

O problema da personalidade¹

Henri Bergson

Tradução e apresentação de Marcelo Marcos Barbosa Vieira
Doutor pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil
marcelogoos@hotmail.com

Apresentação: UM PROBLEMA FILOSÓFICO

*O problema da personalidade pode ser considerado como o problema central da filosofia. É com uma afirmação dessa proporção que Bergson dá início à primeira de suas onze conferências sobre a personalidade, ministradas na Universidade de Edimburgo entre os dias 21 de abril e 22 de maio de 1914. Quando nos deparamos com o alcance de uma tese como esta, nos lembramos imediatamente da seguinte passagem de *O pensamento e o movimento*: “a verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de encontrar o problema e conseqüentemente de colocá-lo, mais do que de resolvê-lo” (BERGSON, 1974, p. 133). Como destaca Deleuze, ao descrever o método da intuição proposto por Bergson, um verdadeiro problema é aquele que corresponde a articulações naturais, que concerne à própria natureza das coisas, definições que se tornam mais claras quando comparadas com a natureza de um falso problema, este dividido em dois tipos: problemas inexistentes, que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o “mais” e o “menos” (DELEUZE, 1999, p. 10)² e problemas mal colocados, quando seus termos representam mistos mal analisados (DELEUZE, 1999, p. 10).³*

Nesse sentido, poderíamos dizer que a personalidade também constitui o tema central da filosofia bergsoniana? É o que sustenta Camille Riquier (RIQUIER, 2009, p. 449) em sua tese, *Archeologie de Bergson*. Ao longo de sua argumentação, o comentador discorda⁴ da interpretação feita por Deleuze, segundo a qual, a primeira regra da intuição como método seria fazer a crítica dos falsos problemas e invenção dos verdadeiros. Para ele, trata-se na verdade de criar a maneira de se colocar velhos problemas que nós recebemos de uma tradição que não os soube formular, dado que Bergson desenvolve toda a sua filosofia em torno dos mesmos velhos problemas da metafísica, não inventando senão os termos nos quais eles possam enfim ser resolvidos. A personalidade seria o principal deles, expresso na seguinte pergunta: *como o mesmo ser pode aparecer a si mesmo como uma multiplicidade indefinida de estados e, contudo, ser uma pessoa única e idêntica?*

Não iremos aqui aprofundar a diferença entre os comentadores, mas gostaríamos de destacar uma pontuação precisa feita por Riquier no artigo *Bergson (d')après Deleuze* (RIQUIER, 2008) que, a nosso ver, ajuda a encaminhar a própria questão da personalidade. Neste artigo, ele aponta para a inversão que Deleuze teria feito, na sua leitura de Bergson, entre as ideias de diferença e continuidade, ao afirmar que a diferença engendra a continuidade, não atentando propositalmente para o fato de que a própria tese do tempo como duração é a afirmação de uma permanência que gera transformação, ou seja, é a continuidade que engendra a diferença. Para um pensador como Deleuze, cujo projeto filosófico é declaradamente voltado à desconstrução de toda ideia de Eu e identidade que possa impregnar o pensamento, não parece estranho que uma ideia de permanência, um resíduo de identidade, ainda que definida por Bergson como pura transformação, deva ser rejeitada. É mesmo sintomático que o último grande livro de Bergson, *As Duas*

Recebido em 28 de agosto de 2017. Aceito em 29 de novembro de 2017.



Fontes da Moral e da Religião, na qual a natureza divina é diretamente abordada, não compunha nenhuma das etapas de sua leitura da filosofia da duração. Talvez seja o caso, como ele mesmo define, de tomar um autor a sua revelia e lhe fazer um filho por trás. Processo que resulta em filhos monstruosos, é verdade, mas por isso mesmo, produz armas conceituais potentes para a execução de um projeto filosófico original, que anuncia o crepúsculo da cópia e o alvorecer do simulacro.

Mas o problema da identidade em Deleuze parece compartilhar algo com o problema da personalidade, pois ainda que o Eu seja uma ficção que limite o conhecimento do Ser como diferença, importaria também saber, por que há a ficção do Eu? O que na univocidade do Ser, eterno retorno da diferença, leva aos círculos da natureza, à fonte das identidades, à origem do fascismo no seio de um fluxo revolucionário? Questões abordadas na grande obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, dividida nos volumes *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, em que Deleuze e Guattari procuram enfrentar tais problemas a partir da ideia de que não haveria uma diferença essencial entre economia libidinal e economia política.

Encontramos nessa tese a mesma tendência a absorver a pessoa humana no Todo, a qual Bergson irá identificar em suas conferências como um resultado presente tanto na filosofia antiga quanto nos modernos, à medida que as doutrinas filosóficas se tornam mais sistemáticas. Mas a filosofia da diferença não pode ser tomada como uma filosofia sistemática, e, portanto, não se trata da mesma *dissolução* do Eu. No interior da filosofia da diferença o problema da personalidade apareceria antes como um falso problema, justamente aquele que deve ser enfrentado para que os verdadeiros se coloquem, e possamos ver no processo de subjetivação a interferência direta de todas as forças sociais. Caberia aqui destacar que quando Bergson acusa a filosofia tradicional de não conceber *individualidades reais que possuam uma independência efetiva*, ele defende justamente que a consciência humana seja vista como fonte de criação, o que também define o próprio objetivo de Deleuze. Talvez por isso mesmo, como veremos, a filosofia da diferença irá se deparar com as mesmas questões que mobilizarão Bergson n' *As Duas fontes da Moral e da Religião*, obra que Deleuze não comenta. Voltemos então à questão levantada por Riquier, de que a personalidade é o grande problema em torno do qual orbita a filosofia da duração.

A seu favor, Bergson assim afirma na sua primeira conferência: “*Consideremos primeiro os “elementos” dos quais ela [a personalidade] é composta, ou antes, dos quais ela parece ser composta. Em primeiro lugar, pensemos na consciência que nós temos do nosso corpo com suas sensações orgânicas. Em seguida, há a memória com todo o passado. Depois vem a antecipação do futuro. Mas nenhum desses elementos é a personalidade, embora a personalidade tenha uma certa relação com cada um deles. Qual é esta relação?*”. É o próprio filósofo que elenca em torno da personalidade as dimensões do tempo aprofundadas em cada uma de suas obras: o presente, no *Ensaio*, o passado, em *Matéria e memória*, e o futuro, em *A Evolução Criadora*. Portanto, o problema da personalidade realmente pode ser considerado um ponto convergente para o qual caminha todas essas investigações.

Uma das ideias defendidas por Riquier é que cada um dos principais livros de Bergson se conecta com o seguinte a partir de um problema preciso. O término de cada investigação abriria a perspectiva para um novo tema de pesquisa, nem sempre identificado diretamente pelo autor. Se o problema que liga o *Ensaio* a *Matéria e memória* é dito explicitamente⁵, os demais não estariam colocados de maneira tão clara. Assim, a questão que teria surgido na sequência de *Matéria e memória* seria o problema da *causalidade* (RIQUIER, 2009, p. 359). O comentador nos lembra que o subtítulo desse livro é preciso ao definir o seu objeto de estudo, “*Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*”, deixando em suspenso o estudo da relação inversa que vai do espírito ao corpo. É nesse horizonte que a vida em geral aparece como objeto de investigação, sendo a biologia o campo privilegiado para explorar o movimento de criação do futuro⁶. Com *A Evolução Criadora* a ideia de duração se encontra plenamente desenvolvida nas três dimensões do tempo, definida



como um movimento que é transformação do presente, conservação do passado e criação do futuro. Como afirma Bergson na sétima conferência, a personalidade é *um movimento contínuo em frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro – tal é a natureza essencial da pessoa. Sua natureza não pode ser adequadamente expressada a não ser em termos de mudança.*

Após a realização de *A Evolução Criadora* Bergson inicia uma série de cursos, artigos e conferências sobre a personalidade. Para Riquier é justamente em torno desse tema que se desenvolve o problema que estará no centro de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*: o enfraquecimento da vontade. Ao concluir seu estudo sobre a vida, Bergson deixava claro que a consciência humana representava o ponto máximo da evolução, ao configurar a abertura pela qual o fluxo de criação poderia avançar indefinidamente. Em certo sentido, a diminuição do impulso em direção ao futuro já havia sido abordada por Bergson, mas havia permanecido restrita ao ponto de vista do indivíduo. *O riso*, obra de 1900, já apontava para um desequilíbrio da vontade humana, quando o indivíduo, alienado em uma ideia fixa, em um movimento automático, acaba por diminuir sua *atenção à vida*, perdendo o contato com a própria dinâmica das coisas que o cercam. O próprio exemplo usado pelo filósofo para ilustrar a diminuição do impulso durante as conferências, a ilusão chamada “paramnésia”, já havia sido exposto no artigo *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, de 1908.

Contudo, o que Bergson começaria a perceber agora é que existe um desequilíbrio mais profundo causado pela inteligência à espécie como um todo. Orientando-se inicialmente pela investigação das *desordens da personalidade*, como abordado nas conferências, o filósofo constata que a consciência humana, gerada pela capacidade de um recorte do fluxo temporal que a desperta do instinto, possui um equilíbrio instável:

O fato é que é necessário um impulso para abrir caminho em meio a todas as razões e raciocínios que a inteligência espalha pelo caminho do homem que age. O homem tem sobre os animais a vantagem de agir racionalmente; mas em teoria, o exame de todas as possíveis razões, ou o peso de todas as possíveis consequências de uma decisão a ser feita, não teria fim, assim como não haveria fim para as precauções a serem tomadas contra todos os riscos que dela poderiam resultar. Se na prática chega-se a um fim, é porque intervém alguma coisa estranha à inteligência, a saber, um empurrão em direção à ação. (BERGSON, 1972, p. 1083)

O enfraquecimento desse impulso em direção ao futuro seria justamente a causa de algumas *desordens da personalidade*.

Aliado a esse momento do pensamento bergsoniano, veremos se desenrolar um outro fator importante. Como dissemos, as onze conferências proferidas por Bergson na Universidade de Edimburgo ocorreram entre 21 de abril e 22 de maio de 1914, ou seja, pouco mais de um mês antes do início da Primeira Guerra Mundial. Esse evento histórico irá abalar a ideia de que a espécie humana constitui uma abertura permanente à evolução, como desenvolvido no fim do terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*. Todo o conhecimento técnico que parecia apontar para a libertação total do homem diante das necessidades impostas pela natureza acabou por se voltar justamente para a mais potente destruição da vida e ameaça à sobrevivência da espécie.

Ao investigar as dimensões moral e religiosa que constituem as sociedades humanas, Bergson irá constatar que a inteligência, ao mesmo tempo em que possibilita a consciência de si que define uma personalidade, traz também consigo um *déficit* vital. A consciência da finitude, fato que não atormenta o animal, acaba por ameaçar a sobrevivência do ser humano, ao gerar nele o *egoísmo*, como forma acentuada da preservação de si mesmo; a *insegurança*, diante das possibilidades de fracasso, e o *desânimo*, diante do conhecimento da morte como fim inevitável. Para contornar esse desequilíbrio, a resposta da natureza teria sido o desenvolvimento dos instintos virtuais da *obrigação moral* e da *fabulação*, uma força infra-intelectual que uniria os homens em torno de regras sociais e crenças religiosas. Surgem assim os círculos da natureza que limitam a expressão humana em nome da sua conservação, fazendo do homem mais um ponto de parada na evolução da vida.



Além disso, como uma das funções do agrupamento social é se defender contra eventuais inimigos, as próprias sociedades humanas tornam-se virtualmente rivais entre si, o que acaba por gerar disputas que levam à guerra e ao desejo de *dominação* de um povo em relação ao outro.

No entanto, ao lado dessa tendência ao fechamento, Bergson também acredita descobrir uma tendência à abertura, uma força supra intelectual que será descrita através dos exemplos da *aspiração moral* e da *religião dinâmica*, e cujo exemplo paradigmático é a figura do místico. Sem adentrar propriamente nos resultados específicos dessa investigação, queremos apenas salientar que, ao descobrir *as duas fontes*, Bergson acredita não apenas explicar por que o impulso vital enfraquece no homem, como também mostrar a direção essencial na qual caminha a evolução da vida. Segundo Riquier, na investigação da experiência mística, o filósofo teria aprofundado a personalidade em uma dimensão do tempo ainda não explorada, a *eternidade*. A força de transformação social que emana da alma mística viria justamente do conhecimento intuitivo da própria consciência divina, eternidade de vida e, por isso mesmo, fonte permanente de criação.

Observado esse desenvolvimento da filosofia da duração, é interessante notar como o problema do enfraquecimento da vontade acaba por retornar na filosofia de Deleuze, em um contexto tão próximo e ao mesmo tempo tão distante do tratamento dado por Bergson à questão. Como podemos ler na primeira parte de *O Anti-Édipo*:

O problema fundamental (...) que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): "Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?" Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre (...) porque é que há homens que suportam há tanto tempo a exploração, a humilhação, a escravatura, e que chegam ao ponto de as querer não só para os outros, mas também para si próprios? (DELEUZE, 2011, p. 46-7).

Ao longo dessas onze conferências Bergson aprofunda a maneira como o problema da personalidade foi tratado pela tradição, ao mesmo tempo em que propõe a sua própria solução. Por isso mesmo, a nossa intenção ao apresentar esse texto foi a de não se limitar à importância do tema no interior de sua obra. Ao tomar como fio condutor a divergência crucial entre dois de seus comentadores, gostaríamos de apontar para a filosofia que o sucedeu. Mesmo em Deleuze, para quem a personalidade é uma noção que deve ser combatida, o enfraquecimento da vontade no homem ainda aparece como uma questão privilegiada. Assim, ainda que Bergson defina a personalidade como o problema central da filosofia, aqui nós não podemos nos enganar! Esta noção já faz parte da maneira pela qual o filósofo se apropria da questão tradicional, aquela que, sem dúvida, parece ser incontornável na história do pensamento: *O que nós somos?*

NOTAS

1. "ONZE CONFÉRENCES SUR « LA PERSONNALITÉ » AUX GIFFORD LECTURES D'EDINBURGH" – conferências ministradas por Bergson entre 21 de abril e 22 de maio de 1914 na Universidade de Edimburgo. Tradução a partir do original em inglês presente na edição de *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, em comparação com a tradução francesa feita por Martine Robinet, presente na mesma edição.

2. Como o caso da pergunta "por que o ser e não o nada?", na qual se ignora que a ideia de nada contém mais do que a ideia de ser, por implicar necessariamente a concepção da existência acrescida da sua negação.

3. Tal como ocorre com o problema da liberdade, que surge da confusão entre dois tipos de multiplicidade.

4. "Clair sur les faux problèmes, Deleuze restait équivoque quand il s'agissait d'aborder les vrais : « critique des faux problèmes et invention des vrais », écrivait-il à propôs de la méthode bergsonienne qu'il marquait au passage de son



empreinte singulière. Car quelle charge incombe à la philosophie ? Créer de nouveaux problèmes ? Ou, ce qui ne revient pas au même, créer la manière de poser de vieux problèmes qu'on aura reçu boiteux d'une tradition qui n'a pas su bien les poser ? L'écart est grand et fait douter que Bergson et Deleuze déplorèrent ensemble l'embrigadement de la philosophie autour des sempiternelles questions de Dieu, de l'âme et du monde. L'ambiguïté ne profite qu'à Deleuze, Bergson ayant toujours réinvesti de son côté les problèmes les plus classiques de l'histoire de la métaphysique, n'inventant que les termes avec lesquels il faudra les poser pour enfin les résoudre." (RIQUIER, C. 2009, p. 354-5)

5. "A liberdade aparecera-nos então como um fato; e, por outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra metódica, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico. A liberdade humana era compatível com o determinismo da natureza?" (BERGSON, 1974, p. 147)

6. Tema que estaria presente em todos os artigos escritos por Bergson entre *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*, e posteriormente reunidos na coletânea *A Energia espiritual*.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. 1972. *Onze conférences sur « la personnalité » aux Gifford Lectures d'Edinburgh*. In: BERGSON, *Mélanges*, Paris: PUF.

_____. 1974. *Cartas, Conferências e outros escritos*. Tr. Franklin Leopoldo e Silva in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril.

_____. 2007. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2007. *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2007. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2008. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2008. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2009. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2009. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, Quadrige, Éd. Critique Le Choc Bergson.

DELEUZE, G. 1999. *Bergsonismo*. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34.

_____. 2006. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª ed.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. 2011. *O Anti-Édipo*. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34.

RIQUIER, C. 2009. *Archeologie de Bergson*. Paris : PUF, Épipiméthée.

_____. 2008. *Bergson (d')après Deleuze*, in *Revue Critique, Bergson em bataille*, 2008/5 (n° 732), pgs. 356 - 371.



O Problema da Personalidade

Henri Bergson

Primeira Conferência

O problema da personalidade pode ser considerado como o problema central da filosofia. Isto é assim, não somente por causa do interesse que temos em saber o que somos – questão que será o assunto específico do curso deste ano – e nem, apenas, pelo interesse, talvez ainda maior, que haveria em saber qual é a nossa missão no mundo, de onde viemos e para onde vamos – questões que esperamos tratar no curso do próximo ano. Isto é assim porque todos os problemas filosóficos acabam por convergir para esse problema fundamental, que surge, portanto, como o centro ao redor do qual toda a filosofia gravita ou deveria gravitar.

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

A segunda maneira, que é aquela da ciência e da filosofia moderna, consiste em estabelecer entre as coisas, ou antes, entre os fatos, relações de dependência recíproca, expressas por leis, e a supor que, passo a passo, seja possível atingir leis cada vez mais gerais até alcançar um princípio único ao qual tudo possa ser reduzido. Em ambos os casos, acabamos por representar a totalidade da realidade como um sistema coerente, que satisfaz completamente o nosso entendimento. Pois é na unidade perfeita que o entendimento encontra o repouso.

Porém, nos dois casos, enfrentamos dificuldade em situar a personalidade, isto é, em admitir individualidades reais que possuam uma independência efetiva, nas quais cada uma constituiria um pequeno mundo no seio do grande mundo. É por isso que uma doutrina filosófica, à medida que ela se torna mais sistemática, tende cada vez mais a absorver a pessoa humana no Todo.

Mas enquanto a filosofia se desenvolve assim para a maior satisfação do nosso *entendimento*, nasce um protesto silencioso por parte da *vontade*. Muitas vezes esse protesto se levantou na história das doutrinas. Ele assume formas dialéticas: ele se chama ceticismo, idealismo crítico, etc., mas no fundo de todos estes ataques dirigidos contra o dogmatismo metafísico, existe, na verdade, uma revolta da *vontade*, o que afirma a sua independência.

Nestas circunstâncias, o futuro não deveria pertencer a uma filosofia que busque reconciliar estas duas exigências, a da vontade e a do entendimento? O senso comum acredita na possibilidade desta reconciliação. Apelar ao senso comum está de acordo com a tradição da filosofia escocesa, assim como com a tradição francesa.

Mas seria um erro supor que a reconciliação pode vir de concessões que estas duas teses opostas fariam uma à outra. Este método, de trabalhar simplesmente sobre conceitos, nada acrescenta ao nosso conhecimento da realidade. Devemos interrogar a realidade diretamente; e para tanto, é preciso chegar muito perto da consciência que temos da nossa própria personalidade.

Consideremos primeiro os “elementos” dos quais ela é composta, ou antes, dos quais ela parece ser composta. Em primeiro lugar, pensemos na consciência que temos do nosso corpo com suas sensações orgânicas. Em seguida, há a memória com todo o passado. Depois vem a antecipação do futuro.



Mas nenhum desses elementos é a personalidade, embora a personalidade tenha uma certa relação com cada um deles. Qual é esta relação? Esta é a questão que colocaremos nas primeiras conferências desse curso. Mas é necessário, como veremos, examinar algumas das mais notáveis concepções da personalidade que foram apresentadas pelos filósofos.

Segunda Conferência

Na presente conferência, e nas duas que a seguirão, examinaremos a história do problema da personalidade, não precisamente, no entanto, com um interesse histórico. Nosso objeto, ao realizarmos este rápido exame, é duplo. Em primeiro lugar, há o desejo de utilizar toda observação verdadeira que pode ser encontrada na doutrina tradicional da personalidade; em segundo lugar, e de forma mais particular, há o desejo de investigar como esta doutrina se envolveu em um *impasse*, e qual é a explicação das insuperáveis dificuldades nas quais ela termina.

Há, de fato, uma doutrina tradicional a esse respeito. Ela mudou de forma, ou melhor, de vestimenta, ao longo do tempo, mas ela permaneceu a mesma; e podemos mesmo dizer que até agora só houve uma filosofia sistemática da personalidade. Esta metafísica foi elaborada ao longo de toda a Antiguidade grega. Ela atravessou a Idade média, e se sobrepôs, com ou sem sucesso, ao conhecimento moderno, até o dia em que Kant mostrou em que condições – condições que nos parecem inadmissíveis – ela poderia ser reconciliada com o mecanismo científico.

Aquele que deu a esta metafísica uma forma definida foi Plotino, filósofo que tem sido muito pouco estudado, e cuja importância tem sido muito pouco apreciada. Continuator de Aristóteles assim como de Platão, ligado também aos Estoicos (embora os combata), Plotino resume em si toda a filosofia grega. Mas como pensador poderoso e original, ele deixou sua marca na filosofia que nos transmite. Em suma, é preciso não esquecer que o aristotelismo, cuja influência era dominante na Idade Média, e mesmo (apesar das aparências) nos tempos modernos – esse mesmo aristotelismo que ainda penetra nossos modos de pensar e de falar – é um aristotelismo inteiramente impregnado de Neoplatonismo, um aristotelismo que Plotino mesclou tão bem com o platonismo, que é muito difícil distinguir o que pertence a Platão, o que pertence a Aristóteles, e o que pertence a Plotino ele mesmo.

Quando retornamos à fonte de uma doutrina, a encontramos em sua forma mais pura; nós a compreendemos melhor e, sobretudo, percebemos a origem das dificuldades as quais ela estava destinada a enfrentar no curso de seu desenvolvimento. Esse é o motivo pelo qual nos será útil expor brevemente a doutrina de Plotino. De resto, haveria mais interesse nessa doutrina caso se tivesse visto que ela é em primeiro lugar uma teoria da personalidade. De todos os filósofos da Antiguidade, Plotino foi o único que era verdadeiramente psicólogo. Se sua filosofia é uma extensão das filosofias de Platão e de Aristóteles, ela se difere delas pelo fato de que é o problema da alma humana que aí ocupa a posição central.

Agora, é evidente que a questão que preocupou Plotino aqui – como viria a preocupar todos os que escreveram sobre a alma – é de saber como o mesmo ser pode aparecer a si mesmo como uma multiplicidade indefinida de *estados* e, contudo, ser uma *pessoa* única e idêntica. Eis o problema que indicamos ao terminar nossa última conferência.

Podemos tentar resolver este problema nos perguntando se a multiplicidade dos estados do espírito é uma multiplicidade como as demais, se a unidade do espírito é uma unidade como as outras – se os próprios termos unidade e multiplicidade ainda podem ser aplicados aqui em sua significação habitual –,



em resumo, se não há razão, neste caso, para revisar nossas categorias e modificar alguns de nossos hábitos intelectuais. Mas o intelecto não se decide facilmente a mudar seus hábitos e a reconstituir suas categorias.

O problema que se apresentava a Plotino, e que permaneceu o problema da filosofia tradicional, era, portanto, este: como o nosso ser pode ser de um lado, único ou simples e, de outro, múltiplo? E Plotino indicou imediatamente a solução inevitável, se colocarmos o problema nesses termos. Ele supôs que cada um de nós era múltiplo “em nossa natureza inferior” e um “em nossa natureza superior”. Em outros termos, ele considerava a pessoa como um ser essencialmente uno e indivisível, que, por uma espécie de descida ou de desvio para além de si mesma, cai em uma multiplicidade indefinida. Segundo Plotino, cada um de nós pode fazer a experiência desses dois estados. No segundo deles, nos inclinamos em direção à divisão, nos materializamos cada vez mais; no primeiro, ao contrário, nos tornamos mais espirituais e tendemos em direção à uma unidade cada vez mais superior. Isto quer dizer que a unidade da pessoa tende a coincidir com a unidade de outras pessoas, e a pessoa a ser uma só com o próprio Deus.

Em suma, está implícito nessa concepção da personalidade humana toda uma metafísica, que encontramos em Plotino em seu estado mais puro, e a qual nos é indispensável considerar. Este será o assunto da nossa próxima conferência.

Terceira Conferência

A filosofia de Plotino pode ser considerada como o tipo próprio de Metafísica que eventualmente nos leva a observar o tempo interno como pulverizado em momentos separados, e ainda a acreditarmos na realidade e na unidade da *Pessoa*. Neste caso, é preciso admitir que cada um de nós possui duas existências diferentes, uma *de direito* e outra *de fato*. *De direito* estamos fora do tempo; *de fato* evoluímos no tempo. *De direito* somos ideias puras, no sentido semi-platônico do termo – somos essências eternas – somos “pura contemplação”. *De fato*, nossas vidas estão no mundo sensível e nós agimos.

O *de fato* é, além disso, uma diminuição e uma degradação do *de direito*. Agir é querer ou desejar uma coisa, ter necessidade dela; agir é, conseqüentemente, ser incompleto, é a busca de si mesmo. Evoluir no tempo é acrescentar incessantemente ao que se é, ou seja, é ser incompleto e não possuir a existência em sua plenitude. De modo mais geral, a segunda forma de existência é, por assim dizer, a distensão ou a diluição da primeira, pois a unidade é assim quebrada em uma multiplicidade, ou, antes, deixou escapar dela mesma uma multiplicidade dispersada que busca indefinidamente produzir uma imitação da unidade no Tempo.

Aí está, portanto, 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 tanto fala quanto raciocínio, e também denota o papel de um ator. A fala é o equivalente múltiplo (e inadequado) de um único pensamento; o raciocínio é o equivalente múltiplo de uma intuição, fala e raciocínio desenrolam alguma coisa que está, por assim dizer, enrolada; e de uma maneira semelhante o ator desenrola o seu papel, por assim dizer, quando ele o interpreta. Desta maneira, o espírito humano é um *λόγος*, porque ele desenrola uma ideia eterna.

Mas faz parte da essência de uma doutrina metafísica seguir até o fim a aplicação de seus princípios e, em linguagem matemática, proceder até o caso limite. Se pensamos na essência eterna como decaindo até a vida psicológica no tempo, deve haver um *impulso* que faça a unidade sair de si mesma, ao menos por um de seus lados. O filósofo supõe, então, que este impulso continua em seu efeito, e o que se torna múltiplo vai cada vez mais longe na direção da multiplicidade. O resultado dessa “procissão” será o Corpo. O espírito forma o corpo, e é falso dizer que o espírito está no corpo: o corpo está no espírito.



De outro lado, não é suficiente dizer que a Essência Inteligível é Uma; permanece o fato de que há aqui tantas unidades distintas como de pessoas diferentes e mesmo de seres diferentes. Estas unidades constituem uma multiplicidade fora do tempo. Agora, se fazemos da unidade o elemento original, não podemos parar nesta “multiplicidade que é Uma”; é preciso remontar até à unidade que seja somente unidade.

Assim é a teoria das três hipóstases – Deus, os inteligíveis, espíritos unidos a corpos. Se você admite Deus, você admite por isso mesmo todas as vistas possíveis 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, faz com que o Inteligível deixe cair de si mesmo uma múltipla imagem que se lhe assemelha – 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 funda esta doutrina sob uma espécie de experiência interior. O homem pode, de fato, segundo Plotino, seguir interiormente um trajeto que é o inverso daquele que acabamos de descrever. Se os inteligíveis procedem do Um, e se os Espíritos unidos aos corpos procedem dos inteligíveis, então, inversamente, o Espírito no corpo pode retornar aos inteligíveis, aí entrar, e assim colocar-se novamente na eternidade; é o primeiro estágio. Mas há um segundo estágio a ser atravessado antes que a unidade final possa ser alcançada, a saber, o que o espírito alcançou quando ele entrou novamente no Inteligível – sua própria identificação com o Um por um *saltus* que o fez sair de si mesmo. Pois tal é o sentido etimológico da palavra “êxtase”.

Mesmo para nós, modernos, há, sem dúvida nenhuma, muito a ser tirado dessa doutrina, que é a obra de um profundo psicólogo. Devemos extrair dela seus elementos puramente psicológicos. Quanto ao edifício que Plotino levantou sobre esta base, ele é frágil, pelo menos em parte, mas ele nos é instrutivo porque mostra de maneira clara e formula explicitamente a ideia que está contida implicitamente na maioria dos sistemas metafísicos posteriores – a ideia de que a ação é *menos* do que a contemplação, que o movimento é *menos* que a imobilidade, que a duração é dividida indefinidamente, e que, para encontrar a substancialidade, é preciso nos colocar fora do tempo. Acredito que isto é o oposto da verdade e que, dando todo o peso a alguns elementos da doutrina de Plotino, devemos inverter seu ponto de vista. Mas, se o aceitamos, não podemos fazer melhor do que ele fez. Veremos que a metafísica, propriamente assim chamada, não fez muito mais, com os modernos, do que repetir Plotino e, frequentemente, com menos vigor.

Quarta Conferência

Em 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 sob uma forma enfraquecida, a teoria da personalidade que encontramos em Plotino. É fácil compreender as razões desse enfraquecimento. Elas vêm de uma tentativa de justapor a metafísica do espírito de Plotino, conservada em sua quase integralidade, e uma filosofia da natureza inteiramente nova.

Um fato domina o pensamento moderno, a saber, as grandes descobertas científicas da Renascença. Elas mostraram a possibilidade de estabelecer entre certos fenômenos da natureza relações de mútua interdependência, isto é, a possibilidade de submeter a leis, leis de forma matemática. Sem dúvida, as leis então descobertas, embora fossem importantes, estavam limitadas no seu âmbito. Contudo, não havia dúvidas de que essas leis faziam parte de uma rede que envolvia toda a natureza. A convicção assim formada, e que desde então penetrou toda a ciência e toda a filosofia, era a de que a Natureza é uma máquina gigantesca, e que tudo que acontece no mundo dos corpos, aí compreendidos os corpos vivos e conscientes, pode ser explicado pelas leis da mecânica.



Seguiu-se um duplo resultado lógico:

Em primeiro lugar, parecia possível calcular e prever as ações humanas, que são os movimentos realizados pelos corpos (os quais devem ser, como os outros corpos, sujeitos às leis da mecânica). O livre arbítrio, que a filosofia antiga admitia em geral (sem atribuir, é verdade, grande importância a isso), passou a ser uma ilusão. Sem dúvida Descartes tentava conservá-lo integralmente, assim como fazia com o mecanismo universal. Mas ele destacou o fato de não haver maneiras de conciliar os dois; e depois dele, até Kant, foi o livre arbítrio que foi sacrificado.

Em segundo lugar, a concepção moderna de natureza eliminava da natureza aquele elemento de desordem e de degradação que os Antigos acreditavam ali observar e que eles chamavam “matéria” no sentido grego da palavra (ύλη). Era por esse princípio particular que Plotino explicava como nós saímos de nós mesmos, e da Eternidade, para entrar no Tempo. De forma mais geral, era por esse princípio que os filósofos da Antiguidade explicavam o Tempo e o Espaço. Era muito difícil aceitar as ideias de Plotino sobre o espírito e, no entanto, eliminar esse princípio. Entretanto, foi o que Leibniz e Espinosa fizeram, e o que, em geral, a metafísica moderna fez.

Estas doutrinas são, por esta razão, condenadas pelo seu próprio método: 1) Na medida em que elas negam a liberdade humana ou a definem de uma maneira equivalente à necessidade; 2) Na medida em que elas fazem da evolução do espírito no Tempo uma ilusão (uma “percepção confusa”, como disse Leibniz, ou uma “ideia inadequada”, como disse Espinosa). Isso equivale a dizer que a metafísica do espírito não era, até Kant, muito mais do que aquela de Plotino, mutilada, e, por isso mesmo, enfraquecida.

É esta metafísica que Kant criticou, pensando acusar toda metafísica possível, enquanto só acusava a metafísica obtida pela combinação da antiga filosofia grega, mais especificamente a filosofia do espírito de Plotino, com a concepção moderna de mecanismo universal.

Ele pensou ter salvado a liberdade humana ao colocá-la fora do Tempo e, mais do que isso, que ele explicava a existência do tempo simplesmente por torná-lo relativo à nossa faculdade de conhecimento.

Mas a porta permaneceu aberta para uma metafísica de outro gênero, que ao invés de aceitar integralmente a antiga concepção do espírito, se esforçaria para remodelá-la recorrendo a um exame mais profundo da experiência interior. Então não seria mais necessário banir a liberdade para fora do tempo, nem fazer do tempo algo puramente relativo à nossa faculdade de perceber. Ter-se-ia evitado o relativismo kantiano, e poderíamos manter afastadas as dificuldades nas quais tropeçou a metafísica moderna.

Quinta Conferência

A conclusão que se segue da nossa rápida exposição histórica das teorias da personalidade é que a unidade da nossa pessoa (que nos aparece como o elemento essencial de nossa personalidade) nos escapa no momento em que pensamos apreendê-la. Enquanto não fazemos nenhum esforço para percebê-la, sentimos que ela está lá, mas tão logo nossa consciência pensa que a contempla, é confrontada com uma infinidade de estados psíquicos separados – uma multiplicidade. Parece, portanto, que a unidade da pessoa só existe quando não é percebida.

Não é de se surpreender, portanto, que quase toda a tradição filosófica – à exceção da filosofia empírica, que se inclina para a pura e simples negação da unidade da pessoa – considere a unidade (e, conseqüentemente, o elemento essencial da nossa personalidade) como alguma coisa que transcende a nossa experiência. A



filosofia tradicional tende a distinguir em cada personalidade dois eus diferentes. Um é múltiplo, disperso no tempo; ele é o eu que a consciência percebe quando olha para si mesma. O outro está fora do tempo, seu lugar é na eternidade, e ele é verdadeiramente *uno*. Mas a consciência normal tem no máximo um vislumbre, um pressentimento dele. Para o compreender, é preciso re-constituir e renovar nosso ser, como Plotino disse que devemos fazer. Este é o eu verdadeiro, a moeda de ouro, da qual o outro não é mais que o trocado.

Novamente não é de se surpreender que até mesmo Kant, que ataca essa metafísica por não pensar que possamos, por qualquer esforço, nos colocar fora do tempo, ainda distinga, como seus predecessores, dois eus diferentes. Ele se afasta de seus predecessores simplesmente dizendo que um dos dois eus, o eu verdadeiro, é inacessível à nossa faculdade de conhecimento e nos escapa absolutamente. Sem dúvida nós temos, habitualmente, consciência de alguma unidade da nossa pessoa. Mas, segundo Kant, esta unidade é apenas uma unidade externa e artificial, que liga estados psíquicos a outros estados psíquicos, e que lhes é imposta do exterior. É uma imitação, ou melhor, uma falsificação de uma unidade verdadeira que, segundo ele, é uma unidade interior e viva. Esta unidade sempre nos escapará.

Mas este raciocínio de Kant, assim como o de seus predecessores, advém de não se fazer o esforço particular, *sui generis*, que é necessário para trazer a vida interior para o campo da consciência.

É absolutamente certo que a consciência, que olha o interior da pessoa, percebe múltiplos estados psíquicos sucedendo uns aos outros. Mas é esta multiplicidade que é artificial. Ela se deve ao fato de que nós sempre fragmentamos a nossa experiência com vistas a maior comodidade para a ação e para a vida. Isso se deve particularmente ao fato de que não consideramos a mudança diretamente: preferimos substituí-la por uma reconstrução artificial.

Para explicar esse fato será preciso retornar a considerações que já foram apresentadas em trabalhos precedentes. Tenho me esforçado para mostrar que o homem sempre escolhe como ponto de partida de suas *especulações* o imóvel e o imutável, porque é aí que ele encontra uma base para a *ação*. Sendo assim, o homem é levado a acreditar que a imobilidade é anterior ao movimento e mais simples que ele, como se o movimento fosse apenas uma série de posições. De forma mais geral, ele considera que o repouso é o fato primitivo, e que o movimento é sobreposto ao repouso. Ele acredita, pela mesma razão, que o imutável é mais simples que a mudança, como se a mudança consistisse em uma série de estados, cada um imutável em si mesmo.

Quem quer que examine diretamente a vida interior, sem qualquer véu intermediário, deve começar por livrar-se deste hábito e por considerar a imobilidade como mais complexa que o movimento, e o estado como mais complexo que a mudança. Esta consideração nos servirá como uma pista para nosso estudo posterior da personalidade.

Sexta Conferência

As considerações que apresentamos sobre o movimento e a mudança em geral devem diminuir e talvez remover as dificuldades que a filosofia levantou em torno da questão da unidade da pessoa. O que chamamos de nossa personalidade é uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é inteira, ao longo de toda a existência da consciência; e esta indivisibilidade constitui sua substancialidade. Nosso passado permanece para nós continuamente presente. Sem dúvida, a cada momento particular nós nos representamos explicitamente somente esta parte de nosso passado que tem relação com a nossa situação presente, e que pode mais ou menos nos ajudar a agir. Mas é provável que o conjunto de nosso passado seja conservado intacto.



Ele é conservado no que chamamos “a imagem de nosso passado em geral” – imagem vaga e indistinta que, se fosse examinada a fundo, ou melhor, examinada sob o microscópio mental, daria o detalhe completo de nossa vida anterior.

É nesse sentido que podemos dizer que nós temos uma “memória inconsciente” de nosso passado inteiro.

A ideia de *estados psíquicos inconscientes* tem sido frequentemente criticada. Alega-se que o psíquico seria consciente *ex hypothesi*, e, portanto, que a ideia de estados psíquicos inconscientes seria contraditória consigo mesma. Disso concluiu-se que o assim chamado estado psíquico inconsciente era na verdade um estado cerebral, ou então que, caso ele fosse um estado psíquico, deveria ser atribuído a uma consciência secundária, distinta de nossa consciência fundamental.

Nenhuma dessas duas hipóteses me parece correta, ao menos quando consideramos a memória inconsciente; e a crítica dirigida contra a noção de “inconsciente psíquico” me parece sem fundamento. Uma lembrança da qual não temos consciência não é, a meu ver, só uma impressão deixada sobre o cérebro; e, em segundo lugar, uma tal lembrança não pertence a uma consciência outra que a nossa consciência normal. Ela é psíquica por natureza, mas de um psiquismo inconsciente.

Uma aparente contradição contida em uma ideia não deve nos perturbar quando são os fatos que nos sugerem, e mesmo nos impõem esta ideia. Por muito tempo a ideia de diferencial nas matemáticas pareceu obscura e até ilógica; sua justificação estava na sua utilidade e na fertilidade de suas aplicações. Mas à força de manipular a ideia, ela acabou sendo vista como lógica e clara.

A mesma coisa acontecerá provavelmente no tocante à ideia de inconsciente psíquico. A ideia de psíquico é, como a palavra sugere, a ideia disso que concerne ao espírito. Quando a ciência do espírito nasceu, foi necessário, é claro, definir provisoriamente o objeto desta ciência. Por conseguinte, foi escolhido o elemento do espírito mais evidente, isto é, a consciência, e o espírito foi definido em termos de consciência – do que resultou que o psíquico seria consciente por natureza. Mas uma definição precisa implica delimitação, e, por isso mesmo, limitação. Ao dar esta definição precisa da palavra “psíquico”, podemos ter deixado de lado muitas coisas das quais temos uma intuição quando pensamos no “psíquico”. Quando se reintegram estas coisas na ciência psicológica e elas são, portanto, denominadas “psíquicas”, segue-se imediatamente uma contradição entre termos, uma vez que agora nós estamos chamando “psíquico” alguma coisa que foi acordado não se chamar assim. Mas esta contradição – puramente temporária – é o signo de um progresso e de um alargamento da ciência psicológica.

Sétima Conferência

A personalidade, como ela se revela ao exame, é, como vimos, uma continuidade de mudança. Propriamente falando, não há estados psicológicos distintos e justapostos. Quando a personalidade foi assim fracionada em estados, nós nos perguntamos como, e por qual agente, estes estados poderiam ser reunidos novamente; e somos levados, como a maioria dos filósofos antigos e modernos, a pressupor um princípio de unificação que é incompreensível (e mesmo inacessível ao nosso conhecimento). Mas a verdade é que somente há estados distintos se e quando a nossa atenção cria tal distinção, fixando-se sobre a corrente indivisa da vida interior.

Esta continuidade de mudança é a causa do que chamamos a permanência, a unidade, a substancialidade da pessoa. Durante a totalidade de sua existência, uma pessoa prolonga o seu passado em seu presente, guarda tudo – na memória consciente ou inconsciente – e aí ainda acrescenta alguma coisa. Mas nada há aqui de semelhante à adição de parte por parte. Por analogia poderíamos falar em um fio elástico que



se estendesse até uma distância infinita sem jamais ser dividido, e que, além disso, pelo simples fato de aumentar em comprimento, poderia ao mesmo tempo aumentar seu peso.

Isto equivale a dizer que a personalidade não pode ser classificada sob qualquer categoria conhecida, e que não devemos tentar reconstruir sua noção com ideias que já possuímos. Não há dúvida que este último método conduz a uma certeza aparente, porque estamos acostumados a chamar de “claro” o que já conhecemos e possuímos, ou aquilo que podemos recompor com materiais já possuídos e já conhecidos. Mas quem quer que esteja decidido a sempre exigir da filosofia uma clareza como essa, está decidido a nada aprender da filosofia. Com uma filosofia que seguisse tal regra, nosso pensamento não faria qualquer progresso. Há um outro tipo de clareza que uma ideia filosófica só pode adquirir pouco a pouco, à medida que, resolvendo problemas de longa data, é ela mesma iluminada pela luz que extrai desses problemas, os quais refletem sobre ela. Uma ideia filosófica não é, portanto, necessariamente clara; mas é necessário que ela seja capaz de *tornar-se* clara.

Esta clareza – do segundo tipo, não do primeiro – é aquela que propomos trazer para elucidar o velho problema da personalidade, e podemos esperar encontrá-la nas ideias de “mudança substancial” e de “duração indivisível”.

E é esta mesma clareza que podemos buscar na ideia de causalidade psíquica, definida como eu penso que ela deveria ser definida. A pessoa humana é um ser capaz de tirar de si mesmo mais do que há efetivamente nele – uma coisa que é dificilmente inteligível no mundo material, mas que existe no mundo moral. Nesse sentido, com um pequeno esforço da vontade nós podemos tirar muito; com um grande esforço da vontade nós podemos tirar indefinidamente. Está em poder da pessoa se expandir, se aumentar e, em parte, até mesmo se criar.

Um movimento contínuo em frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro – tal é a natureza essencial da pessoa. Sua natureza não pode ser adequadamente expressada a não ser em termos de mudança.

Oitava Conferência

Esta conferência e a próxima serão dedicadas à descrição e à interpretação de algumas desordens da personalidade, mas só na medida em que o estudo dessas desordens possa jogar alguma luz sobre a natureza da personalidade em seu estado normal.

Vimos que a consciência do nosso eu é feita em grande parte da memória do nosso passado. Este passado é conservado indistintamente como lembrança inconsciente, mas a consciência o vela constantemente para dele poder utilizar qualquer parte que possa determinar as circunstâncias e, neste caso, trazer esta parte do passado de seu estado indistinto para a luz.

Uma vez mais, nossa consciência do eu também é formada desse sentimento que temos de um impulso em frente. Este impulso é visto especialmente nisso que chamamos Vontade.

Assim, os dois aspectos essenciais da personalidade humana são: primeiramente, a Memória, que abarca toda a extensão do passado inconsciente, de maneira a qualquer momento tornar consciente a parte que possa ser utilizada; e, em segundo lugar, a Vontade, que tende continuamente em direção ao futuro. Mas é somente por um esforço que a humanidade em geral foi capaz de adquirir estas duas funções e que o indivíduo as pode exercer. Não percebemos este esforço porque ele é constante, mas ele não deixa de ser uma tensão. Ser um ser humano é em si mesmo uma tensão.



É de fato uma tensão que alguns não podem suportar. Por isso as desordens da personalidade. Estas podem ser divididas em dois grupos, conforme digam respeito a um ou a outro dos dois aspectos essenciais da pessoa: Memória ou Vontade.

Nesta conferência consideraremos as desordens que pertencem ao primeiro grupo. De uma maneira geral, estas desordens parecem mostrar que produzimos constantemente um esforço particular e que sofremos uma tensão particular ao *assistir* com nossa consciência o conjunto de nosso passado inconsciente, para aí selecionar o que podemos ter necessidade. Este esforço de vigilância pode, em alguns casos, tornar-se impossível. Neste caso, melhor que abandoná-lo totalmente, a consciência irá limitar seu esforço a uma única parte do que é inconscientemente lembrado, fechando os olhos, por assim dizer, sobre o resto. Muitos casos de amnésia são fenômenos desse tipo. Devemos, de fato, distinguir entre aquelas formas de amnésia que se referem a lembranças *impessoais* (tais como lembranças de palavras ou de músicas, etc.), e aquelas que afetam lembranças *pessoais*, localizadas em um ponto determinado no tempo. São estes últimos tipos de amnésia que constituem distúrbios da personalidade, e elas são totalmente diferentes das outras.

Em particular, é assim que devemos interpretar os casos de dupla, tripla, e múltipla personalidade, ou pelo menos a maioria deles, pois é provável que os dois casos observados pelo Dr. Morton Prince e, mais particularmente, o célebre caso da “Senhorita Beauchamp”, pertençam a uma classe bem diferente. No assim chamado caso de divisão do eu, há na verdade um único eu que de tempos em tempos se resigna a assistir apenas uma parte do seu passado inconsciente.

Nona Conferência

Nesta conferência nos propomos a falar do segundo dos dois grupos nos quais dividimos as desordens da personalidade – a saber, aquelas desordens que concernem não (como na última conferência) à memória, mas à vontade. Propriamente falando, no entanto, a palavra “vontade” designa apenas uma parte ou um aspecto da função afetada nos casos que iremos mencionar; seria mais apropriado falar de um *impulso* interior. O impulso em direção ao futuro é um elemento essencial da pessoa humana, como se a pessoa sempre já estivesse no ponto para o qual ela se move. O impulso pode diminuir ou mesmo quase parar completamente; e é isto que ocorre nas desordens sobre as quais gostaríamos agora de falar.

Todas estas desordens, de aspectos tão diversos, constituem o que tem sido até agora chamado “a desordem da dúvida”, e o que o Professor Pierre Janet propõe chamar “psicastenia”. Elas são caracterizadas em geral por uma incapacidade ou uma relutância a agir. Mais frequentemente são constituídas por uma massa de caprichos – pequenas manias ou aversões mais ou menos excêntricas. Quando examinadas de perto, percebe-se que todas estas desordens, sem exceção, são formas de indecisão. E por trás dessa mesma indecisão há uma causa mais profunda, a saber, a diminuição do impulso normal.

O fato é que é necessário um impulso para abrir caminho em meio a todas as razões e raciocínios que a inteligência espalha pelo caminho do homem que age. O homem tem sobre os animais a vantagem de agir racionalmente; mas, em teoria, o exame de todas as possíveis razões, ou o peso de todas as possíveis consequências de uma decisão a ser feita, não teria fim, assim como não haveria fim para as precauções a serem tomadas contra todos os riscos que dela poderiam resultar. Se na prática chega-se a um fim, é porque intervém alguma coisa estranha à inteligência, a saber, um *empurrão* em direção à ação.

No caso onde este empurrão é insuficiente, ocorre uma aderência ao presente, uma incapacidade de atravessá-lo. Isto é o que acontece no caso da desordem da dúvida.



O estudo das desordens deste tipo é útil, portanto, ao nos permitir examinar em sua atual operação alguma coisa que é um elemento constituinte da pessoa, e que a consciência ainda tem muita dificuldade em alcançar, a saber, o impulso interno.

Há, em particular, um fenômeno psicastênico no qual podemos quase medir a diminuição do impulso. É a ilusão chamada “paramnésia” ou falso reconhecimento. Ela consiste no sentimento de uma súbita convicção de que já vimos o que estamos vendo, já ouvimos o que estamos ouvindo, ou já falamos o que estamos falando agora, que, em uma palavra, estamos realmente vivendo de novo em todos os seus detalhes uma parte de nossa vida passada. Numerosas explicações desse fenômeno foram oferecidas, mas nenhuma delas parece ser plenamente satisfatória. Acredito que ele se esclarece, se observamos que antes de converter nossa percepção em memória, costumamos esperar até que nosso presente tenha terminado. Este presente inclui a totalidade do que estamos fazendo, uma vez que nossa atenção abarca em um ato indiviso uma cena que dura um certo tempo. Mas uma insuficiência do impulso psíquico pode fazer com que nossa atenção oscile continuamente, e de tal modo que continuamente nos sintamos ao mesmo tempo no passado e no presente, na lembrança e na percepção. Em um caso como este, sabemos que a cena diante de nós é nova como um todo e, contudo, à percepção de cada um de seus detalhes se acrescenta a lembrança desse detalhe, como se vivêssemos de novo uma parte de nosso passado, exatamente como ele aconteceu anteriormente. Esta é exatamente a natureza do falso reconhecimento.

Décima Conferência

Na conferência anterior consideramos a personalidade como algo independente do corpo e como ela apareceria quando percebida por uma consciência direcionada para dentro de si mesma. A razão para isso é que quis aplicar o método que eu tinha recomendado desde o início, aquele de observação imediata e direta; agora, a observação imediata e direta da personalidade é esta que é aplicada pela consciência. Chegou a hora, entretanto, de considerar o papel desempenhado pelo corpo.

O corpo não pode ter o papel de gerar a consciência. A ideia de uma consciência que é nascida do corpo, ou melhor, a ideia de uma consciência que seria a duplicata de algum estado cerebral é uma ideia puramente metafísica, e suas origens não são de modo algum, como às vezes se pensa, experimentais. Ela foi tirada da doutrina de Descartes por filósofos que empurraram alguns dos princípios dessa doutrina até suas conclusões lógicas extremas e, no entanto, negligenciaram outras. Ela foi desenvolvida pelos médicos-filósofos do século XVIII e foi assim transmitida à ciência do século XIX, que a aceitou como uma hipótese cômoda. Mas ela não é científica, se por científica entendemos o 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 intervalo entre ela mesma e os fatos.

Os fatos parecem, ao contrário, mostrar que a relação entre a pessoa e o seu corpo é de uma natureza completamente diferente, muito mais complexa e muito sutil. O papel do corpo é o de limitar o espírito de uma certa maneira, e assim manter a atenção do espírito fixada sobre a vida, com vistas à ação. Ademais, tudo fica incompreensível se tomamos o fato cerebral como equivalente do fato mental. Mas tudo se torna simples se tomamos o fato cerebral como um apêndice do fato mental, o cérebro desempenhando a função de traduzir em movimentos e, por assim dizer, em *gestos* o que tem lugar no espírito, a fim de inserir o espírito no mundo sobre o qual ele é chamado a agir. O corpo nos transmite, portanto, muito menos significação do que faz o espírito ele mesmo, como os gestos de um ator, que dando mais clareza à sequência lógica de suas falas, tem menos significação do que as falas em si mesmas.



Sem dúvida, se admitimos esse ponto de vista, é preciso explicar como a personalidade moral e a personalidade física, que estão em forte contradição, ainda são capazes de interagir. Mas esta dificuldade diminui se notamos que jamais podemos nos representar qualquer coisa, a não ser por analogia com a nossa consciência. A matéria, qualquer que seja a maneira que tentemos concebê-la, sempre parecerá ser um tipo de consciência, infinitamente diminuída e infinitamente diluída e relaxada – uma consciência impessoal sobre a qual as consciências pessoais estão instaladas como parasitas. Desta matéria tiramos *percepções* e lhe devolvemos *ações*.

Se adotamos uma tal concepção da relação do espírito com o corpo, descobrimos que o caráter da pessoa tem uma certa relação com o seu temperamento físico, mas não depende dele de uma maneira absoluta. O organismo físico fornece à personalidade moral um quadro no qual, sem dúvida, ela não pode inserir *qualquer* imagem, mas no qual ela ainda é livre para inserir um número infinito de imagens, todas diferentes. Sem nenhuma dúvida, há entre todas as características que nós podemos nos dar, alguma coisa em comum, um quadro, uma certa relação entre os elementos: mas elas não são menos diferentes umas das outras, e são todas igualmente compatíveis com o organismo físico.

Décima Primeira Conferência

Poderíamos resumir nossas considerações sobre a personalidade dizendo que isto que caracteriza a pessoa é, em nossa visão, a *continuidade de movimento* de sua vida interior. Esta continuidade se encontra apenas no homem. Ela estabelece entre o homem e os animais uma diferença radical, que não é apenas uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza.

Seria, com efeito, muito difícil encontrar uma função psíquica particular possuída apenas pelo homem e não pelos animais superiores. Pode-se dizer que encontramos todas as faculdades do homem no animal, ou ao menos em alguns animais; não está demonstrado que *nenhuma* espécie animal possua a linguagem; nisto que concerne à faculdade de abstração e de generalização, foi um erro considerar que ela é um privilégio exclusivo do homem.

Mas, tanto quanto possa se julgar a partir das manifestações externas, o animal jamais alcança a continuidade sobre qualquer ponto ou no exercício de qualquer uma de suas faculdades. No animal o impulso psíquico antes de começar é imediatamente interrompido. A vida interior do animal está continuamente terminando e começando do zero.

O erro da maior parte das doutrinas evolucionistas foi o de considerar a vida interior como sendo gradualmente formada de elementos desconectados. Supõe-se que certas aquisições foram feitas em consequência da seleção, ou de qualquer outra causa, aquisições que se acrescentariam umas às outras no curso da evolução da espécie. Mas a verdade é que a vida psicológica de uma dada espécie só pode ser constituída de um só golpe, de maneira a formar desde o início um todo completo. Entretanto, parece que a continuidade da vida interior tem sido buscada desde o começo da evolução; e cada etapa da evolução psicológica corresponde a um esforço, cada vez mais intenso, embora sempre desconcertado, para alcançar esta continuidade.

Isto equivale a dizer que a evolução sempre tendeu na direção de constituir personalidades distintas e que, deste ponto de vista, a série das espécies que são anteriores ao homem pode ser considerada como um gigantesco fio telegráfico sobre o qual foi enviada uma mensagem, na qual as palavras separadas constituem o que nós chamamos de personalidades humanas.



Cada uma dessas personalidades é uma força criadora; e segundo tudo aparenta, o papel de cada pessoa é o de criar, exatamente como se o grande Artista tivesse produzido outros artistas como obras. A evolução das espécies em cada mundo separado, e talvez também a evolução desses mundos eles mesmos, representaria neste caso, o mecanismo necessário desta produção.