

A CONSCIÊNCIA DA PERSONALIDADE: RESPOSTA DE BERGSON AO PROBLEMA DA LIBERDADE

(Consciousness of Personality: Bergson's Answer to the Problem of Freedom).

Laura de Borba Moosburger

Mestranda em filosofia pela UFPR.

Resumo: A idéia de liberdade apresentada por Bergson no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* surge da distinção entre duas regiões da consciência, tempo e espaço. Deterministas e defensores do livre-arbítrio teriam desconsiderado que a atividade temporal do eu, percebida imediatamente pela consciência como uma multiplicidade heterogênea que se interpenetra e progride, não se pode traduzir numa justaposição de pontos homogêneos no espaço, estáticos e exteriores entre si. Fazê-lo é substituir a dimensão da liberdade, onde estados são realmente vividos no tempo durativo, por símbolos já sem vida e referência ao suposto simbolizado. Esse equívoco teórico enraiza-se na tendência da própria vida consciente de, por exigência da exterioridade, engendrar um eu superficial efetivamente comprometido com o espaço social, alheio à profunda personalidade vivente. Avançando da espacialização científica, que obscurece a *idéia* da liberdade, para uma espacialização real do eu, impeditiva da *vivência* da liberdade, Bergson conquista sua idéia de liberdade: o que ele chama de consciência vai-se unindo ao que chama de eu, e a liberdade aparece como a união de personalidade e consciência na duração.

Palavras-chave: Consciência – Personalidade – Duração – Progressão – Eu.

Abstract: The idea of freedom presented by Bergson in the *Essay on the Immediate Dates of Consciousness* arises from the distinction between two regions of consciousness, time and space. Determinists and defenders of free will have disregarded the very fact that the temporal activity of the self, immediately percept by consciousness as a heterogeneous multiplicity which interpenetrates and progresses, cannot be translated into a juxtaposition of homogeneous points on space, ecstatic and external amongst each other. Doing so is to replace the dimension of freedom, where actual states are experienced in durative time, with lifeless symbols disconnected to the supposed symbolized. Such an error is rooted in a tendency of life: by constraint of externality, it engenders a superficial self, actually committed with social space, indifferent to profound living personality. In advancing from the scientific "spacialization", which obscures the *idea* of freedom, to an actual "spacialization" of the self, which obstructs the *experience* of it, Bergson conquers his idea of freedom: what he calls consciousness unites to what he calls self, and freedom arises as the union of personality and consciousness in duration.

Keywords: Consciousness – Personality – Duration – Progression – Self.

A psicologia que Bergson se concentra em criticar é precisamente aquela que, tomando a ciência como modelo, considera seu objeto por meio de imagens e esquemas espaciais, pensando assim os estados psíquicos como termos determináveis e ordenáveis entre si segundo uma regra ou lei qualquer. Bergson detecta essa invasão do olhar científico – olhar distanciado de seu objeto pelo espaço no qual o situa materialmente – para dentro do campo do que não é materialmente determinável, para o plano do qualitativo, especialmente na psicofisiologia. A confusão própria à psicologia tem precedentes na psicofisiologia e, em certa medida, enraíza-se nela. Pois aí a confusão se mostra em seu estado elementar. Porque as *sensações*, que são estudadas na psicofisiologia, antes dos *sentimentos* propriamente ditos, estudados na psicologia; as sensações, que são experimentadas imediatamente como qualidade pura, por terem uma relação evidente com a exterioridade, entram facilmente no esquema dessa mesma exterioridade, ou seja, são tratadas em termos daquilo que se aponta como suas causas externas, elementos quantificáveis e situados em algum lugar do espaço. Porém, as sensações mesmas têm de ser primeiramente abandonadas e substituídas por aquilo no exterior com que mantêm essa relação, à qual, contudo, não se reduzem: do ponto de vista da consciência que experimenta imediatamente as sensações, não se trata de uma quantidade na causa, mas sempre somente de

qualidades envolvidas na própria vida dessa consciência; não se trata, ao experimentar uma progressão qualitativa nas sensações, de *experimental* um aumento quantitativo nas causas. A sensação, como tal, como experiência imediata, é qualidade, e por mais que se a relacione com uma quantidade externa, ela nunca deixará de ser irredutivelmente qualidade, ao menos para a consciência que a percebe vivendo, para a consciência que, propriamente, a *apercepciona*.

O que ocorre aí é que a ciência, olhando para fenômenos psíquicos, continua contudo utilizando o meio em que pensa fenômenos materiais, o espaço, como horizonte para pensar fenômenos psíquicos.¹ A mesma confusão prossegue na psicologia propriamente dita, em que importa considerar fatos psicológicos profundos que provêm do eu, e não mais apenas sensações para as quais se encontram, mais à mão, causas externas; estados profundos que, então, são projetados num espaço imaginário, arranjado, em que se compreendem estados determinados do eu como justapostos entre si, e cada estado como o efeito do anterior. Tal é o esquema básico do determinismo, segundo o qual cada momento da vida psíquica, e com isso suas ações, são tidos por determinados enquanto efeitos necessários de momentos anteriores. Esquema, para Bergson, totalmente derivado do esquema da repetição, da justaposição de uma multiplicidade indiferenciada no espaço, constituída de termos bem determinados – primeiro como uma quantidade, que se pode determinar ao conceber de uma só vez na simultaneidade própria do espaço, depois ainda como exterioridade recíproca, tratada em termos de uma exterioridade recíproca dos momentos da vida da alma, que se sucederiam assim sem serem continuidade e desenvolvimento uns dos outros, seguindo antes uma lei de causalidade redutível a mera regra da ordem de justaposição daqueles elementos já determinados.

Que são, em contrapartida, os fatos psicológicos profundos, que de modo algum podem ser pensados no espaço sem perderem o que têm de mais próprio e essencial? A consciência, quando se trata de dirigir sua atenção para o eu, diz-nos Bergson, encontra-se na presença de uma multiplicidade de atos e estados de consciência, sentimentos, idéias, movimentos em vias de formação, que se desenvolvem em conjunto, e que só se podem desenvolver, desenrolar-se no tempo, justamente porque se interpenetram e se tingem uns aos outros. Não se trata de uma mera sucessão de estados, pois dizer que eles se penetram é dizer que não se podem em última instância separar: sucedem-se *em duração*. Esse desenrolar-se assim em comunhão é o que lhes dá o caráter de *totalidade*, ou seja, cada instante da duração interna é essencialmente um envolvimento com outros, dos quais, portanto, é inseparável. A totalidade do múltiplo e diverso é, assim, verdadeira unidade temporal, em gênero inteiro distinta da unidade de um ponto no espaço:² é a unidade qualitativa presente em cada instante da duração, a unidade da personalidade própria do eu em questão, que se acha em plena atividade dinâmica, em plena duração, em plena vida. Não há, pois, como separar, para a consciência que percebe tudo isso, a duração do eu de seus sentimentos, pensamentos, tampouco estes últimos uns dos outros, já que se está na presença de um dinamismo puro. Os fatos de consciência são qualidade pura, qualidade em duração, e é impossível arrancá-los à duração e justapô-los no espaço como momentos independentes sem perdê-los de vista no que eles *são*; o que se justapõe no espaço são símbolos que se lhes substitui, imagens que se julga serem fiéis ao que representam, palavras, pontos, nunca os próprios fatos, que são irredutivelmente temporais e qualitativos. O equívoco de se pensar a sensação a partir de suas supostas causas, de compreender sua intensidade mediante a extensividade de

supostas causas, denuncia-se no plano do sentimento no modo como, por vezes, exprime-se a intensidade dos mesmos ao modo do “mais” e do “menos”, como se fosse possível quantificar a intensidade do sentimento, que é qualitativa. O problema quanto ao “mais” e ao “menos” diz respeito não à verdade íntima do que eles querem dizer; pois pode-se dizer que agora, por exemplo, está-se mais alegre do que antes, e isso por si não é uma confusão. O problema está na intenção de medir o que seriam o mais e o menos, tanto por parte de uma psicologia que considera o estado de alma do eu como passível de uma medição científica, quanto por parte de nós mesmos se, corriqueiramente, vivemos na base de uma medição utilitária das circunstâncias da alma. Olhemos para alguns exemplos que o autor nos fornece sobre a metamorfose psicológica que nos perpassa:

Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não produzirem em vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas as vossas idéias vos parecem renovadas; é como uma nova infância. (Bergson 1988, p.15)

Procuremos destringir em que consiste uma intensidade crescente de alegria ou tristeza, nos casos excepcionais em que não intervém nenhum sintoma físico. A alegria interior também não é, como a paixão, um fato psicológico isolado que começaria por ocupar um canto da alma e conquistaria terreno pouco a pouco. No seu grau mais baixo, assemelha-se bastante a uma orientação dos nossos estados de consciência no sentido do futuro. Depois, como se esta atração diminuísse o seu peso, as nossas idéias e sensações sucedem-se com maior rapidez; os nossos movimentos já não nos custam tanto. Por fim, na alegria extrema, as nossas percepções e recordações adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentamos como que um espanto por existirmos. (*ib.*, 1988, p.17)

Os exemplos não deixam dúvida: evocam aquilo que diz respeito à vida de um eu. Descreve momentos recortados do que seria uma vida em sua totalidade. E *esta*, o que seria? Ora, a duração qualitativa de estados e atos espirituais, por sua vez, só pode ser dita a vida de um eu porque é *a própria consciência desse eu que vive*. É a duração de uma vida consciente, cujos momentos refletem, nos sentimentos e pensamentos mais variados, uma personalidade única. A personalidade é o princípio qualitativo da multiplicidade que se desenrola na consciência, ela é essa própria multiplicidade qualitativa, essa multiplicidade na unidade, ou unidade na multiplicidade; essa sucessão contínua de sentimentos, idéias, enfim, dos mais diversos estados profundos de consciência que se interpenetram e ficam como que ao fundo da superfície à qual eles podem ou não aflorar. É a unidade da personalidade, sua infinita individualidade em duração, que tinge os estados profundos de consciência com a harmonia pela qual eles constituem uma totalidade.³ Os dados imediatos da consciência – imediatos porque imediatamente internos a essa consciência – são originariamente a própria personalidade que dura e vive em momentos que, embora heterogêneos, não se distinguem entre si como pontos delimitáveis em um espaço – a bem dizer, não se distinguem entre si justamente porque são heterogêneos, na medida em que heterogeneidade é interpenetração de um movimento rico em tonalidades e não a

multiplicidade do Uno em si mesmo.⁴ Esses dados imediatos *são* a própria consciência-pessoal.

As psicologias que Bergson critica, em contrapartida, se furtam justamente a isso. Porém, furtam-se a isso não apenas porque a consciência que aí reflete projeta o eu num espaço imaginário e passa a lidar meramente com sua “sombra”, mas também porque tem à mão de fato a experiência de um eu que realmente se encontra envolvido com uma exterioridade, no sentido de uma vida social indiferente. A consciência, em sua duração, experiencia efetivamente um espaço social, em que elementos realmente externos ao eu se lhe impõem e lhe exigem respostas. Envolvida nessa vida social, meio em que a personalidade mesma não tem importância, suas ações têm mesmo de ser reflexas. Quer dizer, a consciência não apenas é capaz de perceber espacialmente, mas lhe é exigido que viva espacialmente – essa é a natureza das coisas, a mundanidade do mundo. Percebemos aqui o ponto de encontro das duas atitudes que Bergson afeita do espírito. Pois só é dado a uma “psicologia vulgar” efetuar a separação entre consciência e sentimentos, de maneira geral, entre consciência e seus dados imediatos, porque *esta mesma consciência, num salto qualitativo* (para o bem ou para o mal!), consegue distanciar-se desses seus dados imediatos, portanto de si mesma, da alma, da personalidade, para ser, do ponto de vista teórico, o correlato puramente intelectual de um mundo exterior material e, do ponto de vista prático, o correlato impessoal de um mundo exterior também impessoal. Assim, tanto na ciência quanto na vida cotidiana assim considerada, há um mundo externo em que se situam não apenas os objetos externos à consciência propriamente ditos, como também os próprios sentimentos, o próprio eu: para a primeira, a ciência, os fenômenos internos à consciência são tratados como externos; para a segunda, o eu que se desenvolve em duração é abafado por um eu superficial, voltado para as exigências práticas. Nesse salto qualitativo, surge uma nova maneira de viver, em harmonia com uma nova maneira de perceber:

(...) a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço para com eles formarmos uma multiplicidade distinta deve influenciar estes mesmos estados, e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova, que a percepção imediata lhe não atribuía. (Bergson 1988, p.66)

Assim, para além de um ponto de vista teórico, impõe-se na vida mesma um eu espacializado, o qual, ligado que é ao exterior por exigência desse exterior, e durando na consciência *sobre* o eu profundo, é uma espécie de “eu parasita”, que avança na vida do próprio eu profundo, mas isso na medida em que a consciência se ocupar mais daquele do que deste. O espaço da vida social, da vida superficial do eu, é uma realidade que se impõe e oferece resistência à atividade consciente do eu, ou seja, exige-lhe o abandono da personalidade para a integração mais fácil da pessoa a um meio homogêneo, no qual suas ações possam ser justapostas sem entraves às de outras. Nisso, a consciência se afasta do eu profundo, da personalidade, e vive concentrada numa região superficial, em maior contato com a exterioridade, pois assim é mais cômodo harmonizar-se com esta.

A consciência conhece, assim, duas dimensões distintas de vida: uma em que acompanha o eu profundo, outra em que, às custas da duração interna deste eu profundo, vida abafada, ocupa-se com uma vida superficial. Por isso que, mais do que dizer que a primeira destas duas dimensões é o reino da qualidade e a segunda o reino da quantidade, que no primeiro se vive e no segundo somente é possível pensar ao modo da ciência, trata-se, além disso, e sobretudo, de dois modos qualitativamente diferentes de viver da consciência, de níveis distintos da consciência. Quer dizer, toda

forma de consciência é qualidade. Há camadas, níveis distintos de consciência, e tais camadas são justamente graus distintos de qualidade, tanto mais puros (próprios) quanto menos diluídos nas exigências externas e impessoais, portanto, quanto menos redutíveis ao eu superficial, subordinado a tais exigências. A consciência mais interna é a de qualidade mais espontânea e dinâmica; a mais externa, a de qualidade mais passiva e inerte. Porque há uma gradação qualitativa no interior da consciência, é que Bergson poderá pensar que também a liberdade admite graus.⁵

Com efeito, se assim não fosse, a ação que não é livre sequer teria parâmetro de comparação com a dita livre, se dela não se pudesse distinguir pela qualidade, pelo modo de viver e agir de uma mesma consciência. E justamente porque a consciência que vive e dura no tempo se exprime das mais variadas maneiras no mundo exterior, *ao mesmo tempo em que vive*, exprimirá também em suas ações a maneira como vive. Pois quando se fala numa ação, subentende-se um ato do eu que, além de durar internamente, de um só golpe relaciona-se com o mundo exterior, é expressão da vida interna. Assim, quando a consciência vive como consciência reflexa, a ação será a de uma consciência que calcula vantagens, ou que segue pensamentos alheios, externos, porque estão mais à superfície e assim são mais fáceis de se harmonizar com o exterior. A consciência que aqui conduz a ação se acha despreendida da personalidade, interessada que está no exterior. Uma ação que se dá nessas condições, e vista dessa perspectiva, não pode realmente ser considerada livre, já que está em função da necessidade e da utilidade. A liberdade tem de ser buscada no eu que, contra toda imposição externa, exprime sua própria personalidade; portanto naquele eu que a consciência percebe nos seus estados mais profundos. Observando aqui, apenas, que é somente o eu, envolto em tais circunstâncias, quem pode afinal saber-se a si mesmo, sendo da maneira como é, estando consciente no modo em que estiver, saber-se livre ou não.

Ao considerar uma ação que provém desses estados mais profundos, percebe-se que, muito diferente de um cálculo de possíveis vantagens ou de uma luta de opiniões externas a si, dá-se na consciência um progresso e uma evolução de estados do espírito, um enriquecimento gradual do eu, em que seus sentimentos e pensamentos mais pessoais se fundem e organizam, de modo tal a constituírem uma totalidade harmônica, até ao ponto em que irrompe a ação livre, como um fruto maduro, nas palavras de Bergson; uma ação em que a personalidade inteira, a alma inteira se expressa. O comprometimento com o exterior enquanto impessoalidade e indiferença deixa de prevalecer numa ação assim, pois ela é justamente a expressão de um dinamismo interno, independente e anterior à passividade da superfície da consciência. O comprometimento mesmo com o “exterior” ganha um outro sentido. Ora, se foi o eu com sua personalidade mesma que agiu, e só ele, se tudo o que estava envolvido nessa ação foram sentimentos e idéias revestidos dessa personalidade, não faz sequer sentido falar em influência de motivos *como de coisas externas ao eu*, pois isso mesmo que se chama de motivos só o puderam ser porque foram elementos internos a todo o progresso que desembocou na ação, fizeram parte da própria atividade consciente mais pessoal do eu (nesse sentido Bergson dirá que reivindicamos a integral autoria da ação que consideramos livre). O dinamismo interno, pois, já internamente livre, quando se exterioriza, é ação externa livre. Quer dizer, a consciência, ainda que por vezes não totalmente – não em todas as suas camadas –, está em si mesma sempre em união com a personalidade, sendo nesse sentido sempre livre *internamente*. Mas se a vida do eu, além de ser interna, guarda uma relação

necessária com a exterioridade, se é a vida de um eu que age, então a liberdade completa pressupõe a união de personalidade e consciência *na ação*, na relação com o exterior. Daí extraímos um sentido da afirmação de Bergson, de que “o nosso eu toca no mundo exterior superficialmente” (Bergson 1988, p.88), distinto do que ele tem em mente ao fazer tal afirmação, que podemos assim sintetizar: a liberdade completa é o dinamismo do eu mais profundo – da personalidade – progredindo e invadindo toda a consciência e, na medida em que essa consciência possui uma camada superficial, que é superficial precisamente por manter uma relação com o exterior, a invasão do eu, chegando a essa camada, é de um só golpe a quebra dessa camada e o extravasamento em uma ação que exprime todo esse dinamismo, portanto o eu total que se desenvolve nesse dinamismo. Que a liberdade, para Bergson, admita graus, deve-se justamente a que a consciência possui camadas, tanto mais ativas quanto mais internas ou centrais, tanto mais passivas quanto mais externas ou periféricas, nas quais se podem “formar e flutuar vegetações independentes” (Bergson 1988, p.116) – sua ação será assim gradativamente mais livre, na medida em que o ponto de origem e desenvolvimento do progresso dinâmico que se exprime numa ação for mais profundo, tendendo para “se identificar com o eu fundamental” (*ib.*, p.30).

Mas – retornando à discussão com a ciência – esses progressos da consciência, que são vividos, para serem além do mais captados, têm de ser captados *enquanto são* vividos, porquanto a duração é irreduzível, não é mais duração pensada fora de si mesma. Ou seja, a atividade consciente tem de ser observada desde dentro, pela mesma consciência que está em atividade; a consciência que vive tem de se contemplar ao mesmo tempo em que vive. Por isso a psicologia que, como toda ciência, parte da distinção e distanciamento entre sujeito e objeto, em que a consciência atua como o puro conhecimento de fatos a ela mesma estranhos, está fadada ao fracasso no que toca *solucionar* a questão da liberdade, e o problema da liberdade sai intocado de suas mãos. A consciência vive a liberdade na vida da pessoa da qual é consciência, e não pode viver uma outra liberdade – justamente porque a liberdade da ação só tem sentido na sua identidade com o dinamismo interno (livre) do ser interno do eu que age. Chega-se num impasse: ou se trata de retirar o caráter essencial dos estados da alma, ou seja, o viver e progredir, o durar, e então se fala de abstrações e o que se diz ser ou não ser livre é uma imagem, não uma ação, é um vulto, não uma pessoa;⁶ ou então, aproxima-se o máximo possível da progressão espiritual que se expressa numa ação, até ao ponto em que não se trata mais de falar sobre ela, de prevê-la ou analisá-la retrospectivamente, mas de vivê-la. – Daí que mesmo os defensores do livre-arbítrio se equivoquem em sua maneira de tratar a liberdade. Pois pensam o ato livre como se fosse a escolha de uma consciência neutra, de um lado direcionada por um caráter dado, que portanto se considera como distinto dela, de outro lado confrontada com motivos, vindos não se sabe de onde nem como a dizer algo para um tal caráter dado; seguem, assim como deterministas, imagens espaciais, em que um eu estático pode ser suposto distinto de seus estados, e estes distintos uns dos outros. Mas nada sobra de um eu consciente, quando se o despoja de seus estados, de seus sentimentos, os quais progridem até o momento da ação. A ação livre não vem depois de um estado de alma qualquer, mas é uma com o estado, ou seja, o eu vive enquanto age, vive *o mesmo que age*; ao contrário do movimento reflexo, em que o eu profundo está como que em suspensão, e a consciência totalmente tomada pela idéia do ato a realizar, no qual a personalidade mesma não

tem qualquer interesse, já que ele se vincula primeiramente ao exterior, ao mundo espacial, à rede já armada da vida social.

Podemos agora perceber, concluindo, o sentido próprio de liberdade para Bergson, inalcançável do ponto de vista da “psicologia vulgar”, que toma como modelo justamente os estados da alma em que a personalidade e a consciência andam separados, isto é, quando a personalidade não aderiu à consciência mas esta se volta apenas para o exterior, de maneira a equivocarse forçosamente ao tratar das ações que merecem ser chamadas de livres. Esta psicologia nunca poderia fazer uma distinção entre graus de liberdade; Bergson, por sua vez, ao fazê-la, dá coerência à sua distinção entre eu profundo e eu superficial, sobre a qual repousa o sentido da liberdade.

O eu profundo, personalidade, como centro da consciência, sua camada mais profunda, nunca deixa de durar; e, mesmo, nunca deixa de durar *com* a consciência. Como, porém, a consciência possui camadas e, justamente, como possui uma camada superficial, em que o eu se relaciona com o exterior de modo prático e impessoal, a consciência pode desprender-se em variados graus daquele eu profundo, pessoal, numa palavra, da personalidade. Ela dura, segundo isso, de modos qualitativamente distintos, mais ou menos tomada pela personalidade. Esta, enquanto espontaneidade, é a atividade interna livre do eu, por oposição a uma atividade que é meramente resposta às exigências externas, que se subordina à passividade da superfície e se caracteriza pela impessoalidade e distanciamento da personalidade. A atividade espontânea é indissociável, pois, da personalidade, que tinga a consciência e permeia toda qualidade, toda multiplicidade heterogênea que nesta evolui; a atividade que se caracteriza pela pressuposição do estímulo externo, por sua vez, e que por conseguinte não é espontaneidade pura, é forçosamente distanciamento da personalidade.

Se, pois, por um lado a totalidade do eu não deixa de durar, por outro, pode ocorrer que não dure *na totalidade da consciência*, em todos os níveis desta. Isso é o que usualmente se dá, já que o mundo exterior se impõe à atividade do eu e lhe exige que se volte para as exigências do meio circundante. Assim, ele passa a durar apenas nas profundezas da consciência, e o “eu parasita”, o superficial, ocupa o primeiro plano da consciência. Evidentemente, é mais cômodo relacionar-se com o mundo exterior e usufruir dele pelo eu superficial, do que fazer vir à tona o eu profundo, que pode facilmente entrar em desavença com as imposições do mundo externo. As ações vão corriqueiramente junto com as exigências externas; a personalidade, em contrapartida, vai de modo geral contra essas exigências. Por isso, a ação livre é aquela que não se pode explicar por meras relações da pessoa com aquilo que ela não é, mas, bem pelo contrário, é aquela em que a personalidade se impõe diante de todas as exigências de sua suspensão e supressão. A ação livre é a liberdade interna que se exterioriza. A espontaneidade de ser se exprime como espontaneidade de agir. A ação livre é a ação que se vive internamente, aquela em que o ato interno carrega unidas a consciência e a personalidade de modo total; por isso, como exteriorização, reflete a personalidade inteira, porque já o faz internamente, na consciência. A partir do momento em que o eu pessoal dura na totalidade da consciência, em que se totaliza nesta, também lhe unifica as camadas distintas, e não há mais um “eu superficial” no sentido de um “eu parasita”: ocupando também a superfície, a atividade profunda do eu rompe a linha divisória e de ligação entre si e o mundo externo, e extravasa naquilo que Bergson chama ação livre – toca no mundo pela superfície.

Referências Bibliográficas

- BERGSON, Henri (1979). “A Consciência e a Vida.” In: _____. *Textos escolhidos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- _____ (2005). *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1988). *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.
- DELEUZE, Gilles (1999). *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. de Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- JOHANSON, Izilda (2004). *Bergson e a Busca Metódica do Tempo Perdido*. In: Trans/Form/Ação. Vol.27 (2) – http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732004000200002&lng=en&nrm=iso (acesso em 18/02/2007)
- PRADO JÚNIOR, Bento (1989). *Presença e Campo Transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.

Notas

¹ A ciência se engana não apenas com relação à vida psíquica, ao pensar as sensações por meio de símbolos em um espaço imaginário, mas costuma fazer o mesmo com o movimento vital em todas as suas formas. No *Ensaio*, Bergson trata especificamente da liberdade da vida psíquica pessoal; aí, o seu método de tratamento da questão revela o mais claramente a errância da ciência, na medida em que a liberdade só se deixa intimamente conhecer por meio de uma adesão à vida profunda da consciência, lá onde não se trata de isolar causas e efeitos. Trata-se de tornar-se íntimo do que é intimidade, fundir-se com o que é fusão, e uma fusão que se desenrola no íntimo de nossa própria existência. Embora aqui nos limitemos à liberdade *pessoal*, importa observar que esse método da intimidade ganhará, na *Evolução Criadora*, a dimensão de uma verdadeira cosmologia. A cosmologia de Bergson – fazendo jus à sua crítica a esse termo – não procede como a cosmologia tradicional, no sentido de se separar de seu objeto de conhecimento (o mundo ou a vida), pela inteligência; o que faz é, na linha do *Ensaio*, buscar uma fusão com o objeto conhecido, adentrar o movimento de criação contínuo, por uma consideração mais *intuitiva* do que *inteligente*. Prado Júnior, desenvolvendo ampla e detalhadamente esse sentido de fusão na obra de Bergson, chama-o de ontologia da presença plena (cf. Prado Junior 1989).

² Bastante esclarecedora, a esse respeito, é a observação de Deleuze sobre a multiplicidade tal como desenvolvida por Bergson especialmente no *Ensaio*: “A palavra ‘multiplicidade’ não aparece aí [no *Ensaio*] como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral.” (Deleuze 1999, p.28) À dialética do Uno e do Múltiplo, que reconstrói o real com noções gerais abstratas, Bergson pede uma “fina percepção da multiplicidade”, que ele denomina “nuança”; essa multiplicidade, que é a duração, “de modo algum se confunde com o múltiplo, como tampouco sua simplicidade se confunde com o Uno.” (*ib.*, p.35)

³ Ao falarmos em “personalidade única”, ressaltamos que não se trata de um eu-substância, mas pelo contrário, como a personalidade em questão é para ser entendida em sentido radicalmente temporal, a liberdade não se refere a um eu unívoco e imutável, como um que perdurasse necessária e identicamente após a morte: é justamente porque o eu é inteiro uma interpenetração psicológica, movida porém em um tom fundamental, que se pode dizer dele que é livre. Nesse sentido, dirá Johanson, comentando a questão da liberdade em Bergson: “Todo o nosso eu se modifica a cada ação, e então é um eu todo diferente que age livremente a cada vez.” (Johanson 2004)

⁴ A heterogeneidade é própria da multiplicidade que preenche a duração (vide nota 2), no sentido da progressão dos estados que se interpenetram: é uma fusão no seio da diferença. Como dirá Deleuze: “uma mudança que é a própria substância” (Deleuze 1999, p.27). Assim, “Bergson não encontra qualquer dificuldade em conciliar as duas características fundamentais da duração: continuidade e heterogeneidade.” (*ib.*, p.27)

⁵ A respeito dos graus de liberdade, comenta Prado Júnior: “Se o fluxo da consciência é a interiorização constante de suas ‘quase-partes’, ele é, também, constante invenção de sua fisionomia própria, autocriação contínua. Mas ela [a liberdade] não se dá sempre da mesma maneira e admite graus de liberdade maior ou menor. E o que define essa maior ou menor plenitude da liberdade é o estilo da autototalização da duração interna. O gesto que nasce como fruto de uma liberdade plena é aquele em que a duração se exprime em sua totalidade, em que é mobilizada a totalidade da alma.” (Prado Junior 1989, p.109) ‘Quase-partes’ exprime a interpenetração dos estados, e ‘plenitude’ exprime a totalização desses estados em um tom fundamental que movimenta a consciência em todos os seus níveis. Sairíamos aqui de nosso intento, de abordar a liberdade no *Ensaio*, se desenvolvêssemos em detalhe as noções de camadas de consciência em outras obras de Bergson, onde o contexto muda da liberdade pessoal para o movimento de toda a força vital. Mas ao pensar a consciência humana como um verdadeiro salto pelo qual a vida conquistou para si uma liberdade inédita frente às formas anteriores em que se dispersou, Bergson dá um belo esclarecimento sobre o sentido de camadas de consciência, que temos de pensar aqui em sentido radicalmente temporal; veja-se a seguinte passagem: “Representemo-nos então a matéria viva em sua forma elementar, tal como ela teria podido oferecer-se

primordialmente. É uma simples massa de geléia protoplasmática, como a da ameba; ela é deformável à vontade, ela é, pois, vagamente consciente. Agora, para que ela cresça e evolua, dois caminhos se abrem diante dela. Ela pode orientar-se no sentido do movimento e da ação – movimento cada vez mais eficaz, *ação cada vez mais livre*: é o risco e a aventura, mas é também a *consciência, com seus graus crescentes de profundidade e intensidade*. Ela pode, por outro lado, abandonar a faculdade de agir e escolher, de que traz em si o esboço, arranjar-se de outro modo a obter sem mover-se tudo o que lhe for necessário (...)” (Bergson 1979, p.75) (O grifo é nosso) Nesse sentido, as camadas de consciência são momentos de sua intensidade, intensidade com a qual a tendência pela liberdade se realiza; como sugere Bergson em seguida, deveríamos encontrar, entre a duração da consciência e a das coisas, uma diferença de tensão tal que inumeráveis instantes do mundo material possam caber num único instante da vida consciente (*ib.*, p.77). Essa capacidade de concentração e tensão em sua própria qualidade interna é o que nos permite pensar uma gradação em camadas, a ser pensada sempre como duração, isto é, plenitude de instantes onde se move a consciência e que ela mesma, em sua finitude, também é. Daí vem a capacidade de realizar *numa história pessoal* (como interpretamos) o “trabalho de contração que concentra em um instante único o número incalculável de pequenos eventos que a matéria realiza, e que resume numa palavra a imensidade de sua história” (*ib.*, p.77)

⁶ É o engano de transformar em espetáculo a vida indissociável da personagem mesma; como Bergson denuncia na conferência *A Consciência e a Vida*: “Quem pudesse observar o interior de um cérebro em plena atividade, seguir o vaivém dos átomos e interpretar tudo o que eles fazem, saberia sem dúvida alguma coisa do que se passa no espírito, mas saberia pouca coisa. Conheceria justamente o que é exprimível em gestos, atitudes e movimentos do corpo, o que o estado de alma contém de ação em vias de realização, ou simplesmente nascente: o restante lhe escaparia. Ele estaria, diante dos pensamentos e dos sentimentos que se desenrolam no interior da consciência, na situação do espectador que vê distintamente tudo o que os atores fazem em cena, mas não ouve uma palavra do que dizem.” (Bergson 1979, p.89) É por isso, afinal, que a liberdade se torna “problema”, teórico e prático: pela separação que a consciência opera com relação a si mesma, pelo engendramento de um espaço imaginário; como bem aponta Prado Júnior, num espaço construído intelectualmente, por uma inteligência que transforma a existência em espetáculo, dá-se uma modificação na temporalidade mesma da consciência, “que lhe rouba o caráter de multiplicidade heterogênea diluindo-a na idealidade do espaço, que transforma a liberdade em *problema*.” (Prado Júnior 1989, p.105).

Artigo recebido em 23/02/2007 e aprovado em 06/06/2007.