

A CRÍTICA BERGSONIANA DA PSICOFÍSICA (Bergsonian Criticism of Psychophysics)

Leonardo Almada

Doutorando em Filosofia pela UFRJ

Prof. da Fac. Ecles. de Filosofia João Paulo II/PUC-RJ

Prof. substituto do Dept. de Educação da UFRJ

Resumo: Neste artigo, pretendemos demonstrar que a crítica bergsoniana da psicofísica denota uma conseqüência inevitável de seu posicionamento quanto ao problema do método. Desse modo, nossa questão implica uma definição de filosofia, mas com o propósito de comprovar que sua amplitude e seu método não são análogos aos alcances e aos métodos das ciências da natureza. Assim, este trabalho tem em vista sua condicionalidade histórica, no interior da qual se pretendia compreender o psíquico a partir de uma psicologia fisiológica capaz de mensurar e quantificar os dados da consciência em vista da análise, o que supunha, para tanto, o recorte de estados mentais, isto é, uma representação simbólica cuja finalidade é a objetividade inerente às ciências naturais. Ora, diante da orientação dos psicofísicos, isto é, da tendência em mensurar a distinção quantitativa existente entre os estados de consciência e da crença de que são capazes de crescer ou diminuir do mesmo modo que os objetos físicos que se apresentam no espaço, Bergson foi levado a fazer a crítica da psicologia circunscrita aos limites da experiência. Para tanto, propôs a intuição como método, ou seja, como condição de possibilidade de a consciência poder ser inteiramente abarcada em sua especificidade.

Palavras-chave: Psicofísica; Metafísica; Ciência; Intuição; Análise; Duração

Abstract: In this paper we intend to demonstrate that Bergsonian criticism of psychophysics denotes an inevitable consequence for his position with regard to the problem of method. From this point of view our question implies a definition of philosophy, but with the purpose to prove that both its amplitude and method are not analogous with the methods of natural science. Consequently, this paper has a historical condition perspective, one which intended to understand the psychic from a physiological psychology capable to measure and to quantify consciousness data in view of analysis. In this way, the physiological psychology presumed a sort of mental states cutting, i.e. a symbolic representation which aimed at the same objectivity founded in the natural sciences. Facing psychophysicians conceptions, that is to say, the orientation which pretended to measure the quantitative distinction among consciousness states, and the belief that psychical objects were able to increase or decrease like physical objects in space, Bergson was carried to make the criticism of the psychology restricted to the boundaries of experience. He proposed the intuition as a method, or as a condition of possibility for the consciousness to be comprehended in its specificity.

Key-words: Psychophysics; Metaphysics; Science; Intuition; Analysis; Duration

Neste artigo, pretendemos demonstrar que a crítica bergsoniana da psicofísica configura uma conseqüência inevitável de seu posicionamento quanto ao problema do método. Para tanto, queremos chamar a atenção para o fato de que, em face de uma determinada tradição a qual incluía, indistintamente, toda espécie de conhecimento nos termos ciência e filosofia, Bergson foi levado a querer precisar, com mais clareza, os sentidos dos termos metafísica e ciência, bem como os alcances constitutivos destes modelos distintos de conhecimento. O problema, por isso mesmo, encontra sua origem na tradição a qual supõe, entre filosofia e ciência, uma sinonimização em nível de método e de objeto de pesquisa. Nesse sentido, é evidente que sua posição tem sobretudo em vista o espírito da filosofia moderna — tal qual se apresenta desde suas origens — e a idéia segundo a qual fazer filosofia consiste, *grosso modo*, em formular um modelo e um método indispensáveis para bem guiar a razão e atingir a possibilidade de uma ciência segura, verdadeira e certa.

Tendo isso em vista, o problema com o qual Bergson se debruça reporta, primeiramente, a Francis Bacon (1998, p.8), o qual, diante da possibilidade de se afirmar dois métodos — um para o cultivo das ciências, e outro para a descoberta

científica — exorta a segui-lo os que visam a esta segunda dimensão, isto é, aqueles que aspiram a ultrapassar o âmbito das descobertas já feitas e tornarem-se, assim, vitoriosos sobre a natureza: “que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios”. Designando por Interpretação da Natureza o método próprio para a descoberta científica, Bacon (*ib*, p.5-6) afirma que essa via consiste no “estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles”, o que configura, na verdade, a promoção de uma “nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis”. Por outro lado, é irrefragável que a questão remete de modo mais claro a Descartes (1998, p.32), o qual, assumindo o propósito de formular um modelo para bem conduzir a razão e, por extensão, atingir a verdade nas ciências, chama a atenção para a necessidade do método nos seguintes termos: “o meu propósito não é ensinar aqui o método que se deve seguir para conduzir bem a razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei para conduzir a minha”. Evidentemente, a idéia que de fato origina a mentalidade moderna se expressa no momento em que Descartes (1999, p.20) — assumindo o escopo de manter-se firme no método que assimilara dos geômetras — concebe o método como imprescindível quanto à busca da verdade: “é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método”. Daí depreender a relevância do método da definição segundo a qual ele não é senão a formulação de algumas “regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro”. O privilégio que a modernidade concede ao método, enfim, aponta para a idéia cartesiana de que, “sem despendar inutilmente nenhum esforço de inteligência”, é possível alcançar, “com um crescimento gradual e contínuo da ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer” (*ib*, p.21).

Consoante Bergson (2006e), o principal prejuízo implicado nessa tendência consiste no estabelecimento de uma impropriedade analogia entre um modo de conhecimento o qual, visando a um conhecimento relativo e parcial da realidade, dispõe de seu objeto tendo em vista a medida, e um modo de conhecimento o qual, objetivando um conhecimento absoluto, isto é, simpatizar com a realidade, abdica da mensuração, relação e comparação. Dessa forma, é indubitável que, enquanto o primeiro modelo de conhecimento é revestido de um método o qual não prescinde do tempo espacializado e do espaço, isto é, daquilo que condiciona a mensuração e quantificação, o que caracteriza o segundo é a postura de jamais renunciar à duração real, pura e isenta, enquanto tal, de qualquer espacialidade.

Assim, conquanto esses dois modos de conhecimento possam visar ao mesmo objeto — como usualmente ocorre — é indubitável que se trata de duas maneiras inteiramente distintas de conhecimento. De fato, enquanto o primeiro método reclama que se dêem voltas em torno do objeto, o segundo intenciona o ingresso, sem qualquer intermédio, em seu interior. O primeiro modo de conhecimento é designado por relativo na medida em que não só depende do ponto de vista no qual nos inserimos, como também do recurso a símbolos os quais possibilitam nossa expressão acerca do objeto; já o segundo modo de conhecimento, aspirando a atingir o absoluto, não implica quaisquer pontos de vista e tampouco o recurso a símbolos para apreender o objeto em sua especificidade, o que quer dizer, naquilo que tem de único e inexprimível.

É nesse sentido, por exemplo, que, diante do movimento de um objeto se deslocando no espaço, pode o modo de conhecimento relativo apreendê-lo consoante dois modos distintos, móvel ou imóvel, dependendo apenas do ponto de vista, análogo, adotado pelo observador. Destarte, o que condiciona o modo de apreensão de um mesmo objeto o qual se desloca no espaço é “o sistema de eixos ou de pontos de referência ao qual o remeto, isto é, conforme os símbolos pelos quais o traduzo” (Bergson 2006e, p.184). Decerto, o que segue daí é que, em qualquer um desses modos de apreensão, o conhecimento é relativo pelo fato de o observador inserir-se fora do objeto quando o examina. O modo de conhecimento o qual se propõe absoluto, por sua vez, requer que atribuamos “ao móvel um interior e como que estados da alma”, para que, assim, simpatizemos com esses estados e, por entremeio do poder da imaginação, possamos neles inserir (*ib*, p.184). Ora, nesse modo de conhecimento não há nenhuma dependência quanto à adoção de um ou outro ponto de vista — já que se ingressa no próprio objeto —, e tampouco qualquer necessidade de recursos a símbolos em vista de traduzi-lo, pois, nesse modo, o que se requer quanto à possibilidade de apreensão do objeto em original é a renúncia à tradução inerente à expressão simbólica.

Tal demarcação fica expressa de forma suficiente no modo como, por exemplo, distingue-se o conhecimento que temos de uma cidade por meio de fotografias em relação àquele que pessoalmente a conhece. Afinal, por mais que todas as fotografias de uma cidade sejam capazes de nos propiciar a visão de todos os pontos de vista possíveis, completando-se, indefinidamente, umas às outras, tal ciência não se identifica, em hipótese alguma, com o conhecimento daquele que, passeando na cidade, teve acesso ao sentido interior do original. Nesse sentido, as fotografias não passam de uma mera representação a partir de um determinado ponto de vista, “uma tradução feita com certos símbolos”, permanecendo, assim, sempre imperfeitas em relação ao original e ao seu sentido interno. Por conseguinte, o conhecimento interno do objeto é claramente dissonante do conhecimento expresso por entremeio de símbolos, isto é, por meio de uma tradução a qual jamais restituirá o “sentido interior do original”. Daí Bergson afirmar que “o absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que é” (*ib*, p.186).

Com a finalidade de demarcar as distinções constitutivas dos modos de conhecimento absoluto e relativo, Bergson designa por (i) intuição a simpatia por meio do qual nos transportamos para o interior do objeto, aspirando a coincidir de modo absoluto com aquilo que ele tem de único e, enquanto tal, de inexprimível; por (ii) análise, designa uma determinada operação cuja finalidade é a de transportar o objeto — até então desconhecido em sua especificidade — para elementos já conhecidos, os quais igualam o objeto visado a outros comuns. Ora, na medida em que a análise implica uma tradução, ou seja, um desenvolvimento em símbolos — o que nada mais é senão uma representação a qual reporta a pontos de vista sucessivos, e cuja finalidade é a de relacionar o objeto atualmente estudado com os outros objetos os quais já pensamos conhecer — podemos depreender daí que a análise é a expressão de uma coisa em função daquilo que ela não é:

Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se portanto ao infinito (*ib*, p.187).

Ora, é a análise e, portanto, o recurso a símbolos, o que tradicionalmente caracteriza o método das ciências positivas. Afinal, o que concede identidade às ciências naturais é o fato de restringirem-se às formas visíveis dos seres vivos, tais quais se apresentam no espaço. Nesse sentido, as ciências naturais são levadas a comparar as formas em relação às outras, isto é, a reconduzir as mais complexas as mais simples e, dessa forma, a “estudar o funcionamento da vida naquilo que, por assim dizer, é seu símbolo visual” (*ib*, p.188). Daí Bergson afirmar que, por natureza, as ciências positivas conhecem de modo relativo a realidade, haja vista que, ao adotarem pontos de vista sobre o objeto, e ao se expressarem sobre ele a partir do que é propiciado pela mera representação simbólica, tornam-se incapazes de apreendê-lo para além de sua tradução. Por outro lado, o que marca o método próprio da metafísica é a necessidade de apreender uma realidade em absoluto, de colocar-se nela sem a intermediação dos símbolos e pontos de vista, de apreender o objeto para além de toda a tradução ou representação simbólica, ou melhor, de ter uma intuição da realidade ao invés de fazer sua análise: “a metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos” (*ib*, p.188).

Tal concepção exclui em absoluto a idéia positivista consoante a qual a razão de ser da filosofia consiste em apresentar-se como a síntese definitiva dos resultados das ciências particulares. Com efeito, a concepção positivista prende-se ao fato de que o filósofo foi, por muito tempo, “aquele que possuía a ciência universal” (Bergson 2006d, p.140). Por um lado, é fato que o filósofo permanece como o homem da ciência universal, ainda que a multiplicidade das ciências particulares, a diversidade e complexidade de métodos, bem como a enorme quantidade de fatos coletados tornem impossível a acumulação de todos os conhecimentos em um único indivíduo. Ora, se o filósofo, acompanhando o desenvolvimento irrestrito das ciências particulares, é ciente de que não pode mais erguer a pretensão de saber tudo, o mesmo filósofo, por outro lado, reconhece que “não há nada que ele não deva estar em condições de aprender” (*ib*, p.140). Sem embargo, esse fato não configura uma prerrogativa a qual nos autorize a desprender daí que, por isso mesmo, cabe ao filósofo apoderar-se da ciência já feita com o propósito de torná-la cada vez mais geral e, assim, atingir o aspirado estágio de unificação do saber. Afinal, quando a filosofia ocasionalmente se coloca no território das ciências, no sentido de abarcar numa visão simples, isto é, em uma intuição simples, os objetos dos quais a ciência naturalmente se ocupa, isso não significa, em hipótese alguma, que a pretensão da filosofia consista em intensificar a ciência e elevar os seus resultados ao mais alto grau de generalidade.

Contra essa idéia, Bergson (*ib*, p.143) afirma a radical separação entre os dois modos de conhecer, filosofia e ciência, justificando-a a partir da idéia de que a experiência se apresenta a nós sob dois aspectos diferentes. Com efeito, se, por um lado, a experiência se apresenta a nós sob a forma de fatos justapondo-se a fatos, os quais se repetem e se medem de modo aproximado, desdobrando-se no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, por outro, a experiência também se apresenta a nós sob a forma de uma penetração recíproca, a qual é, em verdade, pura duração, excludente, assim, de qualquer lei e medida. No primeiro caso, isto é, na análise, temos, com efeito, o movimento da consciência projetando-se para o mundo exterior, exteriorizando-se em relação a si mesma, e percebendo coisas exteriores umas relativamente a outras. Já no segundo caso, que é o modo de conhecimento propriamente intuitivo, o movimento da consciência volta-se para si mesma e, “sondando assim sua própria profundidade”, “penetra mais fundo no interior da

matéria, da vida, da realidade em geral” (*ib*, p.143). Ora, partindo do princípio de que, em ambos os casos experiência significa consciência, e de que tanto a ciência quanto a filosofia pretendem preparar nossa ação sobre as coisas, é evidente que se trata de duas visões do mesmo gênero. Contudo, é ainda mais indubitável que a precisão e o alcance desses dois modos de conhecimento são radicalmente desiguais e, por isso mesmo, ciência e filosofia são modos de conhecimento que não se confundem.

Com efeito, se a ciência, conforme pretendia a modernidade, é auxiliar da ação, e se a ação visa a um resultado prático, é evidente, em consequência, que a ciência, em vista das necessidades de formulação de teorias e de busca pela previsibilidade, o que implica a experimentação, aspira a apreender “vistas imóveis do movimento e a colher repetições ao longo daquilo que não se repete”. Nesse sentido, a preocupação do cientista consiste em “dividir de modo cômodo a realidade nos planos sucessivos pelos quais ela está desdobrada a fim de submetê-la à ação do homem”, o que não é senão um ato de razão (*ib*, p.145). Assim, o método analítico inerente às ciências positivas funda-se na inteligência, pois, sendo a matéria inerte o domínio das ciências naturais, o que caracteriza esse método de conhecimento é o fato de, a partir da observação sensível, obter materiais cuja elaboração pertence aos domínios da faculdade de abstrair e de generalizar, isto é, ao juízo e ao raciocínio. Sendo a matéria inerte seu domínio metodológico, ademais, segue-se que as ciências positivas estão adstritas a conceber as coisas em um tempo pulverizado, “no qual um instante sem duração sucede a um instante que tampouco dura” (*ib*, p.146). O método analítico, destarte, é levado, em função de sua própria essência, a conceber o movimento como uma série de posições, a mudança como uma série de qualidades e o devir em geral como uma série de estados, o que exclui, com efeito, a duração. Afinal, o que requer o método das ciências positivas, em vista da análise, é a visão de seu objeto imóvel para que, a partir daí, possa reconstruir “um engenhoso arranjo de imobilidades”, isto é, o movimento com imobilidades justapostas, o que quer dizer, a análise implica a substituição do próprio movimento por sua imitação. Portanto, se o método de análise — pautado na inteligência, e visando à abstração e generalização — reclama a visão do objeto estável e dos fatos justapostos, é indubitável que acaba por atribuir à mudança um caráter meramente acessório e póstumo.

É no interior do método intuitivo que a mudança se apresenta como essencial, na medida em que, visando a simpatizar com a realidade, a intuição parte do próprio movimento inerente às coisas, concebendo-o em sinonímia com a realidade — cuja essência é duração pura — e compreendendo, por fim, a imobilidade como um mero momento abstrato e instantâneo que o espírito humano abstrai da mobilidade. Enquanto o método analítico apreende a descontinuidade de momentos os quais se substituem em um tempo dividido, a intuição percebe a fluidez contínua da duração real, do tempo que transcorre de modo indivisível. Nesse sentido, a intuição, pretendendo apreender a realidade em absoluto, exclui a postura, inerente ao método analítico, de proceder a um recorte no meio do devir e de relegar, assim, a visão do conjunto. Donde se justificar a afirmação de Bergson consoante a qual:

Ao invés de estados superficiais que viriam sucessivamente recobrir uma coisa indiferente e que manteriam com ela a misteriosa relação do fenômeno com a substância, ele apreenderá uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia, onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte. Nada mais de estados inertes, nada mais de coisas mortas; apenas a mobilidade da qual é feita a estabilidade da vida (*ib*, p.146-7)

A partir desta cisão, Bergson, em face de sua condicionalidade histórica, aponta para a subseqüente exigência de definir qual é o método próprio de apreensão da consciência. Com efeito, tal tarefa denota o reflexo da necessidade de posicionar-se em face do reducionismo da psicofísica, ou seja, da orientação cuja finalidade é a de fazer da psicologia uma ciência aos moldes das ciências naturais, o que inclui a concepção do psíquico como um objeto dotado de leis rígidas que regem os seus movimentos e, assim, passível de mensuração, de quantificação e de descrição objetiva, isto é, de um conhecimento analítico. Ora, é exatamente sob a força de tal orientação que os psicofísicos — desejosos de quantificar os estados de consciência e de mensurar a distinção quantitativa entre eles em vista da análise — crêem que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões e esforços são suscetíveis de crescer ou de diminuir: “há até os que defendem que uma sensação se pode dizer duas, três, quatro vezes mais intensa que outra da mesma natureza” (Bergson 1988, p.11). É sob o influxo da mesma orientação que a psicofísica, por ocasião da análise das relações entre espírito e corpo, ora defende uma hipótese “epifenomenista”, segundo a qual o pensamento é uma simples função do cérebro e o estado de consciência um epifenômeno do estado cerebral, ora uma hipótese “paralelista”, consoante a qual os estados do pensamento e os estados do cérebro configuram, na verdade, duas traduções, em línguas diferentes, de um mesmo original (Bergson 1999, p.4).

Com efeito, vale lembrar que o equacionamento do problema por parte de Bergson aponta sobretudo para o influxo e reverberação do criticismo de Kant e do positivismo de Comte. Kant, por um lado, ao rechaçar a intuição intelectual em prol da intuição sensível, descartou aquele caminho o qual, para alguns, constitui a possibilidade de se conhecer diretamente certas realidades que se acham fora do campo da experiência possível. Como conseqüência dos pressupostos depreendidos de sua *Estética Transcendental* — segundo a qual a intuição só nos permite atingir fenômenos, e que “as coisas que intuímos não são tais como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem” (Kant 1997, p.78) — Kant foi levado a admitir que ocorre o mesmo no âmbito do espírito. Ora, se a intuição de todos os objetos está condicionada à constituição subjetiva dos sentidos em geral, a percepção do espírito, como a dos objetos, jamais nos levará ao que o espírito é em si mesmo, tal qual é, mas antes, tal como aparece a si mesmo, razão pela qual a “psicologia racional tem a sua origem num simples mal entendido” (*ib.*, p.359). Afinal, tanto no que diz respeito ao sentido externo quanto no que concerne ao sentido interno e, portanto, no que diz respeito a todos os objetos dos sentidos, enquanto simples fenômenos, tudo o que é inerente à intuição no nosso conhecimento contém apenas relações: seja de extensão (relação de lugares numa intuição), de movimento (relações de mudança de lugar) ou ainda de forças motrizes (as leis pelas quais é determinada a mudança). Contudo, o que está no lugar ou age nas próprias coisas, para além da mudança de lugar, não é extraído e, portanto, dado numa intuição, haja vista que as simples relações não nos levam ao conhecimento de uma coisa em si. De fato, do mesmo modo que o sentido externo nos dá apenas a representação de relações e, assim, sua representação só pode conter a relação de um objeto com o sujeito, e não o interior do objeto, tal qual ele é em si, o mesmo se passa com a intuição interna (*ib.*, p.83). Ademais, se a consciência de si mesmo (apercepção) é a simples representação do eu e, ao mesmo tempo, na medida em que esta mesma consciência não pode, por si só, nos dar espontaneamente todo o diverso que se encontra no sujeito, segue-se que a intuição interna não pode ser intelectual.

A doutrina de Comte, por outro lado, é também fonte de inúmeros prejuízos na medida em que — ao afirmar que o conhecimento humano só assimila os fenômenos, isto é, as relações entre as coisas — tanto pretende descartar a possibilidade de um conhecimento absoluto, inclusive de si mesmo, quanto rejeitar, do âmbito da reflexão humana, as questões as quais configuram o caráter de transcendência da atividade filosófica, a saber: o conhecimento das causas primárias, das causas finais, dos seres e das coisas. Nesse sentido, a descaracterização da filosofia — tanto pela origem quanto pela essência — atribuída a Comte, deve-se ao fato de que a filosofia positiva, enquanto disciplina sistematizadora das ciências particulares, exclui o pensamento das causas primárias e finais, por um lado, e da verdadeira significação dos seres e das coisas, por outro, com a franca finalidade de limitar a atividade espiritual do homem a especular sobre as ciências.

Com isso, Kant e Comte tornaram-se os pilares da psicologia experimental. Afinal, foi no influxo das doutrinas de Kant e de Comte e, mais precisamente, da exclusão da possibilidade de uma intuição direta de si mesmo, que a maior inspiração da psicologia experimental, a frenologia de Gall, pretendia interpretar fisiologicamente a clássica teoria das faculdades da alma, concebendo como meras funções cerebrais, para tanto, as faculdades as quais anteriormente eram consideradas como forças ou energias inerentes a uma substância espiritual. Nesse sentido, se a verdadeira sede das faculdades da alma não está senão no cérebro, as diferentes disposições e tendências de cada indivíduo são depreendidas, em conseqüência, de determinadas bossas, protuberâncias e depressões que se verificam no crânio.

Com efeito, o caráter distintivo da escola inglesa de psicologia, cuja pedra angular é a tese de que não há conhecimentos reais senão os que repousam sobre fatos observados, incluindo-se aí o referente ao psíquico, aponta, por um lado, para a doutrina de Kant quanto à impossibilidade de uma psicologia “transcendente”. Partindo do princípio de que a psicologia enquanto ciência transcendental da alma é sem nenhum fundamento na realidade porque trata apenas de idéias, de construções artificiais da razão, e não de realidades e, assim, sem corresponder a nada objetivamente, segue-se que a psicologia racional não passa de uma ilusão. Com efeito, se o projeto da *Crítica da Razão Pura* não é senão a tentativa de criar uma nova metafísica, fundada em uma base empírica, positiva e real, segue-se daí a necessidade de dissipar a ilusão inerente a uma ciência transcendental, seja do mundo, de Deus ou da alma. Nesse sentido, por mais que a ciência transcendental da alma constitua uma ilusão inevitável — haja vista que tais idéias não são meros acidentes do espírito, mas resultam das próprias condições do pensamento — o argumento sobre o qual se funda a psicologia racional, em que se pretende provar a substancialidade da alma a partir do *cogito* cartesiano, é simplesmente um paralogismo.

Por outro lado, a tese da escola inglesa de psicologia remete-nos a Comte quanto à inclusão da psicologia na mesma espécie de saber em que se encontra a astronomia, a biologia e a sociologia, a saber: entre as ciências concretas. Esta classificação — derivada da condenação comtiana da idéia de psicologia subjetiva — denota que o positivismo só reconhece a psicologia fisiológica. Em outros termos, é sobretudo o positivismo de Comte, mas a partir da interpretação do criticismo de Kant, a tendência a qual reforça a idéia de que a psicologia não subsiste enquanto disciplina independente, mas antes, enquanto parte integrante da fisiologia e, mais precisamente, da fisiologia cerebral.

Refletindo tais influências, a psicologia, que passou a ser compreendida na modernidade como o mero resultado da aplicação do método das ciências da natureza — cuja esfera é estritamente fenomenal — no âmbito do psíquico, configura um dos exemplos mais representativos do fato de que, a partir de uma nova visão de natureza e de mundo, o modelo das ciências naturais passou a determinar a própria atividade filosófica. Ora, se a modernidade surge com a aspiração de formular um modelo e um método próprios para as ciências a partir de uma concepção matemático-experimental, e se o psíquico se torna, em conseqüência, um objeto a ser examinado em função de um conhecimento científico segundo os moldes das ciências da natureza, é evidente que deriva daí, *ipso facto*, um eu reduzido à sua sombra, meramente fenomênico e mundano. A psicologia moderna, portanto, é levada a admitir — a partir da projeção dos estados de consciência no espaço, enquanto o resultado da aspiração de analisá-los segundo os moldes do método das ciências da natureza — que, se os estados de consciência, sensações e sentimentos são suscetíveis de crescer ou de diminuir, não há, portanto, nenhum inconveniente “em falar de uma sensação mais intensa do que outra, de um esforço maior do que outro, e em determinar assim as diferenças de quantidade entre os estados puramente internos” (Bergson 1998, p.11). Outrossim, ainda quando se tenta fugir a esta aporia a partir de uma distinção previamente estabelecida entre uma quantidade extensiva e mensurável e outra meramente intensiva, é irrefragável que esta última comporta, tanto quanto a primeira, uma distinção de grau entre as intensidades, definindo uma intensidade como maior que outra. Dessa forma, “verifica-se assim que há algo de comum nestas duas formas de grandeza, já que lhe chamamos grandezas tanto a uma como a outra, e declaramos serem igualmente suscetíveis de crescer e de diminuir” (*ib*, p.12).

A posição de Bergson diante de tal hipótese é a seguinte: se afirmar a impenetrabilidade da matéria é o mesmo que reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço, o que, na verdade, é mais uma propriedade do número do que da matéria, uma vez que a representação dos números sempre reporta à posição que ocupam no espaço, como contar, por outro lado, os sentimentos, as sensações e as idéias? Afinal, diferentemente de tudo o que é grandeza, os sentimentos, as sensações e as idéias, enquanto estados de consciência, penetram-se entre si, ocupando, cada um por seu lado, a alma inteira. A projeção dos estados de consciência no espaço, mediante o estatuto de uma representação simbólica, modifica inteiramente “as condições normais da percepção interna” (*ib*, p.66). Assim, a sensação representativa, que, considerada em si mesma, é qualidade pura, torna-se, através da extensão, quantidade, podendo, assim, ser concebida como intensidade. Destarte, no momento em que projetamos nossos estados de consciência no espaço em vista da análise, o que requer, para tanto, a formação de uma multiplicidade distinta, segue-se uma modificação destes estados, e a consciência reflexiva se depara com uma forma a qual não era atribuída pela percepção interna.

Diante dos rumos tomados pela filosofia moderna, Bergson assume uma posição bem definida no sentido de afirmar a necessidade de a filosofia buscar, desde a raiz, um novo método e uma nova orientação. Para tanto, enuncia que é inerente à filosofia — seja em virtude de sua origem, seja em função de sua própria essência — orientar-se para a formulação de uma “ciência do espírito” a qual possa contemplar de fato a especificidade do psíquico. Em vista de sua posição, Bergson é levado a fazer a crítica da psicologia circunscrita aos limites da experiência, propondo, para tanto, a

intuição como método, isto é, como condição de possibilidade de a consciência poder ser inteiramente abarcada.

Nesse sentido, sua posição tem sobretudo em vista o método das ciências da natureza, o que o levou, para tanto, a sentir a necessidade de analisar com maior precisão a possibilidade de analogia entre as realidades do espaço e do tempo, como queria Kant. A questão que levanta, pois, é a seguinte: o fato de o tempo ser concebido sob a forma de um meio homogêneo não será o reflexo de uma intrusão da idéia de espaço no domínio da consciência pura? Para tanto, é preciso que antes se averigüe se uma destas formas é redutível à outra. Com efeito, enquanto a exterioridade é inerente àquelas coisas que ocupam espaço, os fatos da consciência não podem ser concebidos como exteriores entre si, a não ser se concebidos a partir do desenrolar no tempo, e se o concebermos como um meio homogêneo. Assim, se uma é redutível à outra, é evidente que “a idéia de espaço é o dado fundamental” (*ib*, p.72). Desse modo, é igualmente indubitável que a assimilação da idéia de tempo como redutível à idéia de espaço é incompatível com a tentativa de construir a representação do espaço com a de duração. Com efeito, se, por um lado, há duas concepções possíveis de duração, em que uma intervém a idéia do espaço, o que define a consciência é a duração pura, ausente de qualquer mistura e sem nenhuma relação com a idéia de espaço, tal qual pretendia a psicofísica e seu método de análise dos estados de consciência. No domínio da consciência, portanto, não há separação entre o estado presente e os anteriores, e no seu interior não há justaposição entre eles, mas uma organização, uma penetração mútua entre os estados da consciência. Na consciência, sucessão não é incompatível com a duração, e tampouco há uma relação necessária entre sucessão e distinção, mas antes, é a analogia entre as realidades do tempo e do espaço o que gera o caráter necessário dessa relação. Decerto, é a projeção do tempo no espaço o que torna contraditório o pensamento da sucessão sem distinção, de sorte que, caso se delimite com clareza a realidade do tempo em relação à realidade do espaço, é possível conceber a sucessão sem a distinção, como uma “penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem se isola a não ser por um pensamento capaz de abstração” (*ib*, p.73). Se, portanto, a interferência da idéia de espaço em nossa representação da sucessão pura é o resultado da tentativa de aplicação do método das ciências naturais no âmbito do psíquico, a psicologia experimental se equivoca na mesma medida em que justapõe os estados de consciência de modo a perceber os simultaneamente, não um no outro, mas antes, um ao lado do outro. Assim, confunde-se duração com extensão, e a sucessão é concebida, no sistema dos psicofísicos, como uma linha contínua, ou como uma cadeia cujas partes se tocam sem se penetrar. Tal concepção é decerto contraditória, sobretudo se levarmos em consideração, segundo Bergson, que tal imagem implica a percepção do antes e do depois de modo simultâneo, e não sucessivo, o que exclui a possibilidade de, nesse caso, pensar em sucessão, na medida em que sucessão não se coaduna com um só e mesmo instante. De fato, o pensamento de uma ordem de sucessão na duração, isto é, da sucessão pura, não se harmoniza com a mistura da extensão, ou com a sucessão simbolicamente representada em um deslocamento no espaço, na qual não subsiste, ao mesmo tempo, vários termos separados e justapostos.

O que parece justificar, em princípio, a analogia entre as realidades do tempo e do espaço é, na verdade, o fato de que “contamos os momentos sucessivos da duração

e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço” (*ib*, p.75). Todavia, a duração pura proclama que tal analogia é apenas ilusória. Quando, por exemplo, se diz que transcorreu um minuto, entende-se que o pêndulo, ao marcar os segundos, executou sessenta oscilações. Caso concebamos que (i) as sessenta oscilações foram executadas de uma só vez e com uma só apercepção do espírito, exclui-se a idéia de sucessão. Tal concepção implica o pensamento de sessenta pontos de uma linha fixa, em que cada ponto simboliza uma oscilação do pêndulo, e não sessenta toques que se sucedem. Em contrapartida, caso se represente (ii) as sessenta oscilações em simultâneo, e sem nada alterar ao seu modo de produção no espaço, o que se segue daí é que cada oscilação exclui a lembrança da precedente, haja vista que o espaço não conservou qualquer vestígio. Tal hipótese nos condenaria a ficar continuamente no presente, e assim se exclui, mais uma vez, a sucessão ou duração. Finalmente, caso possamos representar que (iii) a imagem da oscilação presente conserve a lembrança da oscilação que a precede, temos inexoravelmente duas hipóteses: se quisermos pensar na (a) justaposição das duas imagens, excluimos a sucessão, como na primeira hipótese, e admitiremos que cada ponto simboliza uma oscilação do pêndulo, e não sessenta toques que se sucedem; se, todavia, quisermos perceber (b) uma imagem na outra, “penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia”, somos levados a formar, enfim, uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, destituída de qualquer relação com o número e, assim, de qualquer dependência em relação à realidade do espaço: “obterei assim a imagem da duração pura, mas também me terei afastado por completo da idéia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável” (*ib*, p.75-6).

Os equívocos sobre os quais se funda a psicofísica quanto às realidades do tempo e do espaço, decerto, não ocorrem senão porque “experimentamos uma incrível dificuldade em representar a duração na sua pureza original; e, sem dúvida, isto se deve a que não duramos sozinhos”. Com efeito, na medida em que parece que as “coisas exteriores duram como nós”, segue-se que o tempo, considerado sob esse último ponto de vista, “tem todo o aspecto de um meio homogêneo”, quando, na verdade, a homogeneidade é da natureza do espaço, e não do tempo, como equivocadamente pretendia Kant. Segundo Bergson, “Kant parece não ter notado que a duração real se compõe de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço” (*ib*, p.159). A confusão, portanto, reside no fato de que a psicofísica não dissocia as duas espécies de multiplicidades, a saber: “a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não pode adquirir o aspecto de um número sem intermediário de alguma representação simbólica”, o que implica, com efeito, a intrusão da idéia de espaço na idéia de consciência e, por extensão, o equívoco conceitual (*ib*, p.65).

Ora, para que compreendamos o sentido desta questão, é preciso que atentemos para o momento em que Bergson traça uma relação entre um “eu interior” e um eu fenomênico e mundano a partir da idéia de duração, visando a situar a gênese dos equívocos sobre os quais a modernidade se estabeleceu e dos prejuízos que se seguiram daí. Os prejuízos decorrentes da psicologia moderna, com efeito, derivam do fato de que o método matemático-experimental, em função de sua própria natureza, é equívoco na mesma medida em que não pode levar em consideração o “eu interior”, um eu mais profundo o qual é aquele “o que sente e se apaixona, o que delibera e se

decide [enquanto] força cujos estados e modificações se penetram intimamente” (*ib*, p.88). Em contrapartida, o eu fenomênico e mundano é o eu superficial, resultante do fato de que “o nosso eu toca no mundo exterior superficialmente; as nossas sensações sucessivas, embora se apoiando umas nas outras, conservam algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas” (*ib*, p.88). Nesse sentido, a confusão inerente à visão da psicologia moderna consiste em supor que o “eu interior” e o eu fenomênico duram da mesma maneira, o que configura, decerto, um reflexo do fato de que esse eu mais profundo “não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial” (*ib*, p.88). O que ocorre, na verdade, é o fato de o eu superficial ser facilmente assimilável pelas ciências físicas, pois nossa vida psicológica superficial se desenrola no mesmo meio homogêneo em que se desenrolam os objetos físicos, isto é, no espaço.

Enfim, diante do método da psicologia experimental — a qual, com descrições anatomofisiológicas e com quadros demonstrativos, assume a finalidade matemático-experimental de mensuração das sensações e da duração dos atos psíquicos —, Bergson estabelece a intuição como método próprio da filosofia, ou seja, como condição de possibilidade de apreensão da duração interior, isto é, da própria consciência: “há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição, e não por análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura” (2006e, p.188). Nesse sentido, como aponta Bergson, “a intuição de que falamos versa antes de tudo sobre a duração interior” (2006b, p.29). Decerto, ainda que não possamos simpatizar, seja intelectual ou espiritualmente, com nenhuma outra realidade, é irrefragável que simpatizamos com nós mesmos. É nesse sentido que se deve conferir à metafísica um objeto por excelência, que é o espírito, e um método especial, que não é senão a intuição. Evidentemente, tais atributos a tornam, em função de sua própria essência, inteiramente distinta da ciência. Ora, se a ciência, radicada na inteligência, parte da observação sensível para, em seguida, submeter esse material ao juízo e ao raciocínio em vista da formulação de conceitos e idéias abstratas e gerais, a intuição, por sua vez, descarta toda e qualquer imagem com o intuito de restituir o sentimento original que o indivíduo pode ter do escoamento de si mesmo. A intuição torna-se o método próprio de apreensão da consciência em sua especificidade, isto é, de uma ciência do espírito, na medida em que intuição significa consciência, e mais precisamente consciência imediata, isto é, “visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (*ib*, p.29).

Ora, se as ciências naturais possuem por método próprio a análise, isto é, o recorte de seu objeto, é evidente que, quando se propõem analisar a consciência, o que resta é a necessidade de — em vista da representação simbólica necessária à análise — conceber estados de consciência em separado e justapostos uns em relação aos outros. É, portanto, a intuição o método próprio o qual torna factível a apreensão de uma sucessão que se distingue da justaposição, “um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito” (*ib*, p.29). O método intuitivo, pois, substitui a visão analítica de estados contíguos a estados, que engendram palavras justapostas a palavras, apontando, em seu lugar, para a continuidade indivisível inerente à realidade e, enquanto tal, constitutiva do próprio fluxo da vida interior.

Tendo isso em vista, na medida em que o método das ciências naturais possui por objetivo a análise — o que supõe o recorte de seu objeto —, é evidente que,

quando a consciência é concebida aos moldes da ciência física, o que resta é a necessidade de se conceber estados de consciência em separado e justapostos uns em relação aos outros. Assim, enquanto a intuição configura um método capaz de apreender a essência da consciência, que é duração, o método das ciências da natureza, cuja necessidade é a de objetividade, supõe um recorte e a subsequente justaposição dos estados de consciência, isto é, a representação simbólica, em vista da análise. Destarte, se o método intuitivo é capaz de apreender a consciência como duração, e assim contemplar a sua especificidade, o método de análise, por sua vez, supõe a separação e a projeção de estados de consciência no espaço, seguindo-se daí a visão de cada estado de consciência representado por unidades homogêneas que, ocupando lugares distintos no espaço, não se penetram.

O equívoco da psicofísica, em última instância, consiste em erguer a pretensão de proceder ao exame do psíquico por meio de análise, como ocorre quando as ciências naturais se propõem investigar seus próprios objetos. Assim, a psicofísica substitui o *eu*, dado de início mediante uma intuição simples, por sensações, sentimentos, representações que devem ser estudadas em separado. No lugar de um *eu* contínuo, indivisível, marcado por uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, em que os estados não se justapõem, mas se interpenetram entre si, isto é, duração pura sem nenhuma intrusão da idéia de espaço, a psicofísica restringe-se à visão de cada estado de consciência representado por unidades homogêneas as quais, ocupando lugares distintos no espaço, não se penetram. Destarte, se um conhecimento interior e absoluto da duração do *eu* apreendida pelo próprio *eu* é possível, isso não ocorre senão por meio da intuição. Com efeito, a pretensão de aplicar ao âmbito do psíquico os métodos das ciências naturais deve-se à intenção de, por intermédio de um esforço da imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, ou seja, dividir artificialmente a consciência em pedaços que se justapõem com o fim de mensurá-los. O que se segue daí, decerto, é que essa operação analítica adstringe-se à mera lembrança congelada da duração, “sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração” (Bergson 2006e, p.196). Por outro lado, todo o estado psicológico, pelo simples fato de pertencer a uma pessoa, encerra todo o conjunto indivisível de sua personalidade. É, ademais, inerente à idéia de sentimento, independentemente de sua simplicidade, encerrar virtualmente em si o passado e o presente do ser que o experimenta, o que exclui a legitimidade de separar-se o estado psicológico do ser que o experimenta, concebendo-o enquanto um mero “estado” a ser investigado em separado, como pretendia o método analítico dos psicofísicos. Segue-se daí, com efeito, que a posição de Bergson em face da psicofísica tem em vista as diretrizes que fizeram dessa tendência em psicologia naturalmente equívoca e capaz de engendrar inúmeros prejuízos:

Todas as dificuldades do problema, e o próprio problema, derivam de se querer atribuir à duração os mesmos atributos que à extensão, de se interpretar uma sucessão por uma simultaneidade, e de se traduzir a idéia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível (Bergson 1988, p.152).

Destarte, é indubitável que todos os equívocos os quais deram origem à psicofísica apontam, em última instância, para a confusão entre o papel da análise e da ciência, isto é, para a sinonimização, em nível de método, entre filosofia e ciência, tal qual verificamos na filosofia moderna desde as suas origens. É, além disso, incontestável que o exame do método em Bergson configura, por si só, uma preocupação não só subsistente e autônoma, como também motivadora da

problematização acerca da definição de homem, isto é, da essência e natureza da consciência. A preeminência da discussão acerca do método justifica-se, ademais, no poder que a intuição tem de levar em consideração tudo aquilo que não pode ser abarcado pelos métodos os quais se dirigem ao exame dos fenômenos da realidade exterior. Com efeito, para além da legitimidade inerente ao poder que as ciências naturais têm de fazer previsões de qualquer fato na ordem física, o método intuitivo apreende o espírito para o qual é impossível qualquer previsibilidade segura e cujo fato decisivo — mediante o qual podemos concebê-lo em separado da matéria — é a liberdade. Em Bergson, decerto, o fato decisivo é a idéia de que todas as dificuldades referentes à liberdade, tal qual verificamos entre os deterministas, deve-se unicamente à confusão entre duração e extensão, a partir da qual somos levados a interpretar uma sucessão por uma simultaneidade. Nesse sentido, é a capacidade que a intuição tem de conceber o homem em separado da matéria o que faz da liberdade o fato mais claro do espírito humano e, assim, o que propicia a visão do espírito enquanto energia viva e criadora. Afinal, liberdade consiste na relação do eu concreto com o ato que realiza, isto é, em uma relação indefinível, porque somos, enquanto duração, livres; mais que isso, é a liberdade a própria essência da duração (Bergson 1988, p.150).

Referências Bibliográficas

- BACON, Francis (1988). *Novum Organum*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade . 4. ed. São Paulo: Nova Cultural. (coleção Os Pensadores)
- BERGSON, Henri (1988). *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70. (textos Filosóficos).
- _____. (1999). *Matéria e Memória*. Trad. de Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes,. (coleção Tópicos).
- _____. (2006a). *Crescimento da verdade. Movimento retrógrado do verdadeiro*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes,. p.3-25. (coleção Tópicos).
- _____. (2006b). *Da posição dos problemas*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p.27-102. (coleção Tópicos).
- _____. (2006c). *A intuição filosófica*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p.125-148. (coleção Tópicos).
- _____. (2006d). *A percepção da mudança*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p.149-182. (coleção Tópicos).
- _____. (2006e). *Introdução à metafísica*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p.183-234. (coleção Tópicos).
- DESCARTES, René (1998). *Discurso do Método*. Trad. de Elza Moreira Marcelina. 2 ed. Brasília: UnB.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito* (1999). Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. (Clássicos).
- KANT, Immanuel (1997). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos; trad., introd. e notas de Alexandre Morujão. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Artigo recebido em 12/03/2007 e aprovado em 02/06/2007.