do eu será marcado pelo o que se passa exteriormente, constituindo-se a partir de uma duração espacializada, um outro aspecto será marcado pela duração interna, ambos pensados a partir da ideia de fluxos. A amplitude da noção de simultaneidade pode ser vista na medida em que Bergson aproxima os fluxos, o exterior e o da consciência. Na leitura de Worms, o ganho principal da noção de simultaneidade é que:

---

[26] De acordo com Worms: "A simultaneidade é assim a relação ou o contato entre uma duração e outra realidade. Ela pode assumir duas formas: intersecção instantânea e artificial, na medida em que supõe a interrupção da duração e a representação do espaço, ou coincidência contínua e contemporânea de uma duração interna com outros fluxos, que supõe eles próprios outras durações" (WORMS, 2000, p. 60).

> Somente a retomada direta da noção de *simultaneidade*, à qual a física de Einstein obriga Bergson, pode fazer aparecer a solidariedade íntima entre o pensamento do instante e o presente da consciência, ao ponto de fazer deles duas faces de uma mesma experiência da duração (WORMS, 2004, p. 144).

Einstein teria se limitado a usar a noção de simultaneidade como uma pura relação objetiva entre coisas ou eventos "[...] que a velocidade da luz impede de situar num mesmo instante" (WORMS, 2004, p. 145), o que teria impedido o físico de vê-la como um dado subjetivo e imediato. O que a crítica de Bergson teria alcançado foi a hipótese de que os físicos, principalmente Einstein, transformam a realidade da duração a partir da simbolização, convertendo o tempo enquanto duração em *tempo fictício*, dificultando o entendimento sobre a relação entre o que se passa "dentro" e "fora" do eu. O principal ganho da noção de simultaneidade no texto de 1922 foi a ideia de fluxos como experiência temporal, ampliando a noção já exposta no texto de 1889. Se no *Essai* a simultaneidade foi definida como uma *endosmose entre duas realidades*, em *Durée et simultanéité* ela é pensada como uma endosmose de fluxos, isto é, endosmose entre os fluxos exteriores e o fluxo interior de nossa consciência.

A denúncia da confusão causada pela má tradução entre o que se passa fora e dentro de nós, proposta no segundo capítulo do *Essai*, é a mesma para os teóricos da física que insistem em calcular a duração por meio do espaço, o que implica afirmar uma simultaneidade problemática. A instantaneidade, enquanto princípio do espaço e do tempo homogêneo, camufla o tempo vivido internamente por nós ao tomá-lo como algo fragmentado e estático, embora ele deva ser destacado como elemento crucial para pensar a relação entre espaço e tempo[27]. O que o diálogo com a física de Einstein e a crítica à noção de instante nos proporcionam é a ideia de que na medida em que a duração heterogênea é ocultada pela superfície que compõe a experiência do eu sob a perspectiva de fora,

---

[27] Worms observa o seguinte: "De fato, o espaço não é apenas um princípio formal e exterior: é uma "intuição" ou um *pensamento*, que tem por característica dar-se de direito em um puro *instante*. Se esse instante deve ser primeiro criticado, é do interior: é através dele que nossa experiência do tempo se desdobra constantemente em um fluxo contínuo e em cortes estáticos, em progresso e em coisas, em movimentos e em imagens. Entretanto, desde o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, o instante não é somente a condição de um pensamento abstrato do espaço: é também o modo de relação com o espaço concreto das coisas, através da sua sensação ou mais exatamente da sua *percepção*. [...] O instante não é então somente um limite abstrato do tempo, é uma relação entre o espaço e o tempo, e uma relação instantânea ou antes a instantaneidade como relação deve chamar-se *simultaneidade*" (WORMS, 2004, p. 145).

formamos a ideia de tempo homogêneo, apresentado no *Essai* também como a "quarta dimensão do espaço". Essa quarta dimensão é concebida como a combinação entre o espaço e o tempo, o que permite, por exemplo, que o movimento do pêndulo do relógio seja justaposto em instantes distintos. É o que consolida a estrutura de um aspecto do eu, que corresponde ao "fora de mim", bem como o que garante a apreensão dos termos em unidades justapostas. Ora, o tempo homogêneo não é senão o tempo do qual nos servimos para pensar habitualmente, permitindo-nos, igualmente, contar, dividir e mensurar[28]. Trata-se de um tempo que aparece *representado* e que será descrito na primeira parte de *La pensée et le mouvant*, quando Bergson diz que: "Afirmar que um evento ocorrerá em um tempo *t*, é simplesmente exprimir que, até lá, teremos contado um número *t* de simultaneidades de um certo tipo" (BERGSON, 2018a, p. 3). Embora o problema da simultaneidade seja complexo, demandando um trabalho inteiro para tratá-lo, vale notar que ele está presente na circunscrição das noções de eu.

O que é preciso destacar e insistir, aqui, é que a passagem do *Essai* que se refere ao "fora" e ao "dentro", citada anteriormente, aponta para dois tempos diferentes, duas dimensões da experiência, cada uma correspondendo a um dos aspectos do eu. No horizonte dos dois aspectos do eu, multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa se reencontram, ganhando um novo sentido e alcance. Vejamos algumas considerações especificamente sobre esses dois aspectos do eu, superficial e profundo.

4.1. Eu superficial e Eu profundo

[28] Textualmente, lemos que: "[...] apenas o espaço é homogêneo, que as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta e que toda multiplicidade distinta é obtida por um desdobramento no espaço. [...] Cada um dos chamados estados sucessivos do mundo exterior existe por si só, e sua multiplicidade só tem realidade para uma consciência capaz de conservá-los primeiro, e de justapô-los depois, ao exteriorizá-los uns em relação aos outros. Se ela os conserva, é porque esses diversos estados do mundo exterior dão lugar a fatos de consciência que se interpenetram, se organizam insensivelmente juntos, e ligam o passado ao presente pelo efeito dessa própria solidariedade. Se ela os exterioriza uns em relação aos outros, é porque, ao refletir sobre sua distinção radical (um tendo cessado de existir quando o outro aparece), ela os percebe sob a forma de multiplicidade distinta; o que equivale a alinhá-los juntos no espaço onde cada um deles existia separadamente. O espaço empregado para esse uso é precisamente o que se chama tempo homogêneo" (BERGSON, 2018, p. 89-90).

No segundo capítulo do *Essai*, Bergson afirma que o eu possui dois aspectos, respectivamente denominados *eu superficial* e *eu profundo*. O ponto de partida do filósofo é o seguinte:

> Se acabamos distinguindo dois tipos de multiplicidades, duas formas da duração, é evidente que cada um dos fatos de consciência, tomados separadamente, deverá assumir um aspecto diferente conforme o consideremos em meio a uma multiplicidade distinta ou de uma multiplicidade confusa, no tempo-qualidade em que é produzido ou no tempo-quantidade em que é projetado.(BERGSON, 2018, p. 96).

A análise dos dois aspectos do eu tem como pressuposto a distinção entre duas multiplicidades. A partir da citação acima, podemos inferir que há um eu que toca o mundo exterior e outro que é interior e profundo. Sobre o primeiro aspecto, ele é descrito como "[...] a sombra do eu [o eu profundo] projetada no espaço homogêneo" (BERGSON, 2018, p. 95). Nesse sentido, esse aspecto do eu possui uma relação particular com a exterioridade, na medida em que se trata de uma dinâmica em que nossas sensações sucessivas "[...] retêm algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas" (BERGSON, 2018, p. 93). O eu superficial desenvolve-se no meio homogêneo, isto é, no espaço, e por isso há uma "representação simbólica" que caracteriza esse aspecto. Daí que em relação ao outro aspecto do eu, o caráter simbólico de tal representação "[...] se torne cada vez mais flagrante na medida em que penetramos as profundezas da consciência" (BERGSON, 2018, p. 93). Ora, é justamente tal caráter que é destacado por Bergson como sendo problemático para descrever o psiquismo.

Devido ao fato de que o eu superficial se desenvolve no espaço, ele "[...] se presta infinitamente melhor às exigências da vida social e, em particular, às da linguagem" (BERGSON, 2018, p. 96). Que faz, especificamente, com que esse aspecto sirva melhor à sociedade e à linguagem? O eu superficial mobiliza a linguagem porque ela é, seguramente, um meio que lhe permite colocar para fora o que está enraizado profundamente, permitindo-lhe fazer parte do mundo de algum modo. A linguagem é uma ferramenta que serve para comunicar algo e, por isso, é capaz de produzir vínculos sociais. Nesse sentido, o eu superficial é pensado como um "[...] eu cuja existência tem momentos distintos, cujos estados são separados uns dos outros e podem ser expressos sem dificuldade em palavras" (BERGSON,

2018, p. 103). A representação simbólica da duração, portanto, é etapa fundamental desse processo, pois na medida em que os estados psicológicos são descritos distintamente, sendo percebidos como quantidade, isso se torna útil porque, por exemplo, permite organizar, descrever analiticamente e justapor a vida consciente que em essência é indistinta. Desse modo, podemos supor que a tentativa da psicologia científica de trabalhar com uma vida psicológica superficial ocorra justamente porque ela busca explicar a consciência por meio de ferramentas tributárias da extensão.

A linguagem desempenha um papel fundamental no processo de socialização, pois é através das palavras que o eu superficial encontra semelhança com seus pares, permitindo que ele reconheça o outro e a si mesmo, o que lhe garante viver em sociedade. Ele é entendido como *eu social* porque sua constituição é moldada por aquilo que a sociedade lhe impõe, sobretudo a organização que a linguagem estabelece no vínculo entre diferentes pessoas. Ou seja, nós nos comunicamos através de palavras que julgamos apontar para a mesma coisa, por exemplo, o que possibilita uma comunicação reta e segura entre os pares. Mais tarde, em 1932, Bergson fala sobre o eu que se liga a essa parte socializada, justamente porque ela é uma espécie de ponto sólido, algo que lhe oferece certo equilíbrio e estabilidade para viver[29]. No entanto, ao descrever o eu superficial, Bergson encontra um problema: se ele vive ligado à sociedade e utiliza a linguagem como veículo de comunicação, isso não deixa de causar uma dificuldade em relação à apreensão de sentimentos profundos, os quais são oriundos de uma dimensão profunda e avessa aos quadros espaciais. Nas palavras de Bergson:

> Quando dizemos que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou mesmo a alma inteira, devemos entender que sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças e que ela as penetra, sem, no entanto, nelas se deixar ver. Mas essa representação totalmente dinâmica repugna à consciência reflexiva, porque ela gosta das distinções estritas, que se expressam facilmente por palavras, e das coisas com contornos bem definidos, como aquelas que percebemos no espaço (BERGSON, 2018, p. 7).

O aspecto superficial do eu é tributário da consciência reflexiva. Poderíamos dizer que ela é sua principal ferramenta de trabalho em sociedade. A consciência reflexiva é responsável por estabelecer distinções e por isso ela auxilia na

[29] Cf. BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Edições 70: Lisboa, 2019, p. 30.

expressão do interior em palavras. O aspecto profundo do eu se constitui pela penetração de estados, pela confusão interior sem distinção precisa que não se presta à tradução em palavras a não ser por meio de uma subversão de sua natureza, por exemplo. No âmbito social, o eu superficial torna-se mais importante porque o espaço é condição de possibilidade de tal distinção e de organização da experiência em etapas. Segundo argumenta Caterina Zanfi, para Bergson o social "[...] é o domínio do espaço, da utilidade e do hábito, reino da regularidade, da repetição, de papéis acentuados e rígidos" (ZANFI, 2012, p. 226)[30]. Tudo isso só é possível porque há a consciência reflexiva operando em conformidade com o tempo homogêneo.

O segundo aspecto do eu é caracterizado num sentido oposto ao primeiro, de modo que Bergson o descreve como o "[...] eu interior, aquele que sente e que se apaixona, aquele que delibera e se decide" (BERGSON, 2018, p. 93). Ao atrelar as paixões, os sentimentos, as deliberações e as decisões ao eu profundo e interior, o filósofo assume que esse aspecto funda o caráter, forjando assim a história singular de alguém, e, portanto, é aquilo que constitui um dos pilares da personalidade. Riquier argumenta que "[...] não é porque somos uma pessoa que temos os estados de consciência, é porque estes tendem, em virtude de sua duração, a agregar outros que uma personalidade é formada" (RIQUIER, 2009, p. 462). Esse argumento é importante porque possibilita pensar que a personalidade só pode ser pensada a partir do conjunto de sensações, emoções, paixões e etc. que formam o eu profundo.

Evidentemente, a discussão sobre o eu revela-se importante para o desenvolvimento da teoria da personalidade em Bergson. O eu, que é pensado sob dois aspectos, um exterior, social e prático e outro interior, profundo e ligado às emoções, aponta para uma dificuldade que o filósofo precisa enfrentar, qual seja, a da relação entre a consciência, que em tese é distinta do mundo exterior, mas que se relaciona regularmente com ele. A dificuldade precisamente sobre os dois aspectos do eu é a de pensar como a consciência, que se relaciona com o mundo exterior, não recai numa forma de personalidade dupla, ou seja, desdobrada em duas entidades distintas e independentes. Conforme a afirmação de Riquier, nossos

[30] A autora também comenta, no mesmo artigo, a influência da filosofia de Bergson, em especial pela temática do social, sobre alguns sociólogos do século XIX e XX. Para tanto, cf. ZANFI, C. Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte. In: *Annales bergsoniennes V*. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui. Paris: PUF, 2012, p. 223-226.

diversos estados (*multiplicidade*), os quais ainda assim são únicos considerados em si mesmos (*unidade*), formam uma personalidade, de modo que os dois aspectos do eu estão na base dessa noção. Mesmo assim, cabe observar que Bergson é categórico ao dizer que esses dois aspectos dizem respeito a uma só e mesma pessoa, isto é, não há um desdobramento da personalidade, mas apenas dois aspectos diferentes do eu e, consequentemente, duas apreensões diferentes dos estados da vida consciente. Isso significa dizer que a teoria do eu é etapa importante para a problematização da concepção de personalidade que Bergson nos oferece, pouco a pouco, nos capítulos do *Essai*.

Frédéric Worms notou que a relação entre o eu e a duração pode ser considerada como uma relação de fenômeno com ser, sendo que a duração é assumida como o próprio Ser. Nesse sentido, a relação entre eu profundo e duração revela, ainda, o fundamento metafísico dessa duração individual de alguém[31]. Contudo, a relação que o eu superficial estabelece com a exterioridade implica considerar que algo do eu profundo é de alguma maneira modificado, de modo que a relação entre fenômeno e ser passa a ser mascarada. Conforme salienta David Lapoujade em seu texto *Puissances du temps*, a multiplicidade qualitativa interna só pode ser percebida por um aspecto do eu, o eu profundo. Sendo assim, esse tipo de multiplicidade não pode aparecer para o eu superficial porque este só "[...] pode re-presentar as multiplicidades em um espaço; seus dados são sempre mediatos, simbólicos" (LAPOUJADE, 2017, p. 32). Os sentimentos, as paixões, as sensações e etc., em profundidade, são dados como qualidade e não podem ser mensurados, distintos e/ou expressos por palavras sem que sua natureza seja modificada, sem que algo se perca.

Desse modo, o aspecto superficial revela que o qualitativo foi traduzido em quantitativo, em extensão, o que para Bergson configura um problema. A linguagem, ao ser tomada como uma ferramenta necessária para o eu superficial projetar o eu profundo, isto é, para socializar, acaba, assim, por fixar a mobilidade interna que constitui a vida consciente. Ao modificá-lo, o eu superficial modifica e desnatura aquilo que lhe constitui, ou seja, a própria duração. Segundo Worms, a palavra é "[...] o que congela definitivamente o estado isolado em *uma essência fictícia e abstrata*, que o separa do devir individual de que faz parte" (WORMS,

[31] Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010, p. 66-67.

2010, p. 61). Daí que o eu profundo não se adeque muito bem às palavras, justamente porque elas atingem a principal característica que o constitui. Para Bergson, é comum realizarmos uma operação que solidifica nossas impressões, com o intuito de "[...] expressá-las pela linguagem" (BERGSON, 2018, p. 97). É justamente tal procedimento que confunde o devir próprio ao âmbito da vida consciente com a palavra que tenta exprimi-lo, mas ao invés disso apenas o congela num objeto exterior.

Para esclarecer melhor esses dois aspectos do eu, a oposição feita por Bergson entre sonho e vigília[32] pode ser útil. Essa oposição, além de ilustrar como nossa concepção ordinária de duração se deve à invasão gradual do espaço no domínio da consciência, também serve para ilustrar como funcionam as duas experiências correspondentes aos dois aspectos do eu. No *Essai*, essa distinção aparece rapidamente quando Bergson assevera que no sonho algumas *funções orgânicas* são amenizadas, embora outras ainda permaneçam ativas, como é o caso da nossa respiração, do bombeamento de nosso sangue, etc. Em estado de vigília, as operações cognitivas estão mais presentes e ativas, ordenando assim as funções vitais para organizar a experiência e, desse modo, garantir a sobrevivência, isto é, a conservação e persistência do eu na existência. O eu superficial percebe o tempo homogêneo porque suas funções, ligadas a camada mais superficial da experiência, não se aprofundam na penetração mútua de estados tal como ocorre internamente em nossa consciência. É por isso que, para Bergson, a experiência do sonho nos aproxima do eu profundo, dimensão em que há uma modificação na comunicação entre o eu e as coisas exteriores. A distinção entre o estado de vigília e o sonho aguça a distinção feita por Bergson entre o interior e o exterior.

Em 1901, na conferência *Le rêve*, Bergson ampliou alguns pontos que aparecem aqui no *Essai*. Apoiado em algumas discussões científicas de sua época, o filósofo pondera sobre a característica psicológica do sono, partindo da hipótese de que o sono não significa um fechar-se completamente ao mundo exterior. Na verdade, as impressões externas que são captadas pelos órgãos dos sentidos que ainda funcionam em estado de sono servem de material para o sonho, por exemplo,

[32] Este exemplo também é utilizado posteriormente por Bergson em *Matière et mémoire* e na conferência *Le rêve*. Vale lembrar que a temática do sonho não é apenas objeto de investigação por parte do filósofo francês, mas serviu muito bem contemporaneamente à psicanálise de Sigmund Freud, com a obra intitulada *A interpretação dos sonhos*, publicada no início do século em 1900, um ano antes da publicação da conferência sobre o sonho de Bergson.

o que significa reconhecê-las como elemento que auxilia na composição de diversos tipos de sonhos. Exemplificando, em estado de sono, continuamos a captar ruídos externos através da audição, os quais no sonho podem ser convertidos em coisas diferentes:

> O ranger de um móvel, o fogo que estala [pétille], a chuva que açoita [fouette] a janela, o vento tocando sua escala cromática na lareira são sons que ainda atingem o ouvido e que o sonho converte em conversa, gritos, concerto etc. Uma tesoura foi esfregada contra uma pinça nos ouvidos de Alfred Maury enquanto ele dormia: ele imediatamente sonhou que ouviu o alarme [*tocsin*] e testemunhou os eventos de junho de 1848 (BERGSON, 2013, p. 4-5).

Porém, de acordo com Bergson, as impressões não atuam sozinhas na produção de um sonho. As lembranças também desempenham um papel fundamental no processo de formação dos sonhos. Trata-se de imagens que aparecem a nós, a nossa consciência, por assim dizer, e que são entendidas como um "[...] o poder que informa o material transmitido pelos órgãos dos sentidos, o poder que converte em objetos precisos e determinados as impressões vagas provenientes dos olhos, do ouvido, de toda a superfície e do interior do corpo" (BERGSON, 2013, p. 10). Para que haja a formação completa do sonho, as impressões não são suficientes, uma vez que são indeterminadas e vagas. A lembrança, ao se adequar a uma sensação, adquire certa materialidade, produzindo, assim, os sonhos. É daí que eles são pensados como a junção entre a sensação e a lembrança[33].

De acordo com Bergson, tanto no sono quanto no estado de vigília há uma combinação entre a sensação e a lembrança que ela evoca. Há certa atividade do espírito que continua operando em ambas situações. Mas, o que Bergson ressalta é que a experiência do sono difere da experiência de vivermos em sociedade, de estarmos em estado de vigília. Quando estamos dormindo, algumas funções superiores do pensamento são postas em estado de *descanso*, isto é, são induzidas a um *relaxamento*, como se não fosse necessário utilizá-las. Ao cairmos em sono

[33] A definição de sonho, para Bergson, nesse contexto, é a de que ele é uma ressurreição do passado, o qual se acumula desde o despertar de nossa consciência e que se conserva em nossa profundeza como lembranças, ou seja, como *inconsciente*. Cabe observar que essa noção aparece sobretudo em *Matiére et mémoire*, livro em que Bergson precisa justificar como o passado sobrevive em nós, bem como de que modo ele se atualiza, como ele se torna presente. Veremos este ponto mais adiante em nosso trabalho.

profundo, por exemplo, tornamo-nos *indiferentes* à lógica, mas não incapazes de raciocinar logicamente. Isto quer dizer que, nesse estado, as funções superiores do pensamento, nossa inteligência, não precisa realizar nenhum *esforço* para adequar uma lembrança a uma sensação. Quando as cenas são produzidas nos sonhos, não há tensão simultânea entre a sensação e a memória, mas um relaxamento do esforço de concentração. O próprio Bergson, em sua conferência sobre o sonho, relatou um sonho ao público ouvinte que serve para explicitar a diferença entre estar acordado e estar dormindo, entre um relaxamento e um esforço de tensão. O filósofo relatou que, em seu sonho, ele estava numa assembleia, quando foi percebendo, pouco a pouco, surgir um murmúrio do auditório, e que por fim vieram a ressoar de todos os lados os gritos: fora, fora. Ao despertar, Bergson conta que percebeu os latidos de um cão que se encontrava no jardim vizinho. A partir desse sonho pessoal, o que se pretende ilustrar é o seguinte:

> Não precisamos fazer nada para que o latido de um cachorro extraia [*décroche*] em nossa memória, de passagem, a lembrança do rugido de uma reunião. Mas para que a lembrança de um cachorro latindo se junte a ela, em detrimento de todas as outras lembranças, e para que ela seja interpretada, ou seja, realmente percebida como um latido, é necessário um esforço positivo. O sonhador não tem mais forças para fazer isso (BERGSON, 2013, p. 20).

O que está em jogo, aqui, é a distinção entre o *eu da vigília* e o *eu do sonho*. Ao passo em que o eu está acordado, ele se engaja em agir, de modo que a atenção consiste no esforço que direciona a consciência ao mundo. O eu de vigília corresponderia, nesses termos, ao eu superficial, o qual se compromete com o presente, com a vida prática, esforçando-se constantemente para recortar o real e agir sobre ele, conforme as demandas práticas da vida. O segundo, por sua vez, é o eu *desinteressado* de tudo e, por isso, já não realiza mais o esforço necessário para estar desperto. Com efeito, ao definir o sonho positivamente como “[...] a vida mental integral menos o esforço de concentração” (BERGSON, 2013, p. 20), Bergson aproxima o eu do estado de sonho ao eu profundo. Cabe notar que as considerações sobre a distinção entre o eu dos sonhos e o eu da vigília serão aprofundadas especificamente em *Matière et mémoire*, uma vez que a conferência de 1901 não passa de um prolongamento do que fora exposto em tal obra. Nossa

intenção, aqui, é apenas ilustrar que os dois aspectos do eu do *Essai* já podem ser lidos a partir da perspectiva de estar acordado/estar dormindo.

Outro exemplo que demonstra como os dois aspectos do eu aparecem em nossas experiências cotidianas, diz respeito à experiência de ouvir as batidas do pêndulo do relógio. No *Essai*, Bergson pensa num exemplo bastante conveniente:

> No momento em que escrevo estas linhas, batem as horas num relógio das proximidades; mas meus ouvidos distraídos só se apercebem disso depois que várias batidas já se fizeram ouvir; portanto, não as contei (BERGSON, 2018, p. 94).

Bergson considera que é preciso um esforço para perceber quantas batidas ocorreram. Se for constatado que foram 4 ou 5, por exemplo, tal esforço indicará uma operação que conta com a presença do espaço, isto porque a contagem de números se dá espacialmente, situação em que eles aparecem uns ao lado dos outros. Trata-se, aqui, de recuperar a multiplicidade numérica como pano de fundo. O pensamento, ao tentar apreender as batidas do ponteiro, justapõe os instantes que delas decorrem, apreendendo-as então como quantidade, sendo que tal quantidade é apreendida a partir da extensão. Revela-se, nessa situação, a experiência própria ao eu superficial que traduz o efeito sensível da batida em justaposição no espaço. Assim como no caso do eu de vigília, não se trata de sentir a duração, mas de mensurá-la.

Porém, a experiência é diferente em relação ao eu profundo, pois não se trata de mensurar a duração, mas senti-la. Desse modo, o eu profundo não conta as batidas, apenas a sente sensivelmente. Trata-se de uma consciência emocionada, por assim dizer, a qual vai sendo compreendida a partir da multiplicidade qualitativa. Com efeito, as sensações que são produzidas a partir daí se penetram e se fundem umas nas outras. Se as batidas do pêndulo do relógio não são representadas por quadros espaciais, elas são dadas segundo um aspecto que se aproxima de uma *frase musical*, ou ainda, como uma melodia.

Tanto o eu profundo quanto o eu superficial remetem às duas multiplicidades, duas experiências diferentes ou, ainda, duas apreciações distintas da duração, noção fundamental da filosofia de Bergson. Por um lado, podemos verificar a importância que tal noção assume em seu primeiro livro, uma vez que ela está no centro das principais discussões. Por outro, é imprescindível notar que sua

apreensão passa por graus distintos, uma vez que a constituição do eu também se dá nessa mesma direção; há uma invasão gradual do espaço na duração.

Contudo, cabe observar, aqui, que a análise da duração a partir da experiência do eu psicológico não deixou de levantar algumas dificuldades, as quais foram observadas por alguns comentadores da filosofia de Bergson. A duração, enquanto forma de sucessão em que não há partes exteriores umas às outras, supõe, assim, a presença de um eu ou, antes, um sujeito que constitui os momentos contínuos do tempo na medida em que vive sua história, marcando sua existência no mundo exterior. Em outros termos, equivale a dizer que a duração é concebida à luz de um "sujeito", o qual os momentos que passam sucessivamente constituem o próprio tecido de sua existência. Mas, as dificuldades que o filósofo enfrenta, e que dizem respeito à dinâmica dos dois aspectos do eu, podem ser expressas da seguinte maneira: a experiência do eu profundo insinua que ele permanece na posição passiva, que toda atividade lhe é roubada? O que significa dizer, então, que o eu organiza seus estados atuais com os anteriores, que os estados se penetram e se fundem formando um todo organizado, tal como é constatado na experiência da duração? Isso não corresponderia a uma síntese? Se sim, qual a natureza dela? Ou, ainda, é possível afirmar que o eu superficial é capaz de produzir atividade livre, considerando que esse aspecto não é totalmente diferente do eu profundo — esse que retoma o contato imediato com a duração — e, portanto, ele só age segundo suas representações dadas num espaço homogêneo? Ou seja, o eu superficial não seria um elemento passivo na produção do ato livre? Mas, se o eu profundo remete apenas à passividade, como pensá-lo como algo capaz de produzir a atividade livre?

Tais questões denunciam que há um nó entre os dois aspectos do eu que os amarra. Nossa proposta, aqui, não é responder a todas essas questões. Destacam-se duas leituras que atacam o problema do nó entre os dois aspectos do eu. Por um lado, há uma leitura que considera o eu profundo como sendo *passivo*, enquanto que o eu superficial seria *ativo*. Trata-se da leitura de David Lapoujade, comentador que instaura uma distinção capital entre "sínteses passivas" e "sínteses ativas". O eu superficial, responsável pela atividade simbólica de representação, transforma o que é dado imediatamente em representação, em dado *mediato*, transformando, assim, o tempo interno da vida consciente em tempo homogêneo. O eu superficial produz, portanto, uma *síntese ativa*. Haveria então uma diferença

crucial entre esse aspecto do eu, o qual converte o dado imediato através de um *esforço de inteligência*, e o aspecto do eu profundo que, de acordo com Lapoujade, corresponde a uma *síntese passiva*. Segundo o comentador, não se pode pressupor que toda síntese seja ato de um sujeito ou de um "Eu (Moi) ativo". Sobre essa asserção categórica, lemos o seguinte:

> Não é um eu que constitui multiplicidades qualitativas; pelo contrário, são elas *que constituem o eu profundo* - enquanto ele sente ou se emociona com aquilo que acontece, com aquilo que age sobre ele ou dentro dele. O eu apenas recolhe o *efeito* dessas sínteses; ele é esse próprio efeito, individuado de forma contínua pelos efeitos com os quais se preenche e que o aprofundam. É a grande diferença entre o eu de superfície e o eu da profundidade: o primeiro é o agente de multiplicidades quantitativas enquanto o segundo é o paciente de multiplicidades qualitativas (LAPOUJADE, 2017, p. 34-35).

Lapoujade não vê na dimensão profunda do eu qualquer síntese operada por ele. As sínteses ativas só ocorrem na dimensão superficial, o que permite caracterizá-la como *agente*, enquanto o eu profundo é definido como *paciente*. Qualquer síntese que ocorra em nível profundo, é apenas *no* ou *por* meio do eu, não sendo o eu o agente responsável por ela.

A leitura de Frédéric Worms, por sua vez, intercede pelo caráter ativo do eu profundo. Inicialmente, cabe observar que a leitura de Worms concebe o ato de um eu na experiência da duração. Textualmente, por exemplo, ele diz o seguinte:

> [...] é que a duração, longe de designar somente a sucessão temporal, quando purificada de toda espacialidade, designa também *o ato de uma consciência ou de um eu* nessa sucessão, esse *eu vivo* ao qual chegará finalmente o último parágrafo do livro, opondo-o ao espaço (WORMS, 2010, p. 41).

Aqui, segundo a interpretação de Worms, fica evidente que a experiência da duração supõe um "eu", embora ainda não seja dito nada sobre sua natureza. O comentador francês insiste numa passividade apenas "aparente" do eu profundo[34] e defende a receptividade de nossa sensibilidade, primeira a operar em nossa experiência, mas, sobretudo, também afirma uma atividade primitiva que é condição da própria sucessão. Se para Lapoujade só há passividade na receptividade da

[34] Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: UNIFESP, 2010, p. 68.

sucessão temporal, uma vez que o eu profundo só recolhe o que já está "organizado", para Worms, ocorre o contrário. Numa longa passagem que julgamos necessária citar, ele diz o seguinte:

> O que prova paradoxalmente que deve haver um ato subjetivo a operar na própria sucessão temporal, é justamente *a passagem de uma passividade ou de um efeito sensível a outro*. Com efeito, entre ouvir uma "nota nova" e ouvir uma "melodia" (ou ouvir essa nota como nova nota da melodia, que a transforma em totalidade), e até se deixar "acalentar" e adormecer por ela, há uma *diferença*: a nota não é somente "passada", ela passou *nas* outras notas, não ocorreu apenas uma sucessão, mas uma *continuação*, uma conservação e uma integração, e mesmo que "eu" não seja o seu autor consciente, minha consciência sozinha, não enquanto olhar objetivo ou reflexivo, mas enquanto afetada por essas sensações e prova de sua transformação, e assim talvez também o ato de ligação e contração, pode ter sido o lugar ou, antes, o ator. De fato, não é o tempo em geral nem mesmo o "som" objetivo que passou, mas um efeito sensível que se transformou: o mistério do tempo não está nas coisas, mas em nós, no coração de nossa sensibilidade, que não pode ser somente passiva. [...] Há, pois, mesmo para as sensações mais passivas, tais como as sensações sonoras, um ato que consiste em organizá-las e em retê-las, e que sozinho explica a relação dialética e dinâmica de expressão e de adição entre um elemento e o todo ao qual ele se integra e que ele transforma (WORMS, 2010, p. 71).

Essa longa citação nos instrui sobre o ato primitivo que compõe a experiência da duração, uma espécie de *ato mínimo* e *impessoal*. É um ato que aposta na ausência da memória pessoal e do eu profundo enquanto um aspecto carregado de história singular, por assim dizer. Trata-se de restabelecer o eu num outro registro. Ao propor que se trata de recusar igualmente uma pura passividade e uma atividade de consciência exterior a seu conteúdo, Worms atesta que esse ato mínimo é anterior à constituição do eu singular, da consciência individualizada, enfim, da personalidade. O que está em jogo, aqui, é um *ato de ligação*. Contudo, se não há qualquer dificuldade em identificar que há um sujeito responsável pelo ato de organização interna, é porque Worms acredita que

> Bergson parece tudo fazer, aparentemente ao menos, para desapossar o eu e para restabelecê-lo a uma espécie de efeito imanente e passivo da própria sucessão sensível: a ponto de essa "auto-organização" manifestar-se não somente nas totalidades ou nas estruturas orgânicas e qualitativas [...] mas também, e talvez

> antes de tudo, nos *efeitos sensíveis*, tais como o acalentar e o adormecer de nossa consciência! (WORMS, 2010, p. 69-70).

É próprio da multiplicidade qualitativa, segundo Worms, dar-se através de seus efeitos sensíveis. A pergunta crucial de Bergson no *Essai* é a seguinte: quando as oscilações regulares do pêndulo do relógio nos fazem adormecer, o que produz esse efeito? Para o filósofo, não é o último som percebido e tampouco a última lembrança justaposta a esse último som que produziria o efeito de adormecer. Segundo Bergson, "[...] os sons se compõem entre si e agem não por sua quantidade como quantidade, mas pela qualidade que sua quantidade apresenta, ou seja, pela organização rítmica de seu conjunto" (BERGSON, 2018, p. 79). Em tal qualidade organizada internamente se destaca um efeito imanente e passivo, segundo Worms. Daí que quando contamos carneirinhos para adormecermos, a adição sucessiva de termos não produziria um número de carneiros, uma multiplicidade numérica, mas o próprio *sono*. É por isso que Worms insiste que há "[...] melodia ou organização precisamente porque a multiplicidade não numérica supõe um ato bem preciso da consciência, anterior logicamente a todo olhar, visada ou representação" (WORMS, 2010, p. 74).

Lapoujade aponta os dados imediatos da consciência como evanescentes, como vibrações que escapam ao domínio da representação, e, portanto, escapam ao *entendimento*[35]. Em que pesem as diferenças entre as duas leituras em torno da oposição entre passividade e atividade, é justamente todo o problema da síntese, legado por Kant, que está sendo rediscutido aqui: em que medida o eu profundo pode organizar e reter os dados imediatos da consciência? Toda a dificuldade reside na aproximação dos dados imediatos da consciência com o aspecto profundo do eu. Para Lapoujade, embora o espiritual seja o domínio responsável pelas sínteses, as unidades que são produzidas a partir daí são incalculáveis pelo eu profundo, motivo pelo qual se atribui os termos "confuso e obscuro" e, sobretudo, pelo qual se deve valorizar a dimensão sub-representativa. Ainda segundo o comentador, a dificuldade de Worms teria sido justamente pensar o ato mínimo e impessoal, ainda que consciente e empírico, como um desenvolvimento que se dá nos "limites da passividade". Ao ser esclarecido pelo fenômeno do movimento, Worms declara que

[35] Contra a hegemonia de Kant, Lapoujade dá voz a Maimon, evidenciando os resultados que ele encontrou ao aprofundar e ampliar a filosofia kantiana. Para tanto, cf. LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 Edições, 2017, p. 38-40.

este ato passa a ser concebido como ato indivisível da consciência, denominada por Bergson como “síntese mental”. Sendo assim, o erro de Worms, segundo Lapoujade, teria sido o de insistir consideravelmente nessa “síntese mental”, não vendo a importância do nível *sub-representativo* do eu profundo.

Seguramente, a análise dos dois aspectos do eu possibilita levantar mais questões do que propriamente respostas definitivas. Embora fosse algo a aprofundar aqui, destacaremos sobre esse assunto apenas dois tópicos. O primeiro é que as descrições sobre a configuração dos dois aspectos do eu, no *Essai*, revelam uma nova dinâmica da vida psíquica, a qual é descrita à luz da duração. O segundo é que a partir do movimento crítico e teórico, da posição da vida psicológica em novos termos, surge um esboço da noção de personalidade, assentada no princípio fundamental[36] da filosofia de Bergson, a saber, a *duração*. A noção de personalidade, embora ainda não delimitada, subjaz à estrutura dos dois aspectos do eu, assim como é pensada à luz da duração. Mesmo que se trate de um esboço — significando que a noção de pessoa ainda não é inteiramente desenhada —, ao menos é possível vislumbrar as condições para pensá-la. Ao redefinir a vida psicológica, atestando duas significações — espacial/social e individual/temporal —, Bergson suscita a possibilidade de pensar a personalidade através de duas faces diferentes, por assim dizer. Mesmo que essa noção apareça lateralmente, ao menos é possível entrever o terreno em que ela é proposta, as condições necessárias para pensá-la em seu aspecto psicológico.

5. Impessoalidade e pessoalidade

Ao estabelecer um vínculo forte entre tempo e experiência interna, supondo que o tempo não é mais compreendido como algo que formata a experiência, mas que é seu próprio conteúdo, Bergson pôde pensar, conjuntamente, a personalidade, os dois aspectos do eu e a liberdade à luz da duração. No entanto, o filósofo declara que a duração é uma realidade inexprimível, sendo também de difícil acesso. Com efeito, tal dificuldade é reforçada pelo modo de funcionamento de nossa consciência reflexiva, post que ela tende a conceber os estados psicológicos como coisas

[36] Conforme argumenta Calkins, é curioso notar que Bergson tenha concebido o tempo como uma forma de experiência “pessoal”, assim como a própria duração é concebida em termos pessoais (personal terms). Para tanto, cf. CALKINS, M. W. Henri Bergson: personalist. In: *The Philosophical Review*, Vol. 21, No. 6 (Nov., 1912), pp. 666-675.

justapostas, e, por isso, “[...] substitui a realidade pelo símbolo, ou só percebe a realidade por meio do símbolo” (BERGSON, 2018, p. 95-96). Esse procedimento que opera em conformidade com a linguagem, designa o enquadramento da realidade psicológica, entendida pelo filósofo como devir, num molde permeado pelo símbolo, o qual acaba fixando algo que é movente. Ou seja, a consciência reflexiva apreende a duração artificialmente por meio de esquemas espaciais. Desse modo, ao substituir a realidade pelo símbolo, perde-se de vista a duração psicológica como progresso contínuo, como mudança ininterrupta de novidade. A consciência reflexiva, ferramenta da psicologia científica e por vezes do senso comum, não consegue apreender a duração tal como ela é descrita por Bergson. Sendo assim, o *Essai* configura-se como a primeira tentativa do filósofo de penetrar o domínio da vida interior de maneira adequada, sem os prejuízos que o esquema espacial lhe impõe.

O esforço de apreender a realidade interna, isto é, a duração psicológica, seguramente, é um encaminhamento em direção à apreensão da pessoa, realidade interna, profunda e que dura. A tentativa de descrever a vida consciente significa uma abertura para a discussão sobre a personalidade humana, eis um dos alcances principais do *Essai*. Ao buscar compreender a vida interior sob novos aspectos, superficial/profundo, Bergson circunscreve, ao mesmo tempo, um modo de apreender a personalidade, o qual é diferente daquele praticado pela psicologia empirista do século XIX. Essa disciplina teria cometido diversos equívocos e excessos, sobretudo porque deixou de considerar o aspecto profundo de nossa vida consciente. Isso resultou numa concepção problemática de personalidade. Mas, quais são efetivamente os prejuízos de uma abordagem que privilegia apenas o aspecto superficial? De acordo com Bergson, os problemas são claros: trata-se de uma personalidade que será entendida por um caráter fixo, ou seja, será compreendida em nome de uma impessoalidade que serve às exigências do associacionismo e da psicologia que lhe é tributária.

A noção de personalidade ganha contornos importantes quando Bergson considera dois elementos que integram a estrutura de cada um dos aspectos do eu, o elemento *impessoal*, correspondente ao eu superficial, e o elemento *pessoal*, correspondente ao eu profundo. O termo impessoal, por exemplo, possui duas denotações. Em um sentido, é aquilo que não possui ou que não reflete quaisquer atributos individuais. No outro, é aquilo que não diz respeito a uma pessoa

específica e, portanto, remeteria ao anônimo. Já o termo pessoal é relativo à pessoa e, nesse sentido, poderia ser lido à luz da ciência jurídica, a qual define a pessoa como um ser racional dotado de uma capacidade autonormativa. O termo pessoal poderia remeter a uma pessoa física, cuja configuração biológica e cognitiva a distingue dos demais animais e lhe confere direitos e deveres.

Mas, ao tratar do par pessoal/impessoal, Bergson atribui o mesmo sentido que esses termos comuns? No segundo capítulo do *Essai*, ele nota que no nível do eu superficial, nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentariam sob um aspecto nítido, preciso, mas que seria *impessoal*. Que isso significa? Em primeiro lugar, cabe observar que o aspecto superficial do eu pode ser descrito em termos de uma *face solidificada*, inerte, fixa, com perda considerável do aspecto do eu profundo. Essas descrições remetem à estabilização do que, em essência, é puro devir. As descrições do eu superficial consideram que ele não se altera, pois ele permanece preso à fixidez que a própria linguagem impõe. A esse respeito, Bergson problematiza nossas impressões, as quais mudam incessantemente, tal como nossa vida consciente. Textualmente, ele escreve o seguinte:

> Tal e tal sabor, tal e tal perfume, agradava-me quando eu era criança e me repugna hoje. No entanto, ainda dou o mesmo nome à sensação que experimentei e falo como se o aroma e o sabor permanecessem os mesmos, apenas meus gostos teriam mudado. Portanto, continuo solidificando essa sensação; e quando sua mobilidade se torna tão óbvia que se torna impossível ignorá-la, extraio essa mobilidade para dar a ela um nome próprio e solidificá-la, por sua vez, na forma de um *gosto*. Mas, na realidade, não há sensações idênticas nem gostos múltiplos; pois as sensações e os gostos aparecem para mim como *coisas* assim que eu os isolo e os nomeio, e na alma humana não há nada além de *progresso* (BERGSON, 2018, p. 97-98).

A passagem acima ilustra o procedimento que costumamos fazer com nossas sensações, sentimentos, etc., qual seja, imputar-lhes um nome ou ligá-los a um objeto exterior que os representa. Ao fazermos isso, solidificamos aquilo que é, por natureza, mudança qualitativa. Nossa interioridade, definida nesses termos, na medida em que recebe um nome, por exemplo, passa a não mais ser vista à luz da duração, mas sim do tempo homogêneo. É justamente essa tradução que se torna problemática e que explicita o caráter impessoal do eu superficial.

De acordo com Bergson, a linguagem que utilizamos para nos comunicar socialmente é responsável por nos fazer acreditar na invariabilidade de nossas sensações, de nossas emoções, enfim, de nossa vida consciente. Ela congela a sensação num único nome, o que faz com que a linguagem seja considerada, por vezes, como algo que acaba traindo nossas sensações, emoções, sentimentos, uma vez que não consegue contemplar a totalidade de nuances que os constituem. É por isso que Bergson considera que a palavra é "impessoal", pois ela enquadra os estados de consciência numa invariabilidade que ataca aquilo que há de mais pessoal em nós. A palavra, embora seja importante para o ato de reconhecimento em sociedade, por exemplo, prejudica a apreensão do movimento contínuo de mudança que nos constitui internamente. Ao invés de nosso interior ser percebido como *progresso*, ele torna-se *coisa* solidificada que aniquila a *consciência imediata*.

Alguns termos que Bergson utiliza para caracterizar o aspecto superficial de nossa vida consciente, tais como *exterior* e *inerte*, circunscrevem um nível cuja vivência se dá em função de uma dinâmica diferente daquela que ocorre na duração. Os gostos, os sentimentos, as ideias, enfim, os estados de consciência do eu superficial, portanto, não passam de fenômenos cristalizados, solidificados pela linguagem e por isso não manifestam autenticamente o eu profundo. O procedimento que separa os momentos da duração e coloca-os justapostos, acaba fazendo com que as sensações percam sua "animação e cor". Podemos entender que se trata da perda do que há de singular e pessoal, uma vez que Bergson afirma que ficamos "[...] diante da sombra de nós mesmos" (BERGSON, 2018, p. 99). Evidentemente, essa compreensão está atrelada ao fato de que nossa existência se desenvolve mais no espaço do que no tempo, ou seja, na duração. Mas, que isso significa exatamente?

Seguramente, uma questão desse gênero não está separada da discussão sobre a personalidade. As considerações de Bergson sobre a personalidade sugerem que ela é pensada sob duas dimensões, uma espacial e outra temporal. Na camada superficial da vida psicológica, nossa existência se desenvolve através de esquemas espaciais. Mas, se nossa existência se desenvolve mais no espaço do que no tempo, é porque de algum modo nossa vida prática assim o exige. No prefácio do livro, o filósofo diz o seguinte:

> Expressamo-nos necessariamente por palavras e frequentemente pensamos no espaço. Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que existe entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária à maioria das ciências (BERGSON, 2018, p. VII).

Se a linguagem verbal e escrita é necessária para nos expressarmos, ela só pode fazê-lo na medida em que há uma descontinuidade em nosso pensamento. Trata-se da conversão da duração em duração em extensão. Para Caterina Zanfi, a sociedade é o "[...] lugar de exteriorização de si e de distanciamento da dimensão interior profunda e imediata" (ZANFI, 2012, p. 226). Tal distanciamento ocorre porque o espaço acaba invadindo essa dimensão interior que é, essencialmente, duracional. Desse modo, o pensar no espaço e se expressar por palavras, portanto, ganha um sentido importante no seio social porque aponta para uma experiência em que a interioridade sofre alterações e distanciamentos, por assim dizer. Viver diante da sombra de nós mesmos, tal como Bergson afirmou no *Essai*, significa se distanciar de si mesmo, ou seja, dessa dimensão profunda que é pensada à luz da duração. Distanciar-se de si é, por outro lado, aproximar-se do que é impessoal e afastar da dimensão pessoal e singular.

Cabe observar, na passagem mencionada acima, que a ideia de que pensamos "quase sempre no espaço" revela uma outra possibilidade de apreensão de nossa experiência. O pensamento, para Bergson, não se reduz somente ao espaço e à linguagem, pois há um pensamento que não se deixa contaminar pelo espaço: o *pensar em duração*. Com efeito, é esse outro modo de pensar que o *Essai* propõe como modelo para apreender a dinâmica da vida consciente, o aspecto profundo do eu e, sobretudo, a personalidade. Com o pensar em duração, Bergson abre o horizonte para propor uma nova metafísica, cujo alcance permite atingir o real em termos duracionais. A distinção entre duas modalidades de tempo, entre duas experiências diferentes, significa, a uma só vez, uma crítica à tradição filosófica que insistiu em pensar o tempo em termos espaciais, bem como uma reforma radical do nosso modo de pensar, que como veremos implicará numa renovação da própria consciência. A crítica aponta para os erros comuns às filosofias como a de Kant, por exemplo, cujas proposições condenaram o pensamento aos conceitos abstratos e fictícios. A reforma, por sua vez, exige

inverter a marcha habitual do pensamento[37], esse pensamento que recorta do real aquilo que é útil à ação, confundindo, assim, o tempo com o espaço. Ao fazê-lo, Bergson revela-nos um outro modo de existência, um outro modo de pensar, que, seguramente, é um encaminhamento para uma nova concepção de personalidade.

Se a análise demonstra que há um aspecto superficial do eu, o qual aponta para uma dimensão impessoal, por outro lado, Bergson analisa uma camada profunda que revela um eu sem distorções. Nessa camada, encontramos aquilo que forja o *caráter* e a *história individual de alguém*, ou seja, o estofo da vida consciente. Descobre-se uma duração psicológica que caracteriza a pessoa singular, uma duração que é o fundamento desse aspecto profundo do eu. É daí que Patricia Verdeau, por exemplo, reconhecerá a evolução "[...] da duração corresponde a uma evolução pessoal" (VERDEAU, 2011, p. 40). O aspecto profundo aponta para essa dimensão pessoal, singular e duracional, cujos estados se interpenetram e se organizam. No entanto, Bergson considera que o que há de mais pessoal de alguém se torna incapaz de ser visto em sua amplitude quando recebe uma nomeação, por exemplo, ato que solidifica sua essência móvel. É como se abríssemos mão de ser quem realmente somos para dar lugar a um eu "falso" e superficial. Textualmente, ele escreve que:

> [...] a palavra de contornos bem-definidos, a palavra brutal, que guarda o que há de estável, de comum e, consequentemente, de impessoal das impressões da humanidade, aniquila ou pelo menos recobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual (BERGSON, 2018, p. 98).

É exatamente esse processo que engessa os sentimentos profundos e faz com que a personalidade seja vista de um ponto de vista superficial. Para Bergson, um amor violento, uma melancolia profunda, por exemplo, são sentimentos que reúnem elementos que se fundem e se penetram e não apresentam contornos precisos: os sentimentos profundos não se exteriorizam uns em relação aos outros. São eles, portanto, que constituem o eu profundo, a dimensão mais pessoal de nossa existência. Ao recorrer à experiência, Bergson constata que esses sentimentos podem ser definidos como "[...] um ser que vive, desenvolve-se e, consequentemente, muda sem cessar" (BERGSON, 2018, p. 99). A ideia de

[37] "*Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento*" (BERGSON, 2018a, p. 214).

mudança é fundamental aqui, sobretudo porque esclarece duas coisas importantes: a primeira é que, mais tarde, a própria personalidade será definida como continuidade de mudança; a segunda é que, ao definir a dimensão profunda como mudança, Bergson indica-nos que a dimensão superficial não é outra senão o aspecto a ser superado.

As análises de Bergson mostram, então, que há um procedimento a ser ultrapassado caso se queira encontrar a verdadeira essência do psiquismo. Trata-se do procedimento utilizado pela psicologia científica, o qual parece impedir o acesso à dimensão profunda de nossa existência. A crítica a essa disciplina serve como uma etapa que levará a uma nova nova concepção de personalidade. No escopo do *Essai*, podemos ler um trecho em que se destaca os graus que constituem a dinâmica entre camada superficial/profunda:

> Mas à medida que escavamos abaixo dessa superfície [do eu superficial], à medida que o eu volta a si mesmo, nessa medida seus estados de consciência deixam de ser justapostos e penetram e se fundem uns nos outros, e se tingir cada um deles com a coloração de todos os outros. Portanto, cada um de nós tem sua própria maneira de amar e odiar, e esse amor e ódio refletem toda a nossa personalidade. No entanto, a linguagem usa as mesmas palavras para descrever esses estados em todos os seres humanos, de modo que só foi capaz de captar os aspectos objetivos e impessoais do amor, do ódio e dos milhares de sentimentos que agitam a alma (BERGSON, 2018, p. 123).

O itinerário bergsoniano consiste em mostrar que o eu superficial é um recurso que serve muito bem à psicologia científica. A diferença entre os dois aspectos reforça a ideia de que há uma passagem do pessoal ao impessoal, no curso mesmo dos estados de nossa vida consciente que são transformados em palavras, objetos e coisas, por exemplo. O que está em jogo aqui é o acesso a essa camada do eu que exige um *esforço* do qual a psicologia não realiza, uma vez que se contenta apenas com sua parte projetada no espaço homogêneo. Na medida em que ela opera somente na superfície, ela perde de vista essa dimensão pessoal que reflete nossa “personalidade inteira”. Ou seja, por ficar apenas com o aspecto superficial, a psicologia trabalha com uma noção de personalidade que é, aos olhos de Bergson, problemática. Para o filósofo, na dimensão profunda do eu os sentimentos não se repetem e não são idênticos. Em seu texto, ele ressalta o seguinte:

> Se, à medida que nos afastamos das camadas mais profundas do eu, nossos estados de consciência tendem cada vez mais a assumir a forma de uma multiplicidade numérica e a se desdobrar em um espaço homogêneo, é precisamente porque esses estados de consciência afetam uma natureza cada vez mais inerte, uma forma cada vez mais impessoal (BERGSON, 2018, p. 101).

A linguagem transforma o progresso pessoal que constitui nossa interioridade numa forma de multiplicidade numérica. A tarefa de Bergson consiste, então, em mostrar que esse procedimento não alcança a verdadeira natureza da vida consciente e, consequentemente, gera problemas para descrever a dimensão da personalidade humana.

Porém, a distinção entre os dois aspectos do eu pode gerar ainda uma outra confusão a respeito da temática da personalidade. De acordo com Bergson, o eu superficial designa a pessoa com outra roupagem, por assim dizer, e não necessariamente conduz ao estabelecimento de uma outra entidade independente. Trata-se apenas de uma outra dimensão da experiência, outro aspecto da vida consciente. O ponto de vista superficial é o estado solidificado e estático de nossa vida consciente profunda. Os dois aspectos do eu, tematizados e analisados no coração do segundo capítulo do *Essai*, refletem dois aspectos da personalidade, mas não indicam duas personalidades distintas e autônomas, por assim dizer. As considerações de Bergson sugerem que tais aspectos podem ser pensados como duas *tendências*, embora haja apenas uma duração[38] numa única pessoa. Em outros termos, não há dois eus independentes que seriam opostos, mas dois aspectos de um único e mesmo eu.

A suposição de que haveria dois eus independentes encaminha-nos à questão da *múltipla personalidade*, fenômeno que ficou bastante conhecido no século XIX na psiquiatria e na psicologia dominante na época. Lapoujade, por exemplo, sustenta que os dois aspectos do eu não configuram uma dissociação da personalidade[39] em Bergson. Ao afirmar que se trata especificamente de dois aspectos diferentes, o filósofo parece se esquivar da dificuldade de assegurar que dois eus se alternam constantemente. De acordo com Bergson, assim como há oscilação entre os dois aspectos do eu, a pessoa oscila constantemente entre dois

[38] Bergson afirma que: “Mas, como esse eu profundo é uma e a mesma pessoa que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo” (BERGSON, 2018, p. 93).
[39] Cf. LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: N-1 Edições, 2017, p. 35.

pontos de vista sobre si mesma[40], o que não configura uma alteração entre duas personalidades diferentes. A discussão sobre a múltipla personalidade é importante pois ajuda a esclarecer alguns aspectos do modo como Bergson construiu sua teoria da personalidade. Vejamos alguns pontos sobre a psicologia de sua época, bem como algumas de suas argumentações sobre esse tema.

6. A Psicologia científica do século XIX

A questão da múltipla personalidade aparece discretamente no *Essai*, através da dissociação, quando Bergson tematiza os dois aspectos do eu. Cabe observar, inicialmente, que essa temática estava atrelada às discussões oriundas da psicologia do século XIX. Seguramente, é evidente que o esforço de Bergson para esboçar uma nova concepção de personalidade não estava tão distante da atmosfera em que essa disciplina orbitava. Em certa medida, o que o filósofo fez foi incorporar muito bem o pano de fundo das discussões da psicologia empírica, como é o caso da psicofísica; ao mesmo tempo, sua postura crítica em relação a essa postura deu condições para alcançar o estatuto metafísico da duração, bem como repensar noções problemáticas que eram utilizadas para descrever a consciência. No caso específico da personalidade, o filósofo também estava ciente das discussões sobre as patologias que a acometem, as quais eram objetos de estudos especialmente da psiquiatria. Sendo assim, o diálogo mantido com a ciência do psíquico não se reduz só ao sentido crítico, tal como encontramos no primeiro e no terceiro capítulo do *Essai*, mas vai além dele. Sua presença nos escritos do filósofo não é nítida somente pelo dele ter problematizado diretamente seus conceitos, mas porque também há tópicos em comum entre ambos, como é o exemplo das patologias da personalidade, mais especificamente, a múltipla personalidade.

Numa passagem do segundo capítulo do *Essai*, ao resumir suas conclusões sobre os dois aspectos do eu, Bergson toca no tópico sobre o *dédoublement de la personnalité*[41]:

---

[40] “Daí dois eus diferentes, um dos quais, consciente de sua liberdade, erige-se em espectador independente de uma cena que o outro representasse de modo maquinal. Mas esse desdobramento nunca vai até o fim. É antes uma oscilação da pessoa entre dois pontos de vista sobre ela mesma” (BERGSON, 2012a, p. 30).

[41] O verbo que Bergson utiliza *se dédoubler* possui alguns sentidos, tais como: dividir um todo, separar, distinguir, mas, sobretudo, traz a ideia de dividir em dois. No caso da múltipla personalidade, sabemos que ela pode ser mais do que duas. No próprio dicionário Larousse, na sua versão digital, há menção ao “dédoublement de la personnalité” como um dos sentidos do verbo. Na tradução

> E não sejamos censurados aqui por desdobrar [*dédoubler*] a pessoa, por introduzir sob outra forma a multiplicidade numérica que havíamos excluído inicialmente. É o mesmo eu que percebe estados distintos e que, fixando ainda mais sua atenção, verá esses estados se fundirem entre si como agulhas de neve em contato prolongado com a mão (BERGSON, 2018, p. 103).

Ao falar em “desdobrar a pessoa”, Bergson toca num tema espinhoso da psicologia. Embora haja poucas menções ao termo “dédoublement de la personnalité”, parece plausível crer que essa discussão estava presente ali no texto de 1889, ainda que de maneira sutil. Alguns motivos nos levam a crer em tal hipótese: primeiro, as inúmeras referências bibliográficas que Bergson utiliza em seu livro, revelando assim um domínio profundo da produção científica da psicologia; segundo, o fato de Bergson ter citado no curso de psicologia de Clermont-Ferrand, publicado alguns anos antes do *Essai*, os casos de “desdobramento de personalidade”, o que já demonstra seu conhecimento a respeito do assunto[42]. Sobre a psicologia, especificamente, é preciso insistir que a atmosfera que pairava sobre suas discussões no século XIX nos dá subsídios suficientes para supor que Bergson estava ciente desse fenômeno.

De acordo com Ian Hacking, em sua obra monumental intitulada *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*, a ideia de *dédoublement de la personnalité*, também conhecida e identificada sob a noção de *double conscience*, foi objeto de estudos da psicologia francesa, sobretudo nos anos de 1880, não escapando ao interesse do debate filosófico da época[43]. Conforme destaca Hacking (1998), embora o diagnóstico de múltipla personalidade só tenha se tornado oficial em 1980 pela *American Psychiatric Association*, é possível verificar que esse fenômeno já era associado à histeria na França com Charcot.

---

brasileira do *Essai*, feita por Maria Adriana Camargo Cappello, é utilizado o termo “duplicar”. Acreditamos que se trata de uma boa tradução para o termo francês, embora, aqui, optamos por manter o termo “desdobrar”. Evidentemente, trata-se de duas operações diferentes: dividir e multiplicar. A primeira divide duas ou mais partes de um todo. A segunda consiste em multiplicar duas ou mais versões. Não é nossa intenção explorar tais diferenças no detalhe, mas apenas destacar que o termo utilizado pelo filósofo refere-se ao fenômeno de duas ou mais personalidades existentes num mesmo corpo.

[42] Vale destacar que, além desses motivos, há inúmeras menções a Pierre Janet ao longo das obras de Bergson. Além de ter sido amigo pessoal de Bergson, Janet, psicólogo e filósofo, também tratou do tema da múltipla personalidade.

[43] Segundo Ian Hacking, havia uma disputa entre a escola dos espiritualistas ecléticos e os positivistas, o que significa dizer que, mesmo tendo sido um assunto discutido pelos psicólogos, o tema também dizia respeito aos filósofos. Para tanto Cf. HACKING, I. *Rewriting the soul*: multiple personality and the sciences of memory. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 165.

Oficialmente, sabe-se que há dois principais instrumentos referenciais da psiquiatria que servem para classificar o fenômeno, o CID-10 (*Classificação Internacional de Doenças*) e o DSM (*Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*). Por exemplo, no DSM-III, havia três critérios para se falar em múltipla personalidade como diagnóstico:

> A. A existência dentro do indivíduo de duas ou mais personalidades distintas, cada uma delas dominante em um momento específico. B. A personalidade que é dominante em qualquer momento específico determina o comportamento do indivíduo. C. Cada personalidade individual é complexa e integrada ao seu próprio padrão de comportamento único e relações sociais (DSM III, 1980, p. 259).

Na versão corrigida de 1987, por outro lado, no *DSM-III-R*, o item C foi retirado, o que fez, consequentemente, com que o diagnóstico fosse ampliado a um número maior de pessoas. No entanto, já em 1994, numa outra versão, e em versões posteriores, embora os critérios tenham sido modificados novamente, há algo, segundo Ian Hacking, que parece ser característico e predominante da múltipla personalidade, a saber, o *sofrimento físico* e a *memória*[44]. Ao lado de estudos sobre hipnotismo e histeria, esses casos de alterações da personalidade ganharam maior destaque especialmente no século XIX, na França, mesmo que já houvesse alguns casos relatados há muitos anos atrás. Embora as datas não sejam tão precisas, segundo Robert Rieber (2006) em sua obra *The bifucartion of the self: the history and theory of dissociation and its disorders*, o primeiro caso foi descrito em 1814 por Samuel Mitchell. Alguns anos mais tarde, um relato famoso de um caso de *dédoublement de la personnalité* foi descrito em 1875 por Eugène Azam, em seu texto *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité: le cas de Félida X*.

Segundo Hacking (1998), na ocasião, conta-se que a paciente de codinome Félida X possuía alterações em sua personalidade, isto é, alternâncias entre uma personalidade e outra totalmente diferente da primeira. No relato, narra-se que pela

[44] Vale notar que o final do século XIX, na França, foi palco de diversas investigações a respeito da memória, tanto por parte da filosofia quanto por parte da medicina (psiquiatria). Nesse período, esses pesquisadores tiveram um grande interesse pelos mistérios do funcionamento da memória, ou seja, o modo como ela se relacionava com o cérebro e, sobretudo, os distúrbios que a afetam. É nesse contexto que algumas discussões sobre a memória se relacionam com o fenômeno da múltipla personalidade. O que é muito comum de ser percebido é que durante a troca dos *alters*, nota-se que há, em alguns casos, uma ocorrência de amnésia de uma personalidade em relação às outras. Sobre a questão da memória, especificamente, iremos aprofundá-la em nosso segundo capítulo.

manhã a paciente era feliz, de noite se machucava muito, cortando partes de seu corpo e, logo pela outra manhã, já não se lembrava de mais nada, despertando feliz novamente como se nada lhe tivesse acontecido. Num primeiro momento, foi observado que a paciente apresentava sintomas histéricos, de modo que num segundo, sua consciência era perdida completamente. De um lado, haveria uma pessoa pela manhã, a Félida feliz que não se lembrava de nada do que lhe acontecera na noite passada. Do outro, uma personalidade que surgia pela noite e que era totalmente diferente daquela que era feliz, ou seja, totalmente independente dela. Azam, segundo nos conta Hacking (1998), teria utilizado, inicialmente, o termo *dédoublement de la vie* para descrever as variações de humor que acometiam a paciente, sendo que apenas posteriormente o termo "dédoublement de la personnalité" veio a ser utilizado.

O ponto principal que Hacking levantou em seu livro foi a notificação de que esses casos demonstravam, antes de tudo, alterações na memória, na sensibilidade, na identidade dos indivíduos, bem como na capacidade de executar ações inteligentes sem a presença da consciência, isto é, sem estar necessariamente em estado de vigília. Diversos autores consideravam os casos de hipnotismo e alterações de personalidade como manifestações de um estado psicológico especial. Desse modo, a partir da hipótese de um estado psicológico que não é comum, surgiram inúmeros questionamentos tanto da parte de filósofos quanto de psicólogos a respeito da natureza do psiquismo. É possível considerá-lo múltiplo por natureza ou seu caráter múltiplo era decorrente de uma dissociação? Tal discussão sobre a origem da multiplicidade do psiquismo impactou diretamente algumas discussões da filosofia francesa. Ian Hacking, ao relatar e aprofundar essa temática do *dédoublement de la personnalité* na história da França no século XIX, destaca a importância do pensamento de Victor Cousin, que além de difundir ideias sobre Deus e a imortalidade da alma, também foi responsável por defender a tese de que haveria uma unidade da alma[45]. Durante boa parte do século XIX, a filosofia de Cousin foi demasiada influente nos circuitos acadêmicos, sendo uma defensora do pressuposto de que não havia dualismo no psiquismo. Conhecida principalmente como um *espiritualismo eclético*, a filosofia para Cousin "[...] deve proceder pelo que

[45] Outro ponto importante foi a tentativa, por parte de Cousin, de reformular o ensino de filosofia naquele mesmo país. Sobre este ponto, sugerimos a leitura do artigo de Evaldo Sampaio, publicado na Revista Dois Pontos. Cf. SAMPAIO, E. Intuição e exercícios espirituais. In: *Revista doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 14, n. 2, Dez., 2017, p. 211-229.

ele chamou de “método psicológico” de inspecionar nossas ideias imediatas: o método verdadeiramente francês de Descartes e Condillac” (HACKING, 1998, p. 163). Opondo-se, portanto, às ideias positivistas de Auguste Comte, as quais eram declaradamente contra o método de *introspecção*, Cousin e seus seguidores rejeitaram de maneira veemente a hipótese de redução do psíquico ao biológico[46].

Taine, por outro lado, foi um dos herdeiros do positivismo. Sua filosofia pode ser considerada como uma das posições dominantes da época. Em 1870 publicou uma obra importante e de fôlego, intitulada *De l’intelligence*, defendendo a hipótese de que um “eu único”, que permanece inalterável e que é distinto de suas sensações, memórias e percepções, só pode ser uma ideia problemática[47]. Conforme Hacking (1998) observa, Taine teria defendido a possibilidade de falar em dois eus (*selfs*) independentes que se alteram num mesmo corpo em casos de múltipla personalidade, de modo que cada “self” seria assim constituído por suas memórias e definido por sua consciência. Para outros teóricos como Émile Littré (1998), por exemplo, a identidade pessoal estaria mais próxima de modificações cerebrais do que fundada propriamente num princípio metafísico, tese que já sugere uma grande recusa dos postulados metafísicos da escola espiritualista.

Outro autor importante para pensar os casos de alterações da personalidade, que também acompanha a crítica ao espiritualismo, é Théodule Ribot[48]. Psicólogo e considerado um importante nome da psicologia experimental francesa[49], ele escreveu em 1885 uma obra sobre as patologias da personalidade, intitulada *Les maladies de la personnalité*, livro considerado a última parte da trilogia sobre as

---

[46] Hacking (1998) observa que as ideias de Cousin puderam persistir só até a Terceira República, cuja época não foi conveniente ao ecletismo e sim ao positivismo republicano.

[47] Em sua *História da filosofia*, Émile Bréhier reconhece que a filosofia de Taine “[...] relaciona todos os fenômenos mentais à sensação, todas as sensações ao movimento e, finalmente, todas as realidades materiais e espirituais a uma espécie de pulsação infinitesimal que se recria indefinidamente” (BRÉHIER, 1969, p. 119).

[48] Cf. CARROY, J; PLAS, R. How Pierre Janet used pathological psychology to save the philosophical self. In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 36 (3), p. 231-240, 2000.

[49] Curiosamente, como destaca Wilson Antonio Frezzatti Jr., Ribot “[...] é considerado o fundador da psicologia científica francesa sem ter realizado um único experimento e sem ter atuado em clínica” (FREZZATTI Jr., 2020, p. 16). Segundo Elisabeth Roudinesco: “[...] Ribot foi encarregado, na Sorbonne, de um curso de psicologia experimental, até a criação especial de sua cátedra no Collège de France. Não sendo médico nem clínico, nem realmente um experimentalista, ficou como teorizador de uma psicologia distinta da filosofia, mas completamente subordinada à medicina e à clínica psiquiátrica. Através de Ribot, a escola francesa de psicologia ficou marcada pelo paradoxo que foram os filósofos que autonomizaram uma disciplina a partir de um rompimento com o campo filosófico e de um encontro com o campo médico” (ROUDINESCO, 2003, p. 230).

doenças psicológicas[50]. Com o intuito de esclarecer a noção de personalidade a partir do ponto de vista das doenças pelas quais ela é acometida, Ribot estabelece uma crítica à psicologia metafísica, cujo alcance pretendeu varrer todo o arcabouço teórico que lhe pertence. Logo na introdução de seu texto, por exemplo, podemos ler o seguinte:

> Na linguagem psicológica, entende-se geralmente por “pessoa” o indivíduo que tem uma consciência clara de si mesmo e que age em consequência disso: é a forma mais elevada de individualidade. Para explicar essa característica que ela reserva exclusivamente ao homem, a psicologia metafísica se satisfaz em supor um eu perfeitamente uno, simples e idêntico (RIBOT, 2020, p. 53).

Essa psicologia metafísica que se satisfaz com a ideia de um eu uno, simples e idêntico, portanto, é a que entrou no radar crítico de Ribot em seus escritos[51]. Seguramente, ele almejou, entre outras coisas, superar o veto de que a psicologia não poderia alcançar o estatuto de disciplina científica, indo na mesma direção que diversos psicólogos buscaram seguir durante o século XIX. Contra o veto estabelecido por Kant, almejava-se naquele momento a independência dessa disciplina em relação à filosofia/metafísica. Levando em conta a sucessão dos eventos, é inegável que a ruptura histórica com a filosofia deu certa autonomia para a psicologia, de modo que ela pôde tratar algumas questões separadamente da metafísica. Contudo, a separação não se deu de maneira radical, pois ainda havia, de alguma forma, um vínculo entre ambas[52].

---

[50] Os outros dois livros que compõem a trilogia são: *Les maladies de la mémoire*, de 1881, e *Les maladies de la volonté*, de 1883.

[51] Kant endereça uma crítica à psicologia racional e o modo pelo qual ela concebia a alma. Em certo sentido, a crítica kantiana à psicologia em seus paralogismos da razão pura, ecoaram em pensadores como Ribot. Para tanto, cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 302-306.

[52] Sobre esse ponto, Hilton Japiassu faz o seguinte comentário: “Em seu esforço de autenticidade, quer dizer, em seu processo de constituição como ciência, a psicologia, enquanto ciência humana, teve que romper com duas perspectivas que a levaram a certa "viseira", e que manifestaram sua inaptidão a revelar o objeto específico dessa disciplina: o homem. A primeira perspectiva, de ordem histórica, foi o fato de a psicologia ter ligado seu destino, desde a origem, à filosofia. Com efeito, ela era conhecida como um ramo da filosofia ou, pelo menos, da antropologia filosófica. Seu solo epistemológico era o da metafísica e da ontologia, onde se tratava de descrever os comportamentos do homem em termos de "substância" e de "faculdades inatas transcendentes": a vontade, o conhecimento, o instinto, a percepção, eram alguns desses "em si" remetendo a uma concepção normativa e transcendente do homem como “subsistente”. [...] A segunda perspectiva, tão falaciosa quanto a primeira, foi fornecida à psicologia pelas ciências da natureza. Querendo libertar-se a todo custo da filosofia, ela se viu forçada a aliar-se, no século XIX, a uma perspectiva dita "científica", cujo campo epistemológico lhe era fornecido pelas ciências experimentais de ordem psicoquímica ou biológica, bem mais sólidas e com com um estatuto de cientificidade reconhecido por todos. O homem tornou-se, então, um "objeto de experiência". E os fatos humanos tornaram-se decompostos,

Em seu texto de 1885, Ribot assume uma crítica de índole materialista para tratar de temas da psicologia e combater fortemente essa psicologia metafísica que, segundo ele, não caminhava junto dos *progressos científicos*. Segundo o psicólogo francês, era necessário que a psicologia deixasse questões pertinentes à metafísica para trás — como é o caso da pergunta pela natureza da alma ou de sua imortalidade —, recusando a busca pelas causas primeiras e passando a adotar um discurso em que a fisiologia pudesse ser relevante e atuante. A partir de suas aspirações materialistas, Ribot teria enunciado e seguido um pressuposto axial fundamental no texto de 1885, qual seja, o de que "[...] eu (*moi*) não é uma entidade unitária e imutável, causa das ações humanas, mas uma multiplicidade dinâmica de ações nervosas e, portanto, a resultante de um processo orgânico" (FREZZATTI JR., 2020, p. 29). Os processos fisiológicos ganham destaque na investigação desse psicólogo porque seriam observáveis e não supõem especulações que não são verificáveis pela experiência. Sendo assim, se para Ribot a personalidade pode ser considerada a forma mais elevada de individualidade, é porque o "[...] indivíduo psíquico é apenas expressão do organismo" (RIBOT, 2020, p. 54). Em outros termos, o psiquismo passa a ser considerado do ponto de vista material e não mais espiritual.

A rejeição da tese de que há uma unidade substancial da personalidade é incorporada por Ribot através das observações patológicas, sendo o caso de múltipla personalidade uma delas. Ele parte do pressuposto de que a personalidade não tem coesão e unidade, o que significa reconhecê-la como suscetível de se dissociar, ou seja, ela é suscetível de alterar-se. A personalidade, de acordo com ele, não deve ser reduzida unicamente a uma base como a consciência, por exemplo, pois trata-se de pensá-la a partir do organismo, do corpo vivo e de todas as transformações que o atravessam. Desse modo, é sobre a base física que repousa o que se denomina "unidade do eu". Em seu texto, lemos o seguinte:

> A unidade do eu é aquela de um complexo, e é apenas por uma ilusão metafísica que se atribui a ela a unidade ideal e fictícia do ponto matemático. Ela não consiste em um ato de uma "essência" pretensamente simples, mas em uma coordenação de centros nervosos que representam, por sua vez, uma coordenação de

inventariados, descritos como sendo rigorosamente exatos e experimentais. Foi o período da redução dos fenômenos psíquicos aos fenômenos orgânicos e cerebrais" (JAPIASSU, 1975, p. 41-42).

> funções do organismo. Certamente, temos aqui somente hipóteses, mas, ao menos, elas não têm nenhum caráter sobrenatural (RIBOT, 2020, p. 126-127).

A hipótese sustentada por Ribot designa o organismo como elemento central para explicitar a personalidade. A unidade do eu é compreendida a partir das relações estabelecidas entre os elementos nervosos, o que faz com que ela não possa ser “[...] aquela da entidade una dos espiritualistas, a qual se diferencia em fenômenos múltiplos" (RIBOT, 2020, p. 186). O eu, o caráter, enfim, o substrato da personalidade, devem ser buscados nos mecanismos orgânicos, ou seja, no corpo, uma vez que “[...] o problema da unidade do eu é, em sua forma última, um problema biológico” (RIBOT, 2020, p. 187). Sendo assim, os próprios casos de múltipla personalidade, também considerados a partir de uma “[...] descontinuidade, uma falha de fusão entre dois períodos da vida psíquica” (RIBOT, 2020, p. 82), são explicados pelo ponto de vista fisiológico, isto é, a partir do organismo vivo.

Em seu texto sobre as doenças da personalidade, Ribot comenta sobre um caso relatado por Foville, em que um soldado se fere gravemente na batalha em Austerlitz. Segundo esse caso, há inicialmente a consciência orgânica do soldado, o sentimento do corpo próprio que é como se fosse a ideia de personalidade física que lhe pertencia. Em batalha, o soldado sofre um trauma, um acidente que produz uma lesão grave que acarreta uma mudança em sua organização nervosa, gerando, consequentemente, um outro centro de coordenação que não se comunica mais com o primeiro. Embora Ribot reconheça que essa “mudança” na estrutura interna do corpo seja desconhecida, podendo ser apenas uma “hipótese”, para ele o caso de múltipla personalidade não passa de uma segunda *consciência orgânica*, causada por uma alteração do próprio organismo. No caso do soldado, surge uma consciência que é problemática, “[...] aquela de uma ‘máquina ruim’” (RIBOT, 2020, p. 82). Trata-se de uma situação esquisita, “[...] na qual a personalidade antiga aparece como tendo sido, como não sendo mais, e na qual o estado presente aparece como uma coisa exterior e estranha, como não sendo” (RIBOT, 2020, p. 82). Há, efetivamente, uma confusão entre duas ou mais consciências. Ao passo em que um outro centro de coordenação surge, uma outra personalidade é sentida, fazendo com que o indivíduo sinta duas personalidades ao invés de uma. Desse modo, as alterações orgânicas seriam responsáveis por causar variações na personalidade, no caráter do indivíduo, enfim, no seu modo de ser.

Além de Ribot, diversos autores tentaram dar conta da questão dessas alterações da personalidade, buscando entender o que a levava a sofrer alterações de tal ordem. André LeBlanc afirma que, em 1886, dois anos antes da publicação do *Essai*, Pierre Janet, sobrinho de Paul Janet, trouxe ao público um texto intitulado "*Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué",* propondo o conceito de *dissociação* como tentativa de compreender e descrever a estrutura de um *dédoublement de la personnalité*[53]. Em 1889, mesmo ano da defesa da tese de doutorado de Bergson, Janet publicou outra obra denominada *L'Automatisme psychologique*, texto em que a noção de dissociação é elaborada de maneira mais técnica e profunda. Considerado um importante psicólogo e filósofo, além de ter sido amigo pessoal de Bergson[54], Janet não deixou de considerar a noção de personalidade em suas obras sob o ponto de vista psicológico. Mas, o que é fundamental sublinhar aqui é que sua obra sugere, de acordo com Mário Eduardo Costa Pereira (2008), que o psiquismo não é *unitário*, o que explicaria certa disjunção e, consequentemente, os casos de *dédoublement de la personnalité*. A personalidade, na concepção de Janet, seria constituída por duas instâncias diferentes, uma responsável por conservar as organizações do passado e outra responsável por sintetizar e organizar os fenômenos do presente. Tais instâncias funcionam harmonicamente e de maneira integrada em condições normais, o que não se repete em situações mórbidas, como em casos de personalidades múltiplas ou dissociadas, por exemplo. Em situações como essa, de acordo com Pereira, evidencia-se:

> [...] a disjunção entre diferentes instâncias do psiquismo, com estreitamento temporário do campo da consciência, decorrente de uma diminuição na capacidade de síntese, a qual deveria dar ao eu sua aparência de unidade coerente. Evidencia-se, assim, a

[53] Para LeBlanc, o conceito de dissociação surge no seguinte contexto: "Em 1884, o eminente filósofo francês Paul Janet (1823-99) introduziu o problema da sugestão pós-hipnótica. Um sujeito recebe o comando pós-hipnótico para retornar ao hipnotizador em treze dias. Desperto, o sujeito parece nunca se lembrar da ordem, mas mesmo assim a cumpre. O problema então é este: como o sujeito conta treze dias sem saber? Dois anos depois, o filósofo e psicólogo Pierre Janet (1859-1947) apresentaria o conceito de dissociação como solução para a indagação de seu tio" (LEBLANC, 2001, p. 57). Trata-se de uma noção em que o psiquismo é dissociado, gerando uma espécie de consciência outra. Cf. LEBLANC, A. The origins of the concept of dissociation: Paul Janet, his nephew, and the problem of post-hypnotic suggestion. In: *History of Science*. 2001; 39 (1): p. 57-69.

[54] Janet teria sido admitido na *École Normale Supérieure* em 1879, um ano depois de Bergson. A partir daí, os dois criaram um vínculo de amizade que não pode ser deixado em segundo plano. Bergson conhecia profundamente os trabalhos de Janet, assim como o psicólogo conhecia os textos bergsonianos, chegando até mesmo a citá-los em seus trabalhos.

> existência de uma *seconde conscience*, subjacente ao pensamento normal e composta de lembranças, representações, imagens e sensações, que seria capaz ainda de determinar o comportamento a despeito da consciência imediata do sujeito (PEREIRA, 2008, p. 304).

Cabe observar que Janet também recebeu um enorme destaque por suas reflexões sobre a noção de inconsciente[55], sobretudo porque foram decorrentes de investigações concernentes aos casos de histeria, patologia que intrigava os teóricos de sua época[56]. Para Janet, os casos de perturbações histéricas eram interpretados "[...] como expressões de um estreitamento do campo de consciência ou como uma clivagem da personalidade decorrente da emergência de estados hipnóides" (PEREIRA, 2008, p. 305). Suas investigações sobre a histeria e o hipnotismo marcaram um período importante para a psicologia no que concerne à questão da personalidade. Como notou Edward M. Brown (2003), na intenção de curar os casos de histeria, Janet teria proposto a criação de uma segunda personalidade, uma personalidade saudável que substituiria a personalidade enferma[57]. Desse modo, as investigações de Janet sobre a histeria esclarecem que a disjunção que ocorre no psiquismo poderia ser definida como "[...] uma forma de dissolução mental caracterizada pela tendência a uma dissociação permanente e completa (*dédoublement*) da personalidade" (HART & FRIEDMAN, 2019, p. 16). A compreensão da noção de personalidade implica reconhecê-la a partir de uma possível cisão, ideia que considera que o psiquismo não configura uma unidade inabalável. Na concepção de Worms, Janet teria colocado muito bem o problema que será comum à psicopatologia de sua época: a divisão interior de nossa atividade, "[...] de nossa conduta ou de nossos comportamentos, sem esquecer, certamente, seu fundamento orgânico e corporal, bem como sua especificidade psicológica" (WORMS, 2009, p. 108).

---

[55] Sobre o destaque e prestígio de Janet, cf. ELLENBERGER, H, F. *The discovery of the unconscious.* The history and evolution of dynamic of psychiatry. London: Fontana Press, 1994, p. 331-417.

[56] Freud, por exemplo, foi quem soube sistematizar muito bem a noção de inconsciente. Seguramente, a psicanálise nasceu da observação e do estudo de pacientes histéricas, de seus sintomas e da possibilidade de curá-los pela palavra. Por exemplo, é daí que originou o termo talking cure. Segundo Ian Hacking (1998), Janet foi um dos teóricos que mais escreveu sobre a *personalidade histérica*.

[57] Cf. BROWN, E. M. Pierre Janet and Félida artificielle: multiple personality in a nineteenth-century guise. In: *Journal of History of the Behavioral Sciences*, vol. 39 (3), 2003, p. 279-288.

Portanto, para Janet, Ribot, assim como para outros teóricos do final do século XIX, o tratamento da temática da personalidade envolve, concomitantemente, tratar de questões sobre a natureza do psiquismo. Nesse sentido, a proposta de Bergson, sobretudo desde o *Essai*, parece ser semelhante ao que esses psicólogos fizeram. As descrições sobre a natureza da vida psíquica, sobretudo em seu primeiro livro, já são uma porta de abertura para a discussão sobre a noção de personalidade, bem como sobre a natureza do psiquismo. Embora esse primeiro livro traga alguns problemas conceituais e algumas noções que só serão desenvolvidas posteriormente, ele é fundamental para dar início ao estabelecimento de uma teoria sobre a personalidade que se fundamenta pela reformulação da vida psicológica. Evidentemente, Bergson também teve diversas divergências com os autores de sua época, as quais mereceriam um trabalho de aprofundamento teórico. Dado que isso seria um trabalho demasiado profundo, limitar-nos-emos apenas a indicar duas coisas: a primeira é que, aos olhos do filósofo, soa estranho reduzir a personalidade à sua dimensão biológica; a segunda é que já desde o *Essai*, o filósofo está repensando as categorias de unidade e multiplicidade em novos termos, as quais são centrais para a discussão metafísica sobre a personalidade.

Bergson não foi muito entusiasta do positivismo francês de Auguste Comte, o qual era tributário da fisiologia e da negação do método introspectivo. Em seu *Cours de philosophie positive*, Comte declinou radicalmente a psicologia que compactuava com o método da introspecção. Advogando em favor de um positivismo totalmente contrário à psicologia racional e às especulações metafísicas, Comte declara o seguinte:

> Visto que de nenhuma perspectiva há lugar para essa psicologia ilusória, última transformação da teologia, que se tenta em vão reanimar hoje e que, sem perturbar nem o estudo fisiológico de nossos órgãos intelectuais, nem a observação dos processos racionais que dirigem efetivamente nossas diversas pesquisas científicas, pretende chegar à descoberta das leis fundamentais do espírito humano, contemplando-o ele mesmo, a saber, fazendo completa abstração das causas e dos efeitos (COMTE, 1949, p.63-64).

Essa rejeição do método introspectivo também foi aceita por teóricos como Taine e Ribot. Por parte de Comte, a rejeição da introspecção tinha relação com a

implementação cada vez mais corrente da fisiologia no campo das “ciências humanas”. Segundo Lelita Oliveira Benoit (1999), Comte teria escrito um ensaio em 1828 chamado *Examen du traité de Broussais Sur l’Irritation*, expondo ali certa simpatia pela fisiologia de Broussais[58]. Para Comte, a fisiologia interessava à sociologia na medida em que poderia contribuir para uma efetiva “física social”. Ao concordar com o sucesso da obra de Broussais, ele demonstrou que a fisiologia poderia emergir como extensão da própria psicologia. Nas palavras de Benoit:

> [...] Comte toma partido a favor da tese que sustenta que a *inteligência tem uma base fisiológica*, demonstrando particular entusiasmo pelo fato de a *fisiologia* cerebral, “novo campo da biologia” explorado no trabalho de Broussais, oferecer as armas com as quais seria possível destruir a “psicologia metafísica” de modo geral (BENOIT, 1999, p. 283-84).

Por parte de Ribot, por sua vez, a personalidade não deveria ser apreendida unicamente pela introspecção, por uma visão do interior, já que o que está dado, as entranhas do corpo, pode ser observado objetivamente[59]. Em seu texto de 1885, ele afirma que para “[...] apreender a personalidade real, concreta, e não uma abstração que toma seu lugar, não é preciso se encerrar na consciência com os olhos fechados, e interrogá-la obstinadamente” (RIBOT, 2020, p. 122). Ribot recusou fortemente a chamada “psicologia envelhecida”, uma vez que ele a considerava presa aos pressupostos metafísicos. Sua proposta de incorporar a fisiologia à psicologia tornou ainda mais aguda a separação entre a filosofia e a ciência do psiquismo. Ribot declara que “[...] o psicólogo deve renunciar à metafísica e o metafísico à psicologia” (RIBOT, 1879, p. IV). Há, portanto, uma nova psicologia sendo proposta por Ribot, denominada por vezes de psicologia experimental, objetiva, que pode ser compreendida em termos de uma *psicofisiologia* e que atende a um postulado teórico importante: “[...] todo estado psicológico determinado está ligado a um ou vários acontecimentos físicos determinados que conhecemos bem em muitos casos, pouco ou mal em outros” (RIBOT, 1879, p. XI). Ora, ao

[58] Trata-se de François-Joseph Victor Broussais (1772-1838). Além de entusiasta da fisiologia, Broussais também era admirador da frenologia.

[59] Sobre esse ponto, é preciso destacar o seguinte: “Ao contrário do positivismo ortodoxo, a escola dissidente de Ribot não rejeita o uso do método de observação interior. Ela apenas não aceita que a psicologia seja exclusivamente baseada neste método, como ocorria com os espiritualistas. Embora esse método não tenha a mesma importância que o método objetivo, haveria um papel na psicologia experimental para a investigação da própria consciência” (FREZZATTI JR., 2020, p. 24).

rechaçar amplamente a metafísica, a psicologia experimental não pode mais responder pela pergunta “o que é a consciência”, encerrando-se na mera análise dos fenômenos psíquicos.

7. Bergson entre psicologia e filosofia. Os cursos de psicologia: Clermont-Ferrand e Henri-IV

O *Essai* circunscreve-se como uma tentativa de ultrapassar a mera análise da consciência. Trata-se de recuperar os dados imediatos da consciência, tarefa que aponta para uma dimensão que não é impregnada de espaço, mas é definida pela *heterogeneidade* e *continuidade*. Os estados psicológicos analisados por Bergson dão testemunho de uma realidade metafísica que pode ser observada internamente a partir de uma visão direta. Desse modo, a busca pela apreensão da consciência e seus respectivos estados a partir de uma outra perspectiva configura uma recusa dos procedimentos adotados pela psicologia científica. Como vimos anteriormente, essa disciplina incorporou alguns instrumentos oriundos das ciências naturais, os quais acabam prejudicando a apreensão da personalidade, considerada por Bergson à luz da duração.

A metafísica que Bergson visa incorporar em suas discussões não é outra senão aquela que busca apreender a consciência imediata, a realidade *em si*, bem como a personalidade como *continuidade de mudança*. Seu itinerário, portanto, passa pelo aprofundamento da discussão sobre a natureza da consciência. A personalidade torna-se objeto de sua metafísica, uma vez que ela é pensada, inicialmente, a partir da dimensão interna[60]. Sendo assim, enquanto a psicologia

[60] Na filosofia de Bergson, há uma importante distinção entre o saber científico e o saber metafísico. A ciência trabalha com objetos prontos, com um conhecimento externo (*en dehors*) que vai dos “conceitos à realidade”. A metafísica, por sua vez, lida com o *élan* que engendra tais objetos, com um conhecimento interno (*du dedans*) que vai da “realidade aos conceitos” e não o contrário. Embora em alguns momentos da obra de Bergson a relação entre ambas possa ser vista de maneira negativa, como se elas devessem permanecer separadas já que cada uma atinge conclusões diferentes, a metafísica que o filósofo defende visa incorporar os resultados obtidos pelas ciências. Essa posição ainda não é evidente no *Essai*, manifestando-se, sobretudo, na segunda introdução de *La pensée et le mouvant*. Textualmente, lemos o seguinte: “A metafísica não é a superior da ciência positiva; ela não vem, após a ciência, considerar o mesmo objeto para obter dele um conhecimento mais elevado. Assumir essa relação entre elas, de acordo com o hábito quase constante dos filósofos, é fazer mal a ambas: à ciência, que está condenada à relatividade; à metafísica, que não passará de um conhecimento hipotético e vago, uma vez que a ciência terá necessariamente tomado para si, de antemão, tudo o que pode ser conhecido sobre seu objeto que seja preciso e certo. [...] Acreditamos que são [ciência e metafísica] ou que podem tornar-se igualmente precisas e certas. [...] ciência e metafísica diferirão de objeto e de método, mas comungarão na experiência” (BERGSON, 2018a, p. 43-44). Em textos como *Matière et mémoire*, são os resultados da ciência psíquica que são criticados

científica restringe seu escopo às descrições em termos conceituais, os quais são utilizados para representar os fenômenos exteriores, a metafísica bergsoniana é justamente a disciplina que pretende ultrapassar esse domínio e atingir outro registro da realidade, por assim dizer. No curso de psicologia de Clermont-Ferrand, Bergson era admirador da proposta de Victor Cousin, cujo programa orientava que a psicologia deveria ser considerada como subordinada à metafísica, sendo até mesmo impossível chegar a esta última sem passar por aquela. Numa passagem, lemos essa admiração expressa da seguinte forma:

> Em nossa época, com Royer-Collard, Jouffroy e Cousin, a psicologia tornou-se uma ciência especial cujo método é a observação pela consciência e que, a rigor, bastaria a si mesma. É essa psicologia que é a nossa, ou quase. E pudemos chegar ao fim de nosso curso de Psicologia sem nunca recorrermos a uma hipótese metafísica. Até aqui [até ao fim do curso], imitamos os positivistas, mas, ao passo que estes suprimem toda metafísica e consideram os estudos psicológicos como um fim, nós os tratamos como um meio, com a psicologia tendo como objeto principalmente conduzir a uma metafísica. E realmente, a nosso ver, a metafísica baseia-se na psicologia (BERGSON, 2014, p. 447).

Bergson aprecia a escola espiritualista em suas aulas de psicologia. As mesmas temáticas trabalhadas pelos adeptos dessa escola foram trazidas pelo filósofo aos seus estudantes. Mas, ao mesmo tempo em que esse prestígio era visível, havia também uma influência da expansão da psicologia experimental no ambiente acadêmico que Bergson frequentava. O *Essai*, seguramente, atesta a influência dessa disciplina, mas também o forte interesse em refundar a metafísica que, naquela época, era fortemente criticada. Sobre o primeiro ponto, isso é notável nos escritos bergsonianos, visto que os principais nomes dessa psicologia já apareciam constantemente em suas aulas de psicologia, demonstrando assim o forte interesse do filósofo em relação às teses científicas desde aquela época. Parece não haver uma diferença tão aguda entre os livros que fazem de Bergson um filósofo notadamente reconhecido e seus cursos, os quais lhe conferiram o título de grande professor de filosofia do ensino médio. Nas palavras de Henri Hude, ao compararmos a relação entre os livros de Bergson e seus cursos "[...] constata-se

---

e, ao mesmo tempo, incorporados pela metafísica. Bergson propõe uma metafísica renovada, "metafísica positiva", que é direcionada, em certa medida, pela experiência científica. Neste sentido, a metafísica bergsoniana difere da "metafísica clássica", pois busca atingir o *absoluto* sem deixar de lado os progressos científicos.

que os livros acentuam a orientação fundamental dos cursos, em vez de situarem-se na retaguarda" (HUDE, 2014, p. XXXIII). Poderíamos considerar que o *Essai* poderia ser lido como um complemento ao que fora exposto no curso de Clermont-Ferrand, que ocorreu entre 1887 e 1888, embora ainda seja possível identificar diferenças notáveis entre os dois textos. Ora, no *Essai*, Bergson reparou nas dificuldades da psicologia experimental, vendo nela uma inadequação para descrever os estados de consciência, e, consequentemente, explicitar a personalidade. Segundo ele, tanto a psicologia quanto a filosofia não teriam sido capazes de descrever corretamente a personalidade, uma vez que elas partem de uma concepção equivocada do psiquismo. Repensar a vida consciente, portanto, seria uma etapa fundamental para corrigir os equívocos de uma teoria sobre a personalidade.

O curso de Clermont-Ferrand sublinha que a concepção equivocada de vida psíquica aguça a dificuldade de apreender a personalidade adequadamente. A dificuldade em relação a essa concepção está ligada, seguramente, às teorias que compreenderam mal a vida consciente. Numa aula de um curso de psicologia que ocorreu provavelmente entre os anos de 1887/1888, proferido naquele liceu, Bergson admite que a consciência não nos fornece apenas o conhecimento dos fatos psicológicos, mas faz captar igualmente uma *pessoa*, posição que também parece ser defendida no *Essai*. A consciência possibilita um acesso a um "eu duradouro", ou seja, um eu que dura.

Aqui, especificamente, surge uma questão importante: esse eu que dura configura uma espécie de substância? De acordo com Bergson, no sentido filosófico, substância pode ser entendida como "[...] algo indescritível que serve de suporte para os fenômenos" (BERGSON, 2014, p. 90). Bergson parece entender a noção de substância como *substantia*, aquilo que subjaz. Desse modo, poderíamos perguntar: o eu seria, então, aquilo que apesar de todas as mudanças, todos os estados que passam e se transformam, ainda assim continua idêntico a si mesmo? Num certo sentido, trata-se, aqui, do problema metafísico da personalidade, o qual é expresso da seguinte maneira: "[...] como o mesmo ser pode aparecer para si enquanto uma multiplicidade indefinida de *estados* e apesar disso continuar a ser uma mesma e idêntica *pessoa*" (BERGSON, 1972, p. 1073). Um dos primeiros passos para a resolução de um problema como esse encontra-se na descrição correta da vida psicológica, tarefa que o *Essai* tenta realizar.

A posição de Bergson em seu curso de psicologia consiste em assumir que nossa consciência revela a existência de fatos psicológicos e, sobretudo, uma substância que denominamos “eu”. As características que tal substância apresenta é descrita por Bergson em duas etapas. A primeira procura mostrar que o eu é idêntico a si mesmo, de modo que se “[...] muda de aspecto, se fenômenos muito diversos se sucedem nele, nem por isso deixa de ser invariavelmente o mesmo eu” (BERGSON, 2014, p. 91). Essa característica não é encontrada, por exemplo, nos objetos materiais, os quais são transformados constantemente com o passar do tempo. Um objeto qualquer se degrada com o tempo, sendo que só dizemos que se trata do mesmo objeto por comodidade da linguagem. A segunda etapa visa mostrar que o eu é uma unidade, ou seja, é indivisível. Nesse caso específico, Bergson afirma algo importante para pensar o fenômeno da múltipla personalidade: “Não temos consciência de havermos sido várias pessoas simultaneamente” (BERGSON, 2014, p. 92). Em outros termos, significa dizer que nosso eu não pode cindir-se em dois elementos independentes, por exemplo. Para Bergson, embora possamos encontrar diversos sentimentos em nossa alma, uma infinidade de fatos psicológicos, tudo isso é, ao mesmo tempo, diferente e uno.

Curiosamente, na décima sétima aula de psicologia, Bergson afirma que “[...] um ser que permanece idêntico no fundo, ao mesmo tempo que muda continuamente de aspecto, é um ser que dura” (BERGSON, 2014, p. 95). Conjuga-se, assim, identidade e mudança à luz da noção de duração. Claro que poderíamos questionar se, no fundo, é a mesma noção de duração trabalhada no *Essai* que aparece aqui nesse contexto. Mas, Bergson afirma algo importante: “A ideia de duração, a ideia do tempo, nada mais é do que a consciência que tomamos da identidade de nosso ser sob a multiplicidade de suas modificações” (BERGSON, 2014, p. 95). Trata-se de uma antecipação da definição de personalidade que, posteriormente, será entendida como *unidade múltipla*? Seguramente, Bergson está falando de uma unidade que se conserva ao longo do tempo ao mesmo tempo que possui uma multiplicidade de mudanças.

As análises sobre as características do eu buscam mostrar que ele corresponde a uma substância. Contudo, nas aulas de psicologia no liceu Clermont-Ferrand, o professor Bergson destacou a dificuldade de alguns filósofos e psicólogos em admitir a existência de uma *substância*, isto é, a ideia de um *eu uno* e *idêntico* que subjaz aos fatos psicológicos como um substrato, um suporte. Em

contrapartida, eles admitem que a unidade do eu “[...] nada mais seria que a unidade de uma corrente. A corrente compõe-se de uma infinidade de elos, é apenas uma soma de elos” (BERGSON, 2014, p. 98). Pertencentes à escola empírica, o jovem professor de filosofia os nomeia: de um lado os ingleses, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer; do outro, os franceses Taine e Ribot. Os empiristas supõem que “[...] o eu não existiria por si mesmo como substância ou força ativa; o eu seria apenas uma palavra. Segundo eles, esse é o nome coletivo que damos à soma ou ao conjunto dos fatos psicológicos” (BERGSON, 2014, p. 97). Textualmente, lemos o seguinte:

> Denominamos eu uma soma de fatos psicológicos acumulados e, quando pretendemos, quando imaginamos que sob esses fatos psicológicos existe algo que os sustenta, um eu que é seu palco, uma substância da qual são apenas modificações, somos vítimas de uma ilusão da mesma espécie daquela que consistiria em dizer que resta alguma coisa quando mentalmente tiramos todas as pedras do monte de pedras ou todos os elos da cadeia (BERGSON, 2014, p. 98).

Nos termos do *Essai*, a descrição do eu como soma de fatos psicológicos acumulados pode nos levar a confundir a multiplicidade qualitativa com a multiplicidade quantitativa, confundindo, assim, o eu profundo com o eu superficial. Conforme as advertências desse livro, não podemos conceber a soma dos fatos psicológicos como coisas justapostas, pois isso seria colocar os estados psicológicos, que são heterogêneos e formam uma sucessão contínua em que eles se interpenetram constantemente, num quadro espacial que não condiz com sua verdadeira natureza. Aqui, no contexto do curso de psicologia, Bergson defende que nosso eu é uno e idêntico, e defende que há mudanças contínuas que podemos observar em nosso interior. O eu não é um agregado de fatos psicológicos, apesar de que tais fatos continuam mudando incessantemente. A mudança já aparece aqui como elemento fundamental de nossa interioridade.

Bergson chama a atenção para o fato de que os empiristas consideram a identidade do eu uma *ilusão* porque entendem que não há nenhuma substância sustentando os estados que variam indefinidamente. Ao mostrar os argumentos dessa postura, curiosamente, ele destaca que a ideia de que o eu se resolveria em multiplicidade — *self as a bundle of perceptions* — estaria ligada aos casos de *dédoublement de la personnalité*. Isto é, para os empiristas, devido ao fato de que o

eu não é idêntico, uno e, portanto, não é uma substância, isso é o que explicaria o fato de haver múltiplas personalidades. O raciocínio é o seguinte: se não há nada que garanta a permanência de um eu idêntico ao longo do tempo, a personalidade pode se alterar, desdobrando-se alternadamente. Sobre isso, Bergson comenta o seguinte:

> Existem pessoas cuja personalidade se desdobra, no sentido de que têm realmente dois eus, às vezes até mesmo mais, que se sucedem um a um. Um certo sujeito, por exemplo, acreditará que é imperador ou sultão durante um mês ou dois ou durante alguns dias, depois voltará à sua personalidade primitiva, em seguida tornará a esquecê-la, e assim por diante; e em cada um desses dois estados ele se entrega inteiramente ao papel que desempenha: seu eu desdobra-se periodicamente (BERGSON, 2014, p. 99-100).

A discussão sobre a identidade, unidade e multiplicidade do eu abre o questionamento sobre as patologias da personalidade, especialmente os casos de múltipla personalidade. A ideia de que a identidade do eu é uma ilusão advém do filósofo escocês David Hume. No seu livro monumental intitulado *A Treatise of Human Nature*, escrito em 1739, a tese radical de que toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão foi colocada como obstáculo à noção de eu ou pessoa idêntica, uma vez que "[...] o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem" (HUME, 2009, p. 284). Hume considera que todo o conhecimento humano é proveniente da experiência sensível das coisas e do mundo, não sendo encontrado fora dela, ou seja, não é transcendente ou inato. Seu empirismo rejeita completamente a concepção cartesiana de *ideia inata* porque sustenta que nosso conhecimento deriva exclusivamente de impressões, da experiência, de modo que só é possível adquirir conhecimento por ela e não pela ideia já dada de antemão. Daí que:

> Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas - pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia (HUME, 2009, p. 284).

A ideia de eu é problemática para Hume porque não há uma impressão invariável que o constitui, não há experiência de um substrato imutável que já seria dado como pronto, tal como é a ideia de "eu substância". Conforme seu texto indica, havia, em sua época, uma certa concepção do que era conhecido como o *si-mesmo*:

> Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo o que denominamos nosso EU [*our* SELF]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, como uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração (HUME, 2009, p. 283).

Em Hume, à ideia de eu não subjaz nenhuma substância fixa, pois tudo não passaria de impressões variáveis. O filósofo escocês oferece-nos uma *teoria do feixe* que se opõe radicalmente à filosofia de Descartes, por exemplo, segundo a qual o *cogito* é a certeza da subsistência do eu, da consciência, da personalidade[61]. Com Descartes, há duas substâncias diferentes, *res cogitans* e *res extensa*. A identidade do eu, da personalidade, foi colocada pela filosofia cartesiana no nível da substância pensante, dimensão que é contínua e invariável, independente dos seus atributos e modos. Do ponto de vista dessa filosofia, lemos que o pensamento é uma coisa que "[...] duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (DESCARTES, 2000, p. 48). O pensamento não se reduz às ideias que tenho, mas diz respeito também à dimensão do meu querer, do meu sentir, etc. Descartes infere que a partir da constatação de que há pensamentos, deve haver uma coisa pensante que os pensa, uma substância que é o fundamento de tal atributo. Na segunda meditação, ele afirma que "[...] é por si tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que não é aqui necessário acrescentar nada para explicá-lo" (DESCARTES, 2000, p. 48). Diferentemente de Hume, Descartes defende que a multiplicidade de estados psicológicos é reunida por uma *res cogitans*, uma substância independente da extensão.

Na décima oitava aula do curso de psicologia em Clermont-Ferrand, Bergson reconheceu a dificuldade dos empiristas em talharem uma noção fixa de eu, isto é, imputar-lhe uma identidade que permaneceria invariável ao longo do tempo justamente porque desconsideram um fundo permanente que seria entendido como

[61] Cf. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

“eu substância”. Hume defende que o eu de hoje não pode ser a mesma pessoa de vinte anos atrás e, contra a ideia cartesiana de substância pensante, considera que o único dado cognitivo evidente por si mesmo é a coleção de impressões distintas. Todas as mudanças que atravessam a personalidade não configuram uma identidade permanente. O problema do ponto de vista dos empiristas consiste em atribuir uma identidade ao múltiplo sucessivo das percepções variáveis, declarando para isso uma coisa pensante. Bergson reconhece que para os empiristas a identidade do eu não passa de uma *ilusão*, uma miragem em meio às transformações cotidianas e às impressões que fazem com que sua estrutura não seja algo permanente. Nas palavras de Hume, homens e mulheres:

> [...] não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. [...] A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes (HUME, 2009, p. 285).

As ideias de Hume mostram que, de sua parte, há uma rejeição de noções como *unidade* e *identidade*. Segundo ele, quando olhamos para nossa consciência e tentamos apreendê-la, vemos apenas uma multiplicidade de impressões e ideias, nada além disso. Não há um *cogito* que reúna essas impressões, pois tampouco haveria um eu substância compreendido como aquilo que é distinto da soma dos fenômenos psicológicos, que lhe seria seu substrato[62]. A identidade da pessoa permanece sendo, para Hume, uma ilusão produzida por uma aparente permanência. Bergson afirma que os empiristas assumem que se há alguma possibilidade de reconhecer alguma permanência da pessoa ao longo do tempo, só é possível fazê-lo porque algumas modificações são tão insensíveis que nem as percebemos ao longo dos anos de nossas vidas. Assim como gotas de água que são despejadas num copo quase cheio, as mudanças insensíveis não caracterizam uma diferença nítida entre a pessoa que somos hoje com a pessoa que fomos ontem ou vinte anos atrás.

---

[62] Descartes entende por substância “[...] uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 1997, p. 45).

Em seu *Les maladies de la personnalité*, por exemplo, Ribot escreveu o seguinte:

> Ainda que, no estado normal, o sentimento de nosso próprio corpo mude de diferentes maneiras no curso da vida, antes de tudo pela evolução que nos conduz do nascimento à morte, essa mudança é geralmente tão lenta, tão contínua, que a assimilação das sensações novas se faz pouco a pouco, a transformação é insensível, produzindo, assim, o que se chama identidade, isto é, a permanência aparente nas variações incessantes (RIBOT, 2020, p. 167).

É claro que se fizermos uma comparação entre a pessoa que somos hoje com a pessoa que éramos vinte anos atrás, perceberemos uma diferença aguda: as experiências cotidianas transformam nossa carne e espírito. Para Bergson, os empiristas só admitem que se trata da mesma pessoa, a de hoje em comparação com a de vinte anos atrás, "[...] porque então imaginamos, intercalados, por assim dizer, todos aqueles dias durante os quais não podíamos dizer que éramos um eu diferente do eu da véspera" (BERGSON, 2014, p. 99). Para os empiristas como Hume, é justamente essa intercalação que é problemática, uma vez que ela não indica a presença de um substrato fixo do eu, mas somente uma ilusão. O eu não pode ser declarado uno porque ele é pensado como uma coleção de fenômenos; ele também não é idêntico porque as impressões são variáveis, não havendo assim uma impressão invariável de eu. A ideia de *si-mesmo*, na concepção humeana, é atrelada às percepções do indivíduo e essas variam constantemente. Textualmente, ele escreve o seguinte:

> [...] quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. [...] Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém que pense possuir uma noção diferente de *si mesmo*, confesso que não posso mais raciocinar com ele. [...] Talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina *seu eu*; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim (HUME, 2009, p. 284-285).

A vaga ideia que temos da nossa personalidade se deve ao fato de que temos percepções. Hume chega até mesmo a radicalizar quando propõe que no sono profundo, na medida em que as percepções são suprimidas por algum tempo,

pode-se dizer que o eu não existe[63], que a personalidade é suprimida. A morte, nesse sentido, é pensada da seguinte forma: “[...] se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado” (HUME, 2009, p. 284). Rejeita-se completamente a possibilidade de que haja algo permanente que constitui a pessoa, algo que seria capaz de sobreviver até mesmo após a morte. No lugar, Hume contenta-se em oferecer uma noção de pessoa conforme a ideia de eu como coleção de fatos psicológicos ou feixe/coleção de diferentes percepções.

Daí que a observação interior tenha sido amplamente rejeitada por Hume e especialmente por Ribot, uma vez que para este último ela “[...] só pode apanhar fenômenos fugidios” (RIBOT, 2020, p. 123). A concepção de Hume, que Riquier (2009) reconhece como sendo também adotada por Stuart Mill e Taine, ao invés de assumir uma unidade do eu, privilegia a multiplicidade, definindo-o, portanto, como uma coleção de impressões e ideias. Sendo assim, a unidade do eu é “[...] apenas uma forma confusa que se transforma em multiplicidade assim que nos reportamos a ela com atenção” (RIQUIER, 2009, p. 455). Para Bergson, a dificuldade de Hume poderia ser expressa da seguinte maneira: “[...] como o eu seria uma soma, um agregado, uma aglomeração desses diversos fatos [de consciência], se cada um deles se extingue tão logo acaba de ocorrer e nunca há mais de um em campo?” (BERGSON, 2014, p. 101). Daí que o eu, enquanto distinto dos fatos psicológicos, seja necessário como fundamento da unidade.

A psicologia de Ribot, enquanto herdeira da tradição empirista, também parece ter insistido na ideia de que o eu se resolveria numa multiplicidade de fatos psicológicos, negando, assim, a possibilidade de que ele pudesse ser pensado pela via da unidade. Textualmente, lemos uma afirmação, no mínimo curiosa, sobre a unidade do eu que é atrelada à dimensão fisiológica:

> A unidade do eu, no sentido psicológico, é, portanto, a coesão, durante determinado tempo, de vários estados de consciência nítidos, acompanhados de outros menos nítidos e de uma multidão de estados fisiológicos, os quais, sem ser acompanhados de consciência com seus congêneres, atuam tanto quanto ou até mesmo mais que eles (RIBOT, 2020, p. 187).

[63] Como destacamos anteriormente, a experiência do sono para Bergson implica reconhecer a dimensão da duração, uma dimensão viva e contínua. Portanto, soa estranho afirmar a morte do eu em estado de sono. Neste estado, é o eu profundo que está mais vivo e presente.

De acordo com Ribot, a unidade do eu reflete vários estados de consciência, assim como vários estados fisiológicos. Cabe observar que sua teoria radicalizou até ao ponto de dizer que “[...] personalidade tem suas raízes no organismo, varia e se transforma como ele” (RIBOT, 2020, p. 170). As variações de consciência estão ligadas com as alterações fisiológicas, o que significa reduzir completamente a personalidade às modificações que ocorrem no organismo. Ribot abandona, então, a concepção de *self as a bundle of perceptions*, reduzindo o eu ao organismo vivo, às suas entranhas, por assim dizer, compreendendo-o a partir dos princípios da psicofisiologia, seu único ponto de partida. Numa passagem de seu texto, sua compreensão fica mais clara:

> Afastemos, para começar, a hipótese de uma entidade transcendente, inconciliável com a patologia e que, além disso, não explica nada. Descartemos também a hipótese que faz do eu “um feixe de sensações” ou de estados de consciência, como se tem frequentemente repetido após Hume. Isso é se apegar às aparências, tomar um grupo de sinais por uma coisa, mais exatamente tomar os efeitos por sua causa. [...] É necessário embrenhar-se mais adiante, até o consenso do organismo do qual o eu consciente é apenas a expressão psicológica (RIBOT, 2020, p. 125).

Segundo Ribot, portanto, as alterações de personalidade, tal como ocorre no caso da múltipla personalidade, não passariam de mudanças orgânicas que ocorrem em nosso corpo. O corpo é a fonte das patologias, bem como o centro de onde todas as análises devem partir. Nenhuma teoria metafísica funciona muito bem nesse âmbito, pois tudo pode ser esclarecido através da estrutura corpórea.

A explicação de que os casos de múltipla personalidade referem-se aos distúrbios da memória, por assim dizer, aparece no curso de Clermont-Ferrand de Bergson. Textualmente, ele escreveu o seguinte:

> Basta então que eu esqueça uma parte de minha existência ou que todas 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. [...] um observador superficial pode imaginar que seu eu muda, que varia, que não é mais o que era antigamente. [mas] O que variou foi o conjunto de seus gostos, de seus desejos, de suas ocupações. Seu eu mudou de cor ou de tonalidade” (BERGSON, 2014, p. 102).

A lembrança é, nesse sentido, elemento essencial da personalidade. É graças a ela que mantemos nossa identidade pessoal, por exemplo. Na passagem acima fica claro o posicionamento de Bergson: a lembrança é fator decisivo na alteração de uma personalidade, no sentimento que ela tem de si mesma. É claro que ele menciona que o conjunto de gostos, desejos, etc., são alterados, mas estes são completados pelas lembranças, por assim dizer. Bergson recorre à possibilidade de conservação de lembranças como sendo um dos elementos primordiais de permanência de uma personalidade. Nessa mesma direção, no curso de psicologia do liceu Henri-IV, ao mencionar sobre as múltiplas personalidades, o filósofo constata algo semelhante: "[...] um mesmo indivíduo passa alternadamente por diversas existências absolutamente estranhas uma à outra. Ele não se dá o mesmo nome nos diferentes estados, ele fala, pensa, sente e age diferentemente" (BERGSON, 1992, p. 286). A alternância entre diferentes existências, portanto, é resultado de um distúrbio da memória. Os dois cursos de psicologia consideram que os casos de *dédoublement de la personnalité* podem resultar de desordens da memória. Não iremos aprofundar esse ponto agora, uma vez que ele deverá ser esclarecido mais tarde com as discussões de *Matière et mémoire*. Por ora, importa notar somente que Bergson toca em pontos essenciais sobre a personalidade ao problematizar a natureza da vida psíquica, especialmente ao tratar de discussões sobre o eu, unidade e multiplicidade.

No curso do liceu Henri-IV, o filósofo também considera a questão da personalidade sob o ponto de vista de uma redescrição do psiquismo, e, nos seguintes termos, afirma que o "eu" remete-nos a uma *unidade* e uma *multiplicidade*: "Quando pronuncio a palavra eu [*Je*] ou eu [*Moi*], penso em um ser simples, visivelmente uno e idêntico. Mas essa unidade, essa identidade envolve uma multiplicidade indefinida de elementos psicológicos" (BERGSON, 1992, p. 284). O "eu" remete-nos a uma *unidade* e uma *multiplicidade*. Bergson se pergunta o que seria especificamente essa multiplicidade de elementos psicológicos e destaca que nem todos os elementos psicológicos estão relacionados ao eu (*moi*). Desse modo, ele estabelece uma diferença entre os estados psicológicos que ocupam a duração e os estados que são projetados no espaço. Essa distinção, como vimos anteriormente, foi destacada no *Essai* quando duração/espaço e multiplicidade qualitativa/multiplicidade numérica foram termos problematizados.

Bergson considera que há estados *subjetivos* e lembranças, dois elementos que formam o conteúdo de nossa personalidade. Sobre os primeiros, define os *estados afetivos* como sendo os sentimentos, as paixões, os gostos, as preferências e as inclinações, estados que, por sua vez, remetem ao eu profundo, aquele que sente, se apaixona e que também aponta para uma dimensão profunda da subjetividade humana, domínio da metafísica. No conjunto desses estados, considera-se que há as sensações orgânicas, "[...] a consciência que temos, o conhecimento intuitivo que temos do nosso corpo" (BERGSON, 1992, p. 285), que não são senão a "base física de nossa personalidade". As sensações orgânicas seriam os fenômenos mais elementares da personalidade: as sensações ligadas à respiração, exemplificada como sendo "[...] a sensação de bem-estar produzida por um ar puro" (BERGSON, 1992, p. 285). Ribot aparece, aqui, como autor responsável por designá-las como fazendo parte da base física da personalidade, uma vez que para esse psicólogo as condições orgânicas da personalidade são o ponto de partida indiscutível da psicofisiologia[64], devendo ser, assim, o da própria psicologia.

As lembranças de nossa vida passada, por outro lado, são elementos que se acoplam aos estados afetivos. De acordo com Bergson, quando pensamos em nosso eu, fazemos alusão a um ser que é afetado de certa maneira por seus estados, como um sentimento ou uma paixão, por exemplo, ao mesmo tempo em que também somos afetados pela nossa história passada, visto que o que sou depende em grande parte do meu passado, ou seja, do que *eu fui*. Aqui, alguns anos antes da publicação de *Matière et mémoire*, Bergson já dá ênfase ao passado como dimensão fundamental da personalidade. O filósofo defende que mesmo que um observador acredite que seu eu mudou, que não é mais o mesmo graças ao conjunto de seus gostos, desejos e ocupações, há algo que permanece, um fundo não muda. Do contrário, argumenta o filósofo, "[...] como teria ele mudado? Quando digo: 'Eu mudei', justamente com isso estou declarando que o eu continua o mesmo, mas que fatos diferentes se sucederam nele" (BERGSON, 2014, p. 102-103). Há um "eu" que dura e ele é justamente algo permanente de algum modo. O passado que se conserva incessantemente, seguramente, é a condição necessária para que haja duração, eu, enfim, conservação de uma história singular.

---

[64] Cf. RIBOT, T. *As doenças da personalidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 69-98.

Em seu curso de psicologia, Bergson determina a matéria do eu (*Moi*) a partir de estados afetivos presentes, as sensações orgânicas e as lembranças de toda nossa existência passada. São esses elementos que dão a coloração particular ao eu e permite distingui-lo de outros. Poderíamos dizer que esses elementos dão o aspecto “pessoal”, profundo e que se opõe ao aspecto impessoal. Enquanto alguns estados são organizados conjuntamente e projetados no espaço, consolidando esse aspecto superficial, por assim dizer, outros elementos constituem a profundidade de nossa personalidade e a singulariza. Embora tais elementos sejam importantes, Bergson reconhece que “[...] quando penso em minha personalidade, quando falo dela, não é de nenhum desses elementos psicológicos que estamos falando, nem mesmo de seu conjunto, se entendemos por conjunto um agregado, uma justaposição” (BERGSON, 1992, p. 286-287). Em outros termos, a matéria do eu não é tão decisiva na definição de pessoa porque, segundo Bergson, ela possui ainda uma “forma”. Ora, a forma que constitui nossa personalidade é “[...] certa unidade presente e interior à multiplicidade dos estados psicológicos simultâneos” (BERGSON, 1992, p. 287).

O que caracteriza um dos equívocos da psicologia, segundo o filósofo dirá mais tarde, é o fato dela resolver o eu “[...] que lhe foi dado de início numa intuição simples, em sensações, sentimentos, representações, etc., que ela estuda separadamente. Substitui, portanto, o eu por uma série de elementos que são fatos psicológicos” (BERGSON, 2018a, p. 190). O procedimento adotado pela psicologia consiste em considerar a unidade de nossa pessoa como uma multiplicidade que se resolve em termos justapostos, adotando, assim, uma série de unidades justapostas. O psicólogo negligencia o todo colorido especial que constitui a pessoa e entende que essa totalidade pode ser separada em partes distintas, as quais ele aplica uma análise conceitual. É por isso que o eu superficial acaba sendo o aspecto que serve bem à psicologia científica, uma vez que ele é o aspecto exteriorizado, por assim dizer, que aparece com contornos impessoais, com seus estados separados e denominamos a partir de palavras comuns. Sendo assim, ao não se ater à dimensão profunda da experiência, a psicologia faz com que a experiência do eu só possa ser descrita em termos de *análise*.

Em seu texto, *Introduction à la métaphysique*, o filósofo passa a dialogar com posturas como empirismo e racionalismo em psicologia. Ambas possuem dificuldades para explicar a personalidade, pois partem de uma concepção

deficitária de eu. Uma das teses defendidas ali é a de que os procedimentos intelectuais utilizados por tais posições são insuficientes e problemáticos para apreender a realidade psicológica, portanto, a própria personalidade. Textualmente, o filósofo comenta o seguinte:

> Não há sentimento, por mais simples que seja, que não contenha virtualmente o passado e o presente do ser que o experimenta, que possa ser separado deles e constituir um "estado", a não ser por um esforço de abstração ou de análise. Mas não é menos incontestável que, sem esse esforço de abstração ou de análise, não haveria desenvolvimento possível da ciência psicológica. Ora, em que consiste a operação pela qual o psicólogo separa um estado psicológico a fim de erigi-lo em entidade mais ou menos independente? Ele começa negligenciando a coloração especial da pessoa, que não pode ser expressa em termos conhecidos e comuns. Em seguida, ele se esforça para isolar, na pessoa já simplificada, tal ou tal aspecto que se presta a um estudo interessante (BERGSON, 2018a, p. 190).

O esforço de abstração ou de análise, procedimentos próprios às ciências — especialmente à psicologia —, faz com que um sentimento seja apreendido separadamente da totalidade de nossa personalidade. Esse modo de operar implica um processo de abstração que considera um "estado" destacado do conjunto que forma a personalidade. Ao invés de considerá-la sob a perspectiva da duração, na qual os estados se fundem numa organização outra, a psicologia apreende-a sob uma imagem fragmentada, por assim dizer. O que prevalece é o aspecto impessoal e exterior daquilo que é mudança contínua.

Anthony Feneuil, em um texto intitulado *Bergson: Mystique et Philosophie*, declara que Bergson é contra a redução da noção de pessoa às categorias tradicionais de *unidade* e *multiplicidade* e, portanto, *simplicidade* ou *complexidade*. Como vimos anteriormente, tais categorias foram repensadas sob novos termos. Segundo o comentador, a personalidade "[...] não é simples em si mesma, nem um complexo de elementos simples" (FENEUIL, 2011, p. 59). Se o equívoco da psicologia consiste em traduzir *partes componentes* de um todo que dura em partes isoladas, submetidas a um esquema espacial, sua dificuldade passa, certamente, pela consideração equivocada das noções de unidade e multiplicidade. A tentativa de simplificação de um estado psicológico significa considerá-lo a partir de uma abstração, procedimento totalmente prejudicial à apreensão da personalidade e da realidade psicológica como duração, como organização que se resolve em

mudança. O psicólogo parte de um sentimento já *simplificado* da pessoa, sendo que o conhecimento obtido a partir daí ignora as nuances pelas quais este sentimento reflete efetivamente a personalidade inteira. Um sentimento considerado simples também apaga a riqueza de detalhes que há quando ele é considerado sob o aspecto duracional.

Se a personalidade passa a ser reduzida à categoria de *multiplicidade*, sobretudo uma multiplicidade numérica, o trabalho do psicólogo não será outro senão "anotar" tais estados para, posteriormente, analisá-los. Ora, já que a psicologia ignora a realidade interna como duração, ela perde, assim, o dinamismo que lhe é constitutivo. Ao adotar certo *ponto de vista* sobre seu objeto, no caso, aqui, a pessoa, o psicólogo obtém certa representação espacial, representação parcial que desloca partes de um conjunto que é dinâmico. Seguramente, está implícito, aqui, alguns aspectos do *Essai*, texto em que o filósofo afirma que "[...] a faculdade de abstração já implica um meio vazio e homogêneo" (BERGSON, 2018, p. 73). Poderíamos dizer, então, que a confusão concernente à psicologia não é senão a confusão entre tempo e espaço.

A psicologia utiliza um método que consiste "[...] em raciocinar sobre *elementos* da tradução como se fossem partes do original" (BERGSON, 2018a, p. 196). Desse modo, *Introduction à la métaphysique* visa denunciar as deficiências de um conhecimento fundamentado em símbolos, completando, assim, alguns resultados obtidos no texto de 1889. Este tipo de conhecimento, uma vez que é muito bem incorporado pelo senso comum, pela ciência e por boa parte da metafísica, torna-se o alvo principal da metafísica de Bergson[65]. A personalidade, ao ser apreendida por meio de símbolos, passa a ser fruto de um conhecimento problemático. A tentativa de isolar um estado psicológico da pessoa resulta em equívocos que devem ser remediados[66]. O conhecimento por símbolos só pode operar com o "fora", com um ponto de vista exclusivamente espacializado, com aspectos impessoais, sendo possível conhecer somente o aspecto do eu superficial. Somente a análise não garante o conhecimento integral da personalidade, mas apenas um aspecto incompleto de uma totalidade que é viva e dinâmica. A análise

[65] Segundo Frédéric Fruteau de Laclos, o que Bergson deseja mostrar é que, contrariamente ao que Kant pensava, "[...] nosso conhecimento não é relativo às condições transcendentais de apreensão dos fenômenos" (BERGSON, 2018a, p. 420).
[66] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 182.

só pode gravitar em torno da pessoa, em torno dos aspectos impessoais que nela são impressos, nunca penetrando sua dimensão profunda e temporal.

Bergson faz uma comparação curiosa entre o trabalho do cientista, que no caso pode ser exemplificado com o trabalho do psicólogo, com o trabalho do artista, que por vezes parece se aproximar do metafísico. Tal comparação serve para ilustrar como se dá o procedimento por análise. Segundo Bergson, um artista de passagem por Paris toma um croqui de uma torre de Notre-Dame. A partir daí, o artista precisa separar a torre da cidade de Paris, assim como o edifício do qual a torre está inseparavelmente ligada, o que significa dizer que ele só poderá anotar alguns aspectos da torre. Mas, a torre é constituída por pedras

> [...] cujo agrupamento particular é o que lhe dá sua forma; mas o desenhista não está interessado nas pedras, ele somente observa a silhueta da torre. Portanto, ele substitui a organização real e interior da coisa por uma reconstituição exterior e esquemática. De modo que seu desenho responde, em suma, a um certo ponto de vista sobre o objeto e à escolha de um certo modo de representação (BERGSON, 2018a, p. 191).

Assim como ao final de tudo, tendo desunido as partes que estavam ligadas, o desenhista chama seu desenho de “Paris”, o psicólogo chama de personalidade o conjunto de estados psicológicos que foram extraídos do conjunto da pessoa. Ele extrai e deixa separados os elementos constitutivos de nossa pessoa, sendo o seu equívoco justamente tentar recompô-la a partir dos estados psicológicos. Textualmente, sobre o procedimento da psicologia, o filósofo escreveu o seguinte:

> Eles procuram o eu, e pretendem encontrá-lo nos estados psicológicos, enquanto essa diversidade de estados psicológicos só pode ser obtida transportando-se para fora do eu para tomar da pessoa uma série de croquis, de anotações e de representações mais ou menos esquemáticas e simbólicas (BERGSON, 2018a, p. 193-194).

No texto de 1903, Bergson resume duas posições problemáticas sobre a personalidade: de um lado, entendem que a personalidade é constituída por “[...] por uma série de estados psicológicos distintos, cada um invariável, que produziriam variações do eu por sua própria sucessão e, por outro, [concebem] um eu, não menos invariável, que lhe serviria de suporte” (BERGSON, 2018a, p. 165). Essas duas posições, num certo sentido, são consideradas já nos seus cursos de

psicologia, datados antes da publicação do *Essai*. A primeira concepção remete às descrições sobre o eu superficial, esse aspecto que exclui a mudança contínua da interioridade ao elevar a linguagem como seu principal veículo de expressão.

Bergson parece ser favorável ao postulado de que o eu não é uma entidade abstrata e exterior aos estados psicológicos. Ao contrário, considera-o como parte constituinte dessa dimensão interior e profunda. Embora o eu passe por transformações radicais ao longo do tempo, o que permanece constante é sua mudança, daí ele ser considerado um eu que dura. Cabe observar que esse tipo especial de eu que o jovem professor defendia em seus cursos de psicologia já era considerado à luz da duração, mesmo que essa noção ainda não estivesse totalmente desenvolvida ali. Textualmente, numa de suas aulas de psicologia, sobre a questão da unidade do eu e sua relação com a personalidade, Bergson afirma o seguinte:

> [...] apenas uma hipótese permanece plausível: é que a unidade constitutiva da pessoa não é algo adicionado aos estados psicológicos, de modo que ela não vem de fora, mas brota do fundo desses próprios estados. A observação imediata de nossa vida interior nos faz apreender em uma intuição simples uma multiplicidade de estados psicológicos, cada um dos quais, embora separável por abstração de todos os outros, é, no entanto, completamente permeado por sua influência e mesmo por sua substância. De fato, esses estados psicológicos não formam uma multiplicidade até depois desse movimento, quando, focalizando nossa atenção, por sua vez, em tal e tal ponto de um vasto todo, separamos e dissociamos elementos que foram primeiro fundidos. O estado de nosso eu em um dado momento não é realmente expressável por quaisquer palavras, pois as palavras são metáforas, imagens, e essas imagens são emprestadas do espaço. [...] É a unidade de uma multiplicidade se desejarmos, mas esses termos têm aqui todo um sentido especial, difícil de definir pelas palavras (BERGSON, 1992, p. 287-288).

O trecho acima destaca que há uma unidade própria aos estados internos que se interpenetram constantemente, mais especificamente, uma unidade múltipla, embora seja difícil de ser definida pela linguagem. Bergson já parece estar antecipando, aqui, a personalidade como *unidade múltipla*. Se nossa pessoa possui, assim, uma unidade, seu desdobramento em duas — múltipla personalidade — não implica necessariamente uma divisão que resulta em duas personalidades independentes. Com efeito, a questão da múltipla personalidade ainda precisará ser

completada com outros argumentos[67]. Cabe destacar e observar, aqui, que, nos cursos de psicologia, a multiplicidade qualitativa, um dos principais objetos de estudos do *Essai*, já estava sendo tematizada como pano de fundo de discussões sobre a personalidade humana. Na obra de 1889, a teoria das multiplicidades fundamenta a unidade múltipla que é nossa pessoa. Ora, a multiplicidade que pode ser apreendida quando olhamos para nosso interior sem nenhuma influência de esquemas espaciais, por exemplo, está sob a influência do eu, sendo efetivamente aquilo que permite pensar sua constituição. A partir da citação acima, fica evidente, novamente, que a linguagem é uma ferramenta que prejudica a apreensão da consciência como mudança, prejudicando, assim, a apreensão de nossa personalidade como continuidade de mudança. O argumento de Bergson considera que a linguagem não dá conta de abarcar as nuances de nossa interioridade, bem como os termos unidade e multiplicidade ainda não são suficientes para expressar essa dimensão profunda que dura.

Bergson considera, então, a personalidade como *unidade múltipla*, mas só alcança essa definição a partir de uma etapa crítica que visa repensar os termos unidade e multiplicidade. Seu objetivo, portanto, pode ser entendido como uma busca pela apreensão correta da noção de personalidade. Isso é feito, principalmente, através da crítica à psicologia e à filosofia, duas posturas que tratam o psiquismo de uma maneira equivocada. Ora, a tradição filosófica, por sua vez, teria se deparado com uma dificuldade em pensar unidade e multiplicidade. Riquier, na tentativa de esclarecer esse ponto, afirma o seguinte:

> O problema [em relação à personalidade] é mal colocado, pois induz à formulação de uma imagem gráfica que transpõe para o espaço da nossa representação o que mais lhe é resistente na medida em que se desenvolve na duração: a unidade do eu aparecerá como a de um ponto matemático O e a diversidade de estados de consciência como a de múltiplos pontos X, Y, Z, etc., dispostos próximos uns dos outros ao longo de uma linha indefinida. A personalidade consistirá neste feixe; a unidade residirá no centro para onde tudo converge, a diversidade nos raios que dela partem e que divergem. Esta imagem de um feixe convergente, subjacente à análise, fornece de certa forma a tela metafísica sobre a qual as diferentes filosofias vão bordar o seu conceito de pessoa. Bergson só se interessa por eles - empirismo, racionalismo, espiritualismo - depois de os ter despojado

[67] Iremos explorar alguns aspectos de tal patologia posteriormente em nosso segundo capítulo, sobretudo quando analisaremos a teoria da memória de Bergson. A questão da múltipla personalidade também aparece em algumas conferências de Bergson e possui relação, sobretudo, com as discussões sobre a memória.

> do manto histórico que ocultava o caráter a priori de sua estrutura argumentativa. O problema recairá sempre em explicar a relação que une este centro, esta unidade sintética à pluralidade de pontos justapostos onde os raios terminam, procurando deduzir a unidade do múltiplo, senão reduzi-la a ele (RIQUIER, 2009, p. 455).

Bergson propõe falar do eu, da vida consciente e da personalidade em novos termos, o que revela uma atitude inovadora, por assim dizer. Isto porque ele se esforça em reconstruir algumas noções a partir de uma discussão crítica com a tradição filosófica, bem como com a tradição da psicologia científica. A abordagem de temáticas relacionadas ao "eu", na verdade, revela a real intenção do filósofo, qual seja, ampliar a discussão sobre a personalidade. A apreensão correta da personalidade, portanto, depende de uma crítica aos conceitos já feitos e da passagem à metafísica que apreende a realidade como mudança. Sendo assim, para a filosofia de Bergson, em relação à concepção de personalidade, notamos que "[...] sua unidade se dá *na* pluralidade de seus estados; sua identidade subsiste *por meio de* sua sucessão; sua duração reside *em* sua continuidade e sua liberdade se manifesta *pela* sua heterogeneidade" (RIQUIER, 2009, p. 458)[68]. O comentário de Riquier explica e resume as análises feitas por Bergson tanto em seus cursos de psicologia quanto no *Essai*. O comentador mostra-nos como se dá a reformulação das categorias unidade e multiplicidade no escopo teórico de Bergson. A tradição filosófica, por sua vez, buscou reduzir a multiplicidade à unidade, caindo, assim, nas malhas conceituais de nosso intelecto que é problemático. Por isso, repensar tais categorias significa buscar atingir uma dimensão mais ampla da experiência humana.

A análise da vida interior pretende mostrar que ela não revela nem um substrato imutável nem estados distintos que passam como atores em uma cena; o que há é um *perpétuel devenir* que brota do *fundo* dos estados psicológicos, forjando assim o eu que dura. Com efeito, este eu que é tematizado a partir de nosso interior não é propriamente uma substância mental, no sentido cartesiano do termo, porque ele não é um *cogito* cuja essência consiste em pensar. Não se trata de um *cogito*, *ergo sum*, tal como para Descartes, filósofo que considerava que o *eu penso* é sempre consciente de que está pensando. Ao contrário, o eu bergsoniano

---

[68] É preciso ressaltar, ainda, que Bergson considera que a unidade da pessoa nos escapa no momento em que tentamos apreendê-la, fato que acabou levando a tradição filosófica a atestar a unidade da pessoa em uma transcendência, fora do tempo, distinguindo dois eus. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1077.

revela um *je* (eu), uma personalidade que nos faz alcançar uma realidade que ultrapassa a dimensão do próprio pensamento do "eu que dura", uma vez que não se reduz ao estar consciente de si mesmo. A descoberta da duração não está implícita no pensamento, visto que há um "esforço" exigido para alcançá-la, um esforço que não é simplesmente um pensar de forma inteligente[69].

Por enquanto, cabe observar que, no *Essai*, é colocada em suspenso a ideia de um substrato ontológico, tal como era defendido por Descartes. No lugar, destaca-se a noção de duração, considerada, aqui, como fundo metafísico da personalidade. Sendo assim, uma das teses fortes do livro é a de que os estados psicológicos se penetram e se fundem uns aos outros, constituindo, assim, a mudança, principal característica da duração que implica uma passagem e um *prolongamento* da própria consciência. Não há a necessidade de presumir que haja um suporte imóvel tal como o cogito cartesiano, assim como também não há a necessidade de supor um "[...] *eu* amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual pudessem desfilar ou enfileirar-se os estados psicológicos" (BERGSON, 2016, p. 3). Nas conferências de Edimburgo, publicadas anos mais tarde, Bergson defenderá que a continuidade da mudança é o que gera a permanência, a unidade e a substancialidade da pessoa. Portanto, das características que fundamentam a duração, a mudança é a principal delas em relação à configuração da personalidade humana.

Seguramente, a depuração crítica do espaço feita por Bergson, cujo principal resultado foi alcançar a concepção de duração, é completada pela renovação da metafísica, que já estava em curso desde o *Essai*. Evidentemente, foi necessário, antes de tudo, abandonar a metafísica deficitária que apreendia a personalidade humana de maneira inadequada[70], abandonando, assim, os esquemas da inteligência que consistem em compreender a pessoa sob *cristais bem recortados*, situação em que se vê um *congelamento superficial* da interioridade. A crítica à concepção de tempo homogêneo abre um horizonte para refundar a personalidade em termos temporais, a duração. A consideração da pessoa segundo uma unidade, porque ela supõe uma "[...] individualidade que lhe permite se distinguir de todas as

[69] Bergson já estaria aqui, recolocando a inteligência num outro patamar, o qual ficará mais claro quando analisarmos, mais tarde, o texto *L'évolution créatrice*.

[70] Riquier comenta que o problema da personalidade em Bergson remete sobretudo a Plotino. Cf. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009, p. 453-461. Nas conferências de Edimburgo, Bergson também faz uma retrospectiva do problema da personalidade, tal como ele foi abordado por diferentes filósofos.

outras" (RIQUIER, 2009, p. 453), exigiu da parte de Bergson repensar a vida interior, bem como a maneira de apreendê-la. Com efeito, é o alcance de sua metafísica que pretende abarcar a personalidade nesse contexto. Ao abandonar a observação interna pela observação externa, a psicologia experimental dificulta a passagem da psicologia para a metafísica[71], permanecendo presa a um domínio da experiência que é incompleto. A metafísica bergsoniana, portanto, estabelecida principalmente a partir da crítica aos procedimentos dessa disciplina científica, é etapa fundamental para o encontro com essa outra dimensão da experiência humana. O caminho que leva em direção à experiência da duração conduz à apreensão da personalidade a partir de sua *continuidade de mudança*.

Num certo sentido, se levarmos em conta que a discussão sobre a personalidade também estava presente nos ambientes acadêmicos da psicologia, podemos dizer que o que Bergson faz no *Essai* e em seus cursos não deixa de ser uma espécie de psicologia. Embora a experiência da duração seja uma etapa importante de sua renovação da metafísica, também está em jogo, aqui, a proposta de repensar a psicologia tradicional e, ao mesmo tempo, propor uma nova abordagem do psiquismo. Evidentemente, não se trata daquela psicologia praticada em laboratórios, tal como foi feito por Wundt na Alemanha, uma vez que para Bergson se trata de dar ênfase à metafísica. Poderíamos dizer ainda que, assim como a psicanálise de Freud vincula o trabalho da psicologia a uma investigação acerca da personalidade, Bergson também parece reivindicar o mesmo no *Essai*. Esse livro e seus cursos, portanto, são a abertura para o esboço de uma teoria da personalidade.

Porém, enquanto alguém como Freud assenta sua teoria da personalidade na estrutura do recalque (*Verdrängung*), a teoria da personalidade no *Essai* é concebida, desde já, a partir da noção de duração, o que significa dizer que ela é pensada através de uma realidade temporal. Daí que a psicologia científica seja, num certo sentido, insuficiente, pois ela não alcança a realidade do tempo nos termos em que Bergson está propondo. Segundo o seu ponto de vista, trata-se de fazer um tipo de psicologia que não incorpora mais posições positivistas e nem reduz o campo de investigação à mera análise de estados psicológicos isolados

[71] Sobre a relação entre a psicologia espiritualista de Cousin e a psicologia experimental, cf. LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*. Paris: Félix Alcan, 1898, p. 103-173.

como produtos do organismo; tais estados correspondem a uma realidade que somente a metafísica tem condições de dar conta. Nesse sentido, o que o filósofo estabeleceu pode ser lido como uma psicologia dinâmica, calcada na ideia de duração e na rejeição do modelo espacial como forma de descrição da consciência. Interessa-nos destacar que a reflexão sobre a personalidade ganha uma amplitude importante quando se considera a atmosfera da psicologia na época do filósofo, visto que ela influenciou bastante seu pensamento.

Para Bergson, nossa personalidade é projetada no espaço, nossa vida pessoal é espacializada[72]. O que há de mais humano em nós é descrito em termos problemáticos, espaciais, e que, por vezes, acaba nos afastando de nós mesmos. Com efeito, é esse tipo de projeção no espaço que o filósofo denuncia como responsável por diversas ilusões e confusões que estão no cerne da discussão sobre a personalidade. Assim como há uma duração profunda responsável por fundamentar o caráter de uma personalidade, também há uma duração projetada no espaço que é o fundamento de certo tipo de personalidade em sociedade. A concepção de pessoa psicológica, que surge especialmente no livro de 1889, é circunscrita a partir da descrição da vida psicológica pensada à luz da duração, bem como de suas duas significações: social/espacial e temporal/individual. O eu profundo revela a pessoa psicológica em sua duração concreta, em seu aspecto pessoal. O eu superficial, por outro lado, revela a pessoa psicológica projetada no espaço, aquela que se dá em sociedade, revelando seus gostos, suas preferências, seu modo de agir e de responder aos estímulos da vida prática, todos permeados pela linguagem que solidifica a interioridade. A rigor, a duração é o que permite pensar a noção de pessoa pela primeira vez na filosofia de Bergson. Segundo a leitura de Worms:

> Se a duração não existe portanto senão “para” uma consciência, não é no sentido de que ela apareceria “a” uma consciência que seria a sua espectadora, mas na medida em que existiria, ela própria, como consciência, esta última sendo mesmo, por seu ato ou atividade própria, sua condição efetiva de possibilidade (WORMS, 2004, p. 133).

[72] Cf. VIEILLARD-BARON, J, L. Les paradoxes du moi dans l’Essai de Bergson. In: *Naissance d’une philosophie* – Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. Paris: PUF, 1990.

É a partir da constatação de que a consciência é condição efetiva de possibilidade da duração que a possibilidade de pensar a consciência como condição efetiva da personalidade se evidencia. Os elementos que configuram a consciência são os mesmos que constituem nossa pessoa. Enquanto que a passagem do tempo supõe a consciência, sua estrutura é dada pela própria passagem do tempo. Ou seja, a passagem do tempo supõe que a pessoa se articula e se desarticula na duração. Riquier comenta que a pessoa "[...] porque ela dura, é o nó onde se desenvolve sua articulação" (RIQUIER, 2009, p. 452). Se nossa consciência nos faz captar uma pessoa, se ela nos faz captar um eu cuja essência é uma *força*, então a psicologia não poderá se limitar apenas às bordas do corpo, a sua estrutura fisiológica, isto é, não pode permanecer somente no nível superficial. É preciso ir além dele, pois do contrário seu trabalho será sempre insuficiente e deficitário, não sendo capaz de aprender a verdadeira essência de nossa personalidade.

A proposta de uma separação entre dois tipos de psicologia indica uma tentativa da parte de Bergson de delimitar, assim, o domínio e o alcance tanto da psicologia empírica quanto da metafísica. A psicologia superficial fica restrita ao domínio impessoal e ao tempo homogêneo[73], ao passo em que o filósofo aposta na possibilidade de uma psicologia profunda, cujas características abarcam o eu profundo e os aspectos mais pessoais que nos constituem. A psicologia superficial refere-se, de um modo geral, à psicologia científica do século XIX que é inteiramente positivista e tributária da fisiologia, tal como vimos anteriormente. Devido ao fato desse tipo de psicologia não se apoiar mais na metafísica, a realidade interna temporal/duracional que nos constitui lhe parece estranha, escapando-lhe constantemente. A intenção de Bergson, portanto, consiste em propor um movimento crítico que possa reparar os principais erros da psicologia, ao mesmo tempo em que aponta para outra direção de investigação que seja mais ampla, isto é, uma experiência mais ampla. O que distingue a psicologia empírica da psicologia profunda é o fato de que, sobre a mesma realidade, cada uma atua em um nível distinto de investigação. Evidentemente, a filosofia de Bergson busca

[73] A psicologia superficial, embora seja limitada por operar com estados de consciência fixos, solidificados pela linguagem, não é totalmente descartada por Bergson, já que, ao menos, ela é necessária para tratar da camada superficial da vida psicológica, âmbito do *eu social*. Nesse sentido, o eu superficial poderia ser objeto de uma psicologia social, por assim dizer.

articular psicologia e metafísica em novos termos, tarefa que resulta numa nova investigação da personalidade[74].

Um dos principais resultados que a crítica à psicologia empírica alcança é a constatação de que o eu social, cujas vontades, gostos, sensações e pensamentos estão sob o domínio do símbolo, deve pagar um preço alto para viver em sociedade. Ora, de qual valor exatamente se trata exatamente aqui? De acordo com Bergson, o preço a ser pago consiste na perda do "eu fundamental", o eu profundo que dura. Que significa perdê-lo? Qual o verdadeiro prejuízo que o eu superficial nos atribui? Seguramente, o *Essai* é marcado pela tentativa de responder tal questão. Essa última, por sua vez, está intimamente ligada ao problema da liberdade, de modo que a questão diz respeito à possibilidade de liberdade de uma pessoa.

Para responder à questão levantada acima, é necessário, em primeiro lugar, enfatizar que a diferença entre os dois aspectos do eu — diferença que é antes de *grau* do que de *natureza* — só se dá porque há em nós uma *tendência* à espacialização[75]. No *Essai*, Bergson diz que a "[...] tendência pela qual nós representamos nitidamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade de seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar" (BERGSON, 2018, p. 103). Há uma identificação entre o viver, especialmente em sociedade, e o tempo homogêneo, cujo modelo permite agir a partir de uma espacialização. O tempo homogêneo representa, especificamente, a possibilidade de agir no mundo. A rigor, a tendência à espacialização do tempo reflete a distinção feita por Bergson desde o começo de seu livro entre duração e espaço. Embora o espaço tenha esse caráter negativo, visto que ele mascara a natureza temporal de nossa consciência, por exemplo, ele está ligado à capacidade que temos de viver em sociedade e manter, por assim dizer, a sobrevivência da espécie. Bergson já estaria indicando, aqui, a direção natural que nossa inteligência adquire. A constituição do eu profundo, por outro lado, assume uma tendência oposta à espacialização do eu superficial. Trata-se, aqui, da tendência à duração.

O segundo capítulo do *Essai*, ao conduzir a distinção capital entre duração e espaço e alcançar a distinção entre duas multiplicidades diferentes, é a abertura ao

---

[74] Se de fato há uma *psicologia metafísica* sendo desenhada no *Essai*, desde o primeiro capítulo da obra, ela é edificada a partir de críticas endereçadas a Kant, filósofo cuja teoria concebeu o tempo como forma *a priori* da sensibilidade.

[75] A noção de tendência, por exemplo, será utilizada com em *L'évolution créatrice*. Trata-se de uma noção central no pensamento de Bergson.

problema da liberdade. Seguramente, as etapas que percorremos até o momento abrem, efetivamente, a via para reflexão sobre a relação entre personalidade e liberdade. Que significa ser livre? Em que medida nossos atos são livres? Essas questões encontram-se colocadas sob a perspectiva da personalidade, repensada a partir da multiplicidade qualitativa. O encaminhamento ao problema da liberdade, depende, assim, da consideração da vida psíquica em novos termos, a consideração da consciência do *eu que vive*, da pessoa que dura. Daí que seja a perda do eu profundo, que, como vimos, é dada pela via do eu superficial, que aparece como pano de fundo do problema da liberdade. Se o eu profundo é uma dimensão considerada livre, é preciso explicar sob quais condições isso é possível. Segundo a filosofia bergsoniana, somos verdadeiramente livres quando o ato emana de nossa personalidade inteira. Que isso significa? Vejamos algumas considerações sobre a liberdade sob a perspectiva do *Essai*.

8. Liberdade e personalidade: a questão do determinismo

O terceiro capítulo do *Essai* trata especificamente da questão da liberdade. O último parágrafo do segundo capítulo do livro termina anunciando que os problemas inerentes à causalidade, à liberdade, enfim, à personalidade, podem ser resolvidos quando se substitui o eu superficial pelo eu profundo. Tal recomendação não se reduz meramente a um escopo teórico, mas, aponta para algo a ser aplicado ao âmbito prático, onde as ações da pessoa eclodem, isto é, no mundo onde a liberdade realmente se efetiva. É por isso que não basta endereçar críticas às posturas teóricas que são problemáticas para explicar o ato livre, mas, sobretudo, deve-se ensejar uma concepção de liberdade formulada a partir da ressignificação da noção de pessoa, essa que vive e age no mundo. Seguramente, é esta última que ganha um destaque importante aqui.

O ato livre, objeto principal do livro de 1889, pode ser esclarecido a partir da retomada do “vigoroso esforço de análise” que conduz ao dinamismo da consciência profunda, dimensão interna em que se desenvolvem os atos livres. Na verdade, há dois elementos a serem considerados aqui: a atividade do eu, que não está vinculada a uma causa exterior ou a um estado de consciência particular, por exemplo; e sua relação com a duração, entendida como uma “força” que, de acordo com Worms (2010), é a condição metafísica da liberdade. É a apreensão da

duração que está no cerne do problema da liberdade, ou, antes, é a sua configuração e o seu alcance que permitem repensar o ato verdadeiramente livre. Sendo assim, em linhas gerais, o movimento crítico do *Essai* é composto por duas etapas importantes. A primeira concentra-se em criticar os dois determinismos para chegar à descrição do ato livre como "[...] *expressão* integral do eu" (WORMS, 2010, p. 87). A segunda, por sua vez, critica especialmente a causalidade mecânica para propor, no lugar, um tipo de "causalidade dinâmica" na produção do ato livre, resultado da "força" que opera ali. Esses dois momentos revelam a especificidade do ato livre bergsoniano, o qual é expressão de um eu profundo e singular, bem como faz sentir uma força dinâmica e espontânea, relacionada ao próprio eu.

No terceiro capítulo de seu livro, Bergson reconhece que o determinismo físico é traduzido para o âmbito da vida psicológica. Encarnado sob a figura da psicologia associacionista, esse tipo de determinismo convida-nos a pensar os estados psicológicos como sendo *determinados necessariamente*. Desse modo, significa dizer que uma ação atual se explicaria a partir de estados psicológicos anteriores, uma vez que os estados predominantes reinariam sob os mais fracos. Mais especificamente, sobre o determinismo físico, o filósofo escreveu o seguinte:

> O determinismo físico, em sua forma mais recente, está intimamente ligado às teorias mecânicas, ou melhor, cinéticas, da matéria. Representamos o universo como uma massa de matéria, que a imaginação resolve em moléculas e átomos. Essas partículas executariam ininterruptamente movimentos de toda natureza, tanto vibratórios quanto de translação; e os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria que nossos sentidos percebem, calor, som, eletricidade, talvez até atração, são objetivamente reduzidos a esses movimentos elementares. A matéria que entra na composição de corpos organizados está sujeita às mesmas leis, não haveria outra coisa no sistema nervoso, por exemplo, do que moléculas e átomos que se movem, se atraem e se repelem (BERGSON, 2018, p. 107).

Segundo o determinismo físico, a matéria que faz parte dos corpos organizados está submetida às mesmas leis que regem o universo físico. Tudo poderia ser reduzido, assim, à interação entre movimentos elementares que compõem a matéria bruta. Nosso corpo, nossa consciência, portanto, poderiam ser explicados por meio de tal interação, sendo nosso sistema nervoso resultado da relação entre moléculas e átomos. Poderíamos conhecer a vida consciente a partir da observação da interação entre tais elementos, uma vez que tudo poderia ser

explicado a partir deles. Daí o filósofo afirmar que, se uma tese como essa for verdadeira, se os corpos organizados e inorganizados funcionam segundo tais interações elementares, então poderemos observar que

> [...] o estado molecular do cérebro em um determinado momento será modificado pelos choques que o sistema nervoso recebe da matéria circundante; de modo que as sensações, os sentimentos e as ideias que se sucedem em nós poderão ser definidos como resultados mecânicos, obtidos pela composição de choques recebidos de fora com os movimentos dos quais os átomos da substância nervosa foram previamente animados (BERGSON, 2018, p. 108).

De acordo com a passagem acima, as reações no organismo vivo, por exemplo, assim como os atos ditos livres, estariam diretamente ligados ao sistema nervoso, à interação entre átomos e moléculas. Desse modo, na medida em que o sistema nervoso fosse cada vez mais explorado e conhecido, os atos livres poderiam ser cada vez mais previsíveis. Um matemático que fosse capaz de conhecer a posição das moléculas ou dos átomos de um ser humano e do universo, num certo momento, portanto, poderia muito bem calcular com *precisão* as ações de uma pessoa. A perspectiva determinista declara, assim, que as ações da personalidade seriam previsíveis porque os elementos que a compõem correspondem aos elementos que compõem o universo físico. Ora, nada mais estranho ao bergsonismo do que definir a interioridade, aquilo que diz respeito à personalidade, isto é, sensações, sentimentos e ideias, como sendo resultante mecânico. A personalidade, que será definida como continuidade de mudança, sendo definida a partir da concepção de duração, não pode ser enquadrada num esquema que trata a mudança como algo passível de ser previsto. É a perspectiva determinista que entra no radar crítico de Bergson, posto que ela não consegue explicar o ato livre porque parte de uma realidade estanque.

A crítica ao determinismo é feita principalmente através do exame de teses do determinismo físico, postura que está relacionada, principalmente, às discussões oriundas da Física. Tal postura, na medida em que reduz a massa de matéria a um conjunto de moléculas e átomos que se encontram submetidos a determinadas leis que regem tanto o funcionamento da realidade física quanto da realidade psicológica, torna-se filiada ao *paralelismo psicofísico*. Isto é, supõe-se que dado um estado cerebral corresponderia um estado psicológico determinado, como se este

último fosse reduzido ao que se passa no órgão cerebral. Por isso que o ataque às explicações mecânicas serve para ilustrar a posição de Bergson: o que se passa entre o cérebro e a vida consciente é da ordem de uma “relação”, mas não pode ser entendido como uma dependência estrita. Aceitar esse paralelismo é aceitar, igualmente, que há uma absoluta determinação dos estados de consciência uns pelos outros, tese que soa estranho, aos olhos de Bergson, para explicar o ato livre.

Ao analisar o determinismo, Bergson constata que há uma lei importante por trás dele, a saber, a lei de conservação de energia. Na concepção da matéria, essa lei exprime a ideia de que suas partes poderiam voltar à posição inicial, de modo que tal teoria implica reconhecer que “[...] não há átomo, nem no sistema nervoso nem na imensidão do universo, cuja posição não seja determinada pela soma de ações mecânicas que os outros átomos exercem sobre ele” (BERGSON, 2018, p. 108). Com efeito, é justamente contra esse argumento que Bergson se volta, defendendo que, no âmbito do psiquismo, não há determinismo psicológico que se sustente porque a dinâmica dos estados de consciência não segue nenhuma causalidade mecânica. A dinâmica da vida consciente não é organizada da mesma maneira que os elementos que compõem a matéria.

Cabe observar que a hipótese determinista, segundo Bergson, não advém de nenhuma experiência em laboratório, mas sim de uma hipótese ontológica deficitária. Nenhum fato psicológico pode ser explicado a partir da determinação dos movimentos moleculares, pois “[...] num movimento encontraremos a razão de outro movimento, mas não a de um estado de consciência” (BERGSON, 2018, p. 111). O que encontramos ao observarmos nossa interioridade não é a produção de um estado de consciência a partir de um movimento molecular. A correspondência entre o físico e o psicológico resume-se em aplicar determinações do corpo à vida consciente, tese problemática que reduz esta última a um sistema totalmente diferente. Sobre a suposta correspondência entre o físico e o mental, Franklin Leopoldo e Silva notou o seguinte:

> Naturalmente o princípio de conservação de energia entra como pressuposto causador da assunção deste paralelismo, na medida em que seria violá-lo admitir que a série dos estados de consciência poderia conter mais do que aquilo que a determina. E sendo o que a determina uma configuração por sua vez determinada de pontos materiais, o que ocorre na consciência só pode ser função deste sistema estritamente determinado (SILVA, 1994, p. 148).

Desse modo, no âmbito da vida consciente, as “coisas” não retornam ao seu estado inicial, tal como postula a lei de conservação de energia em sua aplicação ao mundo físico. O prolongamento dos procedimentos da ciência em regiões que não se adequam muito bem a eles, tal como é o caso da consciência[76], aparece como ponto central do argumento do filósofo, o ponto justamente que deve ser criticado e superado. Sendo assim, a ideia de que nesse âmbito seria possível “[...] recolocar as coisas no lugar depois de determinado tempo implica uma espécie de absurdo, pois tal volta a um estado anterior nunca ocorreu num ser vivo” (BERGSON, 2018, p. 115). Daí que a discussão com o determinismo envolva a reconsideração do tempo da consciência, do heterogêneo, da sucessão contínua, enfim, da duração. Textualmente, Bergson é enfático ao dizer que o problema do determinismo nasce de uma confusão com a noção de tempo, ou seja, duração:

> Como não temos o costume de observar a nós mesmos diretamente, mas nos percebemos por meio de formas emprestadas do mundo externo, acabamos acreditando que a duração real, a duração vivida pela consciência, é a mesma que essa duração que desliza sobre os átomos inertes, sem em nada alterá-los (BERGSON, 2018, p. 116).

A confusão entre espaço e duração aparece novamente aqui, dessa vez no centro da problemática sobre a liberdade que se dá através de crítica às posturas deficitárias. O ponto de vista do tempo homogêneo, do tempo *transcorrido*, implica a possibilidade de que as coisas voltem ao seu lugar anterior e que os mesmos motivos afetem novamente a pessoa. O determinismo associacionista, que nasce da crença de que os fatos de consciência determinam-se uns aos outros, acredita que não agimos sem motivos. Ora, são as formas emprestadas do mundo exterior, forma espacial, que configuram, a uma só vez, a concepção problemática que a personalidade assume, sendo também um ponto que dificulta a compreensão do ato livre. A análise de nossa interioridade, portanto, é o ponto de partida para repensar e ultrapassar tais obstáculos, de modo que a elaboração de outra concepção de personalidade e do ato livre só podem ser feitas mediante uma outra noção de temporalidade. Com efeito, é a observação de uma realidade múltipla que está em

[76] Para Franklin Leopoldo e Silva (1994), a imbricação entre a ciência e a filosofia moderna implicou no aborto de um conhecimento não mais baseado nos procedimentos científicos, precisos e rigorosos, e, portanto, destituído dos moldes das estruturas da inteligência, o qual Bergson procura recuperar.

constante transformação que sugere a inadequação do determinismo, cujo pressuposto busca conciliar as configurações do âmbito físico com o âmbito psicológico.

Sobre o determinismo psicológico, postura que incorpora o determinismo físico no âmbito da vida consciente, Bergson diz o seguinte[77]:

> O determinismo psicológico, em sua forma mais precisa e recente, implica uma concepção associacionista do espírito. Representamos o estado atual de consciência como necessitado pelos estados de consciência anteriores e, no entanto, sentimos que não se trata de uma necessidade geométrica, como aquela que liga uma resultante, por exemplo, aos movimentos componentes. Pois há uma diferença de qualidade entre estados sucessivos de consciência, o que significa que sempre deixaremos de deduzir um deles, *a priori*, daqueles que o precedem (BERGSON, 2018, p. 117).

De acordo com Bergson, a tendência própria ao determinismo é a de explicar o ato realizado pelos anteriores dos quais ele foi a causa. Trata-se de uma explicação retrospectiva que considera o já feito e não o que está se fazendo, sendo a ilusão, aqui, justamente tal retrospectiva[78]. O que está na mira da crítica bergsoniana é a flagrante concepção equivocada de consciência em duração. Ou seja, entende-se que os estados de consciência já estão realizados, por assim dizer, como se eles pudessem ser apreendidos simultaneamente, o que ignora, assim, toda transformação que é constitutiva da vida interior. Desse modo, o que o filósofo quer mostrar é a dificuldade em afirmar "[...] a absoluta determinação do ato por seus motivos e a de nossos estados de consciência uns pelos outros" (BERGSON, 2018, p. 119). É por acreditar numa determinação como essa que o associacionismo compreende equivocadamente a vida consciente, a personalidade, enfim, o ato livre.

---

[77] Para Bergson, esse determinismo psicológico "recente" refere-se principalmente a Stuart Mill e Taine.

[78] Os deterministas se aproveitam do argumento de que há uma "atração" responsável por explicar o porquê de um sujeito executar uma ação recebida de uma sugestão anterior, de modo que a ação executada num dado momento é tomada como efeito de uma série de estados anteriores, entendidos aqui como causa. Essa suposição de que haveria uma determinação absoluta no âmbito da consciência deve-se a uma concepção de vida psicológica calcada em princípios deterministas, cujo princípio Bergson está rejeitando a todo momento no terceiro capítulo do *Essai*. Supor que os estados mais fortes exercem uma influência nos mais fracos consiste em reconhecer que, no estado de hipnose, a sugestão mais forte é aquela que faz com que o sujeito realize uma determinada ação e não outra. Significa dizer que há antecedentes psíquicos que pesam mais numa determinada ação ou escolha, revelando, assim, a ideia de um determinismo psicológico. Bergson cita o filósofo Stuart Mill, mais precisamente uma passagem do texto *La philosophie de Hamilton*, em que podem ser exemplificados os fatos psicológicos como distintos.

Nesse sentido, é preciso considerar aquilo que há de essencialmente na personalidade, aquilo que Bergson estabelece no *Essai*, a saber, a *duração*.

No ponto central da crítica de Bergson endereçada ao associacionismo está o seguinte questionamento: no ponto de vista no qual se coloca tal postura, não haveria, antes, uma concepção defeituosa e problemática do eu e da multiplicidade dos estados de consciência? Ora, a resposta é a seguinte: O determinismo associacionista possui um modo específico de compreender o eu, representando-o como "[...] um conjunto de estados psíquicos, entre os quais o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo" (BERGSON, 2018, p. 119). Trata-se, aqui, de estabelecer uma separação entre os estados que compõem a vida consciente, compreendendo-a, assim, sob o ponto de vista da multiplicidade numérica. Sendo assim, podemos já imaginar que o associacionismo desconsidera o elemento qualitativo dos atos que realizamos, conservando, portanto, apenas o que há de impessoal, elemento que é criticado por Bergson. O impessoal é o qualitativo "congelado", que é traduzido em esquemas espaciais, sendo imobilizado, por assim dizer, pela palavra que fixa o verdadeiro devir das coisas.

Paul Guillaume assevera que a psicologia do século XIX, inspirada no método das ciências naturais, optou por isolar os elementos da vida psicológica, buscando descobrir posteriormente as leis de suas combinações, bem como a justificação de sua ordem, de seu agrupamento e, assim, "[...] explicar a organização dos todos e as funções de suas partes" (GUILLAUME, 2012, p. 107). O associacionismo teria sido uma tentativa de estabelecer ligações estáveis entre elementos que eram simplesmente justapostos[79]. Desse modo, essa teoria só pode se valer do aspecto superficial do eu, cuja atividade se dá primordialmente no exterior a partir de seu principal instrumento, qual seja, a linguagem. Ora, um dos erros do associacionismo é ser enganado pelo alcance da linguagem, pois ele acredita que nossa alma pode ser determinada por "tantas forças" que pesam sobre ela. Tal postura desconsidera a realidade psicológica tal como é defendida por Bergson, pois opera a partir de sua imobilização. Na medida em que há uma mediação entre o estado de consciência e a palavra, instaura-se assim uma separação da interioridade, isto é, da personalidade de si mesma. Perdemos de

[79] Não estaria aqui a raiz dos casos de *dédoublement de la personnalité*, os quais parecem partir do pressuposto de que os estados da pessoa são divisíveis, isto é, de que a estrutura psíquica supõe divisões? Não vamos arriscar uma resposta definitiva sobre se há ou não uma correspondência entre esses casos patológicos com uma concepção associacionista da vida mental.

vista, graças a uma ilusão da exterioridade, nossa própria interioridade, nossa pessoa que dura em profundidade. Com efeito, é porque o associacionismo representa os estados psicológicos como já realizados que podemos vê-los como simultâneos no espaço e não na duração. A crítica endereçada à psicologia associacionista, no terceiro capítulo do *Essai*, possibilita elucidar a maneira bergsoniana de conceber a pessoa humana. Em linhas gerais, a psicologia associacionista não leva em conta "[...] os fenômenos internos em vias de formação, enquanto constituem, por sua penetração mútua, o desenvolvimento contínuo de uma pessoa livre" (BERGON, 2018, p. 172), porque parte de uma concepção equivocada de personalidade, assumindo, igualmente, uma concepção problemática do eu.

De acordo com Bergson, o associacionismo não é capaz de explicar o ato livre porque considera que a alma seja determinada exclusivamente por uma simpatia, por uma aversão ou por tantas forças que pesam sobre ela. Uma consideração como esta tem como resultado a concepção de pessoa como sendo fragmentada, sendo que para reconstruí-la e apreendê-la é preciso reconstituir seus estados. Nestes termos, a personalidade não seria outra coisa senão um agregado de sensações, ideias e sentimentos; sua unidade só seria recomposta a partir da tomada de cada estado isolado. Sobre o associacionismo, textualmente lemos o seguinte:

> O eu toca o mundo exterior por sua superfície; e como essa superfície conserva a impressão das coisas, ele [o associacionista] associará por contiguidade os termos que terá percebido justapostos: é a relações deste tipo, relações de sensações bastante simples e por assim dizer impessoais, que a teoria associacionista convém (BERGSON, 2018, p. 123).

Devido ao fato de considerar apenas o aspecto superficial e impessoal, o associacionismo tem dificuldades para apreender aquilo que se dá profundamente em nós, como, por exemplo, os sentimentos profundos que compõem nossa personalidade. Ora, é a dimensão profunda que não se presta a esse tipo de associação, uma vez que se trata de um outro tipo de experiência. Desse modo, é somente escavando abaixo da superfície, como nos diz Bergson, que encontramos aquilo que escapa ao associacionista.

O erro do associacionismo é expresso da seguinte maneira: ele erra ao substituir incessantemente “[...] o fenômeno concreto que se passa no espírito pela reconstituição artificial que a filosofia dele elabora e ao confundir, assim, a explicação do fato com o próprio fato” (BERGSON, 2018, p. 123). Trata-se, aqui, de considerar a “coloração particular” como sendo a própria manifestação de nossa interioridade, a qual é tematizada como sendo aquela que se enriquece a cada ato e a cada passagem de um estado ao outro, constituindo, assim uma transformação constante, mudança qualitativa. Ora, ao passo em que a teoria associacionista só se ocupa de estados superficiais, os quais são tangenciados pela linguagem, ela deixa escapar o jeito de amar e de odiar específicos de uma pessoa singular porque desconsidera os elementos que compõem nossa personalidade em termos duracionais.

Cabe observar que, para Bergson, um amor violento ou uma melancolia profunda se resolvem em nossa alma, por exemplo, em “[...] mil elementos diversos que se fundem, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros” (BERGSON, 2018, p. 98). Ao traduzir um sentimento profundo por um nome, por exemplo, o associacionismo exterioriza os estados profundos que nos constituem uns aos outros, o que significa dizer que o sentimento profundo não se encerra num único nome, tampouco se repete em nossa profundidade. A tentativa de apreender tal interioridade profunda resulta na compreensão de que cada um possui sua maneira de amar e de odiar, sendo que ambos refletem a personalidade inteira.

9. O ato livre bergsoniano

A constatação de que cada um possui sua maneira de amar e de odiar indica-nos que a interioridade é singular. Trata-se de uma observação que pode parecer um tanto óbvia, embora no contexto da liberdade ela ganhe um estatuto importante e amplo. A maneira própria que cada um possui de amar e odiar, por exemplo, reflete a personalidade inteira; eis o ponto que deve ser considerado aqui. O associacionismo, na medida em que isola os estados de consciência, buscando, posteriormente, reconstruí-los, acaba criando um distanciamento do eu em relação

a si mesmo[80]. Ou seja, instaura-se um distanciamento dos estados de consciência que ocorre devido à espacialização do psiquismo, sendo justamente o que dificulta a compreensão do ato livre como expressão da personalidade inteira.

A crítica ao determinismo se faz presente, aqui, com força. A dinâmica da consciência, proposta pela teoria psicológica de Bergson, considera que há diferença qualitativa entre os estados de consciência sucessivos. Trata-se de uma dinâmica diferente daquela proposta pelo associacionismo, cuja novidade mostrará a articulação entre o ato livre e a personalidade em seu movimento de totalização. O associacionista, na medida em que trabalha com o eu superficial, considera os estados justapostos e por isso trabalha apenas com o aspecto impessoal. O ponto central do argumento bergsoniano é esse aspecto que, no mínimo, é problemático para explicar o ato livre. Mais especificamente, o aspecto impessoal de nossos sentimentos, por exemplo, corresponde à tese determinista porque se trata de um agregado de estados de consciência justapostos. Ao desconsiderar o aspecto profundo do eu, o associacionista só consegue ver aquilo que um nome comum de um estado lhe empresta. Por isso que a justaposição dos estados não garante outra coisa senão um “eu fantasma”, “sombra do eu projetada no espaço”. Sendo assim, a crítica bergsoniana a essa postura, já parece suscitar a ideia de uma personalidade não fragmentada:

---

[80] Para Bergson, a postura associacionista resulta em duas posições: ou a reconstituição dos estados será sempre frustrada ou, tal como queria Hume, a reconstituição se dará através de relações mecânicas. Seguramente, o determinismo psicológico acredita ser possível, através de um conjunto de relações, que um estado de consciência pode ser deduzido dos anteriores. Para Bergson, o equívoco de Hume, por exemplo, consiste em defender os princípios de associação aplicados à mente humana. Conforme analisamos anteriormente, essa última, para Hume, é composta de percepções que se organizam por *semelhança, contiguidade* ou *causalidade*, o que implica reconhecer que a sucessão de ideias possui minimamente uma regularidade, não sucumbindo, por exemplo, à loucura ou ao devaneio. Para tanto, cf. HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 35. Para Hume, há três princípios que podem ser compreendidos como aquilo que pode unir ou aproximar nossas ideias: semelhança, contiguidade e causalidade. No entanto, cabe observar que esses três não são a única maneira pela qual as percepções se relacionam. De acordo com Hume: “Não são as únicas causas, pois é evidente que o pensamento apresenta um movimento muito irregular ao percorrer seus objetos, podendo saltar dos céus à terra, de um extremo ao outro da criação, sem método ou ordem certa” (HUME, 2009, p. 121). Mas, a tese fundamental a ser destacada aqui é a seguinte: “Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante” (HUME, 2009, p. 285). O eu como coleção de impressões, embora seja pensado na chave de variações constantes, ainda assim é algo único, uma vez que depende unicamente do indivíduo e de suas percepções. Portanto, dois indivíduos não são capazes de ter as mesmas impressões.

> Se, por outro lado, ele [o associacionista] toma esses estados psicológicos com a coloração particular que eles assumem em uma determinada pessoa, e que vem a cada um deles a partir do reflexo de todos os outros, então não há necessidade de associar vários fatos de consciência para reconstituir a pessoa: ela está tudo em um deles, desde que saibamos como escolhê-lo. E a manifestação externa desse estado interno será exatamente o que chamamos de ato livre, uma vez que somente o eu terá sido seu autor, pois expressará o eu inteiro (BERGSON, 2018, p. 124-125).

A passagem acima retoma a ideia de "coloração particular", aquilo que é constituinte de nossa personalidade e lhe dá seu aspecto singular. Coloração particular tem relação com a ideia de "nuances", aquilo que possui diferença internamente. Aqui, o sentido de tal coloração é fundamental para explicar o ato livre: ele é expressão do "eu inteiro". Conforme vimos anteriormente sobre a noção de duração, os estados de consciência se interpenetram e se fundem uns nos outros, dando assim a "coloração" particular de cada pessoa. O erro dos associacionistas é justamente não considerá-la. Bergson assume que a coloração de uma pessoa se dá pelo *reflexo* de todos os outros estados, o que significa dizer que a duração é uma totalidade que não se divide. A noção de reflexo é importante aqui, pois cada estado reflete, assim, a personalidade inteira. De fato, é devido a essa configuração, a ideia de fusão e interpenetração de estados, que podemos dizer que novos estados são criados. É internamente que cada estado se transforma e, desse interior, cria algo novo. Bergson postula concepções como "totalidade", "personalidade inteira", "eu inteiro", para dar conta da atividade livre, considerando-as em oposição à noção de personalidade fragmentada, cujos estados são justapostos. O ato livre é explicitado através de uma totalidade criadora que está em constante movimento, fazendo-se constantemente e por isso mesmo, enriquecendo-se a todo instante num processo denominado "amadurecimento". A rigor, o equívoco do raciocínio determinista é se prender a uma realidade já feita, ao passo em que é preciso voltar à realidade que está *se fazendo*.

Embora na citação acima Bergson trabalhe com duas noções, "pessoa" e "eu", as quais podem ser tomadas como sinônimos, é importante destacar sua recusa à fragmentação, ao recurso à reconstituição da pessoa que tem por base a justaposição. Claro, porém, que mesmo que o filósofo tente se desvincular de uma concepção que relaciona esse ato a uma determinação de um estado isolado, por exemplo, ainda assim, aqui, tal ato é determinado pela "personalidade inteira".

Desse modo, cabe observar que o que ganha um outro sentido é a noção de "determinação". Devemos considerar a personalidade em seu processo de totalização, ou seja, à luz da duração. Bergson sustenta que o ato livre é determinado pela consciência, cuja observação interior nos revela uma consciência que dura. A consciência é existência em duração e, por isso, permite repensar a atividade livre como tributária dessa noção fundamental. Com efeito, considerar tal atividade nesses termos implica interditar a teoria determinista associacionista, cuja característica principal é a concepção espacializada da consciência. Ao passo em que o associacionista parte de uma concepção de estados justapostos, ele entende, assim, que os estados da vida consciente são capazes de exercer o poder de determinar a deliberação da pessoa.

Contra o argumento associacionista, Bergson assevera que cada um de nossos sentimentos "[...] desde que tenham atingido uma profundidade suficiente, representam a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma está refletido em cada um deles" (BERGSON, 2018, p. 124). O ato livre é determinado pela profundidade — *sentimentos profundos* —, de modo que esse ato é determinado pela *alma inteira*. Portanto, dizer que a alma "[...] se determina sob a influência de qualquer um desses sentimentos é, portanto, reconhecer que ela se determina a si mesma" (BERGSON, 2018, p. 124). Constata-se uma falta de sentido específico imputada ao termo "determinação" que é compartilhado pela teoria determinista, de modo que a intenção de Bergson consiste em repensá-la a partir da retomada da multiplicidade qualitativa. Enquanto que as teorias deficitárias concebem a determinação dos atos de uma pessoa por um estado de consciência específico, porque partem da consideração da multiplicidade numérica, isto é, do ponto de vista superficial, Bergson propõe outro sentido para a noção de determinação. Daí, por exemplo, considerar que "[...] a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta; ela admite graus. É preciso que todos os estados de consciência venham se misturar a seus congêneres, como as gotas de chuva à água de uma lagoa" (BERGSON, 2018, p. 125). Essa imagem de gotas de chuva que caem numa lagoa é ilustrativa porque considera uma oposição importante: de um lado, a imagem de "vegetações flutuantes", tal como foi utilizada para caracterizar o eu superficial e, do outro, esses estados que se misturam tal como as gotas de chuva que caem na água da lagoa, imagem que ilustra o âmbito da profundidade. Há, aqui, uma oposição entre totalidade — a lagoa, suas partes

que a compõem, as gotas de chuva — e partes — as vegetações flutuantes que repousam na superfície. Mais especificamente, trata-se de opor a ideia de "personalidade inteira" e "personalidade fragmentada" que não possui unidade heterogênea e qualitativa.

Num outro momento do texto, o filósofo declara que "[...] o ato será ainda mais livre, pois a série dinâmica à qual ele está ligado tenderá a se identificar mais com o eu fundamental (BERGSON, 2018, p. 126). A identificação dos sentimentos — como um amor violento ou uma cólera, por exemplo — com a interioridade profunda, com a subjetividade, permite a compreensão de um conteúdo da alma como algo que se reflete em cada um daqueles. A noção de identificação assume um papel fundamental aqui. É somente a identificação com a profundidade que produz o ato verdadeiramente livre, o encontro com a alma inteira que reflete a totalidade de sentimentos, sensações, ideias, ou seja, uma história que constitui uma pessoa singular.

Considerando, então, que o ato livre admite graus, somos mais ou menos livres na medida em que o ato realizado representa mais ou menos nossa interioridade, nossa personalidade. O pensamento associacionista, por outro lado, é renitente em defender que cada estado não *reflete* a personalidade inteira, pois seu ponto de partida é a concepção de personalidade fragmentada. Segundo Bergson, a cada momento, portanto, o todo da duração é *refletido* em outros estados, indicando, assim, uma dinâmica que não obedece muito bem à associação de partes. Por isso, a operação na superfície com a associação de termos por contiguidade só pode resultar numa concepção problemática do ato livre. Nota-se, aqui, que há uma relação importante entre o ato livre, a decisão e a noção de personalidade. Essa última, devido a sua natureza temporal, passa a ser esclarecida pela multiplicidade qualitativa de fusão que, conforme vimos anteriormente, substitui a multiplicidade numérica de justaposição.

Evidentemente, Bergson considera que a ação livre costuma ser difícil e rara de acontecer, isto porque há uma dificuldade dos estados psicológicos se vincularem aos estados identificados ao eu profundo, posto que nossa concepção ordinária de vida psíquica é impregnada de espaço homogêneo. Aqui, novamente, é a dualidade espaço/duração que está no centro da questão. Bergson chega a dizer que muitos não experimentam a verdadeira liberdade, podendo passar a vida presos à percepção de si mesmo por refração do espaço, enfim, como se vivessem

ligados a um *eu fantasma* o tempo todo. Da constatação de que o espaço é um problema, porque furta a experiência da duração verdadeira, por assim dizer, Bergson considera que nossas ações cotidianas "[...] se inspiram bem menos em nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que nas imagens invariáveis às quais esses sentimentos aderem" (BERGSON, 2018, p. 126). Mais especificamente, nossas ações cotidianas estão vinculadas à vida psicológica superficial e por isso são ações que estão relacionadas às impressões que não abalam a consciência como um todo, apenas algumas partes, bem como se assemelha a "atos reflexos".

Bergson utiliza o exemplo do "autômato consciente" para ilustrar de que maneira as ações que realizamos cotidianamente por vezes não correspondem à dinâmica da vida consciente em duração, sendo realizadas de modo automático, por assim dizer. O autômato corresponde a um tipo de personalidade que é afetada por uma impressão que se fixa apenas na superfície, sem abalar a consciência inteira, tal como ocorre quando uma pedra cai na água e forma, assim, diversas ondas; a impressão que lhe acomete, portanto, mobiliza apenas uma ideia, porque é limitada. O autômato é compreendido como aquele que age segundo uma ideia engessada pela linguagem, clara e norteadora de um objetivo. Ele age a partir do aspecto impessoal de um sentimento, de uma sensação ou de uma ideia. Bergson pensa numa pessoa que acorda pela manhã e precisa realizar suas tarefas diárias. A hora que soa para tal pessoa levantar poderia ser uma impressão recebida com a alma inteira, ou seja, com nossa personalidade inteira. Se isso acontecesse, tal impressão iria se misturar com a massa confusa de impressões de nossa vida consciente. Numa situação como essa, talvez a impressão recebida ao acordar pela manhã não determinasse nossas ações, de modo que, provavelmente, não iríamos nos entregar às ocupações habituais. Ocorre que a impressão que recebemos agita apenas uma ideia específica, o que faz com que realizemos ações cotidianas como autômatos. Ou seja, minha personalidade não se interessa pela situação como um todo porque segue o ato que corresponde à ligação entre a ideia e a impressão. Não haveria hesitação, esperança ou anseio pelo inesperado, uma vez que as impressões provocariam respostas já desenhadas, ou seja, respostas já programadas. No autômato há apenas um substrato da atividade livre. São apenas essas ações que a teoria associacionista se interessa.

Desse modo, a configuração da personalidade autômato vai na contramão da ideia de “totalidade”, que conforme ressalta Silene Marques, é a que se deve destacar da descrição do ato livre bergsoniano. A ideia de totalidade, na medida em que permite pensar a liberdade, mostra-nos que essa última designa “[...] a unidade profunda e real que caracteriza a pessoa humana” (MARQUES, 2006, p. 37). Em outros termos, a atividade livre, enquanto mobilização da “alma inteira”, conduz à unidade da pessoa, de modo que o ato livre se concretiza como “[...] consequência metafísica desta unidade” (MARQUES, 2006, p. 37). A noção de personalidade fragmentada não pode designar efetivamente o ato livre como a realização de uma totalidade. No registro da personalidade autômata, por exemplo, não há efetivamente uma personalidade autêntica, aquela que designa a interioridade em seu aspecto profundo. Para Verdeau, é como se a personalidade estivesse “[...] enterrada, muito abaixo desse automatismo externo, dos hábitos e da sociedade, a ponto de, às vezes, a personalidade nunca aparecer durante toda a vida” (VERDEAU, 2011, p. 59). O acesso ao ato livre, portanto, exige um esforço para ultrapassar o determinismo.

Considerar o ato livre à luz da personalidade que dura implica reconhecê-lo como uma atividade estranha à mediação espacial. A noção de deliberação defendida por Bergson, nesse sentido, não mantém nenhuma relação com os esquemas espaciais, de modo que os motivos que levam alguém a deliberar se dão num movimento contínuo, numa constante *transformação*, ou seja, como mudança qualitativa. Em relação à crítica exposta contra o determinismo, Bergson escreveu o seguinte:

> Mas o determinista, obedecendo a uma vaga necessidade de representação simbólica, designará por palavras os sentimentos opostos que dividem o eu, assim como o próprio eu. Ao cristalizá-los na forma de palavras bem definidas, ele remove antecipadamente qualquer tipo de atividade viva da pessoa, primeiro, e, depois, dos sentimentos que a movem. Ele verá, então, por um lado, um eu sempre idêntico a si mesmo e, por outro, sentimentos contrários, e, por outro lado, sentimentos contrários, não menos invariáveis, competindo por ele; a vitória irá necessariamente para o mais forte. Mas esse mecanismo, ao qual nos condenamos previamente, não tem outro valor senão o de uma representação simbólica: ela não pode resistir ao testemunho de uma consciência atenta, que nos apresenta o dinamismo interno como um fato (BERGSON, 2018, p. 129).

Para Bergson, um ato determinado apenas por um estado não pode ser considerado uma atividade livre; a alma é determinada por si mesma. A postura determinista, tão criticada pelo filósofo, vê com dificuldade o ato livre nesses termos porque representa a ação presente como resultado necessário de um estado de consciência anterior, estabelecido por uma conexão causal; aqui, é o estado “mais forte” que acaba sendo a causa do ato. Bergson ataca o aspecto impessoal de nossos sentimentos porque não condiz com a atividade viva e livre, ou seja, não corresponde à dinâmica interna que pode ser observada por um esforço de atenção. Desse modo, o ato livre lança luz à estrutura ativa do eu, da duração e da personalidade. Esse ato, ao ser analisado, dá testemunho da unidade e da multiplicidade, categorias decisivas para a crítica às teorias deficitárias, bem como para reformular a noção de personalidade.

Sendo assim, a ideia de determinação, no contexto do ato livre, ganha um sentido totalmente diferente com a redefinição da pessoa, esta que é considerada e esboçada através da duração. Ao pensar que os estados de consciência não são mais exteriorizados, mas fundem-se numa multiplicidade qualitativa, nota-se que a determinação de um sentimento tomado em profundidade não diz mais respeito a uma pessoa fragmentada, mas remete a unidade múltipla, unidade heterogênea de uma pessoa. Cada deliberação do eu é diferente, pois é transformada e enriquecida pelo o que lhe precedeu, portanto, transforma-o, modificando-o constantemente. A vivência de um sentimento, por exemplo, já seria condição fundamental para a transformação do eu. O que está em jogo, aqui, é a duração como sendo de ordem heterogênea. Sendo assim, a determinação em Bergson está relacionada com aquilo que vem de baixo e irrompe na superfície, o que indica que a decisão livre se configura como uma espécie de revolta.

Bergson também analisa os defensores do livre-arbítrio e constata que eles caem no mesmo equívoco argumentativo dos deterministas. Esta posição, tal como é conhecida, aceita o ato livre como a possibilidade de escolha entre duas ou mais opções. Entre uma opção por Y ou por X, por exemplo, os defensores do livre-arbítrio argumentam que a deliberação consiste justamente na escolha de um possível ou contrário, o que significa conferir hesitação a quem delibera. Trata-se de uma indeterminação da liberdade. Por meio de um “simbolismo geométrico”, a tese do livre-arbítrio defende que a decisão do eu não é fruto de um dinamismo interno. Nada mais estranho à filosofia bergsoniana. O ponto de partida dos defensores do

livre-arbítrio é a de um eu que hesita entre duas partes que surgem como bifurcações. Diante de duas direções, por assim dizer, o eu delibera e escolhe de modo indiferente uma delas. Trata-se, segundo Bergson, de um desdobramento de nossa "[...] atividade psíquica no espaço, [que] é puramente simbólica, e, como tal, só pode ser construída se nos colocamos na hipótese de uma deliberação concluída e de uma resolução tomada" (BERGSON, 2018, p. 135). Considera-se, assim, que há um exterior à deliberação.

Em relação ao processo de deliberação, o problema consiste em separar o eu, a personalidade, da ação. Bergson responde aos defensores do livre-arbítrio com a hipótese de que o âmbito interior é caracterizado por um dinamismo que não pode ser representado espacialmente. Trata-se de recuperar e aproximar novamente o ato livre do seu agente, etapa que se torna possível pela retomada da noção de personalidade considerada à luz da duração. A dificuldade das teorias criticadas por Bergson resulta do fato que "[...] uns e outros representam a deliberação na forma de uma oscilação no espaço, enquanto ela consiste num progresso dinâmico no qual o eu e os próprios motivos estão em contínuo devir, como verdadeiros seres vivos" (BERGSON, 2018, p. 137). Nota-se, aqui, que a identificação entre ato e personalidade é fundamental para explicar o dinamismo interno que está no cerne do ato livre. Sendo assim, algumas dificuldades daquelas teorias podem se dissolver quando a noção de pessoa vem à tona, quando a duração é separada do espaço, considerando, assim, o tempo que *transcorre* e não o tempo *transcorrido*, aquilo que está se fazendo e não o que está feito. Portanto, é a concepção de tempo que adquire uma dimensão essencial na explicação da liberdade. Ser livre consiste em coincidir com sua personalidade. A compreensão do ato livre exige que a relação entre o eu e os motivos que o levam a agir não seja reduzida a uma relação de causalidade mecânica, de modo que a causalidade postulada por Bergson é de outra ordem[81]. A noção de "eu" que explicita a realização do ato livre não diz respeito à dimensão superficial da experiência, na qual o eu seria deformado pelo esquema do espaço homogêneo.

[81] Trata-se de uma concepção "dinâmica da causalidade". Worms, por exemplo, explora o argumento bergsoniano sobre esse ponto. Para tanto, cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 93-97. Textualmente, Bergson afirma o seguinte: "[...] a relação de causalidade interna é puramente dinâmica e não tem analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam mutuamente. Pois esses fenômenos, sendo capazes de serem reproduzidos em um espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei, enquanto os fatos psíquicos profundos se apresentam à consciência uma vez e nunca mais tornarão a aparecer (BERGSON, 2018, p. 164).

Considerando uma das definições de liberdade no *Essai*, que reconhece-a como *expressão* ou como *criação espontânea*, vale a pena mencionar, fazendo um pequeno desvio, a riqueza dos comentários dos estudiosos de Bergson sobre esses dois termos. Mark Sinclair, num artigo sobre a concepção de liberdade como expressão, notou que, na definição positiva de liberdade, o uso do verbo “exprimir” por parte de Bergson possui um sentido específico. O comentador recupera a passagem em que o filósofo utiliza os termos “expressão” e “emanação” e pontua que no processo de deliberação a

> [...] decisão emana do eu profundo, mas o ato ‘exprime’ o eu ao mesmo tempo. O ato livre é a expressão e emanação do eu profundo, e é assim, segundo Bergson, que ele não é efeito de algum móvel isolado no eu, nem produto arbitrário de uma espontaneidade absoluta (SINCLAIR, 2021, p. 141).

A diferença entre emanação e expressão garante, assim, a especificidade do ato livre. Sinclair defende ainda que a ideia de emanação é utilizada pelo filósofo para descrever o ato a partir do agente, ou se quisermos, da personalidade que age. Seguramente, trata-se de evitar a ideia de determinação necessária do ato presente por motivos passados, tal como insistem as teorias criticadas no *Essai*. Desse modo, a ideia de expressão serve para “[...] ir além de toda ideia de causalidade como processo unidirecional: o ato livre, como expressão, dá forma ao passado do eu” (SINCLAIR, 2021, p. 151). O ato livre como expressão esclarece, a rigor, as concepções equivocadas de liberdade, uma vez que se trata de exprimir aquilo que há de mais interior e profundo do eu, dimensões que o determinismo não reconhece e ignora. David Lapoujade, por sua vez, expõe que a “[...] liberdade em Bergson não é tanto uma liberdade de ação, mas uma liberdade de expressão e de criação. [...] agir não é cometer uma ação, é antes de tudo expressar ou criar” (LAPOUJADE, 2017, p. 55). Criação e expressão são dois termos que estão relacionados com a definição de personalidade, principalmente quando, por volta dos anos de 1907-1910, Bergson irá utilizá-los com mais frequência.

Cabe observar, aqui, que liberdade como expressão significa que a personalidade pode exprimir os conteúdos profundos que são mascarados pelo esquema do espaço homogêneo. Worms (2010), por exemplo, menciona que o espaço é o que nos separa e nos distancia do ato livre. O objetivo de Bergson,

nesse sentido, consiste em retomar o contato com a realidade interna para mostrar seu alcance metafísico na produção da atividade livre. Liberdade criadora porque cada estado psicológico, considerado sob a ótica da duração, revela a produção de um novo estado a cada instante, isto é, uma criação de algo novo e não a mera repetição do passado. A dimensão interna é um processo de amadurecimento que engendra o ato livre a partir da criação constante de novos estados de uma história singular. Tanto a leitura de Lapoujade quanto a de Sinclair permitem considerar que o ato livre coincide com a dinâmica correspondente à noção de personalidade esboçada no *Essai*.

Frédéric Worms, através de um comentário de fôlego, sugere que o esclarecimento da relação entre o ato da consciência e a ação concreta do eu no mundo permite compreender o sentido metafísico da duração, o qual ultrapassa o domínio da psicologia empírica. Para o comentador de Bergson, o ato livre "[...] *exprime* a totalidade do *conteúdo* ou da história do eu singular; [...] [e] faz sentir uma *força* ou uma "atividade viva" pela qual o eu *se produz* a si mesmo" (WORMS, 2010, p. 83). O ato livre exprime a totalidade múltipla de uma pessoa singular que é uma dimensão profunda e criadora, e por isso mesmo, também uma unidade. Considerando que é da alma inteira que a decisão livre emana, Worms faz o seguinte comentário:

> [...] essa fórmula quer, antes de tudo, insistir sobre a relação de expressão entre a decisão e a integralidade do eu que é seu autor; mas ela marca também que essa integralidade não é somente um conteúdo dado [...] ela é antes de tudo uma síntese em ato, que a obra e o ato contribuem a completar ou a acabar. Há, pois, entre o ato e o eu, uma relação *de duplo sentido*: o ato livre remete à integralidade do eu como a seu sentido, mas a um eu que "não existia" antes de produzir esse ato. O ato livre tem esse *duplo privilégio*, por sua profundidade, de refletir o conteúdo de toda nossa história e, por sua atividade, de revelar seu princípio a nós mesmos e ao mundo (WORMS, 2010, p. 91-92).

O ato livre revela tanto uma expressão da totalidade da personalidade, quanto a constatação de uma atividade advinda de um eu. Worms parece encontrar por detrás da ideia mesma de personalidade um ato de estruturação que ele reconhece como interno à duração, sendo que o ato livre não passaria de sua intensificação. Lapoujade, por outro lado, encontra no ato livre a coincidência com uma dimensão passiva, a das multiplicidades qualitativas que, como vimos, constitui

o eu profundo. Nesse sentido, ao invés de supor uma atividade no início do engendramento do ato livre, Lapoujade supõe uma síntese passiva, atestando que há uma coincidência do ato livre com a duração, o que faz da liberdade para ele uma "[...] criação de si através de si" (LAPOUJADE, 2017, p. 55). Por parte de Worms (2010), há uma insistência na "relação expressiva à totalidade do eu" e na "relação dinâmica" com a atividade do eu, duas condições que ele vê como imprescindíveis para compreender o ato livre em Bergson e que levantam dois problemas, os quais são expostos pelo comentador do seguinte modo: por um lado, relacionar o ato livre à totalidade de uma vida psicológica, no caso de uma personalidade, seria efetivamente escapar ao determinismo? E, por outro, fazer da própria duração uma *força*, tal como Bergson o faz quando define o eu profundo como "força", significa de fato nos libertar da causalidade mecânica amplamente rejeitada pelo *Essai*? A leitura de Worms, que julgamos importante para o debate da liberdade, aposta num outro tipo de produção causal e num outro tipo de força que está relacionada com a duração, ambas manifestando, assim, um conteúdo singular próprio à personalidade humana:

> Mas, se tomarmos os dois caracteres ao mesmo tempo e se pudermos demonstrar sua solidariedade, então teremos *uma causalidade pela qual nós expressamos e transformamos o sentido de nossa vida, bem longe de a ela estarmos submetidos como ao determinismo de um caráter, mas também uma significação e uma expressão pelos quais nos atualizamos e individualizamos a força interna de nossa duração*, longe de ser submetidos como que a uma dinamismo obscuro (WORMS, 2010, p. 85).

Em que pesem as diferentes leituras em torno da problemática da ação livre em Bergson, que aliás contribuem para o aumento do interesse sobre sua filosofia, não iremos aprofundá-las aqui. Gostaríamos apenas de destacar que seu esforço em esboçar uma concepção de personalidade é paralelo à tentativa de repensar o problema da liberdade. As análises e discussões sobre a liberdade, sobretudo a crítica endereçada às concepções problemáticas, apontam que já há em curso uma concepção de personalidade. O ato livre dá testemunho daquilo que há de mais pessoal em nós, daquilo que constitui nossa profundidade e é fundamento de nosso lado mais humano, por assim dizer. Ao analisar os critérios do ato livre à luz da duração, Bergson considera a dimensão que constitui a personalidade humana. Textualmente, lemos o seguinte:

> Chamamos de liberdade a relação do eu concreto com o ato que ele realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Nós analisamos uma coisa, com efeito, mas não o progresso; nós decompomos a extensão, mas não a duração. Ou, se persistirmos em analisar de qualquer forma, inconscientemente transformamos o progresso em uma coisa e a duração em extensão. Por pretendermos decompor o tempo concreto, desenrolamos os seus momentos em um espaço homogêneo; no lugar do fato se realizando colocamos o fato realizado e, como começamos por congelar a atividade do eu de certa forma, vemos a espontaneidade ser resolvida em inércia e a liberdade em necessidade (BERGSON, 2018, p. 165).

A relação entre o eu concreto e o ato que ele realiza, o ato livre, é considerada à luz da duração. Ao passo em que as posturas criticadas por Bergson consideram a liberdade à luz de um tempo homogêneo, cuja característica principal é a de uma série de momentos reversíveis, a duração explicita momentos nos quais jamais se pode retornar. No processo de deliberação, portanto, os fatos de consciência passados não podem ser recapitulados pelo modelo cronológico do tempo. Seguramente, também está implícito no argumento de Bergson a crítica à noção de realidade estática, tributária de uma metafísica deficitária que deve ser colocada em suspensão. A duração, enquanto realidade da consciência e, desse modo, da própria personalidade, é desde o início colocada como algo que não pode ser aplicado a uma realidade estática. O progresso da consciência, o mesmo progresso que explicita a personalidade em seu movimento de totalização, não pode ser apreendido e descrito pelos esquemas da inteligência, o que faz dele algo da ordem do indefinível. Trata-se, aqui, da recuperação do tempo verdadeiro como dimensão fundamental de nossas vidas, sobretudo como fundamento da atividade livre. Sendo assim, a teoria da liberdade resulta da análise e do estabelecimento da duração como multiplicidade qualitativa, sobretudo como *mudança*[82].

Em seu texto de 1903, *Introduction à la métaphysique*, Bergson assume uma posição muito próxima do que foi defendido em 1889: “É incontestável que todo estado psicológico, por pertencer a uma pessoa, reflete o conjunto de uma

[82] Mais tarde, em *Matière et mémoire*, a relação entre duração e liberdade é retomada da seguinte forma: “A duração *na qual nós nos observamos agir*, e na qual é útil que nos observemos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem; mas a duração *em que agimos* é uma duração em que nossos estados se fundem uns nos outros, e é aqui que devemos fazer um esforço para nos colocarmos, pelo pensamento, no caso excepcional e único em que especulamos sobre a natureza íntima da ação, ou seja, na teoria da liberdade” (BERGSON, 2016, p. 207-208).

personalidade" (BERGSON, 2018a, p. 190). Essa tese é importante para esclarecer a identificação entre o ato livre e a personalidade, ou, ainda, entre o ato livre e o eu concreto. Com efeito, trata-se de afirmar a identidade entre aquilo que somos, nosso passado, e o ato livre. Tanto no *Essai* quanto em *L'évolution créatrice*, tal ato também é explicitado como algo semelhante ao que encontramos na relação entre o artista e sua obra. Neste último texto, ao tratar sobre o ato livre como criação, Bergson diz o seguinte:

> O retrato finalizado pode ser explicado pela fisionomia do modelo, pela natureza do artista, pelas cores dissolvidas na paleta; mas, mesmo com o conhecimento do que o explica, ninguém, nem mesmo o artista, poderia ter previsto exatamente o que seria o retrato, porque prever seria produzi-lo antes de ser produzido, uma hipótese absurda que se destroi por si mesma. O mesmo acontece com os momentos de nossa vida, dos quais somos os artífices. Cada um deles é um tipo de criação. E assim como o talento do pintor é formado ou deformado, de qualquer forma se modifica, pela própria influência das obras que ele produz, assim cada um de nossos estados, à medida que emerge de nós, modifica nossa pessoa, sendo a nova forma que acabamos de dar a nós mesmos (BERGSON, 2016, p. 6-7).

O ato livre aparece vinculado ao processo de amadurecimento pelo qual enfrentamos, sendo tal ato resultado dele. Esse processo, por sua vez, ocorre mediante a conservação de nossos psicológicos, as experiências que vivenciamos cotidianamente. Daí que somente a dimensão do eu profundo — a qual reflete o que somos desde nosso nascimento e até mesmo antes — seja a única que pode reivindicar o ato livre como sendo sua "obra". O ato livre é resultado de uma história singular, pessoal e criadora, resultado daquilo que somos e fomos em profundidade. Em relação ao artista e sua obra, Bergson considera que esta última tem autonomia face àquele que a produz, embora ainda mantenha algo de sua origem, por assim dizer. Há uma "indefinível semelhança" entre o ato livre e o seu autor, assim como há entre o artista e sua obra. Desse modo, a obra de arte é resultado de um processo de amadurecimento ligado ao artista, mas não pode ser conhecida por ele a não ser depois de pronta. Predizer o que será a obra de arte é tomá-la como previsível, tese estranha à filosofia da duração que prega a imprevisibilidade. A ideia de que o ato livre e a obra de arte são frutos amadurecidos não implica necessidade, pois tanto um quanto o outro poderiam não ter sido realizados. Sendo assim, cabe observar que, para Bergson, criação diz respeito à hesitação, à

mudança, à duração, termos chave para compreender o ato livre e a personalidade. O ato livre é determinado por nossa interioridade, pelo movimento interno que é criador, devir, o qual forma um processo de amadurecimento contínuo.

Seguramente, o percurso do *Essai* concentra-se na análise e na observação de nossa interioridade. Qual sua natureza, qual a relação dos estados psicológicos com o tempo e o espaço, são questões, por exemplo, que fazem parte do escopo do livro. Portanto, é investigação sobre a interioridade à luz da duração que possibilita ao filósofo problematizar a liberdade e esboçar a noção de personalidade. Porém, é correto dizer que Bergson reduz a investigação sobre a personalidade somente ao âmbito do imaterial? Isto é, suas discussões ficam restritas às análises da vida psicológica?

O *Essai* marca muito bem que a experiência interna é diferente da exterioridade, uma vez que correspondem a duas ordens de fenômenos e experiências totalmente distintas. Com efeito, esta obra delimita que há uma distinção importante entre espírito e matéria. No entanto, esse livro não se debruça devidamente sobre este tema. O dualismo evidenciado principalmente pela teoria das multiplicidades, cujo efeito resultou na dissociação teórica da experiência, não é totalmente explorado por Bergson. Desse modo, as discussões sobre as duas multiplicidades, os dois aspectos do eu, bem como a distinção entre espaço e duração e as experiências da personalidade, desembocam, assim, na questão sobre a relação entre espírito e corpo.

Se o *Essai* afirmou que a consciência de si pode ser um conhecimento que dispensa o múltiplo dado na sensibilidade, podendo ser apreendida por si mesma, uma das dificuldades dessa obra é justamente explicar como a duração se exterioriza. Bergson encontra uma duração interna, mas é preciso saber se é possível atribuir duração à exterioridade. Sua discussão não pode ficar presa à interioridade, pois há o mundo exterior que, evidentemente, está em constante relação com a consciência. Com efeito, há um impacto notável por parte do dualismo em relação ao esboço da teoria da personalidade em Bergson. É que a personalidade não se reduz somente à interioridade psicológica e por isso o corpo aparece como um elemento que deve ser esclarecido. A experiência da pessoa nunca é pura porque além de consciência, interioridade psicológica, nós também somos um corpo. *Matière et mémoire* buscará dar um passo significativo ao impasse conhecido como problema mente/corpo.

Parte II

Corpo, personalidade e memória: as contribuições de *Matière et mémoire*

Talvez as memórias sejam o combustível que as pessoas queimam para ficarem vivas.

Haruki Murakami

1. A complexa relação entre corpo e personalidade

Matière et mémoire é um livro que trata da relação entre corpo e espírito, a qual também ficou conhecida como dualismo mente-corpo. Trata-se, mais especificamente, de um problema filosófico, uma vez que a relação psicofisiológica envolve considerar a interação entre essas duas instâncias. O ser humano é constituído por propriedades físicas e, ao mesmo tempo, por experiências subjetivas, emoções, sentimentos, identidade pessoal, etc. Desse modo, o problema é "como se dá a relação entre essas duas dimensões, o físico e o não físico"? A história da filosofia é testemunha de que filósofos como, por exemplo, Descartes e Espinosa, estiveram atentos ao problema do dualismo mente-corpo. Ambos propuseram soluções e teses diferentes, na tentativa de dar conta do problema. Esse dualismo pode ser considerado um típico problema filosófico, na medida em que não há nenhuma palavra final formulada sobre ele. Mesmo sem um senso comum sobre o assunto, pode-se dizer que ele ainda está vivo, porque ainda há debates e questões nos dias atuais.

Bergson investiga o dualismo mente-corpo de maneira cuidadosa e crítica, buscando oferecer uma compreensão satisfatória da interação entre ambas instâncias. Para tanto, ele recusa teorias deficitárias que não souberam explicar a relação entre elas corretamente e defende que a mente é independente do corpo, embora esteja unida a ele. Segundo uma conferência proferida na *Columbia University*, em 1913, o filósofo diz o seguinte: "A mente é independente da matéria, mas se une a ela; o corpo é o ponto pelo qual a mente insere sua ação no mundo" (BERGSON, 1972, p. 987). Poderíamos colocar uma questão aqui: se a mente é independente da matéria, em que medida ela pode se unir ao corpo? Se o corpo é o ponto pelo qual a mente insere sua ação, como explicar esse processo? Essas são algumas das questões que *Matière et mémoire* enfrenta. Esse livro concentra-se,

então, na investigação sobre como o corpo e o espírito se relacionam, como ocorre o contato entre eles, sem deixar de manter a especificidade de cada instância, bem como sobre aquilo que os separa, o que os impede de efetuar uma comunicação recíproca.

Bergson prepara, inicialmente, uma teoria sobre a percepção como alternativa aos excessos cometidos pela tradição filosófica[83], de modo que é através dessa reflexão que ele encontra uma teoria sobre o corpo. Uma de suas apostas é a de que o advento do organismo vivo representa uma outra relação com o universo de *imagens*, com o mundo físico, uma vez que aquele é capaz de realizar *ações possíveis* e *virtuais*. Desse modo, a análise do universo como imagens é etapa importante para alcançar a compreensão do corpo vivo como *centro de indeterminação*. Para Bergson, a *indeterminação da ação* é uma das características mais marcantes do corpo vivo, pois suas ações, elaboradas a partir dos estímulos recebidos do exterior, podem ser imprevisíveis. A descrição fisiológica do corpo, que o considera como *centro de ação*, ou seja, algo que não é capaz de produzir a representação do mundo exterior, conta também com uma etapa que indica a conservação do passado como condição necessária para que o corpo possa efetuar ações[84]. A teoria sobre o corpo, este que é definido como *condutor* e *inibidor* de movimentos, é fundamental, então, para compreendermos a teoria da memória que é apresentada a partir do segundo capítulo do livro, cujo objetivo é especificar a dimensão do *espírito*.

Apesar de manter a defesa de um certo dualismo, já que corpo e espírito são afirmados categoricamente desde o próprio subtítulo do livro, a proposta bergsoniana evita a todo custo defender uma equivalência estrita entre os domínios espiritual e corporal, o que significa dizer que ele rejeita o pressuposto do *paralelismo psicofisiológico*. A tese da consciência como epifenômeno, cuja característica assume um aspecto materialista, também é recusada com veemência, visto que ela é incompleta e incompatível com a verdadeira natureza da vida psicológica. Sendo assim, poderíamos perguntar: qual o tipo de dualismo que

[83] Trata-se, sobretudo, das teorias realista e idealista. Segundo Bergson "[...] para o realismo como para o idealismo as percepções são 'alucinações verdadeiras', estados do sujeito projetados fora dele; e as duas doutrinas diferem simplesmente pelo fato que em uma esses estados constituem a realidade, enquanto que na outra eles se juntam a ela" (BERGSON, 2012, p. 70-71).

[84] Como nota Vieillard-Baron, o que está em jogo principalmente em *Matière et mémoire*, é o seguinte: "Trata-se de propor uma descrição o mais fiel possível do corpo e de seu papel, do ponto de vista de uma demonstração filosófica, e não de uma descrição anátomo-fisiológica" (VIEILLARD-BARON, 1997, p. 112).

Matière et mémoire assume e por que ele não reincide nos mesmos erros? Seguramente, como veremos adiante, a tentativa de Bergson de enfrentar o problema mente-corpo acaba por conduzi-lo a uma teoria da personalidade totalmente inovadora. A reformulação da relação entre mente e corpo sobre novas bases é um encaminhamento para uma nova compreensão de nossa personalidade, uma vez que esta última é feita tanto de um corpo quanto de consciência. Nós somos uma consciência definida pela duração psicológica, mas também possuímos um corpo com propriedades físicas. A resposta à pergunta sobre o dualismo de Bergson, provavelmente, encontra-se na base de seu novo espiritualismo, cuja fundamentação é feita seguindo a direção contrária do "antigo" espiritualismo, considerado como arbitrário e infecundo[85]. Este último limitava-se a declarar pura e simplesmente que o espírito é irredutível à matéria, procedimento que não parece ser o mesmo de Bergson. Portanto, segundo o filósofo:

> [...] uma declaração desse gênero pode ser verdadeira (ela é verdadeira, na minha opinião), mas dela nada se tira, não mais que da afirmação contrária. O *sim* e o *não* são estéreis na filosofia. O que é interessante, instrutivo, fecundo, é o '*em que medida?*' (BERGSON, 1972, p. 477).

Com essa declaração, Bergson passa a dar um outro estatuto para o problema mente-corpo quando pensa no "em que medida?". Em que medida o espírito é separado do corpo? Em que medida ambos se tocam? Essas são colocações que podem fazer o problema avançar, uma vez que partem de um fato incontestável – espírito e corpo se tocam. A partir daí, uma problematização profunda, ampla e produtiva é estabelecida entre os dois termos. Bergson coloca, assim, um dos clássicos problemas da filosofia sob uma nova perspectiva em *Matière et mémoire*, dessa vez em consonância com sua filosofia da duração, o que irá favorecer sua explicação e a possível resolução do problema.

Desse modo, a partir dos estudos sobre a memória, percebe-se um interesse particular da parte de Bergson em explicitar a realidade do espírito, dimensão por vezes entendida pela tradição filosófica como sendo separada do corpo. Em linhas gerais, em Bergson, falar em espírito significa, antes de tudo, falar em memória, em

---

[85] No texto publicado em 1901, no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Bergson não cita especificamente quem são os espiritualistas da "antiga escola". Sabemos alguns nomes importantes que fizeram parte do assim chamado movimento "espiritualista", como, por exemplo, Maine de Biran, Victor Cousin e Ravaisson.

conservação do passado. O livro de 1896 busca evidenciar o papel que a memória desempenha em nossas percepções, em nossas vidas e mostrar, assim, a contribuição da *consciência individual*. Um dos ganhos obtidos a partir de discussões sobre a memória consiste em repensar a vida psicológica, de modo que ela ganha outros traços importantes, passando a ser identificada à história individual de alguém, aquela que se conserva incessantemente ao longo de nossas vidas e que pode vir a ser atualizada mediante o corpo vivo. A teoria da memória opera como um complemento das etapas já desenvolvidas no *Essai*, especialmente em relação à noção de consciência que foi objeto de estudos nesse livro. Na conferência *La conscience et la vie*, Bergson postula algo fundamental sobre a memória e a consciência: "[...] consciência significa, antes de tudo, memória" (BERGSON, 2009a, p. 5), ou seja, consciência, primeiramente, implica conservação do passado, acumulação de experiências que podem ou não servir às ações do corpo, que podem ou não ser atualizadas.

Assim como encontramos no *Essai* uma tentativa de distinguir os fenômenos físicos dos fenômenos psicológicos, *Matière et mémoire* também retoma essa mesma intenção, na medida em que busca separar os movimentos do corpo, de um lado, e a independência da memória em relação a ele, do outro, embora o corpo seja necessário para atualizá-la. É preciso compreender, então, de que modo a memória é solidária ao corpo, bem como explicar a dinâmica deste último em relação à conservação do passado e atualização de uma história singular e pessoal. Como o próprio autor declara, o livro é uma tentativa de determinar a relação entre matéria e espírito através do estudo da memória, esta, aqui, entendida como um exemplo privilegiado para problematizar a relação mente-corpo.

Seguramente, esse percurso é feito através de uma psicologia original e profunda, esboçada já desde 1889, e que também acompanha de perto a literatura científica do século XIX, sobretudo em relação às patologias da memória. Se há uma psicologia em Bergson, certamente é em *Matière et mémoire* que ela é ampliada, pois recupera a crítica à psicologia científica, desta vez, especialmente pela via da psicofisiologia, e reforça os argumentos contra a irredutibilidade da vida psicológica ao organismo, isto é, ao físico. Sendo assim, este livro foi escrito a partir de um debate profundo com os dados clínicos sobre as afasias, por exemplo, os quais são provenientes de teóricos como Broca e Wernicke. No esquema teórico proposto pelos segundo e terceiro capítulos do livro, o destaque dado à afasia é

justificado porque era precisamente contra as teses das localizações cerebrais que o filósofo concentrava seus esforços: a memória ultrapassa o órgão cerebral, pois é independente dele. A vida psíquica, considerada à luz da memória e da duração, não é de ordem física. É notável que a discussão sobre a vida psicológica obteve ganhos significativos com as análises das afasias, uma vez que, através de sua investigação, Bergson repensa o papel do corpo e, consequentemente, sua relação com a dimensão espiritual.

Poderíamos dizer que o acompanhamento de perto das afasias, patologia da moda no século XIX, tornou Bergson uma espécie de especialista, posto que ele foi até mesmo considerado uma forte influência para a psicologia e psiquiatria posteriores[86], embora sua influência não se reduza somente aos estudos sobre as afasias. O percurso de *Matière et mémoire* assinala uma centralidade das patologias da personalidade, tema que acreditamos ser central no pensamento bergsoniano. Além de formarem um ponto em comum para o estabelecimento de um diálogo com a psicologia científica, sobretudo porque esta disciplina também apresentou um conjunto de teses sobre distúrbios/doenças da personalidade, tais patologias também permitem esclarecer aspectos da personalidade normal/saudável, por assim dizer. Nesse sentido, compreender as patologias da personalidade é fundamental para esclarecer aspectos da teoria da personalidade em Bergson. Patricia Verdeau ressalta que a ideia de doença da personalidade

> [...] é explicado pelo que constitui a própria personalidade, e até a prova e a torna óbvia. Os desvios através da doença da personalidade ocorrem em um processo que vai do que a personalidade é ao que não é, ou ao que não é totalmente, e depois ao que realmente é, a segunda etapa tendendo a provar a primeira, indo além dela (VERDEAU, 2011, p. 74).

A importância do debate estabelecido criticamente entre filosofia e essas disciplinas científicas levou alguém como Lacan dizer, em 1932, que o conhecimento de *Matière et mémoire* é indispensável a quem queira ter o direito de

[86] Antonino Pennisi (2001) reconhece que o filósofo foi extremamente importante para psicólogos como W. James e Ribot, para psiquiatras como Pierre Janet e E. Minkowski, bem como para neurólogos como Von Monakov e Morgue. Cf. PENNISI, A. Langage, action, réalité chez Henri Bergson. In: STANCATI, C. CHIRICÒ, D. VERCILLO, F. *Henri Bergson: esprit et langage*. Mardaga, 2001, p. 147. Cabe observar que a menção recorrente ao nome de Pierre Janet já demonstra o interesse de Bergson em relação ao tema da personalidade, sobretudo suas patologias. O nome do psicólogo aparece 6 vezes em *Matière et mémoire*, sendo 4 vezes em notas de rodapé. Bergson cita 4 obras diferentes do psicólogo.

falar em psicopatologia[87]. Talvez seja um trabalho demasiado extenso querer mensurar, aqui, este peso atribuído pelo psicanalista francês nos dias atuais, de modo que podemos apenas notar a enorme influência do pensamento bergsoniano no círculo acadêmico francês. Vale destacar apenas que o posicionamento de Bergson face aos teóricos de sua época deu condições de circunscrever uma nova concepção de personalidade, o que é feito à luz de um debate com outros saberes científicos. *Matière et mémoire*, embora mantenha uma certa continuidade com o primeiro livro do filósofo, traz elementos novos que permitem ampliar o debate entre filosofia e psicologia, sobretudo através de análises sobre o corpo e sua relação com a consciência.

Contudo, levando em conta os objetivos centrais de Bergson, aqui, nesse contexto, podemos colocar a seguinte questão: em que medida a redefinição de corpo e espírito, as quais irrompem em *Matière et mémoire*, auxiliam na formulação de uma nova concepção de personalidade? Ou seja, ao apresentar o dualismo ontológico sob um novo ponto de vista, qual é a relação que se estabelece entre *espírito*, *corpo* e *personalidade*? Essas questões surgem no decorrer de nosso percurso, de modo que pensá-las exige considerar alguns tópicos de *Matière et mémoire*.

A investigação sobre o problema da relação entre corpo e consciência possui um aspecto de ordem "psicológica", por assim dizer, o que fica claro quando Bergson passa pelas investigações sobre cérebro e consciência (cérebro e memória), as quais têm o intuito de mostrar a irredutibilidade de um ao outro. Cabe observar que no prefácio de *Matière et mémoire* ele identifica a complicação de um estado psicológico, entendido aqui como estando ligado à memória, a uma dilatação de nossa "personalidade inteira". Desse modo, a relação entre nossa personalidade e a vida psicológica ganha novos contornos aqui. Um dos pontos altos do livro, sendo o seu próprio ponto de partida, é a tese de que a nossa *vida mental* possui diferentes *tons*, de modo que ela pode se manifestar em diferentes graus, ora mais perto da ação, ora mais perto do sonho. Essa manifestação, no entanto, é dada conforme o grau de nossa *atenção à vida*, capacidade de que os seres vivos dispõem, cuja característica os auxilia na manutenção de sua sobrevivência e que

[87] Cf. LACAN, J. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 345.

não pode ser pensada sem levar-se em conta o papel que o corpo (cérebro) desempenha em relação à ação.

A noção de *atenção à vida* é um tópico importante a ser abordado. Julgamos que tal noção é fundamental para o esclarecimento da concepção de personalidade em Bergson. Trata-se de uma noção chave para a compreensão da vida psicológica e de sua relação com a vida corporal, a qual não pode ser pensada separadamente do psicológico, embora não seja suficiente para explicá-lo. A *atenção à vida*, por exemplo, permite compreender a dinâmica existente entre as duas memórias propostas por Bergson, o que revela, assim, a própria dinâmica entre corpo e espírito, elementos essenciais do livro. Tanto o funcionamento da personalidade quanto do corpo vivo ao qual ela está ligada/ancorada, por assim dizer, são esclarecidos através dessa noção capital.

Bergson considera que o cérebro é o órgão de *atenção à vida*, de modo que é através dele que a memória pode ser "encarnada" no mundo, estabelecendo, assim, condições para que a vida se exerça no mundo. Desse modo, sua filosofia pretende aportar o espírito na matéria, sem cair no "dualismo vulgar". A função e especificidade do corpo vivo estão ancoradas nas análises do sistema nervoso, embora a intenção de Bergson não seja realizar um trabalho detalhado de fisiologia. A ideia que aparece como pano de fundo é a de que o corpo, em sua configuração, serve à vida. A novidade trazida pela filosofia bergsoniana consiste numa filosofia do espírito que busca reintegrar o papel do corpo através do estudo de sua estrutura nervosa, o que significa vislumbrar a relação psicofisiológica sob novos termos. Evidentemente, podemos observar que a discussão sobre corpo e espírito já havia aparecido no *Essai*, quando eram tematizados os possíveis efeitos corporais dos sentimentos profundos, ou, ao menos, o modo deficitário pelo qual a consciência superficial os apreende, vendo no corpo uma possibilidade de mensurá-los. O sentimento profundo, o qual colore a personalidade, é fundamentado como independente do corpo, sendo irredutível a ele, embora seja possível sentir alguns de seus efeitos na superfície corpórea. Porém, apesar das críticas endereçadas à psicofísica, nota-se que a ideia de corpo ainda não havia sido totalmente tematizada no *Essai*, tal como ocorre em *Matière et Mémoire*. Em ambos os livros há a problematização do paralelismo psicofísico, embora seja apenas neste último que a discussão ganha novos contornos.

Se levarmos em conta a passagem do *Essai* para *Matière et Mémoire*, verificaremos que a relação entre corpo e espírito se colocou como problema no final do primeiro livro[88]. Desse modo, explorar e aprofundar a questão do corpo vivo surge como uma etapa fundamental para avançar a teoria da personalidade em Bergson, uma vez que, sem problematizá-lo, fica impossível entender o que significa dizer que a personalidade pode se dilatar através de sua inserção no mundo. Ou seja, é através do corpo que agimos, modificamos o mundo e nos inserimos nele também como o "eu superficial", lembrando, evidentemente, que esse aspecto do eu forma uma única e mesma pessoa com o "eu profundo".

Matière et mémoire, portanto, trata de mostrar a relação entre espírito e corpo sob um outro ponto de vista, a partir de uma abordagem externa, a qual foi explicitada por Bergson numa passagem da conferência *L'âme et le corps*:

> À filosofia cabe a tarefa de estudar a vida da alma em todas as suas manifestações. Exercitado na observação interior, o filósofo deveria descer para dentro de si mesmo e, em seguida, subindo à superfície, seguir o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende e se prepara para evoluir no espaço. Acompanhando essa materialização progressiva, espiando os procedimentos [*démarches*] pelos quais a consciência se exterioriza, ele obteria pelo menos uma vaga intuição do que poderia ser a inserção do espírito na matéria, a relação do corpo com a alma. Provavelmente seria apenas um primeiro vislumbre, nada mais. Mas esse vislumbre nos orientaria em meio aos inúmeros fatos de que a psicologia e a patologia dispõem. Esses fatos, por sua vez, corrigindo e completando o que pode ter sido defeituoso ou insuficiente na experiência interna, retificariam o método de observação interior. Dessa forma, pelas idas e vindas entre dois centros de observação, um interior e outro exterior, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema – nunca perfeita, como as soluções do metafísico muitas vezes pretendem ser, mas sempre aperfeiçoável, como as do cientista. (BERGSON, 2011, p. 9).

Essa passagem ilustra que, em *Matière et mémoire*, a análise da consciência é feita pelo ponto de vista exterior, vendo-a, assim, em seu movimento de exteriorização. Tomando como parâmetro o *Essai*, poderíamos dizer que o filósofo

[88] "Quando nos colocamos o problema da ação recíproca entre corpo e espírito, foi unicamente porque o havíamos encontrado em nosso estudo sobre os 'dados imediatos da consciência'. A liberdade apareceu para nós como um fato e, por outro lado, a afirmação do determinismo universal, que foi colocada pelos cientistas como uma regra de método, foi geralmente aceita pelos filósofos como dogma científico. A liberdade humana seria compatível com o determinismo da natureza?" (BERGSON, 2018a, p. 78). A passagem do *Essai* para o livro posterior de Bergson passa pela tentativa de compreender como a liberdade, alcançada pelo eu profundo, pode ser inserida no mundo determinado por leis mecânicas.

deve ir até o “eu profundo” e voltar ao “eu superficial”. Inspirando-se na alegoria da caverna de Platão, poderíamos dizer, igualmente, que é preciso que o filósofo saiba distinguir uma realidade deficitária daquela mais profunda, que esconde o verdadeiro sentido do real.

No livro de 1896, trata-se de abordar o domínio psicológico por meio de uma orientação específica a ser seguida, isto é, pautando-se “[...] *constantemente no caráter utilitário de nossas funções mentais, essencialmente voltadas para a ação*” (BERGSON, 2012, p. 9). Essa profundidade que Bergson tematizou anteriormente é agora pensada em termos de funções mentais, ou psicológicas, por assim dizer, voltadas a um sentido pragmático em que o aspecto biológico da vida será sempre sublinhado. Essa abordagem abre um diálogo crítico com a psicologia do século XIX, uma vez que ela estuda o espírito humano funcionando utilmente para a prática. A ideia de esclarecer a exteriorização da consciência dá condições para estabelecer um debate produtivo também com a psicopatologia. De fato, Bergson incorpora o debate com os saberes científicos de sua época sem deixar de manter a especificidade de sua metafísica quanto aos seus objetos de estudo. Seguramente, é defendido que a metafísica, de um lado, e a ciência (psicologia), de outro, devem se interrogar mutuamente. Essas duas ciências, além de se questionarem, também devem ser capazes de resolver os problemas que são colocados ou, ao menos, colocá-los de maneira adequada, isto é, em outros termos. A proximidade entre as duas ciências é confirmada quando Bergson declara o seguinte:

> *Como poderia ser diferente, se o objeto da psicologia é o estudo do espírito humano em seu funcionamento útil na prática, e se a metafísica é esse mesmo espírito humano esforçando-se para se libertar das condições da ação útil e para assumir-se como pura energia criativa?* (BERGSON, 2012, p. 8).

Sendo assim, a compreensão da personalidade encontra-se articulada com essas duas disciplinas, metafísica e ciência, as quais podem prestar um apoio mútuo. Embora a psicologia em *Matière et Mémoire* seja vista, por vezes, de um ponto de vista crítico, essa não será a posição definitiva do filósofo, pois as diversas citações feitas ao longo do texto provam que essa disciplina também serviu como um ponto de apoio para ele desenvolver suas próprias teses. Grosso modo, Bergson acredita que essa disciplina é limitada em alguns aspectos, embora isso

não o impeça de considerar alguns de seus avanços. É a partir desse cenário que seremos levados às questões de cunho metafísico, como, por exemplo, o modo pelo qual o passado é conservado em nós[89].

Da etapa crítica com a psicologia empírica e a tradição filosófica, Bergson passa a esboçar e aprofundar a noção de corpo, sobretudo quando sua teoria da memória é apresentada, cuja especificidade designa exatamente aquilo que ele denomina "espírito"[90]. Desse modo, com a contribuição da memória, passa-se a tratar efetivamente do âmbito da personalidade profunda, especialmente a relação que ela mantém com o corpo vivo. Bergson mostrará que o processo de atualização de lembranças, portanto, conta com uma etapa que tem o corpo como ator principal. Comecemos, então, explorando algumas considerações sobre esses dois tópicos que julgamos importantes para esclarecer a concepção de personalidade, a saber, corpo e espírito.

2. Campo de *imagens* e corpo

A noção de corpo apresentada em *Matière et mémoire* possui dois momentos importantes, sendo o primeiro tematizado no primeiro capítulo e o outro nos dois capítulos seguintes. No primeiro, o corpo é pensado num sentido fisiológico, como algo colocado entre objetos do mundo físico, os quais agem sobre ele e, consequentemente, ele, por sua vez, age sobre tais objetos. Nesse sentido, sua função foi definida como sendo apenas a de recolher e transmitir movimentos, o que significa pensá-lo como um receptor de excitações e produtor de ações reflexas ou voluntárias[91]. O corpo, de acordo com Bergson, é um *centro de ação* cuja capacidade de receber estímulos possibilita pensá-lo pela via sensório-motora. Devido a essa configuração, o corpo vivo não é capaz de produzir representações,

---

[89] Como veremos adiante, Bergson postula que isso se dá de maneira inconsciente, o que equivale a dizer que da análise psicológica da memória passamos, posteriormente, ao núcleo metafísico de *Matière et mémoire*. Com a teoria dos "planos de consciência", por exemplo, pretende-se compreender a dinâmica entre o *virtual* e o *atual*, a passagem do ontológico ao psicológico. Desse modo, conforme Deleuze (1999) procurou mostrar de maneira cuidadosa, os estudos empreendidos sobre a lembrança pura e os movimentos cerebrais, os quais também contribuem para determinar a vida psicológica, visam estabelecer como o passado, a história de um sujeito singular, relaciona-se com a dimensão corpórea.

[90] "[...] definimos espírito e matéria por caracteres positivos e não por negações. É realmente na matéria que a percepção pura nos colocaria, e realmente no próprio espírito que penetraríamos já com a memória" (BERGSON, 2012, p. 200).

[91] Ele é definido a partir de duas faculdades diferentes: a capacidade de efetuar ações e experimentar afecções. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire.* Paris: PUF, 2012, p. 62-63.

embora seja preciso explicitar em que medida ele se relaciona com a dimensão do espírito. É preciso explicitar como o passado, o pensamento, as representações, enfim, nossa história singular que, embora não sejam de ordem física, relacionam-se com o corpo vivo. Para esclarecer a primeira maneira de pensar o corpo, é preciso acompanhar algumas etapas desenvolvidas no livro de Bergson.

O primeiro capítulo de *Matière et mémoire* é intitulado "*Da seleção de imagens para a representação. O papel do corpo*". Há três termos operando aqui que são fundamentais para a arquitetura do capítulo como um todo: imagens, representação e corpo. Qual seria a articulação dos três termos com a problemática relação entre corpo e espírito? Seguramente, a tentativa de analisá-la passa pela consideração da percepção, mais especificamente, pela elaboração de uma teoria sobre ela, já que é aí que se pode pensar tanto a matéria quanto o espírito. A percepção, como Bergson irá mostrar, nos coloca em contato direto com a matéria, sendo ela própria uma operação elementar do espírito[92]. O ponto de partida do filósofo é a percepção sensível que temos da matéria, embora, antes de tudo, ele solicite de nossa parte fazer uma recusa de soluções já prontas. Ele recomenda esquecer teorias da matéria e do espírito, bem como as discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo. Imagens, representação e corpo, portanto, são termos que passam a ser repensados a partir desse pontapé dado pelo filósofo. Trata-se de uma tentativa de iniciar a discussão filosófica livre de qualquer contaminação teórica que seja problemática.

Bergson desenvolve uma teoria das imagens, e entendemos, aqui, que este termo assume um papel fundamental nas etapas que seguem o desenvolvimento de seu pensamento. Tal teoria é uma preparação para a teoria da percepção pura e para a teoria da afecção e supõe pensar a relação entre sujeito e objeto sem mistérios, evitando colocar um acima do outro. Nesse sentido, sujeito e objeto, personalidade e corpo, representação e mundo percebido serão apreendidos e concebidos, ao menos nesse momento, a partir do campo de imagens e da imagem-corpo, o que já os dimensionam desde o início do livro como algo a acompanhar o percurso filosófico.

---

[92] Bergson considera como operações elementares do espírito a percepção e a memória. Certamente, *Matière et mémoire* trata de explicitar o que significam exatamente essas operações, reinterpretando-as face à tradição filosófica. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 266.

Ao propor que o universo material pode ser considerado um conjunto de imagens, Bergson solicita que deixemos de lado as concepções idealista e realista que temos da matéria. Contra essas duas escolas, ele afirma o seguinte:

> [...] *é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas. A matéria, para nós, é um conjunto de "imagens". E por "imagem" entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação"* (BERGSON, 2012, p. 1).

Parte do primeiro capítulo consiste em mostrar detalhadamente os equívocos praticados pelos idealistas e realistas quanto à concepção de matéria. É o problema da representação que aparece no horizonte filosófico atrelado a uma definição precisa de matéria. Bergson defende que para compreendê-la adequadamente devemos nos colocar no ponto de vista do senso comum, na perspectiva de alguém alheio às especulações filosóficas. Desse modo, uma pessoa que adota tal postura acredita que o objeto que ela vê e toca não existe apenas em seu espírito como representação do mundo que lhe é exterior, mas existe fora dele. Alguém do senso comum não reduz a matéria à representação que temos dela, reduzindo-a a uma interioridade insuperável; tampouco acredita que o objeto que ela vê seria diferente daquilo que é percebido nele, como se as qualidades que o compõem não lhe pertencessem verdadeiramente. Ao contrário, alguém do senso comum acredita que o objeto que está à sua frente possui as mesmas qualidades do objeto em si. Realismo e idealismo partem de concepções que prejudicam o entendimento sobre a relação entre sujeito e objeto, relação cara à filosofia moderna, sobretudo desde Descartes. A ideia de colocar-se no ponto de vista do senso comum, além de configurar uma depuração dos preconceitos metafísicos oriundos da tradição filosófica, também significa partir dos fatos observáveis mais primitivos possíveis. O campo de imagens, segundo a expressão de Worms (2010), é um *dado primitivo* do qual devemos fazer nosso ponto de partida, portanto, um dado que desempenha a função de mostrar que não há nada escondido na realidade, não há algo que seríamos privados de encontrar.

O universo é apresentado, então, como conjunto de imagens, sendo o observador que se presta a considerá-lo e conhecê-lo conduzido a constatar que

essas imagens são percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho[93]. Através de um movimento crítico com a tradição, Bergson constrói uma teoria da percepção em seu sentido mais "puro", aquele em que os elementos subjetivos são desconsiderados, com o intuito de revelar, assim, a própria materialidade em si mesma, denominada estrategicamente por ele aqui como *imagens*. A imagem é dada como sendo algo que percebemos pelos sentidos, seja o tátil ou o visual, por exemplo, mas, sobretudo, como algo fora de nós. Ela não é a coisa do realista e nem a representação do idealista, pois é algo que se encontra entre elas, de modo que ela não está estritamente dentro do sujeito e nem fora dele. A relação entre nossas representações psicológicas e seu objeto exterior concomitante ressalta que a noção de imagem possui um papel fundamental para repensar e problematizar concepções como interior e exterior.

Ao observarmos esse conjunto de imagens sem nenhum julgamento prévio, encontramos, assim, um outro dado primitivo: percebo o mundo composto de imagens por meus sentidos através de um *corpo*[94]. Que é esse corpo, como ele percebe o mundo e por que sua percepção não pode ser entendida como produto ou efeito do órgão cerebral? Ora, é através do corpo que estamos em contato com o mundo, de modo que é por ele que podemos percebê-lo, receber um estímulo (*ébranlement*[95]) exterior e, em consequência disso, escolher como devolvê-lo, não agindo de modo automático. Sendo assim, será por meio da análise do campo de imagens, especialmente da *imagem-corpo*, que Bergson poderá explicar a percepção consciente e destacar a contribuição da *consciência individual*. Para redimensionar as relações entre sujeito e objeto, aquele que detém as suas representações e os objetos do mundo exterior do qual ele faz parte, Bergson recusa as teses da tradição filosófica, tarefa que ele faz conduzindo o leitor a distinguir dois tipos de atividades diferentes num mesmo nível de realidade, as

---

[93] Para Worms, esse primeiro dado permite apenas afirmar que estamos diante de imagens, não havendo ainda qualquer menção se elas são espirituais ou materiais, o que justifica o uso do termo imagem no seu sentido "mais vago possível". Cf. WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1997, p. 20-21.

[94] Worms sugere que, na verdade, tanto a noção de imagem quanto a de corpo são dois operadores centrais do começo do livro. Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010, p. 133-142.

[95] O termo "abalo" também pode ser usado para traduzir *ébranlement*. Na tradução brasileira de Paulo Neves, em alguns casos, notamos que se manteve a palavra "estímulo". No texto original, Bergson usa 55 vezes a palavra "*ébranlement*" e 45 a palavra "*excitation*". Para "*stimulant*", que pode literalmente ser traduzida por "estímulo", Bergson utiliza apenas 1 vez em seu texto.

ações e reações automáticas que podemos observar no universo material e as *ações reais* exercidas pela imagem-corpo.

Há, inicialmente, a distinção entre a totalidade de imagens, como uma totalidade submetida às leis da natureza, portanto, presa a um determinismo, e uma imagem central, cuja característica principal consiste em organizar essa totalidade, por assim dizer. O observador sem preconceitos que se encontra na presença de imagens verifica que há uma interação determinada entre elas, que é até mesmo calculável, e no mesmo conjunto uma imagem que se destaca das demais porque instaura uma outra atividade. Mais especificamente, em relação à *imagem-corpo*, seu privilégio se dá porque ela pode ser conhecida de fora, mediante percepções, mas também conhecida e sentida por dentro, mediante *afecções*. Há um "fora" e um "dentro" que são tematizados a partir dessa imagem especial que é o corpo, e que ganha um novo sentido quando Bergson o considera em primeira pessoa, o "meu corpo", sentido que é esclarecido na medida em que a teoria da percepção e da afecção surgem no texto. Desse modo, a centralidade que o corpo vivo assume possibilita demonstrar que sua ação não responde ao automatismo, na medida em que o abalo recebido da matéria não se prolonga em ação involuntária. Como é possível uma ação desse gênero? Cabe observar que é com o advento das afecções que Bergson pode pensar numa ação que nos autoriza a nada fazer, esperar ou agir.

Examinando as condições em que as afecções se produzem, nota-se que elas "[...] vêm sempre se intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimentos que vou executar, como se elas devessem exercer uma influência pouco determinada [*mal déterminée*] sobre o procedimento final" (BERGSON, 2012, p. 11-12). Quando a reação ao estímulo se encontra com o processamento de uma afecção no corpo, a ação a ser realizada passa a ser incerta, indeterminada, podendo vir a se efetivar ou não no mundo. Sendo assim, a capacidade de receber afecções serve para ilustrar algo fundamental: a *indeterminação* do corpo vivo. Ainda não iremos explorar detalhadamente a noção de afecção na teoria de Bergson, cuja especificidade é essencial para ampliar a teoria da personalidade. Por ora, pensaremos apenas alguns aspectos da noção de indeterminação, buscando delimitar em que sentido ela é importante no contexto do campo de imagens.

De acordo com Bergson, essa característica da imagem-corpo revela a introdução do novo no mundo, aquilo que escapa ao determinismo físico e à previsão da ciência. Textualmente, ele escreveu o seguinte:

> [...] ou todas as aparências são enganosas, ou o ato em que resulta o estado afetivo não é daqueles que poderiam ser rigorosamente deduzidos dos fenômenos anteriores, como um movimento de um movimento, e, portanto, ele realmente acrescenta algo de novo ao universo e à sua história (BERGSON, 2012, p. 12).

No começo de seu livro, ainda não há uma investigação profunda sobre a dimensão subjetiva da afecção, o que significa ela lançar um convite à ação, por exemplo, mas apenas indica a capacidade de inserção do novo no mundo, o que ocorre, evidentemente, através do corpo vivo e de sua ação específica. Em outros termos, tal capacidade só é possível porque há uma indeterminação do agir, uma indeterminação do querer. O que as primeiras páginas de *Matière et mémoire* colocam como fundamental, devendo permanecer ao longo de todo o livro, é exposto da seguinte maneira: "*Tudo se passa como se, no conjunto de imagens que chamo de universo, nada de novo poderia ser realmente produzido a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido pelo meu corpo*" (BERGSON, 2012, p. 12). O corpo, portanto, ganha importância porque tudo passa por ele. Bergson o assume como seu carro chefe para repensar alguns problemas centrais da filosofia. Com efeito, é a partir de dois pressupostos, o campo de imagens e a imagem-corpo, duas atividades diferentes sob um mesmo nível de realidade, que Bergson repensa o problema clássico da representação. A noção de imagem, juntamente com o papel desempenhado pelo corpo, possibilitam pensar separadamente matéria, consciência e percepção consciente da matéria. Vejamos como são estabelecidas algumas configurações sobre o corpo vivo e suas respectivas ações.

3. Percepção, cérebro e ação: as configurações do corpo vivo

A imagem-corpo foi definida a partir do campo de imagens como um organismo dotado de uma estrutura que se complexifica em conformidade com um processo evolutivo. O estudo feito por Bergson, nesse sentido, ressalta alguns

aspectos biológicos do corpo. Estes aspectos, que estão na base da explicação de suas potências e dos limites, servem como fundamento para a compreensão do ser vivo como *centro de indeterminação* ou mais especificamente, como *centro de ação*. É a partir de uma definição assídua como essa, por exemplo, que o ato perceptivo consciente é repensado pela proposta de uma nova teoria da representação, o que acaba por recolocar o problema clássico da filosofia, a relação mente-corpo, em novos termos; ao mesmo tempo, também se tornará possível repensar o paradigma da memória, rejeitando a ideia de que o cérebro seria um recipiente de lembranças.

A análise do corpo vivo e a exposição de suas configurações passam a ser estabelecidas por um estudo de corpos semelhantes, sem deixar de pensá-lo como pertencente ao campo de imagens. O que se descobre ao investigá-lo nesses termos é que ele pode ser entendido como conjunto de nervos aferentes que transmitem estímulos recebidos aos centros nervosos, bem como um conjunto de nervos eferentes que, partindo desses centros, conduzem estímulos e, portanto, colocam o corpo em movimento. O corpo pode ser deslocado no espaço mediante esse processo, de modo que podemos pensá-lo a partir de seu funcionamento prático. Na conferência *L'âme et le corps*, por exemplo, Bergson argumenta que cada um de nós "[...] é um corpo, submetido às mesmas leis que todas as outras porções de matéria. Se o impulsionamos, ele avança; se o puxamos para trás, recua; se o erguemos e largamos, volta a cair" (BERGSON, 2011, p. 2). Numa leitura rápida, poderíamos entender que esses movimentos não dependem única e exclusivamente de um espírito que lhe forneceria a energia necessária para agir, já que a ideia de um corpo em movimento pode ser explicada mecanicamente por causas exteriores. Poderíamos pensar, então, no corpo como uma máquina funcionando num sentido pragmático, sendo abastecido somente por processos físico-químicos. Ora, podemos reduzir o corpo aos processos meramente mecânicos? Em *Matière et mémoire*, encontramos algumas direções para responder a tal questionamento.

Neste livro, encontramos uma descrição a respeito do corpo humano que poderia muito bem ser encontrada em livros tradicionais de anatomia humana. A ideia de que os nervos aferentes e eferentes conduzem informações para o corpo se movimentar, tendo o sistema nervoso central como base, é oriunda de estudos da neurofisiologia, por exemplo, disciplina que se ocupa de estudar o corpo humano em seu aspecto fisiológico. É claro que ao tratar dessa temática, já podemos

observar concepções de Bergson sobre o vivo e a vida antes mesmo de um aprofundamento que só ocorre em *L'évolution créatrice*. Mas, em *Matière et mémoire*, as considerações sobre o corpo pretendem justamente mostrar seu limite e seu alcance, no sentido de delimitar o alcance que suas funções desempenham (sua estrutura fisiológica) em relação à consciência, ou, se quisermos, ao espírito. Mas, qual o objetivo da constatação de que o corpo é feito de nervos sensitivos? Com efeito, Bergson passa a questionar a destinação desses nervos, ou seja, qual sua função em relação ao corpo e, consequentemente, em relação à vida psíquica. Sendo assim, ao questionar o que pode uma estrutura nervosa, pisando, assim, num terreno científico, encontra-se eco sobretudo na psicofisiologia, importante disciplina do século XIX que é combatida pelo filósofo em seu livro. Ao interrogar essa última sobre a função dos nervos aferentes e eferentes, ela responde que o cérebro seria capaz de produzir a representação do mundo exterior. O primeiro capítulo de *Matière et mémoire* procura estabelecer as condições para recusar uma tese como essa.

Bergson procura criticar e superar a tese que faz do cérebro o produtor de representações, rejeitando, assim, a ideia de que o estado mental seria deduzido por esse órgão. Graças ao prestígio que este órgão recebeu, sobretudo no século XX, tanto pela ciência quanto pela filosofia, acreditou-se que a percepção consciente poderia ser reduzida e explicada unicamente pelas modificações que ocorrem em seu interior. Trata-se de uma hipótese materialista e problemática na visão de Bergson, pois faz da percepção uma mera tradução do que se passa no sistema nervoso. O problema de afirmar que o cérebro produz a representação do mundo exterior, em linhas gerais, consiste em tomar esse órgão, considerado uma parte, pelo todo, este entendido aqui como o universo material, designado estrategicamente como um conjunto de imagens. Ora, como a parte poderia ser condição do todo? Uma hipótese como essa supõe, ainda, que o mundo seja desdobrado, colocando um mundo "representado" de natureza diferente do universo material. Cria-se, assim, uma dificuldade de ordem ontológica, a qual Bergson almeja superar através da utilização da noção de imagem.

A psicofisiologia, por sua vez, não consegue explicar a representação do mundo exterior sem desdobrá-lo, sendo essa atitude algo que lhe é necessário. A intenção de apontar os equívocos de um saber científico tão notável como esse, bem como de uma boa parte da tradição filosófica, permite ao filósofo esclarecer

que algumas teses tornam nebulosa a compreensão da relação entre consciência e cérebro, e, consequentemente, entre personalidade e corpo. A estratégia adotada por Bergson para superar essa tradição deficitária corresponde a uma teoria do corpo enraizada na ação, teoria que busca reinterpretar o papel do sistema nervoso, recolocando o mundo representado e o universo material sob um mesmo plano de realidade. O movimento crítico realizado pelo filósofo passa, necessariamente, por uma tentativa de retificar o papel do cérebro na percepção. Mas, qual é, afinal, a relação entre percepção e cérebro? Dessa relação é possível explicar o nascimento de uma representação? Essas perguntas, que são colocadas pelo próprio filósofo em seu livro, passam pela reconsideração do corpo vivo como centro de indeterminação no contexto de uma investigação acerca da percepção e da representação. Aquilo que eu percebo do mundo, num dado momento presente, não está em meu corpo, em meu cérebro, tampouco a lembrança do que outrora percebi se encontra nele, como veremos mais detalhadamente adiante. É preciso então explicar como é possível a percepção consciente sem recorrer ao cérebro como sendo o único e exclusivo elemento responsável pela sua produção.

Chama a atenção, por outro lado, que para dar conta tanto de uma teoria da percepção, quanto de uma teoria da representação, Bergson sublinha o papel desempenhado pelo corpo (e principalmente do cérebro) como sendo indispensável para compreendê-las. Que papel é esse, afinal? As dificuldades que ele tem de enfrentar dizem respeito à explicação de como é possível a percepção consciente somente a partir do pressuposto do corpo vivo, organismo dotado de uma estrutura fisiológica complexa, o sistema nervoso, cuja função não engendra a representação. A gênese do aparecer consciente, segundo a expressão de Worms, só é esclarecida ao passo em que a teoria do corpo ganha contornos precisos, o que demonstra a importância de trazê-lo ao debate filosófico, seja para indicar seus limites ou seja para demonstrar suas potências. Ao fazê-lo, Bergson propõe que a dinâmica da vida psíquica, essa dimensão em que a personalidade é problematizada, será agora repensada através das ações do corpo.

Como percebemos o mundo material? Seguramente, a percepção é o primeiro modo de relacionamento do corpo com o mundo que o cerca. Ainda no âmbito de uma descrição do corpo físico e vivo, Bergson afirma o seguinte:

> Considero meu corpo com os nervos centrípetos e centrífugos, com os centros nervosos. Eu sei que os objetos exteriores imprimem nos nervos aferentes estímulos que se propagam para os centros, que os centros são palco de movimentos moleculares muito variados, que esses movimentos dependem da natureza e da posição dos objetos. Mudem-se os objetos, modifique-se sua relação com meu corpo, e tudo se altera nos movimentos interiores de meus centros perceptivos. Mas tudo se altera também em "minha percepção" (BERGSON, 2012, p. 17).

Segundo a afirmação acima, haveria uma correspondência entre o cérebro e a percepção, correspondência que é, aliás, compartilhada pelas psicofisiologia[96]. Quando os "movimentos interiores de meu centro perceptivo" são modificados, leia-se, algo que ocorre numa estrutura fisiológica de importância indispensável, é "minha percepção" que se altera, o que não significa outra coisa senão que ela possui uma relação com as modificações que ocorrem no interior do órgão cerebral. Aquilo que se passa no interior do cérebro modifica também minha pessoa, eis o que podemos concluir da afirmação acima. Bergson propõe um exercício imaginativo, sugerindo a seguinte experiência: se eu seccionar todos os nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal com um bisturi, irei notar que "minha percepção" irá desaparecer automaticamente. Essas constatações inserem o filósofo num debate com seus adversários sob um mesmo pano de fundo porque partem de uma relação entre um órgão e "minha" percepção. Uma interpretação apressada dessa experiência imaginativa poderia levar alguém a supor que existe uma correspondência estrita entre cérebro e percepção, ou seja, que este órgão engendra minha percepção do mundo exterior. Se os objetos são alterados, fazendo com que, consequentemente, minha percepção também o seja, já que tudo no interior de meu cérebro se altera, por que Bergson insiste que a percepção não depende exclusivamente do órgão cerebral?

---

[96] Evidentemente, cabe observar que o período em que Bergson se insere ainda não tinha totalmente superado o problema do espírito. Embora houvesse forte tendência em reduzir a mente ao corpo, por assim dizer, conforme sublinha Larry Mcgrath, o espírito ainda era, especialmente na França do século XIX, algo a ser explicado. Segundo esse autor: "O funcionamento do sistema nervoso deixou de ser envolto em mistério graças aos campos emergentes da psicologia e da neurologia, que revelaram a complexa rede que facilita as conexões sensoriais e motoras do corpo. Esses funcionamentos - elétricos, energéticos e materiais - despertaram entusiasmo e ansiedade generalizados com a perspectiva de que os poderes espirituais dos seres humanos - incluindo a razão, a reflexão e a ação - eram compostos apenas de matéria física. Hoje, as neurociências têm uma aspiração semelhante de revelar as bases materiais da subjetividade. No entanto, a história do problema mente-corpo é tão fascinante na França moderna porque esse não era inteiramente o caso. As primeiras ciências do cérebro estavam emaranhadas com o imaterial. Por incrível que pareça, quanto mais os neurologistas e psicólogos franceses exploravam as funções do sistema nervoso, mais eles se deparavam com o obstinado problema do espírito" (MCGRATH, 2020, p. 1).

A correspondência entre minha percepção e as mudanças cerebrais são reinterpretadas por Bergson, de modo que ele recorre aos fatos para mostrar que essa correspondência não é estrita. De acordo com suas análises, é impossível reduzir completamente a percepção ao cérebro, embora ele seja um instrumento importante para ela se efetivar. Os objetos exteriores que compõem o universo material possuem a capacidade de imprimir estímulos em meu corpo, sendo que estes são encaminhados para os centros nervosos, mas que cuja função não é produzir a representação. Sobre esta última tese, lemos o seguinte: "*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não saberia fazer nascer uma representação*" (BERGSON, 2012, p. 14). A hipótese materialista, duramente criticada por Bergson, aqui, apenas vê nesses movimentos moleculares "[...] imagens como as outras, mas algo que seria mais ou menos que uma imagem, em todo caso de uma natureza diferente de imagem, e de onde sairia a representação por um verdadeiro milagre" (BERGSON, 2012, p. 18). O argumento de que a imagem-corpo produz representações é repensado, entendendo que a relação entre o estímulo recebido de fora que passa pelo sistema nervoso e a "minha" percepção, não deve ser interpretada como se a percepção consciente fosse produzida fisicamente. A hipótese de que o cérebro secreta a representação do mundo exterior acaba tornando a matéria algo totalmente diferente da própria representação.

A interpretação bergsoniana do exercício imaginativo de um seccionamento de um nervo sensitivo, tal como proposto acima, exige olhar atentamente para a ideia de que o cérebro é um órgão de *ação*. Sendo assim, devemos prestar a atenção no fato de que, se a percepção desaparece, no caso de uma lesão do órgão cerebral, por exemplo, é porque unicamente a ação ficou impossibilitada de ser realizada. Embora haja uma relação entre os movimentos interiores do cérebro e "minha percepção", não se trata aqui de uma relação restrita. De acordo com Bergson, o seccionamento do nervos centrípetos interrompe a corrente que vai da periferia à periferia, colocando meu corpo "[...] na impossibilidade de obter, em meio às coisas em seu entorno, a qualidade e quantidade de movimento necessárias para agir sobre elas" (BERGSON, 2012, p. 16). Desse modo, aquilo que se passa no interior da massa cerebral é entendido como algo dirigido à ação e somente à ação. Falar de "movimentos moleculares do cérebro", estes que são interpretados pela psicofisiologia como capazes de determinar a representação do universo

inteiro, significa para a filosofia bergsoniana falar de algo cuja natureza está destinada a preparar uma reação do corpo, nada além disso. O erro, portanto, é considerá-los como algo maior que a imagem total do universo, visto que eles não passam de uma parte muito pequena dessa totalidade. A definição de corpo como centro de ação ganha uma importante envergadura nesse contexto, pois ele não pode gerar algo diferente do que se vê nos movimentos interiores do cérebro.

A relação entre o corpo e o universo material, o conjunto de imagens, foi pensada em termos de troca de movimentos, supondo que movimentos não escondem nada além daquilo que se vê neles: movimentos só produzem movimentos, eis o princípio a ser destacado aqui. Ao falar da imagem-corpo, Bergson o concebe como uma "[...] imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em certa medida, a maneira de devolver o que recebe" (BERGSON, 2012, p. 14). No universo material, o corpo atua recebendo e devolvendo movimentos, sendo estes também entendidos como imagens. No caso dos movimentos interiores do cérebro, as vibrações cerebrais, o entendimento sobre eles é exposto da seguinte maneira:

> Não tenho dúvidas quanto a isso: são movimentos, no interior de meu corpo, destinados a preparar, iniciando-a, a reação do meu corpo à ação dos objetos exteriores. As imagens em si não podem criar imagens; mas elas marcam o tempo todo, como uma bússola faria quando movida, a posição de uma certa imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens ao redor (BERGSON, 2012, p. 18).

Mas, em que medida o corpo vivo possui a capacidade de *escolher* como devolver os estímulos que recebe? Essa escolha, seguramente, já é indicativo de uma diferença radical entre o organismo vivo e a matéria inorgânica. Uma pedra, por exemplo, troca ações e reações de maneira automática, situação em que não há a possibilidade de escolher como devolver o estímulo recebido. A pedra é afetada pelo mundo e só pode responder com uma reação, por assim dizer, permanecendo assim numa troca de causa e efeito interminável, o que é diferente com a presença do organismo vivo no conjunto de imagens. No caso específico do humano, da imagem-corpo relativa a essa espécie, há um sistema nervoso bem mais desenvolvido e mais adequado para preparar uma reação indeterminada, leia-se,

não automática. Trata-se de uma hesitação entre o exato momento em que o estímulo atinge o corpo vivo e o momento em que sua ação será realizada. Na medida em que o estímulo é retido, ficando no modo de espera, por assim dizer, abre-se uma infinidade de reações possíveis, isto é, ações indeterminadas. Uma pedra não é capaz de "escolher" porque ela está submetida a uma lógica determinista, situação em que há uma ação necessária que a afeta.

O fundamento biológico da capacidade de escolha da imagem-corpo, a hesitação frente ao estímulo recebido dos objetos exteriores, é justamente o órgão cerebral. É ele que possibilita o aumento do tempo de espera para agir, ampliando, assim, o próprio campo perceptivo, uma vez que possibilita o surgimento de *ações nascentes*. Bergson entende que a estrutura fisiológica do corpo desempenha um papel simples no universo material, não devendo confundi-lo como algo maior do que ela é capaz: o corpo vivo é um condutor que transmite, distribui ou inibe movimento[97]. O cérebro é visto como responsável por dividir indefinidamente a excitação, de modo a impedir um automatismo e criando, assim, uma margem de escolha, ou, uma zona de indeterminação. Sendo assim, o papel da medula é transformar "[...] as excitações sofridas em movimentos executados; o cérebro as prolonga em reações simplesmente nascentes" (BERGSON, 2012, p. 19). A análise do papel do cérebro ilustra como a reação do corpo não precisa ser necessariamente um desdobramento da ação externa, uma reação involuntária, pois seu papel consiste em dispersar a excitação em diferentes vias motoras. Podemos observar a matéria e constatar que, enquanto uma ameba reage automaticamente a um estímulo recebido, um vertebrado superior é capaz de complexificar o trajeto da excitação, não agindo mais de forma automática, o que só é possível graças ao órgão cerebral. Nos organismos menos complexos, a ação é mais próxima de movimentos mecânicos, enquanto que em organismos mais complexos a ação é cada vez menos necessária. Os seres humanos, dotados de uma personalidade, possuem um sistema nervoso bem desenvolvido, o que significa pensá-los como seres que não são simplesmente máquinas automáticas. Embora o nosso corpo esteja submetido às mesmas leis que os objetos materiais, ainda assim possuímos uma franja de liberdade, a qual podemos verificar já em nossa estrutura fisiológica.

---

[97] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 43.

A relação que o corpo vivo estabelece com o mundo material, nesse sentido, é marcada pela ideia de que ele escolhe como devolver o movimento, sendo a intervenção do cérebro essencial para explicar tal escolha. Quando um estímulo exterior recebido é encaminhado a este órgão, uma quantidade enorme de vias motoras podem abrir-se a partir daí, de modo que o estímulo não fica ligado a um único sistema motor, isto é, a uma resposta já preestabelecida, mas liga-se a inúmeras possibilidades de respostas. A ação reflexa pode ser entendida como mais simples porque o papel da medula consiste em converter o estímulo recebido em movimentos executados pelo corpo e, quando um estímulo chega do exterior, "[...] reflete-se imediatamente, por meio das células nervosas da medula, num movimento centrífugo que determina uma contração muscular" (BERGSON, 2012, p. 25). Isso ocorre de uma maneira automática, o que sugere a ideia de uma resposta *involuntária*. Bergson nota, nessa medida, que, com o advento do cérebro, já não é mais possível falar em termos de automatismo, uma vez que aqui podemos falar em *indeterminação da ação*. Portanto, a análise do papel do cérebro anuncia algumas das características do humano, diferenciando-o de outros seres vivos através de sua estrutura biológica.

O cérebro é definido como um instrumento importante para a ação humana, de modo que seu papel é "[...] ora o de conduzir o movimento recolhido a uma órgão de reação escolhido, ora o de abrir a esse movimento a totalidade de vias motoras para que aí desenhe todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar" (BERGSON, 2012, p. 26). Quando o estímulo passa pelo cérebro — entendido, aqui, pela metáfora da *central telefônica*, cuja característica é efetuar a comunicação entre o estímulo recebido e a via motora mais adequada para recebêlo —, há uma seleção do movimento de reação que ocorre após a análise do estímulo. Vale destacar que os termos "seleção" e "análise" ajudam a esclarecer que o cérebro não acrescenta nada àquilo que recebe e, por isso, ele é incapaz de produzir a representação do mundo exterior; o cérebro somente cumpre o papel de analisar e selecionar o que chega até ele, nada além disso. A função do cérebro tem uma importância para a ação humana e, consequentemente, para o ato perceptivo. Ação, cérebro e percepção, portanto, são termos que se relacionam intimamente.

O processo de seleção e de análise que o cérebro realiza tem o intuito, evidentemente, de proporcionar a sobrevivência do organismo vivo, visto que ele

está interessado em obter vantagens sobre as imagens (os objetos) que o circundam. Essa vantagem, certamente, só é obtida porque as imagens desenham "[...] de alguma forma, sobre a face voltada para meu corpo, o partido que meu corpo poderia obter delas." (BERGSON, 2012, p. 15). Portanto, há uma espécie de utilidade que as imagens oferecem ao meu corpo, proporcionando, assim, sua ação sobre elas. No universo material, observa-se que "[...] qualquer imagem influencia as outras imagens de uma maneira determinada, até mesmo calculável, de acordo com aquilo que chamamos leis da natureza." (BERGSON, 2012, p. 15). Significa que algumas imagens agem e reagem obedecendo a um determinismo físico, constituindo assim um universo que pode ser previsível por uma ciência que se preste a estudá-lo. Porém, nesse mesmo universo, há a imagem-corpo dotada de um cérebro, cuja ação instaura uma outra atividade no universo, mais especificamente, uma escolha, uma capacidade de espera para reagir que torna o corpo vivo diferente. Essa "escolha" é definida como sendo a capacidade de "[...] exercitar-se de antemão em várias ações simplesmente possíveis." (BERGSON, 2012, p. 15). Para que essa capacidade seja efetivada, é necessário que haja uma distância entre o corpo vivo e os objetos que o rodeiam, de modo que tal distância é interpretada como sendo a medida na qual os corpos circundantes são assegurados contra a ação imediata deste corpo vivo em questão. Com efeito, essa capacidade de exercitar-se de antemão em várias ações possíveis só se torna viável na medida em que o sistema nervoso fornece as condições necessárias, ou seja, as *ações nascentes*.

É a partir da ênfase dada à dimensão da ação que Bergson pode considerar o corpo como fonte de ação, leia-se: "[...] faculdade que temos de operar mudanças nas coisas, faculdade atestada pela consciência e para qual parecem convergir todas as capacidades do corpo organizado." (BERGSON, 2012, p. 65). Essas mudanças acontecem, portanto, em três níveis principais: as ações reais, as ações possíveis e as ações nascentes. A respeito do primeiro tipo de ação, a ação real, observamos que ela diz respeito à singularidade do corpo vivo, na medida em que ele realiza uma modificação no conjunto de imagens, qual seja, ação que "[...] acrescenta algo novo ao universo e à sua história." (BERGSON, 2012, p. 12). Graças a sua estrutura fisiológica, alguns organismos vivos são capazes de agir livremente no mundo, embora essa liberdade comporte graus, sendo os seres menos desenvolvidos na escala evolutiva os que exibem apenas um grau mínimo

de atividade livre. Os organismos vivos são livres sob determinados graus porque são capazes de realizar uma ação real no mundo.

O segundo tipo de ação, por sua vez, implica pensar um intervalo de tempo, situação em que a ação pode vir a se realizar ou não. Seguindo o pensamento do filósofo, notamos que as imagens que compõem o universo material apresentam-se ao entorno do corpo e ficam em função de suas ações, sejam elas *ações possíveis* ou *ações reais*. Quanto maior o grau de complexidade do sistema nervoso, maior será a variação da relação que ocorre entre o universo de imagens e o corpo que o habita na condição de "centro", portanto, de onde as imagens variam. É o que podemos ler numa passagem importante, onde Bergson afirma o seguinte:

> À medida que meu horizonte se amplia, as imagens ao meu redor parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e se tornam indiferentes para mim. Quanto mais contraio [*rétrécis*] esse horizonte, mais os objetos que ele circunscrevem se escalonam distintamente de acordo a maior ou menor facilidade de meu corpo pode tocá-los e movê-los. Eles devolvem a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. *Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles* (BERGSON, 2012, p. 15-16).

O corpo é uma imagem privilegiada porque ele é capaz de estabelecer uma relação de distância (espacial) com os objetos que o cercam. Esses objetos, por sua vez, refletem a *ação possível* de meu corpo sobre eles, indicando assim uma ação antecipada que é desenhada para meu corpo, podendo vir a ser realizada ou não. Meu corpo, cuja capacidade pode exercer uma *ação real*, também pode perceber os contornos dos objetos exteriores, sempre através de uma distância, e daí retirar diversas possibilidades para agir. A ideia de que a percepção é efetivada quando os objetos que cercam o corpo refletem a *ação possível* dele sobre esses mesmos objetos revela, através da ideia de "refletir" e "espelho", uma correspondência simbólica[98]. Tal correspondência entre o corpo vivo e os objetos exteriores explica o horizonte perceptivo que se abre a partir dessa relação espacial e pragmática, e retira a possibilidade de pensá-lo como sendo algo produzido pelo cérebro. Não se trata de uma relação causal ou de tradução entre o cérebro e a representação do mundo. As imagens são exteriores ao meu corpo e são dadas num horizonte

[98] Cf. WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1997, p. 33.

perceptivo por meio de uma relação privilegiada que elas estabelecem com essa imagem central, cuja atividade consiste em inserir indeterminação no mundo. Dessa relação entre o corpo e as demais imagens, como Bergson sublinha, verificamos que, ao passo em que a distância espacial é modificada, ocorre uma mudança nos movimentos cerebrais e, consequentemente, uma mudança em "minha percepção". Quando esta é alterada, portanto, não significa que ela seja reduzida estritamente às mudanças no interior da substância cerebral. Em outros termos, significa dizer que, por um lado, há algo que se passa no interior do cérebro, um desenho que é como uma esquematização de *ações nascentes*, e, por outro, as *ações possíveis* que se efetivam pela exterioridade, conforme à distância entre os objetos e meu corpo.

Ao reinterpretar a relação entre cérebro e percepção, Bergson assume o seguinte:

> Não digamos, portanto, que nossas percepções dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Digamos que elas variam com eles, mas que esses próprios movimentos permanecem inseparavelmente ligados ao resto do mundo material (BERGSON, 2012, p. 20).

Já num outro momento de seu texto, ele escreve, contra o realismo e o idealismo[99], o seguinte:

> [...] se o sistema nervoso é construído, de uma ponta a outra da série animal, com vistas a uma ação que é cada vez menos necessária, não devemos pensar que a percepção, cujo progresso é regulado por ela mesma, também é totalmente orientada para a ação, e não para o conhecimento puro? E a crescente riqueza dessa percepção não deveria simplesmente simbolizar o crescente grau de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas? (BERGSON, 2012, p. 27).

[99] Além de repensar essa relação entre o órgão cerebral e a percepção, por vezes entendida de forma problemática, Bergson considera que há uma questão ainda mais profunda a ser explorada sobre a percepção, a qual recoloca a discussão sobre a representação num outro patamar. Bergson repensa o problema sob uma nova perspectiva. Trata-se de compreender a existência de dois sistemas de imagens, como eles podem coexistir e como se comunicam. Que isto significa? Bergson é levado a investigar algumas teses de duas escolas de peso da tradição filosófica, o realismo e o idealismo. A questão, portanto, não é apenas definir e interpretar corretamente a reciprocidade entre percepção e movimentos cerebrais, o que significa dizer que o problema da representação não fica restrito somente a uma discussão no âmbito fisiológico. Bergson precisa explicar como as mesmas imagens podem pertencer a um tipo de sistema de imagens, aquele onde há ação e reação automática, e, ao mesmo tempo, a um outro sistema, que faz parte de "minha percepção". O foco passa então para uma crítica à tradição filosófica.

Realismo e idealismo consideram que a percepção é atrelada ao conhecimento puro, à especulação. Bergson, por outro lado, postula que a percepção indica uma indeterminação deixada à escolha do ser vivo. Ou seja, trata-se de uma indeterminação que significa uma ação cada vez menos necessária, a qual constitui uma característica fundamental do organismo vivo. Desse modo, Bergson considera que a percepção está atrelada a um aspecto pragmático. Com efeito, o exame do sistema nervoso revela que o cérebro não é capaz de produzir representações, mas tem a função apenas de auxiliar as ações que o corpo vem a desempenhar no mundo, o que indica seu papel importante no desenvolvimento do ato perceptivo. A percepção passa a ser deslocada do sujeito cognoscente na teoria bergsoniana para ser pensada exclusivamente em relação à ação: eis o que é importante de ser sublinhado aqui. O ato perceptivo é concebido em um sentido pragmático, o qual a tradição filosófica justamente ignorou durante bastante tempo. Na verdade, Bergson descobre e começa a esboçar um mecanismo fundamental da vida ao investigar o sistema nervoso e a percepção sob essa perspectiva. Toda modificação que o organismo vivo sofre do ambiente lhe causa diversas reações, sendo estas passíveis de serem mais ou menos desenvolvidas de acordo com o grau de complexificação do sistema nervoso.

A indeterminação, característica essencial do ser vivo, é o ponto de partida para explicar a percepção consciente. A partir da ideia de indeterminação, Bergson entende que há uma variação da percepção proposta a partir da definição central do corpo vivo, a qual aparece no texto como uma conclusão importante: “Dessa indeterminação, aceita como um fato, pudemos concluir a necessidade de uma percepção, isto é, de uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam” (BERGSON, 2012, p. 29). A percepção passa a ser entendida como “relação variável”, podendo vir a aumentar ou diminuir conforme a mudança na distância entre objetos. Nessa relação variável, há duas coisas importantes que podem ser destacadas: a influência dos objetos ao redor do corpo e o desenho que se esboça (ação possível) a partir daí. Ao entender a percepção nesses termos, decorre uma problemática que traz a personalidade em cena, e que pode ser exposta da seguinte maneira: “De onde vem que essa percepção seja consciência, e por que tudo se passa como se essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (BERGSON, 2012, p.

29-30). Para responder especificamente a esta questão, Bergson elabora uma teoria da percepção pura, juntamente com uma teoria da representação. Vejamos alguns aspectos de sua teoria.

4. Teoria da percepção pura. A percepção consciente do organismo vivo: impessoal e pessoal

Abrindo um parênteses sobre o significado do termo “puro”, contido na teoria de Bergson, observamos que há dois sentidos implícitos. Em primeiro lugar, a percepção é designada como pura porque é derivada unicamente da interação das imagens, sendo que tal interação depende do papel desempenhado pelo corpo vivo. Bergson crê que não é possível derivá-la de um sujeito cognoscente, uma vez que ela é algo que não possui interesses inteiramente especulativos. A percepção é pensada exclusivamente a partir da imagem-corpo, essa imagem especial que não devolve tudo o que recebe de maneira automática, graças à capacidade de selecionar e escolher como devolver a ação. Nesse sentido, a percepção não é tratada do ponto de vista de uma consciência interior, uma vez que perceber não implica obter um conteúdo mental; a percepção, antes de tudo, indica uma maneira pela qual o corpo vivo atua no mundo, através de ações possíveis. Em segundo lugar, a percepção significa pura porque Bergson a considera, num primeiro momento, destituída de todo elemento mnemônico, o qual remete exclusivamente ao passado. A percepção pura, que é mais uma hipótese do que propriamente uma experiência concreta, seria a percepção de um ser absorvido no presente e, por isso, não teria nenhum vínculo com o passado. Teoricamente, ela é inteiramente possível, embora não seja possível experimentá-la efetivamente em nosso cotidiano. Assim como nos lembra Deleuze, não há experiência propriamente pura porque a experiência só nos propicia o misto[100]. Mas, afinal, o que Bergson diz a respeito da percepção pura? Em que medida a estratégia de pensar uma “percepção ideal” serviria para explicar a percepção consciente? Eis as dificuldades que o filósofo deverá enfrentar.

Bergson assevera que “[...] não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos

[100] Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 14.

milhares de detalhes de nossa experiência passada" (BERGSON, 2012, p. 30). Cotidianamente, nossa percepção mobiliza uma variedade de lembranças, na medida em que elas são indispensáveis para sobrevivermos. Para uma espécie que queira sobreviver em meio a tantas adversidades que o mundo lhe oferece, é indispensável contar com a ajuda das memórias, experiências que outrora foram úteis. Porém, em relação à percepção pura, o filósofo adota a estratégia de remover toda a participação da memória, o que significa evitar "provisoriamente" a ideia de uma percepção concreta, que não é senão "[...] aquela que minhas lembranças preenchem e que oferece sempre uma certa espessura da duração" (BERGSON, 20121, p. 31). Essa hipótese da percepção pura não seria então arbitrária? Este questionamento é feito por Bergson, e, segundo ele, a dificuldade, talvez, deva-se ao fato de que a tradição filosófica colocou a percepção muito próxima de um sujeito abstrato, dificultando assim a compreensão de que ela poderia ser atrelada a um corpo vivo. Partindo de uma noção problemática de sensibilidade, a tradição não teria tido condições para separar devidamente percepção e memória, o que resultou numa má compreensão do ato perceptivo, como se ele fosse diferente da memória apenas em intensidade. Devido ao fato de não ter separado aquilo com que as lembranças contribuem na percepção, a tradição acabou fazendo dela uma visão interior e subjetiva, não dando atenção ao seu aspecto pragmático, o ponto de partida da proposta bergsoniana.

A intenção de Bergson é, declaradamente, mostrar que os "acidentes individuais", as lembranças, estão enxertados nessa percepção *impessoal* que é a percepção pura. Aqui, nos chama a atenção esse termo utilizado por Bergson para considerar esse tipo especial de percepção, uma vez que este termo se opõe ao "pessoal", que significa aquilo que é relativo a uma determinada pessoa. A primeira questão que poderíamos colocar é a seguinte: há alguma concepção de personalidade operando neste nível do texto? Podemos levar em conta o fato de que Bergson mobiliza por diversas vezes ao longo do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* o termo *Je*, o qual parece remeter a uma pessoa singular. Porém, nada é dito sobre sua natureza ou sobre suas características, permanecendo esta noção timidamente nas entrelinhas do texto. Se levarmos a sério a advertência inicial de Bergson e esquecermos as diversas teorias da matéria e do espírito, teríamos que rejeitar, igualmente, os ganhos obtidos pelo *Essai* no que concerne à noção de personalidade. Nesse sentido, é preciso levar em conta que o alcance da discussão

sobre a percepção pura, como muitos comentadores e comentadoras souberam interpretar, consiste em pensar uma região da experiência, o conjunto de imagens, do qual sujeito e objeto podem ser derivados[101]. Nesse nível de experiência, não há propriamente um “eu” profundo operando, apenas o corpo vivo e sua estrutura complexa dada como uma parte da realidade. Podemos falar, então, que ainda não há propriamente uma noção explícita de personalidade no nível da percepção pura[102]. Ao falar do termo "impessoal" pela primeira vez em *Matière et mémoire*, nota-se que a problemática da percepção envolve uma questão sobre a personalidade, mais especificamente sobre um tornar-se "pessoal", aquilo que diz respeito à singularidade de uma pessoa. Mas, o que significa dizer que o nosso primeiro contato com o mundo é algo da ordem do impessoal?

A percepção pura estaria na base de nosso conhecimento das coisas, o que significa pensá-la como algo que condiciona a própria percepção concreta. Sua hipótese implica o seguinte: no plano da exterioridade pura, já que estamos falando de uma percepção desvinculada do passado, perceber significa absorver-se no presente, levando assim a obter da matéria uma visão ao mesmo tempo *instantânea* e *imediata*. Ora, a teoria de Bergson surge como uma estratégia teórica para pensar a experiência sensível da maneira mais radical possível, sem introduzir elementos atrelados à consciência individual, tais como a memória e as afecções, as quais marcam aquilo que é próprio do humano, por exemplo, da experiência pessoal. Em contraposição a esse nível da experiência, vale a pena conferir o que o filósofo diz a respeito da memória, já que ele a entende como a principal contribuição da consciência individual na percepção, sendo sua dimensão subjetiva. Segundo Bergson, a memória possui um duplo aspecto[103]:

> [...] enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da

[101] Worms, por exemplo, mostra que Bergson almeja “[...] substituir a distinção entre duas modalidades do ser, aparência e realidade, fenômeno e coisa, sujeito e objeto, por uma distinção entre duas modalidades de ação, sobre um único fundo de uma realidade” (WORMS, 1997, p. 21).

[102] É interessante notar o comentário de Goldschmidt sobre a constituição do fato humano, o sujeito. Para tanto, cf. GOLDSCHMIDT, V. Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire. In: *Annales bergsoniennes*, t. I: Bergson dans le siècle, Paris: PUF, 2002, p. 97.

[103] Em nota da edição crítica, Camille Riquier nos alerta para esses dois aspectos da memória, os quais não devem ser confundidos com as duas memórias que Bergson analisa no capítulo dois de seu livro. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 319. Também vale a pena conferir o comentário de Worms sobre os diversos aspectos da memória em Bergson. Para tanto, cf. WORMS, F. *Le vocabulaire Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 42-44.

> consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas (BERGSON, 2012, p. 31).

Eis a importância da memória na percepção: está relacionada à percepção imediata e à contração de uma multiplicidade de momentos. A filosofia bergsoniana, seguramente, reforça e sublinha o papel da memória em nossas vidas. Mais especificamente, aqui, o objetivo é sublinhar que é graças a esses dois aspectos que a memória possui que nossa percepção atual das imagens pode obter uma significação importante no desenrolar de uma ação, por exemplo, permitindo, assim, que o ser vivo atue no mundo a partir de suas experiências passadas de um modo mais seguro, garantindo-lhe principalmente sua sobrevivência. Mas, na medida em que a memória é removida de cena, é um nível primário, anterior à própria subjetividade que pretende-se encontrar, entendendo, então, que a percepção pura não se confunde com a consciência individual, a consciência de uma personalidade. Esse nível, discriminado aqui como impessoal, na verdade, é a própria base da experiência sensível.

Seguramente, ao buscar a sensibilidade em sua radicalidade, Bergson descobriu uma relação entre o corpo vivo e as demais imagens do mundo. Os ganhos com essa proposta, aqui, é que o percebido não precisa ser mais uma representação enquanto "estado mental", sendo a percepção, por sua vez, algo que não exprime um ato da consciência ou do pensamento: a percepção, em estado puro, faz parte verdadeiramente das coisas[104]. A proposta de Bergson configura-se como a tentativa de estabelecer uma gênese do ato perceptivo que realismo e idealismo teriam tido dificuldades para explicar. O primeiro capítulo de *Matière et mémoire* propõe, assim, a recusa da dicotomia sujeito/objeto. Com a hipótese da percepção pura, busca-se encontrar um nível impessoal anterior à própria constituição de uma personalidade, enfim, uma dimensão em que a atividade sensório-motora do corpo é indispensável, atividade esta que não devemos perder de vista[105]. Desse modo, a representação não advém de um ato da consciência, mas apenas do corpo. Trata-se de uma situação em que imagem e imagem percebida podem ser pensadas sob um mesmo nível de realidade.

---

[104] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 66-67.

[105] Na glosa de Worms, trata-se da própria vida como fundamento da percepção: "[...] a razão suficiente última da percepção, são claros: em um todo do universo concebido como um conjunto indistinto de imagens, a vida como indeterminação introduz um princípio e, sobretudo, a necessidade de uma escolha" (WORMS, 2010, p. 143).

No entanto, se há apenas o conjunto de imagens em sua totalidade, como realidade objetiva e exterior, e o corpo vivo como imagem central, dotada de um sistema nervoso complexo, como explicar então a percepção consciente ou a consciência? É para responder essa pergunta que a teoria da percepção pura foi elaborada por Bergson. Recapitulando-a, podemos identificá-la como a relação variável entre o corpo e as imagens que o cercam mediante uma distância espacial. Seguramente, o objetivo da análise da percepção pura é mostrar o papel desempenhado pelo corpo na experiência. Nesse sentido, não há nenhum problema em não considerar a memória — o elemento subjetivo da percepção —, uma vez que não é preciso deduzir a consciência porque ela já é dada no mundo material composto de imagens. Nas palavras de Bergson:

> Deduzir a consciência seria um empreendimento muito ousado, mas é realmente desnecessário aqui, porque ao postular o mundo material nós nos demos um conjunto de imagens, e é impossível nos darmos qualquer outra coisa. Nenhuma teoria da matéria escapa a essa necessidade (BERGSON, 2012, p. 31-32).

Esse caráter de necessidade é fundamental no trecho acima. Nenhuma teoria da matéria, segundo Bergson, pode escapar ao fato de que o universo material possibilita uma visão ou contato, no caso específico aqui, ao corpo vivo. Desse modo, ao definir o campo de imagens, entende-se que ele já possui uma certa perceptibilidade, ou seja, que ele é uma percepção virtual ou consciência virtual, por assim dizer. A imagem é parte do mundo material que reflete a ação possível ao meu corpo, sendo que este mundo permite que o corpo seja capaz de perceber os contornos dos objetos exteriores. Desse modo, a imagem também se torna “imagem percebida” para esse corpo, ou seja, imagem para “alguém”.

Mas, de acordo com Bergson, uma imagem pode ser sem ser percebida, pode estar presente apenas como imagem, como presença, sem estar representada. A tradição filosófica acreditou durante um bom tempo que a percepção de um objeto consiste no acréscimo de algo novo a ele. Ora, se realmente fosse assim, se para passar da presença à representação fosse necessário acrescentar algo, a distância entre estes dois termos seriam intransponível, e a passagem da matéria para a percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. Segundo Bergson, tudo é esclarecido quando

passamos da existência de um objeto para sua percepção por meio de uma *diminuição*, um *empobrecimento*. A ideia de diminuição evita pensar a imagem do mundo exterior como se fosse algo produzido por nós. Em outros termos, equivale a dizer que a representação nasce desse isolamento da imagem, isto é, uma supressão de suas relações com as demais imagens do universo. Trata-se de obscurecer partes do objeto, diminuí-lo da maior parte dele mesmo, fazendo que o resíduo, isto que sobra dessa diminuição, apareça como quadro e não como coisa.

Para esclarecer essa proposta que aparece no núcleo do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, podemos pensar o que caracteriza a simples presença de um objeto material. Segundo Bergson, o que distingue uma imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada, é:

> [...] a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo (BERGSON, 2012, p. 33).

É assim que Bergson descreve a presença de um objeto, uma imagem objetiva, situação em que ações e reações se dão numa continuidade ininterrupta, sendo essa transmissão de ações algo regido pela necessidade. Nesse âmbito há a possibilidade de falar em uma "totalidade", em oposição a uma "parte" que é justamente a imagem representada. Tal totalidade supõe uma relação entre as imagens, um acordo comum entre suas ações e reações, pois o objeto é esse "caminho" onde as modificações do universo passam. A presença do ser vivo, portanto, instaura uma quebra com essa dinâmica, revolucionando totalmente a interação entre as imagens. A teoria de Bergson permite entender o objeto material enquanto presença, enquanto uma coisa, e o ser vivo como algo distinto dela, mas, ao mesmo tempo, como algo que faz aparecer uma imagem para si quando a percebe. É isso que leva Bergson a afirmar que

> [...] se os seres vivos constituem no universo "centros de indeterminação", e se o grau dessa indeterminação é medida pelo número e pela elevação de suas funções, concebemos que sua simples presença possa equivaler à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas. Eles se deixarão atravessar, de certo modo, por aquelas dentre as ações

> exteriores que lhes são indiferentes; os outros, isolados, tornar-se-ão "percepções" por seu próprio isolamento. Tudo se passará então, para nós, como se refletíssemos nas superfícies a luz que emana delas, luz que, propagando-se sempre, jamais teria sido revelada. As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa (BERGSON, 2012, p. 33-34).

Há uma *seleção de imagens* que o corpo opera ao se relacionar com o mundo. Quando ele as seleciona, escolhendo a maneira pela qual ele vai reagir sobre elas, esta escolha significa justamente a percepção consciente: a escolha já é consciência[106]. Bergson esclarece que a capacidade de escolha, fundamentada no âmbito biológico, é o que faz nascer o ser percipiente. A percepção adquire essa forma porque o ser vivo pode operar uma interrupção dos movimentos no campo de imagens através de seu sistema nervoso, interrupção identificada como "virtualização" de uma parte de suas ações, a qual corresponde exatamente à percepção, ou seja, representação que significa uma parte isolada da totalidade das imagens. Quando uma imagem presente é convertida em representação, ocorre um processo em que nota-se "[...] a influência possível do ser vivo sobre eles [os objetos exteriores]" (BERGSON, 2012, p. 35). A presença do ser vivo vem justamente iluminar os contornos do objeto, embora essa luz não seja algo produzida por ele, mas dada de antemão no universo. Enquanto que o universo permanece sendo uma representação neutralizada, o corpo vivo executa a passagem do virtual ao ato. Desse modo, é esse corpo que efetua a seleção de imagens que ocorre graças às suas necessidades vitais. A diminuição de uma parte do objeto, implica, efetivamente, pensar numa diminuição de movimentos, uma neutralização das ações reais que se propagam sem cessar. A ideia de "neutralização", que vem explicitar a representação, deve ser lida no sentido de que o corpo vivo se torna indiferente às influências das imagens.

Ao utilizar exemplos como o caso da reflexão da luz, Bergson mostra que perceber pode significar o ato de "refletir" algumas das ações reais que atingem a matéria viva sob a forma de ação virtual. As imagens que compõem o universo material emanam raios de luz, por assim dizer, como elementos que fazem parte de sua constituição. Esses raios, quando pensados em termos da totalidade deste universo, passam constantemente de um ponto a outro, permanecendo imersos

---

[106] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 35.

naquela continuidade de ações e reações que descrevem um objeto exterior. Quando essas ações e reações esbarram na imagem-corpo, ou seja, quando os raios de luz não a atravessam, consequentemente, eles voltam no sentido de desenhar o contorno do objeto. É daí que o filósofo assume que a forma consciente da percepção é um "efeito de miragem". Além de possuir um aspecto fisiológico, o qual não supõe uma correspondência estrita entre ela e o cérebro, a percepção também possui seu lado "psicológico", o qual é derivado da interação entre corpo e imagens. Esse efeito, bastante estudado pela Física, é explicado minuciosamente por Worms numa glosa cuidadosa e rigorosa:

> A consciência é da ordem de uma *ilusão*, mas uma ilusão *objetiva* e fundada biologicamente: não é, como Taine acreditava, uma "verdadeira alucinação" no cérebro, mas um "*efeito de miragem*", na exterioridade. Esta ilusão explicaria que tudo acontece como se os objetos percebidos fossem interiores ou imanentes ao cérebro ou cérebro ou consciência. Mas é preciso manter sua verdadeira exterioridade: as imagens eram, antes de serem percebidas. A consciência é, portanto, nessas páginas difíceis, um *processo objetivo e uma ilusão ou uma aparência*: é a emergência objetiva de uma aparência subjetiva, onde as coisas tomam a aparência de uma aparência e onde o erro será sempre tomar essa aparência como uma realidade, acreditar que imagens são internas e criadas pelo sujeito, enquanto que são externas e o precedem, ou ainda acreditar que a consciência é um poder misterioso em nós, quando resulta de uma lei que nos liga às coisas, e assim completa o trabalho de nosso cérebro (WORMS, 1997, p. 50).

Essa "ilusão" necessária, portanto, ilustra a falsa ideia de que a percepção poderia ser entendida como algo que sai do sujeito, isto é, do interior de seu cérebro. A imagem representada não pode ser entendida como algo que se dá internamente ao sujeito, porque ela está fora, de modo que a representação passa a ser compreendida a partir da relação exterior com as imagens. Daí que, segundo a leitura de Worms, o lado ilusório da percepção não ocorre dentro de uma consciência ou de um cérebro, sendo essa ilusão algo externo. Sendo assim, não há mais como falar em "representação mental" no sentido de que a imagem passaria por um filtro oriundo de nossa cognição, uma operação que ocorreria internamente ao sujeito. A representação pertence à exterioridade e, por isso, trata-se de um processo objetivo. A percepção consciente, discutida e encontrada nesse nível mais primitivo da experiência, é descrita como a relação de distância entre o corpo percipiente e o objeto que possui perceptibilidade. Na medida em que

ela é concebida em seu aspecto pragmático, nota-se que ela já se apresenta radicalmente distinta em relação à tradição moderna que insistiu em pensá-la como estando atrelada ao sujeito cognoscente[107].

A título de conclusão, podemos dizer que a partir do exame da teoria da percepção pura de Bergson, a consciência foi considerada como uma seleção de imagens que se efetiva mediante o corpo vivo. Ou seja, ela é uma supressão de movimentos do mundo material que nasce justamente quando a vida, tomada aqui sob a figura do corpo vivo, desvia as ações e reações ininterruptas que ocorrem no universo. Bergson comenta sobre a diferença que há entre a imagem como presença e a percepção enquanto diminuição, isto é, como sendo limitada:

> [...] se ela [a percepção de uma imagem] se distingue justamente da imagem pura e simples porque suas partes se ordenam em relação a um centro variável, sua limitação é compreendida sem dificuldade: indefinida de direito, ela se restringe de fato a desenhar a parte de indeterminação deixada aos procedimentos desta imagem especial que você chama seu corpo. E por consequência, inversamente, a indeterminação dos movimentos do corpo, tal como resulta da estrutura da substância cinzenta do cérebro, dá a medida exata da extensão de sua percepção (BERGSON, 2012, p. 38-39).

A percepção de uma imagem presente tem de ser necessariamente uma limitação, uma vez que ela é a parte de uma indeterminação deixada aos procedimentos da imagem-corpo. Ela não pode ser a percepção de uma totalidade porque o corpo não permite, por assim dizer, seu papel e sua estrutura fisiológica fazem com que haja um destaque do todo. Isso significa que perceber consiste em

---

[107] Poderíamos aproximar, ainda que de maneira rápida e talvez precipitada, a percepção consciente de Bergson com algumas das diretrizes da Filosofia Ecológica, proposta sobretudo por Gibson e David Large. Possivelmente, tal tentativa de aproximação pode levantar mais divergências do que propriamente convergências. Em relação ao processo perceptivo, podemos notar que essa corrente filosófica parece se aproximar de algumas considerações importantes de Bergson. Tanto a filosofia bergsoniana quanto a abordagem ecológica da mente recusam a explicação cartesiana da percepção, cuja representação mental — entendida por ele como uma mediadora entre objeto percebido e pessoa ativa que percebe — é designada como sendo problemática. Desse modo, tanto a filosofia ecológica quanto Bergson propõem uma alternativa diferente ao modelo representacional clássico, postura que redimensiona a noção de consciência, bem como sua relação com o meio. Parece que aquilo que Bergson chama de "percepção consciente" aproxima-se do que os defensores da abordagem ecológica chamam de "percepção direta", sendo esta um tipo de percepção que não envolve representação mental. A consideração de uma reciprocidade entre organismo e ambiente, para falar numa terminologia ecológica, ou imagem-corpo e conjunto de imagens, para falar como Bergson, também é tema que aparece em ambas as propostas como um fator fundamental para o processo perceptivo. Com efeito, é a partir de tal relação que o processo perceptivo é explicado, por assim dizer. Para tanto, cf. GIBSON, J. J. The Ecological Approach to visual perception. New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates, Inc, 1986. Cf. LARGE, D. Ecological philosophy. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/294871675_Ecological_Philosophy.

escolher uma parte, deixando para trás todas as outras possíveis. Enquanto percepção consciente, a totalidade de imagens passa a ser uma parte suprimida, diminuição, empobrecimento que, na verdade, tem um aspecto positivo. Como Bergson sublinha, a indeterminação do corpo, a qual é pautada pelo sistema nervoso, dá a medida da extensão de nossa percepção, sendo a percepção um processo que não é produzido exclusivamente pelo cérebro. A interpretação de que a percepção seria produzida pelos movimentos interiores do cérebro, portanto, não se sustenta, uma vez que o cérebro é apenas uma etapa do processo perceptivo.

Evidentemente, há uma correspondência entre percepção consciente e modificação cerebral, mas não se trata de uma correspondência estrita. A relação recíproca entre ambos é função da indeterminação do querer. Ou seja, ela é função do corpo vivo, o qual aponta para a novidade que a introduz no mundo, enfim, a indeterminação do querer corresponde ao não determinado, aquilo que é capaz de hesitar entre os estímulos recebidos, escolhendo, consequentemente, a melhor ação a ser realizada. Quanto maior for a latitude de escolha deixada ao corpo vivo (ou aos organismos vivos em geral), maior será o despertar da consciência[108]. Sendo assim, escolha implica ação no mundo.

Bergson repensa, assim, a noção de consciência a partir da reformulação do ato perceptivo, o que configura uma nova interpretação da vida psíquica. A percepção não está, inicialmente, no interior da consciência porque ela está nos próprios objetos[109]. Ao considerar a consciência do ponto de vista de suas reflexões sobre a percepção, nota-se que aquela se manifesta como desenho de uma imagem, processo operado pelo corpo e que é identificado como “seleção de imagens”. A percepção pura, tal como discutimos, foi pensada como um esquema ideal que supõe a retirada do elemento subjetivo por excelência, a saber, a memória. No entanto, ao considerá-la, o filósofo também retira de cena as afecções, as quais são, igualmente, consideradas como elemento subjetivo da percepção. Nesse sentido, uma vez feita a depuração da experiência, agora é preciso reintegrar esses elementos. A “impureza” anteriormente desconsiderada será fundamental para aprofundarmos, nesse contexto, a temática da personalidade.

---

[108] Expressão utilizada em *L’évolution créatrice*. Cf. BERGSON, H. *L’évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 262.

[109] Bergson afirma categoricamente, portanto, que não há imagem sem objeto. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 42.

5. Corpo e pessoa

As descrições de Bergson sobre o corpo, num primeiro momento de Matière et mémoire, abordam seu aspecto fisiológico, entendendo-o como simples condutor de movimentos. Ao falar sobre elementos físicos que compõem o interior de nosso corpo, mais especificamente nosso cérebro, o cerne de nossa atividade físico-química, por assim dizer, o filósofo não radicaliza tal como muitos materialistas reducionistas mais recentes[110]. A correspondência entre órgão cerebral e percepção é entendida da seguinte maneira por Bergson:

> Eis aqui meu corpo com seus "centros perceptivos". Estes centros são estimulados [*ébranlés*], e tenho a representação das coisas. Por outro lado, supus que esses estímulos não podiam produzir nem traduzir minha percepção. [...] Vejo que minha percepção parece seguir todos detalhes dos estímulos nervosos ditos sensitivos, e por outro lado, sei que o papel desses estímulos é unicamente preparar reações de meu corpo sobre os corpos circundantes, esboçar minhas ações virtuais (BERGSON, 2012, p. 257).

Nesse trecho do *resumo e conclusão*, lemos que a percepção acompanha os estímulos nervosos ditos sensitivos, os quais dizem respeito aos meus cinco sentidos (tato, visão, paladar, etc.). De um lado, os estímulos (*ébranlements*) do mundo material exterior nos atingem, provocando um início de reação por parte de nosso corpo, já que, com o advento do cérebro, nossas reações não são necessariamente involuntárias. Por outro lado, nosso corpo é adaptado para recebê-los, de modo que ele faz passar a excitação em suas entranhas e, a partir daí, responde com uma ação adequada. Em outros termos, significa dizer que, para perceber a matéria, é indispensável um sistema nervoso e os órgãos dos sentidos.

Quando esse sistema é danificado ou algum dos sentidos fica impossibilitado de captar e receber estímulos, a relação entre objetos exteriores e o corpo torna-se problemática. O sistema nervoso — definido somente como aquilo que tem a função de conduzir movimentos —, segundo a teoria bergsoniana, é composto por uma quantidade enorme de fios que se interconectam no interior do cérebro. Estes, por sua vez, possuem um papel importante, pois quanto maior for o número de fios,

---

[110] Refiro-me aos autores que defendem uma teoria da identidade entre estado psicológico e estado cerebral. Há uma corrente, mais especificamente, denominada fisicalismo reducionista. Cf. CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência*: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 52-66.

maior será a comunicação que vai da periferia ao centro e, portanto, maiores "[...] os pontos do espaço capazes de solicitar minha vontade e de colocar, por assim dizer, uma questão elementar à minha atividade motora" (BERGSON, 2012, p. 43). Desse modo, sem esses fios, o estímulo exterior seria incapaz de fazer o corpo se movimentar, uma vez que eles são justamente o ponto de contato entre o exterior e a atividade motora desempenhada pelo meu corpo.

Quando ocorre a interrupção da comunicação entre o mundo exterior e meus sentidos, é exatamente a percepção que desaparece, dando lugar a uma certa "inconsciência". Daí Bergson concluir que "[...] o detalhe da percepção molda-se exatamente sobre o dos nervos ditos sensitivos, mas que a percepção, em seu conjunto, tem sua verdadeira razão de ser na tendência do corpo a se mover" (BERGSON, 2012, p. 44). Eis um ponto importante da teoria bergsoniana da percepção. Quando falamos de percepção, portanto, falamos das imagens exteriores, dos movimentos esboçados pelo cérebro e pelos centros motores, bem como pelos nossos nervos sensitivos. Contudo, não podemos reduzi-la e localizá-la nos elementos nervosos ditos sensoriais, pois é preciso evitar, aqui, precisamente a ideia de que a percepção nasce do estímulo sensorial. Com efeito, nota-se que a ideia de uma percepção extensa ganha força face aos adversários de Bergson. Um dos principais equívocos constatados nas hipóteses que ele critica é o fato de não partir do mundo material, do conjunto de imagens, isto é, de não realizar o movimento que vai da periferia ao centro. Se há uma dificuldade em ver o mundo sem mistérios, conforme Bergson tenta constantemente nos mostrar, é porque temos a tendência a ignorá-lo como ponto de partida, porque partimos sempre do centro em direção à periferia, da percepção ao mundo exterior.

Nos termos bergsonianos, mais especificamente, trata-se de ir do todo às partes, sendo o caminho contrário justamente aquele que se deve evitar, ou seja, é preciso rejeitar a ideia de que a percepção é *inextensa*. Textualmente, Bergson afirma o seguinte: "Minha crença em um mundo exterior não vem, não pode vir, do fato que eu projeto fora de mim sensações inextensivas: como essas sensações adquiririam a extensão, e de onde eu poderia tirar a noção de exterioridade?" (BERGSON, 2012, p. 45). A problemática gira em torno da ideia de sensações inextensivas que, de alguma forma, tornam a adquirir extensão, bem como da noção de exterioridade que, neste caso, seria oriunda de uma projeção de sensações inextensas. Cria-se uma confusão entre as noções de interior e exterior. Bergson

deseja dissipá-la na medida em que propõe que a relação entre interior/exterior seja regulada pela distinção entre meu corpo e outros corpos.

O ponto de partida deve ser as imagens em geral, o mundo exterior, extenso e constituído de tal modo que meu corpo é capaz de apreender seus estímulos através de seus sentidos. Bergson sugere que pensemos no exemplo de como uma criança o faz, mais especificamente um bebê em que sua representação do mundo começa sendo impessoal e só pouco a pouco vai adotando o corpo como centro. Esse movimento visa a ilustrar que adotar de antemão o corpo como um centro de referência, de onde sensações inextensivas seriam projetadas para fora, resulta numa má compreensão da percepção que é *extensa*. Essa análise, por outro lado, resulta, igualmente, numa compreensão equivocada da noção de pessoa. Ou seja, ao tratar desses temas — sensações, percepções, mundo exterior — Bergson reposiciona a temática da personalidade.

O ponto principal do problema que o filósofo quer apontar consiste em não ver a prioridade do objeto exterior em relação ao sujeito. O objeto exterior é anterior em relação a nós e é para isso que Bergson chama a atenção. Sua proposta fundamenta-se, nesse sentido, numa inversão da ordem de partida: primeiro devemos partir da ação, do mundo exterior e não da sensação ou do sujeito[111]. Em outros termos, significa dizer que primeiro devemos supor o corpo e só posteriormente a pessoa, e não o contrário. Alguns psicólogos acreditaram no fato de que nossa representação do mundo começa sendo impessoal, que não pertence ainda a um sujeito/personalidade já pronta de antemão que estaria operando desde sempre. Numa nota da edição crítica de *Matière et mémoire*, Riquier comenta que os estudos sobre a criança na época em que o filósofo escreveu seu livro se apresentavam sob forma de observações biográficas, sendo que foi Wilhelm Preyer (1841-1897), psicólogo e fisiólogo alemão, o responsável por escrever uma obra importante sobre a temática, considerando tópicos como o “sentimento do eu” da criança, o qual, segundo ele, estava atrelado à imagem que ela tinha de si mesma. Essas discussões tratavam sobre como este sentimento se forma, levando em conta os primeiros anos do desenvolvimento psíquico[112]. Alguém como Ribot, por exemplo, também já tinha pincelado algumas observações sobre a origem do eu

[111] Cf. WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1997, p. 64. O erro destacado, aqui, é confundir o exterior com o interior.
[112] A nota 42 de Camille Riquier esclarece esse ponto. Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 321.

(*moi*), conforme ressalta Riquier[113]. Ao tocar em temas como esse, podemos verificar duas coisas importantes: a atenção de Bergson às discussões de sua época e a temática da personalidade que reaparece num contexto de diálogo com a psicologia empírica. Sendo assim, ao dizer que nossa representação do mundo começa sendo impessoal — algo que não diz respeito a uma pessoa singular — e só à força de pequenas doses de induções a adotamos como nossa, é justamente a respeito de uma gênese da personalidade que o filósofo versa.

Para Bergson, inicialmente, nosso corpo não é representado como sendo "nosso". A ideia de "meu corpo" é algo construído pouco a pouco pela experiência que vamos acumulando, experiência esta que tem os mecanismos motores e a percepção como atores principais. Em nossa experiência concreta, o corpo não aparece de início como "central", o que exige explicar como ele vem a sê-lo. Uma primeira observação a respeito das características do corpo deve ser destacada aqui: o corpo vivo é uma imagem invariável. Ao passo em que a criança se desloca no espaço, as imagens ao seu redor variam incessantemente, enquanto que a imagem de seu corpo permanece a mesma, sendo cada vez mais reforçado esse aspecto de invariabilidade. O corpo, embora no início não seja ainda o "meu corpo", torna-se gradativamente "meu", um corpo pessoal e invariável. É daí, portanto, que o corpo se torna centro de referência, no qual as imagens são relacionadas. Para Verdeau, adotar "[...] o corpo como centro é, portanto, engajar-se num processo de personalização" (VERDEAU, 2011, p. 79). Na medida em que o corpo vai se tornando um centro, ele vai se tornando parte, ou seja, também vai se destacando cada vez mais do todo. A proposta de Bergson, portanto, consiste em partir da periferia ao centro, e não o contrário. Ao tomar o exemplo da criança, nota-se que não se trata só de pensar na gênese da apreensão de nossa personalidade, mas também o ponto principal da teoria da percepção bergsoniana, qual seja, a de que partimos do campo de imagens para ir pouco a pouco delimitando partes, processo este que também nos constitui como singularidades. Quando colocamos o todo em primeiro lugar, para somente depois selecionar partes (*discernement*), compreendemos que o corpo se desenha no centro de nossas percepções pelo

[113] Seguramente, uma discussão importante sobre esse tema aparece em *Les maladies de la personnalité*. Segundo Riquier, na edição crítica de *Matière et mémoire*: "Ribot traçou a origem do eu até o obscuro, mas às vezes enérgico, sensação ou consciência do organismo" (RIQUIER, 2012, p. 321).

critério de invariabilidade, o qual é fundamental para manter a regularidade de nossas percepções enquanto pertencentes a alguém.

Com efeito, a partir dessas considerações, Bergson oferece uma definição importante de pessoa, pensando-a em contraposição ao corpo: "*Meu corpo* é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é o ser ao qual se devem relacionar tais ações" (BERGSON, 2012, p. 46). Essa passagem é aparentemente simples. Aqui, podemos entender "meu corpo", imagem invariável, como estando separado de "minha pessoa", sendo o primeiro algo que se desenha a partir da exterioridade, enquanto minha pessoa advém posteriormente, sendo algo atrelado às ações deste corpo. De um lado, o corpo é definido como centro de referência, uma imagem como outras imagens, mas com uma capacidade especial de ação. Na verdade, o caráter invariável do corpo já era dado desde o começo de *Matière et mémoire*, de modo que ele vai sendo constantemente reforçado. O primeiro parágrafo do livro, por exemplo, já conta com o anúncio de um trecho em itálico que possui caráter de princípio. De outro, a definição positiva de pessoa a coloca como atrelada à dimensão corpórea, isto é, às suas ações. O que é importante destacar aqui, sobretudo, é a ideia de que o relacionamento de "minha pessoa" com "meu corpo", inicialmente, é contaminado pela exterioridade, sendo ela inerente às nossas primeiras experiências. As induções que a criança vai realizando em direção à constituição de sua representação pessoal têm a exterioridade como principal ponto de apoio, além, é claro, dos mecanismos motores de que seu corpo dispõe. Poderíamos pensar que há uma separação radical entre o interior e o exterior, estando o corpo do lado deste e a pessoa do lado daquele; mas não devemos esquecer que Bergson está repensando esses termos.

No contexto da obra de 1896, o corpo está situado no conjunto de imagens, não sendo necessário pensá-lo a partir do "eu consciente", do ponto de vista de uma personalidade já estabelecida. Ele encontra-se na exterioridade, sendo sua imagem formada por nossas percepções que são constituídas pela prioridade dos objetos; a pessoa é pensada como o "ser" que se relaciona com as ações do corpo, sendo concebida, pouco a pouco, mediante o desenvolvimento corporal, na medida em que este corpo vai tomando posse de suas representações, determinando-as como pertencentes a alguém particular. Se o corpo não é deduzido do eu consciente, é porque Bergson recusa a proposta que vai do eu consciente ao corpo, propondo,

assim, uma nova abordagem da relação entre interior/exterior[114]. Sendo assim, o movimento que deduz o corpo do eu consciente, portanto, é problemático.

Em *Matière et mémoire*, lemos o seguinte:

> De onde vem, portanto, essa ideia de um mundo exterior construído artificialmente, peça por peça, com as sensações inextensivas das quais não se compreende nem como chegariam a formar uma superfície extensa, nem como se projetariam a seguir fora de nosso corpo? Por que, contra toda aparência, querem que eu vá de meu eu consciente a meu corpo, e depois de meu corpo aos outros corpos, quando na verdade eu me coloco de saída no mundo material em geral, para progressivamente limitar este centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo assim de todos os outros? (BERGSON, 2012, p. 46-47).

As observações de Bergson mostram que não vamos do eu consciente ao corpo, mas realizamos o movimento contrário. É preciso repensar o modo como percebemos o mundo e a nossa própria imagem que advém daí. Com o que é postulado, aqui, nota-se que a constituição de nossa pessoa singular possui uma gênese que tem o corpo como elemento principal, de modo que entendê-la passa pela compreensão de que o mundo exterior não é formado por sensações inextensas. Ao tratar da problemática sobre nossa percepção, sobre a relação entre o corpo vivo e o mundo de imagens, Bergson abre a via para tematizar a noção de personalidade sob novos aspectos.

As sensações não precedem a percepção, pois ela não é uma exteriorização de estados internos, isto é, perceber não implica projetar sensações internas para fora. Os erros praticados pelos adversários de Bergson não se resumem a um erro meramente conceitual, mas se trata de uma ilusão que alcança uma direção dupla: trata-se de um problema metafísico e psicológico. Em suas palavras: trata-se da "[...] confusão metafísica da extensão indivisa e do espaço homogêneo, [e] a

---

[114] Essa maneira de repensá-la, de acordo com Riquier em nota da edição crítica, configura uma inversão da proposta de Taine. Na concepção deste autor, defende-se a existência de dois tipos de ideias "[...] aquelas que se projetam para fora, apoderando-se do espaço para se erguerem em um corpo, e aquelas que são mantidas dentro, devido a sua menor intensidade, para formar um feixe convergente que constituirá nossa interioridade, e que a ilusão se encherá de poderes a ponto de encorajar a crença metafísica em uma personalidade completa e independente. [...] Nosso corpo é, portanto, o recinto imediato dentro do qual há um interior, além do qual os corpos constituem um exterior" (RIQUIER, 2012, p. 322). A filosofia bergsoniana recusa a proposta de Taine na medida em que repensa interior/exterior em termos de relação entre a totalidade de imagens e suas partes selecionadas, mais especificamente, em termos espaciais. Bergson refuta o argumento de Taine no seu curso de psicologia, mais especificamente na 13º lição. Cf. BERGSON, H. *Cours, tome II: Leçons d'esthétique. Leçons de morale. Leçons de psychologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1992.

confusão psicológica da ‘percepção pura’ e da memória” (BERGSON, 2012, p. 47)[115]. Bergson endereça, assim, uma crítica à noção de percepção inextensa a partir da análise de três fatos reais e descobre uma diferença de natureza entre percepção e afecção. Vejamos a seguir qual é a natureza da afecção e como ela foi concebida a partir da teoria sobre a percepção pura.

6. Teoria das afecções. O centro biológico e psicológico: a base física da personalidade

Apesar de Bergson falar rapidamente sobre a afecção no início de *Matière et mémoire*, sua problematização e seu aprofundamento só surgem efetivamente após a exposição da parte central da teoria da percepção pura. Um dos ganhos obtidos dessa teoria foi a compreensão do corpo como “centro de ação”, uma imagem privilegiada que projeta nos objetos exteriores que o cercam a ação possível que eles lhe oferecem. Tal processo, que, como vimos, leva em conta a participação do sistema nervoso e dos órgãos sensitivos, resulta na própria percepção exterior. Entretanto, o corpo do qual Bergson nos fala não pode ser reduzido a um ponto matemático ou, na definição do filósofo, trata-se de um “[...] corpo exposto, como todos os corpos da natureza, à ação de causas exteriores que ameaçam desintegrá-lo” (BERGSON, 2012, p. 57). O corpo está intimamente integrado com o meio ambiente ao qual ele pertence, lugar que pode afetá-lo diretamente. Sua capacidade e privilégio não se restringem somente a refletir as influências dos objetos exteriores que o cercam, mas ele também pode absorvê-las.

A noção de corpo como centro de ação/centro de referência ganha uma amplitude maior com as reflexões sobre as afecções, posto que elas indicam a dimensão subjetiva que abre para as discussões sobre a personalidade. Se a percepção pura indicava uma relação impessoal entre o conjunto de imagens e o corpo vivo, o advento das afecções enriquecerá essa relação com aspectos pessoais. Tais aspectos serão ampliados, posteriormente, com o advento da memória e de toda a discussão sobre sua natureza.

---

[115] Estas ilusões também não são meramente filosóficas, de ordem abstrata, mas estão ligadas aos “fatos reais”, isto é, às experiências concretas.

De acordo com Bergson, as afecções, ou também denominadas sensações afetivas, podem ser entendidas como dor e prazer[116]. Ao falar sobre elas numa etapa crítica com a tradição filosófica, ele ilustra que há, primeiramente, um aspecto biológico/orgânico da afecção, por assim dizer, que passa pela consideração dos elementos sensitivos de nosso corpo. Mais especificamente, o exemplo da real significação da dor serve para ilustrar sua etapa fisiológica. A dor é concebida como um esforço local, isto é, o esforço de uma parte de nosso corpo que corresponde a essa dimensão sensitiva que é "lesada" pelo mundo exterior que o afeta. Esse esforço, segundo Bergson, tem uma especificidade: é um esforço para tentar recompor as coisas no lugar. À medida que o corpo sofre uma ação real do mundo exterior, o esforço significa a tentativa de recompor aquilo que se alterou devido a esta ação sofrida, cujo efeito é o rompimento de certos nervos sensitivos. Em outros termos, a dor seria um indicativo de que alguma região do corpo, fisiologicamente falando, foi desorganizada, afetada[117]. Textualmente, lemos o seguinte: "Há, portanto, deve haver um momento preciso onde a dor intervém: é quando a parte interessada do organismo, no lugar de acolher a excitação, a repele" (BERGSON, 2012, p. 56). A afecção é produzida quando o corpo resiste às excitações exteriores, lutando contra elas, mas, ao mesmo tempo, absorvendo algo delas em si mesmo. Quando as excitações exteriores chegam ao corpo como ação real, quando não há mais distância entre os objetos exteriores e o corpo, surge efetivamente a afecção sentida pelo e no corpo. Trata-se de uma situação limite em que não há mais percepção de um objeto distinto de nosso corpo, mas, neste caso, é nosso próprio corpo que se torna objeto dessa percepção especial. Bergson atesta o seguinte:

> [...] suponhamos que a distância se torne nula, ou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito especial irá exprimir:

[116] Cf. WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 11-12.

[117] Sigmund Freud, na *Introdução ao narcisismo*, relacionou a dor e a doença orgânica a uma noção fundamental do conjunto teórico da psicanálise, o *narcisismo*. Na ocasião, Freud cita uma passagem de Wilhelm Busch a respeito de um sujeito que sofre de dor de dente: "no buraco de seu molar, concentra-se sua alma". Desse modo, ele indicava que na dor, bem como na doença orgânica, o doente, ou, aquele que sente a afecção dolorosa, retiraria o interesse e a libido do mundo exterior para direcioná-los ao órgão dolorido/doente. Em termos bergsonianos, significa dizer que aquele capaz de sofrer uma dor retira o seu interesse dos demais objetos exteriores, suas ações possíveis, para colocá-la e torná-la única e exclusivamente a parte isolada, esta que é a origem da afecção, a ação real. Para Freud, quando alguém sente uma dor de dente, nada mais lhe interessa, na medida em que sua dor torna-se objeto central de seu interesse. Cf. FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. XII, 2010, p. 17.

> a afecção consiste exatamente nisso. Nossas sensações estão, portanto, para nossas percepções assim como a ação real de nosso corpo está para sua ação possível ou virtual (BERGSON, 2012, p. 57-58).

Essa coincidência entre objeto e corpo explica a ideia de ação real que este sofre do mundo exterior, uma ação em que não há mais uma distância que possibilita a ação virtual. Tanto num caso como no outro, esses dois tipos de ações tomam o corpo como ator principal. A percepção exterior, conforme às considerações de Bergson, depende desse alicerce biológico, o corpo vivo. Do mesmo modo, as afecções dependem deste mesmo corpo, visto que elas se originam em suas "entranhas", por assim dizer, mantendo assim uma forte relação com os nossos cinco sentidos. Há algumas diferenças que devem ser observadas em relação à percepção e as afecções. No caso específico destas últimas, trata-se de um desenho que se faz no próprio corpo, o qual indica a possibilidade de percebê-lo "interiormente", enquanto que, no caso das percepções exteriores, é o desenho exterior que se dá mediante a seleção de imagens.

A proposta de Bergson é justamente mostrar que a afecção também surge da imagem. Nesse sentido, a afecção está no corpo e o torna capaz de perceber a si mesmo enquanto centro de referência, portanto, exteriormente, bem como perceber a si mesmo interiormente, percepção esta que tem sua explicação na direção de um "sentir". Quando as afecções são produzidas significa dizer que o corpo pode perceber a si mesmo sob uma outra perspectiva, cuja especificidade, seguramente, abre as vias para problematizar a concepção de personalidade.

A importância da discussão sobre as afecções em Bergson é que prazer e dor têm como resultado a percepção do corpo como "corpo-próprio". Quando as afecções são produzidas, pode-se dizer que o corpo passa a ser destacado da cena como algo singular, o que significa pensá-lo como centro de ação, isto é, centro biológico de nossa experiência. As afecções apontam para uma região lesada e indicam, consequentemente, uma transformação sofrida pelo corpo, sendo essa uma experiência que acaba por gerar uma vivência singular[118]. Cabe observar que

[118] Nós cremos, habitualmente, que é possível afirmar e reconhecer o "eu" porque temos uma consciência individual, cuja especificidade é poder estar consciente de si, e, consequentemente, devido ao fato de possuirmos um corpo individual distinto dos outros. Porém, esta não parece ser a proposta bergsoniana. Antes de tudo, antes mesmo do advento da consciência de meu corpo, Bergson parece colocá-lo como pressuposto fundamental de uma singularidade que só desponta posteriormente. De acordo com Worms, significa dizer que se "[...] não posso eliminar a consciência singular que tenho de meu corpo e, através dele, do mundo, é por causa da vida desse corpo e não

um aspecto interessante da teoria de Bergson é que o corpo passa a ser entendido como “próprio”, “sentido” como pertencente a alguém, a partir da compreensão de que ele é “centro de ação”. Textualmente, ele diz o seguinte:

> Considere esse sistema de imagens que chamamos mundo material. Meu corpo é uma delas. Em torno dessa imagem dispõe-se a representação, ou seja, sua influência eventual sobre as outras. Nela se produz a afecção, ou seja, seu esforço atual sobre si mesma. [...] Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo (BERGSON, 2012, p. 58-59).

Essa passagem esclarece que a representação do mundo material se fundamenta na percepção exterior, sendo esta efetivamente a representação de objetos isolados pela seleção de imagens, operação que destaca a imagem presente do mundo material, conforme vimos anteriormente. Já a “sensação como estado interior”, tematizada aqui no contexto da teoria das afecções, pode ser designada como percepção do corpo-próprio operada por ele mesmo, situação em que é ele o objeto “selecionado”. Desse modo, o corpo torna-se objeto para o sujeito anteriormente desconsiderado no contexto da percepção pura, de modo que podemos falar agora num aspecto subjetivo que começa a aparecer.

A dor e o prazer possuem uma dimensão psicológica, por assim dizer. O tema da personalidade aparece aqui com força, pois, segundo Bergson, as afecções estão intimamente ligadas à “existência pessoal”. O que isso significa? Nas palavras do filósofo: “[...] o que seria, com efeito, uma dor separada do sujeito que a sente?” (BERGSON, 2012, p. 53-54). Essa afirmação ilustra como as afecções não podem ser pensadas sem levar em conta uma discussão sobre a personalidade. Embora Bergson não tenha tratado especificamente dos conteúdos dessas afecções, tal como a psicanálise freudiana o fez magistralmente, cabe notar, aqui, a inseparabilidade da dor e do prazer em relação a alguém com uma história singular[119]. As afecções, pensadas isoladamente do sujeito, não possuem uma real

---

por causa da consciência que tenho dele” (WORMS, 2010, p. 141). O ponto de partida bergsoniano para a explicação dessa singularidade que a afecção revela é o corpo vivo.

[119] Worms comenta que Bergson apenas investiga a razão de ser das afecções. No entanto, essa investigação possui uma importância capital para o desenvolvimento do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Segundo Worms: “A descoberta das afecções [...] terá assim servido apenas como um desvio para Bergson chegar a uma conclusão sobre a ação e a ação somente: e até mesmo, mais precisamente, para chegar à tese ou posição da ação do corpo como tal” (WORMS, 1997, p. 23).

significação. Nesse sentido, há esse aspecto da afecção ligado a essa dimensão psicológica, por assim dizer, que vem complementar o seu aspecto biológico anteriormente ressaltado. Além de fazer com que eu tenha dimensão de meu corpo, isto é, de seus contornos, já que as afecções são produzidas nele, elas também se tornam central para a minha experiência psicológica, a qual é condição fundamental para a constituição de uma personalidade, sentimento de minha pessoa e de meu corpo. Desse modo, quando o objeto atinge o corpo significa dizer que ele passa a perceber dimensões de si mesmo, regiões que fundamentam a experiência singular de alguém. As afecções permitem dar conta de certa individualidade, certo sentimento pessoal de nós mesmos como indivíduos distintos de outros corpos; ela é peça chave para o advento do progresso pessoal que se desenvolve num corpo vivo e biológico. Em razão disso, o desaparecimento de uma pessoa pode significar, igualmente, o desaparecimento dos estados afetivos.

A ideia de que o corpo se torna “meu” passa a ser esclarecida com a discussão sobre as afecções, pois elas são o que permite ter esse conhecimento de dentro. Há uma dimensão interior da imagem-corpo que se esclarece com as afecções. O privilégio da imagem-corpo é poder ser conhecida por fora, mediante percepções exteriores, mas também por dentro, mediante essa percepção especial que é a afecção. Nessa medida, Bergson entende que a pele do corpo, essa superfície limite entre exterior e interior, é o que pode ser ao mesmo tempo percebida e sentida. Posso perceber meu corpo como algo externo, mas também senti-lo como dimensão pessoal, um corpo com contornos pertencentes a alguém singular. Sendo assim, a noção de “sensação”, proposta nesse nível de discussão, implica pensar que o sentir aponta para uma dimensão em que a personalidade é veiculada a um corpo biológico. Pensar o corpo vivo separadamente de uma “existência pessoal” não parece fazer sentido para o filósofo.

A ideia de que as sensações estão intimamente ligadas ao corpo, bem como a nossa existência pessoal — nossa personalidade — aparece sintetizada numa expressão que Bergson empresta de Ribot: o corpo como “base física da personalidade”. Seguramente, essa noção é importante não só para entender a dimensão que o corpo adquire na filosofia bergsoniana, sobretudo em *Matière et mémoire*, mas também para demonstrar que o filósofo estava consciente de algumas discussões sobre outras teorias da personalidade, tal como aquela

proposta pelo psicólogo francês que, vale lembrar, é bem presente nas discussões do livro de 1896[120].

Em *Les maladies de la personnalité*, Ribot defende que os elementos constitutivos da personalidade podem ser encontrados, primeiramente, nos fenômenos mais elementares da vida. Em outros termos, significa que ele se agarra à hipótese materialista, por assim dizer, cujos aspectos teriam sido deixados de lado pela psicologia metafísica. Nesse sentido, Ribot abre o primeiro capítulo de seu livro com as seguintes considerações:

> Insistirei longamente sobre as condições orgânicas da personalidade, porque tudo se baseia nelas, e elas explicam todo o restante. [...] é nos fenômenos mais elementares da vida que é necessário buscar os elementos da personalidade: são esses fenômenos que dão a ela sua marca própria, seu caráter. É o sentido orgânico, o sentido do corpo, em nós comumente vago e obscuro, por vezes muito nítido, que é, para cada animal, a base de sua individualidade psíquica (RIBOT, 2020, p. 69).

Segundo a passagem acima, a personalidade pode ser explicada somente pelos elementos orgânicos e vitais. O sentido orgânico, que é o corpo percebendo a si mesmo, é a base da individualidade psíquica de uma personalidade. Desse modo, o corpo é conhecido, antes de tudo, subjetivamente pelas sensações orgânicas. O corpo do qual Ribot menciona acima é o ponto de partida da explicação da personalidade, e não propriamente o âmbito psicológico. Trata-se de uma tese de ordem fisiológica que considera a noção de personalidade estritamente ligada ao domínio corpóreo, âmbito das sensações orgânicas que regulam seu comportamento, por assim dizer. Conhecer a personalidade ou propor uma teoria sobre ela implica, na psicologia de Ribot, investigar a si mesmo, esse sentimento interno do corpo, as sensações orgânicas (ações vitais) que tem seu fundamento na própria vida.

No curso de psicologia no liceu Henri-IV, Bergson menciona a expressão o "corpo como base física" da personalidade, entendendo-a como correspondente às afecções (sensações), as mesmas que *Matière et mémoire* trata. Naquele curso, o filósofo compreende as afecções como elementos que compõem aquilo que ele

[120] Bergson cita, ali, uma única vez essa expressão que foi utilizada por Ribot, e, anteriormente, uma outra vez no seu curso de psicologia no liceu Henri-IV. Ribot escreveu um artigo sobre o tema, publicado na *Revue philosophique de la France et de l'étranger* em 1883. Posteriormente, esse artigo foi incorporado no seu livro de 1885, Les maladies de la personnalité.

chamou de “matéria da personalidade”. Embora as sensações sejam parte de nossa personalidade, elas não são o único elemento que a constituem. Comparando os dois textos, podemos verificar que a ideia de “base física da personalidade” supõe, então, sensações que são relacionadas ao corpo, mas igualmente indissociáveis de uma existência pessoal, a qual supõe também a memória. Bergson fala de sensações num sentido orgânico, mas também considera seu aspecto existencial, por assim dizer. Em *Matière et mémoire*, ele afirma que podemos perceber “[...] o interior [a imagem-corpo], o dentro [*le dedans*], através de sensações que chamo afetivas” (BERGSON, 2012, p. 63). Além dessas sensações, evidentemente, a memória integra os elementos fundamentais para pensar a noção de pessoa, sendo, talvez, um dos mais importantes no conjunto da teoria de Bergson. No curso de psicologia do liceu Henri-IV, as lembranças de nossa vida passada foram marcadas como sendo elementos que vem se juntar às afecções, de modo que elas viriam colorir e determinar nossa personalidade[121], fornecendo, assim, a “matéria intelectual” à personalidade. Nesse sentido, falar de afecções como elementos ligados à minha existência pessoal só adquire um significado importante com o advento da memória. Uma dor não pode ser pensada separadamente do sujeito que a sente, mas essa dor ou o momento em que ela é engendrada ganham uma importante dimensão quando pensados em relação às memórias, isto é, quando são consideradas à luz de experiências acumuladas. A dor é inseparável de minha existência pessoal também porque minha vida passada transborda em minha vida atual, minha vida presente, por assim dizer. Segundo Bergson:

> Quando eu digo “eu” [*je*] ou “eu” [*moi*], faço alusão a um ser que é afetado [*affecté*] em um momento de uma certa maneira, mas eu também penso em minha história passada. Esse passado se reflete em meu presente. Aquilo que eu sou é em grande parte o que eu fui. Meu eu [*moi*] é uma continuidade ininterrupta, e não posso apreender seu estado presente sem chamar toda uma série de estados passados que ele arrasta de certa forma para trás e que são conservados pela memória (BERGSON, 1992, p. 286).

O corpo é afetado porque é uma imagem central feita para receber afecções: é a base física da personalidade. Esse “ser” que é afetado em um momento de uma certa maneira é, antes de tudo, um corpo vivo. A noção de personalidade ganha

---

[121] Cf. BERGSON, H. *Cours, tome II: Leçons d’esthétique. Leçons de morale. Leçons de psychologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1992.

outros contornos quando considerada do ponto de vista das afecções e da memória. A teoria da afecção ajuda a esclarecer porque o corpo se torna centro de minhas percepções, ao mesmo tempo em que a teoria da memória vem esclarecer que esse centro pertence a uma história singular.

Bergson considera que as afecções são impurezas que se misturam junto às percepções. Em seu estado puro, como vimos, a percepção não é um agregado de sensações, de modo que nessa condição ela é tão somente uma ação possível efetivada pela influência do objeto exterior sobre o meu corpo. Além de ser virtual e impessoal, a percepção pura difere ainda da ação real que fundamenta a afecção em um outro aspecto importante, qual seja, a de que a dor possui algo de positivo e de ativo, importante para o ser vivo. A dor corresponde a uma ação real que coloca o corpo em movimento, isto é, faz tomar uma atitude face a uma situação de perigo, por exemplo. Daí Bergson afirmar que as afecções são um convite para agir: elas fazem com que nossa personalidade se engaje numa ação, numa direção e resposta que possibilitam a sobrevivência de nossa espécie. As percepções nos mostram as ações possíveis com os objetos exteriores, ao passo em que as afecções fazem com que o corpo vivo, e, consequentemente nossa personalidade, tome uma atitude que corresponde a uma ação indeterminada. Segundo as considerações bergsonianas, na percepção (ação virtual) não é estabelecida uma relação direta com o estímulo exterior (*ébranlements*), dado o seu caráter de distância espacial com os objetos, o que não ocorre com as afecções (ações reais).

Segundo Bergson, há uma diferença de natureza entre as afecções e a percepção, bem como uma diferença de função entre elas, embora em nossa experiência elas sejam dadas como coisas misturadas. Na verdade, ambas são fundamentadas pelo campo de imagens, postulado no início do livro, e são pensadas, assim, a partir da exterioridade, mas sempre em relação ao corpo-próprio. O percurso do filósofo que se inicia com a discussão sobre a percepção e chega nas afecções, consiste em defender que esses dois elementos compõem a experiência humana. Cabe observar que, textualmente, é afirmado que não há percepção sem afecção: das ações virtuais passamos as ações reais que são experimentadas pelo próprio corpo. Ou seja, da percepção impessoal passamos a uma percepção que demarca o corpo e as percepções como pertencentes a alguém, relação que passa a integrar um tom de pessoalidade, por assim dizer. As diversas vezes que Bergson proclama o pronome pessoal *Je* em seu texto ganham

agora um significado importante. As afecções asseguram a noção de pessoa. Elas também indicam que o corpo, este que é esclarecido por uma teoria inovadora, não se reduz a uma máquina, pois não precisa ser entendido apenas em seu aspecto biológico/fisiológico. O corpo vivo também pode significar o corpo-próprio de uma personalidade. Enquanto que as percepções exteriores possibilitam a visão e o toque, uma vez que são dadas externamente — elas fazem parte dos objetos —, as afecções oferecem essa outra possibilidade, visto que são produzidas internamente no corpo, em suas entranhas. Segundo Worms, esse caráter diferente das afecções "[...] aparece como um tipo de prova permanente e diversificada de si mesmo, em um corpo que vem a ser nesse sentido o corpo de alguém, e não somente do ser vivo e agente em geral" (WORMS, 1997, p. 74). Sendo assim, falar em corpo como base física da personalidade significa falar da base física de alguém que possui uma história singular, sendo esta base algo que ganha um significado diferente com o advento das afecções. Pensar o corpo isoladamente delas implica falar num corpo única e exclusivamente sensório-motor, um corpo fisiológico destinado a mover-se no espaço, um corpo sem personalidade, por assim dizer.

A teoria das afecções reflete diretamente na teoria da percepção pura, sendo justamente uma possibilidade de correção dela. De acordo com o filósofo:

> Raciocinamos como se nossa percepção fosse uma parte das imagens destacadas tal e qual de sua substância, como se, exprimindo a ação virtual do objeto sobre nosso corpo ou de nosso corpo sobre o objeto, ela se limitasse a isolar do objeto total o aspecto dele que nos interessa. [...] A afecção é, portanto, o que misturamos do interior de nosso corpo à imagem dos corpos exteriores (BERGSON, 2012, p. 59).

Na medida em que os objetos refletem sua ação possível sobre meu corpo, estabelecendo assim a percepção exterior do objeto, essa percepção é modificada pelas afecções, pois algo é acrescentado à ação virtual. As afecções apontam para o aspecto subjetivo de nossas percepções, de modo que ao percebermos a matéria algo de nosso corpo é acrescentado ao ato perceptivo. Desse modo, Bergson pode passar da percepção pura, anteriormente considerada como algo que existe mais de direito, à percepção concreta, caracterizada como um misto pensado *de fato* em nossa experiência cotidiana; esse misto é constituído pelas afecções e pela ação da memória.

De acordo com Deleuze, ao separar e analisar um misto do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, a Representação, Bergson encontra duas direções divergentes: matéria e memória, percepção e lembrança, objetivo e subjetivo[122]. A percepção pura nos coloca na realidade material, isto é, permite pensar o objeto exterior separado do sujeito, o qual é por vezes entendido como algo que projeta fora de si sensações inextensivas. Para Bergson, a percepção não é uma projeção de estados interiores, de modo que o mundo exterior não pode ser concebido a partir de um sujeito já dado de antemão. É uma formulação como essa que Bergson quer evitar. A percepção concreta, de fato, é uma junção do nível objetivo, impessoal, com o acréscimo da memória, nível mais pessoal e singular que é identificado com o próprio passado. Deleuze comenta que podemos separar duas linhas de fatos muito diferentes, objetivo e subjetivo, sendo a memória aquilo que corresponde à linha pura da subjetividade. Por um lado, os dois primeiros aspectos da subjetividade destacada por Deleuze pertencem exclusivamente à linha objetiva e demarcam assim as características da percepção pura[123]. Por outro, os dois últimos indicam formalmente a subjetividade, isto é, os dois aspectos da memória, dimensão em que o tema da personalidade ganha outros aspectos. Se o itinerário filosófico bergsoniano nos conduziu à separação de um misto, ao mesmo tempo ele também nos leva a constatar a ação da memória.

Não podemos esquecer que nossa percepção, por mais breve que se suponha, "[...] ocupa sempre uma certa duração, e exige consequentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos" (BERGSON, 2012, p. 30-31). Na percepção pura, hipótese que existe mais de direito e que se encerraria num presente que recomeça a todo instante, já é possível vislumbrar uma atividade da memória. Nesse nível de discussão é possível encontrar uma tematização, de um lado, sobre a matéria e, de outro, sobre o espírito enquanto memória, posto que no âmbito da percepção pura, quando ocorre a seleção de imagens, já há o anúncio do *espírito*. Se ao analisar o misto (a Representação) Bergson encontrou a memória como principal contribuição da consciência individual, analisar o seu papel no ato perceptivo torna-se uma etapa necessária para compreender efetivamente a percepção concreta, a percepção da

[122] Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 41.
[123] Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 40.

qual temos efetivamente experiência. Acreditamos que esse itinerário possibilitará ampliar ainda mais as discussões sobre a noção de personalidade.

7. Corpo, presente e *duração*: a teoria da memória de Bergson

Considerando a passagem do primeiro ao segundo capítulo de *Matière et mémoire*, Bergson precisa explicar de que maneira o corpo se relaciona com a sobrevivência das imagens, uma vez que é através dele que elas podem ser atualizadas, isto é, resgatadas de um passado que se conserva incessantemente. Uma das contribuições da teoria da memória, como veremos, é que ela possibilita ilustrar que o corpo não é uma máquina que vive, age e escolhe "inconscientemente", por assim dizer, como se suas ações fossem desempenhadas automaticamente. O corpo também é algo que está em contato com uma dimensão espiritual que, seguramente, é memória. A tese de Bergson, portanto, é a de que a configuração fisiológica do corpo fornece as condições necessárias para que a atualização de experiências passadas aconteça. A memória, interior e profunda, corresponde à nossa história pessoal e é responsável por iluminar as ações realizadas pelo corpo, enriquecendo, assim, a própria percepção que está intimamente vinculada a esse corpo. Para Bergson, a memória é o fundamento da conservação das imagens, embora tal conservação seja colocada ao leitor como algo já dado, o que exige considerar, segundo a leitura de Worms, a "[...] *constatação empírica sobre a memória*, que se apoia, entretanto, sobre uma necessidade lógica: não é possível assumir que as imagens aparecem e desaparecem a cada momento num pestanejar perpétuo" (WORMS, 1997, p. 98).

Se o corpo foi pensado como algo composto por um sistema nervoso, ponto de vista biológico e funcional, por assim dizer, Bergson também defende que só há um funcionamento efetivo de suas ações porque ele utiliza lembranças conservadas na memória. Ou seja, o corpo nutre-se, assim, de experiências passadas. Desse modo, o advento da memória na passagem entre o primeiro e segundo capítulo permite pensar o segundo momento da discussão sobre o corpo, o qual passa a ser pensado para além da fisiologia em sua reinserção no tempo. O corpo ganha outros contornos com a inserção de uma história pessoal que se efetiva em ações. Trata-se também de pensar a passagem do *impessoal* para o *pessoal*, a relação que se estabelece entre o corpo que se desenha entre minhas percepções e a

pessoa, o ser ao qual devem se relacionar tais ações[124]. Mas, como Bergson entende, especificamente, tal passagem?

Em *Matière et mémoire*, o filósofo escreveu o seguinte:

> Tudo deve se passar como se uma memória independente juntasse as imagens ao longo do tempo na medida em que elas se produzem, e como se nosso corpo, com aquilo que o cerca, não fosse mais que uma dessas imagens, a última, aquela que obtemos a todo momento praticando um corte instantâneo no devir em geral. Nesse corte, nosso corpo ocupa o centro (BERGSON, 2012, p. 81).

Há dois momentos importantes nessa passagem acima. O primeiro diz respeito a um elemento distinto do corpo, a "memória independente" que se junta às imagens ao longo do tempo, à medida que são produzidas. Esse tipo de memória será objeto principalmente do terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, momento em que se buscará definir a natureza da memória pura. Bergson repensa a relação entre memória e corpo, discutindo diretamente com interlocutores de sua época, os quais acreditavam que a memória estaria alojada no cérebro. Contra os defensores da tese localizacionista, o filósofo propõe uma outra interpretação sobre a conservação da memória, dessa vez sem reduzi-la completamente ao orgânico. A discussão sobre a "memória independente" permitirá apontar para uma dimensão para além do cérebro, uma dimensão que é, em última instância, o próprio espírito.

No entanto, cabe observar que, mesmo rejeitando a tese de cunho materialista, ainda assim é somente através do corpo que podemos reaver o passado, o que exige de Bergson uma explicação que dê conta do problema psicofisiológico, sem cometer os mesmos equívocos de seus adversários[125]. Embora num primeiro momento o corpo tenha recebido uma caracterização negativa, o fato é que a conservação e a reprodução do passado contam com o papel desempenhado pelo corpo. De acordo com Worms (1997), trata-se da necessidade de recorrer a um princípio independente do corpo, cujo alcance seja capaz de explicitar o fenômeno que decorre propriamente das hipóteses sobre a percepção pura, esta que supõe somente a participação ativa do corpo vivo no processo de

---

[124] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 46.

[125] Bergson repensa o dualismo ontológico, mobilizando diversos argumentos contra a tradição filosófica, bem como posições filosófico-científicas. Tais argumentos também encontram-se principalmente no texto sobre o paralelismo psicofísico, o qual busca delimitar a diferença entre materialismo e epifenomenismo. Para tanto, cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 463-502.

percepção. Conforme Bergson alega no contexto da teoria da percepção pura, o corpo opera uma seleção no campo de imagens que o permite esboçar *ações possíveis* na medida em que recebe estímulos do exterior. Ora, as ações que o corpo realiza são dependentes de memórias conservadas para que ocorra efetivamente uma *ação voluntária*. Eis, então, o que a teoria da memória vem revelar: sozinho o corpo não é capaz de efetuar uma reação escolhida porque depende da conservação de imagens passadas. A atualização de imagens passadas, portanto, significa a possibilidade de ação efetiva do corpo vivo.

Sobre o segundo momento da passagem citada acima, Bergson indica que essa "memória independente" é capaz de abarcar o corpo, embora seja algo independente dele. Que significa dizer que ela o abarca? Se a conservação das imagens passadas se dá na memória e o corpo é entendido como uma "imagem" central, pode-se deduzir que ele participa, já desde o início do primeiro capítulo, de uma conservação no tempo. Segundo a leitura de Worms, constata-se a partir daí que o corpo "[...] *cuja existência foi colocada como absoluta no primeiro capítulo, depende agora da memória para se conservar no tempo*!" (WORMS, 1997, p. 98). O primeiro capítulo de *Matière et mémoire* depende, certamente, da postulação da teoria da memória para indicar que a representação da imagem-corpo ocorre sempre no momento presente, de modo que tal imagem vem a ser o "centro" a partir do corte no devir. A conservação, conforme Worms ressalta, depende de uma consciência, pois, de acordo com ele, a tese da conservação do tempo em Bergson possui um efeito duplo: supõe a realidade do tempo em si mesmo, a constatação de que ele passa a todo instante, e a realidade da consciência ou sujeito que se apercebe de tal passagem[126]. Desse modo, é a noção de *duração* que passa a ser recuperada aqui no contexto do corpo. Há, evidentemente, uma mudança em curso, na medida em que o corpo não é mais concebido apenas como *centro de ação*, mas também como algo que não pode estar separado da conservação do passado, mantendo, assim, uma relação importante com essa dimensão temporal. Se o *Essai* foi o ponto de partida para uma reflexão sobre o tempo, sobre a *duração*, aqui Bergson a retoma efetivamente, uma vez que postula corpo e espírito como dois polos extremos onde o tempo se manifesta[127].

---

[126] Cf. WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. In: *Revista Doispontos*, v. I, no. I, 2004, p. 129-149.
[127] Cf. MOURÉLOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

Ao repensar o corpo em tais circunstâncias, isto é, como sendo a última imagem que obtemos no corte do devir, Bergson dá indicações de uma concepção de “corpo-presente”. Tal concepção já vinha sendo esboçada na medida em que era constatado que o corpo vivo ocupa sempre a atualidade sensório-motora devido à sua dupla faculdade[128]. A primeira concepção de momento presente que vai sendo desenhada, aparece relacionada à constatação de que há um corte no devir em geral, corte este pensado no contexto do corpo vivo. Para Bergson, a percepção do corpo-próprio está atrelada ao presente, o que significa dizer que sua representação é sempre uma representação presente, última imagem que aparece quando é feito um corte no devir. Mas, ao falar desse corte no devir em geral, o filósofo propõe pensar o corpo como algo que está entre o passado e o futuro, iniciando, assim, uma mobilização e uma problematização dessas dimensões temporais em relação ao corpo-próprio. No segundo capítulo de *Matière et mémoire*, há uma declaração importante a ser notada:

> “[...] [o corpo pode ser pensado como] limite movente entre o futuro e o passado, como de um ponto móvel que nosso passado empurraria em nosso futuro. Enquanto meu corpo, visto num instante único, é somente um condutor interposto entre objetos que o influenciam e os objetos que sobre os quais ele age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele é sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar em uma *ação*” (BERGSON, 2012, p. 82-83).

Embora essa passagem esteja ligada ao tema do reconhecimento, que como veremos adiante é a operação pela qual reavemos o passado no presente, a descrição sobre o corpo pode ser lida num contexto mais geral, sobretudo em relação à personalidade. Por um lado, o corpo pode ser pensado como um *centro de ação*, um condutor de movimentos, sendo esta a definição que aparece no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Os objetos agem sobre o corpo, ao mesmo tempo em que ele os influencia, num movimento de reação por vezes voluntária. No entanto, por outro lado, considerado do ponto de vista temporal, o corpo vivo é um momento em que o passado se torna presente e, por isso, é *ação*: o corpo é um limite entre o passado e o presente. Pensá-lo como um instante único, de fato, é algo que diz respeito a uma operação da inteligência, esta que espacializa e divide o

[128] “[...] experiência da dupla faculdade que esse corpo possui de realizar ações e de experimentar afecções, em uma palavra pela experiência de sua capacidade sensório-motora de uma certa imagem, privilegiada entre todas as imagens” (BERGSON, 2012, p. 62-63).

tempo em instantes. O instante pode nos remeter ao “presente”, momento em que uma ação se efetiva. Entretanto, é preciso observar que aqui é necessário desconsiderar o tempo homogêneo criticado outrora no *Essai* para considerar uma continuidade que é o carro chefe da noção de tempo em Bergson.

O corpo como instante único não corresponde ao corpo-presente. Por isso mesmo, é preciso considerar o corpo como algo que está sempre situado no ponto preciso em que o passado vem expirar em ação, o que significa pensá-lo como algo que é “recolocado no tempo que flui”, ou seja, na própria *duração*. A partir da compreensão do corpo como esse *limite movente* entre passado e futuro, Bergson afirma que as representações passadas, as “[...] imagens particulares que eu chamo de mecanismos cerebrais, *terminam* a todo momento a série de minhas representações passadas” (BERGSON, 2012, p. 83). Isso indica, consequentemente, uma continuidade do passado no presente, entendido como prolongamento das representações em mecanismos motores. A constatação da inserção do passado no presente tem o corpo próprio como principal agente. Trata-se de uma distinção entre algo da ordem da matéria, que se encontra no momento presente, e algo para além do físico, que é a própria dimensão do passado, o espírito. Para Bergson, os prolongamentos que as representações passadas enviam ao presente significam justamente o “[...] ponto de contato com o real, ou seja, com a ação” (BERGSON, 2012, p. 83). Por um lado, destaca-se aquilo que não age mais, o passado que reaparece sob a forma de lembranças, enquanto o real aparece como “ação”, isto é, presente ativo e corporal, o passado como algo que toca a ação através do corpo. Daí essa concepção sobre o corpo, cujo estatuto é o de ser o ponto de encontro entre passado e presente, o limite entre ambos.

O corpo é considerado veículo de atualização do passado. Este último, identificado com a memória e como elemento que caracteriza aquilo que Bergson por vezes chama de caráter, está vinculado à ideia de continuidade da vida interior. Para que haja a continuidade do movimento da vida interior, é necessário, portanto, que a memória desempenhe o papel de conservação do passado, pois do contrário essa vida interior não poderia ser reconhecida como sendo a mesma. A vida consciente, a vida “interior”, portanto, está intimamente ligada à memória. A personalidade, portanto, será tematizada especificamente a partir desse escopo. Anos depois da publicação do livro de 1896, por exemplo, Bergson afirma que a pessoa humana pode ser definida como “[...] a continuidade do movimento da sua

vida interior" (BERGSON, 1972, p. 1070). Essa continuidade da vida interior, contudo, também está relacionada com o papel desempenhado pelo corpo vivo, o que faz dele um veículo da personalidade, posto que Bergson a aproxima da história singular de alguém que é conservada pela memória. Ou seja, o passado só pode vir a se tornar "presente" novamente através do corpo, assim como a personalidade só pode ser "encarnada", por assim dizer, através de ações realizadas por ele. Dizer que o corpo é veículo de atualização do passado e da personalidade exige considerá-lo como um "limite movente" que se efetiva num "presente".

Matière et mémoire procura estabelecer que há uma profunda ligação entre corpo e personalidade, anunciada desde o começo do livro, mas que ganha aspectos importantes com a introdução da teoria da memória e a redefinição de corpo vivo. A pessoa, tal como vimos anteriormente, pode ser considerada como sendo o "ser" ao qual as ações do corpo devem se relacionar. Este último, por sua vez, é definido como o que se desenha no centro das percepções, estas que nascem a partir de uma *indeterminação* da ação. A *percepção pura*, tal como Bergson procura mostrar, é concebida sem levar em conta a participação efetiva da memória, o que explica que este tipo de percepção seja algo que existe mais *de direito* do que *de fato*. Mas, o filósofo admite que no fundo de "intuição real e instantâneo" que nossa percepção se desenvolve, há sempre uma invasão da memória, o elemento pessoal por excelência, mesmo que esse "fundo impessoal" continue existindo[129]. A percepção pura aponta para um aspecto impessoal, enquanto que a memória traz à baila aspectos pessoais que se opõem à objetividade alcançada por esse tipo de percepção. Nesse sentido, conforme Vieillard-Baron argumenta, o problema para Bergson, nesse contexto de problematização entre o corpo vivo, a percepção e a personalidade, consiste em compreender "[...] a integração de uma memória de direito pessoal e uma percepção de direito impessoal, em um eu pessoal tensionado entre a ação presente e o passado" (VIEILLARD-BARON, 1997, p. 116)[130]. *Matière et mémoire*, na medida em

[129] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 69.

[130] Essa tensão entre o pessoal e o impessoal, que já aparecia desde o *Essai*, será constantemente problematizada por Bergson com a teoria da memória, por exemplo, a qual mostrará que a contribuição desta última significa um acesso maior àquilo que é da ordem do pessoal e profundo. No *Essai*, por exemplo, Bergson nota que no nível do *eu superficial*, nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentariam sob um aspecto nítido, preciso, mas que seria *impessoal*. Por outro lado, o *eu profundo* reflete o aspecto mais pessoal e, portanto, mais próximo da noção de personalidade profunda. Para tanto, cf. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2018, sobretudo o capítulo II.

que busca repensar a relação entre corpo e espírito, inscreve-se justamente como uma tentativa de enfrentar esse problema da passagem do impessoal ao pessoal.

Esse problema, que também foi circunscrito por Sartre, aparece da seguinte maneira: “[...] como a imagem pode ser reintroduzida no mundo sensório-motor do corpo e da percepção? Como o passado se torna presente?” (SARTRE, 2007, p. 52). Em outros termos, significa pensar como que a imagem passada, a qual enriquece o âmbito pessoal e profundo, pode ser inserida numa percepção que, de direito, é impessoal? O problema da evocação em Bergson exige, assim, considerar a passagem de uma percepção impessoal (percepção pura) para uma percepção pessoal (percepção concreta). Seguramente, a resposta a esse problema começa a ser esboçada a partir de uma redefinição do corpo vivo, e, posteriormente, a partir de uma redefinição do âmbito do espírito.

O corpo, por um lado, é pensado sempre em relação ao presente, à ação e à percepção, ao passo em que a personalidade, enquanto ligada a ele, é atrelada ao passado, à memória, ao caráter, enfim, ela é o ser que se relaciona com o âmbito corporal. Bergson visa mostrar, nesse contexto, que há dois elementos que formam uma *endosmose*: percepção e lembrança, dois atos que se misturam constantemente. A questão da evocação exige considerar como ocorre tal processo, sendo que é preciso delimitar em que consistem nele as etapas fisiológica e psicológica. As análises feitas pelo filósofo buscam delimitar, assim, que a percepção não é somente uma produção cerebral e tampouco está restrita ao âmbito psicológico, mas se efetiva a partir dessas duas etapas. Pensar a separação corretamente da percepção e da lembrança é tarefa fundamental para indicar os equívocos praticados pela tradição filosófica, por exemplo, que, ao assumir uma diferença de grau e não de natureza entre ambos, concebeu a percepção de maneira problemática.

Para Bergson, o corpo vivo, entendido enquanto sensório-motor, possibilita pensar na junção de percepção e lembrança. Mas, não só isso, pois a noção de presente também é etapa fundamental para compreender o processo evocativo de uma lembrança. Daí o filósofo afirmar que: “A *atualidade* de nossa percepção consiste, portanto, em sua *atividade*, nos movimentos que a prolongam, e não em sua maior intensidade: o passado é apenas ideia, o presente é ideo-motor”

(BERGSON, 2012, p. 71)[131]. O passado é entendido como o que não pode agir mais, sendo o presente o único meio pelo qual este último pode vir a ser atualizado. O presente do corpo é ideo-motor e por isso garante a encarnação do passado. No entanto, a diferença entre passado e presente passa a ser esclarecida a partir da configuração do corpo, uma vez que ele está no entrecruzamento dessas duas dimensões temporais. A relação entre a pessoa e o corpo é explicitada a partir do ato perceptivo concreto, este que é a atualização do passado no presente. O corpo vivo e sua configuração esclarecem como a memória, aspecto pessoal de alguém, pode se inserir numa percepção que, no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, é definida, *de direito*, como impessoal. Sendo assim, a relação entre a pessoa e o corpo considera que nossa experiência é um *misto* entre lembrança e percepção, entre passado e presente. Bergson procura definir, através da análise deste misto, uma diferença entre "percepção pura" e "lembrança pura", dois limites extremos pensados teoricamente, mas que servem para esclarecer a experiência concreta. Essa análise é etapa fundamental para explicitar que a separação do misto permite vislumbrar a experiência da matéria (percepção pura), bem como o espírito (lembrança pura).

Memória e percepção, portanto, são dois elementos essenciais de nossa personalidade. A compreensão sobre como ambos se unificam em nossa experiência passa pela consideração do corpo vivo como "corpo-presente". Desse modo, compreender o corpo vivo exige explicitar os aspectos centrais dessa dimensão temporal. Ao redefinir a noção de tempo, Bergson repensa o presente como uma dimensão temporal que não é apenas um instante matemático, o que significa considerá-lo à luz da *duração*. Por exemplo, no terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, o presente é definido da seguinte maneira: "[...] o que chamo 'meu presente' estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro" (BERGSON, 2012, p. 152-153). Com efeito, tal definição remete-nos à própria caracterização do corpo, definido anteriormente como sendo um "limite movente" entre essas dimensões temporais. Mas, a questão que surge a partir daí é a

[131] Segundo o comentário de Alexis Philonenko: "[...] o que constitui o mundo material são, como vimos, objetos, os quais Bergson sublinha mais uma vez que é melhor nomeá-los como imagens; meu corpo, imagem entre imagens, encontra sua atualidade - seu ato, no sentido aristotélico - em sua atividade. Mas a atividade que é meu presente, cravada na própria realidade, é ideo-motora, o passado que sobrecarrega a percepção para redobrar sua eficácia não é senão ideia. Tudo isto se compreende sob a regra da ação" (PHILONENKO, 1994, p. 149). Essa citação destaca a importância da noção de ação em Bergson, a qual é desenvolvida majoritariamente no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*.

seguinte: o presente estende-se igualmente da mesma maneira sobre o passado e o futuro? Em primeiro lugar, é preciso considerar que o presente, enquanto se estende ao passado, é entendido como *percepção*, ao passo em que se estende ao futuro como *determinação*, o que nos permite já responder que o presente não se estende da mesma maneira nos dois casos. Bergson propõe pensar, então, o modo pelo qual a extensão do presente se dá, considerando dois elementos importantes: em relação ao passado imediato, trata-se de "sensação"; já em relação ao futuro, enquanto algo que está sendo determinado, ou seja, é "ação ou movimento"[132].

Bergson também define o presente como sendo "[...] a consciência que tenho de meu corpo" (BERGSON, 2012, p. 153). Curiosamente, nas conferências de Edimburgo, por exemplo, essa mesma ideia serve para designar os elementos que compõem a personalidade:

> Lancemos um primeiro olhar aos "elementos" que a compõem [a personalidade], ou melhor, aos elementos que parecem compô-la. Em primeiro lugar, pensemos na consciência que temos do nosso corpo com as suas sensações orgânicas. Em seguida, há a memória com todo o passado. E então vem a antecipação do futuro (BERGSON, 1972, p. 1053).

Embora em seguida o filósofo considere que nenhum desses elementos é efetivamente a personalidade, mesmo que ela ainda mantenha relações com eles, pensá-los pode auxiliar na compreensão da noção de personalidade termo. *Matière et mémoire* traz considerações importantes sobre o que significa a "consciência que temos do nosso corpo" através de uma reflexão que ressignifica o presente e o corpo, bem como sobre o que significa a memória com todo o passado.

Ao propor a ideia de presente como consciência que tenho de meu corpo, Bergson parece tematizar, principalmente, a noção de "percepção imediata". A percepção do passado imediato é sensação e esta, por sua vez, "[...] traduz uma longa sucessão de estímulos elementares" (BERGSON, 2012, p. 153). Com efeito, essa percepção difere da percepção concreta, uma vez que ainda não é exatamente a percepção dotada de memórias, tampouco corresponde à percepção pura, ideal, instantânea e *impessoal*, estando então, poderíamos dizer, entre ambas. O que Bergson levanta como ponto importante, aqui, é o fato de que o presente não pode ser pensado unicamente a partir do ponto de vista do corpo biológico, de modo que

---

[132] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 153.

é preciso pensá-lo como algo que supõe uma *duração*[133]. Quando o corpo é pensado em seu sentido sensório-motor, é a sua capacidade de conservar o passado imediato como sensação que está em jogo, capacidade esta que conduz a compreensão de que ele já corresponde a uma dimensão temporal. A definição do presente, enquanto algo ligado ao corpo, é o que Bergson considera como sendo a própria "materialidade de nossa existência", materialidade que não se contrapõe à noção de *duração*, visto que o corpo retém seu passado e, por isso, define-se a partir de uma temporalidade.

Nesse sentido, falar do corpo como "base física da personalidade", também significa pensá-lo como algo que "[...] representa então o estado atual de meu devir" (BERGSON, 2012, p. 154), devir este que está atrelado à noção de *duração*. A personalidade não é redutível à instância orgânica, tal como pensava Ribot, porque o corpo enquanto base física representa o presente do devir, categoria que carrega, por assim dizer, o passado. Enquanto estado atual, o corpo é sensório-motor, é sensação e, desse modo, mesmo sendo presente, ele não é um presente tal como pensa a ciência, ou seja, como instante. O corpo-presente é um presente concreto e vivido, presente este que Bergson identifica com a consciência do corpo, presente que ocupa efetivamente uma *duração*, na medida em que se trata de um corpo-presente que se estende sobre o passado e futuro. Na conferência *La conscience et la vie*, o filósofo considera que nossa consciência não pode conceber o presente como um instante único, uma vez que o instante nos remete a um ponto matemático, isto é, "[...] limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro; [e que] pode, a rigor, ser concebido, mas nunca é percebido" (BERGSON, 2009a, p. 5-6). Vale lembrar que Bergson identifica a memória e a consciência e afirma que esta última é "[...] um traço de união entre o que já foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro" (BERGSON, 2009a, p. 6). Desde o *Essai*, por exemplo, trata-se de uma tese essencial que supõe a memória como operador central da retenção dos diversos momentos sucessivos que compõem a duração interior.

A constatação de que tenho "consciência do meu corpo" implica considerar um papel ativo da memória, esta que retém os momentos do tempo e que ganha um estatuto importante quando é atualizada numa percepção consciente. A "consciência de meu corpo" exige considerar o presente no sentido de algo que

[133] Cf. WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1997, p. 145.

dura, pois o que é percebido é sempre uma espessura da duração e não apenas um instante matemático. Considerar a "consciência de meu corpo" através de um presente entendido como instante matemático pode significar, portanto, a mera assimilação de um conceito, algo que não indica efetivamente uma realidade que dura.

Bergson fala do presente como consciência imediata do corpo-próprio, elemento que está intimamente ligado à nossa pessoa. Esse primeiro elemento que compõe a personalidade, "a consciência de meu corpo", já é indicativo de uma acumulação e conservação do passado, pois supõe a memória. A "consciência de meu corpo" supõe uma contração temporal, uma abertura para o passado e futuro, bem como a constatação de que o corpo ocupa um presente que dura. Desse modo, o presente concreto não pode ser pensado sob a ótica do tempo homogêneo, pois há uma inclinação mínima para o passado imediato e o futuro imediato. Na medida em que Bergson defende que o presente se configura como apreensão do corpo-próprio, nota-se a importância de ressignificá-lo à luz da duração, visto que é através do corpo que executamos ações e nos inserimos no futuro imediato. As análises feitas pelo filósofo consideram o presente como função de nossa atividade corporal, atividade esta que será entendida como etapa fundamental para a atualização do âmbito mais pessoal de nossa existência.

Com efeito, a compreensão da relação entre corpo e presente, no contexto de *Matière et mémoire*, é fundamental para repensar a relação entre corpo e espírito, questão, certamente, predominante no livro. A ideia de presente como "sensório-motor" estará, assim, no centro da compreensão sobre como o corpo se relaciona com o espírito. Sem reduzir o espírito ao corpo, nem explicar o corpo através do espírito, Bergson considera tal relação de uma maneira totalmente diferente da tradição filosófica e científica de sua época. No terceiro capítulo de seu livro, ele escreve algo importante sobre a relação entre corpo e espírito, com consequências relevantes para sua teoria da personalidade:

> Nosso corpo, com as sensações que recebe, de um lado, e os movimentos que ele é capaz de executar, de outro, é efetivamente o que fixa nosso espírito, o que lhe dá a base e o equilíbrio. A atividade do espírito ultrapassa infinitamente a massa das lembranças acumuladas, como essa massa de lembranças ultrapassa infinitamente as sensações e os movimentos do momento presente; mas essas sensações e esses movimentos condicionam o

> que poderíamos chamar a *atenção à vida* (BERGSON, 2012, p. 193).

Seguramente, poderíamos colocar a seguinte questão: em que sentido o corpo fixa nosso espírito? Por que ele é base e equilíbrio? Segundo as considerações de Bergson acima, há um dualismo que supõe, de um lado, o corpo, que é o que pode fixar, dar a base e ser o equilíbrio para o espírito, cuja definição revela-o como sendo independente dele. A tese essencial a ser destacada, aqui, é a seguinte: o corpo é um instrumento imprescindível para a inserção do espírito na realidade, embora Bergson sublinhe, constantemente, que um não se reduz ao outro. Ambos prestam-se mútuo apoio, eis o que é preciso considerar e explicitar.

O livro de 1896 aposta, assim, que a relação entre corpo e espírito[134] pode ser pensada em termos de *graus* de duração, o que implica dizer, conforme o próprio filósofo assevera, que a questão entre corpo e espírito deve ser colocada em termos de *duração* e não de espaço. *Matière et mémoire*, que busca elucidar o problema mente-corpo, constata que o corpo vivo recebe sensações e executa movimentos. Estes, por sua vez, são considerados em termos de duração, visto que o corpo se encontra num presente entendido à luz da duração, ainda que mínima. Nesse sentido, o livro busca evidenciar e explicitar a existência de diferentes graus de duração, sendo alguns identificados com o corpo próprio – com suas sensações e movimentos – e, outros, com uma consciência singular, definida por um grau de duração totalmente diferente. Uma das principais teses do livro consiste em afirmar que a vida psicológica possui diversos graus, ora mais perto da ação, ora mais perto do sonho. A noção de *atenção à vida* aparecerá como central aqui, uma vez que ela se configura como um princípio que regula a transição entre esses planos. Contudo,

---

[134] Bergson considera que o espírito ultrapassa a massa de lembranças, o que parece apontar para uma diferença entre a atividade propriamente dita espiritual e a conservação do passado, identificada aqui como “massa de lembranças”. Trata-se de uma diferença enigmática, uma vez que a própria definição de espírito em *Matière et mémoire* possui diversas nuances, não sendo tão bem delimitada. Poderíamos resgatar aqui uma passagem da conferência *L’âme et le corps*, onde Bergson afirma que o “eu”, a “alma” e o “espírito” é o que transborda o corpo, delimitando, assim, sua especificidade. Além de ser algo para além dele, o espírito também aparece como sendo uma “[...] força que pode extrair de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que tem” (BERGSON, 2011, p. 3). Todas essas características sugerem que a atividade espiritual pode ultrapassar a massa de lembranças? Com efeito, há a suposição de uma atividade do espírito, visto que ele pode retirar algo de si mesmo e devolver mais do que recebe. Poderíamos dizer, assim, que o espírito é algo capaz de criar o novo e de introduzir movimentos imprevistos no mundo, o que torna sua atividade algo para além da conservação e mera reprodução do passado. Ao passo em que ele é definido como uma força que extrai de si mesma mais do que contém, ele vai além da massa de lembranças que o constituem.

antes de aprofundar sobre essa noção tão fundamental do livro de Bergson, vejamos alguns aspectos de sua teoria da memória, buscando considerá-la numa maior amplitude, visto que ela será central para a compreensão da dinâmica da vida psicológica e sua relação com o corpo. Consideramos, anteriormente, as concepções de corpo que aparecem em *Matière et mémoire*, de modo que, agora, trata-se de considerar aspectos do âmbito espiritual.

8. A distinção entre as duas memórias: contextos e implicações

Segundo a filosofia de Bergson, o corpo vivo possui um papel importante na atualização do passado. Nesse sentido, o corpo tem um papel relevante na compreensão da ação e da personalidade. A ação, embora tenha um sentido pragmático na filosofia de Bergson, pode ser interpretada como a efetivação do passado no presente. A personalidade, por sua vez, corresponde efetivamente a uma atualização do passado, visto que está vinculada à vida interior, à história singular de alguém. *Matière et mémoire* enfatiza que o corpo não pode ser o fundamento da conservação do passado. O corpo não é capaz de explicar completamente a memória porque, em última instância, em seu sentido mais puro, ela é independente dele. No entanto, Bergson também postula que, dada uma maior complexidade de reações que o corpo opera, as quais estão interligadas com as ações nascentes ou possíveis, revela-se um número maior de mecanismos motores que indicam um tipo específico de conservação do passado. Em outros termos, o filósofo postula que o passado sobrevive sob duas formas distintas em nós. A constatação de teses como essas não está descolada de discussões com a psicologia científica do século XIX, ciência que estava no radar filosófico de Bergson. Cabe observar que já havia naquela época um extenso debate sobre a memória, isso antes mesmo de o filósofo terminar de redigir seu livro em 1896.

De acordo com a leitura e historização de Serge Nicolas e Doriane Gras, uma parte da filosofia francesa separou hábito e memória, sendo o primeiro, por vezes, ligado à “vontade”, enquanto que a segunda foi pensada em relação à “inteligência”. O interesse na relação entre esses dois elementos veio a partir dos escritos de filósofos como Maine de Biran, Félix Ravaisson e Léon Dumont, por exemplo. Paul Janet, por outro lado, que foi alguém que pode ser considerado “próximo” de Bergson — já que era tio de um amigo pessoal, Pierre Janet —, bem como peça

importante para a filosofia francesa do século XIX, também pensou nessa relação entre memória e hábito[135], conforme mostram os autores. Professor da Sorbonne, Janet sustentou, como uma de suas teses, que a memória é identificada com uma consciência que se continua, o que significa dizer que devemos pensar a memória como algo indissociável do fato psicológico, o qual está ligado à consciência. Ora, uma concepção como essa foi fortemente rechaçada por alguém como Théodule Ribot, pensador que buscou interpretar a memória como algo de ordem biológica.

Para compreendermos algumas interpretações de Ribot sobre a memória, é necessário levar em conta as características que marcam sua psicologia experimental, ressaltando, sobretudo, suas influências intelectuais. Conforme observamos anteriormente, Ribot foi crítico da psicologia metafísica e procurou estabelecer as bases de uma nova psicologia, cuja fundação deveria estar baseada em teses científicas e materialistas. Uma de suas influências da época foi Herbert Spencer, curiosamente, o mesmo pensador que estimulou algumas ideias da filosofia de Bergson, tal como ele próprio reconheceu em sua autobiografia intelectual[136]. De acordo com Nicolas (2002), os *Principes de Psychologie* de Spencer, especialmente o capítulo sobre a memória, foi decisivo para inspirar Ribot a escrever sobre o tema. A partir da leitura desse autor, Ribot passou a tecer algumas considerações sobre a memória em uma de suas obras mais conhecidas, *Les maladies de la mémoire* – considerada a primeira monografia sobre o tema da memória. Com efeito, é neste livro que ele propõe uma tese forte: a memória é "[...] por essência como um fato biológico; por acidente um fato psicológico" (RIBOT, 1906, p. 1); tese que vai na direção contrária ao que propôs Paul Janet[137], por exemplo.

O ponto de vista de Ribot considera uma distinção importante entre o sentido amplo e o estrito da memória, ou seja, a memória orgânica, o qual remete à chamada "memória verdadeira", e a memória psicológica, a qual implica uma

---

[135] De acordo com Paul Janet: "De todas as faculdades intelectuais, aquela que tem mais relações com o hábito é a memória. Nós dissemos que a memória é um hábito. Outros disseram que o hábito é uma memória. A verdade é que há uma parte comum entre os dois fatos, e que nenhuma outra de nossas faculdades intelectuais deve tanto à repetição dos atos" (JANET, 1879, p. 296).

[136] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 2-3.

[137] Cf. NICOLAS, S.; GRAS, D. Habitude et mémoire dans le cours et l'oeuvre de Bergson. In: MATTON, Sylvain., PANERO, Alain (éds.). *Bergson professeur*. Actes du colloque international organisé par Alain Panero, Sylvain Matton et Mireille Delbraccio (Paris, École normale supérieure, 22-24, Novembre, 2010). Louvain-la-neuve: Peters, 2014.

consciência epifenômeno[138]. De acordo com Nicolas, para Ribot, “[...] a memória natural deve ser procurada em propriedades da matéria organizada e não em outros lugares” (NICOLAS, 2002, p. XXXVIII). Ribot investiga, assim, a memória orgânica através dos exemplos de automatismos e o exemplo que ele escolheu foram os “atos automáticos secundários”, os quais são adquiridos ao longo da vida de um indivíduo e são formados de acordo com algumas combinações de reflexos inatos. Uma das consequências mais fortes de suas reflexões, nesse sentido, é a de que a memória “[...] seria uma função geral do sistema nervoso, que se baseia na capacidade dos elementos nervosos (células) de se modificar em função das impressões recebidas e de formar associações entre um certo número desses elementos” (NICOLAS, 2002, p. XXXIX). Embora não seja nossa intenção aprofundar as concepções de Ribot sobre a memória, é relevante destacar, que, segundo suas concepções, desde a memória mais simples como o hábito, até a mais complexa, como a lembrança, podem ser encontradas a partir de estruturas cerebrais. Sua tese, portanto, restringe a memória ao domínio orgânico.

Desse modo, a teoria de Ribot conduz a uma compreensão materialista da memória, tese que foi fortemente rejeitada por Bergson. O estudo da memória orgânica, segundo a concepção de Ribot, não deve ser feito através de uma análise introspectiva, visto que sua psicologia era contra a metafísica e, por isso, contra qualquer tentativa de apreender a “alma” sob signos para além do físico. O erro é ainda maior quando se tenta apreender a memória psíquica a partir desse método particular que volta-se para o interior de uma mente, por assim dizer. Ribot reconhece que a “[...] memória consciente é somente um caso particular da memória biológica” (RIBOT, 1906, p. 50). Ao redefinir a compreensão sobre a memória, ele também propõe uma outra interpretação sobre a personalidade, dessa vez fora dos moldes da psicologia metafísica. Por exemplo, conforme afirma Janet sobre esse psicólogo, a personalidade “[...] não se encontra na alma, encontra-se no corpo” (JANET, 1984, p. 21). Além das influências de Spencer, Ribot também teve outros autores como base para interpretar as doenças da memória. Segundo Nicolas, o objetivo da obra desse psicólogo “[...] foi de fato mostrar o que o método patológico poderia nos ensinar sobre a natureza e o funcionamento da memória” (NICOLAS, 1998, p. 23). Nesse sentido, os trabalhos do neurólogo John Hughlings

[138] Cf. RIBOT, T. *Les maladies de la mémoire*. Paris: G. Baillière, 1881.

Jackson foram fundamentais para Ribot, visto que ambos tinham uma forte inclinação em relação ao ideário evolucionista que predominava à época.

A distinção estabelecida por Bergson em *Matière et mémoire* sobre as duas memórias, mais especificamente sobre os dois modos de conservação do passado, é fundamental para ressaltar as diferenças em relação às posições adotadas por seus adversários. Em linhas gerais, o filósofo postula uma memória que não é redutível ao orgânico, tal como queria Ribot. Trata-se da memória pura, cuja definição demonstra que ela é independente em relação ao órgão cerebral. Contudo, mesmo que a distinção entre as duas memórias seja precisa no livro de 1896, alguns anos antes, por volta dos anos de 1887-1888, por exemplo, Bergson esteve mais próximo das concepções de Ribot. Textualmente, em seu curso sobre Psicologia, ele defende que a memória estaria ligada ao estado orgânico e afirma, na 27º lição, o seguinte:

> Assim a lembrança teria como causa material e como condição fisiológica a constituição de um grupo relativamente duradouro de células nervosas, por exemplo, que, novamente excitadas, forneceriam novamente ao espírito ou à alma a impressão primitiva, embora enfraquecida (BERGSON, 2014, p. 179).

Essa compreensão materialista muda, seguramente, após a publicação de *Matière et mémoire*, texto em que a teoria da memória é estabelecida de maneira definitiva. De 1896 em diante, a lembrança não possui exatamente uma causa material, embora conta com uma participação importante dos processos fisiológicos, especialmente o cérebro que é etapa fundamental para o processamento de representações passadas. Num curso de Psicologia ministrado no liceu *Henri-IV*, entre os anos de 1892-1893, portanto, 3 anos antes da publicação daquele livro, Bergson já havia mudado de posição em relação aos seus interlocutores. Rejeitando as teses da psicologia experimental, o filósofo defendeu que Ribot não teria compreendido aquilo que “[...] era o essencial do ponto de vista filosófico, a conservação do passado, sua sobrevivência no presente” (BERGSON, 1992, p. 354). É justamente a temática sobre como ocorre a conservação do passado e o modo como ele pode sobreviver no presente que é explorada e aprofundada devidamente em *Matière et mémoire*.

De acordo com Bergson, nossa existência decorre em meio a objetos, os quais são percebidos por nós, ao mesmo tempo em que provocam de nossa parte "[...] movimentos pelo menos nascentes através dos quais nos adaptamos a eles" (BERGSON, 2012, p. 89). Ora, esses movimentos, na medida em que se repetem, "[...] criam um mecanismo, adquirem a condição de hábito, e determinam em nós atitudes que acompanham automaticamente nossa percepção das coisas" (BERGSON, 2012, p. 89). A partir destes mecanismos é possível então obter uma reação apropriada, o "equilíbrio com o meio" que é a finalidade da própria vida. Trata-se, aqui, da *memória-hábito*, uma memória voltada para a *ação*, capaz de auxiliar o corpo a agir, por assim dizer, e que por isso possui um aspecto de ordem prática. Essa memória pode ser entendida a partir de movimentos que nosso corpo executa, os quais não exigem necessariamente um "esforço consciente" para retomar a experiência passada. Quando andamos e respiramos, por exemplo, nosso corpo possui um hábito cuja aquisição se dá por meio da repetição; esta conservação implica, portanto, a experiência passada que foi gravada no corpo. Nas palavras de Bergson, o exercício habitual do corpo "[...] é armazenado num mecanismo que estimula por inteiro uma impulsão inicial, em um sistema fechado de movimentos automáticos, que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo" (BERGSON, 2012, p. 84).

Contudo, ao mesmo tempo em que o passado é conservado sob forma de hábitos-motores, Bergson também defende que a consciência "[...] retém a imagem das situações pelas quais passou sucessivamente, e as alinha na ordem em que elas sucederam" (BERGSON, 2012, p. 89-90). São essas situações que se conservam na memória que apontam para uma dimensão espiritual que ultrapassa o corpo, por assim dizer. Trata-se de eventos espontâneos que marcam detalhes que não visam responder às utilidades práticas e que por isso mesmo não se sucedem na mesma ordem e no mesmo tempo. Através dessa forma de conservação do passado, Bergson aponta para uma dimensão que não se reduz ao corpo, embora ela ainda seja dependente dele para se concretizar.

Sobre a memória-hábito, Bergson afirma que ela

> [...] 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. Ela 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 (BERGSON, 2012, p. 86-87).

O trecho acima sugere que a tomada de consciência de nosso corpo também implica considerar os mecanismos montados no corpo, os quais conservam o passado sob a forma de memória-hábito. Nesse sentido, “a consciência de meu corpo” também pode remeter a uma consciência de “todo um passado de esforços armazenados no corpo”, o que parece ampliar a noção de corpo como base física da personalidade. Bergson articula corpo e memória, visto que a memória-hábito é ainda uma memória, embora seja mais voltada para a ação. Chama a atenção o fato de que esse tipo de memória é “assentada” no presente, o que indica seu caráter ativo, atual. Textualmente, lemos que a memória-hábito “[...] faz parte do meu presente, assim como meu hábito de caminhar ou escrever” (BERGSON, 2012, p. 85). Desse modo, tomar consciência de nosso corpo envolve considerar todo um conjunto de mecanismos motores que articulamos juntamente com a ação presente que se efetiva.

A distinção estabelecida por Bergson entre duas memórias evidencia que cada uma se relaciona com a personalidade de modo diferente, sendo que uma se constitui pela repetição enquanto que a outra é definida como algo que não pode se repetir[139]. A memória-hábito, impessoal, opõe-se à memória espontânea que constitui-se a partir do que há de mais pessoal em nossa experiência. Bergson estabelece uma distinção entre o animal humano e o animal não humano, na medida em que aquele seria o único capaz de acessar essa dimensão mais pessoal. Isto porque, para evocar o passado sob forma de imagem, “[...] é necessário poder se abstrair da ação presente, é preciso saber o preço do inútil, é necessário querer sonhar” (BERGSON, 2012, p. 87), procedimento que os animais não humanos não seriam capazes de realizar. Embora a utilidade seja sempre mais preferível, visto que as espécies estão sempre sob ameaças constantes, o humano

[139] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 88.

seria capaz de realizar um *esforço* específico, a saber, acessar à dimensão profunda, pessoal, identificada aqui com o âmbito do sonho, que revela nossa vida passada conservada integralmente.

Bergson considera que a memória-hábito só pode ser esclarecida graças à memória espontânea. Se aquela é cada vez mais impessoal e estranha à nossa vida passada, só podemos saber que se trata de um hábito porque temos a lembrança de tê-lo adquirido, isto é, porque há um chamado à memória espontânea. Desse modo, uma das características principais da memória espontânea é a de datar os eventos. Esta memória, por sua vez, é definida por Bergson como sendo a "memória por excelência", enquanto a memória-hábito "[...] aquela que os psicólogos estudam em geral, é o *hábito esclarecido pela memória* mais do que a memória propriamente dita" (BERGSON, 2012, p. 89). Essa diferença é importante porque demarca uma distância em relação à tese de Ribot de que a memória seria redutível ao orgânico. De acordo com o psicólogo, a memória possui três aspectos que correspondem a uma ordem hierárquica:

> [...] a conservação de certos estados, sua reprodução e sua localização no passado. [...] os dois primeiros são necessários, indispensáveis; o terceiro, que na linguagem da escola chamamos de 'reconhecimento', completa a memória, mas não a constitui" (RIBOT, 1906, p. 2).

Worms sublinha que Bergson parece inverter a prioridade estabelecida por Ribot entre os critérios da memória, de modo que para o comentador, conservação e reprodução seriam, inversamente ao que Bergson propõe, *puramente biológicos*, enquanto que a localização no passado

> [...] pressupõe a consciência e é de certa forma o 'luxo' da memória humana, desnecessária, no entanto, para a constituição da memória propriamente dita (humana), para a qual o corpo é suficiente. Mesmo que Bergson atribua uma parte fundamental à conservação e reprodução biológica do passado, a verdadeira memória, ou por excelência, pressupõe para ele um sentimento consciente, para o qual, além disso, recusando-se a falar simplesmente de localização no tempo, ele renova o uso do termo *reconhecimento* (WORMS, 1997, p. 106).

A tese bergsoniana rejeita a redução da verdadeira memória ao físico, portanto, afasta o filósofo da psicologia experimental de Ribot. Para o psicólogo, a

memória não está “[...] segundo a expressão vaga da linguagem comum, ‘na alma’: ela é fixada no seu local de nascimento, em uma parte do sistema nervoso” (RIBOT, 1906, p. 11). Bergson rejeita fortemente a tese localizacionista, de modo que não faz sentido perguntar “onde” a memória estaria no corpo. Em sua concepção, a lesão cerebral não seria suficiente para explicar a destruição do passado, pois a “[...] pretensa destruição das lembranças pelas lesões cerebrais é apenas uma interrupção do progresso contínuo pelo qual a lembrança se atualiza” (BERGSON, 2012, p. 140). Segundo a distinção feita por Bergson entre as duas memórias, observamos que, por um lado, uma dessas memórias remete ao passado, à história singular que é conservada em nós, enquanto que, por outro, a outra memória mais voltada ao presente apenas “encena” o passado, para utilizar uma expressão do próprio filósofo.

Ao distinguir duas formas de memória, ressaltando, por um lado, o caráter prático e útil da memória-hábito, e a independência da outra memória em relação ao corpo, Bergson se pergunta para que serviria então as “imagens-lembranças” ao se conservarem na memória, ou seja, se estas, por vezes, não esclarecem a situação presente, elas não irão antes “[...] desnaturar o caráter prático da vida, misturando o sonho à realidade?” (BERGSON, 2012, p. 90). A ideia de que a vida do espírito é regulada pela atividade corpórea passa por uma questão de ordem *vital*. Desse modo, a resposta ao porquê de nossa vida espiritual ser fixada pelo corpo, sendo este aquilo que lhe dá a base e o equilíbrio, é fundamentada a partir de uma descrição essencial do corpo vivo, bem como a partir de um imperativo de ordem vital: o caráter prático da vida exige uma certa adaptação das espécies. Ora, se o nosso corpo – com seus movimentos e sensações – fixa a dimensão espiritual, isto significa dizer que não vivemos completamente como num sonho, onde uma massa de lembranças de nossas vidas apareceria sem nenhum critério prático? Sobre isso Bergson responde o seguinte:

> Seria assim, certamente, se nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descartasse todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto *útil* (BERGSON, 2012, p. 90).

Eis uma passagem fundamental do livro de 1896 e que aponta para uma importante característica do corpo e da consciência. O corpo é algo que fixa a vida do espírito, isto é, fornece a base e o equilíbrio, sendo que tal característica corresponde a um critério de ordem prática. Isto ocorre porque, antes de tudo, o corpo e, sobretudo o cérebro, descarta certas imagens do passado. Nessa passagem destacada acima, Bergson parece ressaltar ainda mais a potencialidade do corpo em selecionar imagens, em agir em função do caráter "útil", o qual é constantemente defendido por ele ao longo de seu livro. Esse mesmo critério, que opera fortemente na descrição da percepção, destaca uma dimensão funcional do corpo vivo no contexto da teoria da memória, como algo que impede o passado de se tornar presente. Em outros termos, significa dizer que o caráter prático da percepção condiciona uma seleção específica das imagens-lembranças, visto que nosso corpo, ou antes, a própria vida em questão aqui, não exige da situação presente senão lembranças que possam esclarecê-la, isto é, respostas às demandas de ordem prática.

Cabe observar, igualmente, que Bergson considera que há um caráter de "apoio mútuo" entre as duas memórias. Parte-se do entendimento de que os mecanismos motores mobilizam lembranças passadas, lembranças-imagens, aquelas que são capazes de apresentar uma determinada "utilidade" à situação presente. Desse modo, as lembranças passadas necessitam, inversamente, de mesmos mecanismos motores para serem atualizadas, pois do contrário elas permanecem inativas. Daí o filósofo assinalar que "[...] é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida" (BERGSON, 2012, p. 170). A compreensão do apoio mútuo entre as duas memórias permite visualizar que a solidariedade entre ambas é o que caracteriza, por exemplo, os "homens equilibrados" ou, como o filósofo denomina, os "homens adaptados à vida"[140]. Ora, é aqui que podemos verificar o surgimento de uma definição geral de personalidade, por assim dizer, cuja compreensão se dá a partir da dinâmica entre as duas memórias.

Bergson considera que a vida cotidiana de uma pessoa é concebida a partir de um movimento entre essas duas memórias, sendo uma contemplativa e outra

[140] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 170.

motora. As diferenças entre as duas memórias, nesse sentido, permitem pensar a experiência humana “normal” e “patológica”. Antes de aprofundarmos este ponto, é válido notar que o filósofo propõe duas coisas cruciais: a primeira diz respeito à conservação integral do passado, o qual é sempre acumulativo, constituindo, assim, todo o conjunto de nossa história; a segunda é que, embora nosso passado seja conservado de modo integral, o acesso a ele só é dado de maneira parcial. A despeito do segundo ponto, aqui, novamente, Bergson recorre ao papel desempenhado pelo corpo. Este último é caracterizado a partir de uma inibição, pois o corpo é colocado como elemento responsável por fazer a mediação entre as duas memórias, isto graças a sua configuração sensório-motor. A experiência humana é regulada pelo caráter prático da vida, o qual exige uma seleção de lembranças específicas que podem auxiliar na ação presente, ao mesmo tempo em que ela pode ser enriquecida com a inserção de outras partes de nosso passado. Essa regulação das lembranças possui uma função prática importante, pois é ela que impede de vivermos completamente como se estivéssemos num sonho.

Nosso passado permanece escondido de nós na maior parte do tempo, uma vez que ele é inibido pelas necessidades da ação presente. Em estado de vigília, o sistema nervoso prolonga uma excitação recebida em ação apropriada, conforme ressalta Bergson. Nesse sentido, o “homem de ação”, que é capaz de realizar tal operação, é caracterizado pela capacidade de não inserir em seu momento presente as lembranças que podem desequilibrar o caráter prático da vida. O contrário desse tipo de personalidade, no caso o “homem sonhador”, por assim dizer, seria aquele que tem um relaxamento do sistema nervoso, cujo efeito causa uma maior inserção de lembranças “inúteis” numa situação que não as exigiria, ou seja, lembranças que não são capazes de auxiliar na ação presente. A definição geral de “homem adaptado à vida”, ou, antes, de personalidade adaptada à vida, é atrelada ao papel que desempenha a “consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente”. Sendo assim, Bergson coloca em questão o poder da consciência como “seleção” e/ou “inibição”.

Segundo a leitura de Worms, Bergson, antes mesmo de Freud, emprestou a noção de “inibição” de Ribot. O psicólogo, por sua vez, “[...] tinha descrito, no caso da atenção em particular, como os *movimentos do corpo* têm uma função crítica e negativa, que inibe e reprime o conteúdo da consciência psicológica” (WORMS, 1997, p. 108). Embora o filósofo mantenha uma distância considerável de Ribot ao

postular que a memória verdadeira é independente do corpo, aqui notamos uma aproximação significativa. O corpo, para Bergson, é responsável por impedir que parte do passado conservado fora do âmbito físico retorne como conteúdo da consciência. Especialmente com a definição de “homem de ação”, é possível verificar essa mesma potência do corpo. Esse tipo de personalidade inibe boa parte do passado e restitui apenas o que é interessante à situação presente. De modo geral, nossa relação com o mundo exterior se dá predominantemente em função de exigências práticas, o que supõe que certas lembranças do passado são impedidas de se atualizarem a todo o tempo. Há uma certa dosagem do que pode entrar no contexto das ações presentes realizadas pelo corpo, ou, do contrário, viveríamos num completo devaneio. Desse modo, sobre a dinâmica entre as duas memórias, o filósofo afirma o seguinte:

> Ou então nossa distinção de duas memórias independentes não está fundamentada, ou, se ela corresponde aos fatos, deveremos constatar uma exaltação da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso for perturbado, e, ao contrário, uma inibição, no estado normal, de todas as lembranças espontâneas que não podem consolidar utilmente o equilíbrio presente, enfim, na operação pela qual se contrai a lembrança-hábito, a intervenção latente da lembrança-imagem (BERGSON, 2012, p. 91).

Segundo a passagem acima, Bergson admite que o equilíbrio sensório-motor, parte fisiológica de nosso corpo, pode afetar o surgimento ou não de memória espontânea. O esquema proposto, qual seja, o de que o corpo regula o acesso à totalidade do passado, será fundamental para a teoria da personalidade. Afetar o equilíbrio sensório-motor corresponde a uma desregulação da personalidade de ação, por assim dizer, posto que esta última depende de seu bom funcionamento. A passagem destaca que o “equilíbrio presente” refere-se, em partes, à inserção de lembranças espontâneas. Sendo assim, a partir da dinâmica entre as memórias, elucidada por uma interpretação apoiada nos fatos, Bergson passa a esboçar novos aspectos de sua teoria da personalidade. Ao lançar mão de uma definição geral, a saber, o “homem de ação”, nota-se que agora também é possível falar em “padrões” que são explicados tanto pelo lado fisiológico quanto pelo psicológico. A dinâmica entre ambas memórias conta uma etapa importante realizada pelo corpo, mais especificamente do sistema nervoso, porque ele é capaz de inibir a lembrança

espontânea, o que resulta, efetivamente, num acesso parcial à nossa história singular. Bergson mostra, assim, que o corpo e seu sistema fisiológico devem ser incluídos numa teoria da personalidade, embora ela não seja redutível somente ao orgânico.

No entanto, é preciso observar que a relação entre o corpo e a consciência, a qual surge a partir da dinâmica entre as duas memórias, possui uma especificidade que merece ser mencionada, uma vez que ela acarretará uma consequência fundamental para a teoria da personalidade. De acordo com o livro de Worms sobre *Matière et mémoire*, não podemos falar especificamente em patologia mental, mas apenas biológica. Esse comentário está baseado na ideia de que a inserção da memória espontânea – algo independente do corpo – depende exclusivamente do equilíbrio sensório-motor para se atualizar, encarnar-se numa percepção, por exemplo. O lado patológico, que vem a se desenvolver quando há um desajuste que perturba o equilíbrio sensório-motor, aponta para um "defeito" que é oriundo exclusivamente do corpo e não do espírito. Essa tese ressignifica a dinâmica entre consciência e corpo, pois considera que a relação entre corpo e consciência sob outra perspectiva. Para compreendermos esse ponto, Worms nos chama a atenção para o seguinte:

> A correspondência entre cérebro e consciência é simbólica e não causal: somente o cérebro opera efetivamente as ações ou os movimentos, também somente ele pode ser fisicamente afetado. Não haverá propriamente falando patologia do espírito ou "doença mental" em Bergson: mas os efeitos simbólicos e psicológicos de patologias que permanecem biológicas em si mesmas (WORMS, 1997, p. 108).

A ideia de que somente o corpo seria afetado o coloca numa posição importante. O psicológico não é redutível ao físico, embora seja dependente dele, em certa medida, o que faz do dualismo bergsoniano algo complexo. Se o corpo é o único que pode ser afetado, então o estudo de suas patologias não parece ser totalmente descartável do ponto de vista filosófico. O esclarecimento do funcionamento do orgânico revela-se como etapa fundamental para a compreensão do psicológico em Bergson. Desse modo, os estudos realizados por Ribot e pela tradição científica que ele acompanha, poderiam servir para ampliar e/ou enriquecer a teoria da personalidade, uma vez que o corpo é o que explica algumas patologias.

A ideia de inibição em Bergson poderia ser lida, nesse sentido, a partir dessa correspondência simbólica destacada por Worms. Na medida em que somente o corpo seria afetado, mais especificamente, o cérebro, cabe observar que Bergson posiciona o sistema nervoso como elemento importante para pensar a personalidade, uma vez que ele é responsável por regular ou desregular seu funcionamento, por assim dizer. É pelo corpo que a regulação de lembranças ocorre, seja uma maior ou menor inserção delas no presente. Quando o corpo é afetado, significa que é justamente a adaptação do espírito à realidade que passa a ser prejudicada. Tal inadaptação do espírito implica, antes de tudo, numa perturbação da inserção de lembranças nas ações efetivas.

Sendo assim, as análises feitas por Bergson sobre a afasia, patologia bastante conhecida no século XIX, contribuem para mostrar que as memórias são, em última instância, independentes do corpo, mas que o órgão cerebral, quando comprometido, é o que explica a incapacidade de atualização de uma lembrança. Tal incapacidade, fonte de desarranjos da personalidade, também está ligada à distinção entre tipos de personalidades diferentes, bem como à adaptação do espírito à realidade. Afetar o corpo vivo significa afetar a capacidade de nosso passado reaparecer, o que não faz do corpo um arquivo de lembranças, por exemplo, mas um coadjuvante imprescindível no processo de atualização de uma história singular. Para compreendermos melhor este ponto da filosofia de Bergson, vejamos algumas considerações sobre como ele entende a utilização das experiências passadas, ou seja, como se dá o processo de reconhecimento. Veremos que estudá-lo é fundamental para explicitar a importância do corpo, visto que este se encontra no entrecruzamento entre a ação e o passado. Segundo o pensamento de Bergson, a distinção entre duas memórias corresponde a uma distinção entre dois tipos de reconhecimento, os quais também já correspondem a um esboço da teoria dos planos de consciência, teoria central para compreendermos a complexa relação psicofisiológica. Vejamos, então, algumas considerações sobre as duas formas de reconhecimento.

9. As duas formas de reconhecimento

Por que é importante passar pela análise do reconhecimento? Segundo a própria definição de Bergson, o reconhecimento é o “[...] ato concreto pelo qual

reavemos o passado no presente" (BERGSON, 2012, p. 96). Se o passado se conserva a partir de duas formas, também haverá duas formas de reavermos o passado no presente. O ponto de partida de Bergson considera, conforme observamos no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, que o corpo é uma imagem privilegiada, cuja principal característica é *selecionar* imagens e agir, consequentemente, no mundo. O segundo capítulo do livro, por outro lado, considera que há uma capacidade operada pelo corpo de *reconhecer* essas imagens e, a partir disso, agir igualmente.

Assim como as duas memórias nunca são dadas de forma pura, os dois tipos de reconhecimento também nunca o são. De acordo com Bergson, há dois tipos de reconhecimento. Por um lado, há um reconhecimento, *no limite*, que é instantâneo, realizado pelo corpo. Esse tipo de reconhecimento consiste em uma *ação* e não em uma representação[141]. O exemplo que serve para explicá-lo é o de um sujeito que faz uma caminhada pelas ruas de uma cidade. Inicialmente, o sujeito que caminha não possui os mecanismos de reconhecimento corporal consolidados, de modo que "[...] não há nada, numa das atitudes [que o sujeito que caminha realiza], que anuncie e prepare as atitudes que vão vir" (BERGSON, 2012, p. 100). Essa caminhada, posteriormente, será orientada pelo hábito, por uma ação do corpo que consiste em desempenhar o passado sem reconhecê-lo verdadeiramente, por assim dizer. Bergson assume, então, que há um sentimento de familiaridade com a situação presente, de modo que reconhecer "[...] um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele" (BERGSON, 2012, p. 101), ou seja, consiste em utilizar uma atividade motora, cuja característica se adapta ao objeto[142].

Por outro lado, Bergson afirma que há um reconhecimento atento, no qual há uma intervenção constante de imagens-lembranças. Estas, por sua vez, são inibidas pela consciência prática, ou mais especificamente, pelo "equilíbrio sensório-motor" do corpo, permanecendo num estado de espera para serem inseridas novamente numa situação presente. Nesse sentido, as imagens-lembranças são inibidas pelos movimentos do corpo, os quais possibilitam o reconhecimento automático. Mas,

[141] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p.101-103.

[142] "Equivale a dizer que exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo. Nossa vida cotidiana desenrola-se em meio a objetos cuja simples presença nos convida a desempenhar um papel: nisso consiste seu aspecto de familiaridade" (BERGSON, 2012, p. 103). Alguns anos após a publicação de *Matière et mémoire*, Bergson irá retomar este ponto no desenvolvimento de suas análises sobre o falso reconhecimento: "[...] a 'familiaridade' dos objetos da experiência diária se deve ao automatismo das reações que eles provocam, e não à presença de uma lembrança-imagem que viesse duplicar a imagem-percepção" (BERGSON, 2012a, p. 11).

estes movimentos são capazes de auxiliar na inserção de imagens-lembranças, mais especificamente, na seleção de determinadas imagens passadas que servem para iluminar a ação presente. De acordo com Bergson, os movimentos "[...] efetuados ou simplesmente nascentes preparam essa seleção, ou pelo menos delimitam o campo das imagens onde iremos colher" (BERGSON, 2012, p. 103). O reconhecimento atento, portanto, caracteriza-se por atualizar o passado, fazendo com que as imagens passadas, as quais estão conservadas no *inconsciente*[143], sejam inseridas numa percepção presente.

O reconhecimento atento supõe uma "atenção", a qual permite destacar diversos detalhes de um mesmo objeto. Tal processo conta uma participação do corpo e de sua estrutura fisiológica, por assim dizer, uma vez que, "[...] o papel do estímulo perceptivo é simplesmente imprimir no corpo uma certa atitude na qual as lembranças vêm inserir-se" (BERGSON, 2012, p. 108). Ao passo em que as imagens-lembranças são inseridas numa percepção presente, significa dizer que há um enriquecimento operado pela memória e que é projetado no objeto. A percepção de um objeto, de pessoas ou de lugares — tal como no exemplo que Bergson utiliza para descrever o reconhecimento motor — começa sendo um recorte operado pelo corpo, passando a ser enriquecida pela intervenção de imagens-lembranças. Significa dizer, então, que a percepção envolve a memória. Enquanto que o corpo oferece o esquema da ação através de seus movimentos e das ações que ele prepara, as imagens passadas se projetam e se inserem neles, sendo desse modo que a percepção passa a ser enriquecida. Bergson considera que nossa percepção conta com duas etapas importantes: uma que advém do objeto exterior e outra que vem da memória.

As considerações sobre os dois tipos de reconhecimento visam mostrar como o passado é reintegrado no presente, como ele sai de uma situação inativa e passa a ser ativo. Nesse sentido, a teoria do reconhecimento também esclarece e aprofunda a questão do pessoal/impessoal.. Ao estabelecer que há dois tipos de reconhecimento, Bergson se depara com uma lacuna entre ambos. De um lado, há um reconhecimento automático, que segundo Alain Panero, seria "[...] inconsciente ou subconsciente (um reconhecimento pelo corpo, pelo cérebro como indica o título

[143] O terceiro capítulo de *Matiére et mémoire*, ao aprofundar a natureza da lembrança pura, circunscreve a noção de inconsciente como a dimensão em que toda a nossa história singular é mantida. O *inconsciente virtual*, como é caracterizado, refere-se a uma realidade de ordem ontológica, a qual pode ser objeto da metafísica.

do capítulo 2, um reconhecimento impessoal que não é aquele da pessoa, que é da ordem das necessidades vitais)" (PANERO, 2006, p. 33). Esse reconhecimento evidencia que há uma operação realizada de maneira automática, na qual a participação da pessoa seria praticamente nula. A própria noção de "pessoa livre" poderia ser colocada em evidência aqui, pois não teria a menor importância e/ou seria problemática, uma vez que se trata de um reconhecimento que não é "consciente". Por outro lado, há um reconhecimento que é consciente, por assim dizer, sendo justamente um reconhecimento operado pelo *Eu*, "[...] meu *reconhecimento personalizado* que implica uma apropriação, uma interiorização, uma escolha e que é, se quisermos, da ordem da liberdade, da interioridade, da ordem do espírito" (PANERO, 2006, p. 33). Os dois tipos de reconhecimento colocam em evidência a questão da personalidade, pois se trata de considerar, de um lado, uma operação corporal e, de outro, a presença de um "eu". Observa-se, assim, que é a questão do dualismo que é igualmente aprofundada, na medida em que considera a presença de algo que transcende o cérebro/corpo, sem deixar de levar em conta sua participação nesse processo de reaver o passado. Há um "trabalho do espírito" que opera no reconhecimento atento, mas que não descarta totalmente o papel desempenhado pelo corpo. Na verdade, é preciso levar em conta os movimentos esboçados por ele, pois são estes que estão na base nesse reconhecimento atento.

O segundo capítulo de *Matière et mémoire* busca mostrar, então, como a memória é integrada ao corpo vivo, como a percepção é efetivamente impregnada de elementos subjetivos. Em outros termos, trata-se de considerar a relação entre corpo e espírito. De acordo com Bergson, o espírito realiza um trabalho de buscar no passado "[...] as representações mais capazes de se inserirem na situação atual" (BERGSON, 2012, p. 82). Este trabalho, por sua vez, anuncia a especificidade do espírito, na medida em que o que está em jogo é o acréscimo de algo para além de uma causa externa. Nas palavras de Worms, o espírito "[...] é assim distinguido da matéria pelos caracteres que certos atos acrescentam aos simples efeitos materiais, não apenas memória e síntese psicológica, mas criação e novidade em geral" (WORMS, 2000, p. 35). Sendo assim, o espírito é a força interior que fundamenta a memória e seu trabalho consiste em acrescentar algo à percepção do objeto que lhe é externo enriquecendo, assim, a experiência perceptiva. Numa outra passagem de *Matière et mémoire*, Bergson fala a respeito da realidade do espírito, a qual pode

ser alcançada justamente quando é realizada a conservação e o prolongamento do passado no presente:

> Mas, para tocar a realidade do espírito, é preciso colocar-se no ponto onde uma consciência individual, prolongando e conservando o passado num presente que dele se enriquece, subtrai-se, assim, à própria lei da necessidade, que deseja que o passado prolongue-se incessantemente em um presente que simplesmente o repete em outra forma, e que tudo flua sempre (BERGSON, 2012, p. 264-265).

A consciência individual é caracterizada pelo prolongamento e conservação do passado no presente. Mas, a passagem acima não deixa de considerar o momento presente, definido anteriormente a partir da "consciência de meu corpo". Desse modo, embora a realidade do espírito seja diferente da realidade corporal, por assim dizer, elas não são radicalmente separadas. Bergson não deixa de supor a presença do corpo em relação à percepção, visto que o presente que se enriquece com o passado que se efetiva através dele. Se o espírito realiza um trabalho de buscar algo no passado com o intuito de iluminar a situação presente, por exemplo, o corpo seria, assim, condição física importante para que certas partes do passado sejam inseridas nesse presente. Podemos extrair dessa constatação a ideia de que o passado, conservado incessantemente em nós, pode ser encontrado concretamente numa ação presente. O prolongamento do passado (espírito) no presente depende da presença do corpo vivo, de seus mecanismos motores e de sua ação.

Portanto, uma das consequências importantes da teoria da memória e das análises sobre o reconhecimento é que o passado sobrevive tanto no corpo, sob a forma de mecanismos motores, quanto no espírito, dimensão que é independente dele, embora mantenha certa proximidade. Apesar de Bergson distinguir as duas memórias, corporal e espiritual, ele postula que há unidade entre elas. A teoria do reconhecimento visa verificar como elas são unificadas, destacando, assim, as etapas tanto do corpo quanto do espírito no processo de atualização do passado. Por um lado, a conservação do passado no corpo já possibilita pensar numa possibilidade de ação, isto é, o corpo já é capaz de se mover entre objetos ao seu redor, devido às experiências que são "gravadas" nele e através dele. Contudo, isto não é tudo e nem mesmo suficiente, pois a memória do corpo também utiliza as imagens-lembranças para iluminar uma ação.

As análises de Bergson postulam que o corpo é veículo de atualização do passado, ou seja, ele dá condições para que certas imagens-lembranças possam se tornar atuais, mas, ao mesmo tempo, ele também inibe uma parte do passado, como vimos anteriormente, impedindo o seu reaparecimento integral. A mesma ação corporal que inibe o surgimento de certas imagens passadas, também permite que aquelas que são mais adequadas sejam inseridas à situação presente. Sobre esse ponto, Bergson escreveu o seguinte:

> Nós somos, devido à constituição de nosso sistema nervoso, seres nos quais as impressões presentes se prolongam em movimentos apropriados: se antigas imagens vêm do mesmo modo prolongar-se nesses movimentos, elas aproveitam a ocasião para se insinuarem na percepção atual e fazerem-se adotar por ela. Elas aparecem, de fato, à nossa consciência, quando deveriam de direito permanecer cobertas pelo estado presente (BERGSON, 2012, p. 103-104).

A imagem passada apropria-se dos movimentos realizados pelo corpo. É assim que o passado aproveita para reaparecer numa situação presente, por exemplo. O passado, nesse sentido, depende desse veículo físico, mas não sobrevive apenas por ele. No contexto da teoria do reconhecimento, é preciso ressaltar o fato de que o processo de evocação do passado possui diversos graus, o que equivale a dizer que a percepção de um objeto qualquer depende principalmente da complexidade da memória, a riqueza de detalhes que ela pode oferecer a determinado objeto. Se Bergson propõe um reconhecimento automático, feito “em nós mas sem nós”, para usar a expressão de Panero (2006), também há um reconhecimento que evidencia a participação ativa do espírito, por assim dizer, âmbito profundo, criador e ativo que traz à baila partes de nosso passado conservado. Quanto mais a memória participar do processo evocativo, por exemplo, quanto maior for a parte do passado evocado para ser inserido numa percepção, maior será o esforço da memória e maior será, portanto, o aspecto pessoal mobilizado. A inserção de imagens-lembranças passa por diversos graus, assim como nossa vida psicológica possui diversos níveis. Um mesmo objeto pode ser percebido por diferentes aspectos, porque o que está em questão, aqui, é justamente quais lembranças serão resgatadas no processo evocativo.

Com efeito, o processo evocativo, conforme a teoria do reconhecimento visa elucidar, não supõe a redução da memória ao cérebro. A teoria bergsoniana

esforça-se para evidenciar o equívoco da teoria atomística da vida mental. *Matière et mémoire* inscreve-se como tentativa de dialogar com uma literatura específica sobre a relação entre cérebro e memória, buscando sublinhar que a tese reducionista/materialista é defeituosa e insuficiente. A época de Bergson, que ficou conhecida como a época de "ouro da memória"[144], estava mais inclinada a acreditar que a memória poderia estar alojada no órgão cerebral. Ao passo em que o filósofo propõe estabelecer uma teoria da memória, sua intenção consiste em verificar e confrontar a teoria materialista localizacionista, cuja característica ignora a memória como independente do cérebro.

A tese de Bergson consiste no seguinte: quando o cérebro é afetado, não devemos pensar que as lembranças são destruídas, mas apenas impedidas de se tornarem atuais novamente. Essa explicação sobre a memória e a reinterpretação do reconhecimento formam, assim, um aparato crítico importante para o filósofo enfrentar e combater posturas como a do associacionismo. Este último, por sua vez, parte do princípio de que as memórias estão alojadas no cérebro e quando este órgão é afetado, por exemplo, significa a possibilidade concreta da memória ser destruída. Segundo essa teoria, o reconhecimento poderia ser explicado pela associação entre percepção e lembrança. Bergson afirma que essa associação não é suficiente para explicar tal ato, uma vez que essa postura parte de uma concepção problemática da vida psíquica. Seu argumento leva em consideração a insuficiência da tese que supõe que a lesão cerebral afeta a sobrevivência das imagens passadas. Numa passagem de *Matière et mémoire*, lemos que as lesões cerebrais

> [...] diriam respeito à nossa ação nascente ou possível, mas apenas nossa ação. Ora elas impediriam o corpo de tomar, em face a um objeto, a atitude apropriada ao chamamento da imagem: ora cortariam as ligações dessa lembrança com a realidade presente, o que significa que, suprimindo a última fase da realização da lembrança, suprimindo a fase da ação, elas impediriam do mesmo modo a lembrança de se atualizar. Mas, nem num caso nem no outro, uma lesão cerebral destruiria de fato as lembranças (BERGSON, 2012, p. 108).

[144] Cf. MISSA, J. Une critique positive du chapitre II de Matière et mémoire de Bergson. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997, p. 66.

Uma lesão cerebral afeta apenas a capacidade de ação do corpo e não destrói a memória por completo. Nota-se que é retomado novamente, aqui, o papel central do corpo como aquele que realiza as ações (*ação nascente* ou *possível*). Embora fosse um certo consenso, entre os pensadores da época, acreditar na localização da memória no cérebro, as etapas que Bergson percorre buscam mostrar o contrário: o corpo é apenas um instrumento para o passado se atualizar e não um armazém de lembranças. Toda percepção conta com um estímulo nervoso que é transmitido aos centros perceptivos. Ora, o problema está em fazer desse estímulo algo capaz de engendrar uma imagem, pois, se assim o fosse, seria possível explicar "[...] que a memória é apenas uma função do cérebro" (BERGSON, 2012, p. 108). Desse modo, o combate da tese localizacionista possibilita especificar ainda mais o papel do corpo, sem deixar de sublinhar a presença do espírito no processo evocativo. A configuração sensório-motora do corpo serve às lembranças-imagens para que elas possam se inserir numa situação presente, o que justifica o corpo ser peça chave da ligação entre as duas memórias, a *memória espontânea* e a *memória-hábito*. O corpo vivo é fundamental, portanto, na mediação entre as duas memórias. Sobre a relação e a mediação entre ambas, lemos o seguinte:

> Se a percepção exterior, com efeito, provoca de nossa parte movimentos que a desenham em linhas gerais, nossa memória dirige sobre a percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria assim pela segunda vez a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo. Se a imagem retida ou rememorada não conseguir abranger todos os detalhes da imagem percebida, é feito um apelo às regiões mais profundas e distantes da memória, até que outros detalhes conhecidos sejam projetados sobre os desconhecidos. E a operação pode continuar infinitamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, que, por sua vez, à medida que se torna cada vez mais desenvolvida, atrai um número crescente de lembranças complementares (BERGSON, 2012, p. 110-111).

A passagem acima ilustra que o reconhecimento atento implica uma reconstrução do próprio objeto, não sendo apenas um mero retorno a ele. Há dois momentos importantes que ocorrem aqui: o primeiro sendo os movimentos que são esboçados a partir da percepção exterior e, o segundo, a memória que se dirige

sobre a percepção para enriquecê-la. Esse retorno em questão, o qual é operado evidentemente pelo espírito, também conta com a participação ativa do corpo. De acordo com Bergson, a função do espírito é evocar lembranças na medida em que a atenção aumenta ou diminui, o que acaba enriquecendo ou não a percepção concreta. Sendo assim, se o filósofo defende que nossa vida psicológica pode ser "repetida" um número indefinido de vezes, é porque há "[...] estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes" (BERGSON, 2012, p. 115). Contudo, mesmo que a memória seja responsável por enriquecer a percepção, não podemos esquecer que o corpo dá condições para que a lembrança útil possa esclarecer a situação presente; ele é o único veículo que permite torná-la atual. Sem o corpo, de fato, a lembrança se torna inútil, sem nenhuma efetividade no momento presente.

Nesse sentido, se a teoria do reconhecimento visa "[...] verificar a diferença de natureza e a convergência de função entre as duas memórias" (WORMS, 1997, p. 110), é importante destacar as diferentes etapas em jogo nesse ato: há tanto a ação nascente, a qual se realiza por intermédio do corpo e de seus movimentos, quanto as imagens-lembranças, estas que possibilitam iluminar a situação presente na medida em que são utilizadas pelo corpo. Isso significa dizer, em resumo, segundo a leitura de Worms (1997), que sem a base corporal nada se explica.

Se o corpo é impedido de tomar uma atitude apropriada ao chamamento da imagem passada, isso se deve ao fato de que o cérebro pode estar lesionado. A consequência disso é que a lembrança se torna impedida de ser atualizada, não que ela estaria localizada no tecido cerebral. O cérebro, seguramente, é uma etapa importante para a atualização de lembranças, mas não é suficiente para explicar sua existência. As análises sobre as patologias da memória permitem distinguir aquilo que é da ordem do físico, do corpo (movimentos), e aquilo que é da ordem da memória (espírito), enfim, da consciência. Ao fazê-lo, torna-se possível explicitar cada etapa que ocorre no processo de atualização do passado no presente, sem que com isso seja reduzida a imagem representacional ao traço físico, tradução equivocada que acaba gerando diversos problemas. A investigação sobre as patologias não sugere que Bergson deseja se tornar efetivamente um clínico, mas deixa evidente seu interesse em interpretar corretamente os fatos, a relação entre consciência e cérebro. Daí que seja crucial reinterpretar e corrigir a leitura que a ciência de sua época fazia da memória.

Conforme ressalta Gallois (1997), a afasia ocupava um lugar importante no conjunto de assuntos discutidos na época de Bergson. Um nome importante desse período foi o de Charcot, por exemplo, cuja teoria era adepta da explicação associacionista e localizacionista das afasias. Com efeito, são essas duas posturas que o filósofo ataca constantemente, mostrando, assim, que elas ainda são tributárias de uma terceira tese problemática, qual seja, o paralelismo psicofisiológico. Bergson entende que as afasias só podem ser realmente compreendidas se forem considerados dois momentos distintos e igualmente importantes: a etapa fisiológica do corpo e as lembranças propriamente ditas. Nesse sentido, essa patologia se explica através da perturbação do processo de atualização do passado, isto é, atualização de lembranças, cuja causa se dá devido a um distúrbio da etapa sensório-motora do corpo. Mas, cabe observar que se a lembrança torna-se impedida de ser encarnada no momento presente, isso não significa entendê-la como redutível ao cérebro.

A distinção entre o que diz respeito ao domínio do corpo e do espírito, permite-nos verificar que a noção de personalidade se encontra no entrecruzamento de ambas dimensões. Nota-se, assim, que o estudo das patologias permite problematizar e ampliar outros aspectos da personalidade, destacando ainda mais sua complexidade. Passemos, então, a considerar alguns aspectos das patologias da memória com o intuito de esclarecer o modo pelo qual a personalidade aparece nesse contexto.

10. Patologias da memória e a questão da personalidade

Seguramente, o final do século XIX na França foi marcado por investigações a respeito da memória. Tratava-se de um período em que havia um interesse pelos mistérios do funcionamento da memória, pelo modo como ela se relacionava com o cérebro e, sobretudo, pelos distúrbios que a afetam. A memória, desde Platão, faz parte do conjunto de questões que intrigam a humanidade. É pela memória que agimos, que conservamos nossa história e, sobretudo, conhecemos o mundo. O interesse pela memória na França, naquele período, estava presente no ambiente acadêmico e despertava a curiosidade de médicos e filósofos, por exemplo, duas áreas do saber que, embora mantivessem algumas diferenças entre si, interessavam-se em compreender como ocorria a conservação e a reprodução de

nosso passado. Nesse sentido, o interesse de Bergson em estudar a memória não estava dissociado das discussões realizadas por seus contemporâneos. O material bibliográfico utilizado por ele, especialmente no segundo capítulo de seu livro, aponta para o teor especulativo desse contexto e demonstra que o filósofo estava ciente das discussões acadêmicas.

De acordo com Michael Roth (1989), em um artigo sobre as doenças da memória, o discurso sobre a conservação e a reprodução do passado buscava circunscrever o que era "ser normal no presente". Isso era feito justamente por meio de análises do que não era considerado normal, ou seja, pela observação do lado patológico da memória[145]. Segundo esse mesmo autor, há, ao menos, três doenças da memória que foram estudadas nesse período por diversos pensadores e que parecem ser importantes para esclarecer a relação entre memória, cérebro e, sobretudo, a noção de personalidade. São elas: a amnésia, a hipermnésia e a amnésia periódica.

A amnésia, doença importante do século XIX, define-se como a perda total ou parcial da memória, perturbação que pode inibir o acesso ao nosso passado conservado. Em linhas gerais, aqui, está implícita a questão sobre o modo pelo qual o passado é conservado. Isto é, ele se conserva no cérebro? Se não é neste órgão, onde, então, o passado é conservado e de que modo? Cabe observar que, nesse período, devido à forte influência dos estudos sobre o cérebro, principalmente advindos da frenologia de Gall, alguns estudos sobre a memória foram conduzidos seguindo a concepção localizacionista. São esses estudos, por exemplo, que constam como pano de fundo das discussões que Bergson realizou em seu livro de 1896. Ainda neste ano, acreditava-se que o estudo do cérebro e a compreensão do seu modo de funcionamento seriam capazes de esclarecer os distúrbios da memória, uma vez que boa parte das pesquisas defendiam que a memória estaria localizada no órgão cerebral. Ribot, em seu *Les maladies de la mémoire*, por exemplo, relatou diversos casos de pessoas que sofreram lesões na cabeça, levando-as ao esquecimento de determinados momentos de suas vidas. Desse

[145] Num certo sentido, é esse mesmo procedimento que Bergson também arriscou fazer, na medida em que vemos que ele se envereda pela via patológica com o intuito de esclarecer o aspecto "normal" de nossa vida psicológica. É essa mesma metodologia, aliás, que Freud utiliza em sua psicanálise. Ao observar alguns casos de histeria, por exemplo, sua intenção era circunscrever alguns aspectos da vida psicológica normal.

modo, o estudo dessas lesões comprovaria, assim, que o esquecimento é resultado da lesão cerebral, posto que a memória estaria localizada neste órgão.

É importante observar que há alguns pontos de convergência e divergência entre Bergson e Ribot. Guardadas as devidas proporções, a diferença mais acentuada entre eles refere-se à tese sobre o localizacionismo. Bergson considera as afasias como um material clínico que possibilita observar o aspecto patológico, mas seu intuito é o de esclarecer o funcionamento normal da psique humana, destacando especialmente a relação entre memória e cérebro. O seu interesse, seguramente, é de ordem filosófica, é a tentativa de esclarecer o problema mente-corpo. Sendo assim, o estudo da patologia permite ao filósofo esclarecer e analisar os "mistos" mal compreendidos, objetivo que é alcançado por meio de um movimento crítico. Ao ler boa parte da literatura científica de sua época sobre o assunto, Bergson constata que havia uma insistência na tese de que a lesão cerebral seria a causa do desaparecimento de lembranças. Com efeito, sua proposta consiste em rejeitar essa tese, colocando em seu lugar uma abordagem que não supõe uma relação causal entre o cerebral e o mental. Nos casos de surdez verbal, por exemplo, nota-se que não são as lembranças que desaparecem, mas sim o mecanismo cerebral que se torna incapaz de realizar sua função de rememoração e de seleção de imagens-lembranças. Esse procedimento crítico adotado por Bergson é realizado mediante uma releitura dos fatos científicos, com a intenção de colocar o problema efetivamente em novos termos. Busca-se interpretar a lembrança sem deixar de levar em consideração os estudos experimentais realizados por seus contemporâneos. Trata-se, evidentemente, de apontar os excessos dos postulados da psicologia empírica.

No entanto, a investigação sobre as afasias possibilita ainda ampliar o debate sobre a noção de personalidade. Em que medida isso é possível? Vimos anteriormente alguns aspectos do fenômeno da múltipla personalidade a partir da análise sobre o eu superficial e o eu profundo, os quais são entendidos por Bergson como duas visões da consciência sobre si mesma. Essa questão, que apareceu no contexto do *Essai*, ainda não tinha a memória como elemento fundamental da psique humana, embora ela estivesse pressuposta. De agora em diante, a memória poderá auxiliar a explorar outros aspectos desse fenômeno tão complexo. Conforme mencionamos anteriormente, segundo Hacking, a múltipla personalidade está intimamente ligada aos estudos sobre a memória, especialmente aqueles realizados

no final do século XIX, sobretudo no solo francês. Bergson, assim como os teóricos desse período, interpreta a múltipla personalidade à luz da teoria da memória.

A amnésia periódica é um tipo de amnésia que possibilita discutir os casos de múltipla personalidade. De acordo com Roth, a leitura de Ribot sobre esses casos indica que podemos falar de "[...] duas faculdades da memória num mesmo indivíduo, cada uma localizada em partes separadas do cérebro" (ROTH, 1989, p. 54). Conforme essa característica, constata-se que uma das faculdades não pode necessariamente reconhecer a outra, o que supõe um desconhecimento de uma parte do passado, por assim dizer. Em outros termos, uma das duas personalidades não sabe efetivamente da outra e esse fenômeno é explicado pela via da memória, mais precisamente por duas faculdades que operam separadamente. De acordo com Ribot, a noção de eu, a qual foi problematizada na esteira dos casos de múltipla personalidade (*dédoublement de la personnalité*), liga-se à noção de memória, não podendo ser pensado separadamente dela. Textualmente, ele afirma o seguinte:

> Deixemos de lado então a ideia de um *eu* conhecido como entidade distinta dos estados de consciência. É uma hipótese inútil e contraditória; é uma explicação digna de uma psicologia em fase de infância, que toma por simples o que parece simples, que inventa ao invés de explicar. Junto-me à opinião dos contemporâneos que vêem na pessoa consciente um composto, um resultado de estados muito complexos. [...] Nosso eu de cada momento, esse presente perpetuamente renovado, é em grande parte alimentado pela memória, ou seja, aos estados presentes se associam outros estados que, rejeitados e localizados no passado, constituem nossa pessoa tal como ela aparece a cada instante (RIBOT, 1906, p. 82-83).

Guardadas as devidas proporções, aqui chama a atenção algumas proximidades dessa passagem com a filosofia de Bergson. No *Essai*, o filósofo concebeu o eu profundo e o eu superficial a partir do conjunto de estados que nos constituem, os quais fazem parte de nossa história singular e não são entidades distintas da consciência. Os dois aspectos do eu são, antes de tudo, dois pontos de vista da consciência sobre si mesma. A noção de pessoa, para Bergson, também parece estar ligada a esses estados que são conservados pela memória. O filósofo liga o eu à memória, uma vez que os estados internos do eu profundo são prolongados por uma memória que conecta os diversos momentos uns aos outros.

No entanto, alguns aspectos parecem diferenciar Bergson e Ribot. No trecho citado acima, chama a atenção o fato de que aos estados presentes se “associam” outros estados que também constituem nossa pessoa. Ora, é a possibilidade de “associação” desses estados que soa estranho ao pensamento de Bergson em *Matière et mémoire*. A análise das patologias da memória e a separação entre percepção e lembrança são os meios que ele encontra para mostrar a insuficiência dessa teoria associacionista.

A tentativa de esclarecer que as lembranças não estão alojadas no cérebro, tal como era defendido por Ribot[146], exige tomar como ponto de partida, segundo Bergson, o ponto de vista temporal da vida psíquica. Isso fica claro quando, no terceiro capítulo de seu livro, por exemplo, ele escreve que o erro do associacionismo “[...] é substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos” (BERGSON, 2012, p. 148). Aqui, cabe observar, está em jogo a noção de duração, a consciência como memória que prolonga o passado no presente, continuidade do devir que, seguramente, remete-nos à multiplicidade qualitativa que fora tematizada no *Essai*. Ribot, por outro lado, afirma que os estados que constituem nossa pessoa estão “localizados no passado”, mais especificamente no cérebro. Para Bergson, a continuidade do devir, fundamental para explicar a noção de personalidade, não se encontra alojada no corpo vivo, pois ela é de outra ordem. Enquanto que a compreensão dos distúrbios da personalidade são colocados pela psicologia experimental de Ribot ao lado da dimensão orgânica, Bergson se posiciona num outro registro, defendendo que a duração é o fundamento de nossa vida psicológica[147].

---

[146] Cabe observar que Ribot sofreu influências dos associacionistas ingleses. De acordo com Serge Nicolas: “A teoria da associação foi considerada por muitos psicólogos no final do século XIX como a lei suprema da atividade mental. Stuart Mill considerava, por exemplo, que o que a lei da gravitação era para a astronomia, o que as propriedades elementares dos tecidos eram para a fisiologia, as leis de associação dos estados de consciência eram para a psicologia.” (NICOLAS, 1999. p. 306).

[147] Para Ribot, o “eu” (moi) é entendido tanto como a soma dos estados conscientes atuais, quanto como sendo a continuidade do passado no presente. Nesse sentido, tanto ele quanto Bergson parecem concordar que nossa identidade pessoal depende em boa parte de nossa memória, isto é, da conservação de nosso passado. Mas, a partir da concepção de que o passado está localizado no cérebro, Ribot defende que a lesão nesse órgão é capaz de destruir as lembranças e, portanto, o estatuto do passado ganha um aspecto diferente do que propõe Bergson. Lembremos que a psicologia de Ribot se baseia numa compreensão fisiológica da vida psicológica, o que sugere a redução da personalidade às suas bases orgânicas. Devido a essa estrita dependência com a base, os desarranjos que afetam a personalidade parecem se orientar nessa perspectiva.

Ao tratar da amnésia, Bergson menciona alguns estudos realizados por Janet em relação à memória e ao fenômeno da múltipla personalidade. Estes estudos, por sua vez, reconhecem que alguns aspectos da amnésia estão ligados às características encontradas na múltipla personalidade. Mas, a que Bergson se refere exatamente? Em primeiro lugar, seu objetivo geral nesse contexto consiste em mostrar como ocorre a perda de lembranças e qual o papel que o cérebro possui nesse processo. Em segundo lugar, é preciso observar que o filósofo separa duas categorias de amnésia. A primeira é caracterizada pela perda repentina de lembranças e, a segunda, pela perda progressiva. Sobre isso, ele escreveu o seguinte:

> Na primeira, as lembranças desligadas da memória são quaisquer, arbitrária e mesmo *caprichosamente* escolhidas: podem ser certas palavras, certos números, ou mesmo, frequentemente, todas as palavras de uma língua aprendida. Na segunda, as palavras seguem, para desaparecer, uma ordem metódica e gramatical, a mesma indicada pela lei de Ribot: os nomes próprios desaparecem em primeiro lugar, depois os nomes comuns, e finalmente os verbos (BERGSON, 2012, p. 132)[148].

Seguramente, Bergson chegou a estabelecer essa separação a partir de análises feitas de uma vasta literatura científica. Com a menção a esses estudos, verifica-se um empenho por parte do filósofo em analisar especialmente casos clínicos, cujo objetivo não é outro senão justificar sua tese de ordem filosófica, qual seja, a de que as lembranças não estão alojadas no cérebro. Em relação à primeira categoria de amnésia, nota-se que há uma aparente abolição de lembranças, embora Bergson afirme que elas estejam “presentes e atuantes” de alguma maneira. O exemplo utilizado para ilustrar esse ponto é dado por Winslow, cujo caso

---

[148] Do que se trata exatamente essa lei de Ribot? Textualmente, ele afirma o seguinte: “A destruição progressiva da memória segue, portanto, uma progressão lógica, uma lei. *Ela desce progressivamente do instável ao estável*. Começa pelas memórias recentes que, mal fixadas nos elementos nervosos, raramente repetidas e, por conseguinte, fracamente associadas às outras, representam a organização no seu ponto mais fraco. Termina com esta memória sensorial, instintiva, que, fixada no organismo, se tornou uma parte de si mesma, ou melhor, de si mesma, e representa a organização no seu estado mais forte. Do termo inicial ao termo final, a progressão da amnésia, regulada pela natureza das coisas, segue a linha de menor resistência, isto é, de menor organização.” (RIBOT, 1906, p. 94-95). De acordo com Gasser, a proposta de Ribot “[...] utiliza observações retiradas da patologia nervosa e mental para tentar explicar o que é a memória normal, porque, de acordo com a lei da regressão, a patologia mental é uma dissolução; ela mostra-nos a regressão, a perda sucessiva de funções, descendo do instável, que é o mais recentemente adquirido, para as formações anteriores mais estáveis. As patologias mentais conduzem-nos através da evolução em sentido inverso.” (GASSER, 1988, p. 297-298).

clínico é de um paciente que havia se esquecido apenas da letra F de algumas palavras. Trata-se de uma amnésia periódica que atinge algumas lembranças específicas. A partir desse caso, Bergson faz uma analogia com alguns casos de "cisão de personalidade", isto é, múltipla personalidade, fenômeno que fora analisado por Janet e por boa parte da psicologia científica do século XIX.

Ellenberger, teórico que fez investigações sobre temas caros à psicologia e à filosofia, estabeleceu uma catalogalização importante das diferentes formas de múltipla personalidade, mostrando, assim, que a patologia é bastante complexa do ponto de vista do diagnóstico. Diante de uma variedade de casos estudados ao longo daquele, Ellenberger elenca três formas diferentes, definidas da seguinte maneira: 1) personalidades múltiplas simultânea; 2) personalidades múltiplas sucessivas, as quais incluem as subcategorias a) mutuamente conscientes uma da outra, b) mutuamente amnésico e c) amnésico unidirecional; e por fim 3) grupos de personalidades[149]. A análise de cada uma dessas formas e sua descrição detalhada foram feitas a partir da consulta de materiais clínicos. A forma que mais nos interessa aqui é a "mutuamente amnésico", cuja característica é a de que as personalidades A e B, por exemplo, não sabem nada uma da outra. Nesse caso, acredita-se que há duas personalidades diferentes, distintas uma da outra e que, por algum motivo, não podem lembrar de características que as constituem, ou seja, não se lembram uma da outra.

Sobre esse tipo específico de amnésia, há um caso famoso que foi examinado por William James, psicólogo e amigo próximo de Bergson. O caso relata a vida de Ansel Bourne, um homem que trabalhava como carpinteiro em Rhode Island. Após trinta anos de sua conversão para o cristianismo, ele desaparece de sua cidade, mudando-se para outro local, após ter sacado uma grande quantia de dinheiro do banco. Antes de sua mudança, ele teria visitado um sobrinho que lhe era muito querido. Após esses fatos, Bourne foi dado nos jornais como desaparecido. Algumas semanas depois desses eventos, em Norristown, na Pensilvânia, surge um homem chamado Albert Brown que aluga uma pequena loja, compra mercadorias e inicia seu negócio de papelaria, doces e artigos diversos. Já numa outra ocasião, Brown acorda desorientado, sem entender muito bem o que estava acontecendo e o que se percebe é que ele volta para sua personalidade

[149] Cf. ELLENBERGER, H, F. *The discovery of the unconscious*. The history and evolution of dynamic of psychiatry. London: Fontana Press, 1994, p. 131.

anterior, Ansel Bourne. Desesperado e sem reagir muito bem a situação, chama os vizinhos para ajudá-lo, os quais passam a acreditar que Brown havia enlouquecido. Com o desenrolar dessa história, seu sobrinho o encontra e o leva de volta para a sua cidade, ajudando-o nesse momento de confusão. Após esse momento, nota-se que Bourne não se lembrava de nada do que havia feito enquanto era a personalidade de Brown. O caso, portanto, indica a existência de duas personalidades que habitaram o mesmo corpo, mas que não eram capazes de lembrar uma da outra.

Em 1890, William James hipnotizou Bourne e relatou o processo em seu famoso livro, *Principles of psychology*, de 1890. Durante a hipnose, num dado momento, James conseguiu trazer de volta a segunda personalidade, Brown, que por sua vez, continuava sem saber nada de Bourne, embora tenha conseguido relatar e lembrar do que fez durante os meses de sua estadia na Pensilvânia. Ou seja, Brown tinha as lembranças desde que havia chegado a nova cidade, onde começou uma nova vida, mas não era capaz de lembrar de um período específico, anterior a esse momento, que abarcava boa parte do passado de Bourne. Esse caso evidencia, assim, a existência de duas personalidades que nada sabem uma da outra, isto é, uma segunda personalidade independente que surge num determinado momento e é incapaz de se ligar aos estados anteriores que são conservados no passado.

Janet, em seu texto *L'état mental des hystériques*, argumenta que o sonambulismo é um fenômeno constante nos histéricos, patologia que, como vimos anteriormente, estava ligada à compreensão dos casos de múltipla personalidade, sobretudo na França no final do século XIX. Ao comentar sobre a amnésia que se encontra no sonambulismo, Janet escreveu o seguinte:

> Um indivíduo que é realmente sonâmbulo vive de duas maneiras diferentes, há "duas existências psicológicas alternando sucessivamente"; há em uma sensações, lembranças, movimentos que não há na outra, e, por conseguinte, consoante o caso, apresenta mais ou menos claramente duas personagens e, de certa forma, duas personalidades. O sonambulismo o mais simples deve ser considerado como idêntico a esses grandes fenômenos de dupla existência que, por vezes se manifestam; é sempre o resultado, a manifestação de um desdobramento da personalidade (*dédoublement de la personnalité*) (JANET, 1894, p. 265).

A aproximação do sonambulismo com os casos de múltipla personalidade demonstra que este último fenômeno pode ser algo mais complexo do que podemos supor. No entanto, cabe observar que a existência de determinadas lembranças numa personalidade e a impossibilidade de seu reconhecimento numa outra personalidade distinta, demonstra que as cisões da personalidade dizem respeito a um distúrbio ligado à memória. Brown desconhece Bourne, assim como esse último desconhece a segunda personalidade que foi criada. Bourne havia se tornado um pregador do evangelho, após uma série de eventos de sua vida, enquanto que Brown desconhecia a posição que essa outra personalidade tinha adquirido, por exemplo. Constata-se, assim, que tanto no sonambulismo quanto em alguns casos de múltipla personalidade, há um tipo de amnésia que aponta para a importância da memória nos casos de desdobramentos da personalidade. Num outro texto, *L'Automatisme psychologique*, Janet comenta sobre um caso de um sujeito com amnésia, o qual durante o sonambulismo, recebeu uma sugestão para se esquecer de determinada lembrança. O resultado foi que, no estado de vigília, esse sujeito não era capaz de acessar tal lembrança. A partir dessa incapacidade, constata-se que a lembrança teria sido direcionada para uma "segunda consciência"[150], característica de quem é acometido pelo fenômeno de cisão da personalidade.

Já na leitura de Roth sobre a psicologia experimental de Ribot, nota-se que a amnésia periódica implica considerar a "constituição de duas memórias", o que explicaria o fato de existir uma cisão da memória, uma vida dupla, ou seja, duas personalidades diferentes. Tomando como base a proposta de Ribot, poderíamos explicar o caso de Bourne/Brown à luz de "duas memórias" distintas que não estão ligadas entre si, as quais possibilitam duas vidas diferentes num mesmo corpo, por assim dizer. De acordo com Roth:

> Se em momentos diferentes nos alimentamos de memórias que são estranhas umas às outras - se, em outras palavras, uma pessoa tem mais de uma constelação de memórias que não estão ligadas entre si - essa amnésia periódica resulta na fragmentação da personalidade (ROTH, 1989, p. 55).

Para Ribot, a múltipla personalidade pode ser explicada através da fragmentação da memória, de modo que falar em duas personalidades exige

---

[150] Cf. JANET, P. *L'Automatisme psychologique*. Paris: Félix Alcan, 1889, p. 317-319.

considerar determinadas memórias que não estão ligadas entre si, essa constelação que se desarticula e não se liga às outras memórias conservadas, por assim dizer. A múltipla personalidade, para Ribot, é resultado de uma fragmentação da memória, sendo que esta última tem sua realidade dependente totalmente do órgão cerebral.

O caso de Bourne/Brown também interessou Bergson. O estudo do caso levou o filósofo a esboçar uma resposta em relação à questão da múltipla personalidade, na tentativa de interpretá-la face às diversas teorias que já havia na época. Jules Grivet, ao comentar o curso proferido por Bergson no *Collège de France* sobre a personalidade, assevera que o filósofo arriscou uma interpretação do caso relatado por seu amigo pessoal. Segundo o testemunho da pena do participante do curso, as palavras proferidas pelo conferencista permitem verificar que é falsa a ideia de que não há nada que una Brown e Bourne. A hipótese de que ambos podem ser considerados independentes, como se fosse plausível a existência de duas personalidades distintas, soa de maneira problemática para Bergson. Daí que sua intenção seja, de certa maneira, corrigir a interpretação do caso. De acordo com Grivet, a interpretação de Bergson considera que as duas personalidades em questão "[...] se movimentam entre objetos que reconhecem e com os quais estão familiarizados; ambos falam inglês, o que pressupõe a conservação de milhares e milhares de fatos da ordem da memória motora" (GRIVET, 1972, p. 851). Quais seriam os elementos da teoria de Bergson que reinterpretam essa questão sobre a múltipla personalidade?

Como vimos anteriormente, já há, desde o *Essai*, um constante interesse por parte de Bergson sobre questões em torno de cisões da personalidade[151]. Em *Matière et mémoire*, novamente, o filósofo retoma esse interesse, pensando-a dessa vez à luz de sua teoria da memória. Mas, em que medida essa teoria pode explicar um fenômeno tão complexo como esse? Ao dizer que não há nada que separe Bourne e Brown, Bergson considera que há, ao menos, a conservação de "milhares e milhares de fatos da ordem da memória motora". Embora a memória de ordem motora não seja suficiente para explicar a verdadeira essência de nossa memória, aquela não é descartada do processo de reconhecimento, o que demonstra a importância deste último para pensar a questão da múltipla personalidade. No

[151] Riquer, num comentário sobre a filosofia de Bergson, aponta como que o *Essai* desenvolve um diálogo com a filosofia de Kant, a qual também passou por temas caros à teoria da personalidade. Para tanto, cf. RIQUIER, C. Subject and person in Bergson. In: SINCLAIR, M; WOLF, Y. (ed.). *The Bergsonian mind*. New York: Routledge, 2022.

contexto do segundo capítulo de seu livro — teoria do reconhecimento —, Bergson questiona-se como seria possível esquecer completamente uma letra apenas, na medida em que para lembrar de uma palavra qualquer com a letra F é necessário de antemão reconhecê-la como implícita. Desse modo, a memória motora, fundamental para pensar o reconhecimento automático e atento, está na base da resposta de Bergson para a questão da múltipla personalidade. A discussão sobre a múltipla personalidade revela que ela não está deslocada de outros temas e problemas, tais como a questão do reconhecimento — os dois tipos de reconhecimento —, a localização da memória e, principalmente, o problema mente-corpo.

Em outra ocasião, mais especificamente nas conferências sobre a alma humana, proferidas em Madrid no ano de 1916, Bergson também comenta o caso Bourne/Brown. Ao passar ao "estudo do caso", o filósofo comenta que, em resumo, ele pode ser definido da seguinte maneira: trata-se da personalidade "normal" denominada Bourne e a segunda personalidade que permanece por dois meses, desaparece e, posteriormente, reaparece artificialmente mediante uma hipnose realizada por James. Uma das conclusões de James sobre o caso, e que chama a atenção, aqui, é a de que o crânio de Bourne ainda contém duas personalidades distintas[152]. Bergson mira a hipótese de "duas personalidades distintas" e considera que James não teria se atentado o suficiente para a questão. Novamente, na tentativa de justificar sua resposta, o filósofo recorre ao núcleo de sua teoria da memória: "Falar de duas personalidades é falar de dois seres cujas lembranças são totalmente diferentes e absolutamente independentes. É certo que uma das duas personagens, a segunda, Brown, perdeu as lembranças que a outra possuía?" (BERGSON, 1972, p. 1227). A tese de Bergson se concentra na capacidade de reconhecimento de uma parte do passado. Na esteira de sua teoria, não podemos dizer que há efetivamente perda total de lembranças nesse caso, mas apenas incapacidade de atualização de uma determinada parte de nossas lembranças. Bourne e Brown não constituem duas personalidades distintas porque não há lembranças diferentes e independentes. Retomando alguns aspectos de sua teoria do reconhecimento, o filósofo afirma que:

---

[152] Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1227.

> Brown estava se orientando entre os objetos ao seu redor, distinguindo uma mesa de uma casa. Portanto, ele manteve todas as memórias materiais de objetos que o personagem Bourne possuía. Ele falava o mesmo idioma que Bourne: inglês; ele tinha todas as lembranças relacionadas ao idioma. Essas memórias são muito numerosas. Então, o que estava faltando? Faltavam suas memórias pessoais, as memórias que, reunidas ao longo do tempo, compõem a história da pessoa (BERGSON, 1972, p. 1227).

É a impossibilidade de atualização de determinada parte do passado, correspondente às memórias pessoais, a causa do esquecimento de Brown em relação à história de Bourne. O fenômeno de múltipla personalidade seria, assim, esclarecido a partir da teoria do reconhecimento. A impossibilidade de atualização de lembranças específicas da história singular de uma pessoa pode ser explicada através de um trauma do cérebro, por exemplo, o que não impede, necessariamente, que o reconhecimento de objetos e lugares ainda sejam possíveis. Poderíamos dizer que a múltipla personalidade seria mais uma problemática que decorre da relação entre passado e presente, um fenômeno decorrente da má inserção de uma parte do passado no presente. Bergson coloca, assim, a explicação do caso de Bourne/Brown em novos termos, articulando as duas formas de reconhecimento e, principalmente, tomando sua teoria da memória como modelo para pensá-lo.

Se a tese de localização cerebral das lembranças, assumida por Ribot, torna plausível a hipótese de que há duas personalidades distintas, a teoria do reconhecimento de Bergson coloca tal tese em xeque. Não se trata de duas personalidades que coexistem e se esquecem uma da outra, mas há apenas uma única pessoa que não reconhece parte de seu passado. Sendo assim, o localizacionismo, além de ser insuficiente para explicar a verdadeira essência da memória, acaba gerando uma má compreensão da noção de personalidade, bem como de suas patologias. Seguramente, o entendimento sobre essa patologia que acomete a personalidade exige a adequada separação entre aquilo que diz respeito ao corpo — as lesões, por exemplo —, e aquilo que refere-se à memória — conservação integral do passado e atualização no presente por meio do reconhecimento. A análise do reconhecimento, portanto, considera essas duas etapas importantes, seu caráter “misto” que pode esclarecer algumas patologias da personalidade.

Mas, ainda segundo as análises de Bergson no segundo capítulo de *Matière et mémoire*, na amnésia, o esquecimento parece ser provisório, ao passo em que na afasia, patologia também de grande importância, a função é atingida. Como entender essa diferença? Tanto num caso (amnésia) quanto no outro (afasia verdadeira) a experiência constata que em "[...] nenhum dos casos encontramos lembranças localizadas em células determinadas da substância cerebral, que seriam destruídas pela abolição dessas células" (BERGSON, 2012, p. 134). A dimensão fisiológica da memória, cuja importância Bergson não deixa completamente de lado, indica apenas que o corpo conserva o passado sob a forma de "esquema motor", sendo este último um elemento fundamental para a atualização de nosso passado mais pessoal. No entanto, coloca-se uma questão importante: como é possível explicar o fato de que, nas afasias verdadeiras, constata-se uma perda progressiva das lembranças, uma evolução metódica que começa pelos nomes próprios e, por último, atinge os verbos?

Textualmente, Bergson é enfático ao dizer que "[...] o fato se tornará mais claro se admitirmos que as lembranças, para se atualizarem, necessitam de um coadjuvante motor, e que exigem, para serem recordadas, uma espécie de atitude mental inserida numa atitude corporal" (BERGSON, 2012, p. 133-134). O processo de atualização de lembranças conta com duas etapas importantes: a atitude mental e a atitude corporal. O corpo prepara e recebe a lembrança que é de ordem psicológica, espiritual, por assim dizer. O que é importante de ser observado, aqui, é a ideia de que há "necessidade" de um esquema motor para a lembrança ser atualizada. Isso não significa dizer que a lembrança se armazena nele, tampouco que ele é capaz de fazer surgir a imagem do passado como num passe de mágica. A concepção de que é preciso uma atitude mental incorporada numa atitude corporal reflete a complexa relação psicofisiológica trabalhada pelo filósofo. Bergson considera, assim, que os verbos exprimem ações imitáveis e, por isso, quando a insuficiência da linguagem chega, são eles que ainda serão alcançados, por assim dizer, pois ainda podemos alcançá-los mediante um esforço corporal. Mas, o que explicaria primeiro o desaparecimento dos nomes próprios? A resposta coloca novamente a noção de personalidade no centro da discussão.

Segundo Bergson, os nomes próprios são distantes das ações "impessoais" que o corpo pode esboçar — tal como ocorre com os verbos —, de modo que eles seriam os primeiros a serem atingidos quando a função da linguagem é debilitada.

Nesse sentido, conforme Verdeau argumenta, no processo de afasia, “[...] o impessoal será sempre menos vulnerável que o pessoal” (VERDEAU, 2011, p. 92), pois o impessoal está mais próximo das ações que o corpo realiza, isto é, dos esquemas motores que engendram movimentos, ao passo em que o pessoal é de ordem mais profunda, por assim dizer, dimensão que exige um esforço maior para atualizá-lo; ainda que a dimensão pessoal continue sendo dependente do corpo para vir a se atualizar, trata-se de uma maior mobilização do passado que está em jogo aqui. O impessoal, em relação aos verbos, é menos vulnerável porque eles são os últimos a se deteriorar, justamente pelo fato de que estão mais próximos das ações corporais. Quando lemos o caso de Bourne/Brown, podemos notar que ele ilustra que o “[...] dano à sua memória [de Bourne/Brown] limitou-se às suas lembranças pessoais” (GRIVET, 1972, p. 851). Por isso que ele ainda desempenhava reconhecimentos de ordem motora, porque ainda operam mecanismos corporais que permitiam Bourne/Brown falar inglês e realizar alguns hábitos. Sendo assim, esse caso diz respeito a um problema de reconhecimento atento, impossibilidade de atualização de lembranças pessoais. Bourne não é capaz de atualizar as lembranças pessoais que dizem respeito a Brown, mas continua atualizando o que é de ordem sensório-motora.

As análises sobre as afasias nos leva à compreensão de aspectos importantes da teoria da memória em Bergson. Esta teoria coloca em evidência um ponto importante a respeito da função do corpo, cuja configuração não sugere que as lembranças estão alojadas no órgão cerebral. Se o exemplo do sujeito que se esquece da letra F de determinadas palavras mostra que não se trata de uma supressão da lembrança no cérebro, mas apenas uma impossibilidade de atualizá-la, no caso de perda progressiva das lembranças também podemos sustentar a mesma tese. A evolução progressiva se explica a partir de condições que vão do mais impessoal ao mais pessoal, por assim dizer, daquilo que é mais fácil de ser lembrado, justamente porque está mais próximo do corpo e de seus hábitos motores, e daquilo que é mais difícil porque remete ao passado longínquo de uma história singular. Segundo Bergson, a impossibilidade da lembrança aderir ao esquema fisiológico fornecido pelo corpo é o que explica a incapacidade de atualização da lembrança. Nesse sentido, a múltipla personalidade se explica menos pela localização de duas memórias em partes diferentes do cérebro do que pela incapacidade de atualização de determinadas lembranças. Evidentemente, tal

incapacidade ainda está ligada ao orgânico, embora não seja totalmente explicado por ele. O caso Bourne/Brown pode ser esclarecido na medida em que é retomada a teoria do reconhecimento e esta, por sua vez, exige considerar duas etapas distintas: a fisiológica e a psicológica.

A análise da incapacidade da lembrança ser atualizada passa pela consideração do corpo e do espírito, isto é, seus respectivos modos de operar. A tese central de Bergson é a de que nosso passado é conservado desde antes mesmo de nosso nascimento e assim permanece indefinidamente. Parte da dificuldade de lembrar do passado advém do fato de que essas memórias mais pessoais "[...] são difíceis de reter no foco luminoso da consciência, dada a nossa conformação fisiológica" (BERGSON, 1972, p. 1227). Aqui é visível a importância do corpo para a atualização de nosso passado, pois é a conformação fisiológica que restringe o acesso de determinadas partes dele. Nossa configuração biológica é orientada para a sobrevivência da espécie. O acesso a certas partes de nosso passado, que não esclarece uma situação de perigo, como, por exemplo, a lembrança de uma sinfonia de Mahler, costuma ser impedido porque nossas ações buscam sempre atender aspectos úteis. Aqui, está em jogo, a tese de que o cérebro é responsável por inibir a entrada de determinadas lembranças, deixando passar somente aquelas que podem esclarecer uma situação presente, por exemplo. Textualmente, em *A evolução criadora*, podemos ler uma passagem interessante sobre esse ponto:

> O mecanismo cerebral é feito exatamente para recalcar [*refouler*] a quase totalidade no inconsciente e introduzir na consciência apenas aquilo que esclarecerá a situação presente, a ajudar a ação que se prepara, a resultar, enfim, num trabalho *útil*. No máximo, lembranças de luxo são contrabandeadas pela porta entreaberta. Estas, mensageiras do inconsciente, avisam-nos acerca daquilo que arrastamos atrás de nós sem sabê-lo (BERGSON, 2016, p. 5).

A passagem acima mostra que o mecanismo cerebral está voltado para iluminar a situação presente num sentido útil. Em outros termos, a constituição de nossa espécie visa garantir a sua perpetuação na natureza. Seguramente, também trata-se de considerar o esquema motor, a dimensão corporal, como responsável por tornar a imagem-lembrança atualizada. Bergson não acredita, como dissemos anteriormente, em patologias do "espírito" ou, se quisermos, da "mente", por assim

dizer. No entanto, a compreensão da múltipla personalidade exige considerar a vida psicológica que está ligada ao sistema nervoso, isto é, à estrutura fisiológica do corpo vivo, base física da personalidade que pode dar conta de explicar seus desarranjos, sem fazer dessa noção algo inteiramente redutível ao corpo. O par pessoal/impessoal, igualmente, também pode ser esclarecido como relação corpo (esquema motor) e totalidade do passado (lembranças). A interpretação da múltipla personalidade poderia ser pensada, assim, como resultado de uma parte "doente" do corpo, o qual se torna incapaz de atualizar determinadas lembranças pessoais.

Manter certas lembranças pessoais na consciência exige um esforço, o qual por vezes não é possível fazer, de modo que quando esse esforço não é realizado, algumas memórias são perdidas, tornando-se ausentes do momento atual. Juntamente com essa impossibilidade de realizar tal esforço, Bergson nota que Bourne passou por um momento de exaustão, de grande esforço de atenção, levando-o a um estado de grande cansaço. Infelizmente, de acordo com o filósofo, não podemos sair de nós mesmos, de modo que esse momento que exige muita energia de alguém, pode se tornar, por exemplo, o motivo do desencadeamento de uma desorganização completa da mente/corpo. Ora, segundo Bergson, essa impossibilidade de nos esquecermos de nós mesmos, causa possível de um distúrbio da personalidade, seria corrigida pela própria "natureza" que pode fornecer uma "[...] capacidade de resistir e se defender contra a doença. A natureza faz o que não podemos fazer, e a natureza pode nos dar o descanso que não podemos nos permitir, que consistiria em nos esquecermos de nós mesmos" (BERGSON, 1972, p. 1228). Notamos, então, que o caso Bourne/Brown não pode ser interpretado como se fossem duas personalidades distintas, mas apenas uma única pessoa que se esquece de si mesma, isto é, que se esquece de partes do seu passado. Daí o resultado gerado pelo esquecimento, a saber, a amnésia periódica:

> Portanto, em um caso como esse, a natureza impõe um descanso forçado à pessoa, durante o qual ela sonha e vive uma existência simplificada, uma vida na qual todas as lembranças que compõem a personalidade normal estão ausentes, lembranças que são pesadas demais para a fraca força da pessoa normal (BERGSON, 1972, p. 1228).

Para Bergson, os casos de múltipla personalidade não devem ser considerados como se a cisão da personalidade resultasse em duas ou mais

personalidades distintas e independentes. Esse desdobramento da personalidade seria uma problemática que decorre da relação entre passado e presente, efetivamente um passado que não se torna presente ou, ainda, que não pode se tornar presente porque é pesado demais para a pessoa. Portanto, a tentativa de Bergson em interpretar essa patologia coloca, assim, a explicação do caso de Bourne/Brown em novos termos, articulando as duas formas de reconhecimento e, principalmente, tomando sua teoria da memória como modelo para pensá-lo.

As considerações de Bergson sobre as afasias visam mostrar que a tese localizacionista da memória não passa de um erro que gera uma má compreensão da vida psíquica e, consequentemente, da personalidade. As lembranças de impressões visuais, acústicas, por exemplo, não podem ser encontradas nas células do córtex cerebral, pois isso implicaria supor uma má tradução de um traço físico numa imagem mental. Bergson propõe uma discussão que visa mostrar de que modo as lembranças deixam o passado, passando para o estatuto de "imagem-lembrança", enriquecendo, assim, a percepção concreta. Trata-se de explicar a passagem do impessoal para o pessoal, passagem esta que permite esboçar alguns contornos da pessoa, noção que é problematizada a partir da relação entre corpo (estrutura fisiológica) e espírito (dimensão do passado). A tentativa de dar conta do modo pelo qual o passado se relaciona com o presente, ou, em outros termos, como o espírito se relaciona com o corpo, abre, assim, a possibilidade de repensar a personalidade.

A partir dessas considerações sobre a múltipla personalidade, dessa vez pensada à luz de sua teoria da memória, podemos investigar um outro tópico importante que se encontra dentro da teoria da personalidade. Ao afirmar que as lembranças são um critério distintivo de duas personalidades, sendo justamente o que possibilita separar uma personalidade da outra, Bergson parece tocar num problema caro à história da filosofia, qual seja, o problema da identidade pessoal. Vejamos alguns aspectos sobre esse ponto.

11. Identidade pessoal e a questão da personalidade

De acordo com a teoria da memória de Bergson, a percepção de um objeto ou de uma pessoa é enriquecida por elementos subjetivos. A identidade pessoal, tema filosófico que foi discutido por uma boa parte da filosofia moderna, por

exemplo, pode ser pensado e retomado a partir da consideração sobre as lembranças e a percepção. Seguramente, a identidade pessoal é um tema ligado às discussões sobre o processo de evocação do passado, este que é, de algum modo, conservado ininterruptamente. A dimensão do passado, tal como o presente, é importante para a teoria da personalidade de Bergson, posto que o passado é o fundamento daquilo que ele chama de história singular de alguém; o passado é, em última instância, o próprio *espírito*. Evocar o passado através do processo perceptivo exige considerar a etapa desempenhada pelo corpo, bem como pelo espírito, as lembranças que são mobilizadas. A passagem do impessoal para o pessoal, portanto, é um pano de fundo dessa discussão.

A filosofia bergsoniana argumenta o seguinte: quanto maior for a participação da memória no processo evocativo, por exemplo, ou seja, quanto maior for a parte do passado evocado para ser inserido numa percepção presente, maior será o esforço da memória e maior será, portanto, o aspecto pessoal implicado nesse processo. Nossa vida psicológica é definida nesses termos, como podendo transitar por diferentes níveis, ora mais perto da ação, ora mais longe dela, de modo que podemos considerá-la a partir de diferentes graus que vão do impessoal para o pessoal. Essa concepção, que possibilita repensar a noção de personalidade, também permite-nos problematizar a identidade pessoal.

No texto *L'âme et le corps*, na tentativa de retomar algumas teses de *Matière et mémoire*, podemos ler uma passagem interessante que possibilita pensar, de um lado, a questão do localizacionismo e, de outro, a identidade pessoal:

> Se realmente minha lembrança visual de um objeto, por exemplo, fosse uma impressão deixada por esse objeto em meu cérebro, eu nunca teria a lembrança de um objeto, teria milhares delas, teria milhões; pois o objeto mais simples e mais estável muda de forma, de dimensão, de nuance, dependendo do ponto de onde o percebo: a menos que eu me condene a uma fixidez absoluta ao olhá-lo, a menos que meu olho se imobilize em sua órbita, imagens inumeráveis, não sobreponíveis, serão desenhadas sucessivamente em minha retina e transmitidas para meu cérebro. Como seria se a imagem visual de uma pessoa, cuja fisionomia muda, cujo corpo é móvel, cujas roupas e ambientes são diferentes a cada vez que a vejo? (BERGSON, 2011, p. 23-24).

A passagem resume o núcleo da argumentação de Bergson sobre o localizacionismo. A memória não é considerada, em sua essência, como algo

localizado no cérebro, pois os objetos não deixam suas impressões neste órgão. Se isso fosse verdade, poderíamos dizer que a imagem mental poderia ser traduzida em algo de ordem física. Desse modo, a suposição de que as impressões seriam gravadas no cérebro indica que seria impossível obter uma única imagem do objeto, pois estaríamos lidando com milhares de lembranças que aumentariam cada vez mais, incessantemente. Aqui, poderíamos retomar a concepção bergsoniana de que o cérebro é uma "central telefônica" e observar que a tese de que este órgão conservaria a lembrança é equivocada, pois ele só pode endereçar *movimentos* a outros órgãos perceptivos. Sendo assim, a passagem acima possibilita problematizar a questão da localização da lembrança, bem como abrir e tocar, assim, na questão da identidade pessoal.

A ideia de "imagem visual", embora nos remeta a um sentido bem claro quanto à fisionomia, esbarra na questão filosófica da identidade pessoal. Trata-se de pensar o seguinte: como podemos reconhecer uma pessoa como sendo idêntica, uma vez que ela está submetida às transformações sofridas pelo tempo, isto é, ela envelhece, aumenta de tamanho, muda de cabelo, etc? Bergson parece radicalizar ainda mais ao colocar que o próprio entorno da pessoa muda, o que, consequentemente, implica numa apreensão diferente de sua imagem, por assim dizer. Nesse sentido, quais são as condições necessárias para que possamos falar numa única pessoa? Por exemplo, quando pegamos uma foto de quando tínhamos por volta de 5 anos de idade, como podemos dizer que essa criança é a *mesma* pessoa de hoje, quando já está com 30 anos? O problema filosófico da identidade pessoal passa pela questão da persistência da pessoa no tempo, tema que acreditamos ser de interesse da filosofia bergsoniana, especialmente de sua teoria da personalidade.

Seguramente, o problema da identidade é de grande interesse da filosofia analítica, conforme podemos observar em alguns estudos sobre o tema[153]. No entanto, o problema já é antigo e bem conhecido da história da filosofia, desde a época grega antiga, passando sobretudo pelo período da chamada "filosofia

[153] Por exemplo, o artigo conhecido de Nagel que trata sobre a questão da relação entre cérebro e pessoa. Para tanto, cf. NAGEL, T. Brain bisection and the unity of consciousness. In: Synthese, 22: 396-413, 1971. Outro estudo de fôlego, de Eric Olson, da universidade de Cambridge, busca mostrar como alguns conceitos metafísicos podem ser problemáticos para a compreensão da identidade. Cf. OLSON, E. T. *The human animal: Personal Identity without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

moderna". Plutarco, em *Vidas Paralelas*[154], narra uma história sobre o navio de Teseu, a qual ficou conhecida por exemplificar um paradoxo da identidade. Em resumo, trata-se da história de um navio que ficou aterrado num porto para a veneração, após a vitória de Teseu contra o Minotauro. Conforme o tempo passava, os atenienses cuidavam do navio, trocando peças, por exemplo, devido aos desgastes ocorridos pelo tempo. Nesse sentido, a questão que se colocou foi a seguinte: seria o *mesmo* navio de Teseu que os atenienses olhavam, mesmo anos depois de sua chegada e mesmo depois de tanta troca de partes originais? Alguns filósofos chegaram a tratar desse paradoxo, buscando esboçar alguns comentários sobre o problema da identidade. Thomas Hobbes, por sua vez, arriscou algumas análises sobre essa questão em seu texto *De Corpore*. Não iremos explorar esse extenso debate aqui, pois ele demandaria um grande esforço. Devemos ressaltar apenas que o problema da identidade pessoal pode ser posto da seguinte forma: quais são os critérios que faz com que uma pessoa x seja idêntica a uma pessoa y?

Se tomarmos o exemplo do navio de Teseu, podemos pensá-lo a partir dos seguintes termos: o navio original poderia ser denominado A, enquanto que o navio com peças trocadas seria identificado como B. Daí a questão: quais os critérios para dizer que A é idêntico a B? Há, ao menos, duas vertentes diferentes que buscam arriscar uma resposta à questão da identidade pessoal, e que demonstram a profundidade e a riqueza do problema ainda nos dias atuais. Trata-se da visão biológica e da visão psicológica da pessoa. A primeira se caracteriza pela ideia de que a pessoa pode ser reduzida ao seu corpo, às suas partes físicas, por assim dizer, especialmente ao órgão cerebral. Essa posição se contrapõe, assim, à visão psicológica, a qual concebe a pessoa a partir de suas memórias e/ou estados psicológicos. Essa primeira visão baseia-se nos pressupostos da neurofisiologia moderna, cuja tese central é a de que nossa personalidade pode ser identificada ao cérebro, órgão central que desempenha uma função vital de grande importância. Segundo a visão biológica, a pessoa poderia ser identificada, ao passar do tempo, pela conservação de seu cérebro, uma vez que ele é o elemento fundamental da existência humana e o que garante, assim, a permanência da pessoa no tempo.

---

[154] Cf. PLUTARCO. Teseo (XXIII). *Vidas Paralelas*. [s. n. t.], t. 1, p. 24-25. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action&co_autor=174. Acesso em: 26 Jun. 2023.

Por outro lado, a segunda visão, que foi proposta especialmente por John Locke, em sua obra de fôlego *An Essay Concerning Human Understanding*, no capítulo intitulado “Da identidade e da diversidade”, não se apoia no órgão cerebral. Uma das preocupações de Locke, por exemplo, foi entender como a mente humana pode formar para si a ideia de “identidade pessoal”, pressupondo que essa mente é, sobretudo, de ordem psicológica. Grosso modo, Locke defende que tal identidade não se reduz ao corpo, portanto, não pode ser explicada pelo cérebro, tampouco se fundamenta numa substância. Ele propõe, então, que o reconhecimento de uma pessoa como sendo a *mesma* ao longo do tempo é possível a partir da identificação desse reconhecimento com a consciência. A noção de pessoa é definida da seguinte maneira:

> [...] 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 isto 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. 442-443).

Ao destacar dois elementos estruturais da pessoa humana, “raciocínio” e “reflexão”, Locke considera que ela pode pensar a si mesma em diferentes tempos e espaços. A ideia de que a consciência é inseparável do pensamento é importante para a concepção de pessoa. Mesmo que haja mudanças físicas, por exemplo, a pessoa é capaz de pensar a si mesma porque possui uma consciência, por assim dizer. Desse modo, a consciência parece ser um elemento fundamental para a identidade pessoal, bem como para a própria concepção que a pessoa tem de si própria e dos outros. Textualmente, ainda, Locke coloca uma condição importante para a identidade pessoal:

> Na medida em que um ser inteligente *conseguir* repetir a ideia de qualquer acção passada, com o mesmo grau de consciência que tinha da mesma no início, e com a mesma consciência que tem de qualquer acção presente, nessa mesma medida será o mesmo eu pessoal. Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e acções do presente que o *eu* é agora para *si próprio*, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência se possa alargar a acções passadas ou futuras; e não seria duas pessoas, pela distância temporal ou pela alteração da substância, tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de

> ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo: a mesma consciência une essas acções distantes numa mesma pessoa, independentemente das substâncias que contribuíram para a sua produção (LOCKE, 2014, p. 444-445).

A consciência aparece como sendo princípio indispensável para a problematização da pessoa humana, bem como da identidade pessoal. De acordo com a passagem acima, só há possibilidade de identidade pessoal graças à continuidade da vida psicológica de uma pessoa, ou seja, a capacidade que sua consciência possui de prolongar o passado no presente. A consciência é determinante para que o "eu" possa reconhecer a si mesmo como sendo o mesmo, apesar de ser possível notar algumas transformações ocorridas pelo tempo ou alterações espaciais, por exemplo. Desse modo, a concepção de pessoa é tributária da noção de consciência, a qual se estende tanto ao passado quanto ao futuro e, por isso, faz com que uma pessoa seja a mesma em tempos diferentes. Mas, ao dizer que a "mesma consciência une" ações numa mesma pessoa, Locke não estaria considerando a consciência como memória, tal como Bergson fará anos mais tarde? Locke afirma que a consciência é uma "[...] representação presente de uma acção passada" (LOCKE, 2014, p. 446), o que demonstra, assim, que a memória é fundamental para pensá-la, bem como a própria identidade pessoal.

A perspectiva de Locke, conforme muitos consideram, é subjetiva e psicológica. Ela pode ser considerada assim porque a consciência é o único elemento capaz de explicar a identificação de uma mesma pessoa em dois tempos diferentes. Ademais, reforça-se essa compreensão porque a pessoa só pode se reconhecer como sendo a mesma em tempos diferentes pela perspectiva da primeira pessoa. A consciência particular e singular de uma pessoa é inacessível às consciências de terceiros, o que implica dizer que a identificação em tempos diferentes fica restrita à própria pessoa, de modo que a perspectiva de Locke parece ficar presa a uma espécie de solipsismo. Não iremos aprofundar esses pontos em seus mínimos detalhes, mas cabe observar que a posição adotada por Locke se caracteriza como uma visão psicológica, a qual contrasta com a visão biológica.

Por exemplo, Locke considera a seguinte situação: a alma de um príncipe que transportando a consciência da vida passada de príncipe pudesse ser transferida para o corpo de um sapateiro. Diante desse caso, poderíamos colocar a seguinte pergunta: a transferência da consciência de um príncipe para o corpo do

sapateiro seria garantia de que a identidade pessoal do primeiro continuaria no corpo do segundo? Para Locke, o corpo do sapateiro com a consciência do príncipe resultaria na pessoa do príncipe. Por outro lado, a visão biológica da pessoa parece não concordar com esse argumento, uma vez que acredita que a identidade pessoal está fundamentada no órgão cerebral. Ou seja, a troca de consciência para outro corpo não se sustentaria porque ainda teríamos que considerar o cérebro do sapateiro, único órgão que poderia explicar sua personalidade, por assim dizer. Em que pese as diferenças entre as duas posturas, o problema da identidade pessoal ainda não possui uma resposta definitiva.

Qual seria, então, a posição adotada por Bergson face a esse problema? Em primeiro lugar, é preciso notar que Donald Landes (2022) escreveu, num artigo recente sobre a personalidade em Bergson, que este filósofo não está se posicionando em relação ao debate epistêmico sobre a identidade pessoal. De acordo com o comentador, Bergson não adota o mesmo projeto de Locke, o que faz com que nos perguntemos, então, se não seria exagero de nossa parte querer forçar uma resposta do filósofo francês ao problema da identidade pessoal. Evidentemente, Bergson não dissertou sobre essa questão em nenhuma obra específica. Em segundo lugar, porém, acreditamos que a questão não passou totalmente despercebida por ele. Landes parece ter razão sobre o não posicionamento específico de Bergson, mas, cabe observar que algumas passagens de seus escritos mostram que, ao menos, a discussão não estava tão distante assim de suas inquietações filosóficas. A tentativa de refutar a tese localizacionista por parte de Bergson, como vimos acima, parece tocar na questão da identidade pessoal. O filósofo tensiona esta questão colocando a hipótese localizacionista como uma postura que teria sérios problemas para pensar a identidade visual de uma pessoa ao longo do tempo. Sendo assim, a concepção localizacionista acabaria caindo na hipótese de que há uma “identidade” necessária entre o corpo (cérebro) e a pessoa humana, proposta que Bergson rejeita fortemente. Ele estaria mais próximo de Locke, no sentido de que sua tese vai na direção da assim chamada “visão psicológica”, pois há um entendimento de que a continuidade de nossa consciência, de nossa vida psicológica, fundamenta-se a partir da memória, elemento subjetivo que não se reduz ao órgão cerebral. A consciência, na medida em que implica a memória, é o que permite pensar a identidade do eu e da pessoa, por assim dizer.

Ao buscar responder e combater a tese localizacionista, Bergson afirma o seguinte: “[...] é incontestável que minha consciência me apresenta uma imagem única, ou quase única, uma lembrança praticamente invariável do objeto ou da pessoa: prova evidente de que houve aqui algo muito diferente de um armazenamento mecânico” (BERGSON, 2011, p. 24). O armazenamento mecânico supõe que as diferentes nuances dos objetos iriam se desenhar sucessivamente na retina dos olhos e, consequentemente, seriam transmitidas para o cérebro. Em outros termos, as impressões visuais seriam gravadas nesse órgão, de modo que a identidade de um objeto ao longo do tempo ficaria comprometida. O “armazenamento mecânico” no órgão cerebral tornaria impossível a identidade pessoal porque implica diversas nuances de um mesmo objeto, conforme a posição que o olhamos, conforme as transformações que ele sofre ao longo do tempo. A resposta de Bergson consiste em defender que a “identidade visual” de uma pessoa está atrelada a uma lembrança fixa, invariável, pois do contrário não seríamos capazes de obter uma identidade ao longo do tempo. Mas, o que está por trás desse processo que fixa uma imagem e, que quando oferecido por minha consciência permite identificar uma pessoa como sendo a mesma ao longo do tempo?

Matière et mémoire dá direções importantes para pensar que nossa percepção e nossa conduta, por exemplo, são orientadas e marcadas por um caráter pragmático. Nossa espécie age em conformidade com o que podemos extrair de benefícios práticos do mundo, numa busca constante para preservar nossa sobrevivência. Isso se confirma através do modo pelo qual percebemos o mundo, agimos e respondemos a ele. Nós percebemos aspectos úteis das coisas que são fundamentais para a elaboração de uma resposta prática. Bergson insiste diversas vezes nesse ponto em *Matière et mémoire*, embora no texto *Le rire*, ele afirme algo importante e que pode nos ajudar a compreender alguns pontos de sua proposta:

> [...] o que vejo e o que escuto do mundo exterior é apenas o que meus sentidos extraem dele para esclarecer minha conduta; o que conheço de mim mesmo é o que aflora à superfície, o que toma parte na ação. Meus sentidos e minha consciência, portanto, me oferecem da realidade apenas uma simplificação prática. Na visão que me dão das coisas e de mim mesmo as diferenças inúteis ao homem são apagadas; as semelhanças úteis ao homem são

> acentuadas; caminhos são traçados para mim de antemão, nos quais minha ação se engajará (BERGSON, 2018b, p. 103).

Trata-se de uma concepção pragmática de como somos e agimos no mundo. A maneira de proceder de nossos sentidos e de nossa consciência refletem o caráter prático que rege nossas condutas. Até mesmo o conhecimento de nós mesmos, segundo Bergson, costuma estar voltado ao que aflora à superfície, embora ele não negue que algo ainda continue existindo em profundidade. No entanto, poderíamos indagar: o que aflora à superfície corresponde a uma imagem fixa? A passagem acima parece dar boas indicações sobre o porquê nós fixamos uma imagem de uma pessoa para obter sua identidade visual. Há uma "simplificação prática" que indica o modo pelo qual nos orientamos no mundo a fim de obter certas vantagens, as quais podem auxiliar na sobrevivência da espécie, por exemplo. A fixação de uma imagem, seguramente, parece ser uma delas. Evidentemente, é preciso ressaltar que a resposta de Bergson restringe-se ao âmbito da consciência reflexiva, da inteligência que tem a função de recortar do real apenas o que é útil. A ideia de que "o que conheço de mim mesmo" é apenas o que aparece superficialmente não é a única aceita, uma vez que o filósofo se coloca em busca do profundo, daquilo que é objeto de interesse da intuição e escapa à inteligência. A imagem fixa que aponta para a permanência da pessoa no tempo não corresponde efetivamente ao que somos internamente.

A filosofia de Bergson se propõe constantemente a pensar numa dualidade entre interior/exterior e profundo/superficial. O procedimento da consciência em fornecer uma "simplificação prática" da realidade possui um duplo efeito: por um lado, destaca uma dimensão prática e útil que que serve muito bem aos interesses da espécie, a sua sobrevivência no mundo, embora, por outro lado, deturpe a apreensão da realidade enquanto duração, aquela que é o fundamento de nossa personalidade inteira. Tal procedimento parece trazer à tona novamente os dois aspectos do eu, entendidos como sendo duas visões da consciência sobre si mesma. O que conheço de mim na superfície diz respeito ao "eu superficial", ao passo que em profundidade se refere ao "eu profundo". Se em superfície são ressaltadas as semelhanças úteis, é porque isso serve melhor à sociedade. As diferenças inúteis, ou seja, os elementos mais singulares e pessoais, por não

interessarem ao aspecto prático de nossa espécie, também não proporcionam um resultado eficaz no seio social.

Sendo assim, poderíamos perguntar: o que aflora à superfície corresponde a "essa imagem única" que forma uma identidade visual de uma pessoa? Ao contrapor "semelhanças úteis" e "diferenças inúteis", Bergson menciona que estas últimas são apagadas pela minha consciência reflexiva. De fato, ela não é capaz de apreender os traços mais singulares de algo devido ao seu modo pragmático de operar. No entanto, defende-se que a consciência apresenta uma imagem "estática", imagem fixa de uma pessoa, embora esta última sofre mudanças constantes e significativas. Nossa percepção tem a tendência em ver o que há de "comum" nas coisas e nas pessoas, as semelhanças úteis, ao invés de captar aquilo que há de mais "pessoal", singular, por assim dizer. A consciência reflexiva apaga, seguramente, a *continuidade de mudança* que constitui nossa interioridade e, especialmente, nossa pessoa. Portanto, quando olho a foto de criança de uma pessoa que tem 30 anos, por exemplo, sei que se trata da mesma pessoa porque minha consciência fixou uma imagem e acentuou suas semelhanças úteis. A resposta de Bergson à questão da identidade pessoal, embora não seja especificamente detalhada, circunscreve-se numa via "psicológica" que privilegia operações exclusivas dessa dimensão. Com efeito, a compreensão bergsoniana sobre o tema da identidade pessoal exige levar em conta o modo de funcionamento da consciência reflexiva, isto é, a inteligência. No texto *O riso*, há uma passagem importante sobre esse tópico:

> A *individualidade* dos seres e das coisas nos escapa todas as vezes em que não é materialmente útil percebê-la. E mesmo ali onde a apreendemos (por exemplo quando distinguimos um homem de outro homem), não é a individualidade propriamente dita que nosso olhar capta, ou seja, uma certa harmonia totalmente original de formas e cores, mas apenas um ou dois traços que facilitarão o reconhecimento prático (BERGSON, 2018b, p. 103-104).

Ao falar dos seres e das coisas, Bergson também está considerando as pessoas e, certamente, a identidade pessoal. A distinção que fazemos entre um homem e outro, resultado da percepção da individualidade, também poderia ser aplicada à questão da permanência ou não da identidade da pessoa ao longo do tempo? Quando distinguimos dois homens diferentes, Bergson argumenta que não

é a individualidade propriamente dita de cada um deles que percebemos, mas um ou dois traços que facilitarão o reconhecimento prático. Não seriam esses traços justamente as “semelhanças úteis” que percebemos nos objetos e nas pessoas? Desse modo, quando comparamos uma foto de alguém com 5 anos com a foto da mesma pessoa com 30 anos, percebemos não a individualidade dessa pessoa, mas os traços que facilitam o reconhecimento dela enquanto uma mesma pessoa, suas semelhanças práticas.

Com efeito, essa discussão, seguramente, não parece estar tão distante das discussões sobre o reconhecimento. Nesse sentido, é importante retomar alguns aspectos da teoria sobre essa operação importante. Bergson considera que o reconhecimento atento é o que permite ao sujeito reconhecer um objeto ou pessoa como sendo idêntico ou semelhante, pois “[...] toda percepção atenta supõe de fato, no sentido etimológico da palavra, uma *reflexão* [*réflexion*], ou seja, a projeção exterior de uma imagem ativamente criada, idêntica ou semelhante ao objeto, e que vem moldar-se em seus contornos” (BERGSON, 2012, p. 112). No caso da comparação entre uma foto antiga com uma foto atual, é justamente esse mecanismo que está em jogo também. Bergson trata da questão do reconhecimento de uma pessoa e da sua identidade em seu texto de 1896, e, embora ele não tenha se dedicado ao tema da identidade pessoal com bastante vigor, ao ponto de podermos falar tranquilamente que ele esteve à altura de discutir efetivamente o problema, há em seus argumentos um possível caminho para pensar essa questão filosófica. O problema da identidade pessoal mobiliza a teoria do reconhecimento. Esta teoria, por sua vez, é esclarecida através de uma discussão sobre o papel do corpo e do espírito, bem como a relação entre ambos.

Após esse pequeno desvio pelo tema da identidade pessoal, podemos agora retomar algumas considerações sobre a relação entre corpo e espírito, buscando pensar conjuntamente a questão da personalidade. Entre as diversas teses que o Bergson postula em *Matière et mémoire*, uma delas é a de que o corpo possibilita o espírito se inserir na realidade, no mundo, por assim dizer, como mencionamos anteriormente. A análise do processo evocativo, na medida em que possibilita compreender quais são as contribuições das lembranças-imagens para o reconhecimento motor, por exemplo, também possibilita ampliar a relação entre corpo e espírito, uma vez que ambos são tensionados nesse processo. Ao postular que no âmbito corporal só há movimentos esboçados ou preparados, Bergson pode

pensar como o corpo se relaciona com essa outra dimensão ligada a ele, o espírito. Com efeito, é a partir dessa relação psicofisiológica que a teoria da personalidade ganhará outros aspectos importantes, sobretudo quando Bergson analisar em que medida o corpo fixa o espírito. Para tanto, é fundamental explorar a noção de *atenção à vida*, posto que se trata de um princípio que explicita como se dá a regulação do espírito na realidade.

12. Corpo, espírito e *atenção à vida*: os planos de consciência

Para compreendermos como ocorre a adaptação do espírito ao que Bergson denomina realidade – que conta com uma etapa importante do corpo –, primeiro é preciso ver atentamente o que ele escreveu a respeito da adaptação do corpo, adaptação esta que lhe permite agir/responder às demandas do mundo externo, bem como estar em contato com ele. No terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, o filósofo escreveu o seguinte:

> Dê uma olhada na fina estrutura do sistema nervoso, conforme revelado por descobertas recentes. Acreditaremos ver por toda parte condutores, em nenhuma centros. Os fios colocados de uma ponta à outra e cujas extremidades se aproximam sem dúvida quando a corrente passa, eis tudo o que vemos. E isso talvez seja tudo o que há, se for verdade que o corpo seja somente um lugar de encontro entre as excitações recebidas e os movimentos realizados, assim como supusemos no começo de nosso trabalho. Mas esses fios que recebem do meio exterior estímulos ou excitações e que os devolvem na forma de reações apropriadas, esses fios tão sabiamente estendidos da periferia à periferia, asseguram justamente pela solidez de suas conexões e pela precisão de seus entrecruzamentos o equilíbrio sensório-motor do corpo, ou seja sua adaptação à situação presente (BERGSON, 2012, p. 193-194).

Essa descrição corresponde àquela feita no primeiro capítulo do livro. Naquela ocasião, a tentativa de Bergson era compreender e explicar o papel do corpo no desenvolvimento da percepção, o que exigiu de sua parte mostrar que o cérebro não é mais que um condutor de movimentos, sendo movimentos algo que não produz nada além de movimentos. A estrutura do sistema nervoso assegura um papel importante ao corpo no processo de percepção, sem que seja necessário supor que esta última depende completamente dele para se efetivar. Nessa citação acima, Bergson retoma essa importância do corpo, dando destaque a sua estrutura

complexa, destacando, assim, que sua estrutura fisiológica é o que permite pensar o "equilíbrio sensório-motor". É a complexidade do corpo vivo que possibilita pensar numa adaptação ao meio, à realidade exterior, adaptação, aliás, que responde às exigências de ordem prática da vida. Ou seja, a adaptação do corpo à situação presente está intimamente ligada à sua estrutura sensório-motora. Essa adaptação, por outro lado, é característica marcante do "homem adaptado à vida", um dos tipos gerais de personalidade que Bergson descreve em *Matière et mémoire*. Mas, sua compreensão requer a consideração de duas etapas anteriores: aquela que propôs o corpo como algo sensório-motor, bem como aquela que distinguiu duas memórias, o misto que compõe nossa experiência cotidiana.

A possibilidade de eleger um tipo de personalidade geral pode ser esclarecida com o exemplo do cone, cujo fundamento pode ser encontrado através da noção de *atenção à vida*. Antes de aprofundarmos esse exemplo, cabe observar que Bergson considera, então, que a adaptação do corpo à situação presente não pode ser pensada isoladamente dos elementos físicos que o compõem, isto é, os fios que se interconectam em seu interior. No entanto, mesmo que esse aspecto fisiológico seja importante para compreender o equilíbrio sensório-motor do corpo, é preciso notar que ele não será suficiente para explicar os fenômenos conscientes. Ora, assim como o corpo possui um papel importante na adaptação/equilíbrio, também há uma participação considerável do espírito, na medida em que ele realiza um trabalho que consiste em percorrer, sem cessar, o plano do sonho e da ação. Mais especificamente, trata-se da teoria dos planos de consciência. Conforme Worms sublinha, "[...] à função sensório-motora do corpo acrescenta-se um sentimento fundamental, que já não basta mais chamar de senso prático ou bom senso, pois condiciona o próprio exercício do espírito no mundo externo" (WORMS, 1997, p. 177). A adaptação à situação presente tensiona a relação entre corpo e espírito, permitindo, ao mesmo tempo, problematizar a noção de personalidade, visto que ela é algo que se encontra no entrecruzamento do estado psicológico e seu concomitante motor, por assim dizer. Bergson postula que há um "equilíbrio intelectual" que pode ser rompido, conforme o corpo é afetado. Inicialmente, considera-se que há uma relação entre o equilíbrio intelectual e o equilíbrio sensório-motor. É estabelecido, então, que quando o equilíbrio sensório-motor for afetado, por exemplo, tudo "[...] se passará como se a atenção se desligasse da

vida. O sonho e a alienação não parecem ser algo muito diferente" (BERGSON, 2012, p. 194). Como entender tal afirmação?

A atenção que se desliga da vida resulta numa espécie de *desatenção à vida*, cujo surgimento se dá quando o equilíbrio sensório-motor do corpo é afetado. Essa desatenção pode levar ao estado de sonho ou alienação, duas situações que estão ligadas ao funcionamento do corpo vivo. A compreensão desse tipo de desatenção exige considerá-la como sendo algo de ordem física. Contudo, de acordo com a leitura de Worms, se Bergson traz de volta "[...] a doença, como aliás a normalidade dessas funções, em si, ao papel do corpo e do cérebro, é para melhor preservar de certa forma o próprio conteúdo do espírito ou da 'personalidade'" (WORMS, 1997, p. 177). Com efeito, aqui está em jogo a tese de que a noção de personalidade não é reduzida ao corpo e aos desarranjos que o atingem, embora o corpo seja responsável por alterar seu comportamento, por assim dizer. É preciso considerar o papel desempenhado pelo corpo, pois, conforme nota Riquier (2009), este elemento que compõe a personalidade, embora não seja um elemento "dominante", nem mesmo o único elemento que a explica – tal como queria Ribot[155] –, ainda assim é indispensável para compreender tipos específicos de personalidade. As alterações fisiológicas são capazes de alterar a personalidade inteira e por isso regulam aspectos dos tipos de personalidade descritas por Bergson. As personalidades sonhadora ou alienada são delimitadas a partir de certa configuração fisiológica. Desde o momento "[...] em que a pessoa se apresenta ao mundo, ela se entrega a um corpo cujos distúrbios a afetam inteiramente, correndo o risco de perder-se na alienação mental" (RIQUIER, 2009, p. 465). A discussão sobre a *atenção à vida*, portanto, explicita que essa alienação mental está atrelada ao que se passa no corpo vivo.

O princípio de *atenção à vida*, chave para compreender a interação entre corpo e espírito, também exige mobilizar a relação entre as duas memórias. A experiência de nossa personalidade, antes de tudo, está ligada ao "equilíbrio" entre dois extremos, memória-hábito e memória pura. Em primeiro lugar, lembremos que o corpo possui uma duração que nos autoriza a pensá-lo como memória. Ainda que seja uma memória com um grau mínimo, o corpo pode fazer com que uma "lembrança pura" seja inserida numa percepção, tornando-a, assim, antes de tudo,

[155] RIBOT, T. *As doenças da personalidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

“imagem-lembrança”. Em segundo lugar, a partir desse esquema, verifica-se que essas duas memórias são pensadas juntas, pois, de acordo com Bergson, elas se prestam a um apoio mútuo. Nesse sentido, o “homem equilibrado à vida”, um tipo geral de personalidade, pode ser considerado a partir de uma reflexão sobre o papel do corpo/cérebro e o papel da consciência/espírito, mais especificamente, a partir do esquema que explicita a interação entre as duas memórias. Nossa experiência cotidiana é pensada a partir da interação entre a memória-hábito e a memória pura, duas extremidades que são essenciais para pensar a vida psicológica normal. A primeira, quando predominante, pode levar ao automatismo, o que configura um tipo de personalidade sem espontaneidade, refém dos movimentos corporais que são desempenhados mecanicamente. A segunda, por sua vez, quando mais presente e ativa, pode levar ao devaneio ou ao estado de sonho, à alienação, caracterizando, assim, uma personalidade que está desprendida do mundo externo, na medida em que relaxa o equilíbrio sensório-motor.

Desse modo, quando a adaptação à situação presente é rompida, devido a uma perturbação que atinge o corpo, por exemplo, é justamente uma *desatenção à vida* que pode vir a irromper, caracterizando, assim, um “homem desatento”. Um estado de automatismo, um “homem máquina” que possui dificuldades de articular suas lembranças oriundas de um passado mais distante, um passado profundo que não consegue se inserir no presente com tanto vigor e facilidade. O tipo de personalidade equilibrada indica um apoio mútuo muito bem estabelecido entre as duas memórias. A personalidade sonhadora, alienada, e a personalidade autômata configuram duas extremidades pensadas a partir de duas memórias diferentes.

Mas, em que sentido a noção de *atenção à vida* é fundamental para pensar a noção de personalidade em Bergson? Segundo Worms, o que podemos problematizar a partir desse princípio é o seguinte:

> Assim, se toda a vida do espírito possui um “substrato material”, constituído pelas conexões sensório-motoras do sistema nervoso, inversamente, todas essas conexões têm um sentido psicológico, e a menor perturbação afetará a relação consciente do sujeito com o mundo exterior e com ele mesmo (WORMS, 1997, p. 177).

Esse sentido psicológico, a relação consciente do sujeito com ele mesmo, seguramente, é fundamental para pensarmos a concepção de personalidade. Desde

as considerações do *Essai*, vimos que a reformulação da vida psicológica configurou uma abertura para o debate sobre esse tema. Aqui, em *Matière et mémoire*, essa discussão é ampliada com a importância dada ao corpo, pois é somente quando este é afetado que podemos falar em "doença da personalidade". Tal como escreveu Worms, a relação entre cérebro e consciência seria de ordem simbólica, não sendo possível falar em "patologia do espírito". Bergson busca evidenciar, assim, que o corpo afeta o funcionamento do espírito, alterando a vida psicológica, sem que com isso seja preciso considerá-la produto das dimensões orgânicas.

A relação entre corpo e espírito não é de ordem reducionista, mas a ligação entre ambos traz consequências importantes para a teoria da personalidade. A ideia de que a perturbação das conexões sensório-motora pode afetar a personalidade demonstra que esta última também é considerada por um aspecto corporal. Se a personalidade tem um aspecto psicológico, por assim dizer, cujo fundamento se dá pela teoria da memória, ela ainda é dependente do corpo que faz parte dela, o corpo que é capaz de afetá-la efetivamente[156]. A personalidade não pode ser considerada sem passar pela discussão sobre o dualismo e a tentativa de construir uma teoria sobre ela, objetivo que acreditamos ganhar força no livro de 1896, exige também o diálogo com a psicologia científica.

O modo como Bergson entende a noção de *atenção à vida* permite acompanhar a operação efetiva tanto do corpo vivo quanto do espírito. Segundo David Lapoujade, a *atenção à vida* designa "[...] o mecanismo pelo qual estamos sempre nos adaptando às exigências do mundo no qual vivemos" (LAPOUJADE, 2017, p. 89). Esta adaptação, seguramente, depende da estrutura fisiológica do corpo, do seu equilíbrio sensório-motor, por assim dizer, bem como da capacidade de atualização de lembranças. Como vimos anteriormente, o corpo é capaz de agir a partir da recepção de estímulos exteriores, os quais ele pode devolver, posteriormente, sob a forma de ação indeterminada. Essa reação, porém, exige uma conservação do passado, bem como a atualização de uma parte de nosso passado que permanece conservado em nós como uma totalidade *inconsciente*. A ideia de um "mecanismo" remete à ideia de um conjunto de elementos que podem colocar algo em funcionamento.

---

[156] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 63.

Seguindo a interpretação de Lapoujade, o mundo exterior, o qual pode oferecer ameaças e ganhos aos organismos vivos, exige sempre deles uma resposta: o mundo demanda que se escolha uma reação face a uma ação/ameaça, por exemplo. A partir de uma demanda, o corpo, com suas experiências adquiridas e sua estrutura fisiológica, passa a se adaptar melhor às situações, criando assim mecanismos que o possibilitem reagir adequadamente às ações. Nesse sentido, a memória-hábito seria capaz de auxiliar nessa adaptação, bem como na capacidade do organismo vivo de responder a certas demandas. Sobre essa memória, Bergson escreve que ela "[...] faz-nos adaptar à situação presente, e que as ações sofridas por nós se prolonguem por si mesmas em reações ora efetuadas ora simplesmente nascentes, mas sempre mais ou menos apropriadas" (BERGSON, 2012, p. 167-168). A noção de *atenção à vida* significa, essencialmente, um esforço de adaptação à situação presente, sendo que se adaptar implica pensar um equilíbrio sensório-motor do corpo. Contudo, Lapoujade também ressalta que podemos pensar a *atenção à vida* a partir de uma "[...] uma invasão do presente sobre o futuro, essencialmente como uma capacidade adaptativa de antecipação" (LAPOUJADE, 2005, p. 1147). Essa antecipação, por sua vez, supõe o equilíbrio sensório-motor do corpo e, especialmente, uma participação da consciência.

Sendo assim, a *atenção à vida* exige considerar duas etapas: o corpo e a consciência. Segundo o raciocínio de Bergson, não há no humano um estado puramente sensório-motor, ou seja, não há apenas o corpo respondendo às excitações exteriores de maneira automática, o que significa dizer que estar atento à vida, portanto, significa mobilizar a inserção do passado no presente, invasão do presente sobre o futuro. Em outros termos, a adaptação à situação presente consiste num esforço do corpo, mas, ao mesmo tempo, envolve considerar a participação do passado, sua inserção num momento presente, passado este que pulsa constantemente para se inserir numa ação. Conforme a teoria da memória de Bergson explicita, a inserção das imagens-lembranças dependem dos mecanismos motores do corpo para se tornarem presentes. Especificamente sobre isso, o filósofo diz algo significativo:

> "[...] o estado sensório-motor [...] orienta a memória, da qual, no fundo, é somente a extremidade atual e ativa; de outro lado, essa própria memória, com a totalidade de nosso passado, exerce uma pressão para diante a fim de inserir na ação presente a maior parte

> possível de si mesma. Desse duplo esforço resultam, a todo instante, uma multidão indefinida de estados possíveis da memória (BERGSON, 2012, p. 187).

A passagem acima indica precisamente a relação entre as duas memórias. A tese de que não há um estado unicamente sensório-motor no humano revela, assim, a força do passado em nossas vidas, passado este que abarca tanto o corpo, como vimos anteriormente, quanto a consciência. É a força de um passado ontológico que se sobressai, aqui, cuja direção aponta para o próprio fundamento da personalidade, uma vez que ela é constituída pela "continuidade de mudança". Mas, esse passado também desemboca no corpo vivo, este que é veículo de atualização do espírito. Bergson procura ressaltar, em *Matière et mémoire*, que nossa vida passada inteira é muito mais ampla do que o momento presente, aquele em que o corpo se encontra e age. Em última instância, esse presente é definido segundo o passado. A memória com todo o passado que ela carrega seria uma extremidade que continua pressionando para se tornar atual, o que só é possível mediante o corpo vivo. De acordo com Bergson, as necessidades do presente, por assim dizer, convocam a memória, pressionando-a para se encarnar numa situação presente. Desse modo, a consideração do corpo vivo como uma extremidade atual e ativa que orienta o passado, aquilo que lhe permite ser inserido numa ação, passa a ser central. A estrutura do corpo vivo permite, assim, que o processo de atualização do passado se realize.

De acordo com o comentário de Worms, a noção de *atenção*, utilizada por Bergson no contexto do segundo capítulo de *Matière et mémoire*[157], designa o processo que "*regularmente*" "[...] envolve lembranças para completar percepções, para conhecê-las ou reconhecê-las" (WORMS, 1997, p. 116). Embora ainda não seja especificamente a *atenção à vida*, trata-se de um processo que explicita a passagem do psicológico ao ontológico, uma vez que envolve considerar a dinâmica existente entre as memórias. As lembranças que completam as percepções saem do plano ontológico para passar ao psicológico, situação em que há

[157] Segundo o filósofo: "O que é a atenção? De um lado, a atenção tem por efeito essencial tornar a percepção mais intensa e destacar seus detalhes: considerada em sua causa, ela se reduziria, portanto, a uma certa intensificação do estado intelectual. Mas, de outro lado, a consciência constata uma irredutível diferença de forma entre esse aumento de intensidade e aquele que se deve a uma influência maior da excitação exterior: ele parece, com efeito, vir de dentro, e testemunhar uma certa *atitude* adotada pela inteligência. [...] De grau em grau, seremos levados a definir a atenção por uma adaptação geral mais do corpo que do espírito, e a ver nessa atitude da consciência, acima de tudo, a consciência de uma atitude" (BERGSON, 2012, p. 109-110).

lembranças-imagens. Em uma passagem da conferência *La perception du changement*, Bergson também identifica a noção de atenção a um processo que envolve a participação da memória:

> Meu presente, neste momento, é a frase que estou ocupado a pronunciar. Mas isto é assim porque gosto de limitar ao campo de minha atenção a frase. Essa atenção é algo que pode se alongar ou se encurtar, como o intervalo entre as duas pontas de um compasso. No momento, as pontas estão distantes o suficiente para ir do início ao fim da minha frase; mas, se eu quisesse distanciá-las ainda mais, meu tempo presente abrangeria não apenas a última frase, mas também a anterior: tudo o que eu teria que fazer era mudar a pontuação. Vamos mais longe: uma atenção que seria indefinidamente extensível manteria sob seu olhar, com a frase precedente, todas as frases anteriores da aula, e os acontecimentos que precederam a aula, e uma porção tão grande quanto quisermos daquilo que chamamos nosso passado. A distinção que fazemos entre nosso presente e nosso passado é, portanto, senão arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que nossa atenção à vida pode abarcar (BERGSON, 2018a, p. 168-169).

Esta passagem ilustra que a atenção é elástica, um campo que pode se alongar ou se encurtar, indo do passado ao presente. A distinção entre o passado e o presente, conforme o trecho acima destaca, pode ser considerada a partir do famoso exemplo do cone invertido (Fig. 1), proposto por Bergson para explicar, principalmente, a diferença entre a duração corpórea e a duração mais pessoal de nossa existência, aquela que diz respeito à totalidade do passado acumulado. Trata-se de considerar diferentes ritmos de duração que, de certo modo, estão ligados ao alcance da atenção. Esta noção exige, especificamente, considerar diferenças entre os níveis em que o passado pode ser atualizado, estes que a distinção entre as duas memórias já havia indicado anteriormente. Como interpretar o exemplo do cone?

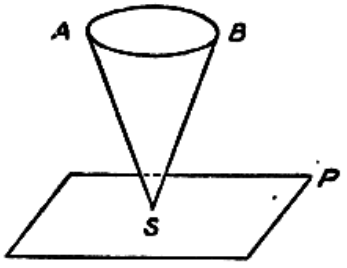

Fig. 1. “O cone invertido”[158].

Inicialmente, é preciso observar que se Bergson distingue duas memórias, no segundo capítulo de seu livro, elas não permanecem totalmente separadas até o final de suas discussões. De acordo com o filósofo, se nós “[...] não percebemos nada além do passado imediato, se nossa consciência do presente já é memória, os dois termos que primeiro separamos vão fundir-se intimamente” (BERGSON, 2012, p. 168). Embora seja importante pensar as duas memórias separadamente, nossa experiência concreta revela que ambas se misturam constantemente. As duas memórias juntas só ganham sentido com o corpo, base física de minha personalidade, que é entendido aqui em duas direções: como a última imagem que obtemos ao praticar o corte no *devir* em geral e como o *lugar de passagem* dos movimentos. O corpo é elemento fundamental para pensar o exemplo do cone, uma vez que, segundo Worms, ele não é “[...] mais meu corpo apenas pela ação que ele permite, mas também pela história na qual ele constantemente entra, ou à qual ele constantemente oferece uma saída para as coisas, para o mundo, para a ação” (WORMS, 1997, p. 158). O corpo vivo serve para ilustrar a diferença entre o presente em que ele está inserido e a totalidade do passado que permanece conservada em nós por si mesma. Como o corpo pode ser lugar de passagem da ação efetiva e, ao mesmo tempo, base física de uma personalidade singular, cuja especificidade é capaz de reconhecê-lo como seu? Eis uma das coisas que o exemplo do cone vem esclarecer.

Segundo Bergson, a base AB do cone representa a totalidade de nosso passado acumulado ao longo de toda a nossa vida. Esta base, que permanece imóvel, não está efetivamente em ação porque é algo inativo. Por outro lado, o vértice S representa o momento presente que, avançando sem cessar, toca o plano móvel P que significa a representação atual do universo. O esquema proposto por Bergson resume-se da seguinte maneira: há a base AB que é identificada com a totalidade do passado, toda a nossa história pessoal, e há o vértice S que é onde se concentra a imagem do corpo, ponto em que a ação do passado se realiza. Em outros termos, este vértice S é o ponto de inserção das lembranças, o ponto em que nossa percepção se concretiza. Diferentemente deste plano, a base AB representa

[158] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 169.

toda a nossa vida passada, as lembranças que aguardam para se inserir numa percepção presente, cuja especificidade pode chamá-las a saírem da inatividade. Bergson é enfático ao dizer que a "[...] memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base" (BERGSON, 2012, p. 169). Sobre a relação entre as duas memórias, o apoio mútuo que elas prestam, podemos ler o seguinte:

> Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições de experiências. [...] por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de tomar um corpo, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. É preciso, com efeito, para que uma lembrança reapareça à consciência, que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a *ação* (BERGSON, 2012, p. 169-170).

Eis aqui um ponto fundamental da teoria da memória de Bergson: os mecanismos sensório-motores dependem exclusivamente do passado acumulado incessantemente em nós como "inconsciente", assim como as lembranças impotentes que caracterizam esse âmbito só podem ser incorporadas novamente através de aparelhos sensório-motores. É nesse sentido que o corpo é dependente do passado, o veículo de sua atualização, embora não seja efetivamente um lugar em que o inconsciente esteja alojado, por assim dizer. O corpo entendido como algo que possui um conjunto de mecanismos motores montados em seu interior, permite pensá-lo como lugar de passagem de ações. Mas, estes mecanismos, assim como suas ações, só podem operar segundo a totalidade da memória. Desse modo, o corpo vivo pode ser considerado a base física da personalidade em dois sentidos: como corpo vivo e agente da ação que se realiza no mundo e como um corpo que é indissociável de uma história singular, ou seja, de uma personalidade.

Embora haja esse apoio mútuo que explica como as duas memórias se soldam uma na outra, ainda assim há uma diferença entre a base física da personalidade, o vértice S em que vemos a imagem do corpo, e a base virtual que corresponde à personalidade inteira, por assim dizer, base AB. Em outros termos, significa dizer que a base física da personalidade possui uma duração menor

comparada à totalidade de nossa vida pessoal, sobretudo porque aquela é entendida como base "movente", enquanto esta última é "continuidade de mudança". Daí decorre uma compreensão sobre a diferença entre a base física da personalidade e a personalidade enquanto totalidade da memória, história singular que é conservada incessantemente. A base AB possui uma duração que é muito mais profunda do que aquela que corresponde ao vértice S. Poderíamos dizer que a diferença entre a base física da personalidade e a personalidade vista a partir da base AB, diz respeito à passagem do impessoal para o pessoal. Contudo, tal diferença não deve ser pensada como radical, como se houvesse um abismo intransponível entre elas. O que Bergson busca esclarecer é justamente o fato de que essas duas dimensões não podem ser pensadas separadamente.

As análises feitas em *Matière et mémoire* demonstram que ambas dimensões não correspondem a uma diferença entre substâncias, mas podem ser pensadas através da diferença entre ritmos de duração, isto é, ritmos variáveis. Nesse sentido, cabe observar que o exemplo do cone está ligado à teoria dos planos de consciência. De acordo com Bergson, nossa vida psicológica oscila entre diferentes níveis, transitando, assim, entre as extremidades — base AB e o vértice S. Além destas extremidades, há outros níveis pelos quais a consciência pode passar, e é justamente isso o que a outra imagem do cone vem esclarecer, revelando, assim, seções intermediárias[159]. Há um nível superficial em que a consciência pode transitar, bem como um plano mais profundo. Sobre o primeiro, trata-se de um plano em que há uma presença forte do corpo, a percepção dos objetos externos e, consequentemente, a realidade sensorial imediata. Podemos designá-lo como plano de consciência do vértice S. Neste, a atenção é distante da vida do sonho, por exemplo, uma vez que se trata de um plano em que o estado sensorial motor é mais ativo. O segundo plano, por sua vez, corresponde a um nível mais profundo da consciência, uma percepção profunda da duração. Trata-se, dessa vez, de uma atenção concentrada à vida do sonho, portanto, um plano em que o estado sensório-motor está mais relaxado.

O exemplo do cone evidencia duas extremidades de nossa vida psicológica, a totalidade de nosso passo e o momento presente, cuja característica tem o corpo como elemento principal. Essas duas extremidades também revelam as

[159] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 181.

especificidades das duas memórias. A teoria de Bergson considera que a base AB, que é identificada com uma totalidade, divide-se em lembrança e percepção. Sobre isso, num texto posterior a *Matière et mémoire*, lemos o seguinte:

> Nossa existência atual, à medida que se desdobra no tempo, é assim duplicada por uma existência virtual, uma imagem espelho. Cada momento de nossa vida oferece assim dois aspectos: ele é real e virtual, percepção de um lado e memória do outro. É ao mesmo tempo atual e virtual, percepção por um lado e memória por outro. Ela se divide ao mesmo tempo em que se instala. (BERGSON, 2012a, p. 27).

Embora Bergson esteja falando, aqui, especificamente, sobre a questão do falso reconhecimento, esse trecho é fundamental para esclarecer alguns pontos do exemplo do cone. Com efeito, esse desdobramento de nossa vida explicita as duas extremidades indicadas no exemplo do cone, totalidade do passado e presente-corporal. Constata-se, assim, uma oscilação da memória, a memória espontânea e a memória em seu estado sensório-motor, sendo que é do esforço da totalidade do passado de se inserir na ação presente que surge "[...] uma multidão indefinida de *estados* possíveis da memória" (BERGSON, 2012, p. 187). Ora, estes estados constituem os diversos *tons* de nossa vida mental, os quais passam pelo critério da *atenção à vida*. A ideia de que há diversos planos entre essas duas extremidades, portanto, reforça uma concepção de vida psicológica que não pode ser pensada sem levar em conta a participação do corpo vivo porque a inserção do passado numa ação presente depende, exclusivamente, da estrutura fisiológica daquele. Estar mais perto da ação ou do sonho dependerá dessa atenção e esta, por sua vez, determina os diferentes tons de nossa vida mental. A memória do corpo está mais presente quanto maior for o apelo do presente, ou seja, quanto mais uma ação for imediata, situação em que há uma demanda maior de uma resposta motora, por assim dizer. Em contrapartida, quanto menor for esse apelo do presente, estaremos mais próximos de uma totalidade *inconsciente*, situação em que a ação imediata não será prioridade. Desse modo, a noção de *atenção à vida* determina em qual nível o espírito irá se colocar, ora mais perto da ação, ora mais perto do sonho, por exemplo.

A distinção feita por Bergson entre diferentes tipos de pessoas é baseada em seu modo particular de interpretar a vida psicológica. Esta última considera, em

linhas gerais, a dimensão do espírito, *virtual*, *inconsciente* e independente do físico, mas que ainda assim está ligada ao orgânico, dimensão corporal que produz movimentos e realiza ações. A vida psicológica é concebida pela interação entre essas duas dimensões. Evidentemente, esse movimento, que também é crítico e positivo, passa a caracterizar cada vez mais a "psicologia profunda" bergsoniana. Esta, cujo objetivo é incorporar tanto as funções corpóreas quanto as do espírito, circunscreve-se como horizonte possível para uma teoria da personalidade que se orienta pela duração como fundamento.

De acordo com Bergson, haveria três tipos de personalidade: a *impulsiva*, a *sonhadora* e a *personalidade de ação*. Estas definições gerais podem ser pensadas segundo o critério de esforço de adaptação à ação, ou seja, adaptação à vida. Segundo as descrições de *Matière et mémoire*, a personalidade impulsiva consiste em viver "[...] no presente puro, [e assim] responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga" (BERGSON, 2012, p. 170). Seguindo o exemplo do cone, o qual representa nossa vida psicológica, poderíamos dizer que o impulsivo vive somente no vértice S, sem utilizar tanto a parte da base AB, por exemplo. Por outro lado, a personalidade sonhadora seria aquela que viveria no passado por mero prazer, portanto, estando desvinculada da ação presente. Esse tipo de personalidade não mobiliza lembranças úteis até mesmo porque o estado sensório-motor se encontra mais relaxado. Por fim, a personalidade de ação seria caracterizada pela "[...] prontidão com que convoca em auxílio de uma situação dada todas as lembranças a ela relacionadas" (BERGSON, 2012, p. 170). Bergson concebe o "homem adaptado à vida", a partir do apoio mútuo das duas memórias. Neste caso, há a utilização das lembranças para o esclarecimento da situação presente, ao passo em que na "personalidade sonhadora", as lembranças não são utilizadas para nenhuma adaptação à vida, por assim dizer. O apoio mútuo das duas memórias, por sua vez, ocorre graças ao papel desempenhado pelo corpo, o qual é convocado a todo momento para mediar a interação entre ambas.

Entre os dois extremos, ou seja, entre a impulsiva e a sonhadora, encontra-se o bom senso, estado intermediário caracterizado pela "[...] favorável disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo" (BERGSON, 2012, p. 170). Essa caracterização, embora possua um aspecto de difícil apreensão, possibilita compreender os outros tipos de personalidade propostos por Bergson. O

sonhador é aquele que vive mais próximo da totalidade do passado; o impulsivo vive, por outro lado, perto do presente. Nesse sentido, o bom senso designa a adaptação de alguém que não se reduz ao presente puro, mas que também resiste a viver cedendo à totalidade do passado, entregando-se ao sonho. Docilidade e energia, elementos que caracterizam os aspectos da memória no bom senso, designam, assim, um meio-termo entre os dois tipos extremos de personalidade.

Sendo assim, as definições dos tipos de personalidades estão ancoradas na concepção de vida psicológica, cujas características envolvem a distinção entre os dois extremos que a constituem: o *plano do sonho* e o *plano da ação*. Assim como no *Essai*, aqui, em seu segundo livro, Bergson também estabelece uma discussão sobre o que significa "estar dormindo" e "estar desperto", distinção importante entre o sonhar, que implica estar "desinteressado", e o viver, ou seja, estar "interessado". Mas, em 1904, em seu *Histoire des théories de la mémoire*, publicado alguns anos depois de *Matière et mémoire*, o filósofo defende que a vida psicológica normal implica um esforço, uma tensão e uma concentração da qual nem todos são capazes. Numa passagem de seu texto, ele escreveu o seguinte:

> Nem todos são igualmente capazes desta vida de trabalho, nem todos têm um senso de realidade, de *bom senso*; pois o bom senso é isso, é a força interior que torna possível concentrar toda nossa vida passada em um único ponto; uma força que é acima de tudo um poder de inibição (BERGSON, 1972, p. 620).

Este trecho merece alguns esclarecimentos, pois contém alguns elementos importantes. O "senso de realidade" está atrelado à noção de bom senso, dois termos que podem ser lidos quase como sinônimos. No entanto, poderíamos questionar: possuir bom senso significa, segundo o filósofo, obter um senso de realidade? Ademais, o inverso seria igualmente verdadeiro? Estas questões redirecionam para o exemplo do cone. Ao falar sobre os diferentes níveis de nossa vida psicológica, o filósofo ressalta que "[...] tendemos a nos concentrar em S na medida em que estamos mais firmemente ligados à realidade presente" (BERGSON, 2012, p. 181). Senso de realidade seria, então, condição para o bom senso? Concentrar-se em S significa, como vimos, estar mais perto do corpo-presente, realidade presente que está ligada à atividade sensório-motora do corpo. O bom senso, por sua vez, na medida em que é definido como "força interior"

que permite concentrar toda a vida passada em um único ponto, remete-nos justamente a essa concentração em S, também entendido como o plano da ação. Desse modo, estar ligado à realidade presente exige um esforço, uma concentração que pode resultar no que o filósofo chama de “bom senso”. Mas, como é possível que toda a nossa vida passada esteja presente num único ponto, isto é, numa ação, por exemplo? Essa é uma das dificuldades que o filósofo precisa enfrentar.

Bergson acredita que todo o nosso passado é contraído no presente. O processo de retenção do passado é um processo ininterrupto. Nossa vida psicológica é definida pela acumulação do passado, sendo esta última também uma continuidade de mudança que constitui a história singular de uma personalidade. Na conferência *L’âme et le corps*, Bergson escreve o seguinte sobre a conservação de nossa vida passada:

> Ora, acredito que nossa vida interior inteira é algo como uma frase única iniciada já no primeiro despertar da consciência, frase cheia de vírgulas, mas em nenhuma parte interrompida por pontos. E creio por consequência também que nosso passado inteiro está aí, subconsciente – quero dizer presente em nós de tal maneira que nossa consciência, para possuir sua revelação, não teria necessidade de sair de si mesma nem de acrescentar nada externo (BERGSON, 2011, p. 28-29).

A continuidade, que é característica da vida psicológica e que constitui parte do que Bergson denomina “eu profundo” e é fundamental para pensar a personalidade, está ligada à conservação do passado. Essa continuidade, que é retida, está presente em nós como um momento que também é um passado que se conserva integralmente. No entanto, por mais que o passado inteiro possua uma existência que pode ser constatada pela nossa consciência, isso não significa que o vivenciamos inteiramente em uma situação presente, ou que nossa consciência tenha acesso à totalidade do que é conservado ininterruptamente. Bergson considera-o como *inconsciente*[160], manifestando-se apenas parcialmente em nossas

[160] A noção de inconsciente será desenvolvida principalmente no terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, embora o tema não seja novo para a filosofia de Bergson, tendo sido trabalhado desde os seus primeiros escritos. Especificamente em *Matière et mémoire*, a noção de inconsciente aparece no contexto da diferença entre passado e presente. Segundo o filósofo, há uma dificuldade em conceber a *existência* de estados psicológicos inconscientes, uma vez que tomamos a consciência “[...] como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir” (BERGSON, 2012, p. 156). Ao refletir sobre um sentido da noção de “existência”, Bergson parte para uma concepção de inconsciente enquanto algo que existe, que tem seu estatuto ontológico, por assim dizer, embora seja inativo, *virtual*. A noção de inconsciente, portanto, ganha um fundamento com a memória pura. Inconsciente é aquilo

ações presentes. *Matière et Mémoire* é um livro que trata dessa temática, sobretudo quando o filósofo reflete sobre a natureza da lembrança pura. Em linhas gerais, Bergson defende que o acesso à totalidade do nosso passado é impossível no estado de vigília, devido à inibição feita pela nossa consciência.

De acordo com Bergson, o bom senso pode ser definido como uma força de inibição. Contudo, poderíamos perguntar: inibição do que, especificamente? Nesse contexto, trata-se da inibição de lembranças, um passado que não é efetivamente inserido no presente. Novamente, é a relação entre consciência e cérebro que aparece aqui, uma vez que este órgão é o elemento responsável pela inibição. Em outra descrição sobre a estrutura fisiológica do corpo, Bergson afirma que o órgão que regula o grau de *atenção à vida* é o cérebro. Textualmente, na conferência *L'âme et le corps*, o filósofo escreve o seguinte sobre esse órgão:

> [...] o cérebro, justamente porque ele extrai da vida do espírito tudo o que ela tem dele realizável em movimento e materializável, justamente porque ele constitui assim o ponto de inserção do espírito na matéria, garante a todo instante a adaptação do espírito às circunstâncias, mantêm sem cessar o espírito em contato com realidades. Ele não é propriamente falando, órgão de pensamento, nem de sentimento, nem de consciência; mas ele faz com que consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensionados para a vida real e por consequência capazes de ação eficaz. Digamos, se quiserem, que o cérebro é o órgão de *atenção à vida* (BERGSON, 2011, p. 19).

Seguramente, a passagem acima sintetiza duas ideias centrais do bergsonismo: 1) o cérebro é o ponto de inserção do espírito na matéria, garantindo sua adaptação às circunstâncias exteriores do mundo; 2) o cérebro não produz consciência e pensamento, por exemplo, embora seja essencial para tenciona-los para a vida real. Bergson enfatiza, sobretudo em *Matière et mémoire*, a solidariedade entre estado cerebral e estado de consciência, embora não concorde com a hipótese que reduz o segundo ao primeiro. O cérebro é um instrumento de ação e nada além disso. Este órgão não pode ser suficiente para explicar a sobrevivência do passado, tampouco explicar os fenômenos conscientes, embora a relação entre ambos seja pensada a partir de um certo "gênero"[161]. O cérebro regula

---

que existe de maneira *virtual*, que não está atualizado numa ação presente, podendo ser identificado com o passado que constitui o espírito.

[161] No artigo sobre o paralelismo-psicofisiológico, Bergson afirma o seguinte: "[...] eu estou inteiramente convencido que entre o fato psicológico e a atividade cerebral há uma certa relação, uma correspondência de um certo gênero" (BERGSON, 1972, p. 473). Cabe observar, conforme

e/ou adapta o espírito à *realidade*, isto é, *tensiona-o* para a "vida real". Mais uma vez, aqui, Bergson resgata a ideia de que o cérebro possui uma "função mediadora", tal como sublinha Worms (1997), visto que este órgão mantém o espírito/consciência voltado para a realidade exterior. Essa mediação diz respeito à inserção de lembranças no presente. Manter o espírito tensionado para a realidade, "vida real", significa, então, concentrar partes do passado numa ação presente, o que resulta numa ação eficaz da personalidade, por exemplo.

Os dois termos utilizados por Bergson, tensão e realidade, podem ser problematizados no contexto da relação entre o corpo e o espírito. Com efeito, tensão e realidade são utilizados de diferentes maneiras ao longo de suas obras[162], o que exigiria um exaustivo trabalho para analisá-las uma por uma. Iremos apenas sublinhar que, numa conferência pronunciada em Madrid, Bergson atrelou a noção de tensão à pessoa humana ao afirmar que esta última seria a única capaz de realizar uma "tensão". Mais especificamente, nesse texto, podemos verificar a ideia de que ser uma pessoa significa realizar um esforço, o qual por vezes pode ser cansativo. Bergson aproxima, assim, a noção de esforço à tensão:

> Somente o homem é uma personalidade. [...] O animal não possui força suficiente para fazer isso; a mola imediatamente relaxa. O homem, ao contrário, consegue manter a mola comprimida, e o fluxo de sua vida consciente passa continuamente sem se cindir em pedaços. Isto demanda um esforço, representa um esforço cansativo. É cansativo ser uma pessoa, como é cansativo ficar em pé em linha reta e andar sobre dois pés (BERGSON, 1972, p. 1224-1225).

A passagem acima diz respeito à ideia de contração do fluxo da vida consciente. Essa contração, seguramente, é dependente da estrutura fisiológica do corpo vivo. O esforço que consiste em concentrar parte de nossa história singular

---

ressalta Francesco Corsini, que os "[...] processos psicopatológicos, algumas amnésias e afasias, servem ao filósofo para contradizer a doutrina do paralelismo, que - desde Matière et mémoire até as conferências de 1911 sobre a imortalidade da alma - seria assim contrariada pelos próprios fatos" (CORSINI, 2007, p. 395).

[162] A noção de tensão aparece em diferentes momentos da obra de Bergson. No *Essai*, por exemplo, a duração é definida em termos de tensão. No primeiro capítulo do livro, constata-se a ideia de que no esforço de atenção, encontramos a contração muscular, bem como "[...] ainda percebemos uma tensão crescente na alma, um esforço imaterial que aumenta" (BERGSON, 2018, p. 21). No seu segundo livro, Bergson fala em "realidade do espírito" e "realidade da matéria". Embora no capítulo IV de *Matière et mémoire* essa questão passe a ganhar um destaque maior, sendo a matéria repensada a partir da duração, notamos que há um uso por vezes confuso do termo realidade. Georges Mourélos dedicou-se a investigar os diferentes níveis de "realidade" na filosofia de Bergson. Para tanto, cf. MOURÉLOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

num momento presente, “comprimir a mola”, também está ligado, em certa medida, ao alcance de nossa atenção. A proposta de Bergson refere-se, sobretudo, à contração de lembranças, retenção e rememoração do passado no presente, lembrando que a memória “[...] tem, portanto, seus graus sucessivos e distintos de tensão ou vitalidade, difíceis de definir, sem dúvida” (BERGSON, 2012, p. 189). Ser consciente implica um esforço a ser realizado, esforço este que mobiliza nossa vida passada numa ação presente, por exemplo. A ideia de tensão que aparece em *Matière et mémoire*, indica, assim, que a memória possui diversos graus de tensão, ora mais perto, ora mais longe da ação. Mais especificamente, voltando ao exemplo do cone invertido, podemos afirmar que a memória diz respeito a uma totalidade que corresponde desde a base AB até a outra ponta, o vértice S. O esforço que a pessoa realiza e que é cansativo, diz respeito às etapas intermediárias que nossa consciência percorre. Há diversos graus de tensão ou, como o filósofo defende, diversos tons mentais que correspondem à totalidade definida em seu sentido ontológico. O esforço que a pessoa realiza consiste na inserção dessa totalidade que nunca é dada efetivamente como total, mas sempre como parcial.

Nesse sentido, a possibilidade de reaver o passado no presente, mantendo o primeiro comprimido no segundo, é marca expressiva da personalidade. Os demais animais não são capazes de manter parte do passado no presente, tal como faz a espécie humana, motivo que a torna diferenciada. Com efeito, Bergson define a personalidade como um “[...] contínuo movimento adiante, reunindo o passado inteiro e criando o futuro – eis a natureza essencial da pessoa” (BERGSON, 1972, p. 1065). Entender essa natureza exige considerar o esforço que consiste em concentrar o passado no presente. Decorre dessa definição a ideia de que o passado nos acompanha constantemente, seja em nossas ações presentes ou seja naquelas que ainda virão. Daí que, segundo Jules Grivet, Bergson teria insistido na ideia de que a personalidade “[...] é constituída por um movimento que capta a experiência ao longo do seu curso e coloca o passado acumulado no futuro” (GRIVET, 1972, p. 849). A contração do fluxo da vida consciente implica considerar um reaparecimento de nossa vida passada no presente, sendo tal fluxo denominado continuidade indivisível e indestrutível “[...] de um melodia na qual o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, que permanece indiviso e mesmo indivisível apesar do que lhe é acrescentado a cada momento, ou melhor graças ao que é acrescentado a ela” (BERGSON, 2018a, p. 76). O passado é contraído no

presente, embora a rememoração daquele seja apenas de uma parte, sem com isso negar que há um todo indiviso.

O acesso integral ao passado é tarefa impossível no plano da consciência empírica, mas isso não significa dizer que ele não esteja presente em nossas ações. A marca específica da personalidade é a contração de um passado que não cessa de se inscrever. A teoria de Bergson mostra que mesmo sendo impossível acessar o passado completamente em sua integralidade, podemos sentir o seu peso e importância em nosso cotidiano. A definição de personalidade reforça essa tese. Ser uma pessoa é cansativo porque, de fato, o passado é pesado para nós, sua força para se inserir no presente, por vezes, pode ser demasiada para um momento presente. A prova disto está na própria definição de pessoa como "continuidade de movimento", movimento este que supõe a presença do passado. Embora essa definição só tenha surgido em 1914 com a publicação das conferências de Edimburgo, cabe observar que o seu fundamento já podia ser encontrado em *Matière et mémoire*, pois é neste livro que Bergson expõe as bases de uma compreensão da personalidade como memória.

A contração do passado indica algo fundamental para a teoria da personalidade, na medida em que está relacionada ao potencial de ação que o ser vivo poderá realizar, isto é, sua capacidade de agir no mundo. Textualmente, o filósofo argumenta o seguinte: a "[...] a tensão de duração de um ser vivo consciente não mediria precisamente sua potência de agir, a quantidade de atividade livre e criadora que ele pode introduzir no mundo?" (BERGSON, 2009a, p. 17). Aqui, podemos interpretar que a personalidade é capaz de realizar um esforço de contração de suas memórias, operação que implica uma "tensão" de sua duração. Disso resulta a ação livre e criadora, sendo a tensão descrita por Bergson um indicativo da liberdade humana. Agir e contrair a duração, portanto, implica mobilizar uma parte do passado. A maior mobilização e concentração do passado pode corresponder aos graus de liberdade outrora descritos no *Essai*. Nota-se, mais uma vez, que a retenção do passado, isto é, a retenção de todas as nossas experiências, desde quando nascemos e até mesmo antes, no útero de nossas genitoras[163], é essencial para explicar a personalidade e as ações que ela realiza.

[163] Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016.

Para Bergson, a retenção do passado implica considerar que ele pode se tornar atual no presente[164]. A impossibilidade de ele ser dado integralmente é explicitada a partir da noção de *atenção à vida*. A análise desta última exige considerar a configuração e as ações do corpo, bem como a função fundamental de nossa consciência, qual seja, reter o que já não é e antecipar o que ainda não é[165]. Bergson considera que o ser vivo é feito de uma certa temporalidade, pois ele articula passado, presente e futuro, sendo que para este último se trata sempre de uma antecipação importante para a realização da ação. É o que fica claro quando lemos que o futuro "[...] nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente" (BERGSON, 2009a, p. 5). Mas, se o futuro é causa de agirmos continuamente, não podemos esquecer que a realização de ações, o movimento adiante que é marca da personalidade humana, também está ligada ao fato de que nosso cérebro é o órgão que regula e/ou fixa nosso espírito à realidade. Este órgão faz com que nossa consciência permaneça tensionada para a vida real.

A afirmação de que essa "regulação" comporta diversos graus significa dizer, então, que há uma adaptação mais ou menos "adequada"? Haveria, assim, uma má inserção do espírito à realidade que explicaria o aspecto patológico? Bergson escreveu o seguinte:

> [...] a consciência está tanto mais equilibrada quanto mais tensionada estiver na direção da ação, tanto mais vacilante quanto mais afrouxada numa espécie de sonho; que entre esses dois planos extremos, o plano da ação e o plano do sonho, há todos os planos intermediários correspondentes a tantos outros graus decrescentes de "atenção à vida" e de adaptação à realidade (BERGSON, 2012a, p. 12).

O equilíbrio tem relação com a consciência tensionada para a ação. Uma consciência "vacilante", por sua vez, encontra-se distante da ação porque está mais próxima do plano do sonho. Conforme Bergson assume nessa passagem, há diversos "graus" de atenção à vida, os quais correspondem também a diversos graus de adaptação à realidade. Desse esquema, nota-se que há, igualmente, diversos graus de duração de nossa existência, ora mais perto do plano da ação, ora mais perto do sonho. Mas, que significa estar na direção da ação?

---

[164] Cf. MIQUEL, P. A. *Bergson dans le miroir des sciences*. Paris: Éditions Kimé, 2014, p. 60-61.
[165] Cf. BERGSON, H. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 2009a.

Na esteira de *Matière et mémoire*, “consciência atual” significa descartar as lembranças que não são capazes de se coordenar à percepção atual e que não formam um conjunto útil com ela[166]. No texto *Le rire*, por exemplo, Bergson afirma algo que se aproxima dessa ideia: “Viver é aceitar dos objetos apenas sua impressão *útil* para a ela responder por reações apropriadas: as demais impressões devem obscurecer-se ou chegar a nós apenas confusamente” (BERGSON, 2018b, p. 103). Estar na direção da ação, nesse sentido, corresponde a utilização de impressões úteis dos objetos, agir conforme as lembranças úteis que são capazes de iluminar a ação presente. Segundo ainda esse mesmo texto, os artistas, na visão de Bergson, são aqueles que podem apreender outras impressões do mundo, por assim dizer, aspectos da realidade que normalmente não são apreendidos. Desse modo, se viver exige estar atento às necessidades vitais, ou seja, submeter-se às demandas da ação prática que limitam o campo perceptivo, os artistas, por outro lado, alcançam uma percepção alargada porque não estão tão atentos aos aspectos úteis que são exigidos para viver[167].

Por outro lado, estar na “direção do sonho” pode significar, temporariamente, ter o equilíbrio mantido pelo cérebro afetado. Nesses casos, a relação entre a excitação exterior e a reação motora do corpo é abalada, podendo fazer com que certas imagens passadas reapareçam. As lembranças outrora impedidas de acessarem a consciência podem reaparecer no sonho, isto porque o sonho, segundo Bergson, supõe um desinteresse da pessoa em relação ao aspecto pragmático da vida. Na conferência *Le rêve*, há um esclarecimento sobre o “estar na direção da ação”. Como vimos anteriormente, Bergson define o sonho como a vida mental “integral” sem o esforço de concentração. Este esforço, devido ao fato de

[166] Sobre a noção de ação, Worms sublinha que ela não é “[...] nem o efeito de um poder ou vontade puramente autônoma ou mesmo racional, já que se baseia na vida, nem uma simples reação ou força biológica, já que pressupõe indeterminação e consciência, o que pode levá-la à liberdade e à criação” (WORMS, 2000, p. 9). Estar na direção da ação, segundo esta interpretação, significa considerar, de um lado, uma exigência de ordem vital estimula os organismos vivos a buscarem sua sobrevivência, e, de outro, a mobilização do passado, visto que falar em consciência implica falar em memória, leia-se, retenção do passado e atualização no presente.

[167] Segundo Bergson, o artista pode ser caracterizado como um “distraído”, no sentido de que sua consciência prática não se manifesta de modo tão vigoroso quanto nas outras pessoas, por exemplo, no caso de alguém preocupado com *negócios* da vida cotidiana. Sobre a distração característica do artista, trata-se de dois modos de operar completamente diferentes, duas configurações de personalidades distintas, por assim dizer, uma vez que, segundo Izilda Johanson: “[...] a atitude do distraído, em virtude mesmo de sua distração, chega a alcançar as zonas mais profundas e dilatadas do eu, em que se encontra tudo o que nossa percepção apreendeu do mundo exterior e que, em virtude do processo de “triagem” que o nosso sistema intelectual realiza, lá permanecem na forma de esquecimento” (JOHANSON, 2005, p. 38).

nos colocar no momento presente, remete-nos à ideia de que estamos concentrados na direção da ação, momento em que o corpo é protagonista. No sonho, por outro lado, o processo de concentração da consciência é atenuado, pois não há preocupação em trazer à baila lembranças-imagens adequadas à situação presente.

A alienação, nesse sentido, também pode ser considerada pela mesma ótica do sonho. Aqui, nota-se, igualmente, uma predominância de imagens-lembranças que não possuem nenhum critério de ordem prática e que vem à luz da consciência sem nenhum compromisso com a eficácia da ação. O alienado, nesse sentido, sofre com um afastamento da ação prática e pode ser pensado como alguém que é tomado pela força do passado. O alienado é, antes de tudo, alienado de seu momento presente que exige estar atento. Tanto o sonho quanto a alienação configuram estados que demonstram a complexidade da teoria bergsoniana sobre a relação entre corpo e espírito. Por exemplo, em *Matière et mémoire*, lemos que "[...] o sonho seria sempre o estado de um espírito cuja atenção não é fixada pelo equilíbrio sensório-motor do corpo" (BERGSON, 2012, p. 194). Há dois momentos: o estado de um espírito, que é em última instância independente do físico, e o sensório-motor do corpo, cuja operação garante a inserção daquele na realidade. Desse modo, se a alienação pode ser comparada ao sonho, podemos dizer aqui que o alienado não é um sujeito que padece de algo que afeta unicamente seu espírito, pois o que está desregulado é sua *atenção à vida*. Na esteira da filosofia bergsoniana, a alienação origina-se de um "esgotamento cerebral", o que indica, portanto, que sua explicação não pode ficar restrita somente à ordem do espírito.

Na conferência *L'âme et le corps*, Bergson assinala que a modificação cerebral é capaz de afetar a vida do espírito. Textualmente, ele é enfático ao dizer que "[...] será suficiente uma leve modificação da substância cerebral para que o espírito inteiro pareça afetado" (BERGSON, 2011, p. 20). Qualquer intoxicação que passe pelo cérebro, por exemplo, já seria suficiente para que a consciência venha a se modificar. Ao pensar na relação entre cérebro e consciência, Bergson coloca uma questão retórica: "[...] o que está desarranjado é o próprio espírito, ou não seria antes o mecanismo da inserção do espírito nas coisas?" (BERGSON, 2011, p. 20). Com efeito, a compreensão das patologias seguem essa orientação: é o mecanismo corporal que é afetado, mais especificamente, o cérebro, não o espírito. Sobre esse ponto, Bergson afirma o seguinte:

> Um relaxamento da tensão, ou melhor da atenção, com o que o espírito se fixava na parte do mundo material com a qual estava lidando, este é o único resultado direto do desarranjo cerebral – o cérebro sendo o conjunto de dispositivos que permitem ao espírito responder à ação das coisas com reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, cuja adequação assegura a perfeita inserção do espírito na realidade (BERGSON, 2011, p. 21).

Desde o prefácio à sétima edição de *Matière et mémoire*, Bergson destacou a importância do conceito de *atenção à vida* ao dizer que há "[...] *tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em diferentes alturas, ora mais perto, ora mais longe da ação, segundo o grau de nossa* atenção à vida" (BERGSON, 2012, p. 7). A noção de *atenção à vida* regula os diferentes tons de nossa vida mental. Essa regulação, como vimos anteriormente, também depende do órgão cerebral. A *atenção à vida* considera, então, tanto o corpo quanto o "trabalho do espírito". Evidentemente, nossa experiência comum não reflete diretamente nenhum dos tons extremos, por assim dizer, visto que ela é um misto de ambos. Entre a memória-hábito — quando predominante nos insere no automatismo — e a memória pura — quando presente com mais força indica o estado de devaneio —, encontra-se a experiência ordinária constituída como um *misto*.

A vida psicológica "comum" pode ser considerada como o resultado da tensão entre esses dois polos, definindo-se, então, a partir de dois extremos. Poderíamos até mesmo relembrar a distinção feita por Bergson entre os dois aspectos do eu, no *Essai* e compreender que a caracterização da vida psicológica em *Matière et mémoire* leva em conta aspectos do *eu profundo* e do *superficial*. Embora essa aproximação seja válida, cabe observar que, enquanto no *Essai* a diferença entre os dois aspectos do eu foi concebida a partir da distinção entre espaço e duração, aqui, no contexto de *Matière et mémoire*, tal distinção reaparece à luz dessa regulação que se dá pelo cérebro, o equilíbrio sensório-motor do corpo que influencia na inserção do espírito na realidade.

Ora, o que Bergson considera em razão da diminuição do "grau de atenção à vida", o contato com a *realidade*, não seria também uma incapacidade/dificuldade de realizar ações livres no mundo? No *Essai*, embora a questão da liberdade estivesse ligada a uma discussão psicológica, no sentido da liberdade como ato que emana da personalidade inteira, ainda não havia especificamente uma discussão

sobre a solidariedade entre a personalidade e o corpo, ou, segundo as palavras de Bergson, a ação recíproca entre o corpo e o espírito[168]. Aqui, em *Matière et mémoire*, ao postular que uma perturbação do cérebro indica uma perda do contato com a realidade, colocando, assim, a personalidade distante do campo de ações, Bergson parece reconhecer que isto pode resultar numa incapacidade de realizar ações livres. A desatenção à vida, entendida como uma dificuldade de inserção do espírito numa situação presente, no real, também reflete uma dificuldade na realização de ações.

Uma das dificuldades da noção de *atenção à vida*, ou também denominada "atenção à realidade", foi o fato dela ter sido recebida como uma ideia "metafísica" por alguns leitores de *Matière et mémoire*, segundo declarou o próprio Bergson em seu prefácio à sétima edição de seu livro. Essa noção capital ganhou uma segunda chance, por assim dizer, aos olhos da comunidade científica/filosófica, através do psicólogo Pierre Janet, amigo pessoal de Bergson. A psicologia empírica, embora tenha recebido as ideias bergsonianas com certa reserva, pôde reaproximar delas, sobretudo por conta de Janet, cujas proposições são inspiradas na filosofia de seu amigo. Bergson, embora seja por vezes declaradamente "metafísico", procurou distinguir esta disciplina do próprio fazer científico. Mas, ele acreditou, seguramente, que ambas podem trabalhar em conjunto. Desse modo, a análise da noção de *atenção à vida* possibilita compreender em que medida sua filosofia pode ser aproximada da psicologia, uma vez que tal noção foi incorporada por um psicólogo com fama reconhecida no século XIX.

Em 1903, Janet publicou uma obra intitulada *Les obsessions et la psychasténie*, cujo objetivo era aprofundar o estudo de algumas patologias mentais recorrentes da época. Trata-se de um livro que procura desenvolver algumas teses já estabelecidas anteriormente, na tentativa de complementar, assim, sua concepção de vida psicológica e, sobretudo, de personalidade. Nesse livro, no qual se nota uma forte inspiração em algumas considerações bergsonianas, Janet propõe e parece emprestar dele a noção de *atenção à vida*, a qual, como veremos adiante, possui similaridades com a concepção janetiana de *função do real*. Há algumas afinidades entre os dois autores, não só porque ambos viveram na mesma época, respiraram o mesmo ar intelectual, mas, sobretudo porque os dois fizeram

[168] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 78.

menção um ao outro constantemente em suas obras. Vejamos, então, alguns pontos da teoria de Janet e sua relação com as concepções de Bergson.

12.1. Pierre Janet: *psicastenia* e *função do real*

A personalidade foi objeto de estudos de Janet e de Bergson. A influência deste filósofo para a psicologia de Janet e, vice versa, é notável. Segundo Babini, por exemplo, Janet é, junto com Minkowski, um dos maiores representantes da "psiquiatria bergsoniana"[169]. Ambos os autores construíram, cada um ao seu modo, uma teoria que propõe pensar a personalidade em relação à vida psicológica. De um lado, Janet considera a personalidade à luz de sua psicologia científica, cujas características formulam uma espécie de *psicopatologia*. Por outro, Bergson problematiza a personalidade a partir de uma discussão sobre o tempo, a consciência, movimento que reconsidera a antiga metafísica e propõe, assim, uma crítica a alguns resultados obtidos pela psicologia científica.

Janet foi um nome importante do século XIX, tanto no campo da medicina quanto no campo da filosofia/psicologia. Segundo Brigitte Sibton, ele herdeiro da psicologia de Ribot e "[...] deixou sua marca através de seu trabalho em psicologia experimental, ao qual médicos e filósofos no final do século 19 se referiram enquanto tentavam se distanciar dele" (SIBTON, 2014, p. 22-23). Bergson foi um interlocutor direto da psicologia janetiana, o que fica visível em algumas passagens de *Matière et mémoire*, livro em que há diversas menções ao nome do psicólogo. Contudo, Janet inspirou-se fortemente neste livro, sobretudo em relação à noção de *atenção à vida* e às análises psicológicas oriundas dali. Segundo Anna Funaro, a teoria de Janet pode ser entendida como sendo uma "[...] psicologia da eficiência que, a partir da ação humana concreta, também valoriza o status autônomo do espírito e sua independência" (FUNARO, 2001, p. 142). Tanto Bergson quanto Janet problematizam a personalidade através de uma reflexão sobre a ação, esta que pode encaminhar a personalidade ao contato com a realidade[170].

Segundo algumas observações do psicólogo, há certas operações psicológicas que permitem ao homem entrar em contato com a realidade, as quais

---

[169] Cf. BABINI, V. *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*. Bologne: Il Mulino, 1990.

[170] Janet, inspirado em certa medida em Bergson, colocou a ação como elemento central de sua psicologia. Cf. SCHWARTZ, L. *Les névroses et la psychologie dynamique de Pierre Janet*. Paris: PUF, 1955, p. 44-46.

também o permitem agir e conhecer melhor sua própria existência. Desse modo, a psicologia de Janet busca elucidar algumas operações, na tentativa de elucidar a própria personalidade, tanto em seu aspecto normal quanto patológico. Uma das operações mais importantes, estudada detalhadamente por ele, foi a *função do real*. Definida como ocupando o primeiro grau de hierarquia dos fenômenos psicológicos, os quais também foram estudados com cuidado, essa "função" específica terá uma importância principalmente para os estudos sobre as *psicastênicas*[171]. Estes estudos, por sua vez, permitem esclarecer a vida psicológica, bem como a personalidade. Textualmente, Janet escreveu o seguinte:

> [...] *a psicastenia é uma forma de depressão mental caracterizada pela diminuição da tensão psicológica, pela diminuição das funções que permitem agir sobre a realidade e de perceber o real, pela substituição de operações inferiores e exageradas, sob a forma de dúvidas, agitações, de angústia e pelas ideias obsedantes que exprimem os distúrbios precedentes e que apresentam por si mesmas as mesmas características* (JANET, 2008, p. 367).

A diminuição das funções que permitem agir sobre a realidade e de perceber o real é uma das causas da psicastenia. As demais causas, especialmente as dúvidas, agitações, angústias e ideias obsedantes, fazem parte de um quadro nosológico não tão desconhecido da psiquiatria. Mas, aqui, chama a atenção justamente essa diminuição de funções que ligam o mental à realidade. Ora, do que se trata, especificamente, essa função? A teoria de Janet, portanto, visa esclarecê-la.

Textualmente, encontramos uma primeira indicação sobre essa função: "[...] consiste na apreensão da realidade em todas as suas formas" (JANET, 1903, p. 477). O que significa apreender a realidade em todas as suas formas? Para Janet, assim como também para Bergson, a apreensão da realidade está ligada, num certo sentido, à capacidade de agir sobre ela, modificar os objetos exteriores que estão em contato com o sujeito, obtendo, assim, vantagens para a sobrevivência do organismo vivo. De acordo com Janet, a primeira "[...] forma dessa função do real é a ação que nos permite agir sobre os objetos exteriores e metamorfosear a realidade" (JANET, 1903, p. 477). Desse modo, a apreensão da realidade através da

[171] A psicastenia faz parte dos estudos da psicologia/psiquiatria de Janet. Esta noção foi elaborada a partir da "neurastenia", e, desse modo, ao invés de indicar um enfraquecimento do sistema nervoso central, era indicativo de uma redução da "tensão psicológica". Cf. JANET, P. *Les obsessions et la psychasténie*. Paris, Alcan, 1903.

função do real indicaria o ponto mais alto das operações mentais humanas. Mas, a *função do real* possui outro aspecto importante, pois, na medida em que permite ao indivíduo estar em contato com a realidade, também leva a cabo sua relação com o coletivo, a dimensão social que o cerca. Conforme destaca Irene Famiani:

> A *função do real* consiste, essencialmente, na capacidade de assumir o real e de agir sobre ele de acordo com todas aquelas operações mentais que não excluem do contexto existencial a relação com outros indivíduos e, portanto, a necessidade de fazer escolhas diferentes, sem banir momentos de crise e conflitos dentro da identificação na comunidade (FAMIANI, 2001, p. 127).

A noção de realidade, nesse sentido, abarca tanto a realidade que diz respeito ao indivíduo, a realidade que lhe aparece, por assim dizer, quanto a realidade externa, a qual também é constituída por outros indivíduos. A função do real envolve considerar diferentes momentos das operações mentais de um indivíduo, as quais por vezes são descritas em seus textos. Janet destaca, por exemplo, a ideia de "ação voluntária", cuja característica possibilita pensar numa maneira eficaz de modificar a realidade, bem como uma maneira de apreendê-la. Na medida em que o homem é um ser que quer, ele é entendido como responsável por decidir e, assim, modificar a realidade que o cerca. No entanto, é necessário que ele seja capaz de perceber aspectos da realidade, pois do contrário não será capaz de agir sobre ela, o que implicaria numa incapacidade de responder aos seus estímulos.

Ao lado da ação voluntária, Janet postula que a *atenção* permite "[...] perceber as coisas reais" (JANET, 1903, p. 478). Em suas palavras, apreender "[...] uma percepção ou uma ideia com o sentimento de que ela é real, ou seja, coordenar em torno dessa percepção todas nossas tendências, todas nossas atividades, é o trabalho perfeito da atenção" (JANET, 1903, p. 478). Essas duas operações citadas acima não são pensadas separadamente, uma vez que o trabalho de apreensão do real conta com a participação de ambas. A psicastenia, compreendida como uma diminuição da capacidade de agir, indica a supressão de níveis psicológicos superiores, o que resulta em perdas significativas para o sujeito, como, por exemplo, a "[...] perda da capacidade de trabalhar, de tendências artísticas e morais, perda de ações intelectuais superiores, etc." (SCHWARTZ, 1955,

p. 305). Nesse sentido, tanto para Janet quanto para Bergson, a noção de ação é fundamental para pensar a relação entre a personalidade e a realidade que a cerca.

Janet considera que há uma relação entre o presente e a *função do real*. Textualmente, o psicólogo afirma que o "[...] verdadeiro presente para nós é um ato ou estado de certa complexidade que abraçamos em um único estado de consciência, apesar dessa complexidade e apesar de sua duração real, que pode ser mais ou menos longa" (JANET, 1903, p. 481). Curiosamente, nota-se que, aqui, a noção de presente é pensada a partir de um "estado de consciência", tal como em Bergson, a saber, a "consciência que tenho de meu corpo". Janet define o presente como um *ato* que tem relação com a noção de *função do real*, de modo que apreender uma situação presente requer um foco nos dados que a realidade pode nos oferecer. Esse ato exige uma síntese que se dá através da articulação entre as noções de atenção, ação voluntária e presente. Janet afirma, então, que há uma faculdade mental denominada "presentificação" (*présentification*), cuja definição é a seguinte: "[...] é a ação, é a atenção, é a percepção exata da situação dada com o sentimento de sua realidade que produz a presentificação" (JANET, 1903, p. 481).

Perceber uma situação presente requer o processamento de um ato. Sendo assim, a síntese mental permite reconhecer como "atuais", "presentes", os eventos que passam diante de nós. Segundo Ellenberger, a "[...] tendência natural da mente é de vaguear pelo passado e pelo futuro; isso requer um certo esforço para manter a atenção no presente, e ainda mais para concentrá-la na ação presente" (ELLENBERGER, 1994, p. 376). Ação e realidade, portanto, são termos fundamentais para pensar o momento presente, sendo a presentificação um momento em que os indivíduos respondem efetivamente ao mundo, agindo e modificando a realidade. A *presentificação*, enquanto uma operação sintética, é o que permite pensar a noção de presente[172], esta que está diretamente ligada à noção de *função do real*.

Levando em conta as análises sobre as operações mentais, as quais designam a *função do real* como principal, Janet defende que a psicastenia pode ser concebida como incapacidade de provar um "sentimento da certeza da

[172] Segundo Ellenberger, Janet "[...] concebeu um sistema da hierarquia de funções com cinco níveis, no topo dos quais está a função da realidade cujo ponto mais alto é a presentificação (ou seja, a capacidade de elevar ao máximo a realidade) e tendo em seu nível mais baixo as descargas do motor [*motor discharges*]. Esta nova concepção torna possível atribuir a cada operação da mente um "coeficiente de realidade", que fornece a chave para a compreensão dos sintomas da psicastenia" (ELLENBERGER, 1994, p. 376-377).

realidade”[173]. Há uma espécie de incapacidade de inserção do indivíduo na realidade, para dizer em termos janetianos; incapacidade do espírito se inserir num momento presente, na realidade, segundo os termos bergsonianos. O indivíduo que não possui o sentimento de realidade, estando distante dela, é entendido por Janet como aquele que pode ser levado em direção às alucinações e delírios. Seu livro *Les obsessions et la psychasténie* debruçou-se profundamente sobre esse assunto, buscando delimitar as principais características desses dois estados que acometem a personalidade. A *função do real* foi explicada por Janet através de uma diminuição da *tensão psicológica*, bem como por uma ruptura da faculdade de síntese mental – aquela que supõe ação voluntária e atenção. Segundo a leitura de Onno van der Hart e Barbara Friedman, a diminuição da tensão psicológica “[...] refere-se à diminuição da capacidade de usar a energia psíquica a um alto nível de funcionamento perceptivo e integrador” (HART & FRIEDMAN, 2019, p. 24). A energia psíquica baixa impede o indivíduo de agir no real, causando-lhe dificuldades sociais. Portanto, a *função do real*, enquanto concepção norteadora da psicopatologia janetiana, é entendida como uma operação que exige um esforço intenso, a saber, a apreensão da realidade. Textualmente, lemos o seguinte:

> [...] se considerarmos a ordem de frequência e rapidez com que as funções psicológicas se perdem em nossos pacientes, constataremos que *elas desaparecem tanto mais rápido quanto mais alto for seu coeficiente de realidade e que eles persistem por mais tempo quanto mais baixo for seu coeficiente de realidade*. Concluo que estas *operações formam uma série de dificuldades e complexidades decrescentes de acordo com sua relação com a realidade do ponto de vista da ação, do conhecimento e da correspondência* (JANET, 1903, p. 487).

A psicopatologia janetiana baseia-se na compreensão de que as funções conscientes de um indivíduo correspondem a uma hierarquia, a *função do real* ocupando o nível mais alto. Desse modo, se o indivíduo perde a capacidade de perceber certos aspectos da realidade, ele pode se tornar doente. Janet descreve uma situação em que uma paciente de 58 anos relata uma mudança em sua percepção: “Tudo está escuro em volta de mim, escuro como tinta… tudo está vazio, não há mais ninguém, nenhum ser vivo ao meu redor” (JANET, 1903, p. 432). Os termos escuro e vazio remetem a ideia de uma realidade precária que não dá

[173] Cf. JANET, P. *Les obsessions et la psychasténie*. 1 vol., Paris: Félix Alcan, 1903.

condições para que um indivíduo reaja. Mais especificamente, trata-se de uma realidade percebida de maneira debilitada que acaba dificultando a ação sobre ela. De acordo com Janet, uma descrição como essa indica o *sentimento da ausência de realidade*, fenômeno característico de uma personalidade doente. Cabe observar que, embora os doentes continuem tendo a sensação e a percepção do mundo exterior, eles perdem o sentimento de realidade, geralmente associado às percepções, à síntese mental que permite perceber a realidade com o próprio sentimento dela[174].

Ainda sobre a psicastenia, Janet escreveu o seguinte num texto sobre as neuroses:

> É este sentimento irreal que dá as impressões de sonho, de simulação, de nunca visto [*jamais vu*], de fantástico, é esta ausência de realidade psicológica que faz com que eles [os psicastênicos] digam que outros homens são autômatos e que eles mesmos estão mortos. Poder-se-ia dizer que eles conservaram todas as funções da percepção, mas que já não acrescentam a eles os sentimentos de confiança, de certeza que constituem em nossa mente a noção de realidade (JANET, 2008, p. 198).

O sonho parece se aproximar do "sentimento irreal", o que coloca Janet mais perto de Bergson, sobretudo quando este compara, em *Matière et mémoire*, a perda de *atenção à vida* com o estado de sonho. Nesse sentido, partindo do pressuposto de que a ausência de realidade é um elemento chave para compreender a incapacidade de agir no mundo, o sonho não seria, antes de tudo, um estado de negação da ação? O "sentimento irreal" configura-se como um sentimento de incompletude, descrito por Janet para indicar uma característica importante dos psicastênicos. De acordo com Schwartz, as inadequações de atos externos e internos, característica dessa patologia, "[...] causam sentimentos de incapacidade, impedimento, insatisfação, automatismo, etc.: os doentes sentem que a ação é difícil e inútil" (SCHWARTZ, 1955, p. 308). Ou seja, a psicastenia pode ser considerada à luz de uma problemática com a ação, de modo que os psicastênicos

---

[174] A psicastenia também é definida a partir da abulia que acomete certos indivíduos, sintoma este, que aparece no contexto do livro *Les obsessions et la psychasténie*, localizado entre as desordens da vontade. Segundo Schwartz, o "[...] abúlico não pode fazer nenhum esforço, não termina nada, não consegue nada, não consegue lutar ou se defender: ele falha em sua atividade profissional assim como na vida social e se torna tímido" (SCHWARTZ, 1955, p. 306).

sofrem de uma incapacidade de agir que os impedem de interagir adequadamente com a realidade.

Seguramente, podemos observar algumas aproximações entre Bergson e Pierre Janet, sobretudo porque este último postula ideias que são inspiradas em *Matière et mémoire*. Evidentemente, como na maior parte das vezes que alguém compara dois autores, o risco de encontrar mais divergências entre ambos é grande. Nosso intuito não é explorar tais divergências. Por outro lado, é importante mencionar que, de acordo com Bergson, sua teoria foi recebida como sendo demasiadamente metafísica, ao passo em que Janet estava inclinado à psicologia experimental, desvinculado da antiga psicologia metafísica. Se o filósofo permaneceu sendo defensor da metafísica, contudo, não podemos deixar de considerar que ele também se apoiou nos trabalhos de Janet.

Lembremos que, para Bergson, a *atenção à vida* está ligada ao cérebro, cujo papel regula a entrada de lembranças numa situação presente, e igualmente está ligada à totalidade de nosso passado que é conservado integralmente. Em uma de suas conferências sobre a personalidade, ele considera que a *atenção à vida* estaria ligada a um esforço particular que exercemos, esforço este que envolve as duas extremidades de nossa vida psicológica: a do corpo que age e a totalidade de lembranças conservadas. Daí que as desordens que atingem a memória, por exemplo, “[...] parecem mostrar que exercemos um esforço particular, assim como somos submetidos a uma tensão particular, ao *vigiar* (*watching*) com a consciência a totalidade de nosso passado inconsciente, a fim de selecionar neste aquilo que poderemos necessitar” (BERGSON, 1972, p. 1082). Estar atento à vida significa estar submetido a essa tensão particular que assegura, em certo sentido, uma adaptação do espírito à realidade. Sendo assim, a noção de *atenção à vida* é um aparato fundamental para compreender a dinâmica da vida psicológica em Bergson.

Por outro lado, a noção de *desatenção à vida* também pode esclarecê-la, ampliando, igualmente, a compreensão sobre a personalidade que adoece, por assim dizer. Essa noção de “desatenção” aparece mais explicitamente no contexto do problema do falso reconhecimento, assunto que é explorado por Bergson especificamente em um texto intitulado *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. Bergson não descarta totalmente a teoria do seu amigo pessoal, mas passa a incorporar alguns aspectos de alguma maneira.

12.2. A *atenção à vida*, o falso reconhecimento e a *desatenção à vida*: a questão da personalidade

Publicado primeiramente na *Revue philosophique*[175], o texto sobre a lembrança do presente e o falso reconhecimento de Bergson traz contribuições importantes para a noção de personalidade. A análise desse texto permite visualizar alguns traços da nova psicologia proposta pelo filósofo, tributária da duração, cujas características contribuem para o estabelecimento da teoria da personalidade. Até a publicação de *Matière et mémoire*, podemos observar uma tentativa de estabelecer as bases de uma teoria psicológica, fundamental para a problematização da noção de personalidade. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, portanto, circunscreve-se entre dois eixos: discussão sobre a teoria psicológica e a teoria da personalidade. Há diversos elementos, desde o *Essai*, que permitem identificar e esclarecer uma teoria da personalidade que é tributária de discussões sobre a consciência. A partir de 1896, com a teoria da memória, nota-se que a personalidade passa a ser ampliada e fundamentada a partir de uma dinâmica entre as duas memórias, sendo os diferentes tipos de personalidade a consequência mais notável dessa nova compreensão.

A partir dos anos 1910 em diante, o tema sobre a personalidade ganhou um interesse maior na filosofia bergsoniana, embora o filósofo nunca tenha publicado um livro específico sobre ele. Lembremos que foi em 1914 que aconteceram as conferências de Edimburgo, ponto mais alto da reflexão sobre esse tema. Com efeito, o texto sobre o falso reconhecimento, publicado em 1908, é importante porque sublinha a importância do tema sobre a personalidade, antes mesmo do período de seu auge na filosofia de Bergson, por assim dizer. É nesse texto que o aspecto patológico ganha uma discussão fundamental, cujo esclarecimento possibilita compreender o aspecto “normal” da personalidade.

Na edição crítica, Elie During reforça essas ideias, considerando que, se o texto em questão “[...] faz fortemente eco às teses expostas em *Matière et mémoire*, ele anuncia, ao mesmo tempo, uma série de desenvolvimentos posterior a *L’Évolution créatrice* e consagrados ao problema da personalidade” (DURING,

[175] Curiosamente, essa revista teve Ribot como diretor. Cf. THIRARD, J. La fondation de la ‘Revue philosophique’. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 166, no. 4, centième anniversaire (Oct.-Déc. 1976), p. 401-413.

2012a, XXVII). Eis a importância desse texto de 1908. O eco ao segundo livro de Bergson diz respeito, evidentemente, à teoria da memória. Conforme destaca Verdeau (2011), o "tecido" da personalidade está ligado a um passado que, tal como Bergson procurou mostrar, é conservado incessantemente. O anúncio de teses posteriores, em relação a *L'évolution créatrice*, trata especificamente da noção de *élan* psíquico, tema que será central neste livro, na medida em que amplia a noção de consciência individual.

A respeito do texto de 1908 sobre o falso reconhecimento, During argumenta o seguinte:

> "[...] o "déjà vu" é o resultado de uma desordem da vontade, uma patologia de ação que mostra um enfraquecimento de nosso impulso psíquico, um confinamento no presente e, portanto, um bloqueio de nossa relação com o futuro como tal (DURING, 2012a, p. XXVI).

A ideia de diminuição do *impulso psíquico*, portanto, é fundamental para compreender esse fenômeno. Essa diminuição refere-se, antes de tudo, a algo da ordem da ação. Ora, a ação, como *Matière et mémoire* reforça, é algo ligado ao corpo vivo, bem como conta com a participação do espírito. Ao analisar algumas teorias que buscavam explicitar o fenômeno do falso reconhecimento, Bergson descarta algumas teses e aceita dois princípios, os quais alguns de seus interlocutores também propuseram. Um desses princípios aceito consiste no seguinte: "[...] é numa atenuação do tom mental que se buscará a origem do falso reconhecimento" (BERGSON, 2012a, p. 13). Como vimos anteriormente, a ideia de tons mentais foi um dos carros chefe de *Matière et mémoire*, sendo justamente determinado como o ponto de partida deste trabalho.

A discussão sobre "tons mentais da vida psicológica" refere-se, seguramente, ao processo de atualização do passado no presente, processo que implica dinâmica da memória e revela, assim, a relação entre consciência/inconsciente. Esse processo envolve considerar a evocação de lembranças-imagens, cujas etapas são, primeiro, de ordem do fisiológica (etapa do corpo) e, segundo, de ordem psicológica, (consciência)[176]. A diminuição do tom mental aponta, então, para uma dificuldade de

[176] Deleuze, por sua vez, ao comentar a filosofia de Bergson, sobretudo a sua teoria da memória, considera que há uma etapa que é de ordem ontológica. Segundo ele, há um inconsciente ontológico, domínio da memória pura. A leitura de Deleuze, seguramente, radicaliza algumas teses de Bergson, embora seja uma proposta que ainda gera inúmeros debates. Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

atualização de lembranças, mas sobretudo, uma dificuldade de atenção e concentração ao momento presente. Desse modo, há que se considerar dois elementos: memória e percepção, duas faculdades importantes que são objetos de estudo de *Matière et mémoire*.

Ao comentar sobre a diminuição do tom mental, Bergson parece retomar algumas considerações de Janet, sobretudo quando o psicólogo identificou a diminuição do "tom mental" com a diminuição do "esforço de síntese", termo ligado à noção de "sentimento do real". Com efeito, Bergson argumenta que essa diminuição é responsável por criar uma situação em que o sujeito, "[...] desnorteado pelo que existe de incompletamente real e portanto de incompletamente atual em sua percepção, não sabe bem se está lidando com o presente, com o passado ou mesmo com o futuro" (BERGSON, 2012a, p. 13). Na medida em que ele se desliga do real, suas dimensões temporais também ficam desnorteadas, por assim dizer. É a articulação entre o real, a percepção e as dimensões temporais que passa a ser afetada. A diminuição do tom mental, portanto, causa uma confusão em relação a ação, tornando a atividade da personalidade confusa temporalmente.

Bergson aceita, assim, que o falso reconhecimento possui raízes na atenuação do tom geral da vida psicológica e coloca uma questão fundamental:

> O ponto delicado é determinar a forma muito especial que a desatenção à vida assume aqui, e também explicar por que ela nos leva a tomar o presente por uma repetição do passado. Um simples relaxamento do esforço de síntese exigido pela percepção realmente dará à realidade o aspecto de um sonho, mas por que esse sonho aparece como uma repetição integral de um minuto já vivido? (BERGSON, 2012a, p. 15).

A *desatenção à vida* diz respeito à diminuição do tom mental, sendo tal desatenção causada pelo relaxamento do "esforço de síntese". Segundo a citação acima, essa desatenção também está associada ao presente que se repete como passado, o sonho que pode aparecer como repetição integral de um minuto já vivido. Bergson já havia dito, anteriormente, que a diminuição da *atenção à vida* faz com que a realidade adquira um aspecto de sonho. O problema, agora, é o de saber por que esse aspecto de "sonho" aparece como uma "repetição integral de um momento pretérito". Compreender e responder a esse problema, exige considerar que a teoria psicológica de Bergson pode ser aplicada no contexto do falso

reconhecimento. O texto bergsoniano de 1908 estabelece, sobretudo, que sua psicologia também possui uma aplicação no âmbito prático.

Em que consiste, exatamente, o falso reconhecimento? É preciso lembrar que nossa existência, conforme vimos anteriormente, divide-se em percepção e memória, isto é, ela é *atual* e *virtual*. O falso reconhecimento, nesse sentido, está ligado a essa divisão permanente que ocorre normalmente em nossa vida, embora nesse caso em específico tal divisão adquira uma "forma consciente", conforme aponta Worms (1997). Na tentativa de compreender o fenômeno do falso reconhecimento, Bergson argumenta que a principal tarefa da psicologia – tanto a empírica quanto também a sua –, "[...] *não seria explicar aqui como estes ou aqueles fenômenos se produzem no doente, e sim por que não são constatados no homem saudável*" (BERGSON, 2012a, p. 18). A análise do falso reconhecimento é feita a partir de uma oposição entre o "normal" e o "patológico"; sua elucidação se dá através do doente, visando esclarecer, assim, aspectos do que seria considerado "normal".

A tentativa de compreender esse fenômeno passa por uma etapa que consiste em retomar algumas considerações sobre a lembrança, como ela é formada e em que medida ela difere da percepção. Porém, aqui é importante destacar uma diferença em relação ao texto de 1896. Neste livro, Bergson realiza uma investigação detalhada sobre a afasia que serve para mostrar, sobretudo, a independência da memória em relação ao cérebro. Através da análise dessa patologia, busca-se elucidar a natureza da lembrança pura, objetivo que acaba ampliando alguns aspectos do âmbito do espírito. Este último não se reduz ao orgânico, embora seja dependente dele em alguma medida. Desse modo, a perda da capacidade de lembrar alguma palavra não significa que a lembrança foi apagada do cérebro, de onde ela supostamente estaria alojada, mas significa, segundo Bergson, que este órgão não foi capaz de atualizá-la. A afasia não significa efetivamente a destruição da lembrança, de modo que esta permanece intacta. No texto de 1908 sobre o falso reconhecimento, por outro lado, trata-se de investigar, de forma geral, a formação da lembrança em sujeitos que não estão necessariamente sofrendo de afasia. Sendo assim, a diferença entre os dois textos é que um se concentra nos "distúrbios da memória", enquanto que o outro realiza, mais precisamente, uma análise dos "distúrbios da vontade", os quais podem ser lidos também como "distúrbios da ação".

Matière et mémoire concentra-se sobre a relação entre o cérebro e a memória, foco que permitiu repensar a personalidade a partir de uma perspectiva dualista. No texto de 1908, por sua vez, uma das primeiras teses esboçadas, e que é central na argumentação, indica uma outra abordagem: "[...] *a formação da lembrança nunca é posterior à percepção; ela é contemporânea dela*" (BERGSON, 2012a, p. 21). De acordo com Bergson, uma tese como esta acima não é comumente aceita, uma vez que muitos acreditaram que a lembrança não se criava juntamente com a percepção. Trata-se de uma "ilusão" que consiste em colocar a lembrança como algo que "sucede" a percepção, de modo que seria possível separar na experiência uma percepção presente e, posteriormente, a sua lembrança que foi formada. Ao passo em que percepção e lembrança são tomadas como distintas, nota-se que nossa existência se cinde em *atual* e *virtual*. Desse modo, Bergson propõe que o acompanhemos, num exercício imaginativo, uma situação em que pudéssemos tomar consciência desse desdobramento, o que, evidentemente, não ocorre em nossa experiência normal:

> Suponhamos que o reflexo de nossa percepção e de nossa ação volte para nós, não quando a percepção está completa e a ação concluída, mas à medida que percebemos e agimos. Nós veremos ao mesmo tempo nossa existência real e sua imagem virtual, o objeto de um lado e o reflexo do outro. O reflexo não se deixará confundir com o objeto, porque este tem todas as características da percepção e aquele já é lembrança: se não o fosse assim desde já, não o seria nunca. Mais tarde, quando cumprir sua função normal, a lembrança nos representará nosso passado com a marca do passado; percebida no momento em que se forma, é com a marca do passado, constitutiva de sua essência, que ela aparece. [...] O que a cada instante se desdobra em percepção e lembrança é a totalidade do que estamos vendo, ouvindo, sentindo, tudo o que somos com tudo o que nos cerca (BERGSON, 2012a, p. 27-28).

O que ocorre, efetivamente, durante essa "suposição" é o surgimento de uma "*lembrança do presente*" que se dá devido ao desdobramento que toma uma forma consciente. No falso reconhecimento ou sentimento de *déjà vu*, tal como é colocado textualmente, há "[...] afirmação nítida de uma percepção presente *e* de uma percepção passada que teria sido idêntica" (BERGSON, 2012a, p. 5). Ora, é a confusão entre esses dois elementos que passa a ser analisada por Bergson. O

texto sobre o falso reconhecimento explora a noção de presente[177], mas parece avançar quando pensa em sua cisão. Ou seja, esta última, quando acompanhada de uma consciência, ou mais precisamente, quando há uma lembrança que acompanha, lado a lado, a lembrança do presente, faz com que haja o aspecto do *déjà vu*. A diferença entre a percepção e a lembrança é colocada nos seguintes termos: a lembrança que está sendo analisada é a lembrança do presente, esta que não possui data específica, e sua análise serve também para considerar o aspecto patológico que acomete a personalidade[178].

Em que pese as diferenças entre Bergson e Janet, cabe observar que, aqui, o filósofo não parece estar totalmente de acordo com seu amigo pessoal a respeito do fenômeno do falso reconhecimento. O filósofo assume, por exemplo, que há uma diferença com relação aos sintomas da psicastenia:

> [...] nada prova que esse fenômeno [o falso reconhecimento], quando preciso, completo, nitidamente analisável como percepção e lembrança, sobretudo quando se produz em pessoas que não apresentam nenhuma outra anomalia, tenha a mesma estrutura interna daquele que se delineia de modo vago, no estado de simples tendência ou de virtualidade, em espíritos que reúnem todo um conjunto de sintomas psicastênicos (BERGSON, 2012a, p. 4).

Bergson considera o falso reconhecimento também como sendo algo da ordem de um *déjà vécu*, fenômeno que mobiliza a personalidade inteira, afetando a sensibilidade, a vontade e a inteligência, abrangendo diversos elementos que fazem com que essa ilusão seja uma "[...] verdadeira individualidade psicológica" (BERGSON, 2012a, p. 8). As descrições sobre o *déjà vu* mostram que a personalidade é acometida por algo que lhe é estranho, fazendo com que ela apreenda a realidade como um sonho. Mas, em outro momento, num texto de 1913,

---

[177] A problematização do presente foi feita, seguramente, em *Matière et mémoire*. Ao falar de uma lembrança do presente, também se trata, aqui, de pensar o próprio momento presente, no qual, segundo Vieillard-Baron, "[...] o corpo desempenha o papel de atualizador, de força de inserção na realidade perceptiva, [e sua definição] já é de fato dupla, presente-presente e presente-passado" (VIEILLARD-BARON, 2020, p. 182).

[178] Worms nota que, assim como Bergson, Janet também buscou dar conta do funcionamento normal do espírito, sendo que algumas variações do psíquico saudável, digamos assim, seriam convenientes para explicar seu lado patológico. Cf. WORMS, F. *La philosophie en France au XXème siècle*. Moments. Éditions Gallimard, 2009, p. 111-112. No texto sobre o falso reconhecimento, trata-se de mostrar que o fenômeno patológico em questão não aparecia em "tempo normal", sendo impedido pelos mecanismos que "[...] asseguram a *atenção à vida*" (BERGSON, 2012a, p. 17). A análise do patológico possibilita iluminar também o "normal", de modo que tanto para Janet quanto para Bergson, é justamente essa direção que pode encaminhar a ampliar alguns aspectos do tema da personalidade.

Bergson associa a diminuição do impulso psíquico à psicastenia, o que torna clara sua interpretação sobre esta patologia[179]:

> A força da personalidade é a massa de nossas memórias multiplicada pelo impulso para o futuro; quando a massa dessas memórias diminui, temos males do primeiro tipo, histéricos; quando a velocidade de nosso impulso para o futuro diminui, temos males do segundo tipo, psicastênicos (BERGSON, 1972, p. 987).

Na esteira da filosofia de Bergson, o fenômeno do falso reconhecimento "[...] seria, enfim, a forma mais inofensiva da desatenção à vida" (BERGSON, 2012a, p. 42). O estudo desta última visa compreender, igualmente, aspectos da *atenção à vida*. Estar atento à vida significa mobilizar lembranças através de uma regulação feita pelo órgão cerebral. A desatenção à vida, por sua vez, configura-se como um desarranjo na inserção do espírito à realidade, resultado de um problema na atualização de lembranças. O falso reconhecimento não é incapacidade de atualização de lembranças, mas se trata de uma "lembrança do presente" que se torna consciente. O fato é que o falso reconhecimento causa uma "desatenção à vida". Em relação à atenção, no texto de 1908, Bergson volta-se para algo que diz respeito à espécie, ou, como o próprio filósofo afirma, trata-se de uma "[...] atenção naturalmente voltada para certas regiões da vida psicológica e naturalmente desviada de outras" (BERGSON, 2012a, p. 37). Aqui é retomado, novamente, o caráter prático de nossas vidas, pano de fundo biológico que constitui nossa espécie, sem deixar de refletir na constituição de nossa vida psicológica.

O caráter prático que rege nossa espécie é problematizado pelo filósofo com a totalidade de nossas lembranças. Textualmente, ele diz o seguinte: "[...] se a totalidade de nossas lembranças exerce a todo instante uma pressão do fundo do inconsciente, a consciência atenta à vida só deixa passar, legalmente, as que podem contribuir para a ação presente" (BERGSON, 2012a, p. 36-37). A consciência atenta à vida, portanto, é pensada pelo menos aqui em termos biológicos. A espécie humana, por assim dizer, possui especificidades que esse tipo de atenção vem esclarecer. Cabe observar que a ideia de "consciência atenta à vida" aparece, especialmente, na conferência *La conscienve et la vie*. Podemos encontrar, neste texto, a ideia de que o ser vivo, além de ser um organismo vivo,

---

[179] Jules Grivet também tece alguns comentários sobre a questão do falso reconhecimento e a diminuição do impulso psíquico. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 865.

biológico, também é constituído por uma temporalidade que é objeto da metafísica. Nossa consciência abarca o passado, presente e é, principalmente, uma "antecipação do futuro". Nesse sentido, Bergson diz que a consciência atenta reflete que a "[...] atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção à vida (BERGSON, 2009a, p. 5). Desse modo, o caráter prático que envolve nossa espécie deve ser considerado, sobretudo, em relação à espera, antecipação do futuro e articulação do passado e do presente.

Grivet, ao tecer alguns comentários sobre algumas conferências de Bergson, especificamente sobre as patologias, retoma alguns aspectos importantes da relação entre tempo e personalidade. Ele observa que em certas condições fisiológicas, o sujeito recusa o esforço para ser uma personalidade, o esforço que mobiliza o passado no presente e o empurra para o futuro. Textualmente, ele escreveu o seguinte:

> [...] ou o passado, demasiado pesado para manter contato imediato com a consciência, não responderá ao chamado, como na amnésia e suas variedades; ou, na dúvida, escrúpulos e afetos similares, a liberdade do movimento de avanço será dificultada: tais são, do ponto de vista psicológico, as duas principais fontes das doenças da pessoa (GRIVET, 1972, p. 849-850).

Seguindo o argumento apresentado pelo comentador, poderíamos dizer que a "desatenção à vida" está ligada à segunda fonte das doenças da personalidade, qual seja, a que remete a um contato dos sujeitos com o futuro. Ao falar sobre a "liberdade do movimento de avanço" que é dificultada, nota-se que Grivet está falando de algo da ordem do futuro, mais especificamente, um "impulso psíquico" que mobiliza a personalidade em direção à ação. Daí que esse tipo de patologia seja, antes de tudo, uma dificuldade de "antecipação do futuro", porque o falso reconhecimento pode ser lido como algo que afeta justamente a "ação". Ao passo em que se trata de um distúrbio que afeta nossas ações, é importante observar que o exame do "doente" "[...] revela uma desordem e uma diminuição do impulso que empurra a pessoa do presente para o futuro; mas estas lesões - e este era o objetivo das palestras [de Bergson] - nos permitem compreender de fato o movimento que constitui a pessoa" (GRIVET, 1972, p. 862). Em outros termos, a investigação do aspecto patológico dá indicações precisas do que é a verdadeira natureza da personalidade.

As noções de *impulso psíquico*, ou, se quisermos, *élan de consciência*, serão exploradas em *L'évolution créatrice*. Esses termos são, seguramente, fundamentais para compreender a noção de personalidade. Trata-se, agora, de aprofundar alguns pontos do livro, os quais permitem ampliar outros aspectos da noção de personalidade em Bergson. A tentativa de compreender a passagem da discussão sobre a vida psicológica, interior e individual, para a vida em geral, a consciência em outros seres vivos, é tarefa que o filósofo propõe realizar em seu terceiro livro. Vejamos, a seguir, algumas teses fundamentais.

Parte III
Personalidade, *élan vital* e criação: o tema da vida

É possível que esteja pisando no vital sem saber.
Clarice Lispector

1. Evolução e personalidade

L'évolution créatrice foi escrito em 1907 e tem como um de seus assuntos principais a questão do *evolucionismo*, o grande tema para a biologia do século XIX. A questão da vida não é exclusiva dessa obra, tendo aparecido principalmente em *Matière et mémoire* quando Bergson colocou em evidência um ser vivo dotado de uma estrutura fisiológica e, sobretudo, de funções práticas. A vida apareceu naquele momento como pano de fundo das análises sobre a ação que se desenrola através desse agente que é situado num mundo que o afeta constantemente. Seguramente, um dos resultados da obra de 1896 foi o de ter mostrado que a vida psicológica é, ao mesmo tempo, dependente e irredutível ao cérebro, ressaltando, assim, a importância da estrutura fisiológica que compõem o corpo vivo. Mas, não só a ênfase a essa estrutura foi importante, mas sobretudo a reintegração do corpo nas entranhas da duração foi importante para indicar uma possível abertura que iria da psicologia à biologia. Ao colocar o corpo em novos termos, Bergson o considerou em relação à história singular de alguém, o passado que nos constitui, enfim, nossa personalidade atravessada por ações, realizadas pelo corpo vivo, reguladas por uma "lei fundamental da vida".

O tratamento do dualismo ontológico especificamente em *Matière et mémoire* exigiu a conjugação de duas disciplinas por vezes opostas, a saber, metafísica e ciência, nesse caso, parte da psicologia científica do século XIX. Embora a cada uma delas tenha sido designada uma direção diferente para a abordagem do problema da relação psicofisiológica, nota-se que há por parte do filósofo uma tentativa de corrigir os excessos cometidos pela psicologia, uma vez que ele considera que ela extrapola, em partes, o campo específico da metafísica, na medida em que suas abordagens são responsáveis por fundar falsos problemas ao compreender equivocadamente certas relações entre mente e corpo. Mas, o que é importante notar é que as considerações sobre ambos domínios, bem como sobre a

personalidade, inscrevem-se num contexto em que o tema da vida passa a ser fundamental. Se *Matière et mémoire* colocou a investigação sobre a vida psicológica num outro patamar, na medida em que delimitou outros aspectos do ser consciente, esse mesmo livro já sugere que somos seres que vivem numa realidade material e vital. Desse modo, a compreensão da vida psicológica também deve levar em conta a análise e o aprofundamento de tal realidade.

Um dos objetivos centrais de *L'évolution créatrice* é compreender o vital à luz da duração, noção que Bergson não abandona em nenhum momento em sua filosofia. Em *Matière et mémoire*, por exemplo, a duração foi tematizada em diversas frentes: pela ação do corpo, pela análise da consciência, a investigação sobre o inconsciente, a análise da memória, etc. A duração foi considerada como etapa importante da atividade humana, cujos aspectos também foram destacados por via de uma descrição fisiológica. Curiosamente, numa conferência de 1901 sobre o paralelismo psicofisiológico, o filósofo escreveu que acredita que "[...] o exercício normal da atividade humana será cada vez mais definido pelo aprofundamento da própria vida" (BERGSON, 1972, p. 487). Nesse sentido, a retomada de *L'évolution créatrice* é etapa fundamental para ampliar, sobretudo, a noção de personalidade, cuja caracterização se dá através do esclarecimento de aspectos da atividade humana.

As análises que o filósofo realiza no seu terceiro livro podem fornecer, assim, uma unidade ao percurso já realizado em suas obras anteriores, especialmente em relação à noção de duração. A tentativa de aprofundar a compreensão sobre a atividade humana, entendida aqui sob um aspecto que leva em conta, ao menos, a atividade psicológica e sua solidariedade com o corpo vivo, será indicativo, portanto, do amadurecimento da metafísica bergsoniana. Por exemplo, ao buscar a gênese concomitante da matéria e da inteligência nos termos de uma metafísica que é tributária da noção de duração, veremos não só uma etapa mais desenvolvida daquela, mas também um novo momento de apreensão e compreensão da vida. Trata-se, a partir de *L´évolution créatrice*, de buscar a significação metafísica da vida, etapa que ainda não fora totalmente realizada nos livros anteriores. Conforme Bergson comenta na conferência sobre o paralelismo psicofisiológico, o sentido da distinção, a união e a relação entre o espírito e o corpo devem ser esclarecidos através de análises sobre a vida. Com efeito, o aprofundamento dos estudos sobre a vida se inscreve como tentativa de ampliar os resultados obtidos anteriormente,

alcançando, portanto, outros aspectos da relação entre a personalidade e o mundo em que ela habita, vive e age.

O terceiro livro de Bergson possibilita compreender a ideia de que nossa personalidade é um movimento, mais precisamente, um *élan* psíquico. As análises que ele realiza ao longo dessa obra buscam evidenciar, assim, a natureza desse movimento, suas divergências com a matéria, por exemplo, bem como explora o sentido do *élan* ser de ordem psicológica. Para tanto, esse livro leva em consideração os dados da biologia, na tentativa de repensá-la e superá-la, o que é feito por uma etapa crítica que demonstra um alcance ainda maior da metafísica bergsoniana[180]. Através de uma recusa de teses assumidas pelo mecanicismo e finalismo, duas posturas predominantes no contexto das teorias evolucionistas, Bergson considera que é possível explicar e compreender o processo vital a partir de uma metafísica dita positiva, concebida junto à experiência concreta e, por isso, uma metafísica que não está distante dos fatos. Ou seja, trata-se de encontrar uma explicação mais profunda, por assim dizer, o que é realizado mediante uma releitura crítica dos dados da biologia, bem como pela consideração da duração como ponto de partida para a compreensão do processo vital. Nesse sentido, a aposta maior do livro consiste na busca pelo conhecimento da evolução que será dita criadora, evolução da vida como processo criador de novidades.

Esse percurso filosófico, que tem a duração psicológica como ponto de partida, exige considerar uma articulação entre biologia e metafísica, psicologia e cosmologia, relativo e absoluto. Nota-se, assim, que a tentativa de estudar a evolução vital revela um caminho que vai do conhecimento de si para o conhecimento do Todo, de modo que o livro de 1907 é justamente o ponto mais alto desse trabalho. O conhecimento da evolução vital, o aprofundamento da

---

[180] A leitura de Worms sobre o alcance da metafísica de Bergson é importante porque destaca que ela é amadurecida no âmbito de seu terceiro livro. Para tanto, cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010, p. 183-185. Curiosamente, é a partir do estudo da vida que Bergson buscará enfrentar um problema que o persegue desde seu primeiro livro. Segundo Worms: "[...] trata-se, para Bergson, de mostrar que o estudo da vida nos ensina não somente a *origem da distância entre nosso conhecimento e a realidade*, mas também *os meios de superá-la*, e mais do que isso, para além do caso exemplar da própria vida, no que concerne à *realidade em geral*, de sorte que é *toda a filosofia* que poderá ser caracterizada como um *evolucionismo verdadeiro*" (WORMS, 2010, p. 186-187). Essa distância pretende ser superada agora por meio de uma análise da gênese da inteligência e da matéria, trabalho que é feito sem deixar de lado o contato com a experiência direta. A ideia de que há uma distância entre nosso conhecimento e a realidade exige considerar o estudo da própria vida, de modo que ele indicará que a inteligência pode ser entendida como "[..] um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições em que eles existem" (BERGSON, 2016, p. V).

significação da vida, portanto, tem o estudo da vida psicológica como etapa que lhe precede. Porém, é preciso observar que, aqui, o conhecimento da evolução da vida exige verificar e compreender que nossa inteligência foi talhada para conhecer e nos direcionar para apenas alguns aspectos da realidade, sendo insuficiente para dar conta da verdadeira transformação das espécies e de todo o progresso vital. Sendo assim, parte da dificuldade de outras filosofias se deve ao fato de que elas utilizam demasiadamente a inteligência e, por isso, são incapazes de atingir profundamente a verdadeira essência da vida.

Com efeito, se é possível conhecer a realidade em seus outros aspectos, se é possível conhecer a evolução da vida através da superação e da crítica ao modo de conhecimento tradicional, atingindo, assim, a uma “Consciência em geral”, é necessário também passar e rever os resultados das ciências e das filosofias da natureza que insistiram em desconsiderar a mudança como verdadeira essência do real. Como veremos, Bergson parte da consciência individual para tematizar o progresso da evolução vital, caminho que o levará, posteriormente, ao postulado de uma consciência coextensiva à vida. Tanto as ciências quanto as filosofias teriam fechado os olhos para o tempo real, o verdadeiro estofo que constitui a realidade, especialmente porque elas padecem do uso excessivo da inteligência, operador central que não apreende a realidade tal como ela é, mas a colocada nos quadros espaciais que a fixa como coisas justapostas. Ao operar dessa maneira, a inteligência torna incapaz, parte da filosofia e das ciências, de atingir o coração da evolução vital em seu processo de mudança. Essa consideração remete-nos à postura crítica assumida por Bergson em diversos momentos de sua filosofia face às malhas conceituais que ambas disciplinas utilizam, as quais, por vezes, são insuficientes para apreender a realidade. O maior equívoco, no caso da evolução da vida, é desconsiderar o tempo verdadeiro e trocá-lo por um tempo que considera a realidade como sendo estática. Ao esquecer o tempo verdadeiro como estofo da realidade, portanto, esquece-se que ele é o elemento principal para a explicação da vida. Bergson considera, assim, que a transformação, a diferença e as semelhanças entre as espécies, por exemplo, podem ser pensadas na chave de uma mudança contínua, criação de novidades numa realidade pensada à luz da duração. A proposta de superação da distância entre nosso conhecimento e a realidade encontra na noção de tempo difundido por Bergson o seu alcance maior.

É o caráter criador do *élan vital* que permite explicar a vida, sem que seja necessário recorrer ao mecanicismo ou ao finalismo. O filósofo recusa a tese de que a evolução da vida se resume à adaptação mecânica ao meio, tal como defendida pela proposta darwiniana através da ideia de "seleção natural". Tampouco a vida se explica pela ideia de criação transcendente, aquela que toma um deus como sendo uma espécie de "arquiteto do mundo". Para Bergson, a vida é uma realidade com consistência temporal, de modo que conhecê-la nesses termos exige diminuir e superar a distância entre nosso conhecimento e a realidade. Fazê-lo significa, portanto, dar vazão às potências do tempo como fonte criadora da realidade vital. Com efeito, a filosofia de Bergson pode ser resumida como tentativa de reconciliar o tempo como duração às teorias filosóficas que insistiram em desconsiderá-lo.

Na primeira parte da Introdução de *La pensée et le mouvant*, Bergson nos oferece um panorama interessante que remete ao projeto realizado em *L'évolution créatrice*. Ele afirma, naquela ocasião, que o "tempo real" escapou das mãos de filosofias que buscaram compreender a natureza com o apoio de uma visão "matemática" da realidade. Ao fazê-lo, essas filosofias aplicaram conceitos que são inadequados para a realidade, na medida em que eles não se encaixam tão bem às suas características. Para a filosofia de Bergson, por outro lado, esse tempo adquire uma dimensão fundamental, sendo um elemento capital para pensar a própria filosofia da evolução e as questões que dela derivam. Desse modo, o filósofo considera que as ciências em geral, em especial a biologia, "[...] extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado, por conseguinte, aquilo que não dura" (BERGSON, 2018a, p. 3-4). Ao fazê-lo, perdem de vista a *duração*, prejuízo que as ciências assumiram e bancaram, perdendo de vista, então, a própria *mudança* da realidade. A incapacidade de reconhecer que o real é permeado pela duração torna a própria evolução da vida algo problemático para essas teorias, posto que até mesmo a matéria é pensada como contendo um ritmo de duração.

Nesse sentido, sabemos que o itinerário bergsoniano começa pelo mergulho nas profundezas da consciência interna, tal como o *Essai* é testemunha direta. Esse é o primeiro passo dado pelo filósofo, sua intuição inicial que remete-nos à descoberta da duração como dado primordial. O resultado obtido a partir daí foi a tese de que nossos estados de consciência correspondem a uma mudança heterogênea, estados que se interpenetram mutuamente uns aos outros. Para tanto,

foi estabelecida ali a crítica ao tempo homogêneo, cujo efeito permitiu a Bergson verificar que a noção de duração é entendida como estofo de nossa consciência e, portanto, é elemento fundamental para pensar a pessoa humana. O tempo homogêneo mascara a verdadeira natureza da consciência, na medida em que cristaliza nossa duração interna em conceitos demasiados amplos. Nesse mesmo sentido, é importante destacar o que nos diz Bento Prado Jr.: "[...] a crítica do 'falso evolucionismo' — que desdobra o processo vital numa temporalidade inautêntica — dará acesso ao tempo real da invenção da vida por ela mesma" (PRADO JR, 1988, p. 166). Sendo assim, a crítica ao tempo homogêneo é o caminho que levará Bergson à compreensão da evolução da vida em novos termos.

Embora possa ser lido de maneira independente dos outros livros, *L'évolution créatrice* não está totalmente distante de temas outrora trabalhados pelo filósofo. As noções de duração, consciência, inconsciente e personalidade, por exemplo, que são recorrentes em sua filosofia, reaparecem com força nessa obra, dessa vez ligadas ao estudo do problema da vida. Sem dúvidas, se tal estudo designa uma análise da própria espécie humana, isso nos leva a indagar então: a noção de personalidade possui uma dimensão que pode ser entendida como "realidade vital"? Se sim, o que isso significa dentro do quadro da teoria da personalidade? Vejamos alguns aspectos dessa nova etapa da filosofia de Bergson.

2. *Duração*, existência e evolução da vida

Bergson explora a noção de *atenção à vida* em *Matière et mémoire*, observando que há, inversamente, uma espécie de *desatenção à vida*, cuja característica principal tira a pessoa humana do contato com a realidade. Tal desatenção é causada por uma diminuição do impulso que empurra a pessoa do presente para o futuro. Qual é o verdadeiro estatuto desse *impulso*? Como Bergson o compreende? *L'évolution créatrice*, seguramente, fornece-nos as bases para tal compreensão.

Nas conferências de Edimburgo, o filósofo escreveu o seguinte:

> O ímpeto [*impetus*] em direção ao futuro é um elemento essencial da pessoa humana, como se a pessoa estivesse sempre já no ponto em direção ao qual se move. Esse ímpeto pode se tornar mais lento ou mesmo parar quase completamente (BERGSON, 1972, p. 1066).

A passagem acima retoma as considerações sobre o “impulso” do qual falava o texto *Le souvenir du présent et le fausse reconnaissance*. Neste texto, especificamente, Bergson identifica que o falso reconhecimento resulta numa interrupção momentânea de nosso *élan* de consciência. Cabe observar que ainda nesse texto é utilizado a palavra “élan”, a mesma que aparece nas conferências de Edimburgo para traduzir o termo em inglês *internal impetus*. Assim como a memória, o “ímpeto” — termo mais adequado do que “vontade” —, segundo Bergson, designa um elemento constitutivo da pessoa humana, sendo também a fonte de desajuste de sua normalidade quando é afetado e/ou diminuído. A concepção latina de *impetus* designa a ideia de que algo causa certo abalado, podendo modificar alguma coisa. No contexto da teoria personalidade, Bergson utiliza o termo “internal *impetus*”, designando um “impetus” interno correspondente à algo próprio da realidade interior, qual seja, a dimensão interna que remete à própria concepção de personalidade. Na conferência de Edimburgo, Bergson utiliza a expressão “*élan intérieur*”, entre parênteses, ao se referir à noção de “*impetus*”[181]. *Élan*, portanto, é um conceito central que será tematizada principalmente em *L’évolution créatrice*, texto em que o filósofo irá explorá-la e aprofundá-la.

Com efeito, ao utilizar o termo “élan intérieur”, Bergson refere-se à manifestação, no domínio psicológico, do próprio “élan vital”. Como podemos entender, então, a assimilação desses dois termos, o *élan* interno enquanto movimento da pessoa[182] com o élan vital, princípio que explica a evolução da vida na concepção de Bergson? Para compreendermos melhor tal relação, é necessário, então, passar às considerações do filósofo sobre a noção de *élan vital* em seu texto, a qual surge a partir da crítica às posturas que buscaram explicar o evolucionismo, quais sejam, o finalismo e o mecanicismo.

---

[181] É preciso sublinhar que a expressão francesa “élan” pode ser traduzida para o português tanto por “elã” quanto por “impulso”. No dicionário Michaelis, por exemplo, encontramos a palavra “elã” como significando uma força, um impulso ou até mesmo um movimento impetuoso. Há duas traduções importantes para o português da obra *L’évolution créatrice*. Uma delas foi feita por Adolfo Casais Monteiro, cuja preferência foi adotar majoritariamente a tradução de *élan* por “impulso”. Já na tradução feita por Bento Prado Neto, foi adotado, em algumas situações, o termo “elã”. Nós optamos por utilizar o original em francês, com o intuito de manter a fidelidade ao texto, uma vez que tal opção, acreditamos, não traz nenhum malefício à compreensão dos leitores e leitoras de nosso trabalho.

[182] Segundo a leitura de Grivet, a “[...] pessoa é a continuidade de *um* movimento” (GRIVET, 1972, p. 858).

A concepção de *élan vital* surge no primeiro capítulo de *L´´évolution créatrice*, intitulado "*Da evolução da vida. Mecanismo e Finalismo*". Curiosamente, as primeiras considerações desse capítulo consistem na retomada da noção de duração enquanto principal elemento do sentido da palavra existir. O percurso que leva o filósofo a conceber a noção de *élan* exige, portanto, levar em conta tais considerações, na medida em que sua tentativa de refundar o evolucionismo, seguramente, passa primeiro pela compreensão de que *existir* significa, nos termos de *L'évolution créatrice*, *durar*. Mas, como Bergson chega a essa conclusão? Antes de adentrar especificamente na discussão sobre o *élan vital*, passemos para alguns pressupostos teóricos.

No início do livro, Bergson coloca nossa própria existência como sendo algo indubitável, algo que fornece uma certeza, por assim dizer. Nossa existência é tomada como ponto de partida de sua argumentação, relembrando até mesmo o próprio caminho percorrido por Descartes. Textualmente, Bergson escreveu o seguinte:

> A existência da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que nós percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente (BERGSON, 2016, p. 1).

Essa constatação também pode ser observada desde o *Essai*, momento em que Bergson fundamenta justamente esse domínio interno que corresponde a uma profundidade que escapa ao modo tradicional pelo qual nossa inteligência opera. A interioridade, por assim dizer, revela uma "existência" indubitável que remete à noção de pessoa, de modo que o fundamental da passagem acima é a assimilação possível entre os dois termos, existência e pessoa. O conhecimento de nossa pessoa enquanto existência indubitável difere totalmente do conhecimento de outros objetos. Essa diferença se agrava quando contrapomos o modo específico de operar das ciências, incluindo, especialmente, a psicologia, com a filosofia da duração, esta que concebe a interioridade como sucessão de momentos que se interpenetram. O *Essai*, seguramente, fornece algumas direções iniciais e importantes para fundamentar essa tese. O conhecimento de objetos exteriores é feito geralmente por meio da "simples análise", o que significa não apreendê-lo em

sua completude. Apenas alguns aspectos são apresentados por essa via, enquanto que a realidade interna, segundo Bergson, é aquela que podemos conhecer por dentro (*du dedans*) pela intuição[183]. Esse tipo de conhecimento, portanto, revela nossa "pessoa que dura".

O percurso que o filósofo realiza busca fundamentar de que maneira o conhecimento de nossa existência — o qual tem como ponto de partida o domínio da interioridade — pode ser seguro e fornecer uma certeza. A intuição, método característico da filosofia bergsoniana, passa a ser, assim, a condição fundamental da análise da interioridade e do reconhecimento da existência como duração. A intuição está implícita como condição para conhecimento dessa interioridade, visto que a inteligência (consciência reflexiva) é incapaz de atingir com profundidade tal dimensão. Desse modo, a compreensão de nossa interioridade, leia-se, existência, inicia-se nas veredas da redescrição da consciência enquanto multiplicidade qualitativa, noção que escapa aos quadros conceituais tradicionais, sobretudo porque são eles que engessam a verdadeira natureza do psiquismo como estados justapostos. Ao estabelecer as principais características desse âmbito interior, desde 1889, Bergson redescobre, então, nossa existência como sendo efetivamente a de uma "pessoa" que dura.

Em *L'évolution créatrice*, o sentido da palavra "existência" está atrelado, ao menos inicialmente[184], ao "ser consciente". Textualmente, Bergson é enfático ao se concentrar nas principais características da própria duração, quais sejam, *mudança*, *amadurecimento* e *criação*: "[...] achamos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em se criar indefinidamente" (BERGSON, 2016, p. 7). Há, seguramente, três propriedades da duração em jogo aqui e que são atribuídas à noção de "existência", o que significa dizer que Bergson lhe confere um novo significado: existir consiste em mudar, ou seja, *durar*. De fato, tais propriedades já aparecem desde o *Essai*, sobretudo em relação à tematização da vida psicológica. O encontro com a dimensão interior revela que ela é mudança contínua, progresso qualitativo de estados que se interpenetram. É importante observar, aqui, que ao reunir essas três propriedades

---

[183] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 182-183.

[184] Acreditamos que tratar da questão da existência em Bergson — problema filosófico que aparece já desde Parmênides, por exemplo — requer uma análise detalhada do capítulo IV de *L'évolution créatrice*. Essa empresa não será realizada por nós em nosso trabalho. Vamos apenas mencionar alguns detalhes do que Bergson discute no início de seu capítulo.

num ser consciente, Bergson passa a considerar a noção de personalidade em novos termos, permitindo ampliá-la face ao que já fora exposto anteriormente. O movimento argumentativo realizado pelo filósofo expõe que a noção de personalidade, restrita até então ao âmbito da interioridade, poderá ser revelada também como realidade vital. Isto se deve ao fato de que a ideia de "criação" surge como operador central em *L'évolution créatrice*. Esta noção fundamental permite ao filósofo formular, no contexto da existência como duração, a noção de "personalidade criadora".

A personalidade corresponde, assim, a uma mudança incessante. É assim que ele a pensará nas considerações iniciais de *L'évolution créatrice*, bem como nas conferências de Edimburgo, apresentadas alguns anos depois. Mas, ao pensá-la como mudança, lembremos que dois pontos importantes devem ser levados em conta, pois embora pareçam óbvios, configuram parte significativa da teoria da personalidade. O primeiro refere-se à tese ontológica de que o passado sobrevive de modo *virtual*, de modo que sua atualização é regulada pelo mecanismo cerebral. Ou seja, o passado é acumulado desde antes de nosso nascimento, embora sua totalidade nunca seja dada integralmente como representação, mas apenas parcialmente. Essas considerações encontram-se, especialmente, em *Matière et mémoire*, quando Bergson busca fundamentar o âmbito do inconsciente como dimensão da memória pura. O segundo ponto refere-se à tese de que essa acumulação ininterrupta do passado constitui experiências que formam nossa personalidade, mas que mesmo assim não a mantém fixa e permanente, visto que a acumulação é incessante, assim como a mudança também. Desde o *Essai*, vimos que o modelo estabelecido para pensar a duração possibilitou verificar que falar de mudança implica considerar que nossa personalidade "[...] se constrói a cada instante com a experiência acumulada, muda sem cessar" (BERGSON, 2016, p. 6). Ora, se ela se constroi a cada instante, ela não pode ser uma entidade fixa e imutável. O fato de nunca se tornar pronta e acabada designa uma ideia de que ela é mudança constante. Desse modo, a acumulação do passado é condição fundamental para que haja uma pessoa que não é fixa e permanente porque está mudando constantemente.

Na medida em que Bergson assume que a mudança é o traço principal da personalidade, é sua essência, ele passa a identificá-la com a noção de "amadurecimento". Ora, que significa dizer que a personalidade "amadurece"? A

palavra francesa utilizada por Bergson, *mûrir*, tem como um de seus significados a ideia de que algo “evoluiu, chegou a uma estágio esperado”, por exemplo. Outros significados, tal como conhecemos popularmente, remetem a ideia de que algo mudou, melhorou, tornou-se habilitado, por assim dizer, assim como é o caso de quando falamos “aquela pessoa amadureceu”, significando que ela está habilitada a resolver determinadas situações sob outro ponto de vista. Com efeito, em geral, quando falamos da ideia de amadurecimento de uma pessoa, indica-se que algo foi transformado com o passar do tempo, que acumulou-se experiências e, portanto, que mudou. Seguramente, essa mesma ideia se encontra no contexto em que Bergson tematiza a noção de personalidade enquanto algo que “amadurece”, embora não seja necessariamente um amadurecimento para algo “melhor”, do ponto de vista moral, por exemplo. A mudança, nos termos em que é colocada aqui, está atrelada à incapacidade de repetição e, por isso mesmo, está relacionada à ideia de *criação* de *novidades*. Mudar em razão da acumulação não implica repetir necessariamente aquilo que foi acumulado, pois se trata de acrescentar algo *imprevisível*. Tomando como pressuposto uma história que se desenrola, Bergson argumenta que nosso estado é “[...] simples e não pode já ter sido percebido, uma vez que concentra em sua indivisibilidade todo o percebido e, além disso, aquilo que o presente lhe acrescenta” (BERGSON, 2016, p. 6). É essa dinâmica entre o que já foi percebido e o que lhe é acrescentado que está por trás da criação de novidade afirmada pelo filósofo, tese que já vinha sendo elaborada com o *Essai* e *Matière et mémoire*.

Para ilustrar esse argumento, Bergson recorre a um exemplo, tal como é característico e recorrente de seu estilo. Trata-se de pensar a pintura de um retrato, tema mencionado anteriormente em nosso primeiro capítulo, no contexto do ato livre. Explicamos um retrato, de acordo com o filósofo, pelo conjunto de cores, pela fisionomia do modelo e pela natureza do artista. Há quem seja especialista em determinados períodos da história da arte, de modo a conseguir distinguir um gênero de outro, identificando diferentes artistas em razão de suas principais características. A paleta de cores utilizada por alguém como Goya ou Caravaggio são distintas, seguramente, de artistas como Dali ou Picasso. Sendo assim, mesmo que sejamos capazes de explicar uma obra de arte, é impossível prevê-la, pois isso significaria poder predizê-la. Ou seja, falar sobre um quadro que ainda não existe é, segundo o argumento bergsoniano, já ter um quadro criado, hipótese que é

absurda: como podemos falar de algo que ainda não foi produzido? O mesmo vale para os momentos de nossa vida, os quais somos os próprios “artífices”. Ao passo em que nossa vida é constituída pela experiência acumulada, ela é uma espécie de criação porque é impossível predizer o que está em vias de se fazer. O futuro não pode ser explicado pelo passado, pois o futuro é, essencialmente, *imprevisível*. A personalidade humana, por sua vez, constitui-se como elemento central dessas dimensões temporais, sendo impossível pensá-la como algo previsível. A compreensão do “criar-se a si mesmo”, portanto, efetiva-se a partir da dimensão do passado como algo que se acumula, do presente como sendo tributário desse passado e do futuro como algo imprevisível que está em vias de se fazer.

Vale lembrar ainda que a possibilidade de criação também está atrelada às configurações do corpo vivo, bem como à sua capacidade de engendrar ações. A ideia de mudança e amadurecimento diz respeito à acumulação de um passado que penetra o presente somente através de um corpo e de suas respectivas ações, por assim dizer. Se há um constante esforço para fazer com que o passado deixe o estado *virtual* e se *atualize*, esse processo se efetiva mediante as ações do corpo. A potência que o passado possui em nossas vidas é ilustrada, aqui, como algo da ordem de possibilidade de engendramento do novo e não da mera repetição do que já foi. Mudar e amadurecer implica uma irreversibilidade da passagem do tempo e, desse modo, desemboca no encontro com o imprevisível, o inesperado, uma vez que cada vez que amadurecemos estamos criando algo novo. Cada estado de consciência, na medida em que avança na via do tempo, infla-se com a duração que ele vai juntando. A duração é o fundo metafísico desses estados. Textualmente, Bergson diz que “[...] nossa personalidade cresce, se desenvolve e amadurece sem cessar. Cada um de seus momentos é algo novo que se acrescenta àquilo que havia antes. Vamos mais longe: não é apenas o novo, mas o imprevisível” (BERGSON, 2016, p. 6). A acumulação do passado implica no acréscimo de algo ao que já havia antes, formando, assim, as condições para o surgimento do imprevisível. Eis a dinâmica em “vias de se fazer” do passado e, portanto, de nossa personalidade. Sendo assim, a personalidade passa a ser da ordem da mudança incessante, da criação de novidades, ou ainda, como *criação de si por si*.

A mudança, característica de nossa duração, de nossa personalidade, não costuma ser apreendida como progresso qualitativo, criação de novidade e como sendo da ordem do imprevisível. Ao analisar a personalidade a partir do olhar

voltado para nossa interioridade, Bergson considera que a percepção de si impõe um problema, na medida em que há uma dificuldade em ver a verdadeira mudança, o tempo real enquanto estofo de nossa consciência. Assim, o que constitui nossos estados é a continuidade de mudança, prolongamento do passado no presente que enriquece este último com seu caráter heterogêneo. Contudo, a operação de nossa atenção e de nossa inteligência, segundo Bergson, resulta numa compreensão artificial da mudança interna. A atenção distingue e separa nossos estados, colocando-os como coisas justapostas, sendo obrigada, posteriormente, a reuni-los também artificialmente. O prejuízo disso tudo é exposto pelo filósofo da seguinte maneira:

> Ali onde há uma fluidez de nuances fugidias que se sobrepõem umas às outras, ela vê cores nítidas, e por assim dizer sólidas, que se justapõem como as pérolas variegadas de um colar: ela é forçada a supor que há um fio, não menos sólido, que mantém as pérolas unidas. Mas se esse substrato incolor é constantemente colorido pelo que o cobre, para nós, em sua indeterminação, é como se ele não existisse. Ora, percebemos justamente apenas o colorido, isto é, estados psicológicos (BERGSON, 2016, p. 3-4).

Há implícito, aqui, a ideia de um “eu amorfo” que entra no lugar de onde há fluidez de nuances fugidias, por assim dizer, “eu” que remete-nos, certamente, ao “eu superficial” do *Essai*. Como vimos anteriormente, ele surge a partir da necessidade de se viver em sociedade, sendo permeado pela linguagem. Aqui, o recurso ao “eu amorfo, indiferente e imutável” parece traduzir uma necessidade de estabilizar a mudança, como se a fixidez garantisse uma certa segurança face à mudança ininterrupta. Onde há “fluidez de nuances fugidias”, instala-se algo sólido, estático, situação em que a fluidez é percebida como determinada. Novamente, Bergson toca na questão de nossa percepção interna. Quando esta última é permeada por quadros conceituais, torna-se problemática do ponto de vista da apreensão da mudança que efetivamente a constitui. Esse “eu” amorfo serve ao mesmo tempo como ferramenta para unificar os estados psicológicos que foram distintos, sendo precisamente o fio que os conectam. Sem o fio que tem a função de ligar, as pérolas de um colar não são unificadas.

O problema em colocar um “eu amorfo” como operador central dos estados psicológicos atinge especificamente a concepção de duração, e,

consequentemente, a própria noção de personalidade. Textualmente, Bergson diz o seguinte:

> Se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um "eu" impassível, não haveria duração para nós. Pois um eu que não muda, não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo enquanto não é substituído pelo estado seguinte tampouco dura (BERGSON, 2016, p. 4).

Este trecho revela uma característica fundamental da duração. Trata-se de pensá-la como algo que não resulta de uma síntese feita pelo “eu”, no caso específico aqui, poderíamos dizer, do “eu superficial”. Tal síntese, por sua vez, não advém de um eu que lhe é externo, mas é efetivamente uma síntese imanente, própria à duração. Essa é a leitura feita por Worms, a qual considera que tal síntese não advém de um eu que lhe é externo, mas é efetivamente uma síntese imanente, própria à duração. Textualmente, o comentador afirma que nossa existência consiste “[...] na passagem de um estado a outro, em uma imanência total a essa mudança, de que nenhum ‘eu’ independente pode se desprender senão por uma ficção” (WORMS, 2010, p. 203). Embora não seja operada por um “eu exterior”, há uma síntese em questão, aqui, síntese da duração, dos momentos que passam e se interpenetram uns aos outros. Sendo assim, o que está em jogo é a consideração de que há uma identificação entre consciência e duração, uma vez que o ato de síntese indica precisamente o ato de uma *consciência*.

Em relação à discussão sobre o “eu”, Bergson traz à baila a questão da “substancialidade”. Trata-se de entender que a preferência ao “eu estático”, por exemplo, é resultado de uma atitude que mascara a duração como estofo da realidade. A duração, segundo a filosofia bergsoniana, é o “tecido” de nossa vida psicológica, podendo ser entendida, assim, como algo “substancial”. Em outros termos, significa dizer que o que há de substancial em nossa interioridade é a duração. Essa mesma afirmação é retomada alguns anos mais tarde, na conferência *La perception du changement*, proferida em 1911. Na seção intitulada *Changement et mouvement substantiels*, da edição crítica dos textos de Bergson, lemos que a “[...] *substancialidade* da mudança é tão visível, tão palpável, quanto no domínio da vida interior” (BERGSON, 2018a, p. 165). A interioridade analisada e aprofundada por Bergson revela uma substancialidade feita de mudança, uma

existência que significa durar, uma dimensão que não é apreendida pela inteligência. Mesmo rejeitando o conceito tradicional de “substância”, sobretudo porque deriva de nossa inteligência, Bergson assume que há uma certa “substancialidade” em nossa interioridade. Com efeito, a substância da qual o filósofo refere-se diz respeito mais à mudança, a interpenetração de estados do que propriamente uma realidade fixa e imutável.

Em 1911, ao retomar essa discussão, Bergson argumenta o seguinte:

> As dificuldades e contradições de todo gênero nas quais desembocaram as teorias da personalidade vêm do fato de que estas se representaram, de um lado, uma série de estados psicológicos distintos, cada um deles invariável, que produziriam as variações do eu por sua sucessão mesma, e, de outro, um eu, não menos invariável, que lhes serviria de suporte. [...] Mas a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior - melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso (BERGSON, 2018a, p. 165-166).

A passagem acima oferece algumas diretrizes significativas sobre a teoria da personalidade. Há que se considerar que o diagnóstico esboçado pelo filósofo a respeito de uma vasta tradição que compreendeu a personalidade de maneira equivocada é um marcador importante sobre como ele a considera. As dificuldades e contradições de teorias deficitárias da personalidade apontam, antes de tudo, para uma má compreensão da vida psicológica. Desse modo, Bergson não compactua com a assimilação de um “eu que dura” a um “eu estático”, este que seria oriundo de uma concepção de vida psicológica espacializada e imóvel. Nossa interioridade revela-nos uma melodia que prossegue indivisivelmente desde o começo de nossas vidas, prolongando, assim, o passado no presente. Se nossa interioridade corresponde a uma melodia, nosso “eu” e nossa “pessoa” não podem ser considerados à luz do espaço posto que ele supõe simultaneidades. A expressão utilizada por Bergson, “existência consciente”, referindo-se à continuidade da melodia que é característica de nossa interioridade, é indicativo de que a natureza da personalidade refere-se a um movimento de *mudança*.

Bergson considera que a personalidade é uma melodia contínua que prossegue nossa “existência consciente”. Sua interpretação apela por uma nova

compreensão do psiquismo. Mas, há dois pontos que devem ser considerados aqui. O primeiro diz respeito ao fato de que nossa atenção, cuja característica é a de poder ser alongada ou encurtada[185], recorre a um "liame artificial", identificado aqui como sendo justamente esse "eu amorfo". Em outros termos, a noção de "eu" surge aqui como condição de possibilidade de reunião dos estados psicológicos, os quais por natureza não são dados como coisas justapostas. O "eu amorfo" é tomado como veículo necessário dos estados psicológicos, sendo ele próprio o que lhes confere unidade, por assim dizer, uma vez que ele que tem acesso aos conteúdos internos. Esse liame, encarnado aqui sob a figura do "eu", liga a multiplicidade de estados de maneira artificial. Porém, não devemos esquecer que Bergson também fala de um "eu profundo", oposto às características desse "eu amorfo", sendo justamente o "eu que dura".

No *Essai*, o "eu profundo" foi pensado como uma "força", cujos estados e modificações se penetram intimamente. Cabe observar que Bergson utiliza a noção de "eu superficial" para indicar a unificação de estados, ao invés de colocar essa tarefa do lado da noção de "pessoa". Na medida em que a pessoa é uma só, como o próprio *Essai* já havia ressaltado, ela permanece distinta dos dois aspectos do eu, embora saibamos, como vimos anteriormente, que as discussões sobre o "eu" abrem o tema da personalidade no *Essai*. Vale lembrar que Riquier[186] sublinhou, a respeito da noção de pessoa, que os estados psicológicos não derivam dessa última, mas ao contrário, é devido ao fato de que eles se interpenetram que nossa "pessoa" é constituída. Ainda sobre os termos utilizados por Bergson, para os dois aspectos do eu e a noção de pessoa, seguindo na esteira de Riquier, é utilizado os termos "eu" e "pessoa" com o intuito de evitar confusões em relação à divisão clássica entre "sujeito e objeto". Bergson rejeita, por exemplo, o uso do termo "sujeito", pois "[...] pelo próprio fato de o nomearmos, é definido como invariável; a variação residirá na diversidade de estados que, por sua vez, afirmamos sobre ele" (BERGSON, 2018a, p. 73). Trata-se, aqui, de rejeitar o "sujeito gramatical", por assim dizer, o sujeito lógico, esse pelo qual nossa inteligência opera, pois esse tipo de sujeito não condiz com a noção de duração. Seguramente, a filosofia de Bergson é uma tentativa de superar os contornos desse "sujeito lógico" que engessa a mudança, elemento que constitui nossa vida psicológica.

---

[185] Cf. BERGSON, H. *La perception du changement*. Paris: PUF, 2018a, p. 169.
[186] Cf. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique.* PUF: Paris, 2009, p. 462.

Os equívocos de algumas teorias da personalidade, de acordo com as considerações de Bergson, poderiam ser resumidos pela má tradução daquilo que nos constitui profundamente. Esse procedimento transforma a mudança contínua em algo estático, imutável e sólido, termos que traduzem, imprecisamente, a personalidade. A percepção interna que temos de nós mesmos é problemática porque na maior parte das vezes aplicamos a imobilidade àquilo que é mudança ininterrupta. Se a noção de pessoa parece estar atrelada ao acúmulo de experiências, à história que se conserva como passado *virtual*, sua apreensão exige considerar o que muda na medida em que um elemento é acrescentado. Bergson reconhece, com razão, que quando fazemos abstração de imagens espaciais, "[...] resta a mudança pura, autossuficiente, de forma alguma dividida" (BERGSON, 2018a, p. 164). Desse modo, a duração é o fundo metafísico de nossa personalidade. É a duração o termo principal para repensar a existência pessoal. Mas, por que, poderíamos nos perguntar, Bergson leva a cabo essa investigação sobre o significado de existir, retomando a duração como fio condutor, se seu objetivo é atingir a compreensão da evolução da vida? Qual a ligação entre a discussão sobre "existir = durar" e a evolução da vida? Cabe observar que *L'évolution créatrice* é um livro que insiste em "[...] determinar as relações entre a evolução da vida e a história da humanidade, entre a vida e a existência humana" (MARQUES, 2006, p. 94). Essa tarefa leva Bergson a perscrutar quais são as relações entre a personalidade humana e as demais espécies, bem como o universo em geral. Com efeito, é a noção de duração o elo em comum destes três termos.

Bergson postula uma analogia entre duração e vida. Tal analogia, por sua vez, possui uma dimensão crítica que deve ser olhada com atenção. Como Worms observa, "[...] *não somente a analogia com a consciência não garante uma compreensão intuitiva da essência da vida, mas ela já liga esta a uma crítica interna de nosso conhecimento*" (WORMS, 2010, p. 200). Ou seja, se a proposta de Bergson é compreender a essência da vida, é necessário considerar outros instrumentos e não apenas a mera analogia entre duração e vida. Mas, se a analogia não é suficiente para atingir o coração da evolução vital, por assim dizer, ainda assim, ela tem um benefício: possibilita mostrar a insuficiência de nosso conhecimento tradicional. A analogia entre duração e vida já pode ser vista desde a descrição da personalidade, na medida em que ela é pensada como algo que

"*cresce*, *amadurece*, *desenvolve-se*[187]". A utilização desses termos já é indicativo de que as características da personalidade correspondem à ordem vital, uma vez que tais termos são empregados metáforas biológicas.

A analogia entre duração e vida também passa pela consideração da distinção entre *corpos orgânicos* e *corpos inorgânicos*. Quando analisamos um objeto material qualquer, inicialmente, percebemos que ele apresenta características inversas daquelas imputadas ao "ser consciente". A mudança que recobre a interioridade profunda de nossa existência não é facilmente percebida num objeto exterior, por exemplo, sendo que, em geral, acreditamos nos deparar com algo imutável. Bergson diz que nossa "[...] crença nos objetos, todas as nossas operações sobre os sistemas que a ciência isola, com efeito, repousam na ideia de que o tempo não os atinge" (BERGSON, 2016, p. 8). A ciência e, assim, nossa inteligência operam num registro em que a duração é transformada em tempo homogêneo. Este último é o principal guia de nosso entendimento porque ele se sente mais confortável com os instantes justapostos, por assim dizer, com as coisas fixas e estáticas, ótica em que a realidade, os objetos em geral, o universo, enfim, parecem não durar. Bergson considera que a ciência se equivoca ao aplicar o tempo espacializado aos objetos exteriores, bem como ao universo em geral, pois isso acaba impedindo de apreendê-lo como mudança e criação[188]. No texto de 1907, lê-se o seguinte:

> [...] a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Nosso raciocínio sobre sistemas isolados pode muito bem implicar que a história passada, presente e futura de cada um deles poderia ser desvendada de uma só vez, como um leque; essa história se desenrola à medida que avança, como se ocupasse uma duração semelhante à nossa (BERGSON, 2016, p. 9).

A citação acima destaca um fato importante: há sucessão no mundo material. A pergunta que Bergson está tentando responder, aqui, poderia ser exposta da seguinte maneira: podemos encontrar, fora de nós, fora de nossa interioridade que

---

[187] A palavra utilizada por Bergson, "*pousse*", tem, em seus sentidos, uma proximidade com o domínio da biologia, por assim dizer. Significa, por exemplo, segundo o dicionário Larousse, 1) Desenvolvimento de sementes e brotos de plantas; 2) Crescendo, falando de certas partes do corpo: Crescimento do cabelo; 3) Broto em seu primeiro estágio de desenvolvimento: brotos de bambu.

[188] Ao tratar de corpos inorgânicos, pensando o âmbito da matéria bruta, Bergson passa a retomada de algumas considerações de *Matière et mémoire*, especialmente do quarto capítulo. Mostrou-se ali que a memória abarca tanto o corpo vivo quanto a matéria, de modo que em relação a essa última, trata-se de um plano em que a memória é prolongada em ação e extensão.

dura, uma realidade análoga à nossa duração dentro de nós? Evidentemente, nossos raciocínios e, sobretudo, nossa percepção que delimita os objetos pelos quais agimos no mundo, recortam do mundo material uma concepção em que a duração não a atinge. No entanto, se Bergson fala em "fato incontestável", cabe observar que a sucessão ganha sentido quando reintegramos os sistemas isolados pela ciência ao Todo. Daí que a história de cada um desses sistemas possa ser análoga à nossa. Essa história, como *Matière et mémoire* buscou mostrar, constitui-se como conservação e acumulação do passado no presente.

Bergson cita o exemplo do copo de água com açúcar. "Se eu quiser preparar um copo de água com açúcar, por mais que faça, devo esperar que o açúcar se dissolva" (BERGSON, 2016, p. 9). Ora, o que esta experiência nos revela é que o tempo que devemos esperar para o açúcar ser dissolvido coincide com nossa impaciência, tempo interior e próprio à nossa personalidade. O derretimento do açúcar, que é o objetivo a ser alcançado, juntamente com minha impaciência, inscrevem-se, assim, num Todo. Nesse sentido, o procedimento adotado pela ciência, e que é criticado por Bergson, consiste justamente em recortá-los desse Todo, atitude que torna o desenrolar de uma história um desenrolar de um tempo homogêneo. A coincidência do tempo que corresponde ao derretimento do açúcar com o tempo de minha impaciência indica a duração que progride no universo, isto é, duração que não é pensada mas vivida. *L'évolution créatrice* mostra, assim, que o universo material, considerado como um Todo, também dura[189].

O percurso feito por Bergson corresponde, então, à tentativa de considerar a matéria tal como a consciência. No entanto, o problema da vida ganha força quando consideramos os corpos vivos. Estes são [...] uma porção de extensão ligada ao resto da extensão, solidária do Todo, submissa às mesmas leis físicas e químicas que regem qualquer porção de matéria" (BERGSON, 2016, p. 12). O corpo vivo, por sua vez, "[...] foi isolado e fechado pela própria natureza" (BERGSON, 2016, p. 12), o que faz dele um indivíduo que conta com heterogeneidade de partes e diversidade de funções. Desse modo, Bergson considera que o traço distintivo do corpo vivo é crescer e modificar-se. *Matière et mémoire*, como vimos anteriormente, traça alguns aspectos a respeito de como o ser vivo age mediante sua percepção. Mas, ao tratar

[189] De acordo com Bergson: "O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreenderemos que durar significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo" (BERGSON, 2016, p. 11).

da distinção entre *ação possível* e *ação real*, por exemplo, a vida não aparecia somente como um efeito de reações físico-químicas. O corpo vivo, esse que age e reage frente às excitações recebidas do mundo, é considerado diferente dos demais objetos materiais. Desse modo, segundo Worms (2010), a especificidade do corpo vivo, definido à luz de diferentes graus de duração, ganha agora três novos aspectos: *individualidade*, *envelhecimento* e o pertencimento à *evolução*.

Bergson afirma o seguinte: “Como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura. Seu passado se prolonga inteiramente no seu presente, permanece nele atual e atuante” (BERGSON, 2016, p. 15). Trata-se, aqui, de assumir que o tempo se inscreve no domínio do vivo, do universo, abarcando, assim, o Todo. Uma das teses centrais do livro é exposta da seguinte maneira: “*Por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve*” (BERGSON, 2016, p. 16). Para um ser vivo, envelhecer, mudar, amadurecer, transformar-se, significa, antes de tudo, durar. Sendo assim, significa dizer que o “[...] ser vivo desenvolve-se numa *mudança* perpétua de *forma*” (MARQUES, 2006, p. 103). A argumentação de Bergson, portanto, recorre à afirmação de que a evolução da vida pressupõe a duração, ela é seu ponto de partida e um dos principais elementos explicativos da teoria da vida.

As considerações sobre o corpo vivo demonstram que pensá-lo se contrapõe à maneira de pensar a matéria inorganizada. Bergson afirma que o estado atual de um corpo bruto depende “[...] exclusivamente do que se passava no instante anterior” (BERGSON, 2016, p. 19). Este é regido por leis nas quais o tempo possui um outro aspecto, por assim dizer. Ora, poderíamos perguntar se o estado de um corpo vivo segue as mesmas coordenadas que a matéria inorganizada. Bergson responde, então, que no domínio da vida, as coisas se dão de outra maneira. Nesse sentido, “[...] Quanto à *criação* orgânica, ao contrário, aos fenômenos evolutivos que constituem propriamente a vida, não poderíamos imaginar como poderiam ser submetidos a um tratamento matemático” (BERGSON, 2016, p. 20). Isto porque no âmbito da evolução a duração é o modelo explicativo das transformações, mudanças e amadurecimentos dos seres vivos, de modo que tais processos escapam da mensuração, da previsão, ou seja, do tempo homogêneo. Para Bergson, a evolução “[...] implica uma continuação real do passado no presente, uma duração que é um *traço de união*” (BERGSON, 2016, p. 22).

Na primeira parte da Introdução ao *La pensée et le mouvant*, Bergson especifica como a duração serviu como pivô central do rompimento com a filosofia evolucionista de Herbert Spencer, até então principal influência para o seu pensamento. O que podemos notar é que, ao adotar, no lugar, uma posição dita "espiritualista", Bergson passou a edificar a duração como alternativa às posturas mecanicista e finalista sobre a evolução da vida. Ou seja, ao aplicar a duração à explicação da evolução da vida, foi possível se reposicionar frente às outras teorias. Das análises sobre a duração, a análise sobre o ser consciente que revela que existir e durar são a mesma coisa, enfim, da constatação de que o ser vivo possui os mesmos atributos que a consciência humana finita, Bergson postula a seguinte questão: "Podemos ir mais longe e dizer que a vida é invenção como a atividade consciente, criação incessante como ela?" (BERGSON, 2016, p. 23). É a partir dessa perspectiva que a noção de *élan vital* aparecerá como operador central da crítica elaborada pelo filósofo. Vejamos alguns pontos importantes da teoria bergsoniana.

3. Críticas ao mecanicismo e finalismo

As análises do primeiro capítulo de *L'évolution créatrice* mostram que a duração é um termo central para pensar a evolução da vida. Um ponto importante desse itinerário foi a consideração de que o universo também dura, muda, tal como os seres conscientes. A duração pode ser aplicada tanto ao âmbito *interno* quanto ao âmbito *externo*, estendendo-se à matéria, uma vez que esta última também é concebida a partir de uma contração temporal, ainda que nesse caso seja mínima. O universo como um Todo dura, de modo que tal tese pode ser verificada pelo caminho que considera, inicialmente, a duração psicológica. Mas, uma das tarefas de Bergson é evidenciar que o fenômeno da vida, ao se manifestar em diferentes espécies, possui as mesmas propriedades de nossa vida psicológica: "Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo parece, portanto, partilhar esses atributos com a consciência" (BERGSON, 2016, p. 22-23). Nesse sentido, podemos dizer que se há conservação e acumulação do passado no presente no âmbito da vida, por assim dizer, significa que ela pode ser esclarecida pelas dimensões temporais, o passado, o presente e o futuro que está em vias de se fazer.

A crítica bergsoniana concentra-se em mostrar, então, que algumas teorias evolucionistas aceitaram apenas o tempo homogêneo como horizonte explicativo, desconsiderando os aspectos próprios da duração. A etapa crítica que o filósofo estabelece com certas doutrinas busca elucidar, primeiro, suas deficiências teóricas para explicar a evolução vital, concentrando, assim, em alguns argumentos que dialogam diretamente com os temas debatidos por certas teorias evolucionistas, para, posteriormente, propor sua outra alternativa. Esta, por sua vez, subverte a lógica de nossa inteligência, indo na direção oposta aos quadros conceituais tradicionais, uma vez que propõe que a realidade última é mudança permanente. Desse modo, as duas teorias principais que entram no radar crítico de Bergson são: o finalismo e o mecanicismo.

O primeiro ponto a ser destacado aqui é que essas duas posturas têm origem em nossa inteligência, cuja definição está ligada ao próprio processo de evolução da vida. Sobre isso, Bergson escreve o seguinte:

> Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, com relação a uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir. Ela isola instintivamente, portanto, em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio segundo o qual "o mesmo produz o mesmo". Nisso consiste a previsão do porvir pelo senso comum. A ciência leva essa operação ao mais alto grau possível de exatidão e de precisão, mas não altera seu caráter essencial. Como o conhecimento usual, a ciência retém das coisas apenas o aspecto *repetição* (BERGSON, 2016, p. 29).

Inteligência e ciência estão próximas, na medida em que esta última trabalha com aspectos que se repetem. Evidentemente, o trabalho realizado pela ciência é dependente da maneira como a inteligência opera. Segundo essa descrição precisa da inteligência, observa-se que ela é biológica, é produto da evolução da vida, tendo sofrido diversas modificações ao longo do tempo. Na medida em que nossa inteligência pode preparar nossa ação sobre as coisas, prever os acontecimentos, percebe-se que sua função está atrelada ao caráter prático de nossa vida cotidiana. Ela ilumina nossa conduta, prepara nossa ação sobre as coisas, prevê elementos diversos numa dada situação, enfim, em última instância ela serve para garantir a sobrevivência de nossa espécie, pensando estritamente na espécie humana. Essas

funções são realizadas segundo um princípio: a repetição do mesmo. A inteligência tem a característica de isolar, numa dada situação, aquilo que se assemelha ao já conhecido. A ciência, por sua vez, aproveita-se disso e opera num registro em que elimina a mudança ininterrupta do mundo, das coisas, enfim, da evolução da vida. Nossa inteligência, na medida em que trabalha com a *repetição* do mesmo, subtrai assim a duração das coisas. Com essas características em seu horizonte — previsibilidade, capacidade de operar com o mesmo, adequar a realidade aos quadros conceituais —, a ciência ocupa-se do que se repete incessantemente no ser vivo, ignorando aquilo que o constitui profundamente, ou seja, ignorando um de seus aspectos principais, a mudança.

Sendo assim, a explicação mecanicista, segundo Bergson, tem em sua essência a seguinte diretriz: "[...] considerar o futuro e o passado como calculáveis em função do presente e pretender assim que *tudo está dado*" (BERGSON, 2016, p. 38). Se a realidade é concebida como algo em que tudo está dado de uma vez, basta prevê-la e analisá-la mediante a inteligência, cuja função consiste em operar a partir de partes isoladas. Nada mais estranho ao bergsonismo do que a intenção de prever o que ainda não está realizado, calcular o porvir a partir do passado e do presente, como se a relação entre eles pudesse ser expressa espacialmente. O porvir, segundo Bergson, é *continuidade de mudança*, criação de novidade e imprevisibilidade, propriedades que dizem respeito também à personalidade humana. Nesse sentido, sua filosofia repousa sobre a ideia de que, se o mecanicismo radical deve ser rejeitado, deve-se colocar no lugar a duração como modelo explicativo.

Bergson também rejeita o finalismo radical, uma vez que esta postura partilha de concepções problemáticas. Segundo ele, tal postura pode ser expressa da seguinte maneira:

> A doutrina da finalidade em sua forma extrema, tal como a encontramos em Leibniz por exemplo, implica que as coisas e os seres não façam mais que realizar um programa já traçado. Mas, se não houver nada de imprevisto, nenhuma invenção nem criação no universo, o tempo torna-se novamente inútil. Como na hipótese mecanicista, também aqui se supõe que *tudo está dado* (BERGSON, 2016, p. 39).

Podemos notar que ambas as posturas, mecanicista e finalista, excluem a duração da realidade, interpretando-a sob a ótica do tempo homogêneo. Ao conceber uma realidade que não dura, ambas tornam a explicação da evolução da vida problemática. Ao supor que tudo está dado, supondo assim que a realidade não comporta criação de novidades, tais posturas compartilham de um certo apreço pelo modo que a inteligência opera. Esta última, por ocupar dentro dessas teorias um lugar de destaque para explicar a realidade, sobretudo por trabalhar com a realidade material, tendo em vista que nesse domínio reina a repetição do movimento, a inércia, acaba sendo a ferramenta que guia finalismo e mecanicismo. No entanto, ao deslocar-se para o âmbito especulativo, tanto o finalismo radical quanto o mecanicismo radical passam por dificuldades. No caso do mecanicismo, por exemplo, nota-se que ele "[...] implica uma metafísica em que a totalidade do real é estabelecida em bloco, e em que a duração aparente das coisas exprime simplesmente a fragilidade de um espírito que não pode tudo conhecer ao mesmo tempo" (BERGSON, 2016, p. 39). Assim, Bergson deixa claro que rejeita tanto o finalismo radical quanto o mecanicismo radical, embora considere que o finalismo possa ser adotado, em partes, para pensar a evolução da vida, desde que algumas correções sejam feitas. Trata-se de aceitar apenas alguns pontos dessa postura, e, ao mesmo tempo, recusar e repensar outros.

O equívoco do finalismo radical e do mecanicismo radical é descrito como a rejeição da imprevisibilidade no curso do desenvolvimento da vida. Ambas não enxergam que há no âmbito vital a criação imprevisível de formas. Em relação ao finalismo, constata-se que já há uma finalidade pré-estabelecida. Desse modo, ao problematizar com a explicação finalista tradicional, buscando repensá-la, Bergson afirma o seguinte:

> A evolução deve portanto comportar a todo instante uma interpretação psicológica que é, de nosso ponto de vista, sua melhor explicação, mas essa explicação só tem valor e mesmo significação no sentido retroativo. Nunca a interpretação finalista, tal como nós a proporemos, deverá ser tomada por uma antecipação sobre o porvir. É uma certa visão do passado à luz do presente (BERGSON, 2016, p. 52).

Por que é preciso que a explicação se dê em sentido retroativo? Bergson reformula a concepção finalista, propondo, a partir de agora, que seu estudo só

pode se efetivar mediante um processo retrospectivo, o qual encontra-se com a compreensão de um processo evolutivo totalmente diferente do que havia na época. Propõe-se, assim, elucidar a finalidade da vida a partir de uma perspectiva que exclui o passado e o presente como condições de possibilidade de qualquer tipo de previsão. Ou seja, o que ocorre no curso da evolução é da ordem do imprevisível, da novidade, pois se trata de momentos únicos de uma história não menos original. A retrospectiva se dá no sentido de voltar ao passado com a iluminação que o presente lhe oferece, por assim dizer, na medida em que não se trata mais de uma antecipação do porvir, mas uma visão do passado à luz do presente[190]. Partindo do pressuposto de que tudo já está dado, tanto o mecanicismo quanto o finalismo criticado por Bergson são insuficientes para explicar a evolução da vida.

A crítica a essas posturas passa pela consideração de que a vida interior, nossa duração interna, esclarece à evolução da vida. O curso da vida é imprevisível, sendo impossível pensar sua evolução como algo já dado. É daí que advém a ideia de uma evolução criadora, porque se trata justamente de criação de novidades. Ora, esse mesmo modelo pode ser encontrado em nossa interioridade, uma vez que também há ali um jorro ininterrupto de novidades. O exemplo da realização de uma conduta pode esclarecer alguns aspectos da teoria de Bergson. Podemos encontrar, para cada um de nossos atos, "[...] antecedentes dos quais ele seria, de certa forma, a resultante mecânica" (BERGSON, 2016, p. 47). Do mesmo modo, também podemos, para falar com o finalismo, que cada uma de nossas ações possuem uma "intenção", ou seja, uma finalidade. Com efeito, mecanicismo e finalismo podem ser aplicados para explicitar nossas condutas. Por um lado, o primeiro poderia explicar as ações já feitas através de uma lógica causal que engessa a possibilidade de imprevisibilidade. Por outro, o segundo acredita que o efeito pode ser explicado pela retomada daquilo que o engendrou, por assim dizer, em sua origem. Bergson, por sua vez, é enfático ao dizer que quando nossas ações são verdadeiramente "nossas", advindo, como já fora dito no *Essai*, da totalidade de nossa pessoa, não há como prevê-las. Mesmo que o antecedente seja capaz de explicar a ação já feita, antes da ação ser realizada propriamente não havia como predizer definitivamente nada sobre ela. Ademais, se há um precedente do passado que atua no engendramento de uma conduta, não podemos esquecer que o processo ocorre

[190] Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 51-52.

mediante acréscimo de elementos, o que torna o curso de uma ação algo sempre imprevisível. Por isso, a intenção que acompanha o desenvolvimento de uma ação não é suficiente para explicá-la, porque ela própria modifica-se no curso do tempo. Sobre a conduta, Bergson diz o seguinte:

> [...] uma conduta realmente nossa é aquela de uma vontade que não procura contrafazer a inteligência e que, permanecendo ela própria, isto é, evoluindo, desemboca, por via de maturação gradual, em atos que a inteligência poderá resolver indefinidamente em elementos inteligíveis sem nunca consegui-lo completamente: o ato livre é incomensurável com a ideia, e sua "racionalidade" deve definir-se precisamente por essa incomensurabilidade, que permite encontrar nele tanta inteligibilidade quanta quisermos. Tal é o caráter de nossa evolução interior. E tal é, também, sem dúvida, o da evolução da vida (BERGSON, 2016, p. 48).

A inteligência não consegue explicar satisfatoriamente uma ação oriunda de nossa pessoa inteira, por assim dizer, uma ação genuinamente pessoal. O modo específico de operar da inteligência faz com que ela torne o imprevisível em previsível, enquadrando a diferença como repetição. Os atos que realizamos são, pela perspectiva da inteligência, redutíveis às explicações mecânicas e finalistas, por assim dizer. Mas, aqui, Bergson assimila a ação propriamente nossa a uma “vontade”, de modo que a dificuldade consiste em explicar as determinações desta última em termos intelectuais. Assim, o avanço do *élan*, a vontade em questão, aqui, não se explica em termos mecanicistas e finalistas. A inteligência almeja sistematizar aquilo que, sendo da ordem do “ato livre”, é incomensurável. Cabe observar que a ideia de “vontade” é fundamental para a concepção de evolução interior, definida, nesse contexto, como algo que escapa à inteligência. Com efeito, a evolução pessoal, evolução interior, por assim dizer, dá testemunho de uma vontade, um *élan interior*.

A crítica ao modelo de inteligibilidade do mecanicismo e do finalismo serve como ponte para Bergson problematizar o tema da vida, entendendo-a numa direção que não se explica unicamente pela inteligência. Questiona-se, dessa vez de um modo contumaz, o alcance de nossa razão, que em *L’évolution créatrice* será identificada como “inteligência”. Textualmente, lemos que esta última “[...] incuravelmente presunçosa, imagina possuir por direito de nascença ou por direito de conquista, inatos ou aprendidos, todos os elementos essenciais do conhecimento

da verdade" (BERGSON, 2016, p. 48). Seguramente, esse diagnóstico sobre a racionalidade humana permeia boa parte da obra de Bergson, não sendo exclusivo daquele livro. A filosofia, que historicamente sempre esteve preocupada com a verdade, faz uso da razão como um de seus principais instrumentos. Além de buscar explicar sua natureza, por assim dizer, a história da filosofia também esteve atenta aos alcances e limites da razão. Nesse sentido, ao ser estabelecida como um modo de descrever a realidade, a filosofia exige, por vezes, que a realidade se adeque aos conceitos. Esse modo de organização e esquematização da realidade, o método ao qual a filosofia foi tributária por tantos anos desde Platão, passa a entrar no radar crítico de Bergson.

Assim, ao tocar no tema do ato livre, problematizando a conduta humana em seu ponto nevrálgico, Bergson pretende mostrar alguns limites da razão humana, sendo justamente nesses limites que as posturas criticadas por ele esbarram. A análise sobre o ato que é verdadeiramente nosso, cuja apreensão escapa à razão humana, pois não pode ser explicada nem por sua resultante mecânica nem por sua finalidade, é um caminho que leva à concepção de personalidade que não se apreende pelo ângulo restrito de nosso entendimento. Daí que, conforme nota Verdeau, a personalidade "[...] corresponde portanto a uma evolução criadora inacessível à inteligência, bem como à roupagem do mecanicismo e do finalismo" (VERDADEU, 2011, p. 186). O postulado de que a personalidade é da ordem da criação, o qual configura uma novidade aqui, é o pano de fundo da crítica bergsoniana às teorias tradicionais da evolução.

O tema da vida, na medida em que também é enquadrado nos moldes explicativos racionais, mecânicos, por exemplo, acaba se tornando problemático do ponto de vista da filosofia da duração. A apreensão da "continuidade de mudança", característico da personalidade humana e da vida, torna-se impermeável à aplicação da razão e de seus conceitos. No entanto, Bergson não parece excluir totalmente a inteligência humana desse processo que visa encontrar a natureza da atividade vital. Cabe observar, por outro lado, que o filósofo menciona que há um elemento que deverá ser "fundido" com a inteligência na tentativa de atingir o coração da evolução criadora, descrito como sendo uma "franja de representação confusa" que não está descolada de nossa "representação intelectual". Textualmente, sobre essa franja, ela aparece como sendo "[...] a parte do princípio evolutivo que não foi reduzida até a forma especial de nossa organização e que

passou por contrabando" (BERGSON, 2016, p. 49). Isso reforça a ideia de que há no processo evolutivo diversas divergências, direções inesperadas que acabam circunscrevendo diferentes aspectos da vida que é, em essência, criação de novidades. Mas, para além dessa constatação, o objetivo de Bergson é mostrar que é preciso se encaminhar nessa direção, ou seja, apoiar-se nessa parte do princípio evolutivo que não é a inteligência. Trata-se de dilatar nossa inteligência a fim de obter uma melhor compreensão da própria vida.

O primeiro capítulo de *L'évolution créatrice* faz, portanto, um esforço notável para criticar as teorias deficitárias que tentaram explicar a evolução da vida através da inteligência. O caminho percorrido para a realização de tal empresa é empírico, partindo da observação de espécies e da evolução de suas partes. Bergson utiliza a experiência, mais uma vez, como horizonte do qual sua argumentação se baseia. A análise feita pelo filósofo a respeito da formação e evolução do olho em dois organismos diferentes, a saber, molusco e vertebrado, é um dos exemplos desse modo de filosofar que lhe é próprio. Assim, é da crítica aos dois modelos explicativos que resultará a concepção de *élan vital*, princípio fundamental que guiará a compreensão bergsoniana sobre a evolução da vida. Mas, em que medida a tentativa de ultrapassar tais modelos pode nos levar ao coração do movimento criador da vida? Ao atacar as explicações mecanicistas e finalistas, Bergson pretende não só demonstrar que elas são insuficientes para explicar a evolução da vida, mas também nos oferecer um outro ponto de vista sobre ela, uma explicação que dê conta das diferenças e semelhanças entre as espécies.

Acompanhando a argumentação bergsoniana, somos levados à análise que ele faz da estrutura e formação do olho, exemplo que permitirá refutar o mecanicismo e o finalismo, e ao mesmo tempo, identificar empiricamente o *élan vital*. Inicialmente, a questão que mobiliza o filósofo é a seguinte: se entre os Vertebrados e os Moluscos há diferenças importantes, e se ambos pertencem a um tronco comum, mas foram separados dele antes mesmo do surgimento de um olho tão complexo quanto a da Vieira, uma espécie de molusco, de onde vem a analogia na estrutura do olho de ambos? As discussões sobre a relação entre o órgão (o olho) e a função (ver) encaminham Bergson a uma revisão das teses das teorias evolucionistas de sua época. Ele constata três tipos de variações que supostamente explicariam as transformações das espécies no contexto da evolução: as variações

insensíveis, as variações bruscas e, por fim, as variações relacionadas às influências das condições externas.

O primeiro tipo, por exemplo, teria sido defendido por Darwin, cuja proposta era a de que as variações imperceptíveis davam conta da gênese das espécies. No entanto, Bergson questiona: “Como supor, com efeito, que as mesmas pequenas variações, em número incalculável, ocorreram na mesma ordem em duas linhas independentes de evolução, se eram puramente acidentais?” (BERGSON, 2016, p. 65). Do mesmo modo, as variações bruscas não dão conta de solucionar a questão, pois, nesse caso, o problema é o seguinte: “[...] como todas as partes do aparelho visual, embora mudem repentinamente, permanecem tão bem coordenadas entre si que o olho continua a exercer a sua função?” (BERGSON, 2016, p. 66). Tanto as variações insensíveis quanto as variações bruscas não dão conta de explicar o desenvolvimento de estruturas idênticas em linhas de evolução independentes, como é o caso dos Vertebrados e os Moluscos, através de simples acumulação de variações acidentais. A tese que defende que em duas linhas evolutivas distintas, a partir do acúmulo de variações imperceptíveis, encontraremos a coincidência das mesmas causas e efeitos, torna-se problemática aos olhos de Bergson. A análise das variações que dependem de condições externas, como é o caso da luz que influencia a visão dos seres vivos, especialmente a formação do olho (órgão), também demonstra um argumento insuficiente para explicar alguns processos vitais, especialmente a similitude de estrutura entre Moluscos e Vertebrados.

As variações acidentais, analisadas por Bergson sob um viés crítico, ocorrem em situações ou ocasiões que podem propiciar fatores favoráveis ou desfavoráveis, afetando uma organização no âmbito da vida. Com efeito, são justamente essas variações circunstanciais de uma organização viva que são colocadas em xeque, buscando evidenciar que o processo de formação do olho em séries distintas não pode ser explicado por causas mecânicas, tampouco por finalismo. Bergson rejeita a ideia de que determinadas causas teriam que ser repetidas em razão da produção dos mesmos efeitos. Também é rejeitado, igualmente, a ideia de que somente as condições físico-químicas seriam capazes de explicar a formação do olho. Ao questionar tais explicações, o filósofo coloca em evidência a insuficiência de algumas teorias para explicar a evolução da vida. No entanto, Bergson reconhece uma importância do neolamarckismo, postura que, das teorias evolucionistas, seria

> [....] a única capaz de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, embora não apele necessariamente a ele. E é também o único evolucionismo que nos parece dar conta da formação de órgãos complexos idênticos ao longo de linhas independentes de desenvolvimento. É fácil ver como o mesmo esforço para tirar proveito das mesmas circunstâncias poderia levar ao mesmo resultado, especialmente se o problema apresentado pelas circunstâncias externas for um problema que admite apenas uma solução. Resta saber se o termo “esforço” não deverá ser tomado num sentido mais profundo, mais psicológico ainda do que qualquer neolamarckista suponha (BERGSON, 2016, p. 78).

Num certo sentido, Bergson considera que esse tipo de evolucionismo acerta um pouco mais do que o mecanicismo, na medida em que explica a evolução da vida, sobretudo o órgão da visão, sob outro ponto de vista. Conforme a passagem acima destaca, os neolamarckistas defendem que há um esforço que causaria a variação na evolução da vida. Contudo, esse esforço seria próprio ao organismo, segundo Bergson, o que resultaria sempre num esforço realizado por cada indivíduo na tentativa de produzir um efeito a partir do ambiente. A dificuldade desse tipo de evolucionismo, em última instância, estaria na transmissão da mudança de um organismo a outro, este que herda os caracteres adquiridos por meio do esforço daquele que lhe dá origem. Desse modo, Bergson critica a ideia de um esforço do indivíduo que seria capaz de engendrar as variações dos organismos. Essas teorias evolucionistas fracassam ao tentar explicar a formação e a evolução do órgão da visão, sua funcionalidade e, sobretudo, o que leva isso a se efetivar em duas linhas de espécies diferentes. Daí o filósofo afirmar que a “[...] realidade da qual cada uma dessas teorias toma uma vista parcial deve excedê-las todas” (BERGSON, 2016, p. 85). As teorias evolucionistas criticadas, aqui, consideram a evolução a partir da inteligência. Isto explica o modo pelo qual elas apreendem a realidade, qual seja, com uma vista parcial.

Em resumo, Bergson não descarta totalmente as contribuições das teorias evolucionistas que ele analisa e expõe algumas considerações sobre os avanços que elas trazem ao debate. De fato, não se trata de rejeitar completamente as teses científicas, mas sim de mostrar que elas possuem uma deficiência para explicar a evolução da vida. Bergson reconhece, assim, que cada uma delas “[...] apoiadas em um número considerado de fatos, deve ser verdadeira à sua maneira” (BERGSON, 2016, p. 85). Ou seja, apesar de suas dificuldades, tais teorias atendem a um ponto de vista da evolução, embora não seja capaz de explicá-la inteiramente. Sobre

aqueles que defendem uma concepção mecanicista da evolução, Bergson resume sua compreensão e afirma o seguinte:

> Os neodarwinistas provavelmente estão certos, acreditamos, quando ensinam que as causas essenciais da variação são as diferenças inerentes ao germe que o indivíduo carrega, e não os passos dados por esse indivíduo durante sua carreira. O ponto em que temos dificuldade de acompanhar esses biólogos é quando eles consideram as diferenças inerentes ao germe como puramente acidentais e individuais (BERGSON, 2016, p. 86).

Bergson começa a retomar, aqui, a ideia de que há uma "impulsão", que passa de germe em germe, não de modo acidental. Uma causa psicológica intervém, por assim dizer, no processo que explica a formação do órgão da visão. Esse é, aliás, um dos pontos mais sólidos dos neolamarckistas, segundo o filósofo.

> Mas, se essa causa for apenas o esforço consciente do indivíduo, ela só poderá atuar em um número bastante limitado de casos; ela intervirá, no máximo, no mundo animal, e não no mundo vegetal. No próprio animal, ela só atuará em pontos direta ou indiretamente sujeitos à influência da vontade. Mesmo onde ela atua, é difícil ver como poderia provocar uma mudança tão profunda quanto um aumento na complexidade (BERGSON, 2016, p. 87-88).

Essa causa psicológica, portanto, não se restringe ao indivíduo, mas vai além dele. Trata-se, aqui, de um "esforço" muito mais profundo que o individual. É nesse ponto, especificamente, que Bergson se volta à noção de *élan vital* como modelo explicativo da evolução da vida. Seguramente, esta noção não cai do céu, mas advém de uma análise rigorosa das teorias evolucionistas, na tentativa de acompanhá-las de maneira crítica. Ao polemizar com a tradição científica (biologia), o filósofo encontra esse princípio fundamental como "[...] causa profunda das variações, pelo menos das que se transmitem regularmente, que se somam, que criam espécies novas" (BERGSON, 2016, p. 88). Desse modo, pensar esse *élan vital* como causa profunda, significa pensá-lo como *impulso*, força interior e profunda que explica o dinamismo da origem das espécies, por assim dizer, a variação que há no âmbito da vida.

A hipótese do *élan* defendida por Bergson permite, ainda, esclarecer que em algumas situações a evolução se dá de forma idêntica, o que torna plausível as explicações sobre a formação do olho nos Moluscos e nos Vertebrados. A

dificuldade em ver na evolução da vida um processo de criação de formas, introdução de novidades, deve-se ao fato de que nossa inteligência concebe a realidade como partes que formam um todo. O órgão da visão é entendido como algo complexo, o que dificulta a compreensão de sua evolução em séries distintas, por exemplo. No entanto, Bergson considera que a visão é um "fato simples", quando "[...] o olho se abre, a visão se opera" (BERGSON, 2016, p. 89). O órgão do olho seria, assim, resultado da tentativa da vida se efetivar como ação livre, embora nossa inteligência tenda a operar com vistas a complexificar os objetos que ela apreende. A visão, segundo Bergson, está atrelada a um querer que está ligado ao *élan*. A vida é concebida como uma *tendência* a agir sobre a matéria. Sendo assim: "A direção dessa ação, sem dúvida, não é predeterminada: daí a variedade imprevisível de formas que a vida, à medida que evolui, semeia em seu caminho" (BERGSON, 2016, p. 97). A hipótese do *élan*, portanto, deve dar conta do processo de variação do mundo vivo, sobretudo, também trazendo luz à teoria da personalidade.

4. *Élan vital* e personalidade

A crítica às teorias evolucionistas leva Bergson à concepção de um *élan* original da vida. As análises do exemplo da formação e função do olho conduzem à hipótese do *élan* como princípio explicativo da evolução da vida. Assim, o segundo capítulo de *L´évolution créatrice* explora aspectos do funcionamento desse *élan*, identificando-o com o obus. O movimento da vida, identificado por um *élan*, não é dado numa direção única, como se a evolução das espécies, por exemplo, pudesse ser explicada por uma linearidade. A crítica ao mecanicismo pretende mostrar, sobretudo, que a trajetória da evolução da vida se dá em linhas diferentes, caminhos divergentes. Bergson enfatiza que a vida "[...] *não procede por associação e adição de elementos mas por dissociação e desdobramento* (*dédoublement*)" (BERGSON, 2016, p. 90). Essas características são fundamentais: a dissociação, especialmente, está atrelada à criação de imprevisibilidade entre tendências divergentes.

Ao pensar na imagem da explosão do obus, Bergson diz o seguinte: "Quando o obus explode, sua fragmentação particular explica-se tanto pela força explosiva da pólvora que ele contém quanto pela resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale

para a fragmentação da vida em indivíduos e espécies" (BERGSON, 2016, p. 99). A vida, na medida em que se desenvolve, tende a seguir direções divergentes. Ao avançar, a vida se diferencia em diferentes linhas, permanecendo, assim, numa constante criação de novidades e dissociação de linhas entre si. Há uma única força que é identificada com esse *élan*, mas diferentes versões, por assim dizer, desse esforço. Nesse sentido, é possível ter "[...] ocorrido bifurcações, caminhos laterais abertos onde os elementos dissociados se desenvolveram independentemente; no entanto, é por meio do impulso primitivo do todo que o movimento das partes continua" (BERGSON, 2016, p. 54). Nota-se que há bifurcações diversas que explicam as diferentes espécies, bem como as diferenças e semelhanças entre órgãos, por exemplo, mas há um mesmo *élan* primitivo que é a fonte/causa delas. São essas variações, de acordo com a teoria de Bergson, que ilustram a criação de novidade no âmbito da vida. Nesse sentido, "[...] as causas verdadeiras e profundas da divisão eram aquelas que a própria vida carregava" (BERGSON, 2016, p. 100). A expressão das variações reflete justamente a capacidade inventiva do *élan*.

Ao expor a imagem da explosão de um obus que se deu em fragmentos, direções divergentes que não correspondem a uma trajetória linear, Bergson passa a discutir sobre a imagem do *élan vital* dentro de nós mesmos, isto é, em nossa personalidade. Ao fazê-lo, estabelece uma analogia entre o movimento do *élan* com a evolução de nosso caráter[191], ressaltando, assim, a relação do *élan vital* encontrado no âmbito da vida com nossa evolução pessoal, por assim dizer. Assim como o passado e o *élan*, nosso caráter também é denominado como sendo uma "tendência". Para ilustrar essa comparação entre as direções divergentes que o *élan* assume com nossa mudança interna, Bergson recorre à nossa infância como período em que há diversas possibilidades, diferentes direções que podem ser seguidas. Textualmente, ele diz o seguinte:

> Pois a vida é uma tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de um feixe, criando, pelo próprio fato de

[191] Cabe observar que o caráter é uma noção essencial para a teoria da personalidade. O dicionário Aurélio online, por exemplo, oferece 12 significados sobre esse termo. No dicionário filosófico de Abbagnano, por sua vez, o termo significa o "[...] conjunto de sinais, que distingue um objeto e permite reconhecê-lo facilmente entre os outros. Em particular, o modo de ser ou de comportar-se habitual e constante de uma pessoa à medida que distingue e individualiza a própria pessoa" (ABBAGNANO, 2007, p. 115). Assim como outros termos da psicopatologia, o caráter possui, assim, diversas significações. Em Bergson, tal noção refere-se à personalidade, ao passado, enfim, à duração.

> seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu impulso será dividido. Isso é o que observamos em nós mesmos na evolução dessa tendência especial que chamamos de nosso caráter. Cada um de nós, olhando para trás em nossa própria história, verá que sua personalidade de criança, embora indivisível, reunia nela pessoas diversas que podiam permanecer fundidas entre si porque estavam em estado nascente: essa indecisão cheia de promessas é mesmo um dos maiores charmes da infância. Mas as personalidades que se interpenetram tornam-se incompatíveis ao crescer e, como cada um de nós só vive uma única vida, por força tem de fazer uma escolha. Na realidade, escolhemos incessantemente e incessantemente também abandonamos muitas coisas. O caminho que percorremos no tempo está repleta pelos destroços de tudo o que começávamos a ser, de tudo o que poderíamos ter nos tornado (BERGSON, 2016, p. 100-101).

Poderíamos ler o trecho acima por um viés pessimista, por assim dizer, entendendo que escolher pode significar perder algo. Quando éramos crianças, tínhamos um vasto mundo de possibilidades para escolher profissões, países para morar, escolher companheiras e companheiras para manter uma relação, estilos diferentes de ser e viver, por exemplo. Na medida em que fomos crescendo, foi necessário escolher apenas alguns caminhos: escolher uma profissão, iniciar a faculdade, especializar-se numa área, o que, consequentemente, acaba levando, por vezes, a ficar num só país. Na medida em que vamos fazendo escolhas, diversas opções e possibilidades são deixadas para trás. Mas, nossas escolhas determinam, em certa medida, aquilo que somos, constituindo, assim, uma identidade que é útil para a vida prática. Na fase do infante, Bergson assevera que há diversas “pessoas reunidas”, mas que são deixadas ao longo do caminho para dar lugar a uma única pessoa, já que as personalidades que estão no horizonte de possibilidades são incompatíveis. Poderíamos dizer que a infância ainda não possui uma “identidade” bem consolidada, pois reúne diversas pessoas em potência. De acordo com Silene Marques, interiormente, observamos que “[...] nossa personalidade é ao mesmo tempo indivisível e múltipla, e que ela se desenvolve escolhendo e abandonando “personalidades” que vão tornando-se incompatíveis à medida que se constitui nosso caráter” (MARQUES, 2006, p. 112). Eis um modo de operar que determina a constituição de uma personalidade.

Nesse sentido, a múltipla personalidade pode ser, ao mesmo tempo, libertadora e angustiante. Libertadora, no sentido de que podemos realmente ter mais de uma personalidade, tal como era esperado pelo infante. A troca de *alters*

possibilita uma saída alternativa ao caráter fixo que nos condena a sermos uma só pessoa. Angustiante, por outro lado, porque esse fenômeno costuma não ser socialmente aceito, visto que nos sentimos mais confortáveis com coisas fixas, identidades que se mantêm ao longo do tempo. Ademais, o modelo normativo imposto pela sociedade parece não flertar muito bem com a ideia de que diversas identidades aparecem e reaparecem constantemente, gerando, assim, uma instabilidade da identidade pessoal no seio social.

Contudo, Bergson não parece estar tratando aqui efetivamente desse fenômeno com diagnóstico tão complexo e difícil. Ao dizer que deixamos parte daquilo que começávamos a ser no caminho que percorremos, também podemos entender esse processo pela ótica das diferentes direções que nossa vida pessoal tomou, assim como acontece no âmbito da evolução da vida. Trata-se, aqui, de direções divergentes. Tal como o desenvolvimento que se deu até chegar a nossa espécie humana, ponta desenvolvida e dotada de uma complexa estrutura nervosa, nossa vida pessoal, interna e profunda, também pode ser pensada à maneira de uma evolução criadora. Eis o que Bergson pretende ilustrar, demonstrando, assim, a novidade de seu livro para pensar o tema da personalidade; esta última pode ser ampliada e aprofundada com as discussões sobre a evolução da vida.

Há uma leitura, do trecho citado acima anteriormente, pela chave do *élan vital*, que não é tão pessimista. A ideia de uma reunião de diversas pessoas e, posteriormente, de escolhas que as excluem, remete-nos aos termos *criação*, *diferenciação* e *esforço*. As escolhas que fazemos implica criação, pois como bem pontuou o *Essai*, elas não refletem a determinação entre duas ou mais opções, mas designam, em maior ou menor grau, a autenticidade e a profundidade de nossa interioridade, nossa personalidade. Há sempre o acréscimo de algo num processo que torna nossa duração diferenciação, heterogeneidade. Assim, criação, nesse contexto, é também diferenciação. Segundo Bergson, a duração é uma tendência à diferenciação permanente de si. Se há duração, há diferenciação, criação, mudança e não mera repetição do passado. Os momentos que são desenvolvidos internamente, na medida em que passam uns nos outros também mudam e, ao mudar, eles se diferenciam, por assim dizer, num processo ininterrupto. Sendo assim, nota-se que há um esforço constante de mudança que acaba levando a infância da personalidade a ter que escolher, mudar, e, portanto, diferenciar-se. A personalidade, no período da infância, é em potência personalidades múltiplas,

embora tal potência, a cada momento seja também diminuída pelo processo de atualização, criação.

Mas, a comparação de nossa evolução pessoal e interior com o movimento da vida, exige que se faça uma distinção importante. De acordo com Bergson, é preciso observar que nós só temos uma vida apenas, ou seja, possuímos apenas um corpo, uma existência que devemos enfrentar desde que nascemos, mas que é barrada pelos contornos espaciais de nossa base física, por assim dizer. A natureza, por outro lado, não padece dessa limitação porque dispõe de um número incalculável de vidas, o que a torna imune aos sacrifícios dos quais temos que fazer para se tornar uma pessoa, o esforço constante que é necessário para nos mantermos em pé, como diria Bergson. A natureza não se limita aos contornos que o corpo dá à personalidade humana porque vai muito além dele, espalhando-se, assim, por diversos corpos. A natureza dispõe, assim, de diversos corpos, os quais permitem seu prolongamento, ao passo em que o corpo vivo, este que é a base de nossa personalidade, é o único veículo que possuímos para atualizar nossa personalidade, bem como limitá-la. Segundo o filósofo, a vida, então, conserva "[...] as diversas tendências que bifurcaram ao crescer. Ela cria, a partir delas, séries divergentes de espécies que evoluem separadamente" (BERGSON, 2016, p. 101).

Se quando somos crianças temos diversas pessoas que poderíamos ser, um vasto campo de possibilidades que entram em nosso horizonte de escolhas, essa possibilidade, por outro lado, é barrada pelos limites corporais. O corpo vivo seria para a personalidade humana uma espécie de cadeia que acaba limitando sua potência no mundo, por assim dizer. A vida, por outro lado, busca superar as grades que podem aprisioná-la, visando diversos corpos, diversas maneiras de se perpetuar. Bergson considera, textualmente, que o *élan original* é um "[...] impulso (*poussée*) interior que levaria a vida, por formas cada vez mais complexas, a destinos cada vez mais altos" (BERGSON, 2016, p. 103). Mas, isso se dá da mesma maneira em relação a nossa personalidade? Na medida em que escolhemos, abandonamos outras coisas e o caminho de nossa vida existencial é testemunha disso. A personalidade humana é constituída por essas escolhas e por suas respectivas consequências. Nesse sentido, Philonenko expõe um comentário interessante sobre isso:

> Em nossa infância, éramos virtualmente a imagem de Fausto. Mas Fausto é apenas um ser lendário, porque ele não escolhe: ele se torna tudo o que carrega dentro de si. Quanto a nós, consciências mortais, temos de escolher, sem sempre entender o significado de nossas escolhas. O professor não será um soldado por toda a vida, mesmo que a profissão das armas o encante; ele sem dúvida desistirá da música por falta de tempo e desgostoso por não poder ser um virtuoso. E toda vida é cheia de abandonos, como um campo de batalha com armas abandonadas no chão. Viver, ou melhor, existir para a consciência humana mortal, é escolher ou desistir. Nossa pessoa tende irreversivelmente a um único destino e se condensa em uma única tendência, de modo que às vezes é correto dizer que existir nada mais é do que definhar (PHILONENKO, 1994, p. 282).

Do lado da consciência humana, encontramos essa espécie de finitude, um processo de escolhas que constitui um definhamento, segundo o comentador. A vida, embora seja análoga à consciência, não seria, assim, mortal, segundo Philonenko. Essas escolhas, leva-nos por vezes a um único destino que é irreversível. No caso de Fausto, por exemplo, um personagem fictício, ele pode se tornar tudo o que carrega dentro de si, diferentemente de nossa personalidade finita, que na medida em que escolhe, é levada por um caminho que exige deixar parte daquilo que poderia ser. Poderíamos, então, perguntar: a vida, nesse sentido, não definha? Numa carta a Tonquédec, de 20 de Fevereiro de 1912, Bergson afirma que o esforço criador continua "[...] do lado da vida através da evolução das espécies e da formação das personalidades humanas" (BERGSON, 1972, p. 964). A ideia de uma continuidade desse esforço parece confrontar, diretamente, o aspecto finito de nossa personalidade que se efetiva ao escolher. Gouhier, ao comentar que a novidade trazida à baila é justamente a capacidade criadora dessa espécie[192], não estaria colocando em questão esse único destino de nossa personalidade? Numa outra carta, de 1913, endereçada a Isaak Benrubi, Bergson retoma a concepção de personalidade como *criação de si por si*:

> O objeto da vida humana é uma criação que, ao contrário da do artista e do cientista, é suscetível de ser continuada em qualquer momento por todos os homens: a criação de si por si, o alargamento da personalidade por um esforço que pode tirar muito do pouco, algo

[192] "O que caracteriza esta nova espécie é que nela os indivíduos têm o poder de inventar, são personalidades criadoras; é precisamente para ver em ação esse poder de inventar, que é específico do homem, que Bergson orienta a sua investigação para os problemas morais" (GOUHIER, 1989, p. 88).

> do nada, e acrescentar incessantemente ao que já era rico no mundo (BERGSON, 1972, p. 1024).

O aspecto “criador” imputado à personalidade humana, esse “alargamento” que a torna diferente de outras espécies, enfim, a *criação de si por si* que ao acrescentar algo do passado no presente pode enriquecer uma situação, efetiva-se mediante as escolhas que são feitas. Bergson compara a evolução da vida ao trabalho de um escritor de romance. Um autor que começa um romance pode colocar num personagem uma série de coisas, características, falas, ações, etc. Mas, na medida em que progride, precisa renunciar a tudo isso, embora possa retomar, mais tarde, em outros livros, isso que foi deixado de lado, por assim dizer. Nesse sentido, do lado da vida, Bergson assinala que

> Houve muitas bifurcações ao longo do caminho, mas houve muitos becos sem saída ao lado de duas ou três estradas principais; e dessas estradas apenas uma, a que sobe dos Vertebrados até o homem, foi larga o suficiente para permitir que o grande sopro de vida passasse livremente (BERGSON, 2016, p. 101).

A vida cria séries divergentes que topam com bifurcações em sua frente, escolhe séries que não implicam uma única tendência, mas, sim, múltiplas. Enquanto que a consciência humana finita se encerra numa única tendência, do lado da vida há múltiplas tendências. Cabe observar que a ideia de tendência, tal como aponta Sinclair, “[...] não deve ser entendida em sentido empírico como denotando uma regularidade estatística [...] mas sim como a força ou impulso que pode produzir, nas circunstâncias certas, tal regularidade estatística” (SINCLAIR, 2020, p. 215). A tendência implica uma regularidade que tende a se produzir, nas circunstâncias certas, denotando, assim, o caráter próprio da vida. No entanto, cabe observar que Bergson considera que o *élan* é finito, de modo que ele “[...] não pôde prosseguir em muitas direções ao mesmo tempo com a mesma completude e conservando a indistinção que o caracteriza primitivamente” (TEIXEIRA, 2017, p. 244). Sua finitude, porque a vida topa com obstáculos no caminho, é o que conduz à divisão, criando, assim, direções divergentes.

Nossa personalidade *muda* e *amadurece*. Não há como conceber a personalidade humana, segundo Bergson, fora dos quadros da mudança, por assim dizer. Escolher significa também mudar. As mudanças se efetivam pelas ações que

realizamos, as quais indicam o passado se relacionando com o presente, o passado que se torna atual. Na medida em que agimos assim, deixamos pelo caminho outras possibilidades de ações que não foram efetivadas. No âmbito da vida, nota-se uma espécie de desarmonia entre as espécies, cuja acentuação se dá mediante a divisão do *élan vital*. Nesse sentido, Bergson reconhece o seguinte:

> O élan se divide cada vez mais à medida que se comunica. A vida, à medida que progride, dispersa-se em manifestações que, sem dúvida, devem à comunidade de sua origem o fato de serem complementares umas às outras em certos aspectos, mas que, no entanto, serão antagônicas e incompatíveis entre si (BERGSON, 2016, p. 104-105).

O *élan vital*, esse fluxo que perpassa pela evolução da vida, seria a origem dessa capacidade de geração de novidade. Ele traduz, portanto, o processo de criação que pertence à vida. Evidentemente, o *élan vital* aparece como uma imagem, uma metáfora que exprime melhor a dinâmica da vida, dinâmica esta que escapa às explicações do mecanicismo e do finalismo. Como uma imagem, ela não é suficiente para dar conta da complexidade implícita no processo vital. O mecanicismo, por sua vez, supõe que a evolução explica-se como uma série de adaptações às circunstâncias e, o finalismo, por outro lado, alega que a evolução é a realização de um plano de conjunto. Ambas se equivocam porque entendem a realidade a partir dos quadros fixos da inteligência, ignorando o *élan vital* como modelo explicativo das diferentes espécies. Bergson aponta que tais posturas são insuficientes para explicar a verdadeira evolução, uma vez que são distantes do próprio movimento imanente à vida, esse processo criador. Conforme pontua Rita Paiva:

> [...] nessa crescente independência das vias seguidas por essa força que se divide —, e cujos termos se encontravam inicialmente confundidos —, um mesmo princípio interno de direção continua a progredir, de sorte que, na produção sem número de diferenças e das formas engendradas em linhas díspares, se inscreva sempre algo do todo, uma permanente remissão a uma única e mesma origem (PAIVA, 2023, p. 256).

O *élan*, segundo as considerações de Bergson, encontra na matéria um obstáculo, embora ele tenha se lançado nela com o intuito de inserir indeterminação e liberdade, visando, assim, prolongar-se continuamente. Com efeito, a vida é

definida como uma “[...] tendência a agir sobre a matéria bruta” (BERGSON, 2016, p. 97). Por exemplo, numa conferência de 1911, Bergson escreveu sobre as características da matéria, pensando-a como obstáculo que o *élan* se propõe a superar, por assim dizer, mas, ao mesmo tempo, como condição fundamental para que ele se lance à frente, que continue seu caminho, por assim dizer. Ao pensar num “ímpeto interior” que se lança na matéria, “fluxo de consciência” que busca inserir cada vez mais indeterminação, Bergson argumenta que esse *élan* encontra resistências, que seu esforço não é efetuado sem empecilhos. Ou seja, há um movimento vital considerado em termos psicológicos que é traduzido como sendo uma “[...] imensa corrente de consciência” (BERGSON, 2009a, p. 19), cuja ação penetra a matéria.

Por um lado, essa consciência é considerada como contendo diversas multiplicidades. Mas, por outro, a matéria é distinta dessa configuração, uma vez que ela “[...] distingue, separa, decompõe em individualidades e, por fim, em personalidades, tendências outrora confundidas no élan original da vida” (BERGSON, 2009a, p. 22). A personalidade, diante de sua necessidade em possuir um corpo, destina-se a uma só tendência, na medida em que precisa escolher no curso do tempo. O *élan vital*, por outro lado, embora seja limitado, carrega uma multiplicidade de tendências. De acordo com Worms, em seu comentário sobre a filosofia da vida de Bergson:

> De fato, a vida se manifesta primeiro por meio de seus resultados, organismos e espécies, sujeitos às restrições da ação sobre a matéria; mas esse resultado remete a um impulso e a uma criação primitivos; são eles que carregam a essência da vida, que se encontra em toda consciência e em toda duração (WORMS, 2000, p. 62).

Quando a vida se efetiva em espécies, organismos, portanto, as múltiplas tendências são, assim, dissociadas. As linhas divergentes e complementares que se realizam mediante o *élan vital* manifesta, seguramente, “[...] um esforço de organização da matéria” (TEIXEIRA, 2017, p. 245). Desse modo, a análise das diferentes direções em que a vida se manifesta, seja através de plantas ou animais, por exemplo, seja pelos efeitos convergentes ou divergentes que ela impõe, possibilita mostrar que há um *élan* originário que também é compartilhado com as personalidades humanas. Deleuze, ao comentar sobre a ideia desse princípio como

virtualidade, argumentou que se trata de “[...] virtualidade em vias de atualizar-se, [...] uma simplicidade em vias de diferenciar-se, [...] uma totalidade em vias de dividir-se: a essência da vida é proceder por dissociação e desdobramento, por ‘dicotomia’” (DELEUZE, 1999, p. 75). Uma das dissociações que a vida realiza resulta nas personalidades, outras espécies, Vertebrados, Moluscos, etc. Essa virtualidade, portanto, encontra-se tanto na consciência humana quanto em outras manifestações da vida.

O *élan*, na medida em que se efetiva, que alcança essas diferentes direções, o *élan* é barrado pela matéria, sendo que a ação que ele realiza encontra nela o seu obstáculo mais difícil. Quando o *élan vital* se defronta com a matéria, Bergson afirma que ele se divide, num processo que o permite continuar se efetivando, embora também seja uma etapa que compromete seu desenvolvimento. Textualmente, lemos o seguinte: “Na realidade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa, nela recortando seres vivos” (BERGSON, 2016, p. 250). Num embate entre forças, Bergson considera que há uma força operante do lado da vida e outra, por sua vez, que parece rejeitá-la. A matéria cria uma espécie de barreira para o movimento vital se desenvolver como criação contínua de novidades. No entanto, cabe observar que, aqui, esse mesmo entrave permite que a vida se atualize e se realize efetivamente[193]. É a partir dessa relação que podemos interpretar a afirmação de que a materialidade é alguma coisa que decompõe em individualidades, em personalidades, o movimento vital, por exemplo.

Seguramente, ao repensar a relação entre consciência e matéria nesses termos, Bergson considera esta última como um elemento importante da concepção de personalidade humana, sobretudo quando ela é considerada em sua dimensão vital. Sobre o *élan vital*, Bergson considera que ele “[...] consiste, em suma, numa exigência de criação. Ele não pode criar absolutamente, porque ele encontra diante de si a matéria, ou seja, o movimento inverso do seu” (BERGSON, 2016, p. 252). Nesse sentido, poderíamos perguntar o seguinte: o que visa o *élan* em relação à

[193] Worms assinala que o que produz a inversão que resulta na matéria “[...] em senso estrito, não é *nada*, nada de positivo, uma simples interrupção devida ao limite do elán ou do esforço inicial” (WORMS, 2010, p. 194). O *élan vital* é limitado. Ao colocar que não há nenhuma causa responsável por engendrar uma outra direção no movimento vital, Worms considera que sua estagnação se deve ao fato de uma inversão que não é misteriosa. Há essa inversão que se torna um obstáculo para a vida desenvolver sua liberdade criadora, por assim dizer.

matéria? Tal questão parece permear a obra *L'évolution créatrice*, sobretudo porque as manifestações da vida correspondem a uma relação com a matéria.

Trata-se de um interesse por parte da vida, por assim dizer, que consiste em aspirar aos atos livres. O *élan* busca penetrar a matéria com o intuito de tomá-la como meio para que a atividade criadora e livre se perpetue. Desse modo, Bergson assevera que o *élan* "[...] assenhoreia dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e de liberdade" (BERGSON, 2016, p. 252). Eis o essencial a ser considerado. O *élan* busca ultrapassar os limites impostos pela matéria, buscando inserir indeterminação e liberdade, visando, assim, a sua continuidade. Mais especificamente, trata-se de estabelecer meios para que a liberdade seja possível no âmbito da inércia e da repetição, mesmo que essa liberdade ainda esteja restrita a diferentes graus. Na conferência *A consciência e a vida*, Bergson explora a relação entre consciência e matéria, considerando aquela como um *élan* que penetra a materialidade. Questionando sobre as motivações que teriam levado essa corrente de consciência a penetrar na matéria, situação em que o alcance de liberdade é parcialmente restringido, Bergson coloca em questão a ideia de "esforço de criação". Em primeiro lugar, vale notar que a afirmação de que o *élan* se dá como "exigência de criação" exige pensá-lo como participante — junto com a consciência — de uma só realidade. O papel fundamental desse *élan* é conduzir, por exemplo, a atividade estagnada da matéria em direção à atividade livre. Ou seja, se a matéria se define pela inércia, pela repetição do mesmo, características que a tornam "acomodada", o *élan* ou a consciência tendem, por outro lado, a colocá-la num outro registro.

A vida é *duração*, uma experiência que se acumula, uma atividade criadora que se cria continuamente como novidade, pois, trata-se de uma criação que "[...] prossegue sem fim, em virtude de um movimento inicial" (BERGSON, 2016, p. 106). Sem fim porque não há uma finalidade estabelecida a ser alcançada e tampouco há um percurso que poderia ser explicado mecanicamente, uma vez que ele vai se fazendo, criando-se. A matéria, portanto, "[...] provoca e torna possível o esforço" (BERGSON, 2009a, p. 22), este que é característico da vida. A matéria é condição de possibilidade para que o *élan* se efetive. Bergson considera que essa corrente de consciência, enquanto dimensão que envolve diversas virtualidades, é como que contornada pela matéria. Sem a matéria, ela é pura virtualidade, dimensão sem contornos precisos. Textualmente, na *L'évolution créatrice*, Bergson afirma que:

> A corrente passa então, atravessando as gerações humanas, subdividindo-se em indivíduos: essa subdivisão estava nela vagamente desenhada, mas não se teria acentuado sem a matéria. Assim são criadas incessantemente almas que, no entanto, num certo sentido, preexistiam (BERGSON, 2016, p. 270).

Esforço, matéria e consciência são termos que se relacionam aqui. A consciência é essa corrente que perpassa a matéria continuamente, ao passo em que esta última impõe um esforço a ser realizado. Quando Bergson fala em “almas que preexistem”, podemos entendê-lo no sentido de que enquanto a corrente não se individualiza, ela ainda é virtualidade, conjunto indefinido de possibilidades que não vem a se realizar totalmente, mas apenas parcialmente. Isso não impede, contudo, que essa virtualidade cesse de ser atualizada, pois, para Bergson esse é um processo constante. Bergson está colocando, aqui, a todo momentos em evidência a relação entre personalidade e matéria, *élan vital* e seu movimento inverso. Ao olhar para esse movimento vital que nos instrui sobre os termos em que a vida é pensada, é preciso insistir que nessa corrente de consciência que atravessa a matéria há uma “conservação” de algo de sua tendência, de modo que cada direção que ela toma conserva algo das outras. Isso pode ser visto na diferença entre as espécies, etapa que Bergson realiza ao explorar características do reino vegetal e do reino animal, por exemplo.

5. Diferentes direções da evolução: inteligência e instinto e a questão da personalidade

Textualmente, lemos o seguinte: “Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações” (BERGSON, 2016, p. 107). Com efeito, entre espécies distintas como os animais e os vegetais, há um mesmo *élan* originário que é a causa explicativa de suas evoluções, apesar de que a tese de Bergson defende que as diferenças acentuadas entre ambos designam, antes, direções e desenvolvimentos divergentes da vida. Ao pensar na diferença entre o reino vegetal e o reino animal, Bergson encontra aspectos que os distinguem e os aproximam. Textualmente, ele escreve o seguinte:

> [...] tudo nos faz supor que o vegetal e o animal descendem de um ancestral comum que reunia, em estado nascente, as tendências de ambos. [...] as duas tendências que, sob essa forma rudimentar, se implicavam reciprocamente dissociaram-se ao crescer. Daí o mundo das plantas com sua fixidez e sua insensibilidade, daí os animais com sua mobilidade e sua consciência (BERGSON, 2016, p. 114).

Um dos objetivos de Bergson, aqui, nesse contexto, é definir o significado da vida, o seu conjunto, isto é, os processos de evolução que tanto inquietam filósofos e biólogos[194] a partir de uma apreensão retrospectiva da evolução da vida em sua relação com a matéria[195]. Inicialmente, o filósofo postula esse princípio vital que reúne as tendências do reino vegetal e animal e só depois, ao se dissociar, é que essas tendências desembocam em outras direções. A partir de uma análise sobre algumas plantas insetívoras e do animal, sobretudo a espécie humana, o filósofo encontra que, do lado do vegetal, houve um adormecimento na imobilidade, o que caracteriza muito bem esse reino. Do lado do animal, por sua vez, houve um despertar que o encaminhou cada vez mais para a obtenção de um sistema nervoso, elemento ápice da evolução, por assim dizer.

O sistema nervoso é fundamental para a constituição do animal, uma vez que está ligado à capacidade sensório-motora e também à própria consciência. Bergson faz uma análise da relação entre mobilidade e consciência, imobilidade e inconsciência. Devido ao seu caráter de imobilidade, o reino vegetal faz poucos movimentos. Isso significa dizer, por exemplo, que a planta não precisa se movimentar num espaço para capturar seu alimento para sobreviver e se desenvolver. A terra e a água que ela absorve são essenciais para a subsistência das plantas, o que faz com que ela não precise ir atrás de outra fonte de energia[196]. O reino animal, por sua vez, é definido por sua capacidade de mover-se no espaço: o "[...] animal é, portanto, necessariamente móvel" (BERGSON, 2016, p. 109). Esse caráter necessário significa que ele não pode deixar de ir atrás de seu alimento, ou

---

[194] David Kreps, por exemplo, nota que o objetivo de Bergson em *L'évolution créatrice* não é propor uma taxonomia. Trata-se de investigar, em profundidade, a essência da vida, de modo que a classificação de uma espécie, para Bergson, passa a ser um desafio, na medida em que é preciso entendê-la como algo em um processo contínuo. Para tanto, cf. KREPS, D. *Bergson, complexity and creative emergence*. UK: Palgrave McMillan, 2015, p. 50-56.

[195] Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010, p. 230.

[196] Bergson menciona em seu texto que há alguns "movimentos" em determinadas plantas. Isso, por exemplo, foi observado por Darwin. Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 110. É importante notar que se as plantas fazem movimentos, seguramente, eles são diferentes da variedade que caracteriza os movimentos dos animais.

seja, ele precisa movimentar-se num espaço para capturar a energia suficiente para sua sobrevivência. Ao passo em que o vegetal tira do ar, da água e da terra os elementos necessários à manutenção de sua existência, o animal é obrigado a procurá-los nos vegetais que já fizeram o processo químico que possibilita obtenção de energia, ou até mesmo indo em direção a outros animais a fim de obter sua carne.

A relação entre a mobilidade e o animal permite mostrar que esse último é caracterizado por possuir uma atividade consciente mais desenvolvida. Tal tese é justificada pelo fato de que há uma solidariedade entre a consciência e os dispositivos cerebrais. Bergson tratou de alguns aspectos da relação entre consciência e cérebro em *Matière et mémoire*, tal como vimos anteriormente. Aqui, ele retoma o debate e afirma que quanto mais "[...] o sistema nervoso se desenvolve, mais numerosos e precisos são os movimentos que ele pode escolher, mais luminosa é também a consciência que os acompanha" (BERGSON, 2016, p. 111). O sistema nervoso é responsável pela capacidade de realizar movimentos, os quais, na concepção de Bergson, possibilitam o engendramento de escolhas. O animal, na medida em que tem um sistema nervoso mais complexo, têm disponível um horizonte maior de ações que podem vir a se realizar e, consequentemente, maior também será a consciência que acompanhará suas ações. Há uma relação entre movimento e consciência que é analisada por Bergson a partir das diferenças entre animais e plantas. Essas últimas, tal como o filósofo defende, também possuem atividade consciente, embora isso se dê num nível inferior comparado à consciência do animal, especialmente a do animal humano. A planta é considerada inconsciente, de um modo geral, visto que ela possui uma capacidade de movimento que é limitada. Desse modo, consciência e inconsciência são termos que marcam as direções em que se desenvolveram os dois reinos, o animal e o vegetal. Bergson considera que o animal pode ser pensado sob o ponto de vista da sensibilidade e da consciência desperta, enquanto que o vegetal é concebido pela via da consciência dormente e a insensibilidade. No entanto, é preciso notar, de acordo com o filósofo, que as tendências características da evolução de ambos, apesar de divergentes, coexistem. O animal também pode passar por um período de inconsciência, por assim dizer, e o vegetal, por sua vez, na verdade possui uma consciência dormente que pode ser despertada por alguma razão em algum momento.

Chama a atenção, nesse contexto, Bergson considerar o torpor e a inconsciência como elementos que ficam ao redor da atividade do animal, por assim dizer. Mesmo que o animal da espécie humana seja dotado de uma consciência, de inteligência e seja primordialmente um ser de sensibilidade, graças ao desenvolvimento de seu sistema nervoso, ainda assim ele pode ter momentos em que sua consciência adormece e seu estado passa a ser o de insensibilidade. Contudo, é importante notar que Bergson considera que o animal, e isso inclui principalmente a espécie humana, só não recai em torpor e inconsciência porque há um *esforço* e uma *fadiga* que o mantém com consciência e sensibilidade. Estes dois elementos são essenciais para a concepção de personalidade humana. Como vimos anteriormente, a personalidade realiza um esforço de recuperar suas lembranças e isso acaba sendo fatigante porque exige estar consciente e atento. Trata-se de uma característica do humano que impede que ele esteja num estado vegetativo, por exemplo, embora seja, ao mesmo tempo, a causa de seu aspecto fatigante.

Bergson descobre, então, que embora haja alguns aspectos diferentes entre os reinos, entre a espécie humana e o reino vegetal, por exemplo, "[...] quando encontramos em uma linha de evolução a lembrança, por assim dizer, daquilo que se desenvolve ao longo das outras linhas, devemos concluir que nos defrontamos com os elementos dissociados de uma mesma tendência original" (BERGSON, 2016, p. 119-120). A análise desses reinos diferentes descobre que é necessário explicar suas divergências por meio da dissociação de uma mesma tendência original. Ao buscar pensar detalhadamente a diferença entre esses reinos, bem como aquilo que os une no processo evolutivo, Bergson encontra, então, um ponto fundamental entre eles: trata-se da divergência encontrada no curso da evolução vital que desemboca em *Instinto* e *Inteligência*, dissociação que se dá especificamente no reino animal.

Levando em conta que o objetivo do filósofo é analisar as direções que a vida tomou, sobretudo aquela que desemboca na espécie humana (*anthropos)*, animal dito "superior"[197], podemos verificar que as duas direções da evolução, instinto e

[197] Sobre a ideia de superioridade, Bergson escreveu o seguinte: "É incontestável, por exemplo, que o sucesso seja o critério mais geral da superioridade, os dois termos sendo, até certo ponto, sinônimos um do outro. Sobre o sucesso, é preciso entender, quando se trata do ser vivo, uma aptidão a se desenvolver nos mais diversos meios, através de uma maior variedade possível de obstáculos, de maneira a cobrir a maior extensão possível da terra" (BERGSON, 2016, p. 134). A

inteligência, contribuem para pensar em alguns aspectos que constituem a personalidade. Inicialmente, num parágrafo importante do texto de 1907, lemos o seguinte:

> Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis então finalmente os elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestaram sob as formas mais imprevistas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento. *O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer.* A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, de modo mais geral, de grau, mas de natureza (BERGSON, 2016, p. 135-136).

A espécie humana, que será definida biologicamente a partir da inteligência, produto da evolução da vida, também traz consigo uma "franja" obscura que mantêm-se em relação com essa faculdade fabricadora. O trecho acima evidencia que torpor vegetativo, instinto e inteligência coincidem na impulsão vital. Ou seja, essas direções fazem parte de um mesmo princípio que é comum às plantas e aos animais, mas que num determinado momento ramifica-se em direções divergentes. Tal tese é diferente daquela que afirma que se trata de "graus sucessivos", como se cada um deles fosse apenas uma continuidade em menor ou maior escala. Isso significa dizer que podemos pensar e explicar as diferentes espécies através dessa raíz comum, embora o que os diferenciam seja da ordem de uma *dissociação*.

A análise feita no segundo capítulo de *L'évolution créatrice* destaca, entre outras coisas, o caminho tomado pela divisão e dissociação do *élan*. A imagem do obus, a explosão que se dá em fragmentos, reaparece dessa vez à luz da distinção entre as direções da evolução, como é o caso da diferença entre o instinto e a inteligência. A vida, pensada como tendência que se efetiva em diferentes direções, é descrita a partir do seu encontro com a matéria, momento que explicita, segundo Bergson, as características que cada direção adquire. Desse modo, ao investigar o instinto e a inteligência, o filósofo visa mostrar que a vida evoluiu em diferentes direções, conservando, ao mesmo tempo, um *élan* originário, entendido como

---

ideia de superioridade, portanto, tem relação com a adaptação ao meio, à superação e a vitória em relação às outras espécies, o que significa conquista de territórios, por exemplo.

fundamento dessas tendências. Na esteira da filosofia de Bergson, Worms resume a ambição do filósofo da seguinte maneira:

> Assim, o animal não se opõe ao vegetal integrando-o — *etapa em direção a uma unidade completa e final da vida na vida intelectiva* —, mas se dissociando dele — *etapa em direção a uma dissociação última da vida na vida inteligente* —, no processo de *perda de uma unidade* que não se manifestará mais senão por *traços de uma mistura original*. O animal não acrescenta ao vegetal novos caracteres fixos e logicamente incompatíveis com os precedentes, mas, ao contrário, a *diferença* entre o animal e o vegetal resulta de uma *subtração*, de uma dissociação entre tendências que, tendo sido a princípio misturadas, guardarão, uma vez *tornadas* incompatíveis, traços uma da outra (WORMS, 2010, p. 238).

O estabelecimento de uma análise sobre instinto e inteligência reflete o interesse de Bergson em também colocar uma questão importante em relação à apreensão da personalidade, especialmente no que diz respeito às suas características. Para problematizar esse ponto, é preciso, primeiro, passar pelas diferenças entre instinto e inteligência, as quais foram descritas no texto de 1907.

O primeiro aspecto importante a ser destacado é que instinto e inteligência nunca se encontram em estado puro. No início, eles estavam interpenetrados, vindo somente depois a separar-se. Assim como na planta pode surgir um momento de despertar da consciência e da mobilidade, ainda que num grau mínimo, e do mesmo modo como o animal pode se desviar para a vida vegetativa, o mesmo se passa com a inteligência e o instinto, de acordo com Bergson. Mais especificamente, há vestígios de instinto na inteligência e vice-versa. O segundo aspecto a ser destacado é que instinto e inteligência são considerados como "[...] duas formas da atividade psíquica, dois métodos diferentes de agir sobre a matéria inerte" (BERGSON, 2016, p. 137). Bergson parte da ideia de que o organismo vivo age, a partir de um certo esforço, para obter certas coisas da matéria bruta. Com efeito, essa relação primitiva, por assim dizer, modula as direções que tomam instinto e inteligência. Há dois pontos interessantes: o primeiro é que a inteligência é definida como faculdade de *ação* sobre a matéria inerte e não como faculdade de *especulação*. Seu caráter utilitário, por assim dizer, é presente com força nessa passagem, mesmo que seja colocado como um "método"[198]. O segundo ponto diz

[198] A etimologia da palavra grega nos remete, por exemplo, a dois elementos: "atrás, em seguida, através" e *hodós*, que seria "caminho". Desse modo, o método remete ao "colocar-se num caminho",

respeito à inteligência e o instinto enquanto “atividade psíquica”, portanto, atividades inerentes à personalidade humana. Em outras palavras, a personalidade, além de ser considerada à luz de uma consciência e de um corpo, como vimos anteriormente, também pode ser pensada aqui à luz dessas duas atividades.

Bergson faz uma análise das diferenças entre instinto e inteligência a partir de observações sobre a maneira como cada espécie age, percebe e vive no mundo. Ao analisar algumas especificidades, ele nota que instinto e inteligência operam por diferentes vias. A inteligência, por vezes, é definida da seguinte maneira: “[...] *a inteligência considerada naquilo que parece ser a sua atividade originária, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios fabricadores de utensílios, e de lhes variar indefinidamente a fabricação*” (BERGSON, 2016, p. 140). Se pensarmos na clássica imagem do homem da caverna, o qual ainda está descobrindo como manipular o fogo e utilizar ferramentas para caça, por exemplo, iremos notar que ele dispõe de alguns objetos da natureza, embora estes por si mesmos não configuram ainda instrumentos para sua sobrevivência. É somente quando ele passa a transformar um pedaço de madeira numa lança que se inicia o processo de “fabricação de objeto artificial”, situação em que sua inteligência começa a ser exercida efetivamente. A espécie humana passa a poder utilizar o pedaço de madeira para se proteger de um outro animal, mas também poderá transformá-lo com o intuito de caçar um peixe na água. Trata-se de uma instrumentalização realizada a partir de uma etapa que supõe uma “superação” do instinto. Sendo assim, Bergson procura mostrar no segundo capítulo de *L'évolution créatrice* que a inteligência possui uma dimensão biológica que auxilia a espécie humana a orientar-se na matéria inerte, o que justificaria o título *Homo faber* atribuído a essa espécie. A inteligência é uma faculdade que reina sobre essa matéria, uma vez que tem a capacidade de manuseá-la e transformá-la diferentemente da capacidade do instinto. Desse modo, a inteligência como ação fabricadora opera estritamente na matéria bruta, retendo dela o sólido para organizar objetos sem ter necessariamente uma preocupação com o que a vida informa de vital.

Por outro lado, o instinto também age sobre a matéria bruta, embora seja através de uma resposta diferente. Ele passa a ser caracterizado como algo que

---

“através de um caminho”. Aqui, segundo os termos bergsonianos, trata-se de um caminho que não é necessariamente teórico, mas de ordem prática.

sabe se servir de um instrumento, embora Bergson pontue que isso não quer dizer que “[...] todos os instintos consistam em uma faculdade de utilizar um mecanismo inato” (BERGSON, 2016, p. 140). Nesse sentido, de uma forma ainda provisória, o instinto é considerado como faculdade de utilizar e até construir instrumentos organizados, ao passo em que a inteligência fabrica e emprega instrumentos não organizados[199]. Segundo Bergson, o instinto constroi “instrumentos organizados”, o que significa dizer que há uma ação imediata. O instinto encontra na natureza aquilo que é desejado fazer num determinado momento, como se ela oferecesse tudo o que o agente precisa. Há uma complexidade e, ao mesmo tempo, uma simplicidade do funcionamento naquilo que está disponível como ferramenta. Mas, há um detalhe importante a ser destacado: o instinto “[...] conserva uma estrutura praticamente invariável, uma vez que sua modificação não vai sem uma modificação da espécie” (BERGSON, 2016, p. 141). Enquanto que a inteligência modifica, fabricando instrumentos, por assim dizer, no instinto há uma conservação da estrutura, cujo objetivo é justamente possibilitar à espécie a ação adequada. Os instrumentos fabricados pela inteligência podem conferir à espécie humana a possibilidade de saída de uma dificuldade, bem como conferir diversos poderes a ela. Como falamos acima, os hominídeos tiveram um “avanço” quando passaram a caçar outros animais com instrumentos de caça que foram aprimorados. Já o instinto, por sua vez, é realizado na medida em que as próprias necessidades vitais vão aparecendo, não sendo exigido aplicar nenhum esforço para além do que a situação imediata requer. Assim, o instrumento do instinto consiste num prolongamento do órgão e da função que este exerce. Daí que Bergson proponha uma distinção entre conhecimento *atuado* (*jouée*) e *inconsciente*, no caso do instinto, conhecimento *pensado* (*pensée*) e *consciente*, do lado da inteligência.

As análises sobre essas duas formas de conhecimento levam o filósofo a considerar que a inteligência não apreende corretamente o que há de fluído e de móvel no real, uma vez que ela se sente mais à vontade com o que há de sólido e estável. A inteligência opera melhor na geometria, por exemplo, visto que esta última versa justamente sobre o espaço, âmbito das justaposições. Textualmente, lemos que se a inteligência “[...] tende a fabricar, podemos prever que aquilo que há de fluido no real lhe escapará em parte, e o que há de propriamente vital no vivo lhe

[199] Cf. BERGSON, H. *L’évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 140-141.

escapará inteiramente” (BERGSON, 2016, p. 154). Na seção sobre a "função natural da inteligência", Bergson expõe algumas teses em itálico para marcar as características da inteligência, apontando, assim, o alcance que seu conhecimento pode atingir, os limites que sua ação fabricadora produz. Em que pesem as diferenças, vantagens e desvantagens da inteligência e do instinto, aquela é uma “[...] faculdade de conhecimento atual, consciente, reflexiva, mas limitada; em contrapartida, o instinto é uma faculdade de conhecimento virtual, inconsciente, neutralizada, mas complementar da outra!” (WORMS, 2010, p. 242). O poder da inteligência, portanto, não é capaz de abarcar o domínio próprio à metafísica, pois o desenvolvimento dessa atividade psíquica resulta numa percepção espacializada da realidade, impedindo assim a compreensão de que a realidade exibe um fluxo contínuo, o que leva Bergson defender que "*A inteligência só se representa claramente o descontínuo*" (BERGSON, 2016, p. 155).

Ora, torna-se evidente o limite da inteligência humana em descrever algo como a interioridade psicológica, a evolução vital e, portanto, a personalidade humana. Com efeito, essa atividade psíquica é incapaz de apreender efetivamente a mudança contínua que caracteriza a personalidade humana, uma vez que ela é talhada para descrever que há de concreto e estático. Bergson declara que nossa inteligência não se ocupa do que é móvel porque não parece haver nenhum interesse prático em operar sobre ele. Se a destinação da inteligência é a geometria, por exemplo, nada mais estranho do que pensar em apreender uma realidade interior que é mudança qualitativa. Portanto, conforme o filósofo atesta textualmente, o "[...] estável e o imutável são aquilo a que nossa inteligência se prende em virtude de sua disposição natural" (BERGSON, 2016, p. 156).

A filosofia bergsoniana, tal como vimos ao longo de nossas reflexões, constitui-se como filosofia que visa apreender a realidade como mobilidade, isto é, em termos duracionais. A personalidade humana, definida segundo tais características, exibe uma configuração que escapa das mãos dessa atividade psíquica de origem biológica. É nesse sentido que Bergson é encaminhado a designar uma outra faculdade capaz de apreender o real em termos duracionais, por assim dizer, uma vez que a inteligência não dá conta de apreendê-lo nesses termos. Nota-se que há uma relação íntima entre teoria da vida e teoria do conhecimento que dará condições ao filósofo chegar à renovação da metafísica. Na medida em que a teoria da vida é repensada por uma nova teoria do conhecimento, Bergson

abre o caminho para que a metafísica seja possível a partir do limite em que a inteligência esbarra, seu limite que não é ultrapassado senão por uma outra via que se inicia a partir dessa atividade mesma[200].

Retirar a inteligência do escopo da metafísica significa dizer que essa atividade psíquica "[...] *é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*" (BERGSON, 2016, p. 166). Se se trata de uma incompreensão natural, significa dizer que a inteligência não foi feita para especular sobre o que há de essencial na evolução vital, pois ela serve à fabricação de instrumentos que garantem meios de sobrevivência da espécie humana. A inteligência, sendo de ordem biológica, auxilia-nos muito bem em determinadas tarefas, aquelas que contribuíram para a espécie humana sobreviver desde os primórdios dos hominídeos, por assim dizer. Tomando então essa asserção ao pé da letra, podemos inferir que a inteligência não é a mais adequada para acessar à realidade da personalidade humana, essa que, segundo Bergson, é atrelada à vida de um modo geral, vida entendida aqui como realidade análoga à interioridade psicológica. Numa definição mais precisa, Bergson afirma o seguinte: "[...] *há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, jamais encontrará. Essas coisas, só o instinto poderia encontrá-las; mas nunca as procura*" (BERGSON, 2016, p. 152). Bergson afirma que a inteligência deixa escapar um elemento fundamental tanto da personalidade humana quanto da vida em geral, qual seja, a *criação*, a novidade de uma história original que se efetiva mediante uma continuidade de momentos.

Por outro lado, o filósofo considera que o instinto, caso pudesse responder às indagações tal como são colocadas para a inteligência, "[...] haveria de nos oferecer os mais íntimos segredos da vida" (BERGSON, 2016, p. 166). O instinto, conforme a descrição do filósofo, escapa às explicações da inteligência, uma vez que o que há de essencial nele não parece ser apreendido conceitualmente, por assim dizer[201]. O instinto fornece aquilo que é inapreensível à inteligência, aquilo que lhe escapa das mãos. Bergson considera o instinto como "simpatia". Que isso significa?

---

[200] Cabe observar que a compreensão da renovação de disciplinas filosóficas operada pelo filósofo exige considerar a compreensão "[...] dos atos originários de conhecimento como processos vitais e a releitura da biologia como etapa internamente constitutiva da descida à terra de que necessita uma *metafísica positiva*" (PINTO, 2016, p. 27).

[201] A diferença entre ambas formas de conhecimento é nítida quando lemos que a gênese do sistema nervoso de uma lagarta, por exemplo, não pode ser traduzida pela ótica de nossa inteligência, uma vez que ela o traduz como "justaposição de nervos e de centros nervosos." Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 176.

Textualmente, lemos o seguinte: “O instinto é simpatia. Se essa simpatia pudesse estender seu objeto e refletir-se assim sobre si própria, teríamos a chave das operações vitais — da mesma forma que pela inteligência, desenvolvida e corrigida, somos introduzidos na matéria” (BERGSON, 2016, p. 177). Aqui, podemos verificar que a simpatia parece ser condição de possibilidade para o conhecimento de operações vitais, uma vez que o instinto está voltado para a vida, ao passo em que a inteligência está voltada para a utilização da matéria; o instinto não opera tal como a inteligência, fixando e estabilizando aquilo que é da ordem do vivo. De acordo com Bergson, ele configura-se como uma inversão do jeito de pensar característico à inteligência. Se a inteligência sente-se à vontade com a justaposição, inércia e imobilidade, por exemplo, demonstrando, assim, sua inabilidade com questões vitais, o instinto é um tipo de atividade psíquica que volta o olhar para seu objeto penetrando-o profundamente. A inteligência, por sua vez, fica dando voltas no entorno do objeto e só apreende alguns aspectos dele.

Ao falar sobre as especificidades do instinto, Bergson argumenta algo curioso: “[...] é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (BERGSON, 2016, p. 178). Cabe observar que aqui há a primeira aparição do termo “intuição”, utilizado por Bergson no livro de 1907 e que será fundamental para sua filosofia. O instinto tornado desinteressado pode voltar-se para o interior da vida e conhecê-la como objeto privilegiado. Enquanto que a inteligência apreende apenas alguns aspectos de um objeto, a intuição pode penetrar profundamente, abarcando assim aspectos que não são alcançados por essa faculdade limitada. Numa conferência de Madrid, proferida a um grupo de estudantes, Bergson aborda os momentos de seu “método” filosófico e diz o seguinte ao público:

> [...] o método filosófico, a meu ver, compreende dois momentos e envolve duas etapas (*démarches*) sucessivas do espírito. O segundo desses dois momentos, a etapa final, é o que chamo de *intuição* — um esforço muito difícil e doloroso por meio do qual rompemos com ideias preconcebidas e hábitos intelectuais prontos, para nos colocarmos simpaticamente no interior da realidade (BERGSON, 1972, p. 1197).

Aqui, intuição é associada a um “esforço” difícil e penoso, o qual se efetua mediante um rompimento com a inteligência. Ao fazê-lo, nos colocamos “simpaticamente” numa realidade que é apreendida pela inteligência sob os moldes da justaposição, a fixidez daquilo que é em essência mobilidade. Mas, que significa, especificamente, a palavra simpatia e “simpatizar” com uma realidade profundamente? No texto *Introduction à la métaphysique*, Bergson declara que a simpatia é uma atitude pela qual “[...] nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e por consequência de inexprimível” (BERGSON, 2018a, p. 181). Torna-se evidente, nesse trecho, que a intuição pode ampliar o objeto, indo além dos contornos que são abarcados pela inteligência. No que se refere aos assuntos vitais, por assim dizer, nota-se que a inteligência não é capaz de apreender o próprio movimento evolutivo porque não atinge o registro da coincidência com seu objeto. A intuição, por outro lado, ao se transportar para o interior do objeto, apreende aspectos que são desnaturados quando traduzidos para o âmbito exterior. Na medida em que a intuição rompe com o modelo intelectual, ela pode apreender aspectos profundos de um objeto. No caso da evolução vital, ela penetra com profundidade a sua essência, atingindo camadas que a inteligência não é capaz de encontrar por si só. Daí que a intuição seja considerada um outro tipo de conhecimento, mas ainda assim, um conhecimento.

É preciso sublinhar que as descrições bergsonianas do instinto, as quais identificam intuição como um “instinto desinteressado”, são aquelas que possibilitam pensar numa apreensão da consciência de si e até mesmo, no contexto de *L’évolution créatrice*, da consciência da vida. Ou seja, essa intuição é a que pode nos levar ao interior da vida, situação em que a criação pode ser apreendida efetivamente como novidade, bem como ao próprio interior da personalidade como parte de uma realidade vital. Bergson denuncia, assim, que instinto/intuição delimitam a impotência que a inteligência possui no que se refere à apreensão da evolução vital, bem como da personalidade. Ao fazê-lo, destaca a importância dessa tendência da evolução da vida como condição de possibilidade de apreensão do real: o instinto é uma via de acesso ao real em termos duracionais. Para resumir o alcance da inteligência em relação à apreensão à personalidade, por exemplo, podemos recorrer a uma passagem do texto de Bergson:

> [...] quando a inteligência aborda o estudo da vida, necessariamente trata o vivo (*vivant*) como trata o inerte, aplicando a esse novo objeto as mesmas formas, transportando nesse domínio os mesmos hábitos que tanto bem lhe fizeram no antigo. E ela tem razão em fazer isso, porque é com essa condição que o vivo oferecerá o mesmo escopo de ação que a matéria inerte (BERGSON, 2016, p. 197).

Aqui torna-se claro que a personalidade humana tematizada em profundidade escapa do domínio em que a inteligência opera, visto que a propriedade central que a constitui é justamente mudança qualitativa, interpenetração de estados conservados pela memória, enfim, um movimento contínuo que a constitui e que é análogo ao movimento do *élan psíquico*. Abordar o estudo da vida significa incluir a personalidade como sendo da ordem do "vivo" porque Bergson parte de uma analogia entre a consciência singular com a consciência coextensiva à vida, encontrando as mesmas propriedades da duração em ambos domínios. Assim como os demais organismos vivos, a personalidade humana também é pensada como produto de uma evolução vital, a qual inclui, igualmente, a vida psicológica e sua estrutura fisiológica.

A compreensão bergsoniana delimita uma região importante para a sua teoria da personalidade, na medida em que considera a inteligência como ferramenta inapropriada para o fazer filosófico. Destaca-se, consequentemente, que a personalidade será justificada como objeto próprio à metafísica, disciplina que pode abarcar a vida em suas diversas dimensões, inclusive aquela que corresponde à realidade interior de nossa pessoa. A inteligência, na medida em que apreende melhor a matéria inerte e trabalha com o mundo espacializado, opera num registro que exclui as dimensões temporais que constituem a personalidade. Desse modo, a intuição como instinto desinteressado refere-se, portanto, à possibilidade de entrada numa realidade mais vasta cuja apreensão depende de uma superação da inteligência, no sentido de ir além de seus limites. Segundo Bergson, há um apelo instintivo feito à inteligência, isto é, inversão de sua direção natural que resulta numa ampliação de sua capacidade, uma vez que ela é parte da vida.

A ideia de que Bergson trata aqui, especificamente, é a de que a consciência teria se cindido em intuição (instinto) e inteligência devido "[...] à necessidade de se aplicar [*appliquer*] à matéria ao mesmo tempo que de seguir a corrente da vida" (BERGSON, 2016, p. 179). Ou seja, esses três reinos do mundo organizado são,

antes de tudo, diferentes modos de inserção e atravessamento da consciência na matéria. Se essa consciência foi cindida num determinado momento em instinto e inteligência, foi sobretudo devido às condições que a matéria inerte impôs, de um lado, ao passo em que, de outro, como o filósofo defende, devido à necessidade de continuar seguindo um fluxo da vida. Ora, esse fundo comum que abarca ambas atividades psíquicas é designado por Bergson como sendo *A consciência em geral*, cujas propriedades são as mesmas da consciência individual que foi analisada especialmente desde o *Essai*.

Bergson reitera em *L'évolution créatrice* que a vida é de ordem psicológica. Textualmente ele diz o seguinte: "A vida, na realidade, é de ordem psicológica, e é da essência do psíquico envolver uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram" (BERGSON, 2016, p. 258). A consciência em geral é definida nesses termos, assim como é também com a vida em sua definição dada pelo filósofo, já que a vida é consciência. Mas, ao considerá-la desse modo, nota-se que tanto a apreensão da consciência individual como a da evolução da vida dependem, em certa medida, de um conhecimento adequado, o que certamente não cabe à inteligência humana. Ora, ao considerar que a vida e a consciência são apreendidas nesses termos, passa-se a possibilidade de problematizar a noção de personalidade, uma vez que ela também corresponde a duas modalidades de apreensão. Vejamos como isso se dá no texto de 1907.

6. Duas apreensões da personalidade

O terceiro capítulo de *L'évolution créatrice* faz uma análise da relação entre filosofia e ciência. O que essa relação nos revela? Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que cada uma delas possui um modo específico de operar e de apreender seus objetos. Poderíamos dizer que o livro todo de Bergson é uma tentativa de esclarecer o modo próprio de funcionar de cada área, delegando o campo em que cada uma pode trabalhar a partir de suas especificidades. Essa etapa resulta na possibilidade de apreender a evolução vital não pela via da biologia, mas da filosofia que têm a intuição como modelo de conhecimento. Para Bergson, a intelectualidade e a materialidade teriam sido constituídas por "[...] adaptação recíproca" (BERGSON, 2016, p. 188), o que equivale a dizer que a apreensão da evolução vital não pode ser feita estritamente pela inteligência, uma vez que ela implica

espacialização, geometrização que emoldura o movimento contínuo da duração como uma coisa estática. Em segundo, embora essas disciplinas sejam diferentes, visto que utilizam ferramentas distintas para conhecer um objeto, ambas podem cooperar uma com a outra. Textualmente, Bergson explicita a relação entre inteligência e ciência, indicando, assim, o contraponto para pensar a diferença com a filosofia:

> A ciência positiva, com efeito, é obra da pura inteligência. Ora, quer aceitemos ou rejeitemos a nossa concepção de inteligência, há um ponto em que todo mundo nos concederá, o de que a inteligência se sente sobretudo à vontade em presença da matéria inorganizada. Dessa matéria, tira um partido cada vez melhor das invenções mecânicas, e as invenções mecânicas tornam-se tanto mais fáceis para ela quanto mais mecanicamente ela pensa a matéria. Ela carrega em si, na forma de lógica natural, um geometrismo latente que emerge na medida em que ela vai penetrando mais a fundo a intimidade da matéria inerte (BERGSON, 2016, p. 196-197).

A inteligência triunfa na matéria inerte e por isso a ciência que deriva daí é marcada pela espacialidade e pela apreensão do vivo a partir da ótica do inerte e da fixidez. A associação entre inteligência e geometria é sinal de que sobra pouco espaço para se pensar numa realidade contínua, onde seu fluxo é apreendido somente como sucessão temporal. Desse modo, a inteligência só pode ser algo estranho à apreensão da vida como criação de novidades. A filosofia, por sua vez, considera o vivo por uma outra via, examinando-o de modo totalmente diferente do modelo praticado pela ciência. Daí que, em relação à filosofia, a "[...] atitude em face do vivo não poderia ser a mesma da ciência, que visa apenas agir e que, só podendo agir por intermédio da matéria inerte, considera o resto da realidade sob esse único aspecto" (BERGSON, 2016, p. 197). A filosofia amplia o caminho pelo qual a ciência passa, o que possibilita ver a realidade de uma maneira movente e não apenas inerte. O ser vivo é algo que dura e por isso apreendê-lo corretamente exige considerar suas dimensões temporais e não apenas seu aspecto fixo, inerte, recortado pela inteligência.

Numa leitura apressada e imprudente, poderíamos dizer que filosofia e ciência não se conciliam, que ambas trabalham de modo independente. Contudo, a novidade que está em jogo aqui é destacada e descrita nas seguintes linhas: "É o próprio ser que alcançamos, nas suas profundidades, pelo desenvolvimento

combinado e progressivo da ciência e da filosofia" (BERGSON, 2016, p. 200). Como é possível combinar filosofia e ciência, nos termos em que Bergson assume aqui? Ele afirma que ciência, teoria do conhecimento e metafísica serão levados para o mesmo terreno, qual seja, o da *experiência*. Tanto a metafísica quanto a ciência devem estar calcadas na experiência, de modo que a proposta de uma nova teoria do conhecimento implica na própria reconsideração da ciência como uma parte do saber que não precisa necessariamente estar distante do desenvolvimento da filosofia. Um dos equívocos da filosofia, segundo as considerações de Bergson, foi o de ter aceito os pressupostos científicos sem qualquer tipo de revisão; ou seja, revisá-los significa partir do próprio terreno da experiência, sem deixar de levar em conta os avanços já realizados por essa disciplina. Repensar os pressupostos científicos possibilitará, assim, que a própria filosofia avance cada vez mais em direção às profundezas do ser, uma vez que o ganho passa a ser completado pelos conhecimentos adquiridos também pela ciência. Sendo assim, mesmo que haja uma diferença entre o modo pelo qual filosofia e ciência conhecem seus objetos, é a partir da combinação de ambas que o *ser* pode ser atingido em uma maior amplitude, o que evidencia que Bergson não apenas endereça uma crítica às ciências de sua época de maneira negativa, mostrando seus limites e equívocos, mas busca incorporar o saber científico juntamente com à filosofia. Trata-se, então, de pensar num registro que possibilita ampliar a metafísica, uma vez que ela não fica totalmente separada do procedimento científico[202].

As análises que colocam que filosofia e ciência podem andar juntas, contribuindo para o conhecimento cada vez mais aprofundado do ser, encaminham Bergson à problematização da noção de personalidade. Isso se dá porque a apreensão correta de nossa personalidade supõe que a filosofia e, especialmente, a metafísica, seja renovada. A tentativa de descrever e apreender corretamente a realidade vital, a partir de uma reconsideração de nosso modo tradicional de conhecimento, acaba refletindo na própria apreensão da personalidade, uma vez que ela pode ser vista sob diferentes aspectos, material e espiritual. Segundo as considerações do filósofo, a complementaridade que filosofia e ciência podem obter implica, assim, na renúncia à unidade fictícia imposta pelo nosso entendimento aos

[202] Um dos objetos que mostra como se dá a relação entre filosofia e ciência nesses termos é a própria inteligência, uma vez que as análises feitas sobre ela conjugam uma etapa biológica e metafísica (genética).

assuntos vitais, por assim dizer, de modo que o objetivo do filósofo não é outro senão voltar “[...] à verdadeira unidade dela [da natureza], interior e viva” (BERGSON, 2016, p. 200). Ao passo em que filosofia e ciência podem trabalhar juntas, nota-se que é possível refazer o caminho estabelecido pelas teorias tradicionais que, na visão de Bergson, são deficitárias e tributárias de uma má compreensão da personalidade. Num certo sentido, o conhecimento correto da vida parece nos levar em direção a uma correta apreensão da personalidade. É curioso notar que ao mesmo tempo em se fala em ultrapassar a inteligência, o trabalho cooperativo com a ciência serve para atingir um novo pensamento sobre a personalidade, dessa vez livre dos vícios que insistem em considerá-la ou como uma multiplicidade ou uma unidade, por exemplo.

Desse modo, Bergson propõe uma tentativa de mais uma vez recusar o exterior, a justaposição que é tão prejudicial às características imputadas na pessoa humana, bem como recusar a intelectualidade, ferramenta utilizada pela ciência para descrição do vivo e, portanto, da personalidade. A personalidade não pode ser descrita em termos conceituais, eis o que o filósofo quer defender. Para tanto, ele pede, então, que voltemos ao mais profundo de nós mesmos, o ponto em que nos sentimos mais interiores à nossa própria vida. Que essa sugestão nos revela?

Em primeiro lugar, é curioso notar que ele apela ao “sentimento” de nós mesmos, indicando que um sentimento interior poderia fornecer uma via de acesso a uma realidade mais vasta, muito mais ampla do que aquela que a inteligência é capaz de apreender. Ora, mas não foi essa a intenção do filósofo em sua obra inaugural, quando ele descreveu a noção de *duração pura*? Em segundo lugar, a tentativa de atingir o que é menos exterior e intelectual possível nos remete à própria noção de personalidade, seus contornos precisos, a realidade que pode ser apreendida pela filosofia, ou seja, por essa metafísica renovada. Que ocorre, então, quando seguimos a proposta bergsoniana de abandonar tudo o que é exterior e espacial e, no lugar, deixar vir à tona apenas o interior e profundo? Com efeito, a resposta do filósofo não poderia ser outra: “Será na pura duração que voltamos a mergulhar, em uma duração em que o passado, sempre em marcha, se acresce sem cessar de um presente inteiramente novo” (BERGSON, 2016, p. 201). Voltar os olhos para nossa personalidade é encontrar a pura duração. Contudo, nem sempre nossa personalidade aparece nesses termos, visto que ela também pode ser apreendida sob um outro aspecto.

O mergulho na duração pura só pode ser feito conforme algumas condições, lembrando que a coincidência de nosso eu consigo mesmo — sentimento da duração — é suscetível de graus diversos. Essas condições que Bergson nos coloca refletem um caminho que é julgado ser necessário percorrer para apreender a personalidade em sua essência vital. A condição fundamental desse mergulho, seguramente, é a recusa da intelectualidade, uma vez que nosso entendimento mascara a realidade como movimento porque a torna fixa e inerte, matando, por assim dizer, a sucessão de momentos que lhe é própria e lhe faz tão *sui generis*. Se o mergulho for profundo e demorado, por assim dizer, e a intelectualidade absorvida, o resultado será que seremos cada vez mais profundos e mais interiores a nós mesmos. Segue-se daí também que maior será a consciência de si e dessa realidade interna que Bergson denomina personalidade. A inteligência não funciona muito bem nesse terreno porque ela só pode ligar o mesmo ao mesmo, a novidade lhe escapa das mãos e, por isso, não pode propiciar esse mergulho no interior de nós mesmos. Se ela o faz, e Bergson nos adverte de que a ciência se contenta em utilizar apenas o meio intelectual para apreender a personalidade, o resultado não pode ser outro senão o equívoco, a má compreensão do que é, em profundidade, *duração*. Para mergulhar na interioridade profunda de nossa personalidade, para descobrir que ali há um *élan psíquico* que também pode ser encontrado na evolução da vida, é imprescindível, então, uma outra atitude.

Mergulhar na duração, de acordo com Bergson, é tarefa que cabe à filosofia. Textualmente, ele escreve que “[...] quanto mais o sentimento é profundo e a coincidência completa, mais a vida na qual nos recolocam absorve a intelectualidade superando-a” (BERGSON, 2016, p. 201). Se olharmos retrospectivamente até o *Essai*, veremos que esse mergulho sempre foi incentivado como condição de possibilidade para um novo “fazer filosófico”. Trata-se de um acesso que segue direção contrária do que propõe a psicologia científica do século XIX, por exemplo, pois busca acompanhar o movimento que vai do passado ao presente, um processo de sucessão de momentos que se interpenetram. No entanto, quando o mergulho na duração não é feito, por assim dizer, resta uma outra perspectiva. Bergson escreve textualmente o seguinte:

> Distensionemo-nos agora, interrompamos o esforço que empurra no presente a maior parte possível do passado. Se a distensão fosse

> completa, não haveria mais memória nem vontade: o que significa que não caímos nunca nessa passividade absoluta, assim como nunca podemos nos tornar absolutamente livres. Mas, no limite, entrevemos uma existência feita de um presente que recomeçaria sem cessar — nada mais de duração real, apenas o instantâneo que morre e renasce indefinidamente (BERGSON, 2016, p. 201-202).

No texto de 1907, é curioso notar que a direção oposta da apreensão da duração se dá como “distensão” (*détente*). Desse modo, a tensão que acompanha o “voltar-se a si mesmo”, o mergulho na interioridade que descobre a duração, nunca se realiza de forma plena, ao mesmo tempo em que a distensão que acompanha o esforço que empurra o passado no presente nunca é completa. Ao colocar a diferença entre tensão e distensão da duração, Bergson sinaliza que há uma diferença entre a “existência da matéria” e a de nossa personalidade, por assim dizer. A matéria, tal como *Matière et mémoire* já mostrou, foi repensada a partir da noção de duração. Embora ela seja concebida pela ótica da ciência como algo que não possui duração, considera-se que ela possui um grau mínimo de duração, uma duração “quase” nula. Bergson assume que matéria e personalidade correspondem a duas direções diferentes de um mesmo princípio, mais especificamente, trata-se de uma inversão da direção e não dois processos totalmente diferentes. A matéria, portanto, não é algo totalmente oposto à duração, pois ela surge quando o processo vital ou espiritual é interrompido. Ou seja, a matéria pode ser considerada “espiritual”, na medida em que ela é espiritualidade nula, o que equivale a dizer que o espiritual aqui só não está em atividade, mas que a duração da matéria está distendida num grau que é oposto àquele que caracteriza a personalidade humana. Ambos, espiritual e material, possuem a mesma origem comum. Por isso Bergson irá dizer que o físico é o “psíquico invertido”, justificando assim a ideia de que a matéria pode ser explicitada pela via da compreensão psicológica.

A personalidade pode ser pensada a partir do esforço de sua apreensão, qual seja, a volta à interioridade profunda, mas também pode ser considerada do ponto de vista exterior quando há distensão. Embora Bergson nos advirta que o mergulho à interioridade supõe uma perspectiva problemática, visto que “[...] nunca nós temos por inteiros” (BERGSON, 2016, p. 201), ainda assim, o filósofo parece insistir que esse é o único caminho para ultrapassar os quadros da inteligência e apreender a personalidade por uma perspectiva duracional, por assim dizer. Propor esse resgate da apreensão da duração profunda, nesse contexto, significa que o trabalho da

filosofia é detalhado como mergulho na interioridade, procedimento que é diferente daquele praticado pela ciência do século XIX. Mas, há algo fundamental que é colocado nesse contexto. De acordo com Bergson, a tomada de consciência que a personalidade têm de si mesma em seu mergulho na interioridade aponta para uma relação que é estabelecida com o futuro, dimensão temporal fundamental da ação humana e do "impulso psíquico" que mencionamos anteriormente. Daí que, textualmente, Bergson diz o seguinte:

> Quanto mais tomamos consciência de nosso progresso na pura duração, tanto mais sentimos as diversas partes de nosso ser entrarem umas nas outras e nossa personalidade inteira concentrar-se num ponto, ou melhor, numa ponta que se insere no porvir, encetando-o incessantemente. Nisso consiste a vida e a ação livres (BERGSON, 2016, p. 202).

A tomada de consciência de nossa duração não implica uma mera *nostalgia* do passado, pois se trata de um progresso e sucessão de partes que se interpenetram, podendo resultar assim num ato livre, por exemplo. Podemos lembrar da ideia de "amadurecimento", trazida por Bergson no começo de seu livro, sendo que as diversas partes que entram umas nas outras pode significar um aumento que resulta em amadurecimento da personalidade. Tomar consciência de nosso progresso na pura duração implica retomar o passado não como algo que não atua mais, mas como algo que continua vivo e ativo, acumulando-se incessantemente.

De origem grega, *nostos* e *algos*, a nostalgia pode remeter a ideia de impedimento de voltar para casa, isto é, impedimento de voltar a algo já visitado anteriormente. Voltar ao passado com nostalgia pode dar a entender que ele não foi devidamente retomado. Nesse sentido, recuperar o passado aqui não significa apenas retomar algo que já foi como mera repetição e como mera reprodução do mesmo, pois a filosofia de Bergson evidencia que a recuperação do passado vai muito além disso. A noção de memória, conforme ele procura mostrar em alguns momentos de sua obra[203], define-se, por vezes, muito mais do que mera reminiscência. Se *Matière et mémoire* insistiu na potência do passado como dimensão ontológica, passado que nunca nos abandona, uma vez que enriquece-se continuamente desde antes mesmo de nosso nascimento, aqui, em *L'évolution*

[203] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012.

créatrice, com essa citação acima, podemos perceber a força de um movimento que carrega passado e presente na direção futura. A ênfase passa a ser no esforço, querer, movimento que impulsiona para o porvir. São as partes de nosso ser que são reunidos aqui como potência em direção ao porvir, o que significa dizer que nossa personalidade pode se concentrar num determinado ponto como algo que carrega toda uma história singular. Com efeito, é justamente a dimensão do futuro que ganha um novo destaque agora pelas lentes do *élan vital*, num movimento que congrega as outras duas dimensões temporais, passado e presente. Trata-se, agora, de mostrar a potência do futuro como dimensão temporal fundamental da personalidade humana e, especialmente, do âmbito da vida.

Ao falar da personalidade que se insere num porvir, há outras consequências para se analisar. Bergson fala desse ponto em que nossa personalidade se concentra, o qual também pode ser lido através do exemplo do cone invertido, utilizado em *Matière et mémoire*. Seguramente, essa figura serve para ilustrar muito bem a filosofia da duração, a qual exige considerar a consciência singular, o corpo vivo como algo que dura e, principalmente, o universo. O exemplo do cone permite pensar a dinâmica das três dimensões temporais, passado, presente e futuro, em relação às ações desempenhadas pelo corpo vivo, bem como a própria dinâmica da personalidade em relação ao mundo em que habita. Há uma etapa fundamental da ação da personalidade, do movimento que a constitui, o *élan*, e que é condição de possibilidade de criação e engendramento de novidade e também etapa importante do movimento de atualização de uma personalidade. O futuro para Bergson pode ser lido à luz do passado, isto é, da duração, sendo esta justamente o fundamento do ato livre e da evolução vital. Desse modo, se o futuro é a dimensão temporal que possibilita pensar o ato livre e a vida como resultado da criação de novidades, é porque, antes, há um passado que foi constituído. Tanto a vida quanto a evolução pessoal que desemboca em ato livre encontram na duração o seu fundamento.

A partir da colocação de que há um ponto em que a personalidade se insere e que permite criar o futuro, retomando algumas considerações já feitas, podemos pensar numa questão importante em relação à teoria da personalidade bergsoniana, cuja formulação pode ser dada da seguinte maneira: o que acontece quando a personalidade não se ajusta ou não consegue se concentrar num ponto determinado para criar o futuro incessantemente? Ou seja, quando perdemos a capacidade de tomar consciência de nós mesmos, tomar consciência da

profundidade que nos constitui, por assim dizer, significa dizer que nossa personalidade está passível de adoecer? Que acontece exatamente? Bergson estaria propondo aqui um diagnóstico a respeito de um modo de comportamento pessoal? Seguramente, essas questões mobilizam a teoria da personalidade de Bergson, visto que cada vez mais ele relaciona personalidade com a vida.

Algumas considerações de David Lapoujade, em seu livro *Puissances du temps*, são importantes para essas discussões. Ele argumenta que apreender a duração em Bergson implica "senti-la" fluindo em nós. Ou seja, tomar consciência da duração, portanto, significa sentir as partes de nosso ser que entram em relação umas com as outras. Lapoujade retoma o exemplo bergsoniano das badaladas do sino para ilustrar que os diversos sons, antes de ser um número distinto representado espacialmente pelo nosso entendimento, são emoções que nos atingem profundamente. Internamente, os sons são emoções que não se distinguem, configuram-se como elementos que se interpenetram numa continuidade. De acordo com Lapoujade, no âmbito interior, a emoção que está ligada à passagem do tempo é a própria duração, visto que ela é *emoção*. A experiência de nossa profundidade, nesse sentido, é caracterizada como lado oposto da experiência superficial, tal como Bergson expõe desde o *Essai* e isso inclui separar, de um lado, as emoções superficiais, as quais se desdobram no horizonte espacial em que a inteligência opera com vigor e, do outro, aquelas emoções profundas que são apreendidas pela intuição e que apontam para uma temporalidade que não se deixa mensurar.

Lapoujade assinala de maneira interessante que é somente através das emoções que somos seres que duram, isto é, que deixamos de ser apenas *seres* para nos tornarmos durações. Isso significa que, dessa perspectiva, as emoções adquirem uma dimensão importante na filosofia de Bergson, não só porque podemos pensá-las em termos de "tonalidades de diferentes frequências", ideia em consonância com os "graus de duração", mas justamente porque tratar de emoções permite problematizar os efeitos do tempo em nós, ou seja, os efeitos e potências da duração em nossa personalidade. Com efeito, a apreensão da personalidade supõe diferentes graus de duração, os quais podem nos levar até à descrição de Bergson sobre os diferentes tipos de personalidade, tal como vimos anteriormente. Quando se fala em graus de duração, podemos considerar diferentes emoções, uma vez que elas dão acesso à duração, ou seja, ao sentimento de que partes se

interpenetram. Quanto mais profundos entramos no domínio interior ou quanto mais distante estamos dele, maior ou menor será a apreensão da personalidade e isso pode refletir na descrição de uma personalidade sonhadora ou impulsiva, por exemplo. Desse modo, a concentração da personalidade numa ponta em que se insere o porvir pode ser considerada em relação à emoção? A tese que aparece como pano de fundo aqui é a de que a personalidade pode ser mais ou menos superficial, mais ou menos profunda, na medida em que ela é pensada sob o registro de diferentes graus, mas também sob o registro de diferentes emoções.

A consideração de alguns afetos importantes, como, por exemplo, esperança, lamento, luto e melancolia, passaram longe do radar de Bergson e isso permite endereçar algumas objeções a sua filosofia, uma vez que essa última não deu tanta importância a eles. Daí a indagação do comentador francês: “Como é possível que, em Bergson, o tempo — ou a duração — nunca seja descrito a partir das emoções engendradas por ele?” (LAPOUJADE, 2017, p. 13). Entretanto, isso constitui realmente um obstáculo à filosofia de Bergson? Lapoujade responde, em defesa desta, argumentando que os afetos são produzidos *no* tempo e que eles já o supõem na medida em que são produzidos. Isso quer dizer que os afetos não são totalmente desconsiderados da duração, mas apenas não são analisados de maneira detalhada. Esse tipo de irrelevância do pensamento de Bergson, no entanto, não significa, de sua parte, uma negligência com as emoções. Claro que poderíamos até mesmo nos indagar sobre as razões que levaram o filósofo a não descrever esses afetos, visto que sua filosofia pode ser interpretada como “psicologia das profundezas”. Essas indagações possibilitam mostrar que Bergson não fez uma análise exatamente do comportamento humano tal como em Freud, por exemplo, cuja teoria considera pormenorizadamente os efeitos dos impulsos sexuais em nosso caráter. Mas, ainda assim é possível visualizar, segundo a filosofia bergsoniana, que a apreensão profunda ou não da personalidade já supõe uma mudança de comportamento que é significativa.

A experiência de quando as partes de nosso ser entram umas nas outras e nossa personalidade concentra-se num ponto é, efetivamente, uma experiência diferente, na medida em que revela um tipo específico de comportamento, cujas características marcam diferenças com aquela experiência que se passa na superfície. Sendo assim, as descrições de Bergson sobre os efeitos das badaladas do sino em nossa pessoa é totalmente distinto de quando elas são apreendidas

como partitura, ou seja, quando a sucessão de momentos passa pelo filtro do entendimento e se torna justaposição de notas, meras palavras que buscam traduzir uma emoção em forma de notas. Olhar para uma partitura, por mais que saibamos interpretá-la, é totalmente diferente de quando ouvimos a música propriamente dita e deixamos nos levar por ela. Mas, não é nosso objetivo explorar intensamente esse ponto, bem como não é nossa intenção detalhar a argumentação e a maneira pela qual o comentador francês interpreta a filosofia de Bergson. Interessa-nos, aqui, apenas ressaltar que há uma via possível de interpretar alguns afetos pela ótica bergsoniana, qual seja, pela retomada de algumas considerações sobre a duração, o que é indicado por Lapoujade em seu livro.

Podemos dizer que quando a personalidade não toma consciência de si, ela produz um outro modo de ser. Trata-se de considerar determinadas emoções e certos graus de duração, pois, como sabemos, estes podem ser mais ou menos próximos da ação ou do sonho, por exemplo. A partir do que foi exposto, também podemos indagar o seguinte: quando a personalidade se torna incapaz de engendrar o futuro, permanecendo presa ao passado, ficando fixada num determinado ponto de uma história singular em continuidade, trata-se de uma personalidade melancólica?

Discutimos, anteriormente, como a definição geral de uma “personalidade sonhadora” ilustra um modelo no qual o passado é mais forte, presente e ativo, por assim dizer. Nesse caso específico, a dimensão do passado torna-se mais “pesada”, enquanto que, por outro lado, a “personalidade de ação” seria aquela que tende a estar no momento presente com mais pujança, visto que responde com reações mais distantes do puro devaneio e de lembranças pouco úteis à situação presente. O sonhador é alguém que se volta ao que já foi com mais intensidade e mais frequência, deixando de lado a *tensão* que caracteriza a escolha de lembranças que ocorre no estado de vigília. A descrição desse tipo de personalidade não se refere ao sonhador que espera que um determinado futuro aconteça, que almeja que o curso do tempo futuro corresponda às suas expectativas. O sonhador a que Bergson se refere aqui não é aquele que sonha com um país melhor, com um mundo diferente e sem desigualdade, mas é aquele que fica preso ao conjunto de lembranças que já foram, deixando o mecanismo que nos liga ao momento presente de lado. Viver no momento presente, de acordo com Bergson, pode ser cansativo, visto que exige um esforço para escolher como responder às demandas do mundo

exterior, os perigos que ele nos oferece, enfim, às próprias relações que estabelecemos com os outros. Uma personalidade sonhadora, portanto, é alguém desinteressado do mundo, por assim dizer, desinteressa de coisas específicas, como é o caso de uma mãe que ao dormir com o filho do lado não se preocupa com o trovão que se passa fora de casa, mas se levanta imediatamente com o suspiro do bebê[204]. Bergson define o estado de sonho como sendo um momento em que paramos de querer, de modo que a personalidade sonhadora pode ser considerada como alguém que deixou de querer certas coisas do mundo que lhe cerca.

Já no caso do melancólico, conforme Lapoujade assevera, ele pode ser definido como aquele "[...] para quem a totalidade do tempo bascula *a priori* para o passado, para quem todo o tempo é sempre passado" (LAPOUJADE, 2017, p. 15). O comentador francês não aponta nenhum trecho específico em que Bergson tenha mencionado algo sobre a melancolia. De fato, o tema parece estar ausente de seus escritos. Se olharmos para o *Essai*, há apenas uma breve menção ao sentimento de melancolia, embora ele não seja acompanhado de nenhuma descrição mais detalhada. *Matière et mémoire*, por sua vez, não faz nenhuma menção ao tema, assim como as duas últimas obras do filósofo. Uma das poucas vezes que a melancolia aparece nos escritos de Bergson é quando ele se refere à obra de Lucrécio, num texto de 1883, anos antes da publicação de sua tese de doutorado. Ali, o que mais chama a atenção do jovem filósofo na obra de Lucrécio é justamente que ela expressa "[...] uma melancolia profunda" (BERGSON, 1972, p. 269). O interesse de Bergson não é problematizar o sentimento melancólico que o poema de Lucrécio produz, mas analisar aspectos de sua poesia, tornando secundário o tema da melancolia propriamente dita. Contudo, a melancolia não seria próxima da personalidade sonhadora, essa para quem o presente perdeu interesse? Claro que poderíamos pensar em que medida o melancólico se distancia da personalidade sonhadora ou em quais condições eles poderiam se aproximar. Seguramente, essa é uma questão que pode ser muito bem colocada, embora não seja nosso objetivo explorá-la aqui.

Cabe observar, aqui, que a descrição da duração que Bergson se refere constantemente remete-nos a um movimento que está sempre em frente, o qual está "[...] de acordo com o ritmo da novidade imprevisível própria do impulso vital"

---

[204] Esse exemplo aparece na conferência *Le rêve*, de 1901. Cf. BERGSON, H. *Le rêve*. Paris: PUF, 2013.

(LAPOUJADE, 2017, p. 13). A duração, nesse sentido, embora não possa ser pensada sem a dimensão temporal do passado, liga-se ao movimento que parece não conhecer muito bem as perdas, por assim dizer, não faz nenhum luto porque segue sempre em frente. A noção de "impulso vital" remete-nos à ideia de que algo está sendo levado para frente, carregando consigo um passado significativo e singular. Sendo assim, a partir de Lapoujade, resgatamos a relação entre vida e personalidade, tão forte em *L'évolution créatrice*, sob a imagem do *élan*. A tomada de consciência que mencionamos acima envolve considerar um impulso, um movimento que parece estar distante para o melancólico, por exemplo, uma vez que este fica preso somente ao passado, tornando-se impedido de "avançar". O mecanismo de funcionamento do melancólico impede que ele avance, que siga em frente, abandonando o passado. Assim como o sonhador que vive preso às lembranças passadas porque está praticamente desligado da situação presente, há, aqui, um desprendimento do impulso vital que encarrega a personalidade a agir.

Ainda na esteira do pensamento de Bergson em *L'évolution créatrice*, observamos que ele nos sugere que ao invés de agirmos e concentrar nossa personalidade num ponto em que o porvir se insere como prolongamento do passado que pode se efetivar como ação, que sonhemos. Num primeiro momento, vale observar o seguinte: a tomada de consciência implica, então, um agir? Mergulhar para dentro de nós mesmos implica uma ação. Isso é importante de ser destacado porque mostra que pode haver uma dimensão prática da volta à interioridade profunda. Se levarmos em conta a questão da melancolia, podemos pensar que o melancólico é justamente aquele que não age porque já considerou que não há mais nada a se fazer[205], considera que já é tarde demais para qualquer atitude. Se ele é voltado para dentro de si mesmo, para o passado que lhe é tão caro, mesmo assim ele não age, pois não acredita que agir possa mudar alguma coisa. É importante de ser observado, então, o modo como é feita a descrição oposta à tomada de consciência do nosso progresso na pura duração, a qual, segundo Bergson, refere-se ao sonho:

> Deixemo-nos ir, ao contrário; ao invés de agir, sonhemos. Logo, nosso eu se dispersa; o nosso passado, que até aí se concentrava

[205] Lapoujade, ao referir-se ao melancólico e seu modo de operar, resgata algumas referências para ilustrar a ideia de que o melancólico não espera nada, que parece não agir. Para tanto, cf. LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 15.

> sobre si mesmo no impulso indivisível que nos comunicava, decompõe-se em mil e uma lembranças que se exteriorizam umas em relação às outras. Elas renunciam a se interpenetrar à medida que se tornam mais rígidas. Nossa personalidade volta assim a descer em direção ao espaço. Ladeia-o, sem cessar, na sensação (BERGSON, 2016, p. 202-203).

Que é que está em jogo aqui? Essa passagem, conforme o filósofo ressalta, está atrelada especificamente a uma discussão que já foi tratada em *Matière et mémoire*, no quarto capítulo do livro que trata especialmente do tema extensão/sensação, mais especificamente, concepções errôneas da qualidade sensível e do espaço[206]. Conforme vimos anteriormente, esse livro traz contribuições importantes sobre a compreensão da interpretação bergsoniana da relação extensão/espaço, suas diferenças e proximidades, bem como a dinâmica entre corpo e espírito em relação a eles. Ali, procura-se mostrar, por exemplo, que a extensão admite graus, que a sensação é extensível e que "[...] a ideia de sensações extensas, artificialmente localizadas no espaço, é uma simples visão do espírito, sugerido mais por uma metafísica inconsciente do que pela observação psicológica" (BERGSON, 2016, p. 203). Nosso objetivo não é retomar essa longa discussão, mas apenas sublinhar que a passagem citada acima traz o tema da personalidade ao foco da problematização. Aqui é colocada a ideia de que o passado, que se concentrava no impulso indivisível, passa a se dispersar em diversas partes. Para ilustrar a maneira como isso se dá especificamente, vale trazer à baila o comentário que Georges Canguilhem faz do terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*.

Canguilhem sublinha duas maneiras de apreender a personalidade. De acordo com ele, em sua relação com a duração, a personalidade é definida como "crescimento"(*accroissement*) e tensão, síntese de memória e vontade. Esses termos, seguramente, fazem parte do vocabulário utilizado no *Essai* e em *Matière et mémoire*. Especificamente em *L'évolution créatrice*, essas características aparecem concentradas na noção de duração, quando Bergson propõe pensar o mergulho em nossa interioridade, tal como destacamos anteriormente. Mas, principalmente, é a noção de vontade que deve ser sublinhada, aqui. No entanto, conforme ressalta o comentador francês, crescimento e tensão, por exemplo, nunca são completos, nunca são efetivamente realizados em seus extremos, uma vez que o esforço

[206] Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 235-245.

realizado na duração supõe que a personalidade corresponde, antes de tudo, a diversos graus. A personalidade nunca alcança um ponto de chegada, por assim dizer, o que significa dizer que sua natureza pode ser compreendida como algo sempre em movimento. Tal como nossa liberdade, ela pode muito bem transitar entre diferentes níveis de virtualidade, atualizando determinadas partes de um todo que se acumula incessantemente. Essa característica importante da filosofia bergsoniana alude ao fato de que a liberdade nunca é plena, embora seja sempre desejada nesses termos. Do mesmo modo, a personalidade nunca se faz plena porque ela é, nesse sentido, algo que está em constante construção.

Por outro lado, em relação à extensão (*étendue*), Canguilhem anota algo que é oposto ao primeiro. Textualmente, ele diz que nossa personalidade é "[…] um progresso de concentração paralelo a esse esforço de contração" (CANGUILHEM, 2016, p. 654). Trata-se de considerar, aqui, que, em relação à duração, somos contração de momentos, ao passo em que em relação à extensão, a relação se dá de maneira diferente. Canguilhem nota que há concentração de um ponto que se insere num momento, tal como a luz que irrompe à noite, por exemplo. Daí ele afirmar que ser "[...] uma pessoa é ser capaz de vislumbrar o futuro como uma luz na noite" (CANGUILHEM, 2016, p. 654). Desse modo, as análises feitas por Canguilhem revelam que a personalidade pode ser apreendida por duas vias, em relação à duração ou à extensão (*étendue*).

A maneira como o tema da personalidade aparece nessa etapa do terceiro capítulo pode ser lido também à luz do terceiro capítulo do *Essai*, especificamente em relação aos dois aspectos do eu, o aspecto profundo (duração) e o aspecto superficial (extensão). A retomada destes ilustra novamente que a personalidade possui dois pontos de vista sobre si mesma, ou seja, há duas maneiras de apreendê-la que não resultam em duas personalidades distintas, pois se trata sempre de uma mesma personalidade. Poderíamos dizer que é a oposição duração/espaço que é retomada aqui novamente em novos termos, isto é, a partir da tentativa de descrever duas apreensões diferentes da personalidade. A posição que o filósofo assume, aqui, permite repensar a constituição da personalidade à luz dos termos extensão (espaço) e duração, mais especificamente, em relação ao relaxamento desta última porque admitir que a extensão possui diferentes graus, acaba refletindo na concepção de duração como algo que também se distende ou se estende.

A passagem que mencionamos acima sobre as diferentes modalidades de apreensão da personalidade contém, ainda, um outro ponto importante a ser destacado. É curioso que Bergson opõe o esforço de apreensão de nossa personalidade — tomada de consciência da duração — ao sonho, descrito acima como situação em que as lembranças são decompostas e exteriorizadas. Ora, que significa dizer que nossas lembranças se exteriorizam umas em relação às outras, que nosso passado se decompõem? Inicialmente, decomposição e exteriorização são termos que nos remetem aos quadros espaciais, o que é rejeitado por Bergson constantemente para descrever a dimensão do psiquismo e, portanto, de nossa personalidade. Aquilo que é decomposto e exterior só pode ser pensado e enquadrado numa justaposição apreendida pela nossa inteligência. Bergson coloca-nos, então, o seguinte: o sonho supõe extensão e está ligado a uma deficiência da vontade. Nesse estado, Bergson constata que nosso "[...] eu se estende em lembranças inertes exteriorizadas umas em relação às outras, em vez de ficar tenso em uma vontade indivisível e ativa" (BERGSON, 2016, p. 208). Ou seja, a ideia aqui é a de que a extensão opera como pano de fundo para a exteriorização de recordações, opondo, assim, o eu à tensão em uma vontade (*vouloir*). Bergson ilustra esse ponto com um exemplo: a leitura de um poema feito por um poeta. Quando um poeta lê seu poema, podemos penetrar no seu pensamento com o intuito de simpatizar com seus sentimentos, o que exige uma "simpatia" com a inspiração do poeta em um ato indiviso. No entanto, quando afrouxamos nossa atenção e deixamos de nos concentrar nessa simpatia, quando deixamos distender o que era "tensionado", por assim dizer, é a extensão que ganha destaque. Tudo aquilo que era apreendido de maneira contínua num "ato indiviso" passa agora a ser justaposto, graças à extensão que divide e coloca os termos justapostos[207].

Dessas constatações, poderíamos perguntar o seguinte: se o sonho revela-nos uma deficiência do querer, que significa, então, o puro querer? Com o

[207] Bergson diz textualmente: "Vamos avançar ainda mais no sentido do sonho: serão as letras que se distinguirão umas das outras e que verei desfilar, entrelaçadas, sobre uma folha de papel imaginária. Admirarei então a precisão do entrelaçamento, a ordem maravilhosa do cortejo, a inserção exata das letras nas sílabas, das sílabas nas palavras e das palavras nas frases. Quanto maior longe tiver ido na direção toda negativa do afrouxamento, maior será a extensão e a complicação; quanto maior for a complicação, por sua vez, mais admirável me aparecerá a ordem que continua a reinar, incólume, entre os elementos. No entanto, essa complicação e essa extensão nada representam de positivo: exprimem uma deficiência do querer" (BERGSON, 2016, p. 210).

intuito de ilustrar esse ponto, podemos recuperar uma passagem em que Bergson retoma o tema da liberdade e afirma que:

> Na ação livre, quando contraímos todo o nosso ser para o lançar avante, temos a consciência mais ou menos clara dos motivos e dos móveis, e até, a rigor, do devir por meio do qual eles se organizam em ato; mas o puro querer, a corrente que atravessa a matéria, comunicando-lhe a vida, é coisa que mal sentimos, que quando muito tocamos ao passar (BERGSON, 2016, p. 238-239).

Há diversos elementos que essa passagem permite mobilizar e destacar. O primeiro refere-se à consciência dos motivos, dos móveis e até mesmo do devir, por meio do qual ambos se organizam na ação livre. Numa carta endereçada a Brunschvicg, em 1903, Bergson comenta a respeito da criação que está em jogo no ato livre e sobre a dificuldade em aceitá-la, uma vez que alguns acreditam que nosso sentimento de liberdade estaria ligado à consciência dos motivos que nos determinaram. Evidentemente, isso pode parecer problemático para Bergson, especialmente porque ele assinala que temos "consciência mais ou menos clara" dos motivos. O que está em jogo aqui, então, é a ideia de causalidade psicológica, tema também do âmbito do *Essai*[208]. Entretanto, aqui, importa sublinhar que é da personalidade inteira que advém o progresso que explicita as razões determinantes do ato livre, por assim dizer[209]. A personalidade enquanto noção vinculada à duração é fundamental para repensar o ato livre, sobretudo quando ela foi esboçada no *Essai* como algo que está "inteiro" nesse ato, o que faz dele algo distanciado do determinismo tão criticado por Bergson. É através da personalidade que uma outra compreensão de liberdade é proposta à luz da duração. Aqui nos termos de *L'évolution créatrice*, seguramente, são mobilizadas reflexões sobre o ato livre, a noção de personalidade, o impulso vital e o querer.

---

[208] Na carta, Bergson afirma o seguinte: "Ou a liberdade é uma palavra vazia, ou é a própria causalidade psicológica. Mas será que esta causalidade psicológica deve ser entendida no sentido de uma equivalência entre o ato e os seus múltiplos antecedentes? Falar assim seria representar a causalidade psicológica, e toda a causalidade em geral, segundo o modelo da causalidade física, regressar de uma forma indireta ao determinismo universal matemático que acabamos de contestar; por outras palavras, negar a existência de uma causalidade propriamente psicológica". (BERGSON, 1972, p. 586). O que Bergson parece evidenciar é justamente uma causalidade de um outro tipo, totalmente avessa à causalidade física.

[209] Num outro trecho de seu texto, Bergson argumenta o seguinte: [...] a verdade é que estas razões, e as razões que as tornaram decisivas, e todos os nossos estados psicológicos em geral, ideias ou sentimentos, são apenas outros tantos pontos de vista tomados do exterior (pela própria consciência, aliás) sobre esta unidade móvel da nossa pessoa, que é aqui a realidade realmente atuante (BERGSON, 1972, p. 586-587).

Desse modo, o segundo elemento que podemos destacar aqui, implícito na citação anterior, diz respeito ao "puro querer" que atravessa a matéria. Bergson considera-o como algo que permanece obscuro para nós, ficando longe de nosso alcance. Ele não é algo passível de ser sentido por nós e quando muito é tocado, ou seja, não podemos vê-lo através de um microscópio, por exemplo. Esse princípio, fundamental para pensar a constituição da personalidade e também da vida, é, ao mesmo tempo, ponto de partida da filosofia da vida de Bergson, mas também a parte difícil de ser apreendida, por assim dizer, visto que não é algo tão palpável e observável como a matéria bruta. A ideia de uma corrente de consciência[210] que penetra a matéria reflete, de acordo com Bergson, o ponto alto daquilo que é uma das diretrizes de seu livro, a saber, a retomada da "significação da vida". Bergson afirma que reinserir nosso ser em nosso querer e nosso querer na impulsão que ele prolonga traz consequências importantes, sobretudo para a teoria da personalidade[211], na medida em que o *élan vital* pode ser pensado como esse querer do qual ele nos fala. Nesse sentido, na medida em que nos inserimos nessa impulsão, percebemos o movimento próprio da pessoa humana que é um movimento contínuo que busca o porvir.

Bergson diz que podemos sentir e compreender a realidade como um perpétuo crescimento, isto é, criação de novidades. A personalidade humana, enquanto uma realidade duracional, pode ser a porta de entrada para a apreensão desse perpétuo crescimento. Desse modo, a noção de personalidade passa a ser a via de acesso à realidade que abarca a vida. É a noção de *élan vital* que adquire novamente uma dimensão importante na discussão, visto que se trata de um termo chave para compreender a dinâmica da vida e da personalidade. A tese de Bergson é a de que há, de um lado, o *élan vital*, criador e indivisível, responsável pelo desenvolvimento de diferentes espécies e reinos (vegetal e animal, por exemplo); princípio explicativo da vida que se divide e cria, assim, a diversidade em nosso

---

[210] Evidentemente, essa consciência da qual Bergson nos fala não é a mesma "consciência diminuída em nós", a consciência reflexiva ou consciência de outros animais que possuem uma estrutura fisiológica diferente da nossa, mas se trata de uma consciência que pode coincidir com seu princípio na medida em que permite se colocar numa realidade *se fazendo*. A investigação sobre a consciência adquire uma outra dimensão aqui em *L'évolution créatrice* se compararmos com o que foi dito sobre ela no *Essai* e *Matière et mémoire*. Trata-se da consciência co-extensiva à vida, consciência que não se reduz somente ao individual, mas é cosmológica. Na medida em que essa consciência pode coincidir com seu princípio, notamos que é sobre uma certa apreensão da personalidade que o filósofo busca nos reinserir.

[211] Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 240.

mundo[212] ao se dissociar. Por outro lado, há a matéria, elemento que impede o *élan* de continuar, impedindo-o de criar absolutamente. Mesmo sendo um impeditivo, a matéria não é apenas um limite para o *élan*, mas é através dela que ele busca inserir uma quantidade cada vez maior de indeterminação e de liberdade.

Bergson considera que a vida e a matéria são duas correntes que estabelecem relações significativas: a segunda busca contrariar a primeira, ao passo em que a primeira visa obter algo da segunda, ou seja, a possibilidade de inserção de indeterminação e liberdade. Se há uma tentativa de fazer uma gênese da inteligência e dos corpos no terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*, essa empresa descobre, portanto, um princípio fundamental, qual seja, a Consciência que atravessa a matéria, consciência que difere da nossa consciência singular. Com efeito, uma das tentativas de Bergson em descrever a evolução da vida e sua significação nos leva em direção aos diferentes caminhos que o *élan vital* tomou, os quais podem ser visualizados em diferentes espécies que encontramos na natureza. Evidentemente, não é possível esmiuçar cada tipo de espécie em seus detalhes, pois isso seria levar a cabo um trabalho homérico. Parte disso, como sabemos, é feito pela biologia atual na tentativa de catalogar as espécies. Um dos percursos que Bergson realiza, e que julgamos ser importante de ser ressaltado, consiste em descrever como que o animal — incluindo aí o ser humano — realiza essa inserção de indeterminação e liberdade num domínio definido como reino da necessidade. Ou seja, como funciona o mecanismo que possibilita armazenar energia para, posteriormente, retirá-la e utilizá-la em benefício da espécie, seja para uma situação de perigo ou um devaneio despretensioso.

A partir dessas considerações veremos que há uma consideração importante em relação à concepção de personalidade, sobretudo porque é o humano que estará no radar do filósofo como um dos principais resultados da evolução da vida. Assim, o *homo sapiens* seria um dos resultados da interação entre vida e matéria e já indicaria um estágio de sucesso alcançado. Bergson insiste em seu livro que a espécie humana logra êxito no curso da evolução vital, o que faz da personalidade um tema de destaque nas discussões sobre a vida.

---

[212] Bergson defende a hipótese de que é possível que a vida se desenvolva em outros lugares. Textualmente, lemos que: "É, portanto, verossímil que a vida se desenrole em outros planetas, em outros sistemas solares também, sob formas das quais não temos ideia alguma, em condições físicas as quais ela nos parece, do ponto de vista de nossa fisiologia, repugnar absolutamente" (BERGSON, 2016, p. 256).

7. *Élan*, matéria e personalidade

L'évolution créatrice considera que a personalidade possui um aspecto vital. O *élan*, portanto, é esse impulso que leva a personalidade a agir. Através da apreensão de nossa personalidade temos direções importantes para pensar a realidade vital, a própria evolução da vida no curso do tempo. Quando mergulhamos em nosso interior, encontramos uma sucessão de momentos que se interpenetram, realidade que possui aspectos análogos ao que encontramos quando Bergson problematizar a vida. Podemos observar que, embora a noção de vida não seja tão precisa nesse livro, visto que aparece de diferentes maneiras[213], encontramos nele, ao menos, duas definições que nos interessam aqui. São essas aparições que ilustram a relação entre matéria e vida (consciência). A primeira definição aparece logo no início do livro: "Como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura" (BERGSON, 2016, p. 15). Vimos anteriormente que Bergson defendeu uma analogia entre vida e duração, vida e interioridade psicológica, o que pode ser considerado um dos pontos altos de seu livro. Trata-se de uma ampliação das investigações do *Essai* na medida em que a etapa que considera que viver está relacionado diretamente à duração é efetivada pela análise que vai da consciência individual até à Consciência em geral, passando pelas críticas às teorias deficitárias que pensaram a evolução equivocadamente. Desde o ser consciente individual até o universo, tudo está durando. É a metafísica bergsoniana que passa a ser ampliada, pois é exigido uma investigação de um outro nível da realidade, agora num outro registro, estendendo, assim, ainda mais a noção capital do filósofo, qual seja, a duração.

Já na segunda definição que aparece em *L´évolution créatrice*, podemos ler o seguinte: "A vida, ou seja, a consciência lançada através da matéria" (BERGSON, 2016, p. 183). Assim como a primeira definição, essa segunda também nos remete à relação entre vida (consciência) e matéria, a qual é frequentemente destacada por Bergson ao longo de seu livro. O organismo que vive e dura utiliza um corpo vivo como veículo de realização de suas ações, o que significa dizer que matéria e vida

[213] Cf. WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 61.

estão aqui intimamente vinculadas. O organismo que vive e dura, ou seja, que está submetido às dimensões temporais que o cercam e que atingem tanto sua consciência quanto seu corpo, ainda assim está ligado à matéria de seu corpo. Para Bergson, sem matéria a vida não é possível de ser realizada em nosso planeta, por exemplo. As análises feitas no livro de 1907 consideram alguns efeitos da empreitada feita pela Consciência em relação à matéria, efeitos que, seguramente, têm consequências relevantes para a teoria da personalidade.

Numa determinada etapa de seu livro, Bergson retoma algumas teses de *Matière et mémoire* com o intuito de complementar a ideia de que o organismo vivo se relaciona com a materialidade de uma maneira complexa. Trata-se da ideia de que é através de sua relação com a matéria que o organismo poderá colocar em desenvolvimento sua capacidade de agir. Há, desde a percepção até a realização da ação, um processo que se efetiva mediante a operação de uma estrutura fisiológica do organismo, seja ele mais ou menos rudimentar. Segundo Bergson, o organismo vivo mobiliza uma reserva de energia para agir e, dependendo do desenvolvimento de seu sistema nervoso, por exemplo, pode realizar ações mais ou menos livres. A imagem do animal, portanto, é descrita a partir da estrutura de um sistema nervoso, sistema sensório-motor que está conectado a outros sistemas do corpo vivo: por exemplo, digestivo, respiratório, circulatório, etc. O corpo pode ser entendido como um sistema que tem suas partes interligadas, cujo bom funcionamento depende do desempenho harmônico de suas partes. Com efeito, Bergson considera que o sistema nervoso é determinante para a complexidade da ação do animal, especialmente a de nossa espécie, o que faz com que esse sistema tenha suma importância. Daí o filósofo afirmar que “[...] o progresso do sistema nervoso assegura ao ato uma precisão crescente, uma variedade crescente, uma eficácia e uma independência crescente” (BERGSON, 2016, p. 253). Quanto mais desenvolvido for o sistema nervoso, mais a ação poderá ser autônoma, entendendo autonomia aqui como algo que se opõe ao automatismo. É a partir do desenvolvimento do sistema nervoso, por exemplo, que o animal se torna um agente capaz cada vez mais de se desprender das amarras do automatismo, uma vez que a principal funcionalidade desse sistema consiste em assegurar diferentes mecanismos que podem servir às escolhas dos animais, escolhas estas que podem ser cada vez mais complexas, cada vez mais livre.

O sistema nervoso é etapa fundamental para a realização da ação do animal, embora também seja importante considerar que há uma reserva de energia que serve para ser utilizada de alguma maneira, possibilitando, assim, a sua efetivação. O animal depende de uma energia acumulada para colocar o corpo vivo em ação, em movimento, no sentido de que essa energia serve como combustível para o funcionamento dos seus sistemas. De acordo com Bergson, a ação que se realiza pelo acúmulo de energia é efetivada por intermédio de uma matéria flexível, o que significa dizer que há uma condição material para que essa energia possa se dissipar em direções variáveis e, sobretudo, imprevistas. Bergson analisa, então, como que o animal obtém essa energia, seja por meio da ingestão da carne animal ou do próprio vegetal. A partir de uma descrição que envolve a consideração de elementos químicos, Bergson volta-se novamente à questão do *élan vital*, comentando sobre seu "atravessamento" da matéria. Textualmente, lemos o seguinte:

> [...] a vida inteira, animal e vegetal, naquilo que tem de essencial, aparece como um esforço por acumular energia e por soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variados. Eis o que o *élan vital*, atravessando a matéria, gostaria de obter de um só golpe. Consegui-lo-ia, sem dúvida, caso sua potência fosse ilimitada ou caso alguma ajuda lhe pudesse vir de fora. Mas o élan é finito, e foi dado de uma vez por todas. Não pode transpor todos os obstáculos (BERGSON, 2016, p. 254).

Sobre esse trecho, podemos afirmar que a imagem de "canais flexíveis" pode ser interpretada na mesma direção em que foi utilizada a imagem do "obus" que explode, no terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*. Trata-se, aqui, de imaginar que a energia acumulada e lançada não se dá apenas numa direção única, podendo ser encaminhada em diferentes direções. A vida, primeiramente, é um esforço para acumular energia, o que significa dizer que a matéria já pode ser entendida aqui como um elemento fundamental para sua efetivação, pois é através da condição material que a energia pode ser dissipada. Entretanto, um ponto importante de ser destacado aqui é o seguinte: o fato de Bergson afirmar que o *élan* é algo limitado. O atravessamento da consciência na matéria encontra um obstáculo que impede esse movimento de continuar, o que nos permite, então, colocar a seguinte pergunta: há

alguma consequência especificamente para a teoria da personalidade, em relação ao fato de que o *élan* é limitado?

Ao considerar que o *élan* é algo limitado, Bergson afirma que seu movimento é ora desviado, ora dividido, contrariado, de modo que a "[...] evolução do mundo organizado não é senão o desenrolar dessa luta" (BERGSON, 2016, p. 254-255). A luta em questão, aqui, é entre matéria e vida, sendo esta última impedida de avançar indefinidamente ao topar com aquela. Mas, a matéria não é a única responsável pela diferenciação na evolução vital, cujo efeito mais visível seria as diferentes formas que os organismos vivos adquirem. Desse modo, a vida traz consigo a causa de sua própria variação, sendo que isso faz parte de sua própria natureza. Enquanto tendência, a vida, na imagem do *élan*, também é causa profunda das variações. Sendo assim, quando olhamos para o mundo organizado, podemos verificar que o *élan* explicita tanto a sua unidade quanto a variabilidade que encontramos nele, a qual é fomentada pelo ato em que ele se deteve em algum momento, isto é, seu movimento barrado, contrariado, desviado, enfim, que não pode prosseguir.

Dessas constatações, Bergson depreende algo fundamental para sua teoria da personalidade, bem como para sua filosofia da vida: "Por que o élan único não teria sido impresso em um único corpo, que teria evoluído indefinidamente?" (BERGSON, 2016, p. 257-258). Em primeiro lugar, vale ressaltar aqui que o filósofo considera que faz sentido colocar essa questão, uma vez que a vida é comparada à imagem de um *élan*. Mas, por que ele pensa assim? Lembremos que a imagem do *élan* é entendida como sendo a mais adequada para descrever a vida e as direções em que ela avança, pois não se trata de conceber uma direção horizontal, por exemplo, mas aquela que se dá em diferentes direções. Ora, considerando então essa imagem do *élan* tal como ela aparece em *L'évolution créatrice*, verificaremos que há razões para o fato dele não ter sido impresso somente em um único corpo, conforme Bergson defende, visto que isso seria considerar uma direção linear da evolução vital. Mas, o ponto central a ser destacado não é especificamente sobre a diferença entre optar por um único ou vários corpos, mas justamente sobre um aspecto fundamental da vida, pois mesmo que o *élan* seja uma imagem que parece dar conta de explicar alguns aspectos da evolução vital, ainda assim ele não traduz fielmente a essência da vida. Em se tratando de uma imagem, tal concepção ainda não pode traduzir absolutamente aquilo que é de ordem psicológica. Aqui, essa tese

de Bergson ganha uma amplitude importante para pensar a questão da personalidade. Ora, sendo a vida de ordem psicológica, significa dizer que ela carrega uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram. Quais são as implicações de uma constatação como essa? Vejamos a seguir.

8. Multiplicidade e unidade: personalidade e *élan*

No terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*, Bergson retoma um problema que já fora tratado no *Essai* e que diz respeito ao tema da personalidade: a questão da multiplicidade e unidade. A reaparição dessa temática é dada no contexto de uma problematização da vida como sendo algo de ordem psicológica. O filósofo mobiliza, aqui, a constatação de que aquilo que é de ordem psicológica não pode ser aplicado ao espaço e nem entrar nos quadros do entendimento. Bergson defende, na introdução de seu livro, que "[...] sentimos muito bem que nenhuma categoria de nosso pensamento, unidade, multiplicidade, causalidade mecânica, finalidade inteligente, etc., se aplica exatamente às coisas da vida" (BERGSON, 2016, p. VI). O mesmo vale para nossa personalidade. Com efeito, o que está em jogo é a ideia de que se a vida é de ordem psicológica, então ela envolve uma confusa pluralidade de termos que se interpenetram, pluralidade que é análoga ao que encontramos em nossa personalidade. Ou seja, essa constatação retoma a duração como modelo para explicar tanto o âmbito da personalidade quanto o âmbito da vida.

De acordo com Bergson, como vimos anteriormente, em sua conferência *Introduction à la métaphysique*, unidade e multiplicidade são categorias utilizadas para apreender nossa personalidade. Nessa ocasião, o filósofo argumentou que nossa interioridade, nossa vida psicológica, é uma continuidade de escoamento, sendo isso que escoa algo que escapa ao entendimento quando ele tenta apreendê-lo. Numa definição que se aproxima bem de descrições sobre a duração, tal interioridade mostra-se como uma sucessão de estados, embora Bergson declare que esses estados:

> [...] só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia

> dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros (BERGSON, 2018a, p. 183).

Essa passagem demonstra que a categoria de multiplicidade é bem aplicada no âmbito do entendimento. Mas, a sucessão, quando experimentada por nós, não se define como multiplicidade tal como o entendimento compreende, pois se trata de uma realidade onde os termos se prolongam uns nos outros. Com efeito, podemos falar em multiplicidade somente quando voltamos para trás e observamos aquilo que já foi, imputando-lhe uma representação que, em última instância, não traduz efetivamente essa continuidade de termos, por assim dizer.

Já no texto de 1907, Bergson coloca a seguinte pergunta: “Minha pessoa, num dado momento, é una ou múltipla? (BERGSON, 2016, p. 258). A pergunta se inscreve justamente como problema metafísico da personalidade, uma vez que busca delimitar um aspecto importante de sua natureza. Contudo, a própria pergunta esconde uma espécie de pegadinha. Evidentemente, pensar nossa pessoa “num dado momento” significa fixar a continuidade inerente a sua realidade interior, imputar-lhe um ponto fixo, isto é, estabelecer uma parada numa continuidade que é sucessão de estados que se interpenetram. Pensar um dado momento específico requer uma interrupção na continuidade de escoamento. Sendo assim, pensar a pessoa num dado momento demonstra uma capacidade de operação do entendimento.

Bergson retoma sua argumentação sobre o problema metafísico da personalidade e afirma que ela não pode ser una porque nossas sensações, sentimentos e representações, por exemplo, são testemunhas de uma cisão da individualidade. Não podemos ser uma unidade porque há diversos sentimentos em nós e não um único. Nós somos o conjunto de nossos sentimentos, sensações, os quais podem formar uma unidade na medida em que reúne esses elementos sob a imagem de uma pessoa una. Por outro lado, se partimos da hipótese de que somos uma multiplicidade, a consciência revolta-se e diz que os pensamentos, sentimentos e sensações não passam de abstrações e que na verdade todo esse conjunto de estados estão implicados uns nos outros, formando, assim, uma unidade. É como se a consciência sentisse necessidade de se apegar a tal unidade para confortar-se em meio a uma diversidade de elementos que se interpenetram e só poderiam ser vistos sob a imagem de uma unidade que os reúne.

Desse modo, é exposta uma dificuldade em definir a natureza da personalidade conceitualmente, o que parece ter sido salientado desde o *Essai*, quando Bergson considerava ali o domínio psicológico como algo que não se define por termos utilizados pela psicologia científica. Vimos, nessa ocasião, que a linguagem traduz os estados psicológicos em termos que deturpam aquilo que constitui efetivamente a sua essência. Desde 1889 a linguagem já aparecia como algo incapaz de apreender o domínio da vida psicológica e, por isso, a própria personalidade. Diante desses impasses que o problema metafísico da personalidade coloca, o recurso de Bergson consiste em adotar um termo que, embora satisfaça o nosso entendimento provisoriamente, ainda não é suficiente para traduzir a verdadeira natureza de nossa pessoa. Isto porque a linguagem não consegue abarcar a verdadeira natureza da realidade interior, movente e que dá acesso ao que chamamos de nossa pessoa. Desse modo, Bergson afirma, utilizando-se de uma conceituação, que somos *unidade múltipla*. Essa noção pode parecer contraditória num primeiro momento, mas se revela como possibilidade de congregar, através de uma imagem, dois momentos que se relacionam. Lembremos que na introdução do *Essai*, o filósofo disse que nós nos expressamos necessariamente pela linguagem e pensamos frequentemente no espaço, o que significa dizer que quando queremos falar sobre algo, nosso entendimento exige, ao menos, uma conceitualização por palavras e pensamentos que justapõe termos. Nesse sentido, o problema metafísico da personalidade depara-se com uma demanda de nosso próprio intelecto, por assim dizer, e só pode ser formulado em termos que não dão conta dessa realidade interna que Bergson caracteriza à luz da duração.

Cabe observar ainda que em *Introduction à la métaphysique*, é reforçada a ideia de que nossa vida interior não pode ser representada por imagens. A duração não pode ser convertida em uma única imagem em razão de sua especificidade: ela é algo que não se presta à justaposição. A representação da duração em conceitos, portanto, é um equívoco, visto que estes não dão conta de apreender os objetos em seus diversos aspectos. Aplicar um conceito a algo é, num certo sentido, determinar o que aquela coisa é, é dar um contorno preciso a ela. De acordo com Bergson, a tentativa de representar a duração se dá mediante um alinhamento dos conceitos de unidade e multiplicidade, esses mesmos que são atribuídos à noção de personalidade. Trata-se, então, de uma tentativa que falha porque fornece apenas

uma recomposição artificial da duração: a duração não se reduz à unidade ou multiplicidade. A conceitualização de um objeto, nesses termos, significa falar apenas sobre aspectos gerais e impessoais, o que configura uma incapacidade de apreendê-lo em sua essência verdadeira.

Daí que a metafísica para Bergson seja uma disciplina apropriada para apreender a personalidade, a vida, enfim, a duração, na medida em que ela deve transcender os conceitos para chegar à intuição[214]. Já que a metafísica não precisa necessariamente ficar presa aos conceitos, significa que ela pode atingir outros aspectos de um objeto que ela pretende conhecer. A apreensão da personalidade e da evolução vital, na medida em que são objetivos que a metafísica bergsoniana busca realizar, aparece como sendo tarefa possível a partir de uma orientação que segue linhas de fatos. Evidentemente, quando o filósofo fala em transcender os conceitos, isso não significa que devemos deixá-los de lado totalmente, pois há menção a uma metafísica que pode "criar" representações flexíveis, móveis, quase fluídas, por exemplo[215]. Em alguma medida, para Bergson, os conceitos ainda são utilizáveis, embora seja preciso rever a maneira como os usamos para apreender realidades que não se enquadram muito bem em termos que as desnaturalizam. A problematização que é feita aqui, portanto, é a de que os conceitos não são talhados tal como a realidade é efetivamente. Para tanto, é preciso colocar em xeque a forma como os conceitos são utilizados, isto é, o modo como eles funcionam no interior de uma realidade movente.

Nossa personalidade pode ter diversos pontos de vista sobre si mesma, o que significa que não apreendemos sua realidade tal como ela é; seja pelo lado da unidade ou da multiplicidade, a sua realidade bruta, por assim dizer, escapa-nos quanto tentamos colocar conceitos nela. O problema, então, circunscreve-se como uma questão ligada à linguagem, à dificuldade que as abstrações carregam consigo, uma vez que distanciam da vivência aquilo que há de mais essencial de um objeto. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que nosso entendimento permite compreender a personalidade como *unidade múltipla*, ele nos afasta dela, afastando-nos, assim, de uma vivência interior. Sobre isso, Bergson ressalta o seguinte:

---

[214] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant.* Paris: PUF, 2018a, p. 188.
[215] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant.* Paris: PUF, 2018a, p. 188.

> [...] unidade e multiplicidade não são mais que vistas tomadas de minha personalidade por um entendimento que aponta para mim suas categorias: não entro nem numa nem na outra e nem nas duas ao mesmo tempo, ainda que as duas, reunidas, possam dar uma imitação aproximativa dessa interpenetração recíproca e dessa continuidade que encontro no fundo de mim mesmo (BERGSON, 2016, p. 258-259).

A definição de personalidade como *unidade múltipla* configura-se como uma "imitação aproximativa" daquilo que realmente acontece interiormente em nós. Trata-se de uma "vestimenta" que serve muito bem às exigências do entendimento, embora não seja exatamente aquilo que a filosofia de Bergson tenta efetivamente investigar, a saber, a intuição da personalidade como duração. O olhar para dentro de nós mesmo possui um efeito duplo: por um lado, estabelecer as condições de apreensão dessa realidade que chamamos "pessoa", a partir até mesmo de uma crítica à tradição filosófica e, por outro, também encaminhar-nos para uma compreensão maior da própria noção de vida. Ora, a partir do problema metafísico da personalidade, notamos, no texto de 1907, uma implicação importante: esse problema está intimamente atrelado a uma discussão sobre a essência da vida, a qual, segundo Bergson, é de ordem psicológica. Aqui, a discussão não se reduz somente ao âmbito da personalidade singular, mas vai para a dimensão da própria vida.

Bergson postula que a personalidade é de natureza psicológica, o que significa considerar que ela não pode ser aplicada sobre o espaço e nem entrar nos moldes do entendimento. A vida, por sua vez, é definida nessa mesma direção. Ao mobilizar tais reflexões, considerando a vida como sendo de ordem psicológica, atesta-se algo fundamental sobre ela e sua relação com a matéria, mais precisamente, a consciência que atravessa a matéria:

> Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável com uma impulsão ou com um élan, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, uma mútua sobreposição de milhares e milhares de tendências que só serão no entanto "milhares e milhares" uma vez exteriorizadas umas com relação às outras, isto é, espacializadas (BERGSON, 2016, p. 259).

Este trecho esclarece que a vida, assim como nossa personalidade, pode ser definida como sucessão de estados que se interpenetram, uma "imensidão de

virtualidade"[216]. Mas, aqui, entende-se que a vida é em si mesma uma totalidade que não se distingue, o que significa dizer que em seu contato com a matéria, a vida é comparável a um *élan*, cujo aspecto remete à diferenciações. Se a vida é uma totalidade que é interior a si mesma, na medida em que ela é tendência, podemos compreender que a tendência envolve uma atualização. Como entender, então, o momento em que há "milhares e milhares de tendências" que são espacializadas? Essa questão nos leva à problematização dos efeitos entre o contato do *élan* com a matéria, sendo que a partir daí seremos encaminhados ao tema da individuação.

Antes do contato com a matéria, a vida é considerada como sendo virtual, ao passo em que após o contato ela passa a ser "atual", podendo ser exteriorizada em milhares de tendências. Para Bergson, há uma dissociação do *élan* que ocorre mediante o contato com a matéria, cujo aspecto pode ser entendido aqui como causa da divisão do que "apenas", ressalta o filósofo, era "virtualmente" múltiplo. Desse modo, a individuação é considerada como resultado de tal dissociação, mas também, em partes, é efeito do que a vida carrega em si mesma. O contato com a matéria é etapa fundamental para a individuação, na medida em que há um pedido que aquela faz à vida, o qual pode ser traduzido aqui como uma condição de possibilidade de encarnação. Isto é, a matéria torna-se veículo necessário para a vida ser materializada, por assim dizer, uma situação existencial que possibilita nova condição de atualização da vida. Para ilustrar esse ponto, Bergson recorre, em dois momentos distintos, a exemplos sobre a relação pensamento e linguagem, buscando ilustrar de que maneira aquele é exteriorizado. Em *L'évolution créatrice*, Bergson fala sobre o "sentimento poético" que, antes de se tornar versos distintos, estrofes distintas, palavras distintas, por exemplo, pode ser considerado como uma multiplicidade de "elementos individuados". Com efeito, intenta-se mostrar que a individualidade de um poema resulta, de um lado, dessa multiplicidade e, de outro, da linguagem que é responsável por materializá-la e torná-la atual. Na conferência *A consciência e a vida*, Bergson diz o seguinte:

> Um pensamento entregue a si mesmo oferece uma implicação recíproca de elementos que não podemos dizer que sejam um ou vários: é uma continuidade, e em toda continuidade há confusão. Para tornar-se distinto o pensamento precisa espalhar-se em palavras: só entendemos bem o que temos no espírito quando

[216] Cabe observar que o termo que o filósofo utiliza para descrevê-la, a saber, *virtualidade*, foi importante para a descrição do inconsciente em *Matière et mémoire*.

> pegamos uma folha de papel e alinhamos lado a lado termos que se interpenetravam (BERGSON, 2009a, p. 22).

Tomando esse trecho como referência, podemos considerar o trabalho do poeta, antes da materialização do poema, como algo que mobiliza elementos em continuidade, como alguém que trabalha com virtualidades. Nesse sentido, poderíamos dizer que o poeta estaria, antes de criar seu poema — versos, estrofes, palavras — no nível da duração pura, ao passo em que após materializar o "sentimento poético" em palavras, ele estaria no âmbito da exteriorização de elementos, os quais são justapostos espacialmente?

Em *L'évolution créatrice*, nota-se que a questão com a qual o filósofo está implicado é, seguramente, sobre a individualização e associação, questão que nos leva a considerar a relação entre matéria e vida. A noção de personalidade, assim como a de vida, pode ser problematizada como algo que deriva de um processo que ocorre pelo contato com a matéria, uma vez que esta é etapa fundamental no processo de individuação. Desse modo, o filósofo depreende que a matéria é responsável por um movimento espacializador no interior do real, isto é, no processo de criação que se dá no interior da vida. Isso significa que a tendência específica da matéria gera uma exteriorização de partes de um todo que se constitui, segundo a concepção de Bergson, tal como nossa duração psicológica singular. Mas, se há uma etapa fundamental que é realizada pela matéria no processo de individuação, também há, igualmente, uma participação do *élan vital*, mesmo que ele seja considerado finito. Poderíamos dizer que se, por um lado, a matéria é resistência e obstáculo e, por outro, o *élan* aparece na qualidade de finito, a vida poderia ser detida num determinado momento, embora não seja o que acontece efetivamente.

Bergson assume que a vida é um *esforço* e, por diversas vezes, este se insere na matéria e encontra nela um obstáculo. Embora seja um esforço que é penoso, é ele o responsável por fazer com que a pessoa tire de si mais do que tinha, elevando-se acima de si mesma. Ao problematizar o vínculo entre vida e matéria, Bergson abre uma porta interessante para pensar a personalidade humana. Mesmo que ela esteja encarnada e presa num corpo físico, ainda assim ela também é definida a partir de um esforço que é, antes de tudo, criador. Desse modo, a complexa relação entre vida e matéria aparece aqui na intersecção com a noção de

personalidade, o que faz dessa noção central para a teoria da vida. Com relação ao esforço que encontramos no fundo da vida, Bergson o considera como algo que pode efetivar um dos objetivos da própria vida, qual seja, inserir indeterminação na matéria que, por definição, é âmbito de necessidade.

Quando olhamos para a evolução da vida, mesmo sem levar em conta as especificidades do nível macro, podemos encontrar a manifestação de um esforço de organização da matéria. Isso significa considerar vida, matéria e personalidade, visto que essa última não está dissociada desses termos. Em outras palavras, a organização da matéria reflete diretamente numa concepção de personalidade. Na medida em que Bergson considera que há uma ligação entre vida e matéria, nota-se que a personalidade aparece do lado da consciência, uma vez que vida é consciência, bem como também do lado da matéria, já que a sua organização implica numa personalidade individuada. Bergson retoma, aqui, a ideia de que somos seres conscientes e também participamos do mundo material, cujos aspectos também são de ordem vital. Tanto a matéria quanto a consciência são pensadas num mesmo nível do real, tomando como princípio a duração: o que diferencia ambas dimensões seria, antes, ritmos diferentes de duração. Mas, aqui, Bergson mobiliza a ideia de que quando a consciência se insere na matéria, por assim dizer, tornando possível a criação de seres que poderão agir com um grau de liberdade, no entanto, ela fica submetida ao corpo vivo de um organismo, permanecendo presa às leis gerais da matéria. Mesmo que esse seja um dos quadros que resulta da interação entre vida e matéria, a consciência (vida) empenha-se em libertar do reino de necessidade, dessas leis gerais.

Desse modo, Bergson depreende algo importante e afirma o seguinte: “Não somos a corrente vital em si; somos a corrente que já está carregada de matéria, ou seja, com as partes congeladas de sua substância que ela carrega ao longo de seu caminho” (BERGSON, 2016, p. 240). Considerar que somos a corrente vital carregada de matéria exige pensar que, embora haja uma necessidade da vida em relação à matéria, ao mesmo tempo, é essa última que a congela, que fixa as coisas e gera uma disrupção no movimento contínuo e criador. De acordo com Rafael Teixeira, a matéria “[...] coloca um problema, define um esforço, uma tensão interior à atividade criadora que se desenrola ao longo da evolução” (TEIXEIRA, 2017, p. 246). Nesse sentido, a matéria é uma tendência que despotencializa o alcance criador da vida que está no universo, por assim dizer, embora seja também “vida”

sob um outro aspecto. De fato, o vínculo entre vida e matéria ecoa na teoria da personalidade de Bergson.

9. Organismo, ação, consciência e *élan vital*

Bergson defende, desde algumas considerações de *Matière et mémoire*, a relação entre organismo e consciência. Como vimos anteriormente, tal relação foi entendida de uma maneira *sui generis*, a partir de uma crítica à neurofisiologia e a psicologia científica do século XIX, o que resultou numa compreensão totalmente original do problema psicofisiológico. Aqui, em *L'évolution créatrice*, Bergson retoma essa relação a partir do tema da vida e afirma que é a "supraconsciência" que se acha na origem da vida. Se na obra de 1896 a consciência aparecia pela distinção entre ações do universo material e ações realizadas pelo corpo vivo, aqui em 1907, conforme ressalta Bento Prado Jr., é feita uma descrição da gênese da consciência a partir do *élan vital*[217].

Ao analisar a organização da vida em nosso planeta e descrever a gênese da consciência, Bergson esclarece, através da observação da relação entre vida e matéria, que há uma atualização do que se encontrava em estado virtual, uma multiplicidade indistinta, por assim dizer, antes do contato do *élan* com a matéria. Nesse sentido, descobre-se também as direções da evolução da vida, ou seja, aquilo que é prolongado desse impulso inicial, identificado sob a imagem do *élan*, e que resultará numa organização da própria matéria. Mas, a descrição da gênese da consciência nos leva principalmente à complexa relação que se estabelece entre esta e o organismo, ou, mais precisamente, o corpo vivo que é a base física de nossa personalidade. A vida em si mesma é totalidade que só se diferencia quando encontra na matéria um obstáculo entendido como condição de diferenciação. Dessa especificidade da criação, Bergson constata uma relação entre *élan* e consciência, e que é expressa na seguinte forma:

> Se nossas análises forem exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que está na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos destroços extintos caem como matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os restos e os iluminando como organismos. Mas essa

[217] Cf. PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental: Consciência e negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988, p. 188.

> consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma onde a criação for possível (BERGSON, 2016, p. 261-262).

Bergson entende que o *élan* é uma atividade pensada em relação à organização da matéria, uma vez que ela condiciona a energia que está acumulada em possibilidade de atividade livre. Sendo assim, matéria e energia ganham outro estatuto quando estão em relação com a atividade do *élan* ou da consciência, por assim dizer. Bergson expõe algumas considerações já feitas em *Matière et mémoire* sobre a relação entre consciência, corpo e ação, argumentando que a consciência "adormece" quando a vida é condenada ao automatismo. Que isso significa?

A vida se efetiva mediante uma relação com a matéria, isto é, através de uma condição de possibilidade de dissipação de energia acumulada que pode servir como base para o engendramento de atos livres. A tese de que a consciência atravessa a matéria adquire um estatuto importante aqui. Quando pensamos especialmente no mundo organizado, é importante lembrar que o sistema nervoso é peça chave para a realização de ações livres, além da própria consciência que surge nos organismos vivos. A tese de fundo, mobilizada aqui desde o livro de 1896, é a de que a consciência mantém uma dependência e uma irredutibilidade ao corpo, ao cérebro, enfim, ao sistema nervoso.

O automatismo que condena a consciência a um estado de dormência surge exatamente quando não há escolhas disponíveis, o que pode ocorrer se o aparelho do sistema nervoso de uma determinada espécie for pouco desenvolvido. A consciência não é produto do cérebro, mas depende do desenvolvimento de uma estrutura fisiológica que pode ampliar o campo de escolhas disponíveis ao organismo vivo. Bergson considera, então, que quando este último é desprovido de um sistema nervoso complexo, por assim dizer, sua consciência pode ser definida pela variação de locomoção. Por outro lado, as ações do organismo vivo dotado de sistema nervoso é proporcional à complicação de seu cérebro. A função desse órgão, como Bergson já mostrou anteriormente, é encaminhar diferentes estímulos aos diferentes caminhos possíveis, o que dá complexidade a uma ação que se desenrola e oferece ao organismo ampla possibilidade de escolhas em seu caminho. Em *Matière et mémoire*, por exemplo, o ser vivo foi definido como um centro de ação que representa certa soma de contingência que pode ser introduzida num mundo de necessidade. O ser vivo, a partir de ações possíveis que são

desenhadas em sua relação com o mundo, pode engendrar ações livres, sendo que tal capacidade está vinculada à especificidade de cada espécie. Ou seja, um organismo vivo que tem um sistema nervoso desenvolvido têm ao seu dispor um campo maior de ações possíveis, ao passo em que um organismo unicelular, por exemplo, têm seu escopo reduzido. De acordo com Bergson,

> O sistema nervoso de um animal desenha as linhas flexíveis pelas quais sua ação correrá (ainda que a energia potencial a ser liberada esteja acumulada nos músculos antes que no próprio sistema nervoso); seus centros nervosos indicam, pelo seu desenvolvimento e pela sua configuração, a escolha mais ou menos ampla que lhe será dada entre ações mais ou menos numerosas e complicadas (BERGSON, 2016, p. 262).

Essa configuração estabelecida por Bergson indica que a relação entre consciência e sistema nervoso não implica numa irredutibilidade da primeira ao segundo. A consciência não é um produto criado pelo cérebro. Ela não pode ser observada através dos centros nervosos porque não é algo de ordem física, embora seu alcance possa, em certa medida, ser mensurado pelo desenvolvimento dos centros nervosos. Não há uma correspondência estrita entre consciência e cérebro porque há um a mais no estado psicológico. De acordo com Bergson, o estado cerebral exprime o que há de ação nascente no estado psicológico correspondente. No entanto, os estados psicológicos exprimem, por assim dizer, um campo muito mais vasto de possibilidades que estão além do que as configurações cerebrais permitem exibir. Evidentemente, o cérebro é condição para que a consciência possa penetrar no tecido dos acontecimentos, mas não é co-extensivo a ela.

Ao falar da relação entre consciência e cérebro, Bergson passa a especificar a consciência humana, diferenciando-a da consciência dos demais animais. Mas, em que medida ela difere da consciência de outros animais? No caso do humano, seu cérebro é feito para montar mecanismos motores, de modo que esses podem ser escolhidos num determinado momento, contribuindo, assim, para a realização de uma ação. Desse modo, uma das características principais do cérebro humano consiste no número indefinido de mecanismos que ele pode montar, bem como no número de possibilidades de escolhas que são oferecidas. A partir desse modelo, Bergson dirá que a consciência corresponde “[...] à potência de escolha de que o ser vivo dispõe; ela é coextensiva à franja de ação possível que envolve a ação real:

consciência é sinônimo de invenção e de liberdade" (BERGSON, 2016, p. 264). A ideia de invenção remete-nos à possibilidade de se desprender do automatismo. Trata-se de uma capacidade de subverter o hábito que enclausura o organismo e o impede de escolher uma ampla diversidade de ações disponíveis. O animal não humano acaba cedendo aos hábitos que o constituem e não conseguem ultrapassá-los, de modo que a invenção é apenas uma variação sobre o mesmo tema cotidiano. Em outros termos, invenção no âmbito do animal não humano significa que ela é limitada, enquanto que para o humano ela é ampla.

No humano, segundo Bergson, a consciência adquire um outro estatuto, uma vez que ela quebra as correntes do automatismo[218]. As características que marcam a especificidade do animal humano em relação aos outros animais são descritas a partir da relação que a consciência estabelece com a matéria. No caso do humano, a consciência não permanece presa às malhas do automatismo, dos hábitos que repetem sempre o mesmo porque há três momentos, por assim dizer, que fazem com que o animal humano tenha uma margem para agir livremente. Conforme Bergson assinala, o cérebro é o primeiro momento da assim chamada "superioridade" do humano, visto que ele permite responder de maneira livre às demandas do mundo exterior, por exemplo. Textualmente, lemos que esse órgão "[...] permite construir um número ilimitado de mecanismos motores, opor incessantemente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo" (BERGSON, 2016, p. 265).

O segundo momento refere-se à linguagem propriamente humana, cujo aspecto fornece à consciência um corpo imaterial. Ao dizer que a linguagem dispensa a consciência de ser inserida em corpos materiais, Bergson parece sugerir que a linguagem cumpre a função de impedir que a consciência fique enclausurada pelo automatismo e pelos hábitos. Na medida em que a consciência passa a ter um corpo "imaterial", ela torna-se independente do reino da necessidade. Por fim, o último momento que confere uma diferença importante ao animal humano é justamente a vida social. Bergson declara que ela

> [...] armazena e conserva os esforços como a linguagem armazena o pensamento, que fixa desse modo um nível médio para o qual os indivíduos deverão se alçar de saída e, por meio dessa excitação

[218] Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 264-265.

> inicial, impede os medíocres de adormecer, incita os melhores a subirem mais alto (BERGSON, 2016, p. 265).

Seguramente, a última parte dessa passagem, quando menciona a "superioridade" da espécie humana, pode reforçar um preconceito com a filosofia bergsoniana. Sabemos que há algumas críticas que atacam justamente essa suposta ideia de "homem evoluído" (humanidade superior) que deveria prevalecer na natureza e no seio social. A vida social configura-se como condição de possibilidade para a humanidade avançar. Na medida em que o animal humano representa um ponto alto da evolução, a vida em sociedade, portanto, também pode ser entendida como algo que condiciona o desenvolvimento "superior" da humanidade como um todo. Questões que tratam especificamente da sociedade serão trabalhadas em *Les deux sources de la morale et de la religion*, obra que trata de temas que Bergson está apenas comentando superficialmente aqui. Não iremos explorar os argumentos apresentados neste livro, o que exigiria um grande esforço de nossa parte.

Cérebro, linguagem e sociedade configuram-se como momentos distintos de uma mesma superioridade interna, ou seja, o *élan*. Em outros termos, cada um desses signos demonstra o sucesso que a vida obteve num dado momento de sua evolução, de modo que a noção de personalidade vincula-se a esses diferentes momentos. O cérebro, a linguagem e a sociedade contribuem para que a personalidade humana seja entendida como instância capaz de aumentar, estender-se, amadurecer e, portanto, criar-se a si mesma. Desse modo, as características destacadas aqui possibilitam refundar a personalidade em novos termos.

Cabe observar que alguns termos utilizados em *L'évolution créatrice* também aparecem nas conferências de Edimburgo, especialmente na décima primeira. Na obra de 1907, Bergson busca assinalar com precisão a diferença entre o animal humano e os demais animais e descobre, então, que há entre eles uma diferença de natureza e não apenas de grau. O humano ainda pode ser considerado um "animal" porque advém da evolução da vida, mas ele se destaca dos demais animais porque possui especificidades que lhe são próprias. Conforme mencionamos acima, aquilo que distingue o animal humano dos demais animais corresponde a três momentos diferentes da evolução da vida.

Nas conferências em Edimburgo, Bergson propõe uma tese central que define a personalidade como *continuidade de movimento* de sua vida interior[219] e defende que tal continuidade só pode ser encontrada no animal humano; ela é vista como o que marca a diferença radical em relação aos demais animais. Especialmente na décima primeira conferência, nota-se que há semelhanças entre o animal humano e os animais superiores, tais como anfíbios, mamíferos, aves e répteis. Por exemplo, Bergson declara que não há função psíquica que encontramos nos animais humanos que não possa ser encontrada em tais animais superiores[220]. Mesmo que haja algumas aproximações significativas entre o animal humano e os outros animais, o que seria propriamente específico do primeiro diz respeito a essa continuidade interior de nossa vida psicológica.

L'évolution créatrice, seguramente, é um livro que, ao explorar a relação entre organismo vivo e matéria, organismo e consciência, possibilita dar alguns contornos interessantes à ideia de continuidade da vida interior como algo que define a noção de pessoa. A continuidade da vida psicológica, nesse livro, aparece atrelada à memória e ao *élan vital*. Com efeito, esse texto dá condições de interpretar a décima primeira conferência de Edimburgo, visto que esta pode ser lida uma espécie de resumo do que foi proposto em 1907. Ao falar de "continuidade da vida psicológica", Bergson refere-se à noção de *élan* e isso exige considerar três pontos: 1) a pessoa é a *continuidade* de um movimento; 2) tal continuidade permite ampliar a concepção de ação propriamente humana; 3) essa continuidade é a manifestação, no plano psicológico, do *élan vital* que Bergson encontra em seu terceiro livro.

Riquier (2009), ao comentar sobre o terceiro elemento essencial que constitui a pessoa humana, o *élan*, afirma que ele inclui nossa vontade, nossos desejos e nossas mais diversas tendências. A dimensão propriamente do humano é circunscrita por aspectos "biológicos", por assim dizer, mas também psicológicos. A personalidade possui uma base física que opera segundo as características desse impulso que é o *élan*. Desse modo, para Riquier, ele é justamente o elemento crucial para que uma decisão, por exemplo, seja efetivada em ato. Lembremos que até *Matière et mémoire* a pessoa tinha sido entendida como algo que toma a atitude de esperar antes de agir propriamente, de modo que sua estrutura fisiológica, o

---

[219] Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1070.

[220] Essas considerações repercutem muito bem na Filosofia Ecológica, na medida em que esta vertente da filosofia concede um lugar importante aos animais que, por vezes, foram menosprezados pela tradição filosófica.

mecanismo de sua percepção e a dinâmica de lembranças contribuem para que uma ação seja desenhada antes mesmo de ser realizada. Segundo a leitura desse comentador, podemos depreender "[...] que nada de fato a obriga a agir, a menos que já exista um impulso que a impulsione até o ponto que ela precisa alcançar" (RIQUIER, 2009, p. 468). Com *L'évolution créatrice* podemos ver, então, a importância que o *élan* adquire, uma vez que ele é chave para compreender como uma ação se desenrola e se concretiza. Nesse sentido, nota-se que consciência não significa apenas hesitação, mas é primordialmente *escolha*. Escolher, exige que uma ação possível desenhe, antes, um campo de possibilidades que, posteriormente, será preenchido por um impulso que encaminha a ação ao estado de sua efetivação. Mas, aqui, a ideia de escolha, na medida em que está ligada ao *élan*, revela-se também como manifestação de desejos, vontades e diversas tendências.

O *élan* é algo que encaminha a pessoa ao ponto em que ela pode efetivar sua ação. Poderíamos ler aqui nesta noção a ideia de que algo movimenta o interior de uma pessoa, colocando-a num ponto que leva a agir. Um desejo, por exemplo, mobiliza um horizonte futuro que ainda não se realizou, pois trata-se de diversas possibilidades que passam a existir para uma pessoa num determinado momento que podem ou não ser realizadas. Sendo assim, o desejo considera poder alcançar algo que está mais no futuro do que propriamente no presente, algo que ainda não aconteceu; o desejo consiste em que algo esperado aconteça segundo nossa própria vontade. Mesmo que o desejo seja algo que ainda não foi realizado, é nítido que ele envolve escolhas, consciência, portanto, personalidade. Quando pensamos num desejo, percebemos que saltamos do presente para o futuro, dimensão que é apresentada a partir de diversas possibilidades de ações. De acordo com Riquier, o passado "[...] só pressiona a porta do presente na medida em que ele próprio é levado primeiro por um impulso vital que impulsiona a pessoa em direção ao futuro" (RIQUIER, 2009, p. 468). Seguramente, o desejar não pode ser pensado sem a consideração da noção de personalidade como "continuidade do movimento de sua vida interior", ou seja, sem o *élan*.

A observação de nossa vida interior, de acordo com Bergson, possibilita circunscrever a realidade da pessoa humana, distinguindo-a dos demais animais. Mas, as configurações do sistema nervoso também permitem distinguir a espécie humana. Ao relacionar nossa vida interior com um *élan* que também é encontrado

no âmbito da vida, percebe-se que a discussão sobre a personalidade vai além da consciência singular e se estende ao âmbito vital. A continuidade de movimento da vida interior define a pessoa humana em oposição às outras espécies. Esse movimento de continuidade ilustra o aspecto principal da espécie humana, ao passo em que no reino animal é a repetição que define sua especificidade. Nesse sentido, em alguns casos, então, alguns animais reproduzem a repetição e não conseguem criar novidades, visto que não há propriamente uma continuidade de sua vida interior, de seu *élan*. No caso do animal humano, por outro lado, o movimento contínuo revela uma outra modalidade de ser e de existir no mundo.

O livro de 1907 estabelece uma nova compreensão da evolução da vida, sendo que nem o mecanicismo darwiniano nem o finalismo servem como explicações adequadas. Ao longo de todo o percurso da obra, Bergson defende que a vida "transcende a finalidade"; ela não possui plano nem projeto[221]. Se houvesse um plano a ser realizado, ela não poderia ser criação, imprevisibilidade, novidade. Uma das teses principais de Bergson é a de que a vida pode ser explicada por meio da imagem do *élan*. Ao identificá-lo com a duração psicológica, com a consciência singular, Bergson considera que é preciso retomar o mergulho na duração pura. Sendo assim, é a partir do retorno a si mesmo que o "homem", ou a personalidade, encontraria a realidade como dualidade, o princípio que se revela a partir do duplo movimento realizado no interior da consciência. De um lado, a espiritualidade, que é o movimento criador, vital; e, de outro, a materialidade, movimento inverso de extensão e queda, que interrompe o primeiro. A personalidade, tema central de nossos estudos, é fruto de duas tendências que Bergson busca perscrutar em *L'évolution créatrice*. Materialidade e espiritualidade constituem, assim, nossa personalidade. Ao buscar compreendê-la em novos termos, Bergson descobre que ela é o pivô central para pensar esses elementos. É por isso que Bergson dirá, em uma discussão com a Sociedade Francesa de Filosofia, que o "[...] Todo é, ao contrário, da mesma natureza que o eu, e que o apreendemos por um aprofundamento cada vez mais completo de si mesmo" (BERGSON, 1972, p. 774). O trabalho aqui é duplo: descobrir o fundamento da vida, das diferentes espécies e do movimento inverso de nossa consciência e, especialmente, a dualidade de nossa personalidade.

---

[221] Cf. BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 265-266.

A espécie humana possui uma relação diferente com o *élan vital*. Diferentemente dos demais animais, o ser humano é um animal privilegiado, segundo a filosofia de Bergson, no sentido de que nele o *élan* não se torna totalmente preso às amarras da necessidade e do automatismo. O *élan* é criação, é vontade de criar que se efetiva em diferentes formas. No caso do animal humano, a vida não é tão prisioneira de sua forma, visto que nele há margem para o advento de atos criadores. Nas palavras de Henri Gouhier, sobre esse ponto, lemos o seguinte:

> [...] a consciência imanente à vida não se limita às luzes mais ou menos brilhantes que guiam os animais mais talentosos que reagem aos estímulos de seu ambiente; para continuar seu curso e permanecer poder de invenção, o impulso vital não precisa mais passar por essa nova espécie para criar outra: ele continua sua obra no interior da humanidade, em e por meio de indivíduos que, desse fato, tornam-se pessoas (GOUHIER, 1989, p. 99).

A consciência pode obter uma quantidade maior de atos livres porque não responde de forma automática aos estímulos de seu ambiente. No ser humano, há uma possibilidade de escolha e hesitação que garantem, assim, uma ação livre. A especificidade da continuidade do movimento da vida interior do ser humano é a de um impulso que significa a própria continuidade do trabalho do *élan*. A citação acima reforça a ideia de que tornar-se uma pessoa está relacionado à continuidade do *élan*, à continuidade de uma história singular conservada na e pela memória como potência de criação. De acordo com Bergson, a personalidade "[...] continua, portanto, indefinidamente, o movimento vital, ainda que não arraste consigo tudo o que a vida carregava em si" (BERGSON, 2016, p. 266). Desse modo, a personalidade implica considerar a atividade contínua de um *élan* que é criador. A personalidade, então, é "continuidade de mudança"; ela "amadurece" e é, assim, continuidade do passado no presente que avança no futuro. Nossa personalidade é, portanto, temporalidade.

Considerações finais

A personalidade é uma noção central no pensamento de Bergson. Seus escritos, sobretudo suas três obras principais, testemunham que uma teoria da personalidade é elaborada gradualmente a cada livro. O interesse pelo tema demonstra, assim, que a personalidade assume uma posição de destaque dentro de sua filosofia. Desse modo, essa noção opera no interior da filosofia bergsoniana, conectando-se a outros temas principais, como consciência, corpo e vida. À medida que tais noções vão sendo esclarecidas e ampliadas a partir de diferentes perspectivas, nota-se que é a própria noção de personalidade que ganha cada vez mais força e amplitude. Na sétima conferência de Edimburgo, Bergson afirma o seguinte sobre a personalidade:

> Essa continuidade de mudança causa o que chamamos de permanência, unidade e substancialidade da pessoa. Ao longo de toda a sua existência, a pessoa prolonga o seu passado até o presente, retém tudo — seja na memória consciente ou inconsciente — e também acrescenta algo a isso. Mas, não tem nada a ver com a adição de partes a partes. A analogia é uma fita elástica que poderia ser esticada até um comprimento indefinido sem nunca se dividir e que, além disso, pelo simples fato de aumentar seu comprimento, pode ao mesmo tempo aumentar seu peso (BERGSON, 1972, p. 1064).

A personalidade, portanto, é uma continuidade de mudança. A filosofia de Bergson, ao propor uma teoria da personalidade, explicita que essa continuidade de mudança não é apreendida por nosso intelecto, uma vez que este se escandaliza com ela, conforme mostra Micheline Tison-Braun (1981). Com efeito, essa filosofia propõe outra compreensão da mudança, mobilizando, assim, uma nova perspectiva sobre a consciência, o corpo e a vida, bem como a relação entre esses elementos. A compreensão da vida psicológica em novos termos é, assim, a primeira etapa para tal empreitada. A analogia com a fita elástica mostra que é a duração o pano de fundo metafísico para pensar a personalidade. Ao explorar as características da "mudança", Bergson demonstra a necessidade de pensá-la por meio de um outro tipo de conhecimento. Sendo assim, a filosofia de Bergson ficou conhecida por repensar a maneira tradicional de filosofar, insurgindo-se, assim, contra a metafísica tradicional, estática e engessada por conceitos problemáticos.

Nesse sentido, a filosofia bergsoniana propõe uma nova experiência do Ser, cujo percurso vai da interioridade, passando pela matéria e desembocando nos organismos vivos. Seu itinerário percorre desde a análise da interioridade e da vida psicológica, passa pela análise da relação entre a consciência e a exterioridade, investigação da matéria, e, por fim, chega à análise da evolução da vida e suas diferentes manifestações. No cerne da crítica à metafísica tradicional, que condiciona o Ser à imutabilidade, Bergson coloca a noção de duração como elemento central, seu ponto de partida. É essa noção que servirá como modelo para repensar a essência da realidade, entendida também como movimento, duração, ou seja, mudança. O equívoco da metafísica tradicional foi considerar o movimento a partir da imobilidade. Desse modo, a metafísica bergsoniana busca elucidar que a realidade é *devir*, uma totalidade movente que pode ser intuída pelo espírito. A crítica dirigida à metafísica tradicional busca mostrar que a nova compreensão sobre a mudança, o *Ser*, o movimento e, enfim, a duração (tempo), abre caminho para uma discussão sobre a personalidade. Ao propor que a pessoa prolonga o seu passado no presente e acrescenta algo a ele, reformulando a compreensão das dimensões temporais, Bergson sugere que a discussão sobre a personalidade não pode prescindir de uma reflexão sobre o tempo.

Bergson evita constantemente o uso de definições, pois elas generalizam e fixam a qualidade movente do que é intuído[222]. Com efeito, a personalidade aparece justamente em termos de mudança e movimento, noções centrais no pensamento do filósofo: a personalidade é "[...] uma continuidade de movimento, uma continuidade de mudança" (BERGSON, 1972, p. 1220). Levando em conta a radicalidade do pensamento do filósofo, podemos dizer que, por trás do devir da realidade, não há algo que seria de essência imutável. A realidade é movimento; tudo muda, e, tanto na superfície das coisas quanto nas profundezas do real, não encontramos outra coisa senão *movimento*. Desse modo, a própria “coisa” passa a ser entendida como mudança, movimento[223]. Para Bergson, a essência é o que muda incessantemente, sendo a realidade um movimento que ele chama propriamente de duração. Tanto na matéria quanto no espírito, em todos os níveis

[222] Cherniavsky argumenta que a duração é um termo de difícil definição conceitual. Segundo o comentador: “Bergson evita definições sempre que precisa expressar uma intuição, pois o que esta consegue captar, a outra a distorce. A intuição capta o singular e o móvel, enquanto a definição congela e generaliza” (CHERNIAVSKY, 2009, p. 28).
[223] Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a, p. 165-167.

da realidade, encontramos apenas o movimento, que é indivisível, uma substância que se prolonga indefinidamente. A tentativa de reinterpretar a realidade permite ao filósofo, portanto, propor uma concepção de personalidade em novos termos.

A intuição de nossa personalidade em seu devir, em sua continuidade de movimento/mudança, torna-se possível na medida em que Bergson repensa a metafísica tradicional, bem como a psicologia científica. Nossa intenção de acompanhar o percurso bergsoniano exigiu considerar algumas etapas críticas, fundamentais para o reposicionamento da metafísica e da psicologia frente às posturas consideradas deficitárias. Seguramente, a crítica à psicologia científica, que é uma etapa importante para Bergson reformular a noção de vida psicológica, abre um horizonte para o filósofo propor uma nova metafísica. Ou seja, a discussão sobre a natureza do psiquismo, bem como a análise do funcionamento do mental, são etapas que possibilitam discutir o tempo como categoria metafísica, permitindo repensar a personalidade humana. Bergson propõe, assim, outra apreensão da personalidade, que se efetiva principalmente mediante a reconsideração do alcance de nossa inteligência. Trata-se de renovar a maneira tradicional de filosofar. Nesse sentido, a construção de uma teoria da personalidade, cujo progresso ocorre por meio de um percurso crítico, livro após livro, resulta da refundação das bases metafísicas. As dimensões da personalidade, portanto, podem ser observadas a partir da articulação entre metafísica e psicologia, por exemplo, disciplinas que consideram temas como vida, consciência e corpo. A filosofia de Bergson trata desses temas, cujos desdobramentos ainda podem ser explorados sob diferentes perspectivas. Evidentemente, nosso objetivo aqui não foi o de esgotar as análises feitas pelo filósofo a respeito deles.

Nossa intenção, modesta, foi apenas acompanhar a maneira pela qual a temática da personalidade aparece na filosofia bergsoniana, especialmente em relação aos outros temas trabalhados pelo filósofo. Assim, o modo *sui generis* de Bergson de abordar tais assuntos faz com que o corpo, a consciência e a vida sejam analisados sob um novo olhar, isto é, de um modo que vai na contramão do que transmitiam a ciência e a filosofia de sua época. Nesse sentido, concordamos com Riquier quando ele diz que a duração, a memória e o *élan vital* são unidos em nós, sendo a noção de personalidade central para compreendê-los[224].

[224] Cf. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009, p. 450.

A teoria da personalidade de Bergson tem a duração como seu ponto de partida, uma noção de difícil apreensão que revela, inicialmente, a natureza do psiquismo. Seguramente, o *Essai* dá o pontapé inicial ao que Bergson chama de "movimento", duração e consciência. A memória, enquanto noção central para pensar a dimensão do espírito, possibilita ampliar a discussão sobre a personalidade e a vida psicológica. *Matière et mémoire*, nesse sentido, mostra que consciência e personalidade não podem ser consideradas sem levar em conta o papel desempenhado pela memória, isto é, o de empurrar o passado no presente. O *élan*, por sua vez, legitima a ideia de que a personalidade não pode ser pensada fora do curso da evolução da vida, cujos efeitos também são compreendidos à luz da duração. *L'évolution créatrice* também esclarece que a vontade impele a personalidade a agir, a se efetivar no mundo como atualização do passado no presente. Sendo assim, as análises que nos propusemos a fazer concentraram-se em mostrar como a personalidade foi articulada em cada uma dessas obras. Sem esclarecer as noções de duração, memória e *élan*, não podemos compreender a personalidade como "movimento contínuo para frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro", bem como "continuidade de mudança".

A personalidade, segundo nossa interpretação da filosofia de Bergson, não é uma noção que aparece de modo tão claro em seus textos. Portanto, a dificuldade que nosso trabalho enfrentou consistiu em extrair considerações e aspectos importantes desse tema, levando em conta também outras discussões propostas pela filosofia bergsoniana. Em seus escritos, por exemplo, observa-se que a personalidade aparece, por vezes, num registro de conflito. Apreender a personalidade, e a consciência que temos dela, exige adotar um registro distinto da análise conceitual propriamente dita. A filosofia de Bergson é uma tentativa de mostrar que podemos apreender em profundidade a interioridade a partir de um esforço específico. Tal esforço, seguramente, também auxilia na elucidação dessa noção tão complexa, que se revela aos poucos, às vezes, a partir do que ela não é.

Acreditamos, assim, que a tentativa de esclarecer a noção de personalidade em Bergson pode ser entendida como um aprendizado[225]. Isto é, um aprendizado que esclarece aspectos importantes de sua filosofia, uma filosofia inserida em um

[225] Sobre a leitura da filosofia de Bergson, Worms considera que se trata de um aprendizado em diferentes aspectos. Para tanto, cf. WORMS, F. Lire Bergson: un apprentissage. In: WORMS, F. e RIQUIER, C. (orgs.). *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011, p. 3-4.

contexto específico e que dialoga com temas bem delimitados por outras áreas do saber. Mas, além disso, trata-se de um aprendizado que nos coloca em um percurso de questionamento de nós mesmos, um questionamento de nossa interioridade e sua relação com a base física que a sustenta, enfim, uma investigação daquilo que nos constitui enquanto pessoa. Alguém que se propõe a realizar uma pesquisa em filosofia busca, antes de tudo, respostas para si mesmo. No entanto, assim como na maioria das pesquisas acadêmicas, o percurso realizado depara-se com mais questões do que respostas definitivas. Seguramente, a filosofia é uma conversa inacabada, uma conversa que está se construindo a cada momento.

Referências bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Third Edition (DSM-III), 1980.

BABINI, Valeria-Paola. *La vita come invenzione***.** Motivi bergsoniani in psichiatria. Bologne: Il Mulino, 1990.

BENOIT, Lelita Oliveira de Rodriguez. *Sociologia comteana*: gênese e devir. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

BERGSON, Henri. *Essair sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2018. (Édition critique).

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a. (Édition critique).

_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

_____. *Le rêve*. Paris: PUF, 2013. (Édition critique).

_____. *Cours, tome II*: Leçons d'esthétique. Leçons de morale. Leçons de psychologie et métaphysique. Paris: PUF, 1992.

_____. *Durée et simultanéité*. Paris: PUF, 2009. (Édition critique).

_____. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 2009a. (Édition critique).

_____. *L'âme et le corps*. Paris: PUF, 2011. (Édition critique).

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016. (Édition critique).

_____. *Matière et mémoire:* essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 2012. (Édition critique).

_____. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. Paris: PUF, 2012a. (Édition critique).

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Edições 70: Lisboa, 2019.

_____. *Curso de psicologia e metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *O riso*: Ensaio sobre o significado do cômico. São Paulo: Edipro, 2018b.

BOUANICHE, Arnaud. Dossier critique. In: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2018. (Édition critique).

BRÉHIER, Émile. *The history of philosophy volume VII*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

BROWN, Edward, M. Pierre Janet and Félida artificielle: multiple personality in a nineteenth-century guise. **Journal of History of the Behavioral Sciences**, vol. 39 (3), 2003, p. 279-288.

CALKINS, Mary Whiton. Henri Bergson: Personalist. **The Philosophical Review**, Vol. 21, No. 6 (Nov., 1912), pp. 666-675.

CANALES, Jimena. Einstein, du Collège de France à la Société française de philosophie. In: *Einstein au Collège de France* [en ligne]. Paris: Collège de France, 2020.

CANGUILHEM, Georges. Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2016, p. 650-661.

CARROY, Jacqueline; PLAS, Régine. How Pierre Janet used pathological psychology to save the philosophical self. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, Vol. 36 (3), p. 231–240, 2000.

CHERNIAVSKY, Axel. *Exprimer l'esprit*: Temps et langage chez Bergson. Paris: L'Harmattan, 2009.

CHURCHLAND, Paul. *Matéria e consciência*: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores*)*.

CORSINI, Francesco. Bergson psychopathologue. In: WORMS, F. (éd.). *Annales bergsoniennes III*. Bergson et la science. Paris: PUF, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

DURING, Elie. Dossier critique. In: *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. Paris: PUF, 2012a. (Édition critique).

ELLENBERGER, Henri Frédéric. *The discovery of the unconscious*. The history and evolution of dynamic of psychiatry. London: Fontana Press, 1994.

ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor, 2016.

FAMIANI, Irene. Pierre Janet: la perte de *la fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante. In: STANCATI, C. CHIRICÒ, D. VERCILLO, F. *Henri Bergson:* esprit et langage. Mardaga, 2001.

FENEUIL, Anthony. *Bergson: mystique et philosophie*. Paris: PUF, 2011.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. In: *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. XII, 2010.

FREZZATTI JR., Wilson, Antonio. A função da psicologia em Théodule Ribot e Nietzsche. In: RIBOT, T. *As doenças da personalidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

FUNARO, Anna. Des phénomènes paranormaux au rire. In: STANCATI, C. CHIRICÒ, D. VERCILLO, F. *Henri Bergson:* esprit et langage. Mardaga, 2001.

GASSER, J. La notion de mémoire organique dans l'œuvre de T. Ribot. **History and Philosophy of the Life Sciences**, Vol. 10, nº 2, 1988, p. 293-313.

GIBSON, James Jerome. *The Ecological Approach to visual perception*. New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates, Inc, 1986.

GOLDSCHMIDT, Victor. Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire. In: WORMS, F. *Annales bergsoniennes* I. Bergson dans le siècle, Paris: PUF, 2002.

GOUHIER, Henri. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1989.

GRIVET, Jules. La théorie de la personne d'après Henri Bergson. In: BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

GUILLAUME, Paul. As origens da ideia da forma. **Revista abordagem gestalt**. Vol.18, no.1, Goiânia, Junho de 2012.

HACKING, Ian. *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

HART, Onno van der., FRIEDMAN, Barbara. A reader's guide to Pierre Janet. A neglected intellectual heritage. In: CRAPARO, Giuseppe., ORTU, Francesca., HART, Onno van der. (éd.). *Rediscovering Pierre Janet*. Trauma, dissociation, and a new context for psychoanalysis. New York: Routledge, 2019.

HOBBES, Thomas. De corpore Politico. In: MOLESWORTH, Sr. William (ed.). *The Collected works of Thomas Hobbes*. London: Routledge, 1992.

HUDE, Henri. Introdução. In: BERGSON, H. *Curso de psicologia e metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

JAMES, William. *The principles of psychology*. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.

JANET, Pierre. *Les névroses*. Paris: L'Harmattan, 2008.

_____. *Les obsessions et la psychasthénie*. Tome I. Paris: Félix Alcan, 1903.

_____. *L'évolution psychologique de la personnalité*. Édition Chahine, 1984.

_____. *État mental des hystériques. Les accidents mentaux*. Paris: Rueff, 1894.

JANET, Paul. *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Paris: Libraire Ch. Delagrave, 1879.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução à epistemologia da Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

JOHANSON, Izilda. *Arte e intuição*: a questão estética em Bergson. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH/USP, FAPESP, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KREPS, David. *Bergson, complexity and creative emergence*. UK: Palgrave McMillan, 2015.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

LACHELIER, Jules. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique.* Paris: Félix Alcan, 1898.

LACLOS, Frédéric, Fruteau de. Introduction à la métaphysique. In: BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2018a. (Édition critique).

LANDES, Donald. Character and personality. From a privileged image of durée to the core of a new metaphysics. In: SINCLAIR, M; WOLF, Y. (ed.). *The Bergsonian mind*. New York: Routledge, 2022.

LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

_____. The normal and the pathological in Bergson. **MLN**, Vol. 120, N. 5, Comparative Literature Issue, dec., 2005, p. 1146-1155.

LARGE, David. *Ecological philosophy*. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/294871675_Ecological_Philosophy.

LEBLANC, André. The origins of the concept of dissociation: Paul Janet, his nephew, and the problem of post-hypnotic suggestion. **History of Science**. 2001; 39 (1): p. 57-69.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Vol. I. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

MCGRATH, Larry Sommer. *Making spirit matter*: neurology, psychology and selfhood in modern France. London: The university of Chicago Press, 2020.

MARQUES, Silene, Torres. *Ser, tempo e liberdade*: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

MIQUEL, Paul Antoine. *Bergson dans le miroir des sciences*. Paris: Éditions Kimé, 2014.

MISSA, Jean-Nöel. Une critique positive du chapitre II de Matière et mémoire de Bergson. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997.

MOURÉLOS, Georges. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

NAGEL, Thomas. Brain bisection and the unity of consciousness. **Synthese**, 22: 396-413, 1971.

NICOLAS, Serge. *La mémoire et ses malades selon Théodule Ribot (1881)*. Paris: L'Harmattan, 2002.

_____. L'hérédité psychologique d'après Théodule Ribot (1873) : la première thèse française de psychologie "scientifique". **L'année psychologique**, vol. 99, n°2. p. 295-348, 1999.

_____. Les idées sur la mémoire d'un contemporain de Bergson: Théodule Ribot (1839-1916). In: JAFFARD, E., CLAVERIE, B. & ANDRIEU, B. *Cerveau et mémoires* : Bergson, Ribot et la neuropsychologie. Éditions Osiris, 1998, p. 11-42.

NICOLAS, Serge.; GRAS, Doriane. Habitude et mémoire dans le cours et l'oeuvre de Bergson. In: MATTON, Sylvain., PANERO, Alain (éds.). *Bergson professeur*. Actes du colloque international organisé par Alain Panero, Sylvain Matton et Mireille Delbraccio (Paris, École normale supérieure, 22-24 novembre 2010). Louvain-la-neuve: Peters, 2014.

OLIVEIRA, Renato Alves. A dimensão teológico-cristã da pessoa humana. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 557-605, abr./jun, 2016.

OLSON, Eric Todd. *The human animal: Personal Identity without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PAIVA, Rita. Impulso criador e drama vital em Bergson. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 46, n. 2, p. 253-274, Abr./Jun., 2023.

PANERO, Alain. *Corps, cerveau et esprit chez Bergson*. Le spiritualisme minimaliste de *Matière et mémoire*. Paris: L'Harmattan, 2006.

PENNISI, Antonio. Langage, action, réalité chez Henri Bergson. In: STANCATI, C. CHIRICÒ, D. VERCILLO, F. *Henri Bergson:* esprit et langage. Mardaga, 2001.

PEREIRA, Mário, Eduardo, Costa. Pierre Janet e os atos psíquicos inconscientes revelados pelo automatismo psíquico das histéricas. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. 11, núm. 2, Junho, 2008.

PINTO, Débora Cristina Morato. A análise bergsoniana do social entre natureza e cultura: psicologia, biologia e filosofia moral à luz da duração. **Dissertatio**, Pelotas, v. 4, p. 26-50, dez. 2016.

PLUTARCO. Teseo (XXIII). *Vidas Paralelas*. [s. n. t.], t. 1, p. 24-25. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action&co_autor=174. Acesso em: 26 Jun. 2023.

PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Les Éditions du cerf, 1994.

PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental*. Consciência e Negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: EDUSP, 1988.

RIEBER, Robert, W. *The bifucartion of the self*. The history and theory of dissociation and its disorders. USA: Springer, 2006.

RIBOT, Théodule. *As doenças da personalidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

_____. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879.

_____. *Les maladies de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1906.

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.
_____. Subject and person in Bergson. In: SINCLAIR, M; WOLF, Y. (ed.). *The Bergsonian mind*. New York: Routledge, 2022.

ROTH, S, Michael. Remembering Forgetting: Maladies de la Mémoire in Nineteenth-Century France. **Representations**, Spring, nº. 26, Special Issue: Memory and CounterMemory, pp. 49-68, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth. *História da Psicanálise na França*. A batalha dos cem anos. Volume 1: 1885-1939. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imagination*. Paris: PUF, 2007.

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e exercícios espirituais. **Revista Doispontos**, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 211-229, dezembro de 2017.

SCHWARTZ, Leonard. *Les névroses et la psychologie dynamique de Pierre Janet*. Paris: PUF, 1955.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SINCLAIR, Mark. *Bergson*. New York: Routledge, 2020.
_____. Note sur la liberté comme expression dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience. **Bergsoniana**, 1, 01 Julho, 2021. Acesso em 14 de Setembro de 2021. URL : http://journals.openedition.org/bergsoniana/390.

SIBTON, Brigitte (éd.). *Bergson et Freud*. Paris: PUF, 2014.

TEIXEIRA, Rafael Henrique. *Implicações entre Homem e Natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson*. São Paulo: Editora Unifesp, 2017.

THIRARD, Jacqueline. La fondation de la 'Revue philosophique'. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. t. 166, no. 4, centième anniversaire (Oct.-Déc.), 1976, p. 401-413.

TISON-BRAUN, Micheline. *L'introuvable origine*. Le problème de la personnalité au seuil du XXe siècle. Flaubert, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Bergson, Claudel, Gide, Proust, Geève : Droz, coll. "Histoire des idées et critique littéraire", 1981.

VERDEAU, Patricia. *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*. Paris: Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 2011.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. Les paradoxes du moi dans l'Essai de Bergson. In: Naissance d'une philosophie – Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. Paris: PUF, 1990.

_____. Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson. In: PETIT, Jean-Luc (éd.). *Les neurosciences et la philosophie de l'action*. Paris: Libraire philosophie J. Vrin, 1997, p. 111-124.

_____. *Le spiritualisme de Bergson*. Paris: Hermann, 2020.

YANNARAS, Christos. *Person and Eros*. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2007.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

_____. A concepção bergsoniana do tempo. **Revista Doispontos**, v. I, no. I, 2004, p. 129-149.

_____. *La philosophie en France au XXème siècle*. Moments. Éditions Gallimard, 2009.

_____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

_____. *Introduction à Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1997.

_____. Lire Bergson: um apprentissage. In: WORMS, F. e RIQUIER, C. (orgs.). *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.

ZANFI, Caterina. Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte. In: WORMS, Frédéric (ed.). *Annales bergsoniennes V*. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui. Paris: PUF, 2012, p. 223-226.