

O PROBLEMA DA PERSONALIDADE: CONFERÊNCIAS DE
HENRI BERGSON NA UNIVERSIDADE DE EDIMBURGO (1914)
THE PROBLEM OF PERSONALITY: HENRI BERGSON
AT THE UNIVERSITY OF EDINBURGH

RODRIGO BARROS GEWEHR¹
FERNANDO MONEGALHA²

Abstract: *The Personality problem* is the title agreed upon to a series of lectures given by Bergson in the *Gifford Lectures* of 1914. Of these conferences, we know only the summaries, which were published in English in *Mélanges*, followed by a french translation of Martine Robinet. More recently, this french translation was revised and added with an extensive critical apparatus at the time of the publication of the *Écrits philosophiques*, the last volume of the critical edition of Bergson's work, published by PUF. The present translation is based on the original english text published in *Mélanges*, and enriched with the translation of Élie During's notes published in the aforementioned critical apparatus of the *Écrits philosophiques*.

Key-words: Bergson; Personality; Mind; Élan.

Resumo: *O Problema da Personalidade* é o nome dado a uma série de conferências proferidas por Bergson no quadro das *Gifford Lectures* em 1914. Dessas conferências, conhecemos apenas os resumos, que foram publicados em inglês na coletânea de textos *Mélanges*, seguidos na mesma obra de uma tradução para o francês de Martine Robinet. Mais recentemente, essa tradução

Résumé: *Le problème de la personnalité* est le titre donné à une série de conférences de Bergson prononcées à l'occasion des dans les conférences *Gifford Lectures* de 1914. De ces conférences, nous ne connaissons que les résumés, qui ont été publiés en anglais dans *Mélanges*, suivis d'une traduction française de Martine Robinet. Plus récemment, cette traduction française a

¹ Professor do Instituto de Psicologia e da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorado em psicanálise e psicopatologia pela Université Paris Diderot (2012). Email: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br. ORCID: 0000-0002-3274-7032.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL. Doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2016). Email: fmonegalha@uol.com.br. ORCID: 0000-0001-5271-6738.

para o francês foi revista e acrescentada de um extenso aparato crítico, por ocasião da publicação dos *Écrits philosophiques*, último volume da edição crítica da obra de Bergson, publicada pelas *Presses Universitaires de France*. A presente tradução de *O problema da personalidade* toma como base o texto original em inglês, publicado nos *Mélanges*, enriquecendo-o com a tradução das notas de Élie During publicadas no mencionado aparato crítico dos *Écrits philosophiques*.

Palavras-chave: Bergson; Personalidade; Espírito; Élan.

été révisée et ajoutée avec un appareil critique étendu lors de la publication des *Écrits philosophiques*, dernier volume de l'édition critique de l'œuvre de Bergson, publiée par PUF. La présente traduction est basée sur le texte anglais original publié dans *Mélanges* et enrichie de la traduction des notes d'Élie During publiées dans l'appareil critique susmentionné des *Écrits philosophiques*.

Mots-clés: Bergson; Personnalité; Esprit; Élan.

Introdução

O Problema da Personalidade é o nome dado a uma série de conferências proferidas por Bergson no quadro das *Gifford Lectures* em 1914. Dessas conferências, conhecemos apenas os resumos, que foram publicados em inglês na coletânea de textos *Mélanges* (p. 1051-1071), seguidos na mesma obra de uma tradução para o francês de Martine Robinet (p. 1071-1086). Mais recentemente, essa tradução para o francês foi revista e acrescentada de um extenso aparato crítico, por ocasião da publicação dos *Écrits philosophiques*, último volume da edição crítica da obra de Bergson, publicada pelas *Presses Universitaires de France*. A presente tradução de *O problema da personalidade* toma como base o texto original em inglês, publicado nos *Mélanges*, enriquecendo-o com a tradução das notas de Élie During publicadas no mencionado aparato crítico dos *Écrits philosophiques*. Contrariamente às conferências, que estão já em domínio público, as notas críticas estão submetidas a direitos autorais. Nesse sentido, somos particularmente gratos à PUF, que nos autorizou a publicação da integralidade das notas relativas a essa série de conferências proferidas por Bergson. Cremos, com isso, estar oferecendo ao público de língua portuguesa não apenas a tradução de um texto essencial de Bergson, mas também a de um pormenorizado trabalho crítico, que em muito esclarece o projeto do filósofo francês. A respeito da presente tradução temos algumas observações a fazer:

- 1 A numeração das notas, bem como seu posicionamento no corpo do texto, seguem o esquema dos *Écrits philosophiques*, iniciando-se na nota 215 (p. 596) e encerrando-se na nota 277 (p. 607).

2. Nas notas, foram mantidas as remissões a outras partes dos *Écrits philosophiques*, fora do escopo desta tradução, indicadas pelos termos *supra* e *infra*, com as correspondentes páginas.
3. Nas notas, foram mantidas as siglas das obras adotadas nos *Écrits philosophiques*: DI (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*), MM (*Matéria e memória*), R (*O riso*), EC (*A Evolução criadora*), ES (*A Energia espiritual*), DS (*As Duas Fontes da moral e da religião*), PM (*O Pensamento e o Movente*), M (*Mélanges*), C (*Correspondances*). A paginação indicada remete à edição crítica em francês.
4. Recorremos, nas notas, sempre que possível, às traduções já existentes em língua portuguesa da obra de Bergson: nesse caso, indicamos ao leitor, entre colchetes, as páginas da versão em português (as edições utilizadas, nesse caso, foram as da editora brasileira Martins Fontes), em seguida à paginação que corresponde à edição crítica dos *Écrits philosophiques*, conforme indicado na observação anterior.
5. Deixamos, nas notas, os títulos das obras em seu original, com exceção daquelas já publicadas em língua portuguesa.
6. Seguindo a terminologia utilizada para o termo *disorder* na tradução das conferências, utilizamos nas notas a palavra “desordem” para traduzir *troubles* (notas 257, 258, 259). Optamos, neste termo específico, por uma abordagem mais próxima ao texto original e à versão francesa do mesmo (que traduz *disorder* por *désordre*), ainda que, em português, recorra-se frequentemente ao termo “distúrbio” para traduzir *disorder* nos textos de psiquiatria e psicologia. No que diz respeito à palavra *mind*, salvo exceções indicadas no texto, optamos pelo termo “espírito”, aproximando nossa tradução da versão francesa, que se utiliza do termo *esprit* (a partir da conferência 3). Na conferência 9, optamos pelo uso de “ímpeto” para traduzir *impetus*. A versão francesa utiliza, neste caso, o termo *élan*.

Cabe ressaltar que tivemos conhecimento, quando finalizávamos nosso trabalho, da existência de outra tradução de *O problema da personalidade*, de autoria de Marcelo Marcos Barbosa Oliveira, publicada na revista Dois Pontos (Dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 251-267, dezembro de 2017). Mantivemos, contudo, nosso intento de publicar também essa versão em português, não somente por ela diferir nalgumas escolhas lexicais, mas sobretudo pelo importante aparato crítico que a acompanha, o qual cremos ser de grande valia para uma compreensão mais aprofundada da série de conferências de Bergson.

O problema da Personalidade²¹⁵

Henri Bergson

*** Primeira conferência**

Pode-se considerar o problema da personalidade como o problema central da filosofia. Isso se dá não somente por força do interesse que temos por saber o que somos – questão que será o tema específico do curso deste ano –, e tampouco por conta do interesse, talvez ainda maior, que haveria em saber qual é a nossa tarefa no mundo, de onde viemos e para onde vamos – questões que esperamos tratar no curso do próximo ano²¹⁶. Isto é assim porque se constata que todos os problemas filosóficos convergem para esse problema supremo, que aparece por conseguinte como o centro em torno do qual gravita, ou deveria gravitar, toda a filosofia²¹⁷.

O objetivo principal da filosofia foi sempre, em resumo, o de abarcar a totalidade das coisas em uma visão única: filosofar significa geralmente unificar. É bem verdade que esta unificação se pode dar de duas formas distintas. A primeira, praticada pelos filósofos gregos, consiste em reduzir a multiplicidade indefinida de coisas individuais a um certo número de *conceitos*, e estes, por sua vez, a uma ideia única que inclui tudo.

A segunda, que é o método da ciência e da filosofia moderna, consiste em estabelecer entre as coisas – ou melhor, entre fatos –, relações de dependência recíproca, expressas por leis, e supor que é possível, passo a passo, alcançar leis cada vez mais gerais até chegarmos a um princípio único ao qual tudo pode ser reduzido. Em ambos os casos, representamos finalmente o todo da realidade como um sistema coerente, o que garante completa satisfação ao nosso entendimento²¹⁸. Pois é na unidade perfeita que o entendimento encontra repouso.

Mas em ambos os casos defrontamo-nos com a dificuldade de encontrar um lugar para a personalidade, ou seja, de admitir individualidades reais que possuam uma independência efetiva, cada qual constituindo um pequeno mundo no seio do grande mundo. Esta é a razão pela qual uma doutrina filosófica, à medida que se torna mais sistemática, tende cada vez mais a absorver a pessoa humana no Todo.

Todavia, enquanto a filosofia se desenvolve desta forma para a máxima satisfação de nosso *entendimento*, cresce um protesto surdo da parte da *vontade* [*will*]. Este protesto se ergueu muitas vezes na história das doutrinas. Ele assume formas dialéticas: recebe o nome de ceticismo, de idealismo crítico, etc., mas na raiz de todos esses ataques dirigidos contra o dogmatismo metafísico existe, na realidade, uma revolta da *vontade*, que afirma assim sua independência.

Desta feita, não deveria o futuro pertencer a uma filosofia que procurasse reconciliar essas duas exigências, a da vontade e a do entendimento? O senso comum acredita na possibilidade desta reconciliação. E recorrer ao senso comum está de acordo com a tradição filosófica escocesa, assim como com a tradição da filosofia francesa.

Seria todavia um erro supor que essa reconciliação possa ser realizada através de concessões recíprocas entre as duas teses opostas. Este método, trabalhando somente com conceitos, não adiciona coisa alguma ao nosso conhecimento da realidade. Precisamos interrogar a realidade diretamente; e, para tanto, é necessário perseguir de muito perto a consciência que temos da nossa própria personalidade.

Lancemos um primeiro olhar aos “elementos” que a compõem, 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.

Contudo, nenhum destes elementos *é* a personalidade, embora esta tenha certa relação com todos eles. Que relação é esta? Esta é a questão que colocaremos nas primeiras conferências deste curso. No entanto, como veremos, também é preciso começar por examinar algumas das mais destacadas concepções de personalidade apresentadas pelos filósofos.

*** Segunda conferência**

Nesta conferência, e nas duas próximas, vamos lançar um olhar sobre a história do problema da personalidade, embora não exatamente por um interesse histórico. O nosso objetivo ao realizar este rápido exame é duplo. Em primeiro lugar, há o desejo de se utilizar qualquer observação verdadeira que se possa encontrar na doutrina tradicional da personalidade. Num segundo momento, e mais particularmente, trata-se do desejo de indagar como esta doutrina chegou a um *impasse*, e qual a explicação para as incontornáveis dificuldades com que se depara.

Sobre esta questão existe, com efeito, uma doutrina tradicional. Ela transformou a sua forma, ou melhor a sua indumentária, ao longo das eras, mas permaneceu a mesma. E de fato, até o momento pode-se dizer que houve apenas uma filosofia sistemática da personalidade. Esta metafísica foi elaborada durante toda a Antiguidade grega. Atravessou a Idade Média e continuou a sobrepor-se, com ou sem sucesso, ao conhecimento moderno, até o dia em que Kant mostrou sob que condições – condições que nos parecem inadmissíveis – ela se poderia reconciliar com o mecanismo científico.

Quem deu a esta metafísica a sua forma mais acabada foi Plotino, um filósofo que tem sido pouco estudado, e cuja importância ainda não foi bem apreciada²¹⁹. Continuador a um só tempo de Aristóteles e de Platão, ligado também aos estoicos (embora os combata), Plotino resume em si a totalidade da filosofia grega. Mas como se trata de um pensador poderoso e original, ele deixou a sua própria marca na filosofia que nos transmitiu. Não se deve esquecer, em suma, que o aristotelismo, de influência dominante na Idade Média e até mesmo (apesar das aparências) nos tempos modernos – este aristotelismo que ainda atravessa os nossos modos de pensar e de falar – é um aristotelismo inteiramente impregnado pelo Neoplatonismo; um aristotelismo tão bem unido ao platonismo por Plotino, que é muito difícil desembaraçar nele o que pertence a Platão, o que pertence a Aristóteles, e o que é da lavra do próprio Plotino.

Ao remontar à fonte de uma doutrina, encontramos-na na sua mais pura forma; é possível compreende-la melhor e, acima de tudo, perceber a origem das dificuldades com as quais ela estava destinada a colidir no curso do seu desenvolvimento. Por isso ser-nos-á útil fornecer uma curta exposição da doutrina de Plotino. De resto, ter-se-ia dado mais atenção a essa doutrina se se tivesse visto que ela é primordialmente uma teoria da personalidade. De todos os antigos filósofos, Plotino foi o único que era realmente um psicólogo. Se a sua filosofia é um prolongamento das filosofias de Platão e de Aristóteles, ela difere destas pelo fato de o problema da alma humana ocupar nela a posição central²²⁰.

Ora, é evidente que a questão que ocupou Plotino aqui – ocupou posteriormente todos os escritores que se dedicaram à alma – é a de saber 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*. Este é o problema que indicamos no final da conferência anterior.

Tentaremos resolver esse problema perguntando se a multiplicidade de estados da mente [*states of mind*] é uma multiplicidade como outras multiplicidades, se a unidade da mente é uma unidade como outras unidades – se os próprios termos “unidade” e “multiplicidade” podem ainda ser aplicados aqui no seu significado habitual. Em resumo, trata-se de perguntar se não é o caso de proceder a uma revisão das nossas categorias e de modificar certos hábitos intelectuais²²¹. No entanto, o intelecto não costuma mudar facilmente os seus hábitos e tampouco reconstituir as suas categorias.

O problema que se apresentou a Plotino, e que permaneceu como o problema da filosofia tradicional, foi portanto o seguinte: como é possível que a nossa pessoa seja, por um lado, uma ou singular, e múltipla por outro? E Plotino indicou imediatamente a solução inevitável para esta questão, quando se coloca o problema nestes termos. Supôs que cada um de nós era múltiplo “na nossa natureza inferior” e uno “na nossa natureza superior”. Noutras

palavras, considerou a pessoa como um ser essencialmente uno e indivisível, o qual, por uma espécie de declínio ou de afastamento para além de si mesmo cai na multiplicidade indefinida. De acordo com Plotino, cada um de nós pode experimentar esses dois estados. No segundo, inclinamo-nos para a divisão, materializamo-nos cada vez mais. No primeiro, ao contrário, tornamo-nos mais espirituais e tendemos para uma unidade cada vez mais alta. Isso quer dizer que a unidade da pessoa tende a coincidir com a unidade das outras pessoas, e a pessoa a tornar-se uma com o próprio Deus²²².

Resumidamente, há toda uma metafísica implícita nesta concepção da personalidade humana; metafísica que encontramos em seu estado puro em Plotino, e que nos é indispensável tomar em consideração. Este será o tema da próxima conferência.

* Terceira conferência

A filosofia de Plotino pode ser tomada como o tipo [type] próprio da metafísica à que somos finalmente conduzidos quando consideramos o tempo interno como pulverizado em momentos separados mas, ainda assim, se acredita na realidade e na unidade da Pessoa. Neste caso, deve-se admitir que cada um de nós acaba por ter duas existências diferentes, uma *de jure* e outra *de facto*. *De jure* estamos fora do Tempo; *de facto* evoluímos no tempo. *De jure* somos Ideias puras, no sentido semi-platônico do termo – somos essências eternas – somos “pura contemplação”. *De facto* a nossa vida está no mundo sensível, e nós agimos.

O *de facto* é, além disso, a diminuição ou a degradação do *de jure*. Agir é querer [*wish*] ou desejar alguma coisa, ter a necessidade dela; agir é consequentemente ser incompleto, partir em busca de si mesmo. Evoluir no tempo é adicionar incessantemente ao que é; é consequentemente ser inacabado e não ter a posse da existência na sua plenitude. De forma mais geral, o segundo modo de existência é, por assim dizer, uma distensão ou a diluição do primeiro, pois a unidade está então partida numa multiplicidade, ou antes, deixou escapar de si mesma uma multiplicidade dispersa que se esforça indefinidamente para produzir uma imitação da unidade no Tempo²²³.

Este é, pois, o ponto de partida, e também a essência da filosofia de Plotino. No centro de toda esta metafísica está o conceito de *λόγος*. *Logos*, que é intraduzível em nossas línguas modernas, significa, a um só tempo, linguagem [*speech*] e raciocínio [*reasoning*], e também denota o papel de um ato²²⁴. A linguagem é o múltiplo (e inadequado) equivalente de um só pensamento; o raciocínio é o equivalente múltiplo da intuição. Linguagem e pensamento desenrolam o que estava, por assim dizer, enrolado; da mesma forma que o ator desenrola o seu papel, por assim dizer, ao desempenhá-lo.

Assim, o espírito [*mind*] humano é um *λόγος*, pois ele desenrola uma Ideia eterna.

No entanto, faz parte da essência de uma doutrina metafísica ir até o limite da aplicação dos seus princípios, e, em linguagem matemática, ir até o caso limite. Se pensamos na essência eterna como reduzindo-se à vida psicológica no tempo, deve existir um *impulso* [*push*] que impele a unidade para fora de si mesma, ao menos em um de seus lados. O filósofo pensa então que este impulso continua no seu efeito, e que aquilo que se tornou múltiplo continua sempre e cada vez mais na direção da multiplicidade. O resultado desta “processão” será o Corpo. O espírito forma o corpo, e é equivocado dizer que o espírito está no corpo: o corpo é que está no espírito²²⁵.

Por outro lado, não basta dizer que a Essência Inteligível seja Una: permanece o fato de que existem aqui tantas unidades distintas quanto existem pessoas diferentes, e inclusive seres diferentes. Estas unidades constituem uma multiplicidade fora do Tempo. Ora bem, se por uma vez fazemos da unidade o elemento original, não nos podemos deter nesta “multiplicidade que é Una”; será necessário retornar à Unidade que é somente unidade e nada mais.

Esta é a teoria das três hipóteses – Deus, os Inteligíveis e os Espíritos, unidos a corpos. Se se admite Deus, admite-se por esta mesma via todos os possíveis modos de Deus; estes são os Inteligíveis ou Essências Eternas. Seria possível parar neste ponto, mas a matéria, isto é, a possibilidade de dividir e de desenrolar, obriga o Inteligível a deixar cair de si mesmo uma imagem múltipla que se assemelhe a ele, a saber, o Corpo no espaço e no tempo; e, como vimos, é o Espírito que (antes do corpo) procede na direção do Corpo.

Plotino fundamenta esta doutrina numa espécie de experiência interior. O homem pode, de acordo com Plotino, seguir interiormente um trajeto que é o inverso deste que acabamos de descrever. Se os Inteligíveis procedem do Uno, e se os Espíritos unidos a corpos procedem dos Inteligíveis, logo, inversamente, o Espírito unido ao corpo pode retornar na direção do Inteligível, re-inserir-se neste e, assim, recolocar-se uma vez mais na eternidade. Este é o primeiro estágio. Mas o Espírito deve atravessar ainda um segundo estágio antes de a unidade final ser alcançada, a saber, após ter re-ingressado no Inteligível, ele tem de se identificar a si mesmo com o Uno através de um *saltus* que o faz sair de si mesmo. Este é o sentido etimológico da palavra “êxtase”.

Mesmo para nós modernos há muita coisa a ser aprendida desta doutrina, que é o trabalho de um psicólogo de envergadura. Precisamos extrair dela os seus elementos puramente psicológicos. Quanto ao edifício que Plotino construiu sobre estas bases, ele é frágil, ou ao menos uma parte dele o é, mas é também instrutivo para nós pois traz claramente à tona e formula explicitamente a ideia que estará contida implicitamente na maior parte dos sistemas metafísicos posteriores – a ideia de que a ação é *menos* que a contemplação,

que o movimento é *menos* que a imobilidade, que a duração (*la durée*) é dividida indefinidamente, e que, para encontrarmos substancialidade, precisamos nos colocar fora do Tempo²²⁶. Acredito que isso é o oposto da verdade e que, ao mesmo tempo em que apreciamos todo o peso de certos elementos da doutrina de Plotino, devemos inverter o seu ponto de vista. Mas se aceitamos o seu ponto de vista, não se pode fazer melhor do que ele fez. Veremos que a metafísica, propriamente assim denominada, pouco mais fez com os autores modernos do que repetir Plotino, frequentemente com menos vigor.

*** Quarta conferência**

Na nossa última conferência, dissemos que até Kant, e mesmo, em grande medida, depois de Kant, a metafísica moderna não fez muito mais do que repetir – e quase sempre de forma mais fraca – a teoria da personalidade que encontramos em Plotino. As razões desta fraqueza são fáceis de perceber. Elas são resultantes da tentativa de justapor a metafísica do espírito de Plotino, conservada quase na sua integralidade, a uma filosofia da natureza inteiramente nova.

Um fato domina todo o pensamento moderno, a saber: as grandes descobertas científicas do Renascimento. Estas descobertas mostraram a possibilidade de se estabelecer relações de mútua interdependência entre certos fenômenos da natureza, como, por exemplo, a possibilidade de submeter estes fenômenos a leis – e leis de forma matemática. Não há dúvida de que as leis então descobertas, ainda que importantes, tinham um alcance limitado. No entanto, não se duvidava de que aquelas leis fizessem parte de uma rede envolvendo a natureza inteira. A convicção que se formou naquela época, e que penetrou desde então toda a ciência e filosofia, foi a de que a Natureza é uma gigantesca máquina, e de que tudo que ocorre no mundo dos corpos, mesmo em se tratando de corpos vivos e conscientes, pode ser explicado pelas leis da mecânica.

Seguiu-se disto um duplo resultado lógico:

Primeiro, sendo as ações humanas movimentos realizados por corpos (os quais devem estar, como outros corpos, sujeitos às leis da mecânica), devem, ao que parece, ser calculáveis e previsíveis. O livre arbítrio, admitido em geral pela filosofia antiga (sem que se tenha, é verdade, atribuído grande importância a isto), transformou-se numa ilusão. Sem dúvida, Descartes tentou conserva-lo integralmente, concomitante ao mecanismo universal. Mas não indicou nenhuma forma de os reconciliar. Depois dele, até Kant, o livre arbítrio é que foi sacrificado.

Em segundo lugar, a concepção moderna da natureza retirou desta o elemento de desordem e degradação que os Antigos viam nela, e que

denominavam “matéria”, no sentido grego da palavra (*ὑλη*). Era através deste princípio particular que Plotino explicava como saímos de nós-mesmos, e também da Eternidade, para entrar no Tempo. De forma ainda mais geral, era através deste princípio que os Antigos explicavam o Tempo e o Espaço. Seria muito difícil aceitar as ideias de Plotino sobre o Espírito, e no entanto eliminar este princípio. Ainda assim, foi isso que Leibniz e Espinosa fizeram, e o que em geral fez a metafísica moderna.

Por conta disto, essas doutrinas estão condenadas pelo seu próprio método: 1) na medida em que negam a liberdade humana ou a definem de forma a tornar-se um equivalente da necessidade; 2) na medida em que fazem da evolução do espírito no Tempo uma ilusão (uma “percepção confusa”, como disse Leibniz; ou uma “ideia inadequada”, como disse Spinoza). Isto serve para dizer que a metafísica do espírito, até Kant, foi pouco mais do que a de Plotino, mutilada e, por conseguinte, enfraquecida.

Era esta a metafísica que Kant criticava, pensando com isso acusar toda a metafísica possível, embora tenha somente acusado a metafísica obtida por uma combinação da filosofia grega antiga, mais especificamente a filosofia do espírito de Plotino, com a concepção moderna do mecanismo universal.

Ele pensou ter salvado a liberdade humana ao coloca-la fora do Tempo e, mais ainda, que tinha explicado a existência do tempo ao torna-lo puramente relativo à nossa faculdade de conhecer²²⁷.

Entretanto a porta permaneceu aberta para uma metafísica de outra ordem, a qual, ao invés de aceitar integralmente a antiga concepção de espírito, buscaria remodela-la recorrendo à utilização e a um exame mais aprofundado da experiência interior. Não seria mais necessário, por esta via, relegar a liberdade para fora do tempo, e tampouco fazer do tempo algo puramente relativo à nossa faculdade de perceber. O relativismo kantiano teria sido evitado, e ter-nos-íamos poupado as dificuldades que se mostraram como obstáculos à metafísica moderna²²⁸.

*** Quinta conferência**

A conclusão que se segue do nosso breve relato histórico sobre as teorias da personalidade é que a unidade da nossa pessoa (que nos aparece como o elemento essencial na nossa personalidade) escapa-se-nos no momento mesmo em que pensamos tê-la compreendido. Enquanto não fazemos nenhum esforço para percebê-la, sentimos que ela está lá, mas tão logo a nossa consciência pensa contemplá-la, ela é apenas confrontada com uma infinidade de estados psíquicos separados – uma multiplicidade²²⁹. Parece, por conseguinte, que a unidade de uma pessoa existe apenas enquanto não é percebida²³⁰.

Não devemos, pois, ficar surpresos se a maior parte da tradição filosófica – com exceção da filosofia empírica, que tende à pura e simples negação da unidade da pessoa – observa a unidade (e, consequentemente, o elemento essencial na nossa personalidade) como algo que transcende a nossa experiência. A filosofia tradicional tende a distinguir em cada personalidade dois *eus* [*selves*] diferentes²³¹. Um é múltiplo, disperso no Tempo; é o eu que a consciência percebe quando olha para si mesma. O outro está fora do tempo, o seu lugar é na eternidade, e é verdadeiramente *um*. Porém a consciência normal não tem deste senão um lampejo, um pressentimento. Pois para que ele seja alcançado [*grasped*], precisamos re-constituir-nos e nos renovar-nos, como Plotino disse que deveríamos fazê-lo. Este é o verdadeiro eu – a moeda de ouro, do qual o outro eu é apenas uma ninharia²³².

Tampouco causa surpresa se até mesmo Kant – que ataca esta metafísica pois não pensa que possamos, por meio de esforço algum, colocar-nos fora do Tempo – ainda assim distinga, como seus predecessores, dois eus diferentes²³³. Kant apenas se separa dos seus predecessores por afirmar que um dos dois eus, o verdadeiro eu, é inacessível à nossa faculdade de conhecer e nos escapa absolutamente. Sem dúvida estamos habitualmente conscientes de uma certa unidade da nossa pessoa. Mas esta unidade, de acordo com Kant, é tão somente externa e artificial, conecta estados psíquicos com outros estados psíquicos, e é-lhes imposta a partir de fora. Trata-se de uma imitação, ou antes de uma falsificação da verdadeira unidade, a qual, segundo ele, é uma unidade interior e viva. Essa unidade irá sempre escapar-nos²³⁴.

No entanto, este raciocínio de Kant, como o dos seus predecessores, deve-se ao fato de ele não ter feito o esforço especial, *sui generis*, requerido para trazer a vida interior ao campo da consciência.

É bem verdade que a consciência, ao olhar para o interior da pessoa, percebe estados psíquicos múltiplos, sucedendo-se uns aos outros. Mas é esta multiplicidade mesma que é artificial. Ela ocorre porque sempre separamos a nossa experiência em fragmentos, com o objetivo de alcançar maior conveniência na ação e na vida. Deve-se sobretudo ao fato de que não observamos a mudança diretamente: preferimos substituí-la por uma reconstrução artificial.

Para explicar esta particularidade será necessário retornar a considerações que já formulei em trabalhos anteriores. Tratei de mostrar que o homem sempre seleciona o imóvel [*motionless*] e o imutável [*unchanging*] como pontos de partida para as suas *especulações*, pois é nestes que encontra uma base para a *ação*²³⁵. Por essa via, o homem é levado a acreditar que a imobilidade é anterior e mais simples que o movimento, como se o movimento fosse apenas uma sucessão de posições. Ainda de forma mais geral, ele considera que o repouso é o fato primitivo, e que o movimento deve ser sobreposto ao repouso. Ele acredita, pela mesma razão, que o que não muda [*unchanging*] é

mais simples que a mudança, como se a mudança consistisse numa sucessão de estados, cada qual imutável em si mesmo.

Quem quiser considerar a vida interior diretamente, sem qualquer véu que se interponha²³⁶, deve começar por se livrar deste hábito e considerar a imobilidade como mais complexa que o movimento, e o estado como mais complexo que a mudança. Esta consideração servirá como guia para a continuação do nosso estudo da personalidade.

* Sexta conferência

As considerações que apresentamos sobre o movimento e a mudança em geral foram pensadas para diminuir, ou talvez remover, as dificuldades suscitadas pela filosofia em relação à unidade da pessoa. O que denominamos a nossa personalidade é uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é tudo numa só peça, ao longo de toda a existência da consciência; e esta indivisibilidade constitui a sua substancialidade²³⁷. O nosso passado permanece para nós continuamente presente. Não há dúvidas de que em cada momento particular, representamo-nos tão somente aquela parte do nosso passado que tem alguma conexão com o momento presente, e que nos pode mais ou menos auxiliar a agir. Mas é provável que a totalidade de nosso passado permaneça intacta²³⁸.

Ela é preservada naquilo que chamamos “a imagem de nosso passado em geral” – uma imagem vaga e indistinta que, se estudada a fundo, ou melhor, se examinada no microscópio mental, forneceria a totalidade detalhada de nossa vida anterior²³⁹.

Esse é o sentido no qual dizemos possuir uma “*memória inconsciente*” da totalidade do nosso passado.

A ideia de *estados psíquicos inconscientes* tem sido bastante criticada. Tem-se alegado que o psíquico seria *ex hypothesi* consciente, e que a ideia de estados psíquicos inconscientes seria, por conseguinte, autocontraditória. Disso se concluiu que o assim chamado estado psíquico inconsciente seria em realidade um estado cerebral, ou que, se fosse um estado psíquico, deveria ser atribuído a uma consciência secundária, distinta da nossa consciência fundamental.

Nenhuma dessas duas hipóteses me parece correta, ao menos quando lidamos com a memória inconsciente; e a crítica dirigida contra a noção de “inconsciente psíquico” me parece infundada. Uma lembrança que nos é inconsciente, na minha opinião, não é simplesmente uma impressão deixada no cérebro; e, em segundo lugar, uma tal memória não pertence a uma outra consciência que não nossa consciência normal. Ela é psíquica por natureza, mas de um psiquismo inconsciente²⁴⁰.

Uma contradição aparente contida numa ideia não nos deveria perturbar quando são os fatos que nos sugerem, ou mesmo que nos impõem uma tal ideia. Por muito tempo a ideia de diferencial nas matemáticas nos pareceu obscura e mesmo ilógica; a sua justificação sustenta-se somente na sua utilidade e na fertilidade de suas aplicações. Todavia, à força de operar com esta ideia, ela acabou por parecer lógica e clara.

O mesmo irá provavelmente acontecer com a ideia de um inconsciente psíquico. A ideia de psíquico, como a palavra mesma sugere, é a ideia do que diz respeito ao espírito. Quando a ciência do espírito surgiu, foi por certo necessário definir provisoriamente o seu objeto. Escolheu-se evidentemente o elemento mais óbvio do espírito, a saber, a consciência; e o espírito foi definido em termos de consciência – donde se seguiu que o psíquico seria por natureza consciente. Mas uma definição precisa implica delimitação, e por isso mesmo, limitação. Ao dar essa definição precisa da palavra “psíquico”, é possível que tenhamos deixado escapar muitas coisas sobre as quais temos a intuição quando pensamos no “psíquico”. Quando estas coisas são reintegradas na ciência psicológica, e são por conseguinte denominadas “psíquicas”, temos imediatamente uma contradição nos termos, uma vez que passamos a chamar de “psíquico” algo que se havia concordado em não denominar desta forma. Contudo, esta contradição – puramente temporária – é o sinal de um avanço e de uma ampliação da ciência psicológica.

*** Sétima conferência**

A personalidade, como vimos, tal qual se mostra na investigação, é uma continuidade de mudança. Propriamente falando, não existem estados psíquicos distintos e justapostos. Quando a pessoa foi desta forma fracionada em estados, perguntamo-nos como, e por meio de qual agente tais estados poderiam ser novamente recompostos; e somos levados, assim como a maioria dos filósofos antigos e modernos o foram, a pressupor um princípio de unificação que é incompreensível (e inclusive inacessível à nossa consciência). Mas a verdade é que diferentes estados existem se e quando a nossa atenção cria uma tal distinção, ao se fixar sobre o fluxo indiviso da vida interior²⁴¹.

Esta continuidade de mudança gera [*causes*] o que denominamos permanência, a unidade, a substancialidade da pessoa. Ao longo de toda a sua existência, a pessoa prolonga o seu passado no presente, retém tudo – seja através de uma memória consciente ou inconsciente – e também adiciona algo a isso. Mas não se trata de uma adição de partes a partes. A analogia é antes com a de uma fita elástica que poderia ser esticada indefinidamente

sem jamais se dividir, e que, além disso, pelo simples fato de aumentar em extensão, aumentaria ao mesmo tempo também em peso²⁴².

Isto equivale a dizer que a personalidade não pode ser classificada através de nenhuma categoria conhecida e que não devemos tentar reconstruir essa noção com ideias que já possuímos. Sem dúvida, este último método nos conduziria a uma clareza aparente, pois estamos acostumados a chamar de “claro” aquilo que já conhecemos e possuímos, ou aquilo que podemos recompor a partir de materiais que já possuímos e já conhecemos. Mas quem estiver determinado a exigir da filosofia sempre uma tal clareza, está também determinado a não aprender coisa alguma da filosofia. Com uma filosofia que estivesse disposta a seguir tal regra, o nosso pensamento não faria progresso de forma alguma. Existe um outro tipo de clareza, que a ideia filosófica só pode adquirir pouco a pouco, na medida em que esta ideia, elucidando problemas de longa data, torna-se ela mesma iluminada pela luz que emerge desses problemas, e que estes refletem sobre ela. Uma ideia filosófica não é, por conseguinte, necessariamente clara; mas é necessário que ela possa ser capaz de *se tornar* clara²⁴³.

Esta clareza – não a do primeiro tipo, mas a do segundo – é a que propomos para a elucidação do antigo problema da personalidade. Esta é também a clareza que esperamos encontrar em ideias como a de “mudança substancial” e de “duração indivisível”.

E é a mesma clareza que podemos procurar na ideia de causalidade psíquica, definida da forma como penso que deveria ser²⁴⁴. A pessoa humana é um ser capaz de retirar de si mais do que efetivamente tem em si mesma – algo que é dificilmente inteligível no que diz respeito ao mundo material, mas que é bastante real no mundo moral²⁴⁵. Com um pequeno esforço da vontade, pode-se fazer muito neste sentido; com um grande esforço da vontade, pode-se fazer indefinidamente. Está nas mãos da pessoa expandir, aumentar, ou até mesmo parcialmente criar a si mesma²⁴⁶.

Um contínuo movimento adiante, reunindo o passado inteiro e criando o futuro – esta é a natureza essencial da pessoa²⁴⁷. Esta natureza não pode ser adequadamente expressa senão em termos de mudança.

*** Oitava conferência**

Esta conferência e a próxima serão dedicadas à descrição e interpretação de certas desordens da personalidade, mas somente na medida em que o estudo dessas desordens possa trazer alguma luz sobre a natureza da personalidade no seu estado normal²⁴⁸.

Vimos que a consciência de si é construída em grande medida a partir da memória do nosso passado. Esse passado é preservado indistintamente como

memória inconsciente, mas a consciência está sempre em vigia a fim de poder utilizar qualquer parte dessa memória, de acordo com as circunstâncias e, neste caso, tirar esta ou aquela parte do passado de seu estado confuso e trazê-la para a luz²⁴⁹.

Uma vez mais, a consciência de si é também feita do sentimento que temos de um élan para a frente (*élan en avant*)²⁵⁰. Este élan é sobretudo observado no que denominamos Vontade.

Desta forma, os dois aspectos essenciais da personalidade humana são: primeiramente a Memória, que abarca todo o alcance do passado inconsciente de forma a tornar consciente toda parte deste que possa ser utilizada. Em segundo lugar, a Vontade, que tende continuamente em direção ao futuro. Mas foi somente por um esforço que a humanidade em geral tornou-se capaz de adquirir essas duas funções, e que o indivíduo se tornou capaz de as exercer. Não nos damos conta desde esforço pois ele é constante, mas nem por isso ele deixa de ser uma tensão. Ser um ser humano é, em si mesmo, tensão²⁵¹.

É de fato uma tensão que alguns são incapazes de suportar. Daí as desordens da personalidade. Estas podem ser divididas em duas classes, de acordo com a relação de cada uma delas com os dois aspectos essenciais da pessoa: Memória ou Vontade.

Nesta conferência iremos considerar as desordens pertencentes à primeira das duas classes. De modo geral, essas desordens parecem mostrar que exercemos um esforço particular, assim como somos submetidos a uma tensão particular, ao vigiar com a consciência a totalidade de nosso passado inconsciente, a fim de selecionar neste aquilo que poderemos necessitar²⁵². Este esforço de vigilância pode, em certos casos, tornar-se impossível. Neste caso, ao invés de abandoná-lo inteiramente, a consciência limitará o seu esforço a uma parte do que é lembrado inconscientemente, fechando os olhos, por assim dizer, a tudo o resto. Muitos casos de amnésia são fenômenos desta ordem. De fato, precisamos distinguir as formas de amnésia relativas a lembranças *impessoais* (como as lembranças de palavras ou de músicas, etc.) daquelas que afetam as lembranças *pessoais*, localizadas num dado ponto no tempo. São estes últimos tipos de amnésia que constituem os distúrbios [*dérangements*] de personalidade, e eles são totalmente diferentes dos outros²⁵³.

Particularmente, é por esta via que devemos interpretar os casos de dupla, tripla e múltiplas personalidades, ou ao menos a maior parte deles, pois provavelmente os dois casos observados pelo Dr. Morton Prince – e mais especificamente o célebre caso das “meninas Beauchamp” – pertencem a classes bastante distintas²⁵⁴. Nos assim-chamados casos de divisão do eu, o que existe de fato é um único eu que de tempos em tempos se resigna a observar tão somente uma parte de seu passado inconsciente²⁵⁵.

* Nona conferência

Propomos, nesta conferência, falar da segunda entre as duas classes nas quais dividimos as desordens da personalidade [*disorders of personality*] – nomeadamente, daquelas desordens que dizem respeito não à memória (como na conferência anterior), mas à vontade. Apropriadamente falando, no entanto, a palavra “vontade” designa apenas uma parte, ou um aspecto da função afetada nos casos que irei mencionar. Seria mais apropriado falar em *ímpeto* interno [*internal impetus*] (*élan intérieur*). O ímpeto 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 move²⁵⁶. Este ímpeto pode abrandar ou mesmo parar quase completamente; e isto é o que acontece nas desordens sobre as quais eu gostaria de falar agora.

Todas essas desordens, que apresentam aspectos diversos, constituem o que tem sido chamado até o momento de “desordem da dúvida”, e que o professor Pierre Janet propõe denominar como “psicastenia”²⁵⁷. Elas são em geral caracterizadas por uma incapacidade ou por uma relutância em agir. Com grande frequência, elas consistem num punhado de caprichos – pequenas inclinações ou aversões mais ou menos excêntricas²⁵⁸. Quando as observamos mais de perto, todas estas desordens são, sem exceção, formas de indecisão. E por detrás da própria indecisão encontra-se uma causa mais profunda, a saber, uma diminuição do *élan* normal [*normal impetus*]²⁵⁹.

Certo é que é preciso um ímpeto para abrir caminho através de todas as razões e argumentos com os quais a inteligência recobre a trajetória do homem que age. O homem tem sobre os animais a vantagem de agir racionalmente. Entretanto, em tese é infinita a tarefa de examinar todas as possíveis razões, ou de ponderar todas as possíveis consequências de uma decisão que precisa de ser tomada, assim como não teriam fim as precauções a serem tomadas contra todos os possíveis riscos resultantes da decisão. Se de fato chegamos a um fim, é por que intervém algo de alheio à inteligência, ou seja, um impulso em direção à ação.

Nos casos em que esse impulso [*push*] é insuficiente, ocorre uma adesão ao presente, uma incapacidade para abrir caminho através deste²⁶⁰. Isso é o que acontece no caso da desordem de dúvida²⁶¹.

O estudo de desordens deste tipo é-nos por conseguinte útil pois permite examinar, no seu funcionamento efetivo, algo que é também um elemento constituinte da pessoa, e que a consciência tem ainda grande dificuldade em compreender, a saber, o ímpeto interno.

Particularmente, existe ao menos um fenômeno psicastênico no qual podemos quase medir a diminuição do ímpeto. Trata-se da ilusão chamada “paramnésia” ou falso reconhecimento²⁶². Ela consiste num sentimento de súbita convicção de que já teríamos visto o que estamos a ver agora; de

termos já escutado o que estamos agora a escutar, ou de já termos dito o que estamos agora a dizer; numa palavra, que estamos de fato a viver novamente, em todos os seus detalhes, uma parte de nosso passado. Muitas explicações foram dadas para este fenômeno, mas nenhuma delas nos parece inteiramente satisfatória. Acredito que ela pode ser melhor esclarecida se notarmos que, antes de converter a nossa percepção em memória, geralmente aguardamos que o nosso presente tenha terminado²⁶³. Este presente inclui a totalidade do que estamos a fazer, uma vez que a nossa atenção abarca, num ato indiviso, uma cena que dura por certo tempo²⁶⁴. Mas uma insuficiência de ímpeto psíquico pode fazer com que a nossa atenção diminua e se reanime continuamente, de forma a nos sentirmos contínua e simultaneamente no passado e no presente, na memória e na percepção. Em tal caso, sabemos que a cena diante de nós é nova na sua totalidade e, ainda assim, à percepção de cada um de seus pormenores é sobreposta a lembrança de cada pormenor, como se estivéssemos vivendo novamente, como acabara de ocorrer, uma parte do nosso passado²⁶⁵. Esta é exatamente a natureza do falso reconhecimento.

*** Décima conferência**

Nas conferências anteriores, a personalidade foi entendida como independente do corpo e tal como aparecia quando percebida por uma consciência que se direciona para o interior de si mesma. Eu quis com isso aplicar o método que tinha recomendado desde o início, ou seja, o da observação direta e imediata. E esta observação direta e imediata da personalidade é aquela aplicada pela própria consciência. É tempo, todavia, de considerar o lugar do corpo.

O corpo não pode atuar no papel de engendrar a consciência. A ideia de uma consciência que tenha a sua origem no corpo, ou ainda mais, de uma consciência que seria uma duplicação de certos estados cerebrais, é puramente metafísica, e as suas origens não são experimentais, como muitas vezes se tem pensado²⁶⁶. Esta ideia foi tirada do pensamento de Descartes por filósofos que levaram certos princípios desta doutrina às suas conclusões lógicas extremas, mas acabaram por negligenciar outros. Ela foi desenvolvida pelos médicos-filósofos do século XVIII, e desta forma foi transmitida à ciência do século XIX, que a aceitou como uma hipótese conveniente. Mas isto não é científico, se por científico entendemos aquilo que é pura e simplesmente expressão da observação e da experiência; ou se por científico entendemos apenas a hipótese que deixa o menor hiato ou distanciamento possível entre ela mesma e os fatos.

Os fatos parecem mostrar, ao contrário, que a relação entre a pessoa e o seu corpo é de uma natureza bastante diferente, muito mais complexa e sutil.

O papel do corpo é o de limitar o espírito num certo sentido e assim manter a atenção deste fixada sobre a vida, com vistas à ação²⁶⁷. Tudo se torna ainda mais incompreensível se tomamos o fato cerebral por um equivalente do fato mental [*mental fact*]. Porém tudo se torna mais simples se tomamos o fato cerebral por um apêndice do fato mental, cumprindo então o cérebro a função de traduzir em movimentos ou, por assim dizer, em *gestos* aquilo que ocorre no espírito, a fim de inserir o espírito no mundo sobre o qual ele é chamado a agir²⁶⁸. O corpo, por conseguinte, comunica-nos muito menos sentido [*meaning*] do que o próprio espírito o faz, assim como os gestos do ator, ainda que tragam clareza à sequência lógica de seu papel, comunicam muito menos do que as próprias falas²⁶⁹.

Sem dúvida, se admitimos este ponto de vista, temos de explicar como a personalidade moral e a personalidade física, que estão num contraste tão evidente, são ainda assim capazes de interação. Mas esta dificuldade é reduzida se notamos que nunca podemos nos representar coisa alguma a não ser por analogia com nossa consciência. A matéria, independente da forma como a concebamos, irá sempre mostrar-se como uma forma de consciência, infinitamente diminuída, infinitamente diluída e relaxada – uma consciência impessoal sobre a qual as consciências pessoais se instalam como parasitas²⁷⁰. Desta matéria retiramos *percepções* e lhe devolvemos *ações*²⁷¹.

Se adotamos esta concepção da relação entre espírito e corpo, vemos que o caráter da pessoa possui certa relação com o seu temperamento físico, mas não depende deste de forma absoluta. O organismo físico fornece à personalidade moral um enquadramento no qual ela indubitavelmente não pode inserir *qualquer tipo* de imagem, mas no qual ela é ainda assim livre para inserir um número infinito de imagens, todas diferentes. Existe, sem dúvida, entre todos os personagens com os quais nos podemos atribuir algo em comum, uma moldura, certa relação entre os elementos: mas, apesar disso, eles são diferentes um do outro, e todos são igualmente compatíveis com o organismo físico.

* Décima primeira conferência

As nossas considerações sobre a personalidade podem ser resumidas afirmando-se que o que caracteriza a pessoa, no nosso ponto de vista, é a *continuidade do movimento* da sua vida interior. Esta continuidade encontra-se somente no homem. Ela marca uma diferença radical entre o homem e os animais, que não se trata apenas de uma diferença de grau, mas sim de natureza²⁷².

Seria de fato muito difícil encontrar uma função psíquica particular que estivesse presente no homem mas não nos animais superiores. Pode-se

dizer que todas as faculdades do homem são passíveis de ser encontradas no animal, ou ao menos em certos animais; não está demonstrado que *nenhuma* espécie animal possua linguagem; e no que diz respeito à faculdade de abstração e generalização, foi um equívoco ter-se considerado que seria um privilégio exclusivo do homem.

No entanto, na medida em que isso possa ser julgado por manifestações exteriores, o animal não alcança jamais a continuidade em ponto algum, ou no exercício de nenhuma das suas faculdades. No animal, tão logo o ímpeto psíquico tenha iniciado, é imediatamente travado. A vida interior do animal é feita de uma série contínua de paradas e recomeços²⁷³.

O erro da maior parte das teorias evolucionistas foi o de considerar a vida interior como tendo sido gradualmente formada através de elementos desconexos. Por um efeito de seleção, ou por qualquer outra causa, presume-se que algumas aquisições tenham ocorrido, as quais, sustenta-se, ter-se-iam adicionado umas às outras no curso da evolução das espécies. Mas a verdade é que a vida psíquica de uma dada espécie não pode ter-se constituído senão de uma só vez, de forma a compor desde o início um todo completo²⁷⁴. Todavia, parece que a continuidade da vida interior foi procurada desde o início da evolução; e cada estágio da evolução psicológica corresponde a um esforço, cada vez mais intenso, embora sempre elusivo, para se adquirir esta continuidade.

Isso equivale a dizer que a evolução tendeu a constituir personalidades distintas e que, deste ponto de vista, a série de espécies anteriores ao homem pode ser vista como um gigantesco fio telegráfico sobre o qual foi enviada a mensagem cujas palavras separadas constituem o que denominamos personalidades humanas²⁷⁵.

Cada uma dessas personalidades é uma força criadora; e todas as aparências indicam que o papel de cada pessoa é criar, como se a obra de um grande Artista tivesse sido a produção de outros artistas.²⁷⁶ A evolução das espécies em cada mundo distinto, e quiçá também a evolução mesma destes mundos, representaria neste caso o necessário mecanismo de sua produção²⁷⁷.

²¹⁵ As páginas que se seguem retomam, sob uma forma revista, a tradução por Martine Robinet dos resumos das onze conferências ou lições sobre “A personalidade” proferidas na Universidade de Edimburgo entre 21 de abril e 22 de maio de 1914, no quadro das *Gifford Lectures*. Esse texto aparece nos *Mélanges*, p. 1051-1071 (com a tradução, p. 1071-1086). Bergson já havia consagrado um de seus cursos no *Collège de France* ao tema da personalidade (curso de sexta-feira, 1910-1911). Pode-se fazer uma ideia do conteúdo desse ensino reportando-se ao resumo que consta nos *Mélanges* (p. 845-846), assim como ao comentário crítico bastante detalhado feito por Jules Grivet na revista *Les Études* (“La théorie de la personne d’après Henri Bergson”, novembro de 1911, repro-

duzido em *Mélanges*, p. 847-875). O texto das conferências de Edimburgo retoma, em vários pontos, os desenvolvimentos do curso de 1911. O historiador Jacques Barzun dizia que as prestigiosas *Gifford Lectures* constituíam a consagração última na carreira de um filósofo. Segundo o desejo de seu iniciador, Lord Gifford, os conferencistas são convidados – geralmente por dois anos – a tratar de uma questão relativa à ética, à ciência ou à religião, no espírito da teologia natural, ou seja, “sem qualquer referência ou confiança em qualquer revelação supostamente especial, excepcional ou por assim dizer miraculosa” (fonte: www.giffordlectures.org). A Universidade de Edimburgo (*University of Edinburgh*) faz parte das quatro universidades escocesas envolvidas neste programa. Bergson esteve lá nos meses de abril e maio de 1914 para uma série de onze conferências, “das quais duas em inglês”, precisa Floris Delattre (“Henri Bergson et l’Angleterre”, *Les Études bergsonniennes*, II, Paris, PUF, 1968). Uma carta à condessa Murat, de 22 de março de 1914, dá uma ideia do espírito no qual Bergson preparou sua estadia escocesa: “partirei no mês que vem para a Escócia, onde devo fazer uma série de conferências – ou antes um verdadeiro curso – na Universidade de Edimburgo. É muito tempo afastado dos meus estudos, mas este apelo do estrangeiro ao pensamento francês é um fato tão novo, tão honroso para nós, que não temos o direito de não lhe responder. Até aqui, era a Alemanha que tinha o monopólio quase exclusivo da exportação filosófica” (C., p. 572). Numa carta de 12 de maio, enviada de Edimburgo, Bergson relata à mesma destinatária (que saía de um período de “depressão nervosa”): “As minhas conferências versaram sobre “O problema da personalidade”. Estudei a personalidade no estado normal e no estado patológico. Creio que as doenças da memória, os “desdobramentos” da pessoa, e sobretudo certas doenças da vontade têm muito a nos ensinar sobre o que se passa em nós quando nos sentimos bem. Eu percebo no espírito um certo número de mecanismos “inibidores” destinados a neutralizar sem cessar ou a impedir que se produzam os fenômenos mórbidos que estão nele virtualmente, e que aparecem efetivamente quando estes mecanismos funcionam mal; de tal modo que as doenças da personalidade se manifestam a partir do momento que não temos mais a força para nos vigiarmos a nós mesmos” (C., p. 579). Tornou-se costumeiro que as conferências *Gifford* resultassem numa publicação destinada à ampla difusão: disso são testemunhas *As variedades da experiência religiosa*, de William James; *Space, Time and Deity* de Samuel Alexander; *Process and Reality*, de Alfred N. Whitehead, ou ainda *O Espírito da filosofia medieval*, de Étienne Gilson. Entretanto, o texto redigido por Bergson para a ocasião não foi objeto de nenhuma publicação em separado, com exceção dos sumários em inglês, redigidos ou ao menos revistos por sua iniciativa, e reunidos num folheto. Floris Delattre nos mostra, além disso, que alguns jornais de Edimburgo, como o *The Scotsman*, mas também jornais diários de alcance nacional (*The Times* ou *The Morning Post*) publicaram “longos comentários muito precisos” das conferências, “comentários cujo esquema foi fornecido pelo próprio Bergson [e que] foram minuciosamente revistos por ele” (op. cit., p. 205). A interrupção devido à guerra explica em parte o adiamento *sine die* da segunda série. Pode-se igualmente supor, com Henri Gouhier, que à época Bergson pensava em incluir estas reflexões numa obra que se seguiria à *Evolução criadora* e que aprofundaria os problemas colocados pela personalidade, como potência de invenção e de criação. Esta questão, com seus corolários (unidade da vida mental e espiritual, liberdade, destinação do homem, etc.), será evocada por *A evolução criadora* sem que seja de fato desenvolvida (EC, p. 6, 100-101, 201-202, 268-269). Para Gouhier, “o esforço de criação que faz surgir as espécies não se interrompe quando surge a espécie humana: ele continua

no interior desta espécie “pela constituição das personalidades humanas”. Com efeito, o que caracteriza esta nova espécie é que nela os indivíduos têm o poder de inventar, eles são personalidades criadoras; é precisamente por ver em ação este poder de inventar próprio ao homem que Bergson orienta a sua pesquisa na direção dos problemas morais” (*Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 88). Esta hipótese é confirmada pela concentração muito clara das intervenções de Bergson em torno do tema da personalidade no período de 1910 a 1914. Além do já mencionado curso do *Collège de France*, que tinha sido precedido por um curso sobre “As teorias da vontade” (1906-1907), é preciso mencionar as conferências proferidas em Londres (*University College*), em outubro de 1911, sobre “a natureza da alma” (M, p. 944-960). Estas concluíam com um desenvolvimento sobre a aparição da alma como “força criadora”, e consequentemente sobre a personalidade: “Mas na linha de evolução que conduz ao homem, a libertação foi alcançada, e estas personalidades foram capazes de se constituir a si mesmas” (M, p. 959). Ainda em 1913, no mês de fevereiro, é em Nova York, numa aula pública na Universidade de Columbia, que Bergson evoca o tema “Espiritualidade e liberdade” (M, p. 981-989), insistindo especialmente no interesse das doenças da vontade e da personalidade para melhor se delinear as condições ordinárias da “vida espiritual” (EC, p. 268). Enfim, as duas conferências proferidas no Ateneu de Madrid, em 1916 (cf. *supra*), tratam-se respectivamente da “Alma humana” e da “Personalidade”. Existe aí uma convergência que não é facilmente perceptível se nos restringimos às obras publicadas de Bergson. Quanto à escolha das *Gifford Lectures* para este volume dos *Escritos* de Bergson, para além do fato de que Bergson pôde rever o seu sumário, ela se justifica pela riqueza do seu conteúdo: “Naturalmente, há repetições. Quando Bergson prepara as conferências de Edimburgo, ele se serve das lições de 1910-1911 no *Collège*. Quando prepara as conferências de Madrid, consulta as notas escritas para as de Edimburgo. Isto dito, é claro que temos nestas últimas a visão ao mesmo tempo mais extensa e mais aprofundada de Bergson sobre o problema da personalidade” (Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 94). Sobre a questão da personalidade em Bergson, pode-se ler igualmente: C. Riquier, “Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états”, *Les Études philosophiques*, n° 81, 2007 (retomado em *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p. 449-476). Além dos documentos já citados, o autor assinala as seguintes fontes (fundo Doucet): “Conscience du moi et problème de la personnalité”, notas de aula tomadas por Jules Isaac (1896-1897), BGN 3157 IX; BGN IV-I (19); Curso de psicologia (1898), IX-BGN IV-1 (10); Curso do *Collège de France*, 1910-1911, sobre “A personalidade”, BGN 2998 (1), 2 cadernos.

²¹⁶ As conferências deviam inicialmente se estender por dois semestres, mas o desencadeamento da guerra teve por consequência a anulação da segunda série, prevista para o outono (John Alexander Gunn, *Bergson and his Philosophy*, Londres, Methuen, 1920, p. 12 e 161). Podemos tão somente imaginar os prolongamentos que Bergson pretendia dar à sua proposta. Se a questão da personalidade (“problema central da filosofia”, “centro em torno do qual toda a filosofia gravita ou deveria gravitar”) constituía o fio condutor do conjunto das lições (Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 92), o fato de Bergson evocar desde o início determinadas questões conexas (“qual a nossa tarefa no mundo”, “de onde viemos e para onde vamos”) confirma a indicação fornecida pelo título desta segunda série abortada. O filósofo pretendia, com efeito, tratar da “Origem e do destino da personalidade” (Floris Delattre, “Henri Bergson et l’Angleterre”, art. cit., p. 205). Neste sentido, as conferências proferidas em Madrid, em 1916 (*supra*, p. 483), parecem um complemento natural. A segunda conferência (“A personalidade”),

desenvolvendo a questão metafísica e psicológica da personalidade, faz claramente eco às conferências de Edimburgo, das quais retoma diretamente alguns argumentos. Ao abordar a questão da sobrevivência e das suas implicações morais, a primeira conferência (“A alma humana”) responde, por sua vez, às interrogações evocadas n’*A evolução criadora* sobre o “lugar que ocupamos no conjunto da natureza”, sobre “a nossa origem e talvez também o nosso destino” (EC, p. 268). Ao mesmo tempo, essa conferência dá uma ideia do que poderia ter fornecido a temática para a segunda parte, em falta, das *Gifford Lectures*. Notemos que as interrogações relativas à vida e mesmo à sobrevivência ou à imortalidade do espírito estão igualmente no âmago de dois outros textos escritos na mesma época: “A consciência e a vida” (1911) e “A alma e o corpo” (1912), publicados em *A energia espiritual*. Essas questões ressurgirão mais tarde, num outro contexto, nas páginas que concluem o terceiro capítulo das *Duas fontes [da moral e da religião]* (DS, p. 279-282).

²¹⁷ É preciso entretanto reconhecer, com Camille Riquier, que a alegada centralidade do problema se conjuga curiosamente com a sua ausência temática na obra publicada de Bergson, onde ele não é jamais abordado por si mesmo, mas somente do ponto de vista de outros problemas (*Archéologie de Bergson*, op. cit. p. 450). Assim, “a personalidade não se diz em nenhum de seus livros ainda que se desvele progressivamente em todos” (ibid., p. 452). Ver entretanto DI, p. 96-104, 124-130; MM, p. 169-173 e 192-195; EC, p. 268-269; ES, 21, 26 e capítulos V e VI; PM, 20-22, 79-81, 182-184, 190-198; DS, *passim*.

²¹⁸ Ver EC, p. 348-353.

²¹⁹ Bergson, que inicialmente (a partir de 1899) ocupou no Collège de France a cadeira de filosofia antiga, era um excelente conhecedor do pensamento de Plotino. Segundo o testemunho de Floris Delattre, Bergson contava este filósofo entre seus “verdadeiros mestres”: “Ele citou para mim, antes de mais nada e naturalmente, Plotino, depois Espinosa... Maine de Biran, talvez Ravaisson e sobretudo Berkeley...” (*Ruskin et Bergson, de l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique*, Oxford, The Clarendon Press, 1947, p. 12). Esta afinidade se traduz no seu ensino e na sua obra. O ano 1897-1898 foi inteiramente consagrado à filosofia plotiniana: em contraponto ao grande curso sobre “A psicologia de Plotino”, Bergson estudava a quarta *Enéada* no quadro das aulas de grego (M, p. 413). Em 1901-1902, é o nono tratado da sexta *Enéada* que está em estudo, paralelamente ao curso sobre a ideia de tempo. Ocorria por sinal frequentemente a Bergson consagrar às ideias de Plotino importantes desenvolvimentos no quadro de seus outros cursos: sobre a ideia de tempo; sobre a história das teorias da memória; sobre o problema da liberdade; etc. Bergson via em Plotino tanto a realização do intelectualismo grego quanto uma espécie de matriz da metafísica dos Modernos (ver EC, p. 353 n., assim como 211 n., 315, 323, 325, 348, 351; cf. a lição de 15 de abril de 1904 sobre as teorias da memória reproduzida nos *Annales bergsoniennes*, II, Paris, PUF, 2004, p. 52 e segs.; PM, p. 124, 153, 155-156, 217). Ver as referências bibliográficas fornecidas por Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, op. cit., p. 108, aos quais poder-se-á acrescentar: Cl. Tresmontant, “Deux métaphysiques bergsoniennes?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (2), abril-junho de 1959, p. 186-193; P. Magnard, “Bergson interprète de Plotin” em *Bergson: naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 111-119; C. Riquier, op. cit., p. 210-233. Notemos que é igualmente em Plotino que Bergson fez o encontro, decisivo, com a questão do misticismo (ver DS, p. 61, 232, 234, assim como o testemunho de Raïssa Maritain em A. Béguin e P. Thévenaz (dir.), *Henri Bergson: essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941, p. 135 e segs.).

²²⁰ A alma, ou, dito de outro modo, o problema da inscrição *individual* e mesmo *pessoal* do espírito. Esta ideia já está no âmago das lições sobre “As teorias da alma” proferidas no liceu Henri-IV em 1894 (Henri Bergson, *Cours*, III, Paris, PUF, 1995, p. 213-218).

²²¹ Lembremos que a primeira obra de Bergson consagrava um capítulo inteiro a esta questão, intitulado “Da multiplicidade dos estados de consciência. A ideia de duração” (DI, capítulo II). É precisamente o problema da unidade da pessoa que torna necessário introduzir um conceito da duração capaz de garantir o caráter singular desta unidade. Cf. EC, p. 258-259, e sobretudo a importante passagem da “Introdução à metafísica” (1903), PM, p. 193-198, que retoma as análises já desenvolvidas no curso de 1901-1902 sobre a ideia de tempo (M, p. 514). “Que a personalidade tenha unidade, isto é certo; mas semelhante afirmação nada me ensina sobre a natureza extraordinária dessa unidade que é a pessoa. Que o nosso eu seja múltiplo, também o concedo, mas há aí uma multiplicidade com relação à qual não há como não reconhecer que ela nada tem em comum com nenhuma outra. O que importa verdadeiramente à filosofia é saber *que* unidade, *que* multiplicidade, *que* realidade superior ao um e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa. E ela só o saberá se recuperar a intuição simples do eu pelo eu. Agora, conforme a vertente que escolher para descer desse vértice, desembocará na unidade ou na multiplicidade ou em qualquer um desses conceitos pelos quais se procura definir a vida movente da pessoa. Mas nenhuma mistura desses conceitos entre si, insistimos, daria algo que se assemelhe à pessoa que dura” (PM, p. 197) [PM, p. 204]

²²² Este motivo será retomado em 1916, na conferência de Madri sobre “A personalidade”: ver *infra*, seções intituladas “A unidade dos estados de consciência” e “As duas personalidades”.

²²³ Ver o curso de 1904 sobre as teorias da memória, reproduzido em *Annales bergsonniennes*, II, Paris, PUF, 2004, p. 52 e segs.

²²⁴ Cf. EC, p. 211 n.

²²⁵ Enéadas, V, 5, 9: “A alma não está no mundo, mas o mundo está nela, pois o corpo não é um lugar para a alma. A alma está na inteligência, o corpo está na alma.”

²²⁶ Este tema grego do movimento como degradação do imutável concentra “a filosofia inata ao nosso entendimento” (EC, p. 319), “a metafísica natural da inteligência humana” (EC, p. 325). Bergson desenvolve a ideia em detalhe n’*A evolução criadora*, apoiando-se todavia mais em Platão e Aristóteles (EC, p. 315-325).

²²⁷ Em comum com a metafísica dos Antigos e com a dos Modernos, a crítica kantiana da metafísica considera o movimento e, por conseguinte, o tempo, somente a partir dos dados habituais dos sentidos e da consciência. Para escapar às contradições que a reflexão da inteligência sobre esses dados inevitavelmente engendra, “era preciso sair da esfera da mudança e elevar-se acima do tempo” (PM, p. 156 e toda a passagem das páginas. 155-157).

²²⁸ Sobre todo o desenvolvimento que precede, cf. EC, p. 356-361.

²²⁹ O curso de 1910-1911 mostra como os pontos de vista “empirista”, “substancialista” e “criticista” deparam-se com um mesmo impasse: “Aquilo que é primeiramente apresentado à consciência é uma ‘multiplicidade’ que seria preciso unificar: daí um problema verdadeiramente insolúvel” (M, p. 845). Em 1903, a “Introdução à metafísica” (PM, p. 193 e segs.) coloca em pé de igualdade a abordagem empirista e a abordagem criticista. No texto que nos ocupa, é sobre a oposição (aparente) entre substancialismo e criticismo que se concentra a análise.

²³⁰ Alusão à célebre passagem das *Confissões* de Santo Agostinho (XI, 14): “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a

pergunta, já não sei.” [AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 322] A referência aparece nas aulas do *Collège de France* de 1910-1911.

²³¹ Cf. a conferência de Madrid sobre a personalidade, M, p. 1218-1219, e *supra*, p. 483.

²³² A imagem aparece em EC, p. 317.

²³³ No caminho que leva de Plotino a Kant, Bergson coloca igualmente Espinosa e Leibniz, nos quais não é difícil localizar este tema das “duas personalidades”.

²³⁴ Em Kant, a unidade real da pessoa reduz-se por fim, após a crítica dos “paralogismos”, à posição de um sujeito transcendental (“Eu”) sem comparação alguma com o sujeito empírico, irredutível ao conceito de substância, simples condição de possibilidade da unidade das representações. Para Bergson, a unidade do eu [moi] reduz-se então a uma “forma sem matéria”, forma “informe”, “Eu [Moi] vazio” que não possui em si mais nada de pessoal (PM, p. 195). Como já o explicava o curso de 1901-1902 sobre a ideia de tempo, trata-se de uma “unidade totalmente abstrata e factícia, a unidade de uma forma imposta de fora” (M, p. 514). Neste “espaço vazio” (PM, p. 196), pode-se alojar tudo aquilo que se quiser: a humanidade inteira, Deus, ou mesmo a existência em geral, como se verá em alguns pós-kantianos. Sublinhemos no entanto que o conceito de *alma* – distinto do “Eu” transcendental – conserva ainda em Kant uma função reguladora tendo em conta os fenômenos do sentido interno: tudo se passa *como se* os fenômenos psíquicos encontrassem o seu fundamento e a sua unidade em uma alma – desde que não a tomemos por uma “coisa efetivamente real” (*Crítica da razão pura*, B 709). Mas a rigor, este princípio de unidade se esquia dos nossos conceitos; é preciso então renunciar a todo o exame racional sobre a sua essência e remeter-se, de resto, ao fluxo heterogêneo de uma consciência empírica tão pouco consistente que não chega sequer a constituir-se como “natureza psíquica”. Se a psicologia empírica tem o benefício de poder seguir o curso da experiência, não está de forma alguma, deste ponto de vista, mais bem situada que a psicologia racional. Como explica Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, ela está condenada a ser tão somente uma fenomenologia do sentido interno, de modo que não há verdadeira ciência da alma – quando muito, tipologias históricas. A crítica de Bergson consiste em sublinhar que o diagnóstico de Kant só é válido se nos limitarmos a uma descrição superficial e relativa dos dados de consciência, o que equivale a interrompê-lo “bem antes do termo transcendente do seu esforço” (PM, p. 156). Apenas a partir de um “empirismo verdadeiro”, identificado com a “verdadeira metafísica”, é que se pode esperar o gênero de “auscultação espiritual” que requer uma boa posição do problema da unidade da pessoa (PM, p. 196).

²³⁵ Este tema pragmatista percorre toda a obra: MM, p. 203-206; EC, p. 44, 92, 155-156, 197, 296, 298-307; PM, p. 21-23, 33-34 (“antes de especular, é preciso viver”), 139, 152, 199; DS, p. 168-169, 173, 185. Ver igualmente, *supra*, p. 362 (discussão na *Société de philosophie* sobre a questão do “imediatos”).

²³⁶ A imagem aparece igualmente em DI, p. 100; EC, p. 272; PM, p. 167.

²³⁷ No curso de 1910-1911 sobre a personalidade, Bergson evocava uma “continuidade de escoamento” (M, p. 845; cf. PM, p. 183). Em Madrid, ele evocará “a continuidade de uma corrente que começaria no nascimento para não se interromper jamais” (M p. 1223, e *supra*, p. 518). Cf. M, p. 514 (“escoamento perpétuo”), EC, p. 6 [p. 6] (“nossa personalidade viceja, cresce, amadurece incessantemente”) e p. 22 [p. 24] (“continuidade de mudança”); ES p. 56-57 [ES, p. 56] (“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 parte alguma interrompida por pontos”); PM, p. 96 [PM, p. 99] (“pelo fato de que a permanência da substância

era a nossos olhos uma continuidade de mudança, disse-se que nossa doutrina era uma justificação da instabilidade”). A dificuldade, como se sabe, é de compreender que se trata aqui de uma substancialidade *sem sujeito*: uma “mudança sem nada que mude” (PM, p. 164). “[A] substância pode e deve ser concebida de outro modo que não como um *substrato*” (carta de Bergson à L. Dauriac, 6 de julho de 1891, C, p. 20). “Eu rejeito um eu [moi] coisa, quer dizer, um eu [moi] imóvel, e de uma maneira geral uma substância suporte inerte e indefinível. Mas definir a substância e o eu [moi] por sua própria mobilidade não é negá-los, não mais do que os temas de uma sinfonia que são também uma mobilidade essencial” (A.-D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, Paris, Gallimard, 1941, p. 37). “A verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele [pelo eu, NT] 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.” (PM, p. 166; ver p. 163 n.; 211 n.) [PM, p. 172]. Camille Riquier mostra com clareza que esta *persistência* inseparável da variação e da mobilidade – e que deveria lavar o bergsonismo de toda suspeita de heracliteísmo – é também aquilo que faz toda a fragilidade da personalidade: para se manter, a personalidade exige um esforço constante, do qual testemunham também a fadiga psíquica e os problemas da personalidade (*op. cit.*, p. 471-473).

²³⁸ Ver EC, p. 168, M, p. 848, e PM, p. 170-173.

²³⁹ Ver ES, p. 76-77, e PM, p. 170 sobre a “visão panorâmica dos moribundos”, igualmente mencionada nas aulas de 1910-1911 (M, p. 849).

²⁴⁰ Sobre o inconsciente psíquico, ver “Le parallélisme psycho-physique”, *supra*, p. 231; ES, 57, 78-79, 97-99, 108 e cap. V, *passim*; PM, 28, 81.

²⁴¹ Na conferência de Madrid, Bergson explica: “A unidade da pessoa pertence à própria vida interior, como uma continuidade indivisível, e não é necessário buscá-la em outro lugar, fora do tempo ou no incognoscível. Ela manifesta-se em plena claridade na continuidade da vida interior.” (M, p. 1223, e *supra*, p. 519). Esta passagem conclui um desenvolvimento sobre a ilusão cinematográfica, que nos faz conceber a continuidade de mudança da consciência como uma série de estados distintos e justapostos.

²⁴² A imagem do fio elástico aparece igualmente em PM, p. 184. Sobre toda esta passagem, ver PM, p. 182 e segs.

²⁴³ Sobre estas duas espécies de claridade, ver PM, p. 31-33.

²⁴⁴ Sobre a ideia de causalidade psicológica, distinta da causalidade física, ver a discussão do problema da liberdade no último capítulo de DI, bem como a carta de 26 de fevereiro de 1903 a Léon Brunschvicg (M, p. 586 e *supra*, p. 279). Cf. os cursos sobre “*Les théories de la volonté*”, M, p. 703, 714-715. Em EC, é a ideia de criação – cuja correspondência com a causalidade psicológica ainda veremos – que é apresentada como o contrário de uma ideia “obscura”: “A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente” (EC, p. 249) [EC, p. 270].

²⁴⁵ A causalidade psicológica implica “a criação, pelo próprio ato, de alguma coisa que não existia nos antecedentes” (*ibid.*). Se a noção de causalidade ainda se impõe aqui, é à condição de procurar a causa do lado da “unidade movente de nossa pessoa, que é aqui a realidade verdadeiramente atuante”. Esta ideia fornece, aos olhos de Bergson, uma definição rigorosa do *espírito* como faculdade criadora, que aparece neste contexto como o verdadeiro fundo da personalidade (ver as passagens importantes de ES, p. 21 e 31, assim como as conferências de Madrid, M, p. 1203, 1231 e *supra*, p. 510 e 529). Notar-se-á que, considerado do ponto de

vista da força ou da eficácia, o espírito é “quase” idêntico à vontade, ou “força espiritual”. Ver igualmente, sobre o mesmo tema, o discurso numa conferência do pastor Hollard em *Foi et Vie*: “A filosofia versa sobre um objeto que tem por propriedade essencial... tirar do seu fundo não somente tudo o que lá existe como também, mais ainda, o que lá não há” (*supra*, p. 399). Enfim, em PM, p. 52 [PM, p. 54-55]: “A invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca.”

²⁴⁶ Cf. EC, p. 7 [EC, p. 7] (“criamo-nos continuamente a nós mesmos”, “criação de si por si”).

²⁴⁷ Cf. M p. 849.

²⁴⁸ Uma vez introduzida a ideia de uma criação de si por si, Bergson pode deslocar a ênfase do problema geral da unidade da pessoa considerada desde o ponto de vista metafísico para aquele da caracterização psicológica da unidade da personalidade criadora. Para esse fim, implementa um método já aplicado no caso da afasia em MM, e que guia também a análise do sonho ou do sentimento do “*déjà vu*” em ES. Este método consiste em esclarecer as condições normais ou fisiológicas da atividade mental a partir de certos casos limites ou patológicos. Ver a este respeito Francesco Corsini, “Bergson psychopathologue” em F. Worms (dir.) *Les Annales bergsoniennes*, III, Paris, PUF, 2007, p. 393-40, e a nota redigida por Élie During para “A lembrança do presente” em ES, p. 307-327 (com as “Lectures” reunidas p. 428-446).

²⁴⁹ Esta latência do passado, prestes a se atualizar na forma de lembranças-imagens, está no coração do ensaio de Bergson sobre o sonho (ES, cap. IV). Sobre a disponibilidade do passado e o recalque simultâneo no inconsciente de lembranças inúteis para fins da ação, ver M, p. 848-849, MM, p. 170 e segs., 187 e segs., ES, p. 56, 78, 144; PM, p. 152, 171.

²⁵⁰ A noção de élan é mais desenvolvida na conferência seguinte.

²⁵¹ Sobre a tensão e o esforço que acompanham e sustentam o élan, ver M, p. 849 (“será fatigante ser uma pessoa”) e p. 1224-1225 (“é fatigante ser uma pessoa”, “isso representa um esforço exaustivo”, *supra*, p. 521).

²⁵² É o tema da “atenção à vida”, introduzido em MM, p. 193-194. Cf. ES, p. 5, 47-48, 75-78, 107, 121, 124, 126, 147, 151; PM, p. 80-81, 169.

²⁵³ Ver MM, p. 83 e segs., sobre as duas formas de memória.

²⁵⁴ Morton Prince, *La Dissociation d'une personnalité*, trad. R. Ray e J. Ray, Paris, Alcan, 1911. As lições de 1910-1911 dedicavam longas análises a esse caso célebre (M, p. 855-859) de uma mulher que teria, num período de seis anos (1898-1904), abrigado em si até quatro personalidades distintas. Bergson juntava ao estudo desse caso um outro, não menos célebre: o do reverendo Bourne, emprestado de William James (M, p. 850-854). Tratava-se também da questão da “operária dupla” do doutor Azam (M, p. 853-854). As conferências de Madrid comentarão detalhadamente o primeiro e o terceiro destes casos de “dissociação da personalidade” (M, p. 1225-1231, e *supra*, p. 523 e segs.). Contra a interpretação corrente, Bergson recusa-se a concluir, nestas diferentes situações, pela existência de grupos dissociados de estados de consciência. Em consequência, rejeita a própria ideia de duplicação ou de dissociação da personalidade. Ele vê nisso somente uma espécie de “repouso forçado” ao qual a natureza nos coagiria quando nos remete, em certas circunstâncias excepcionais, a uma “existência simplificada” (M, p. 1128 e *supra*, p. 525) que nos libera – provisoriamente – de uma parte do esforço habitualmente necessário para ser uma pessoa. A personalidade permanece, de todo modo, “absolutamente indivisível” (M, p. 1130, e *supra*, p. 527); “não há ruptura da personalidade” (*ibid.*). Henri Bergson explica a J. Desaymard: “Aquilo que se considera como sintomas de desagregação da personalidade é, no mais das vezes, somente a resistência

da unidade pessoal face aos “tóxicos morais” (citado por C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, op. cit., p. 474).

²⁵⁵ A propósito do reverendo Bourne, Bergson explica: “O que lhe faltava, então? Faltavam-lhe as suas lembranças pessoais, essas lembranças que, recolhidas no curso do tempo, constituem a história da pessoa. São essas as lembranças difíceis de conservar no feixe luminoso da consciência, considerando-se a nossa conformação fisiológica. É como uma mola que é preciso manter comprimida. Pois bem, a nossa personagem não podia, sem dúvida, realizar esse esforço. É assim que se perdem essas lembranças” (M, p. 127-1128, e *supra*, p. 524). “Quando a pessoa não tem força suficiente para manter-se e conservar todas as suas lembranças, ela tem necessidade de deitar fora algum lastro de tempos em tempos” (p. 528).

²⁵⁶ “Mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento do nosso espírito num qualquer momento: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção para a vida. O futuro está ali; ele chama-nos, ou melhor, puxa-nos para si: esta tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro.” (ES, p. 5; cf. ES, p. 5-6, 13, 15, 57) [ES, p. 5]. Trata-se da manifestação, no plano psicológico, do “*élan vital*” introduzido em *A evolução criadora*. O *élan* corresponde aqui à “continuidade de um movimento” (M, p. 858), o movimento da pessoa. Este “*élan psíquico*” (M, p. 862) caracteriza uma vida espiritual individual enquanto portadora de vontade; ele apresenta-se através da impulsão e do movimento interno que acompanha a ação, movimento pelo qual o presente vai além de si mesmo sobrepondo-se ao futuro. “A nossa vida é uma corrida sobre o curso do tempo; ao correr, temos incessantemente que abranger alguma coisa, conhecer [*savoir*] o presente e uma boa parte do futuro imediato, para que seja possível cumprir a ação (M, p. 862). “Aquele que age parece-nos então como levado pelo movimento, imanente à alma humana, que faz com que, estando no presente, viva-se já no futuro. A condição essencial da ação é seguir este *élan* que engloba continuamente o momento presente e o momento imediatamente posterior” (M, p. 864). Neste *élan* interior ecoa tanto a ideia de tensão ou de tonalidade psíquica própria ao indivíduo (ES, p. 121) quanto a ideia de “atenção à vida” própria da espécie humana em geral. Ver ES, p. 149-150, 152.

²⁵⁷ “*Psicastenia*” é um termo elaborado pelo psiquiatra Pierre Janet a partir da palavra “*neurastenia*”, a fim de sublinhar o caráter propriamente *psíquico* de algumas neuroses obsessivas ou desordens [*troubles*] de personalidade, cujo ponto comum é encontrar a sua origem numa redução da tensão psicológica ou do “tônus mental” (Ver *Les Obsessions et la Psychasténie*, Paris, Alcan, 1903). Suas manifestações comuns são a dúvida, a indecisão, a fraqueza da vontade e toda uma gama de “sentimentos de incompletude”. A *psicastenia* traduz, de maneira geral, uma perda do “sentido do real”. Desordem [*trouble*] da vontade, doença da dúvida, fadiga de ser, ameaça de um relaxamento da atenção à vida, ela está no centro do estudo de Bergson sobre o “falso reconhecimento” (ES, cap. V).

²⁵⁸ Sobre as manias, ver M, p. 861: mania de contar, mania de conhecer os nomes próprios, mania de certeza, mania de interrogação, mania de compensação ou de expiação, etc. No avesso das manias, existem as fobias, que incidem sobre objetos determinados (micróbios e outros) e são acompanhadas por desordens [*troubles*] da sensibilidade, angústias, etc.

²⁵⁹ Cf. M, p. 859 sobre a velocidade do *élan* em direção ao futuro. Desaceleração, enfraquecimento, decréscimo indicam que não há por que procurar por uma causa positiva que explicaria o sintoma. As desordens [*troubles*] de personalidade são antes um fenômeno negativo,

traduzindo o relaxamento, a interrupção, a suspensão provisória dos mecanismos de inibição que os impedem de aparecer no estado normal. Cf. M, p. 863, ES, p. 126-129.

²⁶⁰ “Para o sujeito saudável, o presente é algo fluido, impossível de ser interrompido; o doente encontra nisso algo de viscoso, de pegajoso, e a isso se prende” (M, p. 864).

²⁶¹ Para toda esta passagem, ver M, pp. 863-865.

²⁶² Igualmente chamada – inapropriadamente, segundo Bergson – de sentimento de “*déjà-vu*”. Sobre esse fenômeno e a interpretação ao mesmo tempo metafísica e psicológica que Bergson propõe, ver ES, cap. V (“A lembrança do presente e o falso reconhecimento”), bem como o dossiê crítico que o acompanha.

²⁶³ Bergson quer manifestamente falar da lembrança dada a uma consciência, atualizada como imagem, e não da “lembrança pura” sobre a qual ele explica, justamente em ES, que a sua formação é rigorosamente *contemporânea* da percepção (ES, pp 131-132). Os desenvolvimentos incluídos no curso de 1910-1911 e nas *Gifford Lectures* de 1914 marcam uma inflexão da explicação metafísica (diferença de natureza entre lembrança e percepção, contemporaneidade do presente da percepção e de sua imagem virtual como passado) em direção a uma abordagem mais psicológica do fenômeno, em termos de élan psíquico.

²⁶⁴ Cf. M, p. 865: “No estado normal, após certo tempo a percepção torna-se lembrança e passa para o inconsciente. Que tempo é este? Quando termina o presente? Teoricamente, a cada instante. “O momento em que falo já está longe de mim”. Na prática, não é de forma alguma assim; o presente dura *tanto quanto a ação* que se realiza, bastante bem dimensionado pelo esforço integral de atenção que se dá a ele. O presente é a ação integral, a porção de duração abrangendo todo o intervalo da ação. O presente é globalmente isso que se faz, isso que se tem a intenção de fazer, e a lembrança produz-se quando este intervalo se esgotou, intervalo para o qual aquele que age tomou o élan necessário. Enquanto dura o élan, é o presente; no final do élan começa a lembrança”. Sobre a “duração” do presente, ver ES, p. 5-6, 56-57 e PM, p. 168 e segs. Sobre a retenção das lembranças que se atualizam somente quando finalizada a ação (lembranças “em espera”, “no ar”, diz Bergson), ver MM, p. 191-192.

²⁶⁵ Cf. M, p. 865-866: “Se, numa insuficiência psicológica, a pessoa não entrega [*donne*] um élan que envolva toda a ação, *se o élan se rompe*, o próprio presente não igualará a ação; a pessoa recuperará o seu élan, e a cada recuperação, haverá ao mesmo tempo formação de lembrança e retomada do presente. Cada interrupção resultará, assim, numa percepção duplicada de uma lembrança ou acompanhada de um pulsação de lembrança”. Em geral, o curso ininterrupto da ação recalca a “lembrança do presente” ou impede-a de se formar. Levado pelo seu próprio élan, o espírito só deixa passar as lembranças diretamente úteis, ajustadas aos contornos da situação presente. Que este élan enfraqueça e que a ação se interrompa de quando em quando, e que a lembrança do passado imediato reflua sobre a percepção, a ponto de se confundir com ela: “lembrança do presente”. Tal seria uma ação onde se intercalariam sem cessar interrupções e retomadas, à maneira de um *staccato* ou de um motor rodando com uma correia muito frouxa. Notar-se-á que esta explicação, ainda que nas questões de fundo se aproxime do texto de 1908 sobre a “lembrança do presente”, oferece uma explicação menos metafísica do falso reconhecimento, e talvez psicologicamente mais verossímil. Ver ES, p. 326-327, n. 63.

²⁶⁶ Esta crítica do paralelismo psicofísico está no cerne de *Matéria e memória*. Ver “A alma e o corpo” e “O cérebro e o pensamento” (ES), assim como “Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive” (*supra*, p. 231).

²⁶⁷ Ver MM, p. 199; M, p. 493; ES, p. 54, 76-78; PM, p. 46, 171-172.

²⁶⁸ Ver MM, p. 6-7; 252-253; “Le parallélisme psycho-physique”, supra, p. 231; ES, p. 44-47, 57, 59, 74-75.

²⁶⁹ Cf. MM, p. 6; ES, p. 75.

²⁷⁰ Ver MM, p. 246-247, 264.

²⁷¹ Essas duas operações simétricas não implicam nenhuma mudança de plano: “Há apenas uma diferença de grau, e não de natureza, entre as faculdades ditas perceptivas do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal” (MM, p. 253) [MM, p. 263].

²⁷² Cf. EC, p. 136, 263, 265; ES, p. 20; M, p. 1224-1225, e supra, p. 521.

²⁷³ “É muito duvidoso que o animal tenha o sentimento de continuidade na sua vida interior, do começo ao fim da vida [...]. Imagino que mesmo o mais inteligente dos animais, um cão, um macaco, um elefante, não desenvolve uma vida interior semelhante, no seu movimento, ao movimento da flecha que vai, sem parar, de um ponto a outro, mas que o animal passa do começo ao fim por uma série de movimentos onde se intercalam paradas.” (M, pp. 1224-1225, e supra, p. 521).

²⁷⁴ Cf. EC, p. 96-97 [EC, p. 104] (a propósito do que escapa à lógica da fabricação na formação do aparelho visual): “Na verdade, a causa é mais ou menos intensa, mas só pode produzir o seu efeito em bloco e de modo completo”.

²⁷⁵ Cf. M, p. 1231, e supra, p. 529; C, p. 440. Ver Henri Gouhier, *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, op. cit., p. 98-99; *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1987, p. 102-106.

²⁷⁶ Cf. M, p. 1231, e supra, p. 529.

²⁷⁷ Ver o prolongamento que *As duas fontes [da moral e da religião]* dão a esse tema, notadamente no final, em “a máquina de fazer deuses” (DS, p. 338). Além disso, a religião dinâmica é definida como aquilo que “sustenta o homem pelo movimento mesmo que nele imprime, recolocando-o no élan criador” (DS, p. 188).

Tradução, Introdução e Notas

Rodrigo Barros Gewehr
Fernando Monegalha

Revisão Científica

Diogo Falcão Ferrer (DFCI-UC)

